



اقتصاد ما

بررسی‌های درباره مکتب اقتصادی اسلام



نوشته: محمد باقر صدر

ترجمه: ع. اسپهبدی

بررسیهای

دربارهٔ مکتب اقتصادی اسلام

جلد دوم

نوشته: محمد باقر صدر

ترجمه: ع - اسهبدی

www.KetabFarsi.com

© اقتصاد ما

© محمد باقر صدر

.....

.....



فهرست

۹	مقدمه مترجم
۱۲	سخن مؤلف
	روش کشف سیستم اقتصادی
۱۵	مکتب اقتصادی و اسلام
۲۳	رابطه مکتب با قانون
۲۶	اکتشافات و تکوین
۲۸	وزیم مالی و مکتب اقتصادی
۳۰	ترکیب و جمع بندی
۳۱	نقش مفاهیم در اکتشاف
۳۴	نقش «آزادی نظر قانونی» در تنظیم امور اقتصادی
۳۶	اجتهاد و اثر شخصیت مجتهد
۳۸	الف: توجیه و الحقیته
۳۹	ب: گنجاندن نص در چهارچوب محدود
۴۲	ج: تجرید دلیل قانونی از شرائط و مقتضیات مربوطه
۴۵	د: موضع گیری قبلی در برابر نص
۴۷	تزوج اظهار نظر شخصی
۵۳	خطا در ارزیابی جنبه های عملی
	نظریه توزیع قبل از تولید
۵۹	۱ - احکام
۶۳	عوامل اصلی تولید
۶۴	اختلاف مکتبهای اقتصادی درباره توزیع ثروت های طبیعی
۶۷	منابع طبیعی تولید

زمین

- ۶۸ - سرزمین‌هایی که با پیروزی نظامی ضمیمه ممالك اسلامی شده است
- الف - سرزمین‌هایی که قبل از پیروزی اسلام بدست بشر حیازت و آباد شد
- ۶۹ ادله مالکیت عمومی
- ۷۳ گفت و گو پیرامون ادله مالکیت خصوصی
- ۸۱ ب - وضع زمین مینه در حال فتح
- ۸۳ نتیجه اختلاف شکلی مالکیت
- ۸۴ نقش احیاء در اراضی موات
- ۸۸ ج - زمین آباد طبیعی در زمان فتح
- ۸۹ ۲- زمین‌هایی که سکنه‌اش در اثر دعوت مسلمان شده‌اند
- ۹۱ ۳- زمین صلح
- ۹۳ سایر اراضی دولتی
- ۹۴ حدود سلطه خصوصی بر زمین
- ۹۹ نظریه عمومی اسلام درباره زمین
- ۱۰۳ عقیده مخالفین مالکیت ارضی
- ۱۰۵ عنصر سیاسی مالکیت زمین

مواد اولیه زمین

- ۱۰۸ معادن ظاهری
- ۱۰۹ معادن باطنی
- ۱۱۱ الف : معادن باطنی نزدیک به سطح زمین
- ۱۱۱ ب : معادن باطنی مستر
- ۱۱۳ آیا مالکیت معادن به تبع مالکیت زمین ممکن است؟
- ۱۱۶ اقطاع در اسلام
- ۱۱۹ حمی در اسلام
- ۱۲۵ آبهای طبیعی
- ۱۲۷ سایر ثروتهای طبیعی
- ۱۳۱

۱۳۳	۲- نظریه
۱۳۴	۱- جنبه سلبی نظریه
۱۳۷	۲- جنبه ایجابی نظریه
۱۳۹	۳- ارزیابی کار در نظریه
۱۴۳	در نظریه اسلامی «کار اقتصادی» مشاء حق است
۱۴۳	دوجنبه حیا زت
۱۴۶	نمایز کارهای اقتصادی از یکدیگر
۱۵۱	اساس تملك در ثروتهای منقول
۱۵۵	نقش کارهای منتج در نظریه
۱۵۶	نقش حیا زت در ثروتهای منقول
۱۵۹	تعمیم نظری اصل حیا زت
۱۵۹	خلاصه نتایج نظریه

ملاحظات

۱۶۱	۱- مطالعه تطبیقی نظریه اسلامی
۱۶۶	۲- پدیده طسق و تفسیر نظری آن
۱۶۹	۳- تفسیر اخلاقی مالکیت در اسلام
۱۷۸	۴- محدودیت زمانی حقوق خصوصی

نظریه توزیع پس از تولید

۱۸۲	۱- مبانی تئوریک توزیع عوامل تولید
۱۸۶	۱- مختصری درباره نظریه توزیع در اقتصاد سرمایه داری
۱۸۷	۲- نظریه اسلام و مقایسه آن با نظریه سرمایه داری
۱۹۰	۳- استنتاج نظریه از روایا
۱۹۳	۲- موارد اختلاف بین نظریه اسلام و مارکسیسم
۱۹۶	۱- پدیده ثبات مالکیت در نظریه
۱۹۹	۲- جدا بودن مالکیت از ارزش مبادله
۲۰۳	۳- اصل کلی پرداخت اجرت عوامل مادی تولید

- ۲۱۷ ۱- تنظیم و تنسيق روپيا
 ۲۲۱ ۲- درآمد ناشی از ريزش کار است
 ۲۲۱ ۳- جنبه ايجايی قاعده
 ۲۲۳ ۴- جنبه سلبی قاعده
 ۲۲۷ ۵- رابطه حرمت ربا با جنبه سلبی
 ۲۲۹ ۶- چرا صاحب ابزار توليد از سود سهم نمی برد؟

ملاحظات

- ۲۳۲ ۱- نقش مخاطره در اقتصاد اسلامی
 ۲۳۷ ۲- دلائل طرفداران مکتب سرمایه داری در مورد بهره و انتقاد آن
 ۲۳۹ ۳- محدودیت اختیارات مالک در انتفاع

نظریه تولید

- ۲۴۲ تولید دو جنبه دارد
 ۲۴۶ رشد تولید
 ۲۴۸ وسائل رشد تولید
 ۲۴۹ ۱- ابزار فکری و فرهنگی
 ۲۵۱ ۲- ابزار قانونی
 ۲۶۱ ۳- سیاست اقتصادی رشد
 ۲۶۲ چرا تولید می کنیم؟
 ۲۶۳ ۱- مفهوم ثروت
 ۲۶۶ ۲- ارتباط افزایش تولید با نحوه توزیع
 ۲۶۷ ۳- نظریه اسلام نسبت به مشکلات اقتصادی
 ۲۷۰ رابطه تولید با توزیع
 ۲۷۲ تولید و تأمین توزیع عادلانه
 ۲۷۵ رابطه تولید و تجارت
 ۲۷۶ مفهوم تجارت
 ۲۷۹ خصوص مربوط به مفهوم تجارت

۲۸۰	مقررات مربوط به تجارت
۲۸۳	تولید برای چیست؟
۲۸۴	نظریه سرمایه‌داری
۲۸۵	نظریه اسلام

مسئولیت دولت در اقتصاد اسلامی

۲۹۰	۱- تأمین اجتماعی
۲۹۹	۲- توازن اجتماعی
۳۰۳	۱- مالیاتهای ثابت
۳۰۸	۲- ایجاد بخش عمومی
۳۰۹	۳- ماهیت تشریع اسلامی
۳۱۲	اصل دخالت دولت
۳۱۳	«قلمرو آزادی نظرقانونی» برای چیست؟
۳۱۶	«قلمرو آزادی نظرقانونی» نقص معسوب نمی‌دود

مقدمه مترجم

انسان برای زنده ماندن به غذا، پوشاک، مسکن و سایر وسائل مادی نیازمند است. برای بدست آوردن آنها، راهی بجز کار کردن و تولید وجود ندارد. اگر تولید ثروتهای مادی متوقف شود چرخ زندگی از حرکت باز میایستد. بنابراین تولید، اساس زندگی انسان و پایه پیشرفت هر جامعه است. ثروت مادی، شامل کار، مواد اولیه طبیعی و وسائل کار می باشد.

کار تلاشی است که انسان به قصد تولید ثروت مادی انجام میدهد از اینرو ضرورت طبیعی، درونی و شرط اولیه حیات بوده و بقولی حتی سازنده خود انسان است.

تولید بدون وسیله غیر ممکن می باشد. وسیله کار شامل تمام چیزهایی است که انسان به کمک آنها روی مواد اولیه طبیعی کار کرده و به آنها تغییر شکل میدهد. سلطه بشر بر طبیعت، به ابزار کارش بستگی دارد. انسان در گذشته برای بهره برداری از طبیعت از وسائل ساده و ابتدائی از قبیل سنگ استفاده می برد و لذا در مقابل طبیعت بسیار ضعیف می نمود. ولی امروزه به کمک ماشین های قوی طبیعت را مهار می کند. لذا گروهی تمایز دوره های تاریخی را از یکدیگر، نه با آنچه که تولید شده، بلکه بواسطه ابزاری که برای تولید آنها بکار رفته است، می شناسند. انسان، با ابزار تولید روی طبیعت کار می کند. به این جهت زمین، آبها و رودخانه های طبیعی، معادن، ثروتهای دریائی، و خلاصه آنچه در طبیعت گرداگرد

او را فراگرفته موضوع اصلی و کلی کار می‌باشد. بدیهی است که ابزار کار و مواد طبیعی بخودی خود نمی‌تواند برای بشر ثروت مادی تولید کند.

کاملترین ماشین‌ها، بدون مداخله انسان غیر قابل استفاده است، بنابراین تولید در هر سطحی اعم از تولید ساده یا پیچیده که باشد مهمترین عامل آن خود انسان و به عبارت دیگر قدرت کار اوست.

ابزار تولید به مرور زمان در اثر کار اجتماعی فراهم می‌آید. انسان با مهارت‌های خود، دستگاه‌های تولید را ساخته و بتدریج آنها را تکمیل می‌کند و ضمناً به معلوماتش نیز می‌افزاید. از این راه نیروهای تولیدی پیشرفت نموده و ثروت مادی بطور روز افزون حاصل می‌گردد.

اما انسان بحالت منفرد، تولید نمی‌کند، بلکه در اجتماع و بواسطه کار دستجمعی است که آن را انجام می‌دهد. گاه برای ساختن کالائی، صدها نفر در مراحل مختلف تهیه آن، کار می‌کنند. در نتیجه در ضمن تولید، مردم با یکدیگر بصور مختلف بستگی یافته و روابط معینی پیدا می‌نمایند.

روابطی که به این ترتیب در جریان تولید، توزیع و مبادله پیدا میشود روابط تولیدی یا روابط اقتصادی نامیده میشود. روابط مزبور ممکن است بصورت همکاری و کمک متقابل مردم باشد و یا به شکل استثمار انسان بوسیله انسان. در سیستم اجتماعی سوسیالیسم و سرمایه‌داری که آشنائی با آنها، برای بهتر فهمیدن مسائل طرح شده در کتاب حاضر، لازم است، هر يك نظرات و ارزیابی‌های ویژه‌ای در این خصوص ارائه می‌کنند. سوسیالیستها معتقدند که استثمار منوط است به اینکه از زمین، آبها، معادن، جنگلها، کارخانه‌ها، کارگاهها و غیره فرد یا دولت به نمایندگی جامعه، بهره‌برداری کند. از این رو مالکیت ابزار تولید را از انحصار فرد خارج دانسته و در مالکیت جامعه قرار میدهند، چه وقتی ابزار تولید در مالکیت خصوصی افراد، گروه‌ها و یا طبقات اجتماعی باشد، روابط اقتصادی مبتنی بر استثمار انسان بوسیله انسان متداول می‌گردد. ضمناً نوع رابطه‌ای که مردم با ابزار تولید دارند، موقعیشان را در تولید مشخص نموده و متدی را که به استناد آن

فرآورده‌های کار، در نظام اجتماعی توزیع می‌گردد، معین می‌سازد .
در مقابل، مکتب سرمایه‌داری، طرفدار مالکیت خصوصی ابزار تولید بوده
و سودجویی شخصی را انگیزه و راهنمای فعالیتهای اقتصادی میدانند. بعقیده پیروان
این مکتب مکانیسم قیمتها، در بازار آزاد، تولید و مصرف را تنظیم و متعادل
می‌گرداند. علیهذا مداخله دولت و برنامه‌گذاری اقتصادی را که اساس اقتصاد
سوسیالیستی است، مردود دانسته، و فعالیتهای دولتی را تنها در مواردی مجاز میدانند
که سرمایه‌گذاری خصوصی تمایلی به آنها نشان ندهد.

درباره بهره‌برداری، توزیع و طرز تملک ثروتهای طبیعی، آراء و عقاید
مختلفی در فقه اسلامی وجود دارد که ضمن قراردادهای و عقود مختلف بیان گردیده
و تقریباً در همه آنها کار بعنوان منشاء قانونی در آمد پذیرفته شده است.

غرض مؤلف این است که با جمع‌بندی بخشی از آراء و نظریات فقهی، در
يك میسّم اجتهادی، موضع تئوریک حقوق اسلامی را در قبال دو مکتب اقتصادی
سوسیالیسم و سرمایه‌داری نشان دهد. البته شاید به کار بردن نام مکتب اقتصادی
درباره مجموعه‌ای از آراء و عقاید فقهی چندان صحیح نباشد چرا که میان حقوق‌دانان
اسلامی، اتفاق رأی وجود نداشته و نظریات قطعی آنان به درستی آشکار نیست. از
آنجا که بررسیها و نتیجه‌گیری‌ها در چهارچوب عقود و تعهدات ویژه جوامع قبل
از عصر صنعت و پیدایش ماشین عنوان گردیده، علیهذا، تضادهای اقتصادی-اجتماعی
کنونی که معلول شرایط تاریخی عصر ماست، در نظریه مطالعه نشده و در نتیجه یقیناً
ابهامات و سؤالات بسیاری را برمی‌انگیزد. از اینرو نباید آنرا به عنوان الگوی رشد
اقتصادی تلقی نموده و عقاید سنتی را، پاسخگوی مشکلات اقتصادی عصر حاضر
دانست.



از آقای محمدتقی جعفری که ترجمه کتاب را توصیه و راهنمایی فرمودند و
نیز از آقای احمد زاهدی که کمکهای شایانی در همه موارد ترجمه و تصحیح و چاپ
کتاب معمول داشته‌اند، صمیمانه تشکر مینماید.

سخن مؤلف :

این جلد دوم کتاب «بررسی‌های دربارهٔ مکتب اقتصادی اسلام» است، که در آن سعی شده به کمک مفاهیم اقتصادی اسلام و سیستم حقوقی آن، مکتب اقتصادی اسلام معرفی شود.

بررسی، بر دو مرحله مشتمل است که مرحله نخستین آن پایه مرحله دوم محسوب می‌گردد.

مرحله اول، شامل جمع‌آوری احکام، مفاهیم و فوایدی می‌باشد که در مرحله دوم با معلومات حاصل از آنها، تفسیری تفویض و یک پارچه که بین سیستم اقتصادی اسلام باشد به عمل می‌آوریم.

البته مؤلف ترجیح داده که در مرحله اول، تمام احکام و فوایدی را که برای درستی چنین تفسیری لازم است و به موفقیت آن کمک می‌نماید، جمع‌آوری کند، و تنها به احکام مورد قبول شخصی خود اکتفا ننماید. با وجود این در مرحله دوم کوششی بیشتری مصروف داشته‌است. از این رو نباید تصور کرد که صرفاً احکامی را گرد آورده، که بامشی فقهی او سازگار بوده، بلکه احکام ناسازگار و مغایر نیز، در موارد بسیار آورده شده است. برای مثال، احکام چاهها، چشمه‌های طبیعی و مزارعه را می‌توان یاد کرد که مؤلف با بعضی از نظریاتی که درباره آنها اظهار شده مخالف است، زیرا به عقیده من شخصی که از چاهی، آب بالا می‌کشد تنها صاحب همان مقدار آب می‌باشد، و در عقد «مزارعه» نیز، صاحب زمین را به دادن بذر به

عامل، ملزم نمی‌دانم. همچنین نظریه شیخ طوسی را در کتاب مبسوط قسمت جهاد، دائر بر اینکه فرد رقبه زمین حیاتی را مالك نمی‌گردد، بلکه تنها حقوقی در آن کسب می‌کند و زمین در مالکیت امام باقی می‌ماند قبول ندارم. به این سبب تذکر و نکته را لازم میدانم، اول آنکه مطرح ساختن حکمی را نباید دلیل عقیده حقوقی و موافقت مؤلف با آن دانست، و دیگر آنکه منابع احکام و عقود بطور کلی باید معلوم شود بحث درباره این موضوع و موجبات اتخاذ چنین موضعی در مرحله اول را به فصل نخستین کتاب موکول می‌کنیم.

کلیه احکام، وقواعد تشریعی مورد گفت و گوی کتاب، از سه منبع زیر اخذ شده است:

- ۱- آراء حقوقی دانشمندان اسلامی که بخش مهم احکام، از همین منبع است.
- ۲- استنباط‌های حقوقی و شخصی مؤلف چنانکه مثلاً، میان صیقل و حیا زت حیوان از بعضی جهات تمیز قائل شده.
- ۳- آن دسته از آراء حقوقی که از نظر فنی و علمی قابل استنادند، ولی به جهت احتمال وجود ادله لبی (***) یا علل شخصی که گاهی محقق را از جمع‌بندی نتایج تحقیق و اظهار نظر صریح باز میدارد، از طرحشان به عنوان يك نظریه حقوقی، اجتناب کرده‌ام (***) .

اصطلاحاتی در کتاب به کار رفته - صفحه ۵۰ - که شاید توجه و دقت است

• ادله‌ای است که معنایی را بطور عقلی یا اجماعی افاده بکند، در مقابل ادله لفظی. «پاورقی‌هایی که با علامت * مشخص شده، از متن نیست، گردآوری مترجم است» م.

(***) - برای توضیح، مثالی را از کتاب مصباح الفقیه تألیف همدانی متذکر می‌شویم. مؤلف سألہ تنجیس متنجیس را مورد بحث قرار داده و تمام دلائل تنجیس را مورد دانسته و روشن ساخته که از لحاظ علمی و فنی، قول به طهارت کامل مستدل و مستند است، آنگاه در پایان مینویسد ولی اوبه این موضوع فتوا نمی‌دهد، چون هیچک از استادان سلف چنین فتوایی نداده‌اند.

خودداری محقق همدانی از فتوا به عدم تنجیس با آنکه نظریه‌اش از دلائل علمی برخوردار است، نمونه همین مطلب می‌باشد. منظور از تمام این توضیحات آنست که به قول اصولی‌ها «قرینه متصله» و سبک واحدی در همه جای کتاب به کار برده شود.

زیرا مباحث مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی، مالکیت دولت و اباحه عمومی و... را به کمک آنها میتوان فهمید.

شیوه مطالعه چنین بوده که فقط احکامی که به کشف مکتب اقتصادی و روبنای اقتصادی کمک میکند مورد بررسی قرار گرفته، و آنچه غیر از اینست از جمله احکام مربوط به ازدیاد و انتقالات مالکیت، عنوان نگردیده است. از این رو سخن در مورد آنها به فرصت مناسب موکول شده است.

بادآوری این نکته نیز لازم می‌نماید که آراء و نظریاتی چند که در جاهای مختلف آورده شده برای رعایت سادگی و یکپارچگی مکتب، در متن کتاب، به شیوه علمی تشریح نگردیده است و بهتر دانستیم که در آخر کتاب یعنی در ملحقات به آنها اشاره نمائیم و مباحث فقهی محض که یادگیریشان، برای اشخاص غیر فنی خالی از اشکال نیست را نیز در همانجا خاطر نشان شویم (*).

امیدوارم، که این بررسی ناچیز بتواند منشاء مطالعات بیشتر، کاملتر، و موفقیت آمیزتری در طریق پی‌بردن بمکتب اقتصادی اسلام قرار گیرد، و گنجینه‌های گرانبهای اسلامی را در تمام زمینه‌های حیات پدیدار گرداند.

محمد باقر صدر

(*) - با جلب نظر مؤلف، از ترجمه ملحقات خودداری شد. کسانی که به مطالعه بیشتر در این زمینه علاقمندند بد صفحات ۳۳۲ به بعد متن اصلی کتاب میتوانند مراجعه فرمایند.

مکتب اقتصادی و اسلام

در بررسی هر مکتب اقتصادی بهتر است قبلاً مضمون کلمه «مکتب» را مورد رسیدگی و مذاقه قرار دهیم، تا استنباط و مفهومی جامع از آن داشته و بتوانیم از هدف، مضمون و مشخصات اصلی، بحث مکتب اقتصادی آگاه گردیم.

حال این سئوالها مطرح میشوند که «مکتب» به چه معناست؟ فرق «مکتب اقتصادی و علم اقتصاد» در چیست؟ و بالاخره قلمروهای بحث مکتبی کدام است؟

با استفاده از پاسخهای داده شده به سئوالات بالا، ماهیت بحث مکتب اقتصادی اسلام را نشان خواهیم داد.

* * *

در اینجا، باید مفهوم «مکتب» و «علم» را که شرح آن در جلد اول همین کتاب گذشت، دوباره متذکر شویم. گفتیم که «مکتب اقتصادی» عبارت است از شیوة حل مسائل اقتصادی و علمی که در هر جا به نحوی از آن پیروی میشود. «علم اقتصاد» دانشی است که پدیده‌های اقتصادی را تفسیر و روابط آنها را با یکدیگر تعیین می‌نماید.

اگر چه تفکیک مزبور، فرق اساسی «مکتب اقتصادی» و «علم اقتصاد» را بیان میدارد. ولی در راه جست‌وجوی مکتب اقتصادی و یا برای برداشت مفهومی خاص از آن، به این مجمل نمی‌توان اکتفا کرد. غرض از اشاره فوق این بود، که خواننده مقوله اقتصاد اسلامی، مورد بررسی را که «مکتب» است و نه «علم» باز شناسد.

زیرا در سیستم اسلامی هیچیک از حوادث و قوانین اقتصادی تجزیه و تحلیل نشده بلکه سیستم مزبور به عنوان يك برنامه اقتصادی که از سایر طرحها بهتر دانسته شده برای جامعه اسلامی، لازم الاجرا معرفی گردیده است.

از باب تأکید این مطلب که سیستم اسلامی، جنبه مکتبی دارد، نه علمی اضافه می نماید که مکتب، «روش»، «ولی علم» تفسیر است.

اینک باید با مکتب اقتصادی آشنائی بیشتری حاصل، و نظریات اسلامی را در این خصوص، مطالعه کنیم.

لذا از چگونگی و حدود قلمرو مکتب اقتصادی شروع، و صفت مشترك نظریه های مکتبی را تحقیق می کنیم تا از آن به مثابه شاخص افکار مکتبی اسلام که گردآوری و هماهنگ نمودن نشان در سیستم پیوسته، و واحد مورد نظر است، سود ببریم.

بعضی دانشمندان، قلمرو مکتب اقتصادی را به «توزیع ثروت» محدود دانسته و به وجود رابطه ای میان مکتب و تولید قائل نمی باشد. مثلاً، میگویند که تولید گندم با پارچه بستگی به قوانین علمی و درجه آگاهی بشر از عوامل و نیروهای تولیدی داشته و چیزی نیست که بر حسب اختلافات عقیدتی مکتب های اقتصادی مختلف، روشهای متفاوتی را توصیه نمایند. به نظر آنها علم اقتصاد، عبارت است از: «علم به قوانین تولید» و مکتب اقتصادی عبارت است از: «شیوه توزیع ثروت». از این رو هرگاه بحثی به تولید و یا به تهیه و تکامل وسائل تولید مربوط باشد، آن بحث جزو علم اقتصاد و بالنتیجه کلی و عمومی بوده، و سیستم های مختلف اجتماعی در قبال آن وضعی یکسان دارند. و اگر در «توزیع»، تملك و تصرف ثروت مورد نظر باشد، بحثی است مکتبی و مربوط به رژیم اقتصادی که هر يك از مکاتب «سرمایه داری» *

* - سرمایه داری مکتب اقتصادی طرفدار مالکیت خصوصی، و عدم مداخله دولت در امور اقتصادی. در سیستم اقتصاد کاپیتالیستی دولت تنها، حفظ نظم، و کنترل اغتشاشات را به عهده داشته، و در مواردی هم که دست به کارهای اقتصادی می زند، نوع فعالیتها، به نحوی است که منافع سرمایه داران خصوصی هرگز اقدام به آنها را ایجاب نمی کند.

تعریف مزبور بیشتر نظر علماء کلاسیک سرمایه داری را می رساند. و امروز دیگر کمتر عالم طرفدار سرمایه داری را می توان یافت که به تمام اصول کلاسیکها معتقد باشد.

«سوسیالیسم» و اسلام، نظریات ویژه‌ای نسبت به آن دارند.

چنین تفکیکی از علم اقتصاد و مکتب اقتصادی، به اعتبار اختلاف قلمرو آنها، کاملاً اشتباه است. زیرا ممکن است چنین تصور شود که، هرگاه بحث از تولید باشد، آنرا علمی و هرگاه از توزیع است، آنرا مکتبی تصور کنیم؛ و به عبارت دیگر تفاوت قلمروها را وجه اختلاف دو مقوله مکتبی و علمی تلقی کنیم. در صورتی که علم و مکتب، نه از جهت موضوع و قلمرو، بلکه از حیث روش و هدف مطالعه بایکدیگر تفاوت دارند.

بنابراین بحث مکتبی، اگرچه صرفاً از تولید باشد، تا وقتی که با روش و هدف مخصوص به آن تعقیب شود، جنبه مکتبی اش محفوظ است، چنانکه بحث علمی نیز اگرچه از توزیع باشد. به شرط رعایت نمودن روش و هدف مخصوص. همچنان جنبه علمی آن ثابت می ماند.

مثلاً موضوع برنامه‌گذاری که به موجب آن دولت سیاست تولیدی مملکت را تعیین و بر جریان تولید نظارت میکند، یکی از اصول اساسی اقتصادی درسیستم های سوسیالیستی و کمونیستی است. در صورتی که می‌دانیم برنامه‌گذاری مستلزم تملک وسائل تولید از طرف دولت نبوده و به مسأله توزیع وسائل تولید میان افراد بستگی ندارد.

بنابراین ایده برنامه‌گذاری به مکتب اقتصادی مربوط شده و با آنکه از تولید و نه توزیع صحبت میشود بحث علمی محسوب نمی‌گردد.

برعکس، بسیاری از مباحث توزیع را با آنکه با تولید بستگی ندارد در «علم اقتصاد» داخل می‌بینیم. مثلاً وقتی «ریکاردو» می‌گوید که سهم کارگر از محصول،

* - سوسیالیسم - مکتب اقتصادی واجتماعی طرفدار مالکیت وسائل تولید از طرف دولت، سوسیالیستها، نظم مالکیت و کار را، در رژیم سرمایه‌داری ظالمانه دانسته و برای آنکه عموم اعضاء جامعه بتوانند از مزایای حیات و مالکیت برخوردار باشند، مالکیت خصوصی ابزار تولید را که منشاء استثمار اکثریت به‌دست اقلیت است، محکوم می‌کنند.

** داوید ریکاردو David Ricardo (۱۷۷۲-۱۸۲۳)، در لندن متولد شد. مدتها

در بورس آن شهر به‌دلالی اشتغال ورزید. در سال ۱۸۱۹ به نمایندگی مجلس عوام انگلستان

که به صورت دستمزد، دریافت می‌دارد هیچگاه از حداقل احتیاجاتش بیشتر نیست، در صدد بیان يك موضوع مکتبی نمی‌باشد و از دولت تقاضا نمی‌کند، همچنانکه در مورد مالکیت خصوصی و آزادی اقتصادی مقرراتی وضع نموده، در مورد دستمزدها نیز به وضع مقرراتی پرداخته. بلکه می‌خواهد بی‌توجهی دولت سرمایه‌داری به وضع ناروای کارگران و کمی دستمزدها و سطح پائین معیشت آنها را نشان دهد.

پس «مکتب و علم» با تمام این زمینه‌ها، ارتباط دارند. و به عبارت دیگر هم از تولید و هم از توزیع صحبت می‌کنند. ولی این بستگی نباید موجب شود که آن‌دورا از یکدیگر نتوانیم متمایز کنیم، و جنبه‌های علمی و مکتبی مطالعات اقتصادی را بهم در آمیزیم. علت اینکه عده‌ای اسلام را فاقد يك سیستم اقتصادی دانسته‌اند همین است که بین مطالعات علمی با مطالعات مکتبی تفاوت قائل نمی‌شوند. و وقتی که از سیستم اسلامی صحبت به میان می‌آید گمان میکنند کسی مدعی آن است که اسلام قبل از دانشمندان غربی، علم اقتصاد سیاسی را ابداع کرده و نظیر همان مباحثی که در آثار آدام اسمیت، ریکاردو و دیگران درباره قوانین اقتصادی، تولید، توزیع و جز آن، آمده، در اسلام نیز موجود است، و چون این چنین نیست پس اقتصاد اسلامی افسانه

انتخاب شد. بر اساس عقاید آدام اسمیت عقیده داشت که پایه ارزش هزینه واقعی تولید است، که از دو قسمت تشکیل می‌گردد: عامل کار و عامل سرمایه. سرمایه خود به مرور زمان در اثر کار به وجود می‌آید. بنا بر این کار به هر شکل و صورت که باشد، یگانه منبع ارزش است.

در سال ۱۸۰۹ کتاب «گرانی قیمت شمش طلا»، دلیل بر تقلیل ارزش اسکناس، و در سال ۱۸۱۵ کتاب «تأثیر قیمت ناچیز گندم در سود سرمایه» را نوشت. دیگر از آثار او: «پیشنهاداتی به منظور تأمین جریان اقتصادی و مطمئن پول» و «اصول علم اقتصاد و مالیات» را باید نام برد.

آدام اسمیت Adam Smith (۱۷۲۳-۱۷۹۰) در اسکاتلند تولد یافت.

اسمیت منفعت جوئی شخصی را محرک فعالیت‌های اقتصادی دانسته و معتقد بود که چون هر کسی سعی می‌نماید، سرمایه‌اش را در مفیدترین طرق به کار اندازد، و سود ببرد، مآل مصالح جامعه از همین راه تأمین می‌گردد. برای تحقق این منظور، باید آزادی اقتصادی وجود داشته باشد. از آنجا که آزادی فردی و منافع خصوصی بهتر از هر نوع مقرراتی مصالح جامعه را تأمین می‌کند، مداخله دولت نتیجه‌ای جز، بهم زدن نظام اقتصادی بیار نمی‌آورد. تنها

و خیال، و سخن از آن بیهوده است. اگر اینها مکتب اقتصادی را با علم اقتصاد یا دانش معروف به اقتصاد سیاسی فرق بگذارند چه بسا دریابند که يك سیستم اقتصادی به عنوان مکتب اقتصادی و نه علم اقتصاد در اسلام وجود دارد، و بدین ترتیب از نظر اولیه خود عدول نمایند.

مکتب اقتصادی در اینجا، به هر قاعده اساسی اقتصادی که با ایده عدالت اجتماعی ارتباط یابد اطلاق میگردد. علم اقتصاد شامل هر نظریه ای است که رویدادهای عینی اقتصادی را دور از هر گونه اندیشه عدالت خواهانه، و پیش ساخته ذهنی تفسیر کند. از این رو مفهوم عدالت حد فاصل مکتب و علم و به منزله شاخصی است که افکار مکتبی را از نظریات علمی جدا میکند. مفهوم عدالت به خودی خود، جنبه علمی ندارد و با ابزار علمی قابل ملاحظه و آزمایش نیست. بلکه يك دریافت اخلاقی است. مثلاً وقتی مالکیت خصوصی را از نظر عدالت اجتماعی مطالعه میکنیم، یا خوبی و بدی بهره را که اساس کار بانکهای امروزی است، بررسی می‌نمائیم، از همان مقیاسهای علمی که در اندازه گیری حرارت هوا یا درجه غلیان آب بکار میرود استفاده نمی‌کنیم، زیرا اینها؛ دو پدیده طبیعی حس شدنی و قابل تجربه علمی هستند. در صورتی که برای ارزیابی عدالت، آن را، با ملاکهای اخلاقی خارج از حدود قیاس مادی می‌سنجیم. بنابراین مفهوم «عدالت» فی نفسه، ایده علمی نیست. از این رو، وقتی موضوع را از جنبه عدالت خواهی بررسی

→ نقش مثبتی که دولت می‌تواند و باید ایفا کند، حفظ امنیت و عدالت است. عدالت نه به معنای برقراری مساوات بین افراد جامعه، برعکس حکومت و قانون باید از اغتیا و ثروت ایشان حمایت کند، و موجبات تأمین کامل حق مالکیت خصوصی را فراهم آورد. البته در مورد تعیین قیمت کالاهایی که تولید و قیمت گذاری آنها در انحصار مؤسسه منحصر به فرد است، قائل به مداخله دولت بود. در سال ۱۷۷۶ کتاب «بررسی درباره ماهیت و میزان ثروت ملل» را انتشار داد. تحقیقات اسمیت درباره ارزش جالب توجه است. او میان ارزش استفاده Usage Value و ارزش مبادله Exchange Value کالاهای تفاوت قائل شده و توجه بیشتری به مفهوم اخیر مبذول داشت. به نظر اسمیت «کار معیار حقیقی ارزش مبادله هر کالا است ...»

کنیم، از چهارچوب مطالعه علمی خارج میشود، بحث از مالکیت خصوصی، آزادی اقتصادی، لغو بهره، یا ملی کردن ابزار تولید و جز آن، که با مفهوم عدالت مربوطند، جنبه مکتبی و بحث از قانون بازده نزولی * قانون عرضه و تقاضا **، و قانون مفرغ دستمزدها *** که در صدد بیان نیکو بد، پدیده‌های

*** قانون بازده نزولی:** کشف این قانون به ریکاردو منسوب است توضیح آنکه تولید کشاورزی مستلزم همکاری چهار عامل، سرمایه، کار، مدیریت و زمین می‌باشد. بدیهی است که در هر واحد تولیدی هر چه عوامل مزبور، بطور متناسب افزایش یابند محصول بیشتری بدست می‌آید، ولی به این نکته باید توجه کرد که اگر چه عامل اولیه را میتوان بدلخواه افزایش داد، ولی عامل چهارم یعنی زمین به علت محدودیت طبیعی قابل افزایش خارج از اندازه نمی‌باشد. در نتیجه اگر عوامل فوق، به یک نسبت ترکیب نشوند، بازدهی تولید رو به کاهش می‌نهد. هر چه عدم تناسب در ترکیب عوامل بیشتر شود، بازده تولید تنزل بیشتری پیدا می‌کند. عبارت دیگر افزایش بازدهی متناسب با ازدیاد میزان عوامل تولید نخواهد بود. و میزان آن بتدریج کاهش خواهد یافت.

**** قانون عرضه و تقاضا:** این قانون، رابطه متقابل عرضه و تقاضای کالاها را از نظر تعیین قیمت آنها، بیان می‌کند. به این صورت که؛ قیمت مستقیماً در اثر کم شدن تقاضا، کاهش، و باز یاد شدن آن، افزایش می‌یابد، اما نه با یک نسبت. و به طور معکوس با تغییرات عرضه، تغییر می‌نماید، اما نه به یک نسبت.

تقاضا: مقدار کالای اقتصادی است، که در زمان معین، به قیمت معین یا قیمت‌های مختلف، خریداری می‌شود. مثلاً اگر ۱۰۰ واحد از کالائی به قیمت هر واحد ۵۰ ریال، و ۲۰۰ واحد از همان کالا به قیمت هر واحد ۴۰ ریال معامله شود، می‌گویند تقاضای بازار برای آن کالا در ۵۰ ریال ۱۰۰ واحد، و در ۴۰ ریال ۲۰۰ واحد است.

عرضه: مقدار کالای اقتصادی است، که در زمان معین، به قیمت معین یا قیمت‌های مختلف، برای فروش، ارائه می‌شود. مثلاً اگر ۲۰۰ واحد از کالائی به قیمت هر واحد ۵۰ ریال، و ۱۰۰ واحد به قیمت هر واحد ۴۰ ریال عرضه شود، می‌گویند عرضه در ۵۰ ریال ۲۰۰، و در ۴۰ ریال ۱۰۰ عدد است.

***** قانون مفرغ یا آهنی دستمزدها،** بوسیله فردیناند لاسال در نیمه دوم قرن ۱۹ بیان شده است. لاسال یکی از پیشوایان نهضت سوسیالیسم در آلمان و سخنوری کم نظیر بود. به عقیده او، دستمزدها، همواره در سطحی تعیین میشوند که کارگران با آن می‌توانند فقط، حداقل

اقتصادی نیست جنبه علمی دارد. مثلاً قانون اول نه از عادلانه یا ظالمانه بودن بازده نزولی، بلکه از حقیقتی عینی و ثابت حکایت میکند، قانون عرضه و تقاضا، صرفنظر از ایده عدالت، تأثیر کاهش عرضه یا افزایش تقاضا را، در بالا بردن قیمت‌ها و به کلام دیگر، رابطه عرضه، تقاضا و قیمت را، که از پدیده‌های جبری رژیم سرمایه‌داری است، روشن می‌سازد.

قانون مفرغ دستمزدها، وضع زندگی کارگران را در رژیم سرمایه‌داری که همواره در پائین‌ترین سطح قرار دارد شرح میدهد. از این بحث می‌خواهیم نتیجه‌گیری کنیم که هیچکدام از قوانین علمی، بر مبنای عدالت خواهی، استوار نبوده. و یگانه نقش این قوانین، جستن رابطه‌های عینی و تعلیل پدیده‌های گوناگون خارجی است. در صورتی که قواعد مکتبی درست، عکس قوانین علمی بوده و همیشه با صیغه عدالت درهم آمیخته است. البته نباید تصور کرد که چنین تفاوتی بین تحقیقات مکتبی و علمی، ایجاب میکند که مطالعات مکتبی همیشه فاقد مشخصات مطالعه علمی باشد. بدیهی است که حقیقت جز این بوده و به عنوان نمونه می‌توان از قانون عرضه و تقاضا، یا قانون مفرغ دستمزدها، در رژیم سرمایه‌داری، که هم جنبه علمی داشته و هم بعنوان اصل مکتبی، مورد قبول است سخن به میان آورد. در صورتی که، در رژیم‌های غیر سرمایه‌داری، قوانین مزبور، نه مصداق خارجی دارند، تا موضوع بررسی علمی، واقع بشوند، و نه با مفاهیم مکتبی مورد قبول، سازگار اند. با قبول حد فاصل مزبور بین، مکتب اقتصادی و علم اقتصاد آشکار می‌شود که عقیده به وجود مکتب اقتصادی در اسلام مفید این معنا نیست که مثلاً، در اسلام، مباحثی درباره عرضه و تقاضا، و تأثیر قانون مزبور بر قیمت‌ها، در بازار

— مایحتاج خود را تامین نموده و زندگی بخود و نسیری را بگذرانند. به موجب این تئوری، هبکه میزان دستمزدها از حداقل، روبرو فزونی نهاده، و از حد تامین قوت لایموت بیشتر شود، در اثر زیاد شدن تعداد کارگران، ترقی سطح دستمزدها متوقف میشود به عبارت دیگر، رقابت کار، سطح دستمزدها را به همان میزان قبلی تقلیل میدهد. وقتی دستمزدها به حداقل برسد، تعداد کارگران کاهش می‌یابد، و بدین ترتیب رقابت کار همواره دستمزدها را به حداقل ممکن تقلیل میدهد.

آزاد، مطرح شده، خیر، بلکه آنچه مطرح می‌باشد مسائلی است در مورد آزادی، و یا محدودیت بازار، در مرزهای ایده عدالت جوئی. همچنین از مکانیسم‌های تعیین‌کننده سود، بهره. جریان سرمایه‌داری تجارت، و با عوامل دیگر مؤثر در سود بحث به میان نیامده. در عوض قوانین اسلام، در تحریم بهره و استثمار ربوی، و مقررات ناظر بر سود، معروف است. بالاخره اضافه می‌نماید که به جای گفت‌وگو درباره بازده نزولی در کشاورزی و تشریح علل آن، از نظارت دولت بر تولید سخن می‌گوید.

از این جا معلوم می‌شود، که وظیفه مکتب اقتصادی، ارائه راه‌حل‌هایی است، که با مفهوم‌های عدالت خواهی سازگار باشد. بادر نظر گرفتن این حقیقت که تعبیرات دوگانه حلال و حرام عناوینی است برای نشان دادن ارزشهای مورد قبول اسلام، که تمام روابط اجتماعی، از قبیل روابط فرد با دولت، فروشنده با خریدار، عامل با مستأجر و... را در بر می‌گیرد، از این رهگذر بخوبی میتوان، به سیستم اقتصاد مکتبی در اسلام راه یافت. زیرا هر یک از این روابط اگر بطور عادلانه تنظیم شده باشد «حلال»، و در غیر این صورت «حرام» است. به عبارت دیگر ملاک تشخیص در این مورد نظر قانونگذار است. چنانچه از انجام کاری منع نشده باشد، آن کار، حلال، و اگر به استناد «نص» منع شده باشد، حرام، است.

اینک بادر نظر گرفتن این دو عنوان میتوان، مکتب اقتصادی را خلاصه نموده و به تعیین مشخصات اصلی آن پردازیم.

رابطه مکتب با قانون

غیر از توجه به تفاوت مکتب اقتصادی و علم اقتصاد، لازم است فرق مکتب را با قانون مدنی نیز بشناسیم. گفتیم مکتب اقتصادی، مجموعه نظریات اساسی است که مسائل حیات اقتصادی را بررسی میکند. قانون مدنی مجموعه مقرراتی است که جزئیات روابط مالی، و حقوق شخصی و عینی را تنظیم می‌نماید. از این رو مکتب و قانون مدنی را نباید یکی دانست. مثلاً، با آنکه بسیاری از کشورهای جهان، دارای رژیم واحد اقتصادی، یعنی رژیم سرمایه‌داری هستند، ولی قوانین مدنی آنها، عین هم نبوده و از سیستم‌های حقوقی متفاوت؛ سیستم روم، یا ژرمن، پیروی می‌نمایند. به این سبب، اگر احکام قانون مدنی، مثل عقود بیع، اجاره، قرض و غیره، به جای مکتب اقتصادی گرفته شوند، یقیناً بین نظریات کلی مثلاً آزادی کار، مالکیت و تصرفات یا امور جزئی، اشتباه میشود.

عده‌ای از نویسندگان اسلامی، دچار همین اشتباه شده، و بعضی احکام قانون مدنی به مفهوم امروزی از قبیل مقررات بیع، اجاره، شرکت و قمار را به جای مکتب اقتصادی گرفته‌اند. این بدان می‌ماند که برای مطالعه مکتب اقتصادی انگلستان، به جای مطالعه نظریات اساسی سرمایه‌داری، تنها به مطالعه قانون مدنی، و سایر قوانین انگلیس اکتفا شود.

نیاز به توضیح ندارد که غرض از تفکیک فوق، نفی کلی رابطه مکتب اقتصادی و قانون مدنی نمی‌باشد. زیرا این اجزاء دو گانه، در کل ساختمان تئوریک جامعه

بایکدیگر ارتباط کامل داشته و نشان دادن بستگی مزبور، برای رسیدن به نتایج بعدی ضرورت حتمی دارد.

نظریات وقواعد مکتب اقتصادی، «زیربنا» و سیستم قانونی «روبنا» را تشکیل میدهد. البته، حقوق و قانون، جهت کلی سیستم اقتصادی را تعیین می کنند. این امر، که اقتصاد زیربنا، و حقوق، روبناست، با این موضوع که اقتصاد بنوبه خود نسبت به پایه دیگری، روبنا باشد منافات ندارد، زیرا ساختمان تشواریك جامعه بر پایه عامی، مبتنی بوده، و هر يك از طبقات نسبت به دیگری حکم، زیربنا و روبنا را دارند.

توضیحاً یاد آور میشود، که به مقتضای تغییرات زیربنا، روبنا نیز تحول پیدا میکند. برای آنکه اثر پذیری قانون مدنی، از اقتصاد را، چه در عمل و چه در نظریه نشان داده باشیم، به ذکر نمونه ای از رژیم سرمایه داری، یعنی موضوع حقوق شخصی که منشاء آن اصل «حاکمیت اراده» و آزادی تعهدات است می پردازیم. به موجب این نظریه، که در عصر رواج لیبرالیسم اقتصادی، به قلمرو حقوق رسوخ کرده، حق و تکلیف اعم از آنکه طرفین رابطه هر دو فرد باشند یا یکی فرد و دیگری دولت، به شرطی صحیح و نافذ است که، متعهد با اراده آزاد، تعهدات را پذیرفته باشد. بدیهی است که، اعتبار اراده آزاد، در تنظیم تعهدات، بازتاب اصل «آزادی فردی» و معلول نفوذ لیبرالیسم اقتصادی در قلمرو حقوق است که البته در قلمرو اخیر صراحت و تجلی کمتری داشته و از این رو عین مکتب اقتصادی، تلقی نمی گردد.

محتوای اصلی قراردادهای دستجمعی کار، عقد بیع، قرض، وام نزولی، و غیره نیز همین رابطه اقتصادیست. از اینجا است که می گوئیم، دلائل جواز قراردادهای مزبور را باید، در نهادهای اقتصادی سیستم سرمایه داری جست و جو نمود.

درباره حقوق عینی نیز همین مطلب صدق میکند. چه قانون، یکی از حقوق عینی مهم یعنی حق مالکیت را متناسب با مبانی اقتصادی و توزیع ثروت، تنظیم کرده

است، و از آنجا که سرمایه‌داری به مالکیت آزاد معتقد است و آن را مقدس می‌شناسد، در روبنا هم، مالکیت خصوصی معادن را مجاز بداند. و چون مالکیت و آزادی جزو حقوق طبیعی فردی و نه وظیفه اجتماعی است، در نتیجه به اصالت منافع فرد قائل بوده و اعلام می‌دارد که فرد، هر نوع صلاح بداند می‌تواند در دارائی خویش تصرف نماید و ممانعت او از استیفای این حق غیر ممکن خواهد بود.

به موازات محدود شدن آزادی اقتصادی و دگرگونی مفهوم مالکیت خصوصی، قوانین مدنی نیز تغییر کرده، و از مالکیت خصوصی پاره‌ای ثروتها و منابع طبیعی جلوگیری به عمل آورده، و به فرد اجازه نداده است با تصرفات خویش موجبات اضرار دیگران را فراهم نماید. حال که از نمونه‌های مزبور به ارتباط حقوق با مکتب اقتصادی پی بردیم بد نیست گفته شود که با مطالعه حقوق و قانون مدنی، به عنوان روبنای مکتب اقتصادی می‌توان اصول و مشخصات عمده مکتب اقتصادی را تعیین کرد، که آیا فلان جامعه دارای سیستم سوسیالیستی است و یا سرمایه‌داری، حتی در چه مرحله از سرمایه‌داری و یا سوسیالیسم قرار دارد.

تلخیص:

تا اینجا درباره تفاوت مکتب اقتصادی با علم اقتصاد، و همچنین تفاوت مکتب اقتصادی، با قانون مدنی، صحبت شد، و نتیجه گرفتیم که، سخن گفتن از مکتب اقتصادی اسلام به عنوان علم اقتصاد، یا مجموعه مقرراتی در سطح قانون مدنی که احکام معاملات و غیره را تنظیم می‌نماید، اشتباه است.

ارتباط مکتب با حقوق را نیز دریافتیم، در مطالعات آینده، تأثیر عظیم این ارتباط را بررسی خواهیم کرد.

اکنون که متفقاً به این عقیده که در اسلام، يك مکتب اقتصادی، مجزا از علم اقتصاد وجود دارد رسیدیم. باید به کمک معلومات جدید و با تشریح روش تحقیق و مطالعه خود در مورد ماهیت و اصول عمده اقتصاد اسلامی به بحث پردازیم.

اکتشاف و تکوین :

ماهیت موضوعی که ما دنبال می‌کنیم ، با ماهیت موضوعی که در مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم، تعقیب می‌شود، فرق دارد، و محقق از آغاز، به این حقیقت پی می‌برد . همین اختلاف ماهوی است که متد ، موضوع مطالعه و ویژگیهای هر يك از دو بحث اکتشاف ، و تکوین را مرزبندی کرده و از یکدیگر جدا می‌سازد .

کسی که راجع به اقتصاد اسلامی مطالعه می‌کند، با سیستم منجزی مواجه می‌باشد که ساختمان تئوریک آن قبلاً تکمیل شده است. کار او تنها این خواهد بود، که طرح حقیقی سیستم را بنمایاند، قواعد اصلی را تعیین کند، عبار تاریخ را از آن بزداید ، تأثیر گذشت زمان را بر آن حتی المقدور خنثی نماید ، و غلط بودن بعضی موارد علمی را نشان دهد . و در عین حال خود را از تأثیر فرهنگهای بیگانه برهاند .

بنا بر این کار ما «اکتشاف» و جستن است ، در صورتی که کار طسرفداران سرمایه‌داری و سوسیالیسم «تکوین» و ابداع مکتب می‌باشد . هر يك از دو مقوله اکتشاف و تکوین، ویژگیهایی دارند، که در مطالعه اثر می‌گذارد. اهم این ویژگیها و ممیزات، یکی تعیین نقطه آغاز، و دیگری تعیین مسیر مطالعه می‌باشد. در تکوین که مقصود پی‌ریزی يك ساختمان تئوریک است ، اندیشه، تا جایی که ممکن باشد در فضای طبیعی اوج می‌گیرد. و به وضع نظریات می‌پردازد و همینها پایه روبناهای حقوقی و غیره را به وجود می‌آورد. نتیجه آنکه در تکوین تئوری، مرحله به مرحله، از اصل به فرع و از قاعده به روبنا می‌رسیم ، به عبارت دیگر از طبقه پائین ، به طبقه بالا حرکت می‌کنیم ولی در اکتشاف ، خط سیر، و نقطه آغاز غیر از این است . در مقام اکتشاف ، طرح معینی از مکتب یا بعضی از جنبه‌هایش در دسترس نیست ، و واضعین، نیز بیان مشخصی از آن به دست نداده‌اند. مثلاً: معلوم نیست که نظر آنان نسبت به مالکیت عمومی یا خصوصی، چیست و آیا از سه مقوله «احتیاج»، «کار» و یا «آزادی» کداميك مجوز نظری مالکیت خصوصی می‌باشد.

در این صورت برای اکتشاف مکتب از جمیع جهات، یا از قسمتهای مبهم آن، چاره‌ای نیست جز آنکه متد مطالعه دیگری را به کار بریم. متد مناسب، عبارت خواهد بود از تحقیق در رژیم حقوقی و قانونی، به جای تحقیق مستقیم در سیستم اقتصادی، که سابق هم به رابطه آنها تحت عنوان، زیربنا و روبنا اشاره کردیم. با این متد، نه تنها در مورد، یکی از روبناهای سیستم اقتصادی، یعنی قانون مدنی باید به بررسی پرداخت بلکه در تمام روبناها نیز باید همین کار را ادامه داد تا با دست آوردهای غنی‌تر و بیشتر، بتوانیم زیربنا را بررسی کنیم. به این ترتیب روش مطالعه در اکتشاف، به صورت حرکت از روبنا به زیربنا خواهد بود که با متد مطالعه در تکوین یعنی حرکت از زیربنا به روبنا، فرق می‌کند.

چنین است موضع ما، در اکتشاف سیستم اقتصاد اسلامی، و یا به تعبیر بهتر، اکتشاف بخش بزرگی از آن. زیرا اگرچه بعضی جنبه‌هایش را مستقیماً می‌توان از نصوص استنباط کرد، ولی افکار مهمی هم وجود دارند که از نصوص استنباط نمی‌شوند، بلکه بطور غیر مستقیم یعنی از روبناها، نتیجه می‌گردد.

تذکر این نکته نیز لازم می‌نماید که در شناخت سیستم‌های دیگر، با مراجعه مستقیم به منابع اصلی اقتصادی می‌توان به مقصود رسید، ولی در مورد اسلام چنین نبوده و از راه غیر مستقیم یعنی مطالعه روبناها، باید به کنه سیستم اقتصادی پی برد.

برای این است که گاهی اکتشاف به صورتی دگرگون درآمده و حتی موقعی که سلسله‌ای از احکام در حدود قانون مدنی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، تفاوت و تمیزی میان مکتب اقتصادی و قانون مدنی به نظر نمی‌رسد. در صورتی که منظور از مطالعه احکام قانون مدنی پیدا کردن مکتب اقتصادی است زیرا احکام مزبور به عنوان روبنائی که با آنها می‌توان سیستم اقتصادی را کشف کرد، و نه به اعتبار آنکه عین مکتب، نظریات اقتصادی می‌باشند مورد توجه قرار می‌گیرند.

رژیم مالی و مکتب اقتصادی

نظام مالی هم، مثل قانون مدنی، از روبناهای سیستم اقتصادی بوده و تابع تغییرات آن می باشد. لذا به کمک نظام مزبور نیز می توان، اصول مکتب اقتصادی را مشخص ساخت. و همچنانکه در اکتشاف مکتب، از قانون مدنی، استفاده می بریم، از نظام مالی هم اثرات مکتب اقتصادی را می توان مشاهده و نتیجه گیری کرد.

یکی از موضوعاتی که در سیستم سرمایه داری رابطه فوق را بخوبی نشان می دهد، موضوع املاك خالصه* است که از منابع عمده درآمدهای دولتی محسوب می شد. ولی از مدت ها قبل، تحت تأثیر سیاست عدم مداخله دولت در امور اقتصادی و رواج افکار آزادی طلبی، و محدود شدن دامنه فعالیت های مالی دولت، اهمیت اولیه را از دست داد و در نتیجه، دولت فقط در مواردی که امکان فعالیت فردی وجود نداشت مجاز به فعالیت اقتصادی گردید. بدین ترتیب نزدیک بود که خالصه دیگر به عنوان يك منبع درآمد از میان برود و دولت سرمایه داری بالاجبار برای جبران کاهش درآمدهایش به منابع جدید از جمله مالیات ها متوسل گردد. پس از آنکه با ظهور افکار سوسیالیستی، اصل آزادی اقتصادی مورد انتقاد قرار گرفته و فکر ملی کردن نصیج یافت، خالصه مجدداً در اعداد منابع مهم درآمدهای دولتی درآمد، و این بار قلمرو وسیعتری پیدا کرد.

نحوه استفاده و مصرف درآمدهای دولتی، در رژیم های اجتماعی، متفاوت بوده و این خود یکی دیگر از نمودهایی است که پیوند سیستم اقتصادی با مالیه عمومی را نشان می دهد... در دوران رواج افکار آزادی طلبی اقتصادی، علت وجودی درآمدهای دولتی را، تأمین هزینه های امنیت عمومی و دفاع ملی میدانستند،

* - اموالی از قبیل جنگها، اراضی، و کارخانه های دولتی است که منشاء درآمدهایی برای دولت می باشد.

اما با پیدایش عقاید سوسیالیستی، وظائف خطیری از جمله جبران عدم تعادل در توزیع، نزدیک کردن طبقات اجتماعی به یکدیگر و استقرار عدالت، به آن اضافه شد. دولت در این وضع دیگر قادر نبود، به همان منابع درآمدهای قبلی، اکتفا نماید، و برای انجام وظائف تازه ناگزیر از جست و جوی منابع دیگر بود. موارد یادشده، نشان می‌دهد که چطور مالیه عمومی، مثل قانون مدنی، به تبع تغییرات زیربنای جامعه، نوسان می‌کند. و از همین جاست که می‌توان به شناسائی زیربنای اقتصادی راه یافت.

تلخیص و استنتاج

گفتیم، برای شناختن زیربنا، باید بعضی احکام و مقررات که روبنا محسوب می‌شوند و در متن اصلی زیربنا داخل نمی‌باشند، مورد مطالعه قرار گیرد. از این جهت، قلمرو بحث وسیع بوده، و بسیاری از احکام قراردادهای و مقررات تنظیم‌کننده روابط مالی افراد جامعه را نیز شامل می‌گردد. به علاوه روابط مالی دولت و فرد، مطالعه درآمدهای دولتی و سیاست عمومی دولت در مصرف درآمدها را نیز دربر می‌گیرد. زیرا غرض آن نیست که صرفاً مکتب اقتصادی اسلام ارائه شود، بلکه می‌خواهیم اسلوب، خط‌مشی، مضمون و نتایج سیستم اقتصادی نیز معرفی گردد. از این رو در انتخاب احکام مربوط به عقود، حقوق و مالیاتها، احکامی مورد توجه قرار گرفته‌اند که برای کشف زیربنا مفید تشخیص داده شده، و خارج از این بررسی نگردیده است.

برای مثال، ربا، غش، مالیات توازن و مالیات جهاد را خاطر نشان می‌کنیم، اسلام هم ربا و هم غش را تحریم کرده، ولی از این دو مقوله، تنها ممنوعیت رباست که جزئی از روبنای نظریه توزیع ثروت بوده، و به کشف سیستم کمک می‌کند، چنانکه در بحث توزیع پس از تولید نیز خواهیم دید. ولی ممنوعیت غش، زمینه مکتبی ندارد، و چه بسا قوانین سایر ممالک جهان هم، با وجود رژیم‌های اقتصادی

مختلف آنرا تحریم کرده باشند.

مالیات توازن و مالیات جهاد نیز همین طور است، چه مالیاتی که مانند زکات برای حفظ موازنه جمعی، وضع گردیده، به کشف مکتب کمک می نماید، ولی مالیات جهاد، که به امر دعوت بستگی دارد، و برای تأمین هزینه های نظامی مقرر شده چنین نیست.

ترکیب و جمع بندی احکام

برای رسیدن به قواعد اساسی مکتب اقتصادی، نباید احکام را بطور جداگانه و بدون در نظر گرفتن رابطه آنها با یکدیگر، مطالعه کرد. این کار تنها می تواند در مورد قانون مدنی که موضوعات آن نسبت به هم استقلال دارند، به عمل آید. در قانون مدنی وقتی که مثلاً راجع به بیع، اجاره، قرض و شرکت بحث می شود، هدف این نیست که مقررات را بر کتب و جمع بندی نموده و از آنها قاعده ای کلی استخراج نمائیم، ولی وقتی در صدد کشف مکتب اقتصادی برمی آئیم، نمی توانیم برخلاف نظر عده زیادی که تنها به صرف مطالعه احکام اکتفا کرده اند، بدون جمع بندی و استخراج اصولی از آنها بگذریم.

بدین قرار، پس از مطالعه حکم ممنوعیت بهره، حکم ممنوعیت صاحب سرمایه از تصاحب ماده اولیه ای که کارگر به نفع او حبازت کرده، نیز حکم جواز درآمد حاصل از اجاره، باید آنها را با یکدیگر ترکیب نموده و قاعده توزیع ثروت را از مجموع آنها استخراج کنیم. آنگاه موضع اسلام را در این خصوص، با سوسیالیسم که «کار»، و با رژیم سرمایه داری که «مشارکت عوامل مادی و انسانی تولید» را، اساس توزیع دانسته اند، مقایسه کنیم.

نقش مفاهیمها در اکتشاف

«مفاهیم» که منظور از آن، آراء و نظریات تفسیرکننده رویدادهای طبیعی، اجتماعی و یا تشریعی است، و جزء مهمی از فرهنگ اسلامی را به وجود آورده نیز می‌تواند برای اکتشاف مکتب اقتصادی، مثل احکام و قواعد قانونی، مورد استفاده قرار گیرد. مثلاً این امر که جهان هستی، به خداوند بستگی دارد، حاکی از بینش خاصی می‌باشد، که اسلام درباره جهان هستی دارد^(۱) یا اینکه جامعه قبل از رسیدن بدوره تکمیت عقل و اندیشه، از مرحله حاکمیت فطرت و غریزه گذشته، دید اسلام را نسبت به جامعه می‌رساند^(۲).

همچنین این موضوع که مالکیت حق ذاتی نبوده، بلکه امری است جانشینی، تصور اسلام را از مالکیت، نشان می‌دهد. زیرا در نظر اسلام تمام ثروتها و اموال به خداوند تعلق داشته و اوست که افراد را برای رسیدگی به امور مربوط به ثروتها جانشین خویش قرار داده، و به لحاظ تشریعی، از این جانشین به مالکیت تعبیر شده است.

بنابراین، مفاهیم، یعنی نقطه نظرهای اسلام درباره پدیده‌های جهان، روابط

۱- آنچه در آسمانها، و زمین است از آن خدا است. و خدا بر هر چیز محیط بود،

سوره نساء آیه ۱۲۲.

۲- مردم امت واحدی بودند، خداوند پیامبران را که مبر و منذرند برانگیخت

بقره ۱۲۳، مردم جز امت واحد نبودند، سپس بایکدیگر اختلاف پیدا کردند، یونس ۱۹

اجتماعی، یا هر حکم تشریعی که احتمالا با احکام متفاوت اند، و در جست و جوی مکتب اقتصادی، می تواند به ماکمک کرده و مورد استفاده قرار گیرد.

برای توضیح بیشتر دو مفهوم را بررسی می کنیم، که البته در مباحث آینده درباره آنها به تفصیل سخن خواهیم گفت.

یکی از آن دو، مفهوم مالکیت است، که به موجب آن خداوند جامعه را برای رسیدگی به ثروتهای طبیعی و دارائیها، جانشین خود قرار داده، و با قبول نوعی مالکیت خصوصی، امکان بهره برداریهای اقتصادی از آنها را برای مصالح عمومی انسان، مهیا گردانیده. از این رو مالکیت، کوششی است که فرد در جامعه، و در جهت منافع آن معمول می دارد.

دیگری، مفهوم تجارت است که اسلام آن را از پدیده های مهم اقتصادی و از شعب تولید شناخته، چه تولید عبارت است: از خلق منفعت، و نه خلق ماده زیرا بشر قادر به خلق ماده نمی باشد. تاجر با جلب کالای دیگران و عرضه آن به بازار، منفعت تازه ای در دسترس مصرف کننده قرار می دهد. به طوری که بدون عملیات او استفاده از آن کالا، برای مصرف کننده مقدور نخواهد بود. هر نوع سیاست اقتصادی که تجارب را از شکل اصیل و واقعی خود منحرف گرداند، و آن را بصورت عملی طفیلی در آورد، که نتیجه اش تأمین منافع اقلیت بوده، و فاصله تولید کننده و مصرف کننده را زیاد نماید روشی است غلط، که بانقش طبیعی تجارت مغایرت دارد.

مدارك و اسناد مربوط به دو مفهوم مزبور، و نیز توضیح بیشتر راجع به آنها را، در جای مناسب ارائه خواهیم کرد. فعلا به همین اندازه، که اهمیت مفاهیم را در (کشف) نشان می دهد اکتفا می نمائیم.

بعضی از مفاهیم ها، محتوای بعضی احکام را روشن می سازد، و فهم آن احکام را از نصوص قانونی مربوط میسر می گرداند. و بدین ترتیب انسان می تواند، مشکلاتی را که در فهم نصوص پیش می آید، برطرف نماید. مثلا مفهوم اول، که اندکی قبل درباره مالکیت خصوصی دیدیم، زمینه ذهنی را، جهت قبول نصوص قانونی دایر بر محدودیت اختیارات مالك به دلیل مصالح اجتماعی، آماده میگرداند.

زیرا «مالکیت» به موجب مفهوم مزبور، نقشی است اجتماعی که، قانون‌گذار ایفاء آن را به فرد اسناد داده، تا در حمل بار گران (جانشین) که خداوند بشر را در این جهان بدان مفتخر گردانیده، شرکت و مساعدت نماید. بنابراین مالکیت حقی ذاتی و غیر قابل تخصیص و استثناء نبوده، و طبیعتاً تابع مقتضیات جانشینی است و از این رو قبول نصوصی دائر بر محدودیت سلطه مالکانه، و حتی نصوصی که خلع ید از مالک را در شرایطی افاده می‌نمایند، به آسانی مقدور و عملی می‌باشد، و از همین قبیل است نصوص مربوط به اراضی، چه مقرر شده که در صورت خودداری صاحب زمین از عمران و بهره‌برداری، حقوق مالکانه او ساقط؛ و زمین از تصرف مالک خارج گردیده و به دیگران واگذار می‌شود.

البته بسیارند کسانی که چون این قبیل نصوص را با احیل مقدس بودن مالکیت مغایر می‌بینند در اعتبار قانونی آنها تردید می‌کنند. بدیهی است چنانچه اینان با ملاحظه مفهوم حقیقی مالکیت؛ به نصوص مزبور توجه می‌نمودند، چنین اشتباهی رخ نمی‌داد، و هماهنگی آنها را با مفهوم مالکیت بخوبی درمی‌یافتند. از آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که گاه، از مفاهیم اقتصادی چارچوب فکری مخصوصی به وجود می‌آید که اگر بخواهیم «نصوص تشریعی» را به درستی استنباط نمائیم، حتماً باید به آن توجه نمائیم.

در نائید نتیجه‌گیری بالا مناسب خواهد بود که به حدیث زیر توجه کنیم:

«زمین از آن خداوند است که آن را بر بندگانش وقف کرده. هر که زمینی را سه سال متوالی بدون علت، معطل نگاه دارد، از او گرفته شده، و به دیگری واگذار می‌گردد».

چنانچه ملاحظه می‌شود، حدیث فوق، بارانه مفهومی خاص از مالکیت ارضی و نقشی که فرد نسبت به آن دارد، حکم انتزاع زمین از مالک و علت اشراغ رانشان می‌دهد.

برخی مفاهیم، ملاک تعیین «قلمرو و آزادی نظر قانونی» که وضع مقررات متناسب در مورد آن در صلاحیت ولی امر است، می‌باشند، مثلاً مفهوم تجارت،

می‌تواند مجوز اقدامات دولت در زمینه تنظیم مقررات تجاری و مبارزه با طولانی کردن، فاصله تولید کننده، و مصرف کننده باشد.

این بحث را چنین خلاصه می‌کنیم که نقش مفاهیم، روشن کردن نصوص تشریعی بطور کلی، و با منشاء اختیارات دولت در وضع مقررات اقتصادی برای تنظیم قلمرو آزادی نظر قانونی است.

نقش «آزادی نظر قانونی» در تنظیم امور اقتصادی

اصل بالا در تنظیم فعالیتهای اقتصادی و کشف مکتب اقتصادی اهمیت بسیار دارد. و قسمتی از سیستم اسلامی را می‌نمایاند.

توضیح آنکه مکتب اسلام بر دو جنبه مشتمل است: یکی بطور منجز بوسیله شارع تعیین گردیده و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. جنبه دیگر که آنرا قلمرو «آزادی نظر قانونی» نامیده‌ایم، باید بوسیله، ولی امر «دولت» بر حسب نیازها و مقتضیات زمان و مکان تکمیل شود.

«قلمرو آزادی نظر قانونی» تعبیری است نسبت به نصوص تشریعی، نه نسبت به واقعیتهای عینی و خارجی جامعه عهد نبوت. چه اقدامات نبی اکرم در حدود قلمرو مزبور، بر طبق هدفهای اقتصادی آن روزگار و احتیاجات عملی عصر، صورت پذیرفته است. به عبارت دیگر باید گفت که، آن دسته از تصمیمات پیامبر که در چارچوب عنوان بالا اتخاذ شده، نه در زمانهای مختلف و نه در مکانهای متفاوت ثابت و لاین تغییر محسوب نمی‌شود، و نباید سیره آن حضرت را در این خصوص یک روش تشریعی ثابت تلقی کرد، زیرا پیامبر در آن زمان و مکان بخصوص به عنوان ولی امر، - دولت - و بنا به مقتضیات سیاسی روز، چنان تصمیماتی اتخاذ کرده است.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که:

۱- بررسی مکتب اقتصادی اسلام، بدون در نظر گرفتن قلمرو «آزادی نظر

قانونی و راه‌حلهائی که در عمل برای رفع مشکلات اقتصادی، از آن حاصل می‌شود، غیرممکن می‌باشد. زیرا اگر از فرصت قانونی مزبور به درستی استفاده شود، فعالیتهای اقتصادی را بخوبی می‌توان تحت‌تأثیر وارشاد و کنترل قرار داد. بدیهی است که در نتیجه کوتاهی و کم‌توجهی در این مورد، استفاده ناقص از امکانات قانون‌گذاری، یعنی توجه به عناصر استاتیک و شفقت از عناصر دینامیک سیستم حقوقی می‌باشد.

۲- تصمیمات پیامبر، در محدوده قلمرو آزادی نظر قانونی احکام جاودانی محسوب نمی‌شوند. زیرا پیامبر در این مورد، نه به عنوان مبلغ احکام ثابت الهی، بلکه در مقام رهبری سیاسی و ریاست دولت اسلامی عمل کرده است. به این سبب، تصمیماتش جزء ثابت مکتب اقتصادی، نباید تلقی شود ولی مطالعه آنها، به فهم هدفهای اساسی و سیاست اقتصادی کمک می‌نماید.

۳- سیستم اقتصادی با سیستم سیاسی بستگی عملی کامل دارد. از این رو دستگاه اجراکننده برنامه اقتصادی، باید واجد صلاحیت سیاسی باشد تا تصمیمانی که به استناد قلمرو آزادی نظر قانونی اخذ می‌کند، از حدود قانونی تجاوز ننماید، در غیر این صورت اجراء صحیح، کامل و ثمربخش سیستم، میسر نخواهد بود.

چون غرض از این مطالعات، روشن ساختن اصول عمده مکتب اقتصادی است، به شرح چگونگی رژیم سیاسی و شرائط لازم رهبری سیاسی جانشین پیامبر، که خارج از بحث ماست، نمی‌پردازیم، از این رو برای سهولت مطالعه، هرجا از دولت سخن به میان آمده، مقصود دولت قانونی می‌باشد:

و اما قلمرو آزادی نظر قانونی، برای چه پیش‌بینی شده، و چرا آن با احکام ثابت و موضوعی پرنشده؟ برای توجیه‌اش، چه می‌توان گفت؟ چرا تنظیم آن به عهده دولت و با رعایت شرایط زمانی و مکانی و گذار گردیده؟ قلمرو آزادی نظر قانونی تا کجاست؟ مباحث آینده پاسخی به همه این سئوالات خواهد بود.

اجتهاد و اثر شخصیت مجتهد

قبلا دیدیم که بهترین منبع مطالعه مکتب اقتصادی، احکام و مفاهیم می باشد اینک آن زمان فرا رسیده است تا در باره طریقه استفاده از این منبع و مشکلات کار صحبت کنیم، ولیعنا این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان به احکام و مفاهیم دسترسی پیدا کرد؟

جواب آنست که: ما با احکام و مفاهیم، در «نصوص» که مشتمل بر «تشریع» یا نکته نظر ویژه ای می باشند، بطور مستقیم و بی واسطه مواجه می شویم. بنابراین ابتدا لازم است، تعداد کافی از نصوص قرآن کریم و سنت را که به موضوع مربوط اند گرد آوریم، و سپس به یاری مجموعه نصوص، به استنتاج قواعد اساسی پردازیم، ولی کار تحقیق به همین جا خاتمه نمی یابد، زیرا معمولا محتویات حقوقی نصوص را بطور صریح و خالی از شبهه نمی توان استخراج نمود. چه گاهی در مطالعه، مضامین گوناگون، ناهمگون و غیر حقیقی به خاطر خطور می کند. در این قبیل موارد، فهم درست نص و جستن معنای واقعی اش، «اجتهاد» را از صورت يك امر ساده یعنی فهم بسیط موضوع، خارج ساخته به صورت پیچیده ای درمی آورد.

در این جا غرض آن نیست که به ماهیت، اصول، قواعد و متدهای فقهی اجتهاد که از موضوع و بحث ما خارجند اشاره نمائیم، تذکر فوق از آن جهت بود تا از مسائل و مخاطراتی که احتمالا در راه کشف صحیح سیستم اقتصادی پیش می آید

در امان باشیم.

حقیقت این است که، طرح اقتصادی که از اسلام به دست می‌دهیم، چون به استناد احکام و مفاهیم، تنظیم می‌شود، محصول مند اجتهادی مشخص و ویژه‌ای است که مجتهد در تنسيق و جمع‌بندی احکام می‌تواند داشته باشد. و از آنجا که چنین طرح‌هایی جنبه شخصی داشته، و خطا در اجتهاد متصور است به صحت آنها بطور جزئی نمی‌توان عقیده پیدا کرد، به این علت، چه‌بسا، صاحب‌نظران مختلف بنا به اجتهادات گوناگون نشان طرح‌های متفاوتی از سیستم اقتصادی اسلام معرفی نمایند و از آنجا که طرح‌های مزبور، با رعایت مقررات اجتهاد، تنظیم شده، جملگی طرح‌های مکتب اقتصادی تلقی بشوند، زیرا اگر طرحی با ملاحظه جهات قانونی اجتهاد پرداخته شده باشد، چه با واقع امر منطبق باشد و چه نباشد، از نظر قانونی، صحیح محسوب می‌شود.

مسأله مهم و اشکال عمده در کشف سیستم، از طریق بررسی احکام و مفاهیم خطر تاثیر شخصیت محقق در اجتهاد است، زیرا هر چه سلیقه شخص محقق کمتر به قلمرو کشف راه یابد و عینیت و اصالت موضوع محفوظ‌تر بماند اکتشاف دقیق‌تر، و نیل به هدف موفقیت‌آمیزتر خواهد بود. ولی اگر محقق، در زمینه کشف، از خود چیزی بیفزاید و نتواند واقعیتها را آنطور که هست، یعنی بدون دخالت سلیقه و نظرات شخصی جستجو کند، امانت موضوعی و جنبه حقیقی کشف از میان می‌رود.

این خطر موقعی بیشتر میشود که فاصله‌های بزرگ تاریخی، عصر حیات محقق را از دوران صدور نصوص، جدا کرده، و انسان به کمک آنها بخواهد مسائلی را که مولود شرایط جدید است حل و فصل بنماید. از این رو خطر اشتباه در مورد نصوص اجتماعی بیشتر از موقعی خواهد بود که احکام فردی، مثل (وجوب توبه بر گناهکار) جستجو می‌شود. بدین جهت، لازم است که مطالعه وسیع‌تری در این باره به عمل آورده و سرچشمه مخاطرات را بیان کنیم.

الف توجیه واقعیتها.

ب - گنج‌آبدن نص در چارچوب محدود.

ج - انتزاع دلائل قانونی از شرائط و مقتضیات آنها.

د - موضع‌گیری پیش‌ساخته ذهنی در قبال نص.

الف - توجیه و اقمیتها : منظور کوششی است که محقق، با قصد یا بدون قصد، به عمل می‌آورد، تا با وارد ساختن تغییراتی در نصوص و نتیجه‌گیریهای غلط، روابط عینی و واقعیت‌های اجتماعی محیط خود را، که از نظر سیستم اسلامی غیر قانونی و محکوم است، به نحوی توجیه نموده و آنها را قانونی جلوه دهد. عبارت دیگر بجای آنکه روابط غلط اجتماعی را تصحیح و با محتوای حقیقی نصوص سازگار گرداند، نصوص را بر حسب آن شرائط تفسیر می‌کند. برای مثال عده‌ای را می‌توان ذکر کرد که ادله حرمت ربا را تاویل نموده و نتایج غلطی را مطرح کرده‌اند از جمله اظهار می‌دارند اسلام «بهره غیر مضاعف» را اجازه داده و معتقدند نهی آیه کریم یا ایها الذین آمنوا لاتأکلوا الربا الضعاف مضاعفه، و اتقوا الله لعلکم تفلحون - ای کسانی که ایمان آورده‌اید بطور مضاعف ربا مخورید، از خودا بپرهیزید، شاید رستگار شوید^(۱) -، ناظر به موردی است که میزان بهره «فاحش و نامعقول» است و به نظر ایشان، بهره معقول و نامعقول را عرف، و شرائط اجتماعی تعیین می‌نماید. قدر مسلم تن در دادن و تسلیم شدن به روابط اجتماعی حاکم باعث می‌شود که این قبیل اشخاص منظور آیه را درک نمایند. زیرا هدف قرآن تجویز بهره غیر مضاعف نمی‌باشد، بلکه رباخواران را به عواقب ناگوار اجتماعی کارشان که منجر به فلاکت مدیون می‌گردد، متوجه می‌گرداند. نشان می‌دهد که به موازات بزرگ‌شدن حجم سرمایه‌ریزی در ماندگی مقروض روبه‌فزونی نهاده، و سرانجام از هستی ساقط می‌شود.

اگر بخواهیم نظر قرآن را، برکنار از اثرپذیری روابط اجتماعی، و

بطور صحیح درک کنیم باید به این آیه نیز توجه نمائیم که:

وان تبتم فلیکم رؤوس اموالکم لاتظلمون ولا تظلمون - و اگر توبه کنید،

اصل سرمایه شما ، به شما داده می شود ، نه ظلم کنید ، و نه ظلم پذیر باشید»^(۱).
 در این صورت معلوم می شود که مساله ، مساله مبارزه با نوع معینی از ربای دوران جاهلیت یعنی ربای مضاعف نیست ، بلکه مساله ای از مکتب اقتصادی که نظریات ویژه نسبت به سرمایه دارد ، مورد نظر بوده ، و تنها بر طبق مقررات دقیق و شدیدی است که اجازه ازدیاد آنرا داده است. از این رو هر گونه افزایش غیر قانونی را ولو ناچیز باشد محکوم نموده ، و برداشتن اجازه داده که فقط اصل سرمایه اش را بگیرد. تانه اوبه کسی ظلم روا داشته ، و نه از کسی ظلم پذیرد»

ب - گنجاندن نص در چارچوب محدود: مقصود مطالعه نص در چارچوب فکری غیر اسلامی می باشد. این چارچوب گاه ، ساخته واقعیت های عینی ، و گاه غیر از این است. محقق میکوشد ، تا نص را ضمن چنان چارچوبی بفهمد ، و چون آن را با چارچوب فکری خویش ناسازگار دید ، رهاش کرده ، و به نصوص دیگری که با فکر او هماهنگ بوده یا دست کم با آن در اصطکاک نباشد رو می آورد .

سابقاً دیدیم که چگونه ، به «نصوص محدود کننده سلطه مالکانه» که به استناد آنها رقبه از تصرف مالک خارج و در اختیار دیگران قرار میگیرد ، صرفاً بخاطر ناهماهنگی با چارچوب فکری کسانی که مالکیت خصوصی را «مقدس دانسته اند» توجهی مبذول نگردیده است.

یکی از فقها در تعلیق و تفسیری که بر نص : «هرگاه صاحب زمین ، از عمران زمین خودداری ورزد ، ولی امر : زمین را از او گرفته و به حساب ملت مورد استفاده قرار می دهد» . می نویسد ، « به عقیده من اولی ترك عمل به این روایت می باشد زیرا عمل به آن مخالف اصول و ادله عقلی است . منظورش این است که چون مالکیت خصوصی ، مقدس است ، پس نقض آن غیر عقلی خواهد بود . در صورتی که عقیده به مقدس بودن یا نبودن مالکیت ، باید مستدل و بر مبنای قانونی و حقوقی مستند باشد . نه اینکه قبلاً در اندیشه ای گرفته و در

استنباط از نص تشریعی، تأثیر بگذارد. و در نتیجه نتوان منظور حقیقی نص را فهمید.

چنین است منظور از استنباط نص در چار چوب پیش ساخته ذهنی، و محرکه چه دلیل عقلی بر مقدس بودن مالکیت وجود دارد که مانع عمل به نص تشریعی اخیرالذکر گردد؟ آیا مالکیت خصوصی، جز «رابطه اجتماعی میان فرد و مال» چیز دیگری است، و آیا این رابطه جز فرض و اعتباری می باشد که جامعه یا قانون گذار برای تحقق منظور خاصی وضع می کند؟ و از این رو در زمینه بحث عقلی و تجربی محض داخل نمی گردد.

بسیار اند، کسانی که از این هم پیشتر رفته اند، و انتزاع مال را از مالک حرام دانسته و می گویند، «غصب عقلاً قبیح است...» این استدلال نیز صحیح نمی باشد. چه غصب «انتزاع مال است از کسی بدون علت» بدیهی است که قانون باید تعیین کند که آیا در فلان مورد انتزاع صحیح بوده یا خیر. و به این جهت اگر هر گونه دید شخصی و قبلی را در قضاوت وارد سازیم. مرتکب اشتباه شده ایم. پس وقتی قانون در تعریف غصب مقرر میدارد که، غصب انتزاع مال است از کسی بدون حق، و با وجود شرایطی به انتزاع مال از مالک، رأی بدهد، چنین انتزاعی، غصب محسوب نشده و در نتیجه قبیح نخواهد بود.

فقه دیگرى راجع به مالکیت خصوصی زمین استدلال کرده که: «احتیاج مجوز مالکیت زمین است، و ضرورت آن را ایجاب می کند، زیرا، انسان مثل چارپایان نیست. بلکه موجودی است فطرتاً اجتماعی، که ناگزیر از داشتن مسکن است، و باید جایی بطور اختصاصی در اختیار داشته باشد، چنانچه برای رفیع ضرورت و نیاز فوق، مقرراتی وضع نگردد، ناسامانی بزرگی روی می دهد، و خلاف این امر، تکلیف مالا یطاق است».

ولی باید گفت که همه ما طبعاً به وجود مالکیت خصوصی در اسلام و در مورد زمین به وجه خاصی اعتراف داریم، ولی با این نظر مخالفیم که رأی اسلام را مستند و وابسته به جریان تاریخی ایده مالکیت بدانیم، چنانچه در مورد فقه

یاد شده ، که ابعاد فکریش و اطلاعاتش نسبت به گذشته ، حال و آینده ، آنقدر وسیع نیست که گذشته تاریخی مالکیت را درك کند. در نتیجه در ماوراء هر گونه «رابطه اختصاصی» در حیات بشر ، شبح مالکیت خصوصی را می بیند و «رابطه اختصاصی» را با مالکیت اختصاصی اشتباه می کند . و میان «واقعیت» و «شیخ» نمی تواند تمیز بگذارد و نتیجه می گیرد که چون انسان ، برای سکونت محتاج مسکن است ، باید حتماً مسکنی را در مالکیت خصوصی داشته باشد ، تا در آن آرام گیرد ، اگر این شخص ، می تواند بین «سکونت اختصاصی» در محلی با «تملك خصوصی» آن تمیز بگذارد ، هرگز دچار خلط تاریخی این دو موضوع نمی شد ، و به سادگی درمی یافت که ، تکلیف مالایطاق آنست که انسان از دارا بودن مسکن خصوصی منع گردد . نه آنکه از مالکیت خصوصی مسکن محروم شود . مثلاً : دانشجویان در يك شهر دانشگاهی ، یا مردم در جامعه کمونیستی ، از مسکن مخصوص استفاده میکنند . ولی هیچکس صاحب و مالك خصوصی آنها نیست . این است منظور از چارچوب ذهنی مخصوص که گاه انسان برای خود ساخته و مسائل حقوقی را در قالب آن بررسی میکند .

از جمله چارچوبهای مختلفی که در استنباط مسائل تأثیر مهم ، و نقش فعال دارد ، چارچوب لغوی است . گاه مفهوم کلمه در يك نص ، از لحاظ تاریخی و در طول زمان دستخوش تطور شده و در این مورد محقق شاید فقط ، به مفهوم سطحی و لغوی آن توجه کند ، نه مفهوم تاریخی اش ، چه بسا آن کلمه ، در اثر پیدایش تمدنی جدید ، مضمون دیگری پیدا کرده باشد . در این صورت برای تعیین معنای اصلی نص باید اطمینان حاصل کرد که با مضمون تازه مخلوط نشده و در همان معنایی به کار رفته که قبلاً از آن مستفاد بوده است .

گاه سیر تاریخی و اجتماعی يك کلمه موجب گمراهی انسان در فهم درست نص می گردد. از این روحتی در صورت اصیل ماندن معنای کلمه در زمان ، در خلال تحولات اجتماعی ، با افکار و روشهای دیگری نیز آمیختگی پیدا می کند. مثلاً

مدلول بیکولوژیک کلمه، بر معنای اصیل لغوی آن، غالب می‌آید، یا دست کم معنای اخیر با مضمون نخستین که محصول وضع اجتماعی زمان محقق است، درهم می‌آمیزد.

برای نمونه کلمه «سوسیالیسم» را می‌گوئیم. این کلمه در اعصار مختلف، مفاهیم متفاوتی داشته، و لذا مضامین و تعابیر بسیاری از عنوان کنونی آن مستفاد می‌شود، هر چند مضامین مزبور، از ظاهر لغوی کلمه، به دست نمی‌آید. همینطور است کلمه «رعیت» که در تاریخ ملوک‌الطوایفی سرگذشت مفصلی دارد، کلمه رعیت با رژیم فئودالیسم که صاحب زمین، دیگران را به زراعت تولید، می‌گمارد، درهم آمیخته است. از این رو، موقعی که نصوصی مشتمل بر کلمات «اشترایکیت و رعیت» را می‌بینیم، مثلاً این دو نص که: *الناس شركاء فی الماء والنار والکلا* (۱) و *ان لدوالی علی الرعیة حقاً* (۲) چه بسا اشتباهاً آنها را به همان معانی که در شرایط اجتماعی خاص داشته‌اند، گرفته و در تفسیر نصوص مزبور با چنان معانی در نظر بگیریم.

ج- تجرید دلیل قانونی از شرائط و مقتضیات مربوطه.

منظور بررسی دلیل قانونی، صرف نظر از جنبه موضوعی و عینی آنست. این امر، در نوع خاصی از ادله شرعی، بسیار اتفاق افتاده و در فقه اصطلاحاً به آن تقریر گفته‌اند. از آنجا که این قبیل ادله در اجتهاد احکام و مفاهیم، حائز اهمیت شایان می‌باشد. لزوماً باید مطالعه بیشتری نسبت به آنها به عمل آورده و اشکالات موجود را، آشکار سازیم. اول باید به شرح معنای تقریر پرداخت که یکی از مظاهر «سنت» می‌باشد، «و منظور از آن سکوت پیامبر یا امام است نسبت به کاری معین که با اطلاع ایشان انجام شود، به طوری که سکوت مزبور، کاشف از موافقت و اجازه اقدام به آن کار محسوب شود».

تقریر بر دو قسم است: یکی تقریر خاص، که جنبه فردی دارد. مثل این که

۱ - مردم در سه چیز مشترک‌اند. آب، سوخت و روئیدنی.

۲ - والی در مقابل رعیت حقوقی دارد.

فرضاً کسی آبجو خورده، و پیامبر او را از این کار منع ننموده، در اینجا عدم ممانعت، کاشف از جواز شرب ققاع در اسلام محسوب می‌شود؛ دیگر تقریر عام و آن عملی است که از طرف مردم بطور معمول صورت می‌گیرد، چنانکه در عهده تشریع اسلامی مردم ثروتهای معدنی را استخراج و محصول را تملک می‌کرده‌اند؛ در این مورد هم سکوت قانون و عدم مبارزه با رسم متداول، تقریر و دلیل موافقت اسلام با استخراج و تصاحب مواد طبیعی از طرف فرد، محسوب می‌گردد که به آن اصطلاحاً، عرف عام یا «سیره عقلی» گفته میشود عدم مخالفت در این مورد، دلیل جواز قانونی رسم مزبور می‌باشد و گرنه منع لازم می‌آمد. این استدلال؛ از جهت حقوقی، بر چند امر مبتنی است :

۱- باید یقین حاصل شود که از لحاظ تاریخی، «رفتار» مورد نظر، در دوران تشریع متداول بوده، زیرا اگر رفتار بعداً مرسوم شده باشد سکوت مذهب دلیل رضایت و موافقت با آن نیست، سکوت وقتی دلیل موافقت خواهد بود که رفتار در عصر تشریع متداول باشد.

۲- یقین حاصل شود که آن «رفتار» بعداً نیز معتبر بوده و مسموع نگردیده است. در این خصوص، عدم علم به صدور حکم ممنوعیت کافی نیست، از این رو، مادام که انسان جزماً، به عدم صدور نهی اطمینان نیافته، و در نتیجه احتمال نهی وجود دارد، نباید اسلام را با آن موافق بداند.

۳- «اوضاع و احوال» و «شرائط موضوعی» رفتار، باید کاملاً در نظر گرفته شود. زیرا، چه بسا وجود مقتضیات و شرایطی چند، جواز يك رفتار را ایجاب نموده باشد. در این صورت می‌توان اظهار داشت که، مذهب با آن رفتار به شرط تحقق اوضاع و احوال و شرائط مشابه موافقت دارد.

از توضیحات بالا، روشن می‌شود، که چگونه عامل شخصیت محقق، ممکن است به این قلمرو نفوذ کرده، و يك رفتار را از شرائط خاص آن منزع و مجزاً نماید.

تجربید دلیل از شرائط آن، دو صورت دارد: گاه رفتار و رابطه‌های اقتصادی

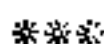
موجود، در زمان حیات محقق، آنچنان صحیح و اصیل بنظر می‌رسند. کیه محقق عوامل ایجادکننده آنها را فراموش کرده، و گمان می‌برد که روابط مزبور، درست و ریشه‌دار بوده، و از نظر تاریخی، به عصر تشریع می‌رسند. در صورتی که چنین نبوده، و روابط مزبور در واقع مولود عوامل و شرائط بعد از عصر تشریع می‌باشد. برای مثال، روش متداول تولید سرمایه‌داری، در صنایع استخراجی را متذکر می‌شویم. سرمایه‌دار با استخدام کارگران، منابعی را استخراج و محصول را انصاحب می‌کند. قرار داد کار که به این منظور بین سرمایه‌دار و کارگران منعقد می‌شود، از نظر آثار، یعنی تملك دستمزد توسط کارگر، و تملك محصول از طرف سرمایه‌دار، امری طبیعی و سنتی تاریخی به نظر می‌رسد. از این رو عده‌ای تصور می‌کنند که، این نوع قرار داد در عصر تشریع نیز متداول بوده. و به دلیل تقریر مورد قبول اسلام است.

فملاً نه قصد داریم درباره مقتضیات حقوقی این نوع قرارداد کار، صحبت کنیم. و نه آنکه نظریات حقوق‌دانهای مخالف را متذکر شویم... چه احکام و مقتضیات قانونی آنها را در آینده مفصلاً مورد گفت و گو قرار داده، و تمام مستندات را اعم از ایجابی و سلبی ارائه خواهیم نمود. در اینجا منظور آنست، که به قرار داد مزبور، به دلیل تقریر و صرفاً برای روشن شدن مطلب، استدلال و نمونه‌ای از تجرید معرفی شود. کسانی که به دلیل تقریر، طرفدار قانونی بودن قرار داد مزبورند، تنها به این علت که، در حیات خویش مرسوم بودن آن را مشاهده کرده‌اند، به گمان آنکه پدیده مزبور بطور مطلق و همیشه وجود داشته، متداول بودنش را در عصر تشریع نیز مسلم انگاشته‌اند. در صورتی که، تصور فوق اشتباه می‌باشد. منظور از تجرید يك رفتار از شرائط عینی و موضوعی آن همین است و گرنه آیدایلی درست است که متداول بودن چنین قراردادی را در عصر تشریع نشان دهد؟

آیا طرفداران آن، می‌دانند که: قرار داد مزبور، مولود حقوقی سیستم تولید سرمایه‌داری است، که از جهت تاریخی، و در مقیاس وسیع، خصوصاً در قلمرو فعالیت‌های صنعتی، در گذشته وجود نداشته، و در قرون اخیر به‌منصبه ظهور رسیده

است؟

تصور نشود که میخواهیم، تولید معدنی به روش سرمایه‌داری، یعنی کار در برابر اجرت را، در عصر تشریع بطور کلی نفی کنیم، بلکه منظور نشان دادن چگونگی رسوخ تصورات غلط، در اذهان می‌باشد، که به صرف شیوع در یک دوره، طبیعی و صحیح پنداشته شده و گمان می‌رود که در عصر تشریع نیز متداول بوده است.



شکل دیگر تجرید آنست که، رفتار متداول در عصر تشریع را بررسی، و سکوت قانون را، دلیل موافقت اسلام با آن تلقی نمائیم. گاه اتفاق می‌افتد که انسان در این حال نیز در اثر تجرید، بدراه خطا می‌رود. و خصوصیات و عوامل مؤثر در تأسیس رفتار را، منظور نمی‌نماید. و کلاً حکم می‌دهد که، فلان رفتار همواره صحیح است، در صورتی که برای صحت استدلال باید، کلیه شرائط عینی مؤثر در تأسیس رفتار را، در محاسبه و قضاوت وارد کنیم. از این جهت، اگر برخی شرائط تغییر نمایند، دیگر اسناد به دلیل تقریر بی‌مورد خواهد بود. مثلاً اینکه گفته شود شرب فجاج جائز است چون وقتی فلان شخص در زمان پیامبر، مریض شد و از آن آشامید، پیامبر او را منع نکرد... در حالی که استدلال بالا، به تنهایی دلیل جواز شرب فجاج برای هر کس، حتی شخص سالم نخواهد بود، زیرا چه‌بسا برای بعضی امراض، استثنائاً مجوز شرب باشد. حال اگر رفتار معاصر دوره تشریع را بدون توجه به شرائط آن، منظور کنیم، و آن را نسبت به تمام رفتارهای مشابه تعمیم دهیم، هر چند ویژگی‌هایی هم که سبب تغییر حکم می‌شود وجود داشته باشد، مرتکب اشتباه شده‌ایم. از این رو، باید در صدور حکم، تمام حالات استثنائی، و اوضاع اجتماعی حاکم در عصر تشریع را کاملاً مورد توجه قرار داد.

د - موضع گیری قبلی در برابر نص :

منظور آنست که انسان در برابر نص قبلاً زمینه ذهنی و روحی مخصوص به خود داشته باشد. این موضوع، در دریافته‌ها و نتیجه‌گیریهای محققان از نصوص، تأثیر

شایان دارد. دوتن را در نظر می گیریم که در نصوص مطالعه می کنند. یکی بیشتر به جنبه های اجتماعی و سیاسی احکام و مفاهیم متوجه است، و دیگری به جنبه های فردی. اگر چه هر دو نصوص واحدی را مطالعه می نمایند، ولی نتیجه گیریهای مختلفی خواهند داشت، که به همان موضع گیری ذهنی ایشان مربوط بوده و چه بسا در این موارد سایر جنبه ها را از نظر مکتوم دارند.

تأثیر موضع گیری ذهنی و قلبی که، معلول شخصیت محقق است، و نه موضوعیت بحث به مکتوم ماندن بعضی جنبه های تشریعی محدود نخواهد بود. چه از این حد هم تجاوز نسوده، و گاهی به استنباط نادرست حکم قانونی از نص، منجر می گردد. این موضوع از آنجا ناشی می شود که محقق موضع گیری ذهنی خویش را در تجزیه و تحلیل نص دخالت داده و دیگر نمی تواند به طور موضوعی و درست آن را تفسیر کند.

نمونه های این امر، در قه بسیار است. بهترین نمونه که تأثیر حالات نفسانی مطالعه کننده را در استنباط نشان می دهد، نهی پیغمبر از «ندادن آب و روئیدنی مازاد بر احتیاج به دیگران...» است. در روایت آمده که پیغمبر بین مردم شهر نشین در مورد نخل چنین قضاوت کرد که، از تقسیم آب مازاد چاه نباید خودداری شود، و بین مردم بادیه چنین قضاوت کرد که، از بخشیدن آب مازاد نباید امتناع ورزید، و روئیدنی مازاد را نباید داد و ستد نمود. نهی مزبور چه بسا، مثل نهی قمار و شرب خمر، حکمی عام و لایتغیر و چه بسا که خاص و استثنائی باشد، که پیامبر به عنوان ولی امر - رئیس حکومت اسلامی - و به استناد اختیارات شخصی، به منظور تأمین مصالح جامعه اتخاذ نموده است. بررسی موضوعی این نص، ایجاب می کند که به هر دو جنبه توجه نموده معنای هر يك را به کمک دیگری و سایر نصوص مشابه تعیین کرد.

ولی کسی که با موضع فکری قلبی مطالعه می کند، از اول، در هر مورد احکام عمومی را جستجو، و تصور می نماید که هر چه پیامبر گفته، قاعده عام و لایتغیر است، و به هیچوجه به موقعیت سیاسی ایشان توجه نمی نماید. و در نتیجه

نص گفته شده را حکمی قانونی و عام می‌پندارد^(۱).

منشأ این طرز تفسیر، از خود نص، نیست، بلکه، از تصور غلطی است که محقق نسبت به شخص پیامبر دارد. یعنی گمان می‌کند که آنچه پیامبر گفته یا عمل کرده جنبه حکم عام و مطلق را دارد. غافل از آنکه، پیامبر به عنوان رهبر سیاسی جامعه، بر حسب مقتضیات روز، تصمیماتی گرفته که حکم عام و مطلق محسوب نمیشود.

لزوم اظهار نظر شخصی:

در پایان باید به این نکته اشاره کنیم، که برای ارائه سیستم اقتصادی، چاره نیست مگر آنکه، ازین چند اجتهاد، یکی برگزیده شود، و لازمه انتخاب، اخذ تصمیم از طرف محقق و اعمال نظر شخصی اوست. در گذشته دیدیم که کشف مکتب اقتصادی، از طریق اجتهاد یعنی ارزیابی و جمع‌بندی نصوص در سیاق واحد، صورت می‌گیرد. اجتهاد بر حسب متد مطالعه‌ای که هر مجتهد دارد، متفاوت می‌باشد. مادام که قواعد کتاب و سنت در هر مورد رعایت شده باشد آن اجتهاد معتبر و قانونی خواهد بود. به دلیل همین آزادی نظر علمی، الگوهای اقتصادی متعددی داشته و از فضای تشویک و صیغتری برخوردار می‌باشیم، که به مدد آنها خواهیم توانست همواره قویترین و رساترین عناصر موجود در هر الگو را برای حل مسائل اقتصادی برگزینیم، این همان «قلمرو آزادی نظر شخصی» است که اگرچه آنقدر کامل نیست که به حد «ابداع طرح» برسد و تنها، به اختیار نمودن يك طرح از میان چندین طرح محدود شده، ولی محقق را از حد «مکتشف صرف» خارج ساخته و امکان می‌دهد تا اندیشه خود را در چارچوب اجتهادهای مختلف به کار اندازد.

بطوری که در مقدمه گذشت، و در آینده نیز خواهیم دید، احکام مورد استناد

۱- به نظر بعضی، این نهی نهی تحریم نیست بلکه نهی گراحت است زیرا بعید می‌دانند، که اگر مالك، آب مازاد بر نیازش را بر دیگران نداد، در هر زمان و مکان مرتکب فعل حرام شده باشد.

کتاب، نتیجه اجتهاد شخصی نویسنده نبوده، حتی گاه احکامی ارائه شده، که مؤلف از نظر اجتهادی با آنها مخالف است، اما چون طبق مقررات اجتهاد تنظیم گردیده مورد استناد قرار گرفته است.

به این علت، تأیید می‌نمایم که، آزادی عمل محقق در کادر مقررات اجتهاد برای انتخاب نمودن يك طرح از میان چند طرح نه تنها جائز است و نوعی تساهل در امر اجتهاد محسوب نمی‌شود، بلکه از نظر فنی نهایت ضرورت را دارد. زیرا گاهی کشف نظریه و پیدا کردن قواعد عمومی اقتصادی، هماهنگ با رویناها، فقط با رعایت ضرورت مزبور، یعنی اظهار نظر آزادانه محقق، در گزینش الگو میسر می‌باشد.

این امر، نتیجه تجربه‌ای است که مؤلف شخصاً از نوشتن کتاب حاضر به دست آورد. یادآوری مزبور، هم از این رو که یکی از مشکلات مبتلا به در بررسیهای اقتصادی را نشان می‌دهد، و هم بدان جهت که راه حل مسأله یعنی (آزادی نظری) را معرفی می‌کند، شایان اهمیت بسیار می‌باشد.

عموم محافل علمی اسلامی قبول دارند که با وجود گذشت زمان بسیار از عصر تشریع تاکنون، تعداد احکامی که وضوح، ضرورت و قطعیت آنها مسلم شده باشد، بسیار اندك بوده، و شاید از پنج در صد مجموع احکام موجود در کتب فقهی تجاوز ننماید علت روشن است، چه احکام، از کتاب و سنت، یعنی از نص تشریعی مأخوذ است و ما هم برای تعیین صحت هر نص، جز در مورد نصوص قرآنی، و معدودی از نصوص یقینی و متواتر سنت، به نقل روایت و محدثین اکتفا می‌کنیم، از طرفی آنقدر که در اثبات موثق بودن راوی و امانت در نقل دقت به خرج داده‌ایم، یقیناً در صحت نص اصرار نورزیده‌ایم. در موثق بودن راوی و امانت در نقل نیز هر چه دقت کنیم، از آنجا که حدود امانت راویان نه بطور مستقیم بلکه تنها از طریق منابع تاریخی معلوم می‌گردد، و تازه به فرض موثق بودن راوی راویان امین هم ممکن است دچار اشتباه شوند، و مخصوصاً در موردی که نص پس از چند نسل، با تغییرات و تحریفاتی چند، به دست ما می‌رسد، دیگر چگونگی

می‌توان قاطعانه ، از صحت نص ، سخن گفت. همچنین باید افزود در مواردی نیز ، که به صحت صدور نصی از جانب پیامبر یا امام اطمینان حاصل نمائیم ، مفهوم آن را تنها در حدود مقتضیات زندگی خویش درمی‌یابیم و شرائط پیدایش آن را که احتمالاً روشنگر مفهوم صحیح نص خواهد بود ، نمی‌توانیم بشناسیم . اشکالات امر به‌همین‌ها محدود نیست ، زیرا در ارزیابی و مقایسه نصوص ، چه‌بسا ، به خطا نصی را بر نص دیگر ترجیح داده ، و حال آنکه در حقیقت آن دیگری رجحان داشته باشد ، به علاوه گاهی «استثناء» مربوط به يك نص ، در نص دیگر آمده و آنچه مفید استثناء بوده به دست ما نرسیده است ، و یا در موقع مطالعه به آن توجه لازم نکرده‌ایم. از این رو نص اول را گرفته و از «نص استثنائی» که اولی را تفسیر و به آن تخصیص وارد می‌سازد ، غافل مانده‌ایم . به این ترتیب مشاهده می‌کنیم که اجتهاد امری است پیچیده که شك از هر طرف آن را دربر گرفته است. و هر چند که ، اجتهادی از سایر اجتهادات بهتر و برتر بنظر رسد ، اما از آنجا که خطا در استنباط ، اجتهاد و روش مقایسه و ارزیابی نصوص محتمل می‌باشد ، و چه‌بسا در اثر مرور زمان ، به بعضی از آنها توجه مبذول نگردد . نمی‌توان به برتری و صحت آن يك اجتهاد نیز یقین حاصل نمود.

با وجود مشکلاتی که در کار اجتهاد وجود دارد و به آنها اشاره شد نباید گمان برد که مشکلات مزبور می‌تواند ، دلیل القاء اجتهاد و یا عدم جواز آن باشد ، زیرا اسلام طبق قواعد «اصول» فقه آن را اجازه داده و در چارچوب مقررات اصول ، مجتهد می‌تواند به اتکاء ظن شخصی در مسائل اظهار نظر نماید ، و در صورتی که قواعد و مقررات را محترم و مرعی داشته باشد ، چه اظهار نظرش بسا حقیقت تطبیق نماید و چه ننماید ، گناهی مرتکب نگردیده است .

از این رو ، احتمال خطا بودن آراء تمام مجتهدان امری غیر معصوب و غیر متصور نیست هر چند آنها در این امر معذور باشند. و یا چه‌بسا به نام قسمت‌ها و اجزاء سیستم حقوقی در مسائل مختلف ، در يك نظریه جمع نبوده . و به صورتها و نسبت‌های گوناگون در آراء مجتهدین مختلف ، پراکنده باشد . به این ترتیب ممکن

است يك نفر، دريك مورد درست اظهارنظر کرده و در موردی دیگر به خطا رفته باشد و آن دیگری برعکس.

با وجود حقائق یاد شده، برای پیدا کردن مکتب اقتصادی، چاره نیست، جز آنکه احکام مسلم، قطعی و ثابت شده دريك سیستم اجتهادی را گرفته و بسه کمك آنها، به نظریات اقتصادی زرفتر و شاملتر رسید.

اینك سئوالی پیش می آید که: آیا هر سیستم اجتهادی با احکام مخصوص آن رالزوماً باید، مکتب اقتصادی کامل، با زیربناها و روبناهای منسجم دانست یا خیر؟ جواب منفی است، زیرا اجتهاد که مبنای استنتاج احکام است، خود در معرض خطا قرار دارد، و به این جهت، ممکن است عنصر حقوقی نادرستی به يك «دستگاه اجتهادی» راه یافته و در نتیجه استنتاجات غلط و نامربوطی را موجب گردد، یا عنصر حقوقی لازمی را، فاقد باشد و مجتهد نتواند به آن عنصر دسترسی پیدا کند. چه بسیار اتفاق می افتد که مجموعه احکامی که پایه يك اجتهاد محبوب می شوند، به جهتی از جهات، متناقض باشند. و در نتیجه وصول به زمینه تئوریک کاملی که میان آن احکام وحدت نظری ایجاد، و ضمن تفسیر عامی تمام آنها را دريك سیستم واحدی جمع بندی کند، غیر ممکن گردد.

از این رو میان آنچه که در حقیقت پیامبر، به عنوان، تشریع اسلامی آورده، و اجتهاد اشخاص، باید تفاوت قائل شویم. به عقیده ما تشریع واقعی اسلامی در زمینه های اقتصادی، مرتجل، نامربوط و مملول نظریات ناهمآهنگ، یا ناسازگار نبوده، بلکه برعکس دارای اساس و مفاهیم یکپارچه و همآهنگ است همین اعتقاد ما را بر آن داشت تا احکام را روبه تلفی نموده، و از مطالعه روبه بسراغ نتایج زرفتر و شاملتر و از آنجا به زیربناهای همآهنگ، و بسی متناقض دست یابیم. این موضوع که تشریع اسلامی، واقعیتی است واحد و همآهنگ، تنها در همین مورد صادق است. و درباره احکامی که در سیستم های اجتهادی مختلف آمده صدق نمی کند و در نتیجه آنها را مکتب اقتصادی کاملی نمی توانیم تلفی کنیم. گاهی، يك اشتباه، وضع را دگرگون نموده و کشف مکتب اقتصادی از احکام را غیر

ممکن می‌سازد و در این صورت، این سؤال پیش می‌آید که آیا انسان در مقام «کشف مکتب» است، یا در صدد «استنباط احکام». این مسئله موقعی بیشتر مطرح می‌شود که انسان با مجموعه احکامی که اساس اجتهاد خاصی را تشکیل می‌دهد، نتواند مکتب را پیدا کند. در این حالت است که مجتهد به عنوان استنباط کننده احکام، باید وسیله احکام برگزیده خویش، برای کشف مکتب تحقیق نماید، و مجموعه احکام هماهنگ و دارای مفهوم و سمت گیری واحد منسجم را، اختیار کند، تا بتواند، نتیجه گیری صحیح به عمل آورد، و چنانچه آنها را فاقد یکپارچگی - و انسجام بیابد ناگزیر است، نقطه حرکت دیگری، مناسب با هدف، انتخاب نماید. در مثال زیر توضیح بیشتری آمده است.

فرضا کسی به استناد نصوص، نظر می‌دهد که «کار» منشاء مالکیت ثروتهای خام طبیعی است، و هر نوع تملکی را که بجز از طریق «کار» به دست آمده باشد، نفی کند. بعد به نصی استثنائی برمی‌خورد، که به موجب آن تملک حاصل از «غیر کار» در بعضی موارد اجازه داده شده، از اینجا به نتایج متناقضی که معلول همان نص استثنائی است می‌رسد، چه اگر نص مزبور نبود، به استناد سایر نصوص می‌توانست نتیجه گیری کند که، در اسلام کار اساس مالکیت است. اما در این صورت چه می‌توان کرد؟ و چگونه میتوان تناقض مزبور را از میان برداشت؟ دو فرض محتمل است.

اول آنکه بعضی نصوص، از جمله همان نص استثنائی، با وجود حائز بودن بسیاری از شرایط صحت صحیح نباشند. این امر، موجب وارد شدن عنصر حقوقی بیگانه، به مجموع احکام برگزیده شخص می‌گردد. بدین ترتیب احکامی که باید در یک مجموعه اجتهادی با یکدیگر هماهنگی داشته باشند، نه تنها هماهنگی ندارند، بلکه از جنبه نظری متافرنیز خواهند بود.

دوم آنکه تنافز اجزاء مجموعه، سطحی و غیر واقعی بوده و علت آن استنتاج نادرست محقق است که این خود یکپارچگی و تفسیر واحد تئوریک آن اجزاء را غیر ممکن می‌گرداند. از این رو لازم است که میان دو حالت مختلف، یکی حالنی

که محقق عنوان (مجتهد) استنباط کننده احکام را دارد، و دیگر حالتی که محقق به عنوان (مکتشف) عمل می کند، تفاوت قائل شد. به اعتبار اول، هر چند موفق نمی شود، به علت و ریشه تنافر در احکام برگزیده خویش وقوف یابد، مع ذلك نمی تواند آنها را نادیده بگیرد. ضمناً منظور نمودن آنها هم قطعیت و صحتشان را افاده نمی کند، زیرا چنین احکامی از اجتهاد ظنی ناشی شده و احتمال خطا در آنها منصور نیست.

اما اگر قرار باشد از نفقه در احکام، گام را فرا نهاده، و به تأملات نظری درباره سیستم اقتصادی پردازد، باید احکام هماهنگ و محکم را نقطه شروع کار خویش قرار دهد، و در صورتی که این نوع احکام را بتواند از میان همان احکامی که پایه اجتهادش بر آنها قرار داده شده، انتخاب کرده و کشف بنیان های اصلی اقتصادی را از آنها آغاز و بدون برخورد به تناقض یا تنافری به انجام رساند، فرصت ذی قیمتی به چنگ آورده است چه در این حال، محقق هم به عنوان (مجتهد استنباط کننده احکام) و هم (مکتشف نظریات) بوده و این دو جنبه در شخص او وحدت یافته است. البته اگر فرصت مزبور دست نداد، و موفق به جستن نقطه شروع مناسب نگردید... نباید از تحقیق و کوشش دست کشیده، و از این عقیده که سیستم واقعی اسلامی را می توان بطور کامل، هماهنگ و یکپارچه تفسیر نمود برگردد. در این حالت بهترین کار آنست که از احکام مورد استفاده دیگران مدد گیرد. زیرا میان احکام هر مجموعه اجتهادی با سایر مجموعه ها ممکن است، تفاوت های بسیاری وجود داشته باشد و چون به مکتب اقتصادی واحدی عقیده داریم، البته غیر منطقی است که بخواهیم آن را از خلال تمام مجموعه های اجتهادی جستجو کنیم.

بنابراین اگر میان اجزاء يك سیستم، تنافری دیده شود، باید آنچه را ناسازگار به نظر می رسد از بقیه احکام جدا کرده و احکام منسجم دیگر را، وارد مجموعه ساخت درباره طرحی که بدین طرز با رعایت جهات مزبور تنظیم می شود، می توان ادعا کرد که حداقل، سیستم اسلامی، به بهترین وجه در آن نمودار و گویاترین طرح قابل

ارائه می‌باشد، زیرا شامل مهمترین عناصر قانونی مستند به کتاب و سنت خواهد بود. از این رو، جامعه اسلامی، از بین چند طرح می‌تواند، آن را برگزیند. و به عنوان برنامه اقتصادی خود به مرحله اجرا درآورد. این است تمام آن کاری که درباره «کشف» اقتصاد اسلامی، اگر با اجتهاد شخصی نتوان نقطه «آغاز» مناسبی را تکوین نمود، معمول داشت. باید اضافه کرد که این، مهمترین چیز است که باید روشن شود و در این مقام مورد احتیاج است. اینک می‌رسیم باین سؤال که بعد از کشف مکتب و طرحی که از نهایت دقت و صحت برخوردار و از هر حیث کامل و غنی، و قابل عمل باشد، به چه چیز نیازمند خواهیم بود؟.

خطا در ارزیابی جنبه‌های عملی :

رژیم اقتصادی اسلام، رژیم حاکم، در عصر نبوت مرعی و مجرا و روابط اقتصادی، عملاً بر طبق آن تنظیم می‌گردید. به این جهت برای «کشف»، باید جنبه عملی آن را نیز مثل جنبه نظری بررسی کرد. زیرا همانکه نصوص زمینه قانونگذاری را نشان می‌دهند، جنبه‌های عملی هم در روشن ساختن اصول عمده مکتب اقتصادی مؤثر است. ولی نصوص تشریعی بیشتر از جنبه عملی حقیقت مکتب اقتصادی را تصویر می‌کنند. زیرا گاهی، مضمون حقیقی و محتوای اجتماعی نص از عملکردها معلوم نمی‌شود. در نتیجه میان عمل و نظر تفاوت‌هایی، که معلول نشناختن شرائط عینی هر عملکرد است، پدید می‌آید. مثلاً وقتی انسان بخواهد با مطالعه جنبه‌های عملی بفهمد، اقتصاد اسلامی از چه مقوله‌ای است چه بسا تصور کند که اسلام، طرفدار آزادی مالکیت و فعالیت‌های خصوصی یعنی سیستم سرمایه‌داری است. کما اینکه عده‌ای طرفدار همین نظریه‌اند، دلیل این عده وجود آزادی‌های فردی در زمینه تولید، مصرف و بهره‌برداری از ثروتهای طبیعی در زمان حاکمیت اقتصاد اسلامی و تطبیق آزادی‌های مزبور بامبانی مکتب اقتصاد آزاد می‌باشد. به نظر آنها تصور غیر سرمایه‌داری بودن اسلام اشتباه بوده و کسانی که گمان می‌برند، اسلام حاوی ریشه‌های سوسیالیستی است، تحت تأثیر اوضاع زمان و افکار تازه قرار گرفته‌اند.

انکار نمی‌توان کرد که، فرد در عصر نبوت، از آزادی‌های اقتصادی بسیاری

برخوردار بوده و چه بسا آزادیهای مزبور را نتوان از آزادیهای سیستم سرمایه‌داری امروز جدا و یا با آنها متفاوت دانست، ولی وقتی به نصوص تشریعی و نظریات مراجعه شود، چنین عقیده را باسانی نمی‌توان پذیرفت.

علت دوگانگی نظریه و عمل با آنکه هر يك به گونه‌ای خاص از يك حقیقت واحد بازگویی کنند این است که در بررسها، به شرائط روز و مقتضیات زندگی در عصر نبوت توجهی مبذول نگردیده و عامل فوق در تحقیقات نادیده گرفته شده است، و مضمون «غیر سرمایه‌داری بودن اقتصاد اسلامی» در زمینه عملی به جهت محدودیت قدرت تولیدی انسان، تا حدودی پنهان مانده است، ولی به تدریج که امکانات تولیدی بیشتر و انسان بر طبیعت مسلط تر گردیده و در نتیجه میدانهای فعالیت، بهره‌برداری و تملك بیشتر گسترش یافته، مضمون (غیر سرمایه‌داری بودن اقتصاد اسلامی) نمودارتر و تناقض میان اسلام و اقتصاد سرمایه‌داری آشکارتر گردیده است.

مثلا، انسان آن عصر، به معدن تملك و... می‌رفت و آنچه می‌خواست استخراج می‌نمود، بی آنکه نظریه زمان او را منع کند. اگر این امر را جدا از نص تشریعی مربوط مطالعه کنیم، به چه نتیجه خواهیم رسید؟ بدیهی است نتیجه می‌گیریم که، در آن دوره، مثل رژیم سرمایه‌داری، فعالیتهای اقتصادی آزاد بوده و از این حیث محدودیتی در بین نبوده است. ولی نتیجه‌گیری مزبور با آنچه که از نصوص مستفاد می‌گردد مغایر و مخالف می‌باشد. زیرا به موجب نظریه اسلامی، کسی نمی‌تواند منابع طبیعی از جمله منابع نفت یا تملك را تملك خصوصی نموده و یا بیشتر از میزان احتیاجش، از آنها بهره‌برداری کند. این قاعده با قاعده مالکیت خصوصی یعنی پایه اصلی رژیم سرمایه‌داری، که به اسناد آن فرد می‌تواند، منابع مواد اولیه را تملك و مورد استفاده شخصی قرار دهد، مغایرت آشکار دارد. آیا با آنکه مالکیت خصوصی منابع طبیعی از جمله معادن نفت و تملك محکوم و غیر قانونی اعلام شده و به خاطر دفع ضرر از جامعه کسی حق ندارد بیشتر از میزان احتیاج و مصرف شخصی از آنها بهره‌برداری کند، باز هم می‌توان عنوان اقتصاد سرمایه‌داری را بر سیستم اسلامی

اطلاق کرد؟

از این بحث نتیجه می‌گیریم که: انسان در عصر نبوت می‌توانست آزادانه کار کند و از منابع طبیعی استفاده نماید، زیرا به جهت محدودیت وسائل تولید غالباً بهره‌برداریهایی زیاد و خارج از اندازه قانونی میسر نبود. از این رو، موضوع تولید زیاد مواد معدنی که به محرومیت جامعه منجر می‌شود، به خصوصی خود متفی بود.

تناقض سیستم اسلامی با سرمایه‌داری وقتی خوب معلوم می‌شود که پیشرفتهای تکنیکی و افزایش امکانات تولید، ثروتهای طبیعی را به تدریج در انحصار صاحبان سرمایه قرار داده، و با عرضه محصول به بازارهای جهانی سودهای کلانی عاید مؤسسات خصوصی گردید. زیرا این طرز تولید و توزیع درآمد با نظریه اسلامی که ثروتهای طبیعی و مواد خام مثل چوب جنگلها و غیره را از تصرف فردی خارج ساخته و جز در حدود «کار» و «حیازت مستقیم و نه بیشتر، اجازه بهره‌برداری از آنها را نداده مغایر است. حال اگر انسان به صرف مشاهده پدیده‌های عملی آن عصر نتواند، نظریه را آنطور که هست: «کار مستقیم مجوز بهره‌برداری» درك نماید به این علت است که از قدرت بازدهی وسائل تولید در آن روزگار غفلت کرده و در نتیجه مضمون اصلی نظریه، در پرده مانده است اما در رژیم سرمایه‌داری که بر اثر افزایش قدرت تولید، صاحبان سرمایه میتوانند بابه کار گرفتن کارگر، ثروتهای طبیعی را به مقدار بسیار تولید کنند، و تولید بر اساس کار در مقابل دستمزد انجام می‌شود، اختلاف دو نظریه به خوبی معلوم می‌شود، و صاحبان بصیرت درمی‌یابند که اسلام با سرمایه‌داری فرقی دارد، و گرنه کدام اقتصاد سرمایه‌داری است که با چنین شیوه تولیدی مبارزه نماید؟.

همچنین درمی‌یابیم، فردی که در جامعه سرمایه‌داری کنونی، به کمک سرمایه‌های هنگفت و امکانات فنی و با استخدام کارگر می‌تواند در مدتی اندك، درختان بسیاری را در جنگل قطع نموده و آنها را به بازار فروش برساند. اگر در رژیم اسلامی قرار گیرد به تناقض چشم‌گیر نظریه اسلام و رژیم آزاد پی می‌برد، زیرا اسلام اجازه بهره‌برداری از منابع طبیعی و فروش محصول به حداکثر قیمت و تحمیل به مصرف

کننده را بوسیله اشخاص و مؤسسات خصوصی نمی‌دهد.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که، جهت حقیقی نظریه اسلامی را از عمل شد گذشته نمی‌توان فهمید، همانطور که انسان آن دوره نیز به صرف مشاهده جنبه‌های عملی اقتصادی، صورت اصلی نظریه را نمی‌توانست است بشناسد از این دو طرح کامل و صحیح نظریه را تنها با بررسی همه جانبه نصوص و جنبه‌های عملی، می‌توان شناخت. و کسانی که با استناد به آزادی‌های فردی در آن روزگار، اقتصاد اسلامی را، اقتصاد آزاد سرمایه‌داری تلقی می‌کنند، راهی به خطای پیمایند، زیرا استدلال به وجود آزادی‌های فردی در عمل، برای استنتاج هرگز کافی نخواهد بود، و جای دریافتهای اصلی از نصوص را که حاکی از غیر سرمایه‌داری بودن مکتب است نمی‌تواند پر کند.

در حقیقت: باید گفت که اعتقاد به مضمون غیر سرمایه‌داری نظریه، با توجه به مطالب گذشته، عقیده‌ای است اصیل و موضوع هرگز جنبه تحریف یا، افزون محتوای جدید را به آن ندارد. عده در مقام مخالفت، بیان فوق را خطا و منظور از آن را وارد کردن عناصر فکری بیگانه در سیستم اسلامی و به عبارت دیگر تسلیم شدن و تملق نسبت به حرکت فکری جدید در ضدیت با رژیم سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی دانسته‌اند.

ما برای رد این اتهام، واثبات صحت تفسیر غیر سرمایه‌داری بودن نظریه اسلامی به یک سلسله دلائل مستند تاریخی، متوسل شده‌ایم. سابقه مستندات مزبور به صد سال قبل یعنی به پیش از پیدایش مکاتب جدید سوسیالیستی و تحولات جدید جهانی می‌رسد مستندات همان نصوص تشریعی فقهی است، که در منابع دیر پای اسلامی آمده و امروز در اختیار ما قرار دارد. البته باید توجه داشت که با این تفسیر نمی‌خواهیم، نوع خاصی از سوسیالیسم را بر رژیم اسلامی انطباق داده و آن را در زمره مکاتب سوسیالیستی به مفهوم قطب مخالف سرمایه‌داری وارد کنیم. تناقض‌های عمده و اساسی میان مکتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم، جا را برای ورود قطب دیگری یعنی مکتب سوم باز می‌کند. با شناخت ویژگی‌هایی که این قطب باید حائز باشد، سیستم

اسلامی را کاملاً منطبق بر آن خواهیم یافت. ظهور قطب سوم از این رواست که سوسیالیسم صرفاً با رد و نفی رژیم سرمایه‌داری تمام نمی‌شود. و برای سوسیالیستی بودن تنها رد سرمایه‌داری کافی نیست، زیرا سوسیالیسم مکتبی است ایجابی با افکار، مفاهیم و نظریات مخصوص و از آنجا که با رژیم سرمایه‌داری حاوی تضادهائی است لذا با رد آن لزوماً افکار سوسیالیستی اثبات نمی‌شود. پس با اعلام غیر سرمایه‌داری بودن نظریه اسلامی، سوسیالیستی بودن آن منتج نمی‌شود، و بالعکس عبارت دیگر اگر، اقتصاد اسلامی را بخاطر تناقض بایکی، بر آن دیگری منطبق بدانیم و بگوئیم چون، اسلام، سرمایه‌داری نیست پس سوسیالیستی است. و یا چون سوسیالیستی نیست، پس سرمایه‌داری است، اشتباه کرده‌ایم. و بدیهی است که این گونه بررسی، فاقد اصالت، استقلال و موضوعیت خواهد بود.

در مباحث آینده، اقتصاد اسلامی را نشان داده و اختلاف آن را با سوسیالیسم در مورد مالکیت خصوصی تشریح می‌کنیم، آنگاه، نظر اسلام را نسبت به مالکیت توضیح داده، خواهیم دید چگونه، برخلاف مکتب سوسیالیسم که فقط درآمدهای حاصل از «کار» را قانونی می‌شناسد، اسلام در شرائطی درآمدهای حاصل از «غیر کار» را نیز مشروع دانسته است. همه اختلافات اقتصادی بین سوسیالیسم و اسلام از همین جا منشأ می‌گیرد، که جزئیات آنها را به تدریج تشریح خواهیم نمود.

نظریه توزیع قبل از تولید

۱ - احکام

دو زمینه‌ی توزیع ثروت (۱)

توزیع ثروت در دو زمینه صورت می‌گیرد:

۱- منابع مادی توزیع ، ۲- ثروتهای تولید شده.

منابع مادی عبارتست از : زمین ، مواد اولیه و وسائل کار . تولید چه کشاورزی باشد یا صنعتی وجه ترکیبی از این دو ، پس از ترکیب و مشارکت تمام عوامل مزبور میسر و عملی می‌گردد.

(۱) - در این فصل اصطلاحات به کار رفته که باید از اول به مفاهیم آنها توجه کرد.
الف - اصل مالکیت مزدوج - به موجب این اصل سه شکلی که در مالکیت پذیرفته شده است ، یعنی مالکیت خصوصی ، مالکیت دولت و مالکیت عمومی مشترکاً منظور می‌شود .

ب - مالکیت دولت - منظور ، مالکیت پیامبر یا امام است نسبت به بعضی از ثروتها ، از جمله معادن ، که طبق نظریه بعضی حقوقدانان اسلامی ، در مالکیت دولت قرار دارد .

ج - مالکیت عمومی - و آن مالکیت عامه مردم است نسبت به بعضی ثروتها ، و به موارد زیر تفصیل می‌شود:

۱ - مالکیت امت - که نوعی از مالکیت عمومی بوده و به معنای مالکیت تمام نسلهای امت اسلامی در طول تاریخ است ، مثل مالکیت بر زمین آبادی که در اثر جهاد ضمیمه قلمرو اسلامی شده باشد .

۲ - مالکیت توده - این را نیز باید نوعی مالکیت عمومی دانست ، و اصطلاحاً در مورد اموالی به کار می‌رود که عموم ، حق انتفاع از آنها را دارند و فرد نمی‌تواند به تنهایی به

ثروت تولید شده، یعنی «کالا» (*) پس از انجمام کار، روی طبیعت، و ترکیب منابع مادی تولید به دست می آید.

بنا بر این بشر برای تولید، دو گونه ثروت در اختیار دارد، یکی «منابع مواد اولیه» و دیگری «کار» که با آن، ثروت نخستین را تغییر شکل داده و مواد

۱- مالك آنها باشد. به این قبیل مالکیت‌ها، عنوان مالکیت عمومی توده را اطلاق کرده‌ایم. پس مالکیت عمومی توده اصطلاحاً در این کتاب دارای دو جنبه است یکی سلبی یعنی ممنوعیت مالکیت فردی و خصوصی، و دیگری ایجابی یعنی جواز انتفاع عمومی، مثل مالکیت دریاها و رودخانه‌های طبیعی.

۲- مالکیت عمومی بطور اخص - گاه این عنوان را بر دو مقوله توأم یعنی مالکیت دولت و مالکیت عامه اطلاق می‌کنیم. و مراد از آن، مفهوم مقابل مالکیت خصوصی است.

د - مالکیت خصوصی - مقصود، رابطه‌ای است بین فرد انسان یا (مال) بطور اختصاصی، که منع دیگران را از انتفاع ایجاب میکند یا به شکلی که مداخله دیگران جز در صورت ضرورت و بطور استثنائی در آن مال، محدود شده باشد. از این نوع است، مالکیت انسان به آبی که از رودخانه، یا هیزمی که از جنگل به دست می‌آورد.

ه - حق خاص - درجه‌ای از اختصاص محسوب میشود که از لحاظ تحلیلی و حقوقی، یا مالکیت خصوصی متفاوت است. مالکیت رابطه خصوصی بین انسان و مال است بطور مستقیم ولی حق خاص، رابطه‌ای است غیر مستقیم که از یک رابطه خصوصی دیگر ناشی می‌شود، به عبارت دیگر از جنبه حقوقی بموجب اصل مالکیت، مالك میتواند دیگران را از تصرف در دارائی خود منع کند، در صورتی که در مورد حق خاص، چنین نیست، و طبق مقررات قانونی، دیگران نیز حق استفاده از همان دارائی را دارند.

و - اباحه عمومی - حکمی است که به استناد آن، هر کسی می‌تواند از ثروتی منتفع گردیده و آن را تملك خصوصی نماید. به اموالی که مشمول قاعده فوق قرار گیرند، مباحات عمومی گفته می‌شود. مثل پرندۀ آزاد در هوا و ماهی در دریا.

۳ - کالا: هر شئی خارج از وجود انسان، که به استعمالش، یکی از احتیاجات مادی، یا غیرمادی برطرف گردد کالا گفته میشود. در اینجا تنها جنبه فنی کلمه، مورد توجه است، و قانونی و اخلاقی بودن یا نبودن مصرف کالا، مطرح نمی‌باشد، از این رو شئی خطرناک و مضر را، به دلیل برطرف ساختن یکی از احتیاجات متعدد بشری، ممکن است کالای اقتصادی محسوب داشت.

خام طبیعی را به شکل «کالا» برای بهره‌برداری، آماده می‌گرداند. از این رو سخن از توزیع باید، شامل هر دو نوع ثروت، یعنی هم ثروت مادر «مواد خام طبیعی» و هم ثروت فرزند «کالا» باشد.

بدیهی است که مطالعه توزیع منابع اصلی تولید، بر تولید مقدم بوده و باید قبل از آن صورت گیرد. زیرا فعالیت‌های تولیدی هر جامعه متناسب با رژیم حاکم توزیع در آن جامعه سازمان می‌گیرد. از این رو، توزیع منابع مواد اولیه طبیعی، قبل از تولید، ولی توزیع محصول، «کالا» که به «تولید» بستگی دارد با آن توأماً مطرح می‌گردد.

دانشمندان اقتصاد سرمایه‌داری موقعی که در اقتصاد سیاسی در باره توزیع در رژیم سرمایه‌داری بحث می‌کنند... از «ثروت ملی» و منابع تولید جامعه سخنی به میان نیاورده، بلکه تنها درباره توزیع محصول کل یعنی «درآمد ملی» گفت‌وگو می‌نمایند. درآمد ملی، مجموع کالاهای ساخته شده و خدمات انجام یافته در مدت زمان معین مثلاً یک سال و یا به عبارت دیگر، ارزش نقدی مجموع کالاها و خدمات در آن مدت می‌باشد. بنابراین، در اقتصاد سیاسی، بحث توزیع مربوط است به توزیع ارزش نقدی آن کالاها و خدمات میان عوامل شرکت کننده در تولید. به این ترتیب صاحب سرمایه، صاحب زمین، کارفرما و کارگر هر کدام سهم ویژه‌ای از محصول را برداشت می‌کنند که به ترتیب به اسم بهره سرمایه، مال‌الاجاره زمین، سود کارفرما و دستمزد نامیده می‌شود. به این علت طبیعی است که مباحث تولید، قبل از بحث توزیع مطرح شوند. زیرا حال که موضوع توزیع، تقسیم ارزش پولی کالا، میان منابع و عوامل تولید است... لزوماً باید پس از تولید مورد مطالعه قرار گیرد. چون تا وقتی کالائی ساخته نشده صحبت از توزیع آن بی‌معنا خواهد بود. برای این است که در اقتصاد سیاسی موضوع تولید، نسبت به سایر موضوعات در درجه اول اهمیت قرار دارد. و قضایای توزیع، پس از آن مطرح می‌شود. اسلام برخلاف سرمایه‌داری که با شعار «آزادی اقتصادی» منابع تولید را همواره در معرض استثمار و تسلط اقویا قرار داده، و با وضع مقررات

ویژه راه احتکار زورمندان را هموار می‌کند، توزیع ثروت را نه به مفهوم محدود آن یعنی صرف آنالیز «توزیع محصول» بلکه به مفهوم وسیع تر و عمیق‌تری که «توزیع عوامل تولید» باشد، منظور داشته و با وضع یک سلسله مقررات ایجابی، ثروتهای طبیعی و منابع تولید را به چند نوع تقسیم نموده و هر کدام را با عنوانهای «مالکیت خصوصی»، «مالکیت عمومی»، «مالکیت دولت» و «اباحه عمومی» از یکدیگر متمایز و برای آنها قواعدی خاص در نظر گرفته است. به این جهت برخلاف اقتصاد سیاسی کلاسیک که در آن، بحث تولید مقام اول را حائز است، در اسلام بحث توزیع، سرآغاز مطالعات اقتصادی بوده و مباحث تولید، در مرحله بعدی قرار دارد. اینک مسأله توزیع عوامل اصلی تولید و ثروتهای طبیعی را از نظر اسلام مطالعه می‌کنیم.

عوامل اصلی تولید

قبل از طرح جزئیات باید عوامل تولید را بشناسیم، معمولا در اقتصاد سیاسی منابع زیر را به عنوان عوامل تولید نام می‌برند:

۱- طبیعت.

۲- سرمایه.

۳- کار، که شامل مدیریت نیز می‌باشد.

در اینجا ما نیز، همین منابع را، عوامل اصلی تولید در نظر می‌گیریم. با این فرق که «کار» و «سرمایه» را به علل زیر از بحث خارج، و از عوامل طبیعت گفت و گو می‌کنیم:

سرمایه در واقع، خود، نتیجه کار تولیدی است و بنابراین منبع و عامل اصلی تولید محسوب نمی‌شود. زیرا در اقتصاد، سرمایه به ثروت‌هایی گفته می‌شود که از مراحل مختلف تولید یکی بعد از دیگری گذشته و واجد شرائطی است «تا دوباره در تولید ثروتهای جدید»، مورد استفاده قرار گیرد. بدین ترتیب، ابزار

یافتند گی ثروت طبیعی محض محسوب نشده ، بلکه مقداری ماده طبیعی است که در اثر کار بشری در جریان تولید ، بدان شکل در آمده است ؛ با توجه به آنکه در حال حاضر ما تنها راجع به «توزیع قبل از تولید» یعنی توزیع ثروتهای خداوندی قبل از آنکه هرگونه کار اقتصادی و تولیدی روی آنها انجام شود ، صحبت می کنیم ، و از آنجا که سرمایه اعم از استهلاکی و تولیدی خود در نتیجه فعالیت تولیدی گذشته ، به وجود می آید ، بناچار مطالعه توزیع آن نیز در بحث توزیع ثروتهای تولید شده به میان خواهد آمد.

اما «کار» عامل غیرمادی تولید است و موضوع مالکیت خصوصی باعمومی واقع نمی شود. از این نظرفعلا، ازین عوامل سه گانه تولید ، تنها عامل طبیعت را که عامل مادی و مهم تولید است مطالعه می کنیم.

اختلاف مکتبهای اقتصادی

درباره توزیع ثروتهای طبیعی

اسلام در مورد ثروتهای طبیعی هم با رژیم سرمایه داری ، و هم با «مارکسیسم»^(۱) در اصول و فروع ، اختلاف نظر دارد . مکتب سرمایه داری ، مالکیت عوامل تولید و فعالیتها را که به منظور بهره برداری از آنها به عمل می آید، در حدود «آزادیهای اقتصادی» برای عموم افراد، مجاز دانسته ، و بر همین پایه ، نحوه توزیع درآمدها را تعیین می نماید. به عبارت دیگر ، هرکس مالک منفعت و ثروتی است که تحصیل می نماید. اما مارکسیسم ، با توجه به جهان بینی

۱- مارکسیسم مکتب علمی و اجتماعی ، که توسط کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

و به کمک فردریش انگلس بنیان گذاری شد. کشف ارزش اضافی و تفسیر دیالکتیکی تاریخ از کارهای برجسته این دانشمند آلمانی است. از جمله تالیفات متعدد او ، کتاب کاپیتال (سرمایه) ، نقد اقتصاد سیاسی، و فخر فلسفه را نام باید برد...

کلی‌اش در تفسیر تاریخ ، معتقد است که مالکیت عوامل تولید ، با رژیم حاکم بر تولید رابطه مستقیم دارد . در هر مرحله تاریخی سیستم تولیدی ، طرز توزیع و طبقه که لزوماً عوامل تولید را در اختیار دارد ، تعیین می‌کند . لذا تا موقعی که یک مرحله تاریخی به پایان نرسیده و مرحله دیگری آغاز نگردیده طرز توزیع تغییر نمی‌نماید . ولی همین که نظام پیشین در برابر نظام جدید تولید ، پس از برخوردهای سخت ، روبه انقراض نهاده و نهادهای تولیدی جدید شکل گرفت ، رژیم توزیع مناسب آن نیز به وجود می‌آید .

* مقصود دوره‌های تاریخی پنجگانه کمون اولیه ، بردگی ، فئودالیسم ، سرمایه‌داری و سوسیالیسم است .

در کمون اولیه - اجتماع اولیه - مالکیت وسائل تولید اشتراکی است . در این مرحله بشر هنوز با مالکیت خصوصی آشنائی ندارد . دستجمعی کار می‌کند و از محصول مشترک بهره‌برداری می‌نماید . لذا استثمار انسان بوسیله انسان و نیز طبقات متخاصم وجود ندارد . در دوره بردگی ، اساس مناسبات تولید ، مالکیت وسائل تولید از طرف برده‌داران است که عنوان یکی از وسائل تولید ، مطلقاً در اختیار برده‌دار بوده ، بطوریکه در معرض تحریک و فروش قرار داشته و حتی برده‌دار می‌تواند او را بکشد . کشاورزی و دامپروری و مبادله محصول ، و تمرکز ثروت در دست اقلیت ، در این مرحله متداول می‌گردد . در این دوره ، دیگر کار همگانی و آزاد برای تمام افراد جامعه وجود ندارد ، کار برای بردگان اجباریست . لذا برخلاف دوره قبل ، مالکیت وسائل تولید و همچنین مالکیت محصول ، جنبه اشتراکی نداشته و در ملک خصوصی ، برده‌داران قرار دارد .

در رژیم فئودالیسم ، ملاکین بزرگ ، وسائل تولید را در اختیار داشته و کارگران کشاورزی یعنی رعایا ، به حساب آنها کار می‌کنند . مالک سلطه کامل نسبت به رعیت دارد . در کنار مالکیت بزرگ ، مالکیت انفرادی رعایا و صنعتگران جزء نیز دیده می‌شود . در این دوره ، مالکیت خصوصی بیش از پیش ترقی می‌کند . مانند دوره بردگی . استثمار بشدت رواج دارد . و از این رو ، مبارزه طبقاتی میان استثمارکنندگان (ملاکین) و ستمدندان (رعایا) شاخص اصلی و اساسی این رژیم است .

در رژیم سرمایه‌داری - کاپیتالیسم - دو طبقه کاملاً متخاصم ، رو در روی یکدیگر قرار دارند . یکی طبقه سرمایه‌دار که صاحب وسائل تولید است ، و دیگری طبقه کارگر ، که برای امرار معاش و ادامه حیات نیروی کارش را در مقابل ثمن ناچیزی ، به صاحب سرمایه

بنابراین توزیع همواره با تولید بستگی دارد، و برحسب مقتضیات و الزامات آن تحول می‌یابد. طبق این قانون، توزیع در دوران تولید کشاورزی لزوماً براساس روابط فئودالیستی صورت می‌گیرد. و در دوران صنعتی و ماشینی، به شکلی است که منجر به تصاحب و تملک کلیه منابع تولید، به وسیله سرمایه‌دار می‌گردد. در مرحله معینی از رشد صنعتی، طبقه سرمایه‌دار از میان رفته و به طبقه کارگر مبدل می‌شود. در این موقع طرز توزیع نیز عوض می‌شود. نظریه اسلام، در توزیع قبل از تولید، با سرمایه‌داری و مارکسیسم، هردو، فرق دارد. اسلام نه به «آزادی اقتصادی» که از اصول مکتب سرمایه‌داری است عقیده دارد، و نه به رابطه جبری میان مالکیت منابع تولید و سیستم تولیدی.

چه از يك طرف، برای آزادی اقتصادی و مالکیت منابع تولید حدودی شناخته و از طرف دیگر توزیع را از تولید جدا می‌داند. زیرا مسأله، مسأله ابزار تولید نیست، تا بر طبق ضرورت‌های تولید، سیستم توزیع مخصوصی را که با رشد تولید مناسب باشد ایجاد نماید، بلکه مسأله انسان است با احتیاجات و امیالی که باید در حدودی که حافظ انسانیت اوست تأمین شوند، تا از این رهگذر به تکامل انسانی او کمک شود. آری انسان، انسان است با احتیاجات عمومی و

→ واگذار می‌کند. طبقه استثمارشده کارگر- در این مرحله تاریخی از شعور و فهم بیشتری برخوردار است و با ماشین کار می‌کند. هرچه سرمایه‌داری بیشتر رشد می‌کند فشار زیاده‌روی بر طبقه کارگر وارد می‌آید. در اینجا تولید اجتماعی، ولی مالکیت، خصوصی می‌باشد. در دوره سوسیالیسم. از آنجا که مناسبات تولید سرمایه‌داری، با خواست‌های نیروهای تولید کننده، در تضاد است، سرانجام پس از کشمکش‌های سخت‌جلفاتی، نظام سوسیالیسم استقرار می‌یابد. در این سیستم تولید و مالکیت هردو، جنبه اشتراکی و اجتماعی داشته، و استثمار از میان می‌رود. ولی در این دوره هم، تضادهایی وجود دارد. این تضادهای مختصر به علت آنست که جامعه انتقالی به سوسیالیسم، هنوز حاوی سنت‌ها، فردپرستی، و تریوت خاص جامعه قبلی است، که برور زمان با اجتماع نظام سوسیالیستی از میان می‌رود. فرمول معروف «از هر کس بقدر توانایش» و «بهر کس به اندازه احتیاجش» در مرحله استقرار کمونیسم به عمل درمی‌آید.

امیال ریشه‌دارش، چه در مرحله کار دستی باشد و چه در مرحله‌ای که نیروی بخار و الکتریسته را بخدمت درآورده.

به این سبب توزیع باید طوری به عمل آید که ضمن تأمین رشد معنوی و انسانی، احتیاجات و امیال مزبور نیز برآورده شود.

اسلام با وضع مقررات مخصوصی درباره مالکیت خصوصی به احتیاجات مزبور پاسخ داده و برآوردن آنها را امکان‌پذیر ساخته است. در اثر توسعه روابط انسانی و اجتماعی که هر فرد به عنوان جزئی از کل، قسمتی از ترکیب اجتماعی را می‌سازد، یک سلسله احتیاجات عمومی پیدا می‌شود. اسلام این دست نیازمندیهای عمومی را نیز از راه مالکیت عمومی بعضی از منابع ثروت برطرف کرده است. در مواردی هم که، تأمین نیازها از طریق مالکیت خصوصی غیر ممکن، و تعادل عمومی در معرض اختلال و در نتیجه انسان در مظان محرومیت به نظر رسیده، اسلام در مقام چاره‌جویی، شکل سوم مالکیت، یعنی مالکیت دولت را مقرر داشته، تا دولت - امم - با اختیارات قانونی خویش تعادل عمومی را حفظ کند. به این علت توزیع منابع طبیعی نیز بر طبق مبانی سه‌گانه مالکیت خصوصی، عمومی و دولتی صورت می‌گیرد.

منابع طبیعی تولید

منابع مزبور به چهار دسته تقسیم می‌شود:

- ۱- زمین که مهمترین ثروت طبیعی بوده و بدون آن تقریباً هیچ نوع فعالیت تولیدی میسر نیست.
- ۲- مواد معدنی موجود در خشکیهای زمین، مثل ذغال، گوگرد، نفت، طلا، آهن، و غیره.
- ۳- آبیهای طبیعی که برای ادامه حیات و تولید کشاورزی نهایت ضرورت را دارد.

۴- سایر اثر و نه‌های طبیعی چه آنهایی که مثل مروارید و مرجان از دریاها و رودخانه‌ها بدست می‌آید و چه آنهایی که مثل پرندگان و حیوانات در زمین و هوا زندگی می‌کنند، و چه اکسیژن هوا، و نیروی آبشارها که با تبدیل به نیروی الکتریسته به نقاط دیگر انتقال داده شده و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.

زمین

اراضی یا در مالکیت عمومی، یا خصوصی و یا دولتی است. وضع حقوقی و طبقه‌بندی سه‌گانه آنها، با وضعی که در زمان استقرار حاکمیت اسلام داشته‌اند و نیز با نحوه داخل شدن آنها به قلمرو اسلامی، بستگی دارد. به این جهت مالکیت ارضی در عراق یا اندونزی متفاوت است. زیرا این دو کشور به دو صورت متفاوت به قلمرو اسلامی وارد شده‌اند، هم‌چنانکه نحوه مالکیت در مورد قسمت‌های مختلف اراضی خود عراق نیز با یکدیگر فرق می‌کند. اینک برای مطالعه احکام مربوط به مالکیت اراضی، به طبقه‌بندی زیر از اراضی می‌پردازیم:

۱- سرزمین‌هایی که با پیروزی نظامی ضمیمه ممالک اسلامی شده است. عنوان بالا به سرزمین‌هایی اطلاق می‌شود، که در راه دعوت باسلام، و در اثر جهاد مسلحانه به ممالک اسلامی ضمیمه شده است. مانند اراضی عراق، مصر، ایران، سوریه و بسیاری دیگر از اراضی اسلامی. سرزمین‌های مزبور، هنگام فتح، همه به یک اندازه آباد، نبوده‌اند. از بعضی جاها، قبلاً بهره‌برداری کشاورزی به عمل آمده، و قسمتی طبیعتاً و بدون مداخله انسان، آباد بوده نظیر جنگل‌های انبوه طبیعی. و بالاخره مقداری هم، اراضی بلااستفاده بوده که تا زمان فتح، کسی برای آباد کردن آنها، اقدام ننموده و به طور طبیعی نیز آباد نبوده، و در عرف حقوقی به زمین «میت» موسوم گردیده است. تسمیه مزبور از آن جهت است که در این قبیل اراضی، هیچگونه اثری از حیات و فعالیت حیات-بخش دیده نمی‌شود.

انواع سه‌گانه زمین، بنا به شرائطی که در موقع انضمام داشته‌اند وضع حقوقی مخصوص دارند، و بطوری که خواهیم دید برخی از آنها در مالکیت عمومی و بعضی در مالکیت دولت است.

۲- سرزمین‌هایی که قبل از پیروزی اسلام و مقارن با انضمام، به دست بشر حیازت و آباد شده و از آنها بهره‌برداری به عمل آمده است که، سرمایه عمومی امت اسلامی در طول تاریخ اعم از نسلهای موجود و آینده محسوب می‌شود و از این حیث میان افراد امتیازی منظور نشده و تملك فردی و خصوصی آنها، غیر قانونی اعلام گردیده است.

محقق نجفی در «جواهر» به نقل از بعضی منابع فقهی از جمله «غنیه» «خلاف» و «تذکره» می‌نویسد: «فقه امامیه بر این مسأله اتفاق نظر دارند، که زمین آباد شده در زمان پیروزی نظامی اسلام در مالکیت عمومی قرار دارد». «ماوردی» نیز از امام مالک نقل کرده که: «قول صحیح آنست که زمین مفتوحه از زمانی که فتح شده وقف مسلمین می‌باشد، بدون آنکه به انشاء صیغه وقف از طرف ولی امر نیاز باشد». این سخن، تعبیر دیگری از مالکیت عمومی ملت است.

ادله مالکیت عمومی

نصوص فقهی، و موارد عملی، در تقریر اصل مالکیت عمومی نیست به این قبیل اراضی صراحت دارد. این موضوع از روایات زیر نتیجه می‌شود.

۱- در حدیث است که حلبی از امام جعفر بن محمد صادق، از وضع اراضی عراق پرسید، امام پاسخ داد: «آنها به همه مسلمانان، مسلمانان حاضر و آنهایی که بعد می‌آیند، تعلق دارد».

۲- از ابوریع شامی روایت شده که امام جعفر گفت: «اراضی عراق را خرید و فروش مکنید، زیرا آنها، فی‌معنی غنیمت مسلمین است».

منظور از اراضی عراق، در عرف آن زمان، قسمت‌های آباد عراق بود که به دست مجاهدین فتح شده بود. و مسلمانان به آنها «ارض السواد» می‌گفتند، زیرا وقتی برای اشاعه دعوت از منطقه خشک و بی آب و علف جزیره العرب، به اطراف عالم پراکنده شدند، و به عراق رسیدند، سبزی و طراوت بسیار، به اندازه‌ای توجه‌شان را جلب کرد که آنجا را «ارض السواد» نامیدند.

۳- از حماد، در خبری آمده که امام موسی بن جعفر فرمود: «زمین مفتوح عنوه، موقوفه محسوب می‌شود، و به کسانی واگذار می‌گردد که آن را آباد و احیاء نموده، و به قدر توانائی، خراج بپردازند.»

مقصود آنست که دولت این قبیل اراضی را در اختیار کسانی قرار می‌دهد که قدرت بهره‌برداری از آنها را داشته و مبلغی به عنوان عوض انتفاع مزبور، به جامعه که صاحب اصلی ثروت بپردازد، این «عوض» یا «اجرت» همان است که در اخبار تحت عنوان «خراج» از آن نام برده‌اند.

۴- در حدیث است، که «ابو برده» از امام جعفر، درباره معامله زمین خراجی پرسید امام فرمود: «چگونه می‌توان چیزی را که به عموم مسلمانان متعلق است، خرید و فروش کرد؟». زمین خراجی، تعبیر حقوقی زمین دائر است که به دست مسلمین فتح شده باشد، و بطوری که در خبر قبل دیدیم، مشمول مالباتی بنام خراج بوده و به زمین خراجی موسوم گردیده است.

۵- احمد بن محمد بن ابی نصر در روایت خود از امام علی بن موسی الرضا در جایی که اقسام زمین و احکام آنها را شرح می‌دهد، نقل می‌کند که: (آنچه در اثر جنگ و پیروزی نظامی به دست آمده، در اختیار امام قرار می‌گیرد، تا به هر کس مصلحت بداند، واگذار کند).

۶- در تاریخ الفتوح الاسلامیه آمده که عده‌ای از خلیفه دوم تقاضا نمودند که اراضی مفتوحه را میان جنگجویان ارتش، بطور خصوصی تقسیم کند. عمر با صحابه به مشورت پرداخت، علی با تقسیم آنها مخالفت کرد، معاذ بن جبل گفت: «اگر آنها

را میان مردم قسمت کنی، ثروت هنگفتی در اختیارشان قرار خواهد گرفت، که پس از مرگ تحت تسلط مردان و زنان معدودی درآمده، و در نتیجه نسلهای آینده فاقد وسائل معیشت و با فقر دست به گریبان خواهند بود. بنابراین کاری کن که عوائد و نتایج زمین‌ها، نصیب همه نسلهای حال و آینده گردد». از این رو عمر با صدور حکمی اراضی مزبور را مایملک عمومی اعلام داشت. و در نامه جوابیه‌ای به سعد بن ابی وقاص نوشت: «نامه‌ات رسید، نوشته بودی، مردم تقاضا کرده‌اند غنائم و آنچه را خداوند به آنان فیء کرده است، میانشان تقسیم کنی، متوجه باش حیوانات یا انانیه - اموالی - را که نزد تومی آورند، میان مسلمانانی که اکنون حیات دارند، قسمت کن، اما اراضی و رودها را بین مردم قسمت مکن، بلکه در اختیار کسانی قرار بده، که روی آنها کار کنند، و ثروت‌های مزبور همچنان سرمایه عمومی مسلمین باقی بماند. زیرا اگر، آنها را میان نسلهای حاضر قسمت کنی، نسلهای بعد، بی نصیب خواهند ماند.

عده‌ای، در تفسیر اقدامات و تصمیمات خلیفه دوم اظهار داشته‌اند؛ ارض - السواد «عراق» ملک ساکنین آنست بطوری که در کتاب «اموال» ابو عبیده آمده، زیرا وقتی عمر آن زمین‌ها را به سکنه‌اش مسترد داشت، با این عمل، آنها مالک زمینها می‌گردند. منتها خراج به نفع مسلمانان در نظر گرفته شد. بنابراین مالکیت عمومی به خراج تعلق گرفته نه به رقبه زمین‌ها.

گروهی از صاحب نظران معاصر، در این باره اظهار داشته‌اند که این، نظریه «ملی کردن خراج» است نه «ملی کردن زمین».

در حقیقت باید گفت که اقدام عمر، برای عمومی کردن مالکیت زمین انجام گرفته، و این موضوعی کاملاً بدیهی است، چه واگذاری مزبور دلیل تملیک خصوصی زمین نبوده بلکه به عنوان «مزارعه» یا «اجاره» صورت گرفته، و کسانی که از آن بهره‌برداری می‌کنند در ازاء دادن خراج که به مصرف امور عمومی جامعه می‌رسد، حق کار کردن و استفاده از آنها را به دست می‌آورند.

دلیل آن، خبری است که ابو عبیده در کتاب «الاموال» نقل کرده که عتبه بن فرقد

زمینی را در سواحل فرات خرید، تانیزاری در آن احداث کند، این خبر به عمر رسید. عتبه را گفت، «زمین را از کی خریدی؟» پاسخ داد «از صاحبانش» وقتی مهاجرین و انصار نزد عمر حاضر شدند: عمر گفت، «اینها هستند صاحبان زمین، آیا زمین را از همین ها خریداری کردی؟» مرد پاسخ داد «خیر» عمر گفت «زمین را به کسی که از او گرفته ای برگردان، و پولت را بگیر».

۷- در کتاب «الاموال» از ابو عون ثقفی منقول است که در عصر حکومت علی، دهقانی به دین اسلام درآمد. امام گفت، تو دیگر جزیه نباید بپردازی، ولی زمین تو از آن عموم باقی خواهد ماند.

۸- در کتاب «صحیح بخاری» از عبدالله نفل شده که گفت «پیامبر قلعه خیبر را به یهودیان داد تا در آنجا کار و کشت و زرع نمایند، و سهمی از محصول را برای خود بردارند». این حدیث حاکی است که پیامبر در مورد خیبر، که علیرغم بعضی روایات در جهاد بدست مسلمین افتاده، اصل مالکیت عمومی را به مورد اجراء گذارده است. زیرا اگر آن را به جنگجویان تملیک خصوصی نموده بود، هیچگاه به عنوان حاکم و مقام رسمی، اقدام به انعقاد مزارعه با یهودیان نمی کرد، چه بستن پیمان مزارعه از طرف مقام رسمی، دلیل آنست که اخذ تصمیم در مورد زمین با دولت است نه افرادی که در فتح آن شرکت کرده اند.

عده ای معتقدند که نمونه قرارداده خیبر، دلیل قاطع اختیارات دولت در تملک دارائیهای خصوصی و ملی کردن زمین در نظریه اسلام محسوب، و طبق قاعده عمومی «فی» بین جنگجویان قسمت می شود. ولی خودداری دولت از تقسیم آن میان عده معدودی سپاهی، نشان می دهد در صورتی که مصلحت جامعه اقتضا نماید، دولت می تواند، حقوق فردی را محدود و از جمله؛ دارائیهای خصوصی را ملی اعلام نماید.

ولی باید در نظر داشت که خودداری از تقسیم «اراضی مفتوحه» را بدان شکل که در مورد سایر غنائم عمل می شد، نباید دلیل ملی کردن آنها محسوب کرد، بلکه دلیل عمومی کردن مالکیت و اجراء اصل مالکیت عمومی می باشد.

زیرا، اولاً زمین مفتوحه قابل تملك خصوصى نبوده تا بعداً ملى اعلام شود. ثانياً، قاعده تقسيم «فبى» هم فقط ناظر بر اموال منقول مى باشد، از اين رو بايد گفت که اجراء اصل مالکیت عمومى یگانه اصل حقوقى است که نسبت به زمین مفتوحه عملى مى باشد، که البته با اصل ملى کردن فرق دارد. زیرا در ملى کردن، زمینهاى که قبلاً در مالکیت خصوصى بوده، ملى مى شود، و حال آنکه در این مورد، اصلاً تملك خصوصى از زمان فتح و تصرف آنها حاصل نشده تا آنها را ملى کرد.

بهر حال، با استناد، بیشتر خصوصى که ذکر شد، رقبه زمین، در مالکیت دستجمعى ملت قرار دارد. و امام به عنوان زمامدار مکلف است از آن نگهدارى کند. و از کسانی که از آن استفاده مى برند، مالیات مخصوصى به نام «خراج» وصول کند. بدین ترتیب ملت، عوائد خراج را تصاحب مى نماید. زیرا ملت که مالك حقیقى اصل زمین است، بالطبع مالك منافع و خراج آن نیز خواهد بود.

گفت و گو، پیرامون ادله مالکیت خصوصى

عده‌ای از محققین گذشته و معاصر اسلامى، بر این عقیده اند که زمین مفتوح عنوه را هم مثل سایر غنائم مى توان به تملك خصوصى جنگجویان داد. مبانی استدلال حقوقى ایشان یکى «آیه غنیمت» و دیگر عمل پیامبر در تقسیم غنائم خیر است. به نظر آنها اقتضاء ظاهر آیه غنیمت در سوره انفال اعلموا انما غنمتم من شیء، فان الله خمسہ و للرسول و لذی القربى و الیتامى و المساکین و این السبیل... بدانید يك پنجم غنائمى که بدست آوردید به خدا، رسول، نزدیکان، یتام، مساکین، و این سبیل تعلق دارد^(۱). بنا بر این، چهار پنجم غنائم سهم

جنگجویان است ، و در این مورد ، بین زمین و غیر آن فرقی در نظر گرفته نشده ، لیکن در حقیقت حداقل چیزی ، که می توان گفت این است که دلالت آیه فوق بر وجوب تعیین يك پنجم غنائم ، به عنوان مالیاتی که دولت به مصرف مخارج ذی القربی ، مساکین ، ایتم ، و این سبیل می رساند مسلم است . و باید پذیرفت که مالیات مزبور ، از زمین نیز اخذ می گردد ، و مشمول قاعده ناظر بر چهار پنجم دیگر قرار نمی گیرد .

زیرا «يك پنجم» به اعتبار آنکه مالیاتی است برای مصرف دسته ای از نیازمندان و کسانی در حد ایشان ، همچنانکه از اموال منقول و خصوصى غنیمت گرفته شده وسیله جنگجویان اخذ می شود ، ممکن است از اموال عمومى و از جمله از زمین مفتوحه نیز گرفته شود . ولی باید در نظر داشت که بین «تقسیم» و «تخمیس» مطلقاً رابطه وجود ندارد ، چه گاه ممکن است مالى ، مشمول اصل تخمیس واقع شود ، بدون آنکه لزوماً به تمليك خصوصى جنگجویان در آید . از بحث بالا نتیجه می گیریم که آیه تخمیس دلیل تقسیم میان جنگجویان نمی باشد . اقدام پیغمبر به تقسیم غنائم خیبر ، دلیل دیگر طرفداران تقسیم خصوصى زمین میان فاتحین محسوب می گردد . و معتقدند که پیغمبر با این عمل اراضى خیبر را به جنگجویان فاتح تمليك نموده است . حتى اگر موضوع تقسیم اراضى خیبر میان جنگجویان از نظر تاریخی مسلم باشد ، واقعیت این امر که پیغمبر اراضى را به مالکیت خصوصى فاتحین در آورده مورد تردید است . زیرا از مطالعه تاریخ زندگی پیغمبر جنبه های دیگری نیز استنتاج می شود که نشان می دهد برای درك صحیح روش کلی ایشان ، باید تمام آن جنبه ها را در نظر گرفت ،

دیگر از دلائل تاریخی که عدم تمليك خصوصى اراضى خیبر را ، به خاطر تأمین مالى هزینه های دولتی تأیید می کند ، روایتی است در «سنن ابی داود» از سهل بن ابی حشمت که : «پیغمبر خیبر را به دویخش قسمت کرد ، نیمی از آن را برای تأمین مخارج و حوادث مربوط به خود ، و نیمی را برای مصرف میان مسلمین به هیجده سهم تقسیم نمود» .

بشیر بن یسار ، از قول بعضی صحابه نقل می کند «وقتی پیغمبر خیبر را گرفت ، آن را به ۴۶ سهم و هرسهم را به صد قسمت نمود . نصف را به خود مسلمین و نصف دیگر را برای تامین هزینه های نمایندگی و مصارف مردم اختصاص داد» .

ابن یسار اضافه می کند که «وقتی خداوند خیبر را به پیغمبر فبشی کرد ، پیغمبر آن را که شامل وطیحه ، کتیبه و حومه بود به مخارج اتفاقی و نصف دیگر را به هجده سهم میان مسلمین تقسیم نمود» .

یادآوری يك موضوع بی مناسبت نیست و آن اینکه ، پیغمبر شخصاً امور خیبر را زیر نظر داشت ، و اگر چه قسمتی از آن را بین افراد تقسیم کرده بود ، ولی با یهودیان بر سر نحوه استفاده از اراضی ، پیمان مزارعه بسته و در آن تصریح کرده بود که هر وقت مقتضی تشخیص دهد ، بتواند آنان را از آنجا اخراج کند .

در سنن ابی داود است که : «پیغمبر تصمیم گرفت یهود را از خیبر بیرون کند ایشان گفتند ، ای محمد اجازه بده در اینجا کار کنیم ، نصف محصول از آن ما و نصف دیگر در اختیار شما باشد» . در همین کتاب از عبدالله بن عمر نیز منقول است که «عمر گفت ، پیغمبر با یهودیان خیبر پیمان بست که هر وقت لازم بدانیم ، آنها را از خیبر اخراج کنیم هر کس ، اموالی دارد جمع آوری کند ، که می خواهیم آنها را از آنجا بیرون کنیم ، بعد تصمیم اش را اجرا کرد» .

عبدالله بن عمر مجدداً نقل می کند که «وقتی خیبر فتح شد ، یهودیان از پیغمبر تقاضا کردند که به آنها اجازه دهد ، به کار و فعالیت خود ادامه دهند و در مقابل نصف محصول را در اختیار مسلمین بگذارند ، پیغمبر گفت ، هر وقت لازم باشد چنین می کنیم ، بعد از مدتی به همین ترتیب عمل کردند ، و محصول خرمای نیمی از اراضی خیبر را به دو قسمت کرده و «يك پنجم» آنرا پیغمبر دریافت می کرد» .

ابو عبید در کتاب «اموال» از قول ابن عباس می نویسد ، «رسول خدا

اراضی و درختان خرمای خیبر را به سکنه آن واگذار کرد ، بشرط آنکه محصول را نصف کنند . با مقایسه دو روش مختلف پیغمبر، که یکی عدم تقسیم بسیاری از زمینها به منظور تامین هزینه های عمومی ، و دیگری تقسیم بعضی دیگر ، میان جنگجویان است ، به نتیجه هماهنگ با نصوص حقوقی گذشته دست می یابیم .

نتیجه این است که اراضی مفتوحه جزو «مایملک عمومی» محسوب می شود، زیرا احتمال دارد که پیغمبر در مورد اراضی خیبر اصل مالکیت عمومی که «مقتضی تملك رقبه توسط خلق است را پیاده کرده ، وعوائد حاصل را صرفاً جهت تأمین هزینه های عمومی و رفع احتیاجات جامعه ، به مصرف رسانده باشد.

احتیاجات عمومی در آن روزگار بردو گونه بود ، یکی مخارج برنامه های عمومی دولت. دیگر بالابردن سطح زندگی مردم قبل از اسلام آنقدر پایین بود که هایشه در مقام توصیف گفته بود ، «ما هرگز از خرما سیر نشده بودیم مگر و قتی که خیبر فتح شد». زیرا عقب ماندگی شدید اقتصادی، مانع پیشرفت و تحقق ایده های جامعه جوان اسلام ، که از آن جمله بر طرف ساختن نیاز های عمومی بود ، محسوب می گردید.

سیاست پیغمبر ، به گونه ای بود، که دو نوع احتیاجات عمومی مذکور را با هم مرتفع ساخت . نوع اول را ، با اختصاص دادن نصف درآمد به مخارج اتفاقی و هزینه های نمایندگی و غیره ، و نوع دیگر احتیاجات را با اختصاص دادن محصول نیم دیگری از اراضی خیبر بر طرف گردانید و بدین ترتیب توانست ، تمام نیروهای جامعه را تجهیز و راه را برای ترقی هرچه بیشتر آن هموار نماید .

از این بحث نتیجه می گیریم که تقسیم نیمی از اراضی خیبر میان بسیاری از مسلمانان به معنای تملك خصوصي ، رقبه زمین نبوده ، بلکه به معنای توزیع منابع و محصول با وجود بقاء مالکیت عمومی نسبت به رقبه زمین است . و این تفسیری حقیقی است که از اقدام «ولسی امر» در مورد اراضی خیبر و سهام

خصوصی آن می‌توان به عمل آورده و توضیحاً متذکر شد که زمین، که در مالکیت عموم مردم است، لزوماً باید تحت نظارت مقام واحد؛ ولی امر، قرار داشته باشد.

پس زمینی که در حال فتح آباد باشد، در مالکیت عمومی مسلمین خواهد بود، و به همین اعتبار مصالح عمومی اقتضا دارد که مشمول مقررات ارث قرار نگیرد. بنابراین قسمت‌هایی که برای بهره برداری در اختیار افراد قرار می‌گیرد، پس از فوت متصرف، به ورثه او منتقل نمی‌شود، همین طسور است وضع در مورد اراضی خراجی که خرید و فروش نشده و قواعد ارث نسبت به آنها اجرا نمی‌شود، زیرا اراضی مزبور در حکم وقف بوده و خرید و فروش مال موقوفه جایز نیست.

شیخ طوسی در «مبسوط» می‌نویسد: «تصرفاتی از قبیل خرید و فروش، هبه، معاوضه، تملیک، اجاره، و ارث در مورد وقف صحیح نیست»، مالک می‌نویسد: «زمین موقوفه که خراج آن برای رفع نیازهای مسلمین بوده و به مصرف تهیه خواربار جنگجویان، ساختمان پلها، مساجد و سایر امور خیریه می‌رسد، تقسیم نمی‌گردد». بنا بر این زمین به عنوان مزارعه، در اختیار «مزارع» گذاشته می‌شود تا از آن بهره برداری نماید. مزارع، حق شخصی ثابت در رقبه زمین به دست نمی‌آورد، بلکه فقط عنوان مستاجری را دارد، که زمین را کشت نموده و طبق شرائط عقد در قبال بهره‌برداری از زمین اجرت المثل یا خراج می‌پردازد. وبا سرآمدن مدت پیمان، دیگر حقی در زمین نداشته و هر نوع اقدام دیگر در آن جز با تجدید پیمان و موافقت ولی امر، ممکن نیست.

این مطلب را فقیه اصفهانی در تعلیقی که بر «مکاسب» دارد، صریحاً تأکید کرده است. «هیچ حق شخصی، در زمین خراجی، زائد بر حدودی که در پیمان برای انتفاع از زمین، که در قبال اجرت و به مدت معین با ولی امر توافق شده، اکتساب نمی‌شود». حتی اگر چنین زمینی ویران و بایر شود باز هم از ملکیت عمومی خلق خارج نمی‌گردد. باین علت، بدون اذن ولی امر کسی

نسبتواند آنرا احیاء و به اسم احیاء و با هر عنوان دیگری مدعی حق فردی در زمین گردد. زیرا نهاد در «اراضی دولتی» است که انسان به سبب احیاء حق خاص به دست می آورد. راجع به آن بعداً بحث خواهیم کرد. نه در اراضی خراجی که ملک مشترک جامعه شناخته شده همچنانکه فقیه محقق صاحب کتاب «بلعه» تصریح کرده است بنا بر این، زمین های خراجی حسی در حالت ویرانی نیز همچنان در مالکیت مشترک جامعه باقی مانده و با احیاء به ملکیت خصوصی کسی در نمی آید.

بالاخره احکام زمینهای را که در اثر جهاد به قلمرو اسلامی افزوده شده و قبل از انضمام دائر و آباد بوده اند به شرح زیر می توان خلاصه کرد:

اول- این نوع اراضی، ملک عمومی خلق بوده و کسی نمی تواند حق خاصی در آنها ادعا نماید، و نتیجتاً تملک خصوصی آنها متصور نیست.

دوم- فرد به عنوان جزء و عضوی از کل جامعه در این اراضی حقوقی دارد ولی حقوق مزبور قابل انتقال به وراثت و اقربا نمی باشد.

سوم- نقل و انتقالات حقوقی از قبیل، بیع، هبه، و غیره نسبت به اصل اراضی جائز نیست.

چهارم- ولی امر، مسئول نگهداری، نظارت و بهره برداری از این اراضی است، در صورت لزوم آنها را به منظور بهره برداری به مردم «مزارع» واگذار و میزان خراج را تعیین و آنرا اخذ می کند.

پنجم- از نظر ماهیت، در آمد مالیاتی مزبور به تبع مالکیت اصل زمین به عموم مسلمین تعلق دارد.

ششم- با انقضاء مدت پیمان در قرارداد واگذاری زمین از طرف ولی امر به مردم، مستأجر، دیگر ستمی نداشته، و نمی تواند زمین را در اختیار خود نگهدارد.

هفتم- زمین خراجی، حتی اگر میته و خراب شود با این وجود، از مالکیت عمومی خارج نمی گردد، و به سبب احیاء و کار شخصی، به تملک فردی و خصوصی در نخواهد آمد.

هشتم- برای اینکه زمینی مشمول احکام و قواعد عمومی قرار گیرد، باید قبل از فتح، بدست سکنه اش، آباد شده باشد. لذا اگر برخلاف شرط مزبور کسی در آن فعالیت عمرانی ننموده باشد، به مالکیت عمومی در نخواهد آمد.

بنابراین، برای اجراء مقررات مربوطه، به معلومات تاریخی وسیعی از اراضی کشورهای اسلامی و میزان عمران آنها نیاز داریم، تا بتوانیم - قسمتهائی را که در زمان فتح، آباد بوده اند، از غیر آنها، بازشناسیم. در این مورد از نظر مشکل کسب اطلاعات جامع، اکثر فقها به ظن اکتفا و اظهار ننموده اند، هر زمینی که آباد بودنش در حال فتح، مورد ظن غالب باشد، ملک عمومی، شناخته می شود.

برای مثال، گفت و گوهای عده از فقیهان را، در مورد تحدید حدود اراضی خراجی واقع در عراق، که در دهه دوم هجرت فتح شده ذکر میکنیم:

در کتاب «منتهی» تالیف علامه حلی آمده است که: «ارض السواد، همان اراضی مفتوحه فارس یعنی قسمتی از عراق است که عمر بن خطاب فتح کرده، آنگاه به تشریح حدود آن، پرداخته می نویسد: عرض آنها از محل انقطاع «جبال بحلوان» است به طرف «قادسیه» که متصل به ناحیه «عذیب» در عربستان می شود. طول آنها از سرحدات موصل تا ساحل دریا در ناحیه «عبادان»* در سمت مشرق دجله است، اراضی مزبور که از سمت مغرب به بصره ختم میشود، مفتوح عنوه معسوب گردیده، و مثل شط عمرو بن عاص، در ملکیت جامعه اسلامی قرار دارد. این زمین ها را عمر بن خطاب فتح کرد، و بعد سه نفر را بمأموریت آنجا اعزام داشت. عمار یاسر را برای امامت در نماز، ابن مسعود را برای قضاوت و تصدی بیت المال و عثمان بن حنیف را برای مساحی اراضی و روزانه، يك رأس گوسفند برای ایشان تعیین کرد، نصف به عمار و فقرا...

و گفت قریه ای را ندیدم، که روزانه يك رأس گوسفند از آنجا بگیرند و به سرعت روبه ویرانی نرود. عثمان بن حنیف اراضی را مساحی کرد، بر سر اندازه آن

اختلاف پیش آمد، عثمان گفت: ۳۲ میلیون جریب است و ابو عبیده مدعی ۳۶ میلیون جریب بود.

در کتاب «احکام السلطانیه» تألیف ابویعلی آمده که: طول ارض السواد، از موصل تا آبادان و عرضش از عذیب قادسیه تا حلوان است، طولش ۱۶۰ فرسخ و عرضش ۸۰ فرسخ است، شامل قصبات: حیره، یانقیاء، منطقه بنی صلوب و قریه دیگری که ابو عبیده ذکر کرده است.

ابوبکر با اسناد خود، از عمر نقل کرده است: خداوند اراضی بین عذیب تا حلوان را فتح کرد.

اما عراق، عرضش عرفاً شامل عرض سرزمین سواد است. ابتدای آن در قسمت شرقی دجله (علت) و در قسمت غرب «حربی» می باشد. آنگاه تا آخر دهات بصره به طرف جزیره عبادان امتداد می یابد. طولش (۱۲۵) فرسخ است که، (۳۵) فرسخ کمتر از طول سرزمین سواد، و عرض آن (۸۰) فرسخ یعنی به اندازه عرض سرزمین سواد است.

«قدامة بن جعفر می نویسد: این مساحت ده هزار فرسخ مربع و طول فرسخ (۱۲) هزار ذراع مرسله و نه هزار ذراع مساحت است* . هرگاه این رقم در خودش ضرب شود، یعنی به فرسخ مربع تبدیل گردد، ۲۲۵۰۰ جریب می گردد. که وقتی در ۱۰۰۰۰ فرسخ ضرب شود، ۲۲۵ میلیون جریب خواهد شد، که نقاط زیر بطور تقریب از آن خارج می باشد: تپه ها، بیشه ها، سنگلاخها، نزارها، راهها و شاهراههای مخروطی، جویها، حربم دهات و شهرها، محل سکونت صحرائشینان، دریاچه ها، پلها، کاروانسراها، خرمین گاهها، میدانهای بازی، کوره پزخانه ها، و غیره که مناطق اخیر جمعاً بالغ بر ۷۵ میلیون جریب است. بقیه مساحت عراق ۱۵۰ میلیون جریب می باشد که نیمی از آن مزروع و نیم دیگر غیر مزروع است. به اضافه کلیه درختان خرماء، تاکهای انگور و سایر درختان. چنانچه به مطالب فوق که قدامة نقل نموده، ۳۵

* - ذراع مرسله، معادل نیم ذراع فعلی و ذراع مساحت معادل یک ذراع فعلی است.

لغت نامه دهخدا، ذیل کلمه ذراع.

فوسخ دیگر از بقیه سرزمین سواد افزوده شود ، تقریباً به اندازه يك ربع مساحت بالا به مساحت عراق اضافه می گردد. در نتیجه این مقدار مجموع مساحتی خواهد بود که از اراضی سواد ، برای زراعت و درختکاری مناسب است ، البته گاهی قسمتهای نامعینی از زمینهای مزبور در اثر عوارض و حوادث طبیعی ، غیر قابل استفاده می گردد.

ب - وضع زمین میده در حال فتح

این قبیل اراضی، که در هنگام فتح دست نخورده و طبیعی ، باقی مانده در اختیار امام و به اصطلاح در مالکیت دولت قرار دارد . و از آنجا که در مالکیت خصوصی در نمی آیند، وضع حقوقی آنها مشابه با وضع حقوقی زمینهای خراجی است ، با این وجود ، از نظر شکل مالکیت با زمین خراجی متفاوت می باشند، زیرا ، زمینی که هنگام فتح آباد بوده ، موقع انضمام به قلمرو اسلام، ملك عام ، ملت است ، و زمینهای میده ، ملك دولت محسوب می گردد.

دلیل مالکیت دولت نسبت به زمینهای موات:

دلیل تشریحی مالکیت دولت نسبت بآن قسمت از اراضی که هنگام فتح بصورت موات اند احادیثی است که این قبیل اراضی را ، جزو انفال دانسته ، چنانکه در آیه زیر تصریح شده ، انفال بمجموع ثروتهائی اطلاق میشود که تحت تملك و اختیار دولت قرار دارد . یساء لولك عن الانفال ، قل الانفال لله ولرسوله واتقوا الله واصلحو اذات بینکم ، واطیعوا الله ورسوله ان کنتم مؤمنین (۱) در باره انفال سؤال میکنند ، بگو انفال از آن خدا و رسول است . از خدا بپرهیزید، میان خود را اصلاح کنید، از خدا و رسول اطاعت نمائید. اگر ایمان دارید. شیخ طوسی در « تهذیب » راجع به شان نزول آیه فوق روایت کرده که

عسده‌ای از پیامبر تقاضا کردند تا قسمتی از انفال را بآنان دهد، آنوقت آیه مزبور نازل شد. به استناد همین آیه، مالکیت دولت نسبت به انفال تایید و در نتیجه تقسیم خصوصی آنها ممنوع گردیده است. تصدی انفال از طرف پیامبر، همان تملك دولت است در رژیم اسلامی که حائز منصب الهی میباشد. از این رو پس از حیات رسول مدام که، امامت، ادامه دارد، مالکیت دولت نسبت بانفال استمرار خواهد داشت. در حدیث از علی (ع) آمده که گفت: مقام اداره کننده امور مسلمانان، انفال را که در اختیار رسول خدا بوده، در اختیار خواهد داشت. خداوند می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ الْإِنْفَالُ، قُلْ الْإِنْفَالُ، لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، فَمَا كَانَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَهُوَ لِلْإِمَامِ**. بنا براین به استناد آیه قرآنی، که انفال در تملك دولت است، اگر زمین غیر آباد در زمان فتح، جزو انفال محسوب شود، طبیعی است که در قلمرو مالکیت دولت داخل گردد. از امام صادق، در مقام تعیین حدود مالکیت دولت - امام - نقل شده که تمامی اراضی موات در اختیار امام است، چون قول خداوند (از تو می‌خواهند، انفال را به ایشان ببخشی - بگو انفال از آن خدا و رسول است) مشعر براین معنا میباشد.

از جمله دلایلی که از مالکیت دولت بر اراضی موات حکایت میکند حدیثی است از پیغمبر که فرمود «از اراضی موات، افراد فقط تا حدودی که امام اجازه دهد میتوانند استفاده نمایند» ابوحنیفه با توجه باین حدیث استدلال کرده که «احیاء زمین میده و اختصاص آن به فرد جز با اجازه امام جائز نیست این قاعده با مالکیت اراضی موات به وسیله ولی امر یعنی مالکیت دولت هماهنگی دارند» آنچه در کتاب «اموال» تألیف ابو عبید از ابن طاووس نقل شده، نیز مؤید همین نظریه می‌باشد، در آنجا آمده که پیغمبر گفت: **اراضی بالمر از آن خدا و رسول و بقیه از آن شماست**. این حکم دلالت دارد بر مالکیت دولت نسبت به اراضی بائر و قسمت اخیر «... از آن شماست» نشانه وجود حق احیاء می‌باشد که بعداً بدان اشاره میکنیم. در کتاب (اموال) آمده که منظور از قسمتهای بائر، زمینهایی است که سابقاً سکنه داشته و فعلاً خالی و در اختیار امام میباشد، اراضی میده‌ای که احیاء

نشده و فرد مسلمان یا معاهد آنرا تملك نکرده نیز از همین قبیل است. در کتاب «اموال» از ابن عباس نقل شده که: وقتی رسول خدا به مدینه وارد شد، تمام اراضی فاقد آب را در اختیار او قرار دادند، تا هر طور صلاح بداند، عمل کند. نص مزبور نه تنها مؤید اصل مالکیت دولت نسبت به اراضی موات دور از آب می باشد بلکه نشان می دهد که اصل، از جنبه تئوری در گذشته و در حیات پیغمبر به مرحله عمل در آمده است.

بدین ترتیب معلوم میشود که دو نوع مالکیت زمین آباد در حال فتح و مالکیت زمین مینه در حال فتح، از نظر شکل حقوقی با یکدیگر متفاوت است، اولی موضوع مالکیت عمومی و دومی موضوع مالکیت دولت میباشد.

نتیجه اختلاف شکلی مالکیت:

این دو نوع مالکیت عمومی خلق، و مالکیت دولت، اگر چه از لحاظ محتوای اجتماعی نظیر یکدیگرند، ولی از جهت صورت و قالب حقوقی، متفاوت می باشند، زیرا در یکی ملت، و در دیگری مقام و دستگاهی که از جانب خداوند متصدی امور مردم تعیین شده مالك است.

اختلاف شکلی مزبور، باعث شده تا شیوه بهره برداری، هر يك از دو نوع تملکات فوق و همچنین نقشی که در بناء جامعه اسلامی دارند، تفاوت داشته باشد.

درآمد اراضی، ثروتهای عمومی، توسط ولی امر، باید به مصارف جمعی و عمومی ملت از قبیل تأسیس بیمارستانها، ترویج خدمات درمانی، تعمیم فرهنگ و سایر امور عام المنفعه برسد، بنابراین ثروتهای عمومی را جز در دست داشتنی که حفظ توازن اجتماعی ایجاد نماید، نمیتوان برای تأمین منافع گروه ویژه ای، اختصاص داد. مثلاً از درآمدهای فوق نمی شود سرمایه تهیه و در اختیار نیازمندان قرار داد مگر آنکه مصالح عمومی اقتضا کند، اما در مورد ثروتهای دولتی همانطور که ممکن است آنها را در راه منابع دستجمعی ملت بکار انداخت، در رشته

قانونی معینی نیز می‌توان استفاده نمود، و از جمله، بتأمین مالی سرمایه‌گذارهای اشخاص نیازمند کمک کرد.

نقش احیاء در اراضی موات :

زمین مینه، و زمین آباد، همچنانکه از لحاظ شکل مالکیت بایکدیگر فرق دارند، از نظر حقوقی هم، که فرد در آنها کسب می‌کند، با یکدیگر متفاوت‌اند به تفصیلی که قبلاً آمد، فرد نمی‌تواند در زمین آباد در حال فتح، حق خاص پیدا کند، اگر چه زمین، بعداً مخروبه شده باشد و او آن را آباد بسازد.

اما در زمین مینه در حال فتح، با کار خصوصی بمنظور احیاء فرد می‌تواند حق خاص تحصیل کند. روایات متعددی این حقیقت را تقریر میکنند، از قول اهل بیت آمده که هر کس زمینی را احیاء نماید، زمین از آن اوست و چنین کسی، در استفاده از زمین نسبت به سایرین حق تقدم و اولویت دارد. در «صحيح بخاری» از قول عایشه آمده که پیغمبر گفته است: «هر کس زمین بلاصاحب را آباد کند، در بهره‌برداری از آن بر سایرین مقدم می‌باشد». بنابراین نتیجه می‌گیریم که مالکیت عمومی زمین از نظر اسلام با حق خاص هماهنگی ندارد. و در زمین متعلق به عموم، فرد، اگر چه بعد از خرابی آن را آباد کرده باشد، حق خاص، کسب نمی‌کند و ولی در اراضی دولتی تحصیل حق فردی و خاص بلامانع است.

مجاز حق فردی در اراضی، دولتی، «احیاء و آباد کردن»، و یا شروع بآن می‌باشد، بدیهی است که، بدون این عملیات، هرگز حق اکتساب نمی‌شود^(۱).
سؤال حقوقی مهمی که مطرح میشود، این است که ماهیت قانونی حق که به سبب احیاء در اراضی مینه، تحصیل میشود، چیست؟..

این سؤال را باید، به کمک مجموع نصوص و احکام قانونی مربوط به احیاء، پاسخ داد. نظریه بسیاری از فقیهان حاکی از آن است که در اثر احیاء، اراضی مینه از مالکیت دولت خارج و جزو املاک خصوصی، قرار گرفته و احیاء کننده در حقیقت

مالك آنها می گردد .

نظریه حقوقی دیگری که با «نصوص» بیشتر سازگار است، دلالت دارد که :
شکل مالکیت، با عملیات احیاء تغییر نمی کند، و اراضی همچنان در تملك امام، با
دستگاه زمامداری باقی می ماند، لذا هیچکس با احیاء، مالك رقبه زمین نمی گردد،
بلکه فقط اجازه دارد، در آن کار و بهره برداری نماید، و تا وقتی، بتولید و بهره برداری
ادامه می دهد، کسی مجاز نیست از فعالیت های او ممانعت نموده و یا زمین را از تصرفش
خارج بسازد .

بدین ترتیب حقی که به نفع احیاء کننده شناخته شده، او را از ایفاء تعهدات
مبنی بر آبادانی و عمران زمین و مسئولیتی که در برابر امام مالك قانونی زمین - بعهد
دارد؛ معاف نمی کند از این رو بطوری که در حدیث آمده امام میتواند، اجرت یا مالیاتی
متناسب با «عوائد زمین» از او اخذ نماید .

فقیه بزرگ «شیخ طوسی» در مبحث جهاد کتاب «مبسوط» این نظریه را پذیرفته،
و متذکر می شود که فرد به سبب احیاء، رقبه زمین را نمی تواند تملك کند، بلکه تنها
حق تصرف در آن پیدا میکند: به شرطی که مالیات تعیین شده را به پرداخت کند، این نص
عبارت شیخ است:

اراضی موات را به عنوان غنیمت نمی توان به افراد واگذار کرد، اراضی
موات اختصاصاً از آن امام است، اگر مسلمانی آنها را احیاء کند، او در تصرف نسبت به
دیگران اولی است، و امام مالیات آنها دریافت می نماید.

همین مضمون را در کتاب «بلغه» تألیف فقیه و محقق معروف «سید محمد
بحر العلوم» مشاهده می کنیم، زیرا او نیز معتقد است که: «به سبب احیاء، تملك مجانی
بنفع احیاء کننده بوجود نمی آید، چنانچه احیاء کننده در زمین تصرفاتی نموده، و
از آن بهره برداری کند، باید مالیات مقرر و در صورت عدم پیش بینی مالیات،
اجرت المثل پرداخت این امر با قاعده «من احیی ارضاً فیه لله» هر کس زمینی را احیاء
کند از اوست» که در اخبار آمده و حاکی از مالکیت احیاء کننده است، منافات ندارد.
نظریه حقوقی فوق که شیخ طوسی و بحر العلوم، تقریر کرده اند، به نصوص

معتبری مستند است که از طرق صحیح، و از خاندان رسالت، یعنی حضرت علی (ع) و اولاد او، نقل گردیده، در یکی از آنها می‌خوانیم که: هر کس زمینی را آباد کند به خودش تعلق می‌گیرد، ولی در عوض مالیات باید بپردازد، در جای دیگر آمده که: هر کس زمینی را احیاء نماید، باید آنرا آباد و نگهداری کند، و خراج به امام بپردازد، آنگاه عوائد حاصله با او متعلق خواهد بود.

نظریه حقوقی مزبور که مفهوم واقعی مالکیت امام را ارائه می‌نماید، و به او حق می‌دهد نسبت به تعیین میزان مالیات اراضی دولتی اقدام کند، نه تنها از طرف فقهای شیعه از جمله شیخ طوسی ابراز شده بلکه ریشه‌ها و اصول کلی آن در سایر مکاتب حقوقی اسلام نیز چشم می‌خورد.

«ماوردی» از ابوحنیفه و ابویوسف نقل میکند: که هرگاه فرد زمینی میته‌ای را احیاء کند و آبهای خراجی را، برای آبیاری بدانجا، جاری سازد، زمین در عداد اراضی خراجی در می‌آید، و دولت می‌تواند از آن مالیات و خراج اخذ کند، منظور از آبهای خراجی، رودخانه‌های مفتوح‌عنوه، مثل دجله، فرات و نیل است.

در کتاب «اموال» تالیف ابو عبیده نقل از ابوحنیفه آمده که:

هر جا با آب خراجی مشروب شود زمین خراجی بحساب می‌آید.

محمد بن حسن شیبانی هم، اصل اخذ مالیات از اراضی احیائی را با تفصیلی

غیر از آنچه ابوحنیفه و ابویوسف بیان داشته‌اند پذیرفته است، مینویسد:

اگر زمین بانهرهائی که مردم غیر عرب جاری کرده‌اند، احیاء شود، خراجی اگر بانهرهائی که خدا جاری ساخته (نهرهای طبیعی) احیاء شود، زمین عشر محسوب می‌گردد.

بهر حال، اصل اخذ مالیات را، در نظریات حقوقی، بصورت‌های گوناگون مشاهده می‌کنیم، و در هیچ‌کدام از آنها، دلیلی بر نفی اصل مزبور، غیر از موارد استثنائی که از اخبار تحلیل استفاده میشود، وجود ندارد.

بنابراین از نظریه شیخ طوسی در گذشته بدست آوردیم، اصل مالکیت امام و اختیارات او در تعیین مالیات اراضی میته و اخذ آن، از جهت تئوریک کاملاً موجه، و

به نصوص حقوقی مستند است، ولی از لحاظ عملی، بنا به اخبار تحلیل، جز در موارد محدود و نسبت به گروهی اجراء نشده است ولی عمل نکردن بآن، در سیره مقدس نبوی، هرگز دلیل عدم اعتبار نظریش نمی باشد، چه پیغمبر میتواند، از مالیات مزبور بگذرد و بخشودگی مالیاتی باین معنی نیست که اگر شرائط تغییر کرد، امام بعدی در اخذ آن، مجاز نباشد. بنابراین بعضی معافیت های استثنائی نباید نشانه بی اعتبار بودن اصل مذکور، تلقی شود.

بهر صورت، چون منظور شناسائی نظریه اقتصادی است، باید این اصل را که جزئی از طرح کلی نظریه است چه بمورد اجراء درآمده و یا به عللی به عمل در نیامده باشد بشناسیم.

از آنچه تا کنون گفته شد، فرق میان «مزارعی» که در زمین مشترک عمومی کار میکند، با «مزارعی» که در زمین دولتی کار میکند، روشن میشود، زیرا اگر چه، هیچیک، صاحب رقبه زمین شناخته نمی شوند ولی درجه ارتباطشان با زمین متفاوت است. در مورد اول، مزارع فقط، مستاجر است، همچنانکه «محقق اصفهانی» در تعلیق بر مکاسب تأکید نموده، از این رو، امام می تواند پس از انقضاء مدت اجاره، زمین را از او مسترد داشته و بدیگری واگذار نماید. ولی در مورد دوم، تا وقتی مزارع در زمین کار میکند، و به فعالیت ثمربخش ادامه میدهد، حق انتفاعش محفوظ و استرداد زمین از وی ممنوع است.

بعلاوه احیاء اراضی متعلق بدولت آزاد بوده و هر کس می تواند، بدون اذن خاص از ولی امر، بآن دست بزند، زیرا در نصوصی که قبلاً دیدیم، بدون استثناء، به همه مردم، چنین اجازه ای داده شده، و مادام که دولت، ضرورتی در جلوگیری احساس نکند، اجازه مزبور، نافذ و معتبر است اما گروهی از فقها بر این عقیده اند که احیاء بدون اذن خاص از طرف ولی امر جائز نبوده و اگر کسی چنین کند حقی برایش منظور نمیشود. بنظر ایشان اجازه صادره از جانب پیغمبر مبنی بر اینکه هر کس زمینی را آباد کند، به آن اولی است کافی نیست، چه پیغمبر این اجازه را بعنوان رئیس دولت اسلامی داده، نه باعتبار اینکه پیغمبر است، در نتیجه دستور او در این

مورد، يك قاعده لايتغير و ابدی نیست، بلکه تنها نظر بمصالحی صادره شده، با فوت ایشان، عمر آن نیز پایان میرسد.

اما بهر حال، تردیدی وجود ندارد که ولی امر می تواند، اجازه احیاء قسمتی از اراضی دولتی را صادر کند؛ و همچنین اگر لازم باشد، حدنصاب زمینی را که بمردم واگذار می شود کاهش دهد.

بطور خلاصه، نتایجی را که از احکام مربوط با اراضی موات، بدست می آید، بشرح زیر می توان ذکر کرد :

- (۱) اراضی موات، در ملکیت دولت قرار دارد.
- (۲) احیاء اراضی موات، اصولاً مجاز است، مگر آنکه ولی امر، طبق دستور خاص، آنرا ممنوع کرده باشد.
- (۳) برای احیاء کننده در آن قسمت از اراضی موات، که احیاء کرده، حقی ایجاد می شود که بموجب آن غیر نمیتواند مانع عملیات انتفاعی او گردد. مع ذلك زمین به ملکیت مخصوصی احیاء کننده در نمی آید.
- (۴) چون امام، مالك زمین است، اختیار دارد، بر طبق مقتضیات اجتماعی و برای حفظ تعادل جمعی، از متصرف، مالیات اخذ نماید، و یا از مطالبه آن صرف نظر کند، در سیره مقدس نبوی نظائر این تصمیم، بطور استثنائی، دیده شده است.

ج - زمین آباد طبیعی در زمان فتح

بسیاری از فقها معتقدند که، اراضی آباد طبیعی - زمینهایی که بطور طبیعی در زمان فتح آباد بوده اند - مثل جنگلها و غیره، از لحاظ شکل تشریعی مالکیت با اراضی موات که بحث آنها گذشت وضع مشابهی داشته، و در تملك امام میباشد. دلیل ایشان نص تشریعی منقول از ائمه است، که «مر زمین بلا صاحب، به امام تعلق دارد.» این نص،

مالکیت اراضی بلاصاحب از قبیل، جنگلها و غیره را از آن امام اعلام میکنند، زیرا برای آنکه زمینی در تملک غیر دولتی قرار گیرد، باید به سبب احیاء آباد شود، در صورتیکه جنگلها و غیره، بدون احیاء اشخاص معین و بصورت طبیعی آباد بوده و صاحب مشخصی ندارند، بنابراین در عداد زمینهای بلاصاحب شناخته شده و به عبارت دیگر در ملکیت دولت قرار دارند.

با استناد نظریه فوق، اصل مالکیت دولت «امام» همچنانکه در مورد جنگلها و سایر اراضی آباد طبیعی صادق است، در مورد جنگلهائی که، بدون عملیات نظامی ضمیمه اراضی اسلام شده اند نیز صادق میکند، زیرا اینها نیز بلاصاحب تلقی میشوند. ولی جنگلها و اراضی آباد طبیعی که مفتوح عنوه بوده و از بد کفار خارج شده... ملک عمومی مسلمین است، چون مشمول و موضوع همان نصوصی میباشد که ملکیت زمین مفتوح عنوه را متعلق به جامعه اسلامی دانسته اند، و از آنجا که به استناد این نصوص جنگلها در زمره املاک عمومی درمی آیند، در نتیجه زمین با صاحب تلقی شده اند که البته صاحب آنها هم همه مردم خواهند بود، از این رو منظور نمودن آنها در زمره اراضی بلاصاحب دیگر صحیح نبوده و مشمول نص «هر زمین بلا صاحب از آن امام است» قرار نمی گیرند.^(۱)

مختصر آنکه، همان احکامی که در مورد اراضی مفتوح و آباد شده بوسیله انسان جاری است در مورد جنگلها و اراضی آباد طبیعی نیز معتبر میباشد.

۲- زمینهای که سکنه اش در اثر

دعوت، مسلمان شده اند

منظور زمینهای است که سکنه آنها، بدون جنگیدن، دعوت اسلام را پذیرفته و

(۱) به عبارت دیگر: نصوص اراضی خراج وقتی به طور مطلق آورده شوند بر نصوص زمین آباد بلاصاحب دلالت میکنند. دلالت مزبور به شرطی است که زمین خراجی (در اثر...

مسلمان شده‌اند، مثل سرزمین مدینه، اندونزی و جز آن.

اینهائیز، مثل اراضی مفتوح عنوه به زمینهایی که ساکنانش آنجا را احیاء و آباد نموده‌اند، و اراضی آباد طبیعی مثل جنگلها و زمینهای موات که ساکنانش بارغبث مسلمان شده‌اند تقسیم میشوند.

آن قسمت از زمینهای موات که مردمش بواسطه دعوت باسلام گرویده‌اند، مثل اراضی مواتی است که در اثر پیروزی در جنگ بدست آمده، بنابراین در ملکیت دولت میباشد، و تمام احکام ناظر بر اراضی موات مفتوح عنوه، بر آنها نیز صادق است، زیرا اراضی موات بطور کلی، در زمره انفال بوده و انفال چنانکه گفته شد در تملك دولت قرار دارد.

اراضی آباد طبیعی که سکنه‌اش، بنا بمیل خود مسلمان شده‌اند، نیز ملك دولت محسوب و مشمول قاعده «هر زمین بلا صاحب در زمره انفال است» می‌باشد.

فرق بین این دو نوع اراضی - موات و آباد طبیعی - علی‌رغم جنبه مشترك آنها که در دو نوع در ملکیت دولت شناخته شده، این است که در اراضی موات، فرد میتواند یا احیاء، حق خاص کسب کند، در این حالت احکام سابق الذکر که در اراضی موات مفتوح عنوه مجری است، در این مورد نیز تثبیت و معتبر میباشد، ولی اراضی آباد طبیعی که سکنه آن بمیل خود مسلمان شده‌اند، مشمول چنین حکمی نبوده و فرد در اثر احیاء، حقی در آنها بدست نمی‌آورد، زیرا اراضی مزبور طبیعتاً آباد و دارای حیات بوده و انسان فقط حق انتفاع از آنها را دارد.

بنابراین وقتی کسی مشغول بهره‌برداری از زمین است، از نظر تئوری قانونی نمیتوان از بهره‌داری او ممانعت بعمل آورده و زمین را از وی مسترد و به دیگری واگذار نمود. زیرا در صورت ادامه بهره‌برداری نفر اول، قانون گذار کسی را به او ترجیح نداده است، ولی اگر بهره‌برداری شخص اخیر مزاحمتی برای نفر

→ جنگ از کفار گرفته شده باشد) و در این خصوص، صرف اینکه زمین ملك کفار باشد کافی نیست. زیرا بر تقدیر اخیر، (برخلاف تقدیر اول) موضوع شامل جنگلها نبوده و این امر روشن است.

اول فراهم نکند، و با اقدامات نفر اول را متوقف نگرداند، غیر، نیز مجاز در انتفاع خواهد بود.

زمین آبادی که سکنه‌اش آزادانه مسلمان شده‌اند، به خود آنها تعلق دارد، زیرا کلیه حقوقی که مسلمانان جدید، در اراضی و اموال، قبل از قبول اسلام حائز بوده‌اند، به رسمیت شناخته شده است.

بنابراین، زمینهای مزبور، ملك خصوصى سکنه آنست و مالیاتی از آنها گرفته نمی‌شود، و به عبارت دیگر از این حیث، وضعی نظیر قبل از مسلمان شدن دارند.

۳ - زمین صلح

به سرزمینی اطلاق میگردد که، مسلمانان برای فتح آنجا، اقدام کرده‌اند، ولی سکنه آن نه با اسلام گرویده و نه در برابر مسلمین مقاومت نظامی نموده‌اند، بلکه بردین خویش باقی مانده و پذیرفته‌اند که با صلح و صفاء، در حمایت دولت اسلامی زندگی کنند. این نوع اراضی که اصطلاحاً به اراضی صلح موسوم گردیده، مشمول مقررات واحکام صلح میباشد، یعنی طبق معاهده صلح، اگر مالکینی برای سکنه، شناخته شده باشد، ایشان مالک زمینها خواهند بود، و دیگری حتی در آنها نخواهد داشت، و اگر بموجب پیمان، زمین در مالکیت عمومی است قرار گرفته، مفاد پیمان معتبر، و زمین مشمول مالیات و سایر مقررات ناظر بر مالکیت عمومی واقع میشود، و تخطی از مقررات صلح جائز نیست.

در کتاب «اموال» از رسول اکرم نقل شده که: **انکم لعلکم تقاتلون قوماً فیتقونکم باموالهم، دون انفسهم و ابناءهم، ویصالحونکم علی صلح، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك فانه لا یحل لکم وقتی با گروهی جنگ می‌کنید، و آنها حاضر شدند در مقابل تعهدات مالی با شما صلح کنند، نباید بیش از تعهدات از ایشان**

بخواهید، زیرا مازاد بر آن قانونی نمی باشد .

در سنن ابی داود از قول پیغمبر منقول است که : **الامن ظلم معاهدا او انقصه، او کلفه فوق طاقته، او اخذ منه شینا بغیر طیب نفسه، فانا حبیبه یوم - القیامه ،**

بدانید هر کس به شخص معاهدی ظلم کند، یا او را ناقص نماید، یا بیشتر از توانایش او را مکلف بانجام کار نماید، یا بدون رضایت، چیزی از او اخذ کند، من در روز قیامت به نفع معاهد و مخالف دیگری هستم .

قسمتهای موات اراضی صلح، نیز مثل اراضی موات مفتوحه و اراضی مواتی که مردمش با دعوت مسلمان شده اند، در مالکیت دولت قرار دارد . همینطور است جنگلهای واقع در مناطق صلح و سایر اراضی آباد طبیعی که اگر پیغمبر آنها را در عقد صلح متذکر نشده باشد، معذک مقتضیات عقد در موردشان رعایت میگردد .

سایر اراضی دولتی

اراضی دیگری هم در مالکیت دولت شناخته شده، مثل زمینهایی که سکنه‌اش آنرا، بدون جنگ و جدال در اختیار دولت اسلامی گذاشته‌اند. این قبیل اراضی چنانکه قرآن کریم مقرر داشته، جزو انفال است و به پیغمبر، امام و یا به تعبیر دیگر به دولت اختصاص دارد و ما افاء الله علی رسوله منهم، فما اوجفتم علیه من خیل ولا رکاب، ولکن الله یسلط رسله علی من یشاء و الله علی کل شیء قدیر، آنچه را خداوند از اموال آنها بر پیغمبرش فیء کرد اسبی و شتری بر آن نناختید، ولی خدا پیغمبران خویش را، بهر که خواهد مسلط کند، و خدا بر هر چیز تواناست^(۱). از این جمله است سرزمین‌هایی که مردمانش از بین رفته، و یا در حال انقراض بوده و زمینهایشان روبه‌خوابی گذاشته است. در حدیث حماد بن عیسی از موسی بن جعفر آمده: «انفال از آن امام است و منظور از آن، هر زمینی است که سکنه‌اش از بین رفته باشند».

همچنین مناطق جدیدالاکشاف، مثل جزیره، بارودخانه، طبق قاعده فقهی سرزمین‌های بلاصاحب به امام تعلق دارد، در قلمرو مالکیت دولت وارد میگردد.

حدود سلطه خصوصی بر زمین

از مباحث گذشته نتیجه میگیریم که سببهای سه گانه زیر منشاء اختصاص زمین به فرد و پیدایش حقوق خصوصی در آن میباشد.

(۱) احیاء اراضی دولتی

(۲) مسلمان شدن سکنه و پذیرفتن دعوت با رضایت خاطر

(۳) شناسائی حقوق مالکانه به موجب پیمان صلح برای سکنه سرزمینی که به قلمرو اسلامی ضمیمه گردیده است.

سبب اول، از نظر نوع رابطه خصوصی و نتایج ناشیه از آن، با اسباب دو گانه دیگر فرق دارد. در این شکل، زمین بهیچوجه در ملکیت خصوصی احیاء کننده در نیامده و عنوان مالکیت دولت از آن زائل نگردیده است، و امام همچنان صلاحیت تعیین و اخذ مالیات آنرا دارد. به عبارت دیگر تنها حقی که در این مورد به نفع فرد پیدا میشود، حق انتفاع بوده و به طوری که ملاحظه شد، سایر مردم نمیتواند مزاحم انتفاع او گردند. اما در دو مورد دیگر، فرد مسلمان، یا مصالح، مالک زمین شناخته شده و آن را بطور خصوصی تصاحب مینماید.

اختصاص فردی، چه در سطح «حق» و چه در حد «مالکیت»، مطلق نیست، بلکه از لحاظ «زمان» محدود اعلام گردیده است. توضیح آنکه اگر مستصرف در ایفاء وظائف و انجام مسئولیت خود مبنی بر تولید و عمران زمین کوتاهی بخرج دهد، حقوق وی سلب، و دیگر نمیتواند زمین را در اختیار داشته باشد. زیرا این موضوع، کاهش قدرت تولید جامعه، و در نتیجه اضراسرار و محرومیت دیگران را باعث می گردد. به این ترتیب مفهوم مالکیت که وظیفه ای است اجتماعی به عهده فرد، در مورد زمین و حقوق خصوصی آن بخوبی تجلی مینماید.

نصوص شرعی بسیاری، بر مفهوم بالا دلالت دارند: در حدیث احمد بن

محمد بن ابی نصر از حضرت رضا (ع) آمده که «زمین کسانی که به میل خود مسلمان شده، و آن را با آب باران و نهر آبیاری می کنند، در اختیار خود ایشان باقی می ماند و مالیات (یک دهم) از آنها اخذ می گردد از زمینهایی که با آب چشمه مشروب و دائر است (یک بیستم) مالیات گرفته میشود، زمینهایی که آباد نشده از آن امام بوده، و یکسانی واگذار می شود که آنجا را آباد نمایند، این قبیل اراضی به مسلمانان تعلق داشته و کسانی که به عمران آنها اقدام نمایند، یک دهم یا یک بیستم مالیات می پردازند». در صحیح معاویه بن وهب آمده که، امام جعفر فرمود: «هر کس زمین مخروبه و بایری را آباد کند، و در آن چشمه جاری گرداند، باید مالیات - زکات و صدقه - آن را نیز بپردازد. چنانچه مالک قبلی، زمین را رها کرده و زمین رو بخرابی گذاشته باشد، دیگر نمیتواند آنرا مطالبه کند، زمین از آن خدا و کسی است که آن را آباد نموده است».

در صحیح کابلی، نصی از حضرت علی نقل شده که: «هر مسلمانی که زمین میتهدای را احیاء و آباد کند، باید خراج - مالیات - آن را به امام بخاندان من بپردازد. آنگاه بقیه عوائد زمین از آن خود اوست، اگر احیاء کننده آن را رها کرده، و زمین رو به ویرانی رود، و دیگری آنرا احیاء و آباد گرداند این شخص از اولی در بهره - برداری سزاورتر است، و باید خراج آنرا به امام بپردازد»^(۱).

(۱) آنچه در صحیح کابلی، و معاویه بن وهب آمده، با روایتی که حلبی از امام صادق نقل کرده، معارض نیست، یعنی این که: «از امام درباره شخصی پرسیدند که زمین مخروبه ای را با جاری نمودن آب و سایر کارهای لازم، آباد و کشت می نماید، دیگر چه وظیفه ای دارد؟ فرمود باید صدقه مالیات بپردازد. گفتم اگر صاحب آن معلوم باشد، چه؟ فرمود باید حق او را ادا نماید». عدم تعارض به این جهت است که جوابی که در روایت حلبی آمده، جز مجرد خرابی زمین و زوال عمران را منظور نموده است، و این عنوان نسبت به خرابی مستند به افعال صاحب زمین، و خودداری از استیفاء حق مالکانه، اعم میباشد. در صورتی که در صحیح معاویه بن وهب آمده که: صاحب قبلی، زمین را رها و خراب کرده، و این امر بطور مطلق نسبت به روایت حلبی اخص می باشد، و مقتضی تخصیص چنین است که: رابطه صاحب زمین به سبب خرابی و خودداری از احیاء زائل شود.

باتوجه به نصوص، معلوم می‌شود که حق فردی احیاء کننده، که به استناد آن سایرین از مداخله و بهره‌برداری، منع می‌گردند، در اثر سهل انگاری در آباد نمودن زمین، از بین می‌رود، و احیاء کننده، از آن پس دیگر نمی‌تواند همچنان زمین را منحصرأ در اختیار خود نگهداشته و از بهره‌برداری دیگران ممانعت بعمل آورد. از این حیث، میان کسی که زمین را احیاء نموده، یا کسی که به سببی دیگر غیر از احیاء، زمین را در تصرف دارد، فرقی نیست. زیرا متصرف بهر یک از اسباب قانونی که زمین را در دست داشته باشد، بعد از اتمام و خرابی زمین دیگر نمی‌تواند به سلطه خود ادامه دهد.

هرگاه زمین، جزء اراضی دولتی (امام) بوده، و آباد کننده، در عمران آن سهل انگاری به خرج دهد تا بدان حد که بدل به مخروبه‌ای شود از اختیار او خارج و مشمول قواعد ناظر بر سایر اراضی موات دولتی می‌گردد، احکام احیاء که قبلاً در مورد آن اجرا میشد، از نورم‌عی گردیده و بدین ترتیب فرصت احیاء مجدد آن بوسیله دیگران فراهم می‌آید.

«شهبذ ثانی» در کتاب «مسالك» به همین مطلب اشاره نموده، توضیح می‌دهد که: «اصل این قبیل زمینها - یعنی زمینی که کسی احیاء کرده و بعد ویران و بایر شده - مباح می‌باشد از این رو چنانچه احیاء کننده رهاش کند، به حالت اولیه برگشته و مباح می‌گردد، چه مجوز و علت تملك این نوع زمینها، احیاء و آباد ساختن است، بنابراین، بازوال علت، معلول نیز از میان می‌رود».

منظور آنست که: حق شخصی در این قبیل اراضی تنها نتیجه احیاء می‌باشد، و تا وقتی علت باقی و در نتیجه زمین آباد است، حق فردی هم محفوظ می‌ماند، و چون آثار حیات محو گردید، به جهت زائل شدن علت، حق فردی نیز زائل می‌گردد^(۱).

(۱) از مغایه این نص فقهی با نصوص تشریعی مذکور در روایت معاویه بن وهب و کابلی معلوم می‌شود که: نص شهید صریحاً بر انقطاع رابطه فرد با زمین، در صورت خرابی و زوال عمران، دلالت دارد. زیرا هر وقت علت از بین برود، معلول نیز زائل می‌گردد اما نصوص قبلی، چنین نیست، چه بموجب نصوص مزبور، وقتی زمین در اثر افعال متصرف خراب شود، به

«محقق ثانی» در کتاب «جامع المقاصد» متذکر گردیده که: «زوال اختصاص احیاء کننده زمین پس از خرابی و جوار اخذ آن توسط دیگران مورد قبول اصحاب؛ و از نظرایشان، نظریه فقهی، معتبر میباشد»^(۱).

هرگاه زمینی که صاحبش در آباد نگاه داشتن آن کوناهی نموده، در مالکیت خصوصی باشد، مثل آن فستهای که سکنه اش به میل خویش به اسلام گرویده اند، همانطوری که قبلاً نیز دیدیم در اثر اهمال صاحب زمین، مالکیت از وی سلب شده و طبق نظر «ابن براج» و «ابن حمزه» و دیگران، زمین به ملکیت مسلمین درآمده، و آن را به دیگری بدهند و این موضوع دلیل اختطاع رابطه تصرف با زمین بطور نهائی، تلقی نمیشود، باینجه رویکرده از نفوس گفته شده برمی آید این است که حتی پس از خرابی هم، رابطه و حق تصرف در زمین باقیست و چنانچه شخص دیگری اقدام به احیاء نماید، خود او مجاز در احیاء مجدد بوده، و اجازه فرق، ناهنگامی که دیگری دست به احیاء نزده، معتبر است، و اگر شخص دیگر عملاً آن را احیاء نماید، رابطه زمین با احیاء کننده سابق منقطع محسوب میگردد.

پس بنا به نص حقوقی منقول، شایسته، حتی برای، با خراب شدن زمین، بکافی از بین میرود ولی بنا به نفوس دیگر، ادامه رابطه نزد اول باز زمین و وجود حتی او را پس از خرابی، تا حدودی میتوان پذیرفت. و در این صورت فقط حق احکام و تصرف انحصاری یعنی حق ممانعت از بهره برداری دیگران از وی سلب و رائل میشود.

از نکته نظر علمی، فرق دیگری میان این دو فرضیه، وجود دارد، توضیح آنکه هرگاه احیاء کننده، در آباد نگهداشتن زمین کوناهی ورزده، و قبل از آنکه فرد دیگری زمین را از او احیاء کند فوت نماید، بموجب نظریه شهرت، باید گفت که چنین زمینی به ورثه احیاء کننده منتقل نمیکردد، زیرا، رابطه احیاء کننده، پس از خرابی زمین، بطور کامل منقطع میگردد. و دیگر انتقال زمین به ورثه معنومی نخواهد داشت. ولی بموجب نظریه دیگر، زمین به ورثه منتقل می شود، زیرا ورثه، نسبت به همان درجه حقی که پس از خرابی زمین، برای متوفی، شناخته شده، محق و منتفع میباشد.

مباحث آتیله بر اساس نظریه شهید ثانی، به عمل خواهند آمد.

(۱) در سقوط حق ویژه، به سبب خرابی و اهمال، فرق نمیکند که احیاء کننده شخصاً سهل انگاری نموده، و یا دیگری که زمین از تصرف احیاء کننده به او منتقل گردیده است و یا داشته باشد، زیرا دلیل سلب حق که قبلاً از آن صحبت کردیم، مطلق است. و نه با و تحقیقی چون صاحب «کفایه» و صاحب «مفاتیح» به همین نظریه متمایل گردیده اند.

جزو اموال و سرمایه‌های عمومی جامعه درمی‌آید؛

بعلاوه معلوم می‌شود که، ادامه حق و یژد نسبت به زمین - چه در حد «حق انتفاع» و چه در حد «مالکیت» - مشروط به آنست که فرد وظیفه اجتماعی خود را نسبت به زمین انجام دهد، از این رو هرگاه آن را بلا استفاده گذاشته و از عمرانش خودداری ورزیده و زمین رو به ویرانی نهد، دیگر حق و رابطه نسبت به آن نداشته، و زمین از سلطه او خارج می‌گردد. اگر زمین به خودی خود از اراضی موات باشد، در زمره املاک دولتی و عمومی درمی‌آید، مشروط به آنکه فردی که سهل انگاری نموده و حقش ساقط شده، به نحو قانونی و از مجرای صحیح آن را به تصرف در آورده باشد، نظیر مورد زمین‌هایی که سکنه آن به طیب خاطر مسلمان شده‌اند.

نظریه عمومی اسلام درباره زمین

اینک با استفاده از احکام مختلفی، که جزئیات آن را مطالعه کردیم، نظریه عمومی اسلام را درباره زمین خلاصه و نتایج حاصل از عمل پیامبر و جانشینان ایشان را بررسی نموده، و پس از شرح احکام مربوط به سایر ثروتهای طبیعی و منابع و عوامل اساسی تولید به نظریه عمومی اسلام راجع به زمین برمی گردیم، تا با یک جمع بندی و نتیجه گیری کاملتر، قانون مکتبی توزیع در مرحله قبل از تولید را، ارائه دهیم.

برای آنکه موضوع روشن تر نشان داده شده و ضمناً تنها مضمون اقتصادی نظریه بررسی گردد، باید سایر عوامل، از جمله جهات سیاسی، در طرح مطلب دخالت داده نشود. بدینست مثالی را خاطر نشان سازیم که برای توضیح محتوای اقتصادی نظریه، صرف نظر از نقطه نظرهای سیاسی بما کفایت مینماید.

فرض میکنیم، گروهی، در منطقه غیر آبادی سکنی گزینند. و جامعه ای که بدین ترتیب به وجود میآورند مطابق العمل بالنعل، طبق قوانین اسلام سازمان داده شده باشد، و حاکم شرعی، «پیغمبر یا جانشین او» تمام مقررات حقوقی، فرهنگی را بر اساسی را در آنجا پیاده کرده باشند. اینک باید معلوم شود که حاکم در مورد مالکیت ارضی از چه سیاستی پیروی میکند.

با توجه به مطالب گذشته جواب آسان است، زیرا محل مفروض، سرزمینی است دست نخورده، طبیعی یعنی عامل انسانی برای عمران آن فسیعالبینی ننموده و

برای اولین بار عده در آنجا سکونت گزیده اند، غالباً وضع این نوع زمینها، از دو صورت خارج نیست: یا بطور طبیعی آباد و از آب و روئیدنی و خاك خوب به قدر کافی برخوردار است و یا برعکس برای بهره برداری، باید مواد مزبور را با کار و کوشش تهیه کرد. در عرف فقهی به نوع اخیر، زمین «مبته» اطلاق میشود، از این رو در فرض ما، مهد جامعه اسلامی، یا طبیعتاً آباد و یا مبته است و قسم ثالث وجود ندارد.

از انواع دوگانه بالا، نوع اول این اراضی آباد طبیعی، طبق نصوص حقوقی، در تملك دولت و به سخن دیگر، در اختیار زمامدار اسلامی «پیغمبر» و جانشینان قانونی ایشان قرار دارد، و به طوری که در «تذکر» تألیف علامه حلی آمده، علماء اجماعاً بر این نظریه متفقند.

در اراضی موات نیز، وضع از همین قرار بوده، و نصوص حقوقی و تشریعی، بر این مطلب حساحت کامل دارند به طوری که امام مجدد شیخ انصاری در کتاب «مکاسب» مذکور گردیده که: نصوص مربوطه همین معنا را افاده می نمایند، حتی بعضی معتقدند که در این خصوص، نصوص متواتر وجود دارد، بنابراین، اراضی طبیعی مطلقاً در مالکیت امام، و به عبارت دیگر در مالکیت عمومی میباشد.

اینک با توجه به نتایج حاصله از این مبحث، نصوص تشریعی منقول از ائمه را که از طرق صحیح به دست ما رسیده، و میتوان مؤید مالکیت امام دانست زیرا منظور از مالکیت زمین توسط امام که در نصوص تقریر شده، همان مالکیت زمینهای طبیعی میباشد (۱).

(۱) نتیجه آنکه تعبیر مالکیت زمین در حال طبیعی، از طرف امام - دولت در نصوص مزبور، به این شکل که مالکیت دولتی زمین را امری شرعی - اختیاری و قانونی تلقی کنیم، بلا مانع و ممکن می باشد، و چنین تفسیری با مالکیت غیر امام - اشخاص - در دسی موارد، به دلائل قانونی از قبیل احیاء و غیره، تعارض ندارد. بنابراین ضرورت ندارد که مالکیت امام را در نصوص فوق امری اخلاقی، و نه حکم شرعی و قانونی تأویل نمائیم، و لو چنین تائیلی با سیاق نصوص علناً معارض باشد. در تائید این نظر خوب است به روایت کاتبی که مالکیت امام را نسبت به زمین

اکنون به بررسی حقوق خصوصی در جامعه مفروض، می‌پردازیم. البته حیات و استیلاء را نباید تنها مجوز اصلی حقوق خصوصی دانست، زیرا بنابه آنچه گذشت نص صحیحی در این مورد در دست نیست، بلکه از نظر قانونی تنها چیزی که حقوق خصوصی را، توجیه می‌کند، همان «احیاء» یعنی «ریزش کار» روی زمین می‌تواند برای فراهم آوردن حیات در آنست.

اقدامات اولیه و ریزش کار به منظور احیاء علت پیدایش حقوق خصوصی است، ولی سبب تملك خصوصى زمین، که در آن صورت ملك از مالکیت عمومی خارج می‌شود. نخواهد بود، و احیاء کننده، در مقابل دیگران، تنها حق انتفاع از زمین را بدست می‌آورد. در این صورت مسلم است که مالکیت امام و حق وضع و اخذ مالیات از طرف او، همچنان باقی خواهد ماند. طبق نص فقهی که شیخ طوسی در کتاب «مبسوط» در فصل چهار آورده: «اراضی موات به عنوان غنیمت قابل تقسیم نیست و مالك امام محسوب می‌گردد. اگر کسی آنها را احیاء کند تنها در بهره‌برداری بر سایرین مقدم است و امام می‌تواند، در مقابل، مالیات مطالبه کند.» این نص را قبلاً هم دیدیم.

حقوق ناشی از احیاء تا موقعی قانوناً معتبر است که مظاهر احیاء به چشم می‌خورد، در غیر این صورت، چنانچه برای آباد ساختن مجدد، تلاش تازه لازم آید، دیگر احیاء کننده نخستین، اولویت نداشته، حق تقدمش ساقط می‌گردد، بنابراین دوام حق مزبور تازمانی است که «ریزش کار» و فعالیت ادامه دارد.

اینک می‌توان طرح کامل نظریه عمومی را ترسیم و نتیجه گرفت که زمین در اصل ملك امام بوده و غیر از او هیچکس مالك اصل زمین نیست. مجوز و علت پیدایش حقوق خصوصی در آن «ریزش کار» برای بهره‌برداری از آن می‌باشد.

→ بطور کلی نظریه‌ی مورد توجه کنیم نتیجه دیگر روایت حق امام دولت در اخذ مالیات از احیاء کننده می‌باشد. زیرا اخذ مالیات یا مابه‌ازاء دیگری از احیاء کننده، فرع بر مالکیت زمین از طرف امام بوده و این خود دلالت دارد که منظور از مالکیت در نصوص مزبور مالکیت به معنای تشریفی و حقوقی که آناری بر آن مرتب است می‌باشد، نه معنای اخلاقی صرف.

حقوق خصوصی که بدین ترتیب یعنی با سند «ریزش کار» در زمین شناخته شد. مانع وضع مالیات یا عوارضی از جانب امام نخواهد بود، زیرا غرض قانون گذار اسلامی از وضع چند درصد مالیات شریک نمودن عموم، در منافع و بدیگر سخن، عمومی کردن درآمدهای زمین میباشد، البته باید توجه داشت که این موضوع با بخشودگیهای مالیاتی در موارد استثنائی که در اخبار تحلیل آمده، تعارض ندارد.

این ایده اسلام درباره زمین، بدون منظور نمودن جنبه سیاسی آن، بود در واقع ایده مزبور به گونه ای است که با آن می توان اختلافات و تناقضات میان موافقین و مخالفین مالکیت زمین را که به علت اهمیت اجتماعی بسیار آن از هزاران سال قبل، نقش مهمی در تاریخ تفکرات و حیات بشری داشته بر طرف ساخت.

به ظن قوی، پدیده مالکیت پس از انقضاء دوره تاریخی «صید» و با پیدایش دوره کشاورزی به ظهور رسیده است. زیرا انسان در مرحله صیادی برای تأمین معاش ملزم نبود در جای ثابتی، مستقر شود، در صورتی که در دوره تولید کشاورزی به حکم ضرورت دوره کشت، مجبور بود مدتی در جای ثابتی توقف کند، تا به کار و فعالیت بپردازد، و در همان نزدیکی محل کار برای مراقبت از محصول سکنی گزیند از این رو به تدریج که در جای ثابت کار کرده، رشته های دل بستگی و علاقه متعددی با زمین پیدا کرده، و فکر اختصاصی بودن زمین که معلول رابطه انسان با کار مجسم شد» در زمین میباشد، توضیح گرفته است.

از اختصاص، استقرار و از استقرار تقسیم زمین، به نسبت قدرت کشت حاصل آمد، زیرا هر کس در قطعه زمینی کار کرده، آن را برای خود محافظت و نگهداری نموده، و هر چه بهره برداری از آن بیشتر تکرار یافته سلطه اش بر زمین بیشتر مسلم شده است.

بدین ترتیب گمان می رود منشاء تاریخی حقوق خصوصی در زمین «کار» باشد که به مرور ایام، به صورت مالکیت ظاهر گردیده است.

عقیده مخالفین مالکیت ارضی

حملات و انتقاداتی که معمولاً از طرف مخالفین مالکیت ارضی به عمل آمده یا نسبت به واقعیت تاریخی مالکیت ارضی است و با از این فسر اتر رفته و حاکی از تضاد حقوق فردی و مالکیت زمین با اصول عدالت اجتماعی میباشد.

مخالفین مالکیت بر این عقیده اند که مالکیت در اثر اعمال زور پیدا شده، و همین است که نقش بزرگی در تاریخ ابقاء نموده و تقسیم غیر عادلانه زمین را موجب گردیده، بنابراین حقوق خصوصی و مالکیت ارضی، نوعی سرقت به حساب می آید. انکار نمی توان کرد که غصب و اعمال زور، از نظر تاریخی، تأثیرات بسیاری در مالکیت زمین داشته، ولی این عقیده نحوه پیدایش مالکیت و حقوق خصوصی را روشن نمی سازد. چه لازمه غصب و اعمال زور، فرض وجود مالکیت قبلی و تهدید صاحب اصلی و غصب زمین از وی است، به عبارت دیگر باید زمین مغضوب قبلاً، حیازت شده، و در نتیجه برای حیازت کننده حقی به وجود آمده باشد. پس برای تفسیر تاریخی موضوع، لازم است ابتدا عامل زور و فشار نادیده گرفته شود تا بتوان سبب حق و رابطه متصرف با زمین را به درستی بررسی کرد. باید در نظر داشت که غاصب خود، نباید شخص مطرود و فاقد زمین باشد، چه بیشتر مقبول به نظر میرسد که، در زمینی به فعالیت مشغول، و به تدریج که امکانات بیشتری بدست می آورد، به فکر استیلاء بر اراضی سایرین بیفتد، از این رو قبل از آنکه کار به اعمال زور بکشد، لزوماً باید حقوقی بر اساس «کار مفید» به وجود آمده باشد.

آنچه بیش از هر چیز، در مقام تصور گروهی که بدو در منطقه ساکن و به زراعت مشغول میشوند پذیرفتنی میباشد، این است که هر کس میکوشد، به قدر توانائی، در جایی به فعالیت و بهره برداری مشغول شود. و از آنجا که از محلی محدود، همگی نمیتوانند استفاده کرده و فعالیت تولیدی کنند. الزاماً به اطراف پراکنده شده و از خلال پراکندگی افراد؛ برای کشت و زرع که خود نوعی تقسیم کار محسوب

میشود، حقوق خصوصی به وجود آمده است. و در نتیجه هر کس در قطعه زمینی که رنج و کارش در آن تبلور یافته، حقی کسب کرده است، از این مرحله به بعد عنف و زور، به کار برده میشود و زورمند خود امکان بیشتری برای تسلط بر مزارع دیگران به دست می آورد.

البته منظور از تفسیر فوق آن نیست که مالکیت و حقوق خصوصی را از لحاظ تاریخی، توجیه کنیم، بلکه می خواهیم نشان دهیم که به ظن قوی «احیاء» - کار در زمین - یگانه سبب اصلی، بوده که در اجتماعات اولیه به مثابه منشأ حق فردی، در زمین شناخته شده، عوامل دیگر، بعدها در اثر تغییر شرایط به وجود آمده و جامعه های انسانی را از حالت فطری اولیه خارج گردانیده است.

به مرور که عوامل درجه دوم، اهمیت و رواج زیادی پیدا کرد، از اعتبار سبب اول کاسته شده، و هوس ها آنچنان بر فطرت، غلبه یافته که تاریخ مالکیت خصوصی زمین از انواع ستمگری و احتکار، پر شده و هر چه ستمگران بیشتر از زمین برخوردار شده اند، بهمان نسبت، ستم دیدگان بیشتر ستم دیده اند.

اسلام، با قبول «احیاء» به عنوان سبب و محور انتفاع از زمین، ارزش واقعی اولیه را با آن باز گردانیده و آن را یگانه مظهر اکتساب حق ارضی دانسته و عوامل دیگر را کلاً محکوم نموده، به این ترتیب حیات و اعتبار تازه ای به رسم جامعه های اولیه بخشیده است.

حملات شدیدتر متوجه اساس مالکیت و حقوق ارضی است، طرفداران بعضی مکاتب اخیر مثل سوسیالیسم کشاورزی، ادعا کرده اند که، زمین ثروتی است طبیعی و خدادادی که انسان در ایجاد آن نقشی نداشته و بنابراین کسی نمیتواند تصرفاتی در آن بنماید که در عین حال موجب محرومیت دیگران گردیده و از آن استفاده انحصاری کند.

صرف نظر از مطالبی که در این زمینه گفته شده، طرحی را که اسلام ارائه نموده و در آغاز این بحث از آن سخن به میان آمد - از هر گونه انتقاد منطقی، برکنار خواهیم دید، زیرا در نظریه اسلامی، زمین، به صورت طبیعی، ملک خصوصی احدی محسوب

نمی‌شود و هیچگونه حق فردی، به نفع کسی در آن به وجود نمی‌آید، بلکه، ملك امام است. - آنها به اعتبار منصب نه شخصیت. - و مالکیت امام نسبت به آن از میان نخواهد رفت و با اعمال زور و فشار و حتی با احیاء نیز به تملك خصوصی در نمی‌آید زیرا احیاء موقعی منشأ حق فردی شناخته می‌شود که فرد به نحو قانونی به آن اقدام نموده باشد، ولی از آنجا که اگر کسی بر طبق مقررات قانونی، جایی را احیاء و آباد نماید، معذلك هیچگونه امتیاز قانونی نسبت به دیگران نداشته باشد، بی‌انصافی و ظلم به او محسوب می‌گردد، از این رو قانون‌گذار او را نسبت به دیگران مقدم و اولی شناخته است.

به این جهت اسلام برای احیاء کننده حقوق و مزایائی را در مقابل سایرین قائل شده، و از لحاظ نظری، به امام اختیار وضع و اخذ مالیات از احیاء کننده را داده است، تا با مصرف چنین درآمدهای مالیاتی در کارهای عام‌المنفعه و دستجمعی، تمام افراد و اعضاء جامعه در منافع زمین شریک گردند.

در دنبال همین بحث اضافه می‌نماید، از آنجا که منشأ حق - در نظریه اسلامی - کار می‌باشد، بدیهی است که با زوال آثار کار در زمین که باروری و تولید به کوشش تازه و بیشتری نیاز پیدا کرده و در اثر افعال متصرف، زمین به ویرانه‌ای مبدل می‌شود، حق خاص از بین می‌رود. و به دلیل زوال مجوز قانونی و منشأ حق خاص - کار مجسم در زمین - متصرف نیز رابطه‌اش با زمین، از میان خواهد رفت.

عنصر سیاسی مالکیت زمین

اینک که با عنصر اقتصادی نظریه، یعنی «احیاء» آشنا شدیم، لازم است عنصر سیاسی نظریه را نیز بررسی کنیم. منظور از این عنوان، «انضمام» یعنی الحاق سرزمینی به قلمرو اسلام، و گسترش جغرافیائی آنست. هرگاه شخصی طبق مقررات به «احیاء» این قبیل اراضی اقدام نماید، حقوق و مزایائی کسب می‌کند که برای شناختن نظریه، ناگزیر از توضیح آن می‌باشد. گفتیم که منشأ آثار اقتصادی و اجتماعی زمین یا احیاء «عامل اقتصادی» و یا انضمام «عامل سیاسی» بوده، و هر کدام از عوامل دو گانه مزبور

تابع مقررات واحکام ویژه‌ای می‌باشد. الحاق سرزمین آباد، به دو صورت انجام می‌شود، گاهی در اثر جهاد است و گاهی به واسطه قبول اسلام. در شق اول، چون «همکاری دستجمعی» ملت سبب انضمام می‌باشد، زمین در تملك عمومی قرار می‌گیرد، در شق دوم عامل سیاسی عمل «فرد» است نه ملت. لذا در این مورد مالکیت صاحبان قبلی یعنی حقوق مکاتبه آنها محترم و معتبر شناخته شده است.

از بحث نتیجه می‌گیریم که غیر از عامل اقتصادی، عامل سیاسی نیز در نظریه عمومی، واجد اهمیت می‌باشد. چه وقتی ملت با يك اقدام اجتماعی مثل فتح، منطق‌ای را ضمیمه خاک اسلامی می‌سازد، ماهیت عمومی بودن زمین از بین نرفته، و نواحی منصرفی در مالکیت عمومی قرار می‌گیرد.

اگرچه مفهوم مالکیت دولت از مفهوم مالکیت عمومی وسیعتر است، ولی از لحاظ ماهیت و محتوای اجتماعی هر دو یکسان‌اند، مالکیت عمومی، از نظر محدودیت‌هایی که در مصرف درآمدهای آن وجود دارد، و جز در کارهای عمومی از آن استفاده نمی‌شود، نسبت به درآمدهای ناشی از مالکیت دولتی، که امام مجاز است آنها را در موارد مختلف و زمینه‌های وسیعتری خرج کند، جنبه اخص دارد. بنابراین اقدام سیاسی دستجمعی در مورد اراضی آبادی که به دست مسلمین فتح شده، باعث می‌شود که جنبه غیر خصوصی بودن زمین محفوظ مانده و برعکس موقعی که عملی سیاسی بصورت فردی «مسلمان شدن اهالی» انجام پذیرد، مالکیت خصوصی معتبر شناخته شود.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که: مالکیت خصوصی زمین، تنها در قسمتهایی قبول شده که، صاحبان آن، قبل از مسلمان شدن، به موجب عرف و مقررات متداول محل، آنها را به دست آورده‌اند. و اسلام به حقوق مکاتبه مزبور احترام گذاشته است.

در سایر موارد، امام، صاحب زمین بوده، و تملك فردی آن، غیر قانونی شناخته شده، ولی بطوری که در نظریه شیخ طوسی گذشت، افراد، می‌توانند با «کار و آباد ساختن» زمین، در آن «حق خاص» به دست آورند. «حق خاص» مزبور

هرچند از لحاظ واقعیت زندگی ما با مالکیت فرق نمیکند، ولی از جنبه تئوریک، با آن تفاوت دارد. زیرا تا وقتی زمینی به تسلک فردی درنیامده و از ملکیت امام خارج نشده، امام میتواند با واگذاری آن به دیگران، مالیات و خراج وضع و اخذ نماید. نظریه شیخ طوسی - البته در عمل چنین مالیاتی به دلیل اخبار تحلیل که در موارد استثنائی از آن صرف نظر شده، وجود ندارد.

بنابراین، از جنبه تئوریک، قانونگذار اسلامی، مالکیت خصوصی زمین را جز در حدود مالکیت‌هایی که قبل از مسلمان شدن اهالی آن وجود داشته، به رسمیت نشناخته است. نیاز به توضیح ندارد که استثناء مزبور جنبه سیاسی داشته و شرائط عصر دعوت آن را ایجاب نموده. از این رو در «نظریه اقتصادی» نباید برای آن اعتباری قائل شد.

زیرا به نظر پیشوایان اسلام، مصادره این قبیل اراضی، دولت نوپیا را با مشکلات بزرگی مواجه ساخته و گسترش دعوت را در مراحل بعد، غیرممکن می‌ساخت.

با این وجود، مالکیت خصوصی در اینجا بطور مطلق منظور نشده، بلکه به شرطی پذیرفته شده است که شخص در زمین کار کرده و از آن بهره‌برداری نماید و به این ترتیب در تولید اجتماعی سهم و شریک گردد. در غیر این صورت که زمین بلااستفاده افتاده و رو به خرابی گذارد، از ملکیت خصوصی خارج و به مالکیت عمومی امت در می‌آید. - نظریه عده‌ای از فقها از جمله «ابن براجم» و «ابن حمزه» - .

مواد اولیه زمین

مواد اولیه و ثروتهای معدنی موجود در خشکیها، تأثیر و اهمیت زیادی در زندگی اقتصادی بشر دارند، در حقیقت زمین و ثروتهای معدنی مایه اصلی کلیه اشیاء و کالاهای مورد استفاده بشری باشد، از این رو صنایع استخراجی اساس سایر صنایع را تشکیل می‌دهد.

فقهائ، معادن را دو قسم دانسته‌اند: معادن ظاهری و معادن باطنی، معادن ظاهری معدنی است، که برای استفاده از مواد آنها، جز عملیات استخراج کار دیگری ضرورت ندارد. به عبارت دیگر موادی را که از معدن استخراج می‌شود، بدون تغییر شکل هم می‌توان مورد بهره‌برداری قرار داد، مانند معادن نمک و نفت که اگر چه برای رسیدن به طبقات و اکتشاف و تصفیه آن، تلاش و کوشش بسیار به عمل می‌آید، ولی نفت به شکل طبیعی، در زمین نهفته بوده، و تغییر شکل ماده معدنی ضرورت ندارد.

معادن ظاهری در عرف فقهی، به معنای لفظی مزبور محدود نمی‌باشد، بلکه اصطلاح ظاهری شامل هر نوع معدنی می‌گردد، که ماهیت آن معلوم بوده، و در این مورد فرق نمی‌کند که، رسیدن به رگه‌ها و ذخائر به آسانی و در سطح زمین میسر باشد و یا برای دستیابی بدانها عملیات حفاری لازم آید.

معادن باطنی، معدنی است که پس از استخراج باید مواد خام را تغییر شکل داده و مواد ناخالص را به خالص تبدیل کرد، مثل آهن و طلا، زیرا ماده معدنی به همان

صورتی که استخراج می شود کمتر به کار می آید.

بنابراین در فقه اصطلاح ظاهری و باطنی، به ماهیت و درجه خالص بودن ماده خام اولیه مربوط می شود، نه به موقعیت یعنی دوری و نزدیکی از سطح زمین.

علامه حلی در کتاب «تذکره» در مقام توضیح اصطلاح مزبور می نویسد: «منظور از ظاهری آن قسمت از مواد معدنی است که حقیقت وجودش معلوم بوده و تمام کار انجام شده، چه ساده و چه سخت، برای حفاری و رسیدن به آنست نه تغییر شکل وارد کردن به آن، مثل: نمک، نفت... گوگرد، سنگهای آسیاب و غیره. معدن باطنی آنهایی است که غیر از حفاری و استخراج برای بدست آوردن ماده مطلوب باید مواد خام حاصله را تغییر شکل داد، مثل: معدن طلا، نقره، آهن، مس و سرب...»

معدن ظاهری:

نظریه فقهی درباره معدن ظاهری، مثل نفت و نمک آنست که، این قبیل معدن جزء ثروتها و مشترکات عمومی بوده و برای هیچکس در آنها حق اختصاصی و مالکیت شناخته نشده، منتها افراد می توانند، به اندازه رفع احتیاج خود، و بدون آنکه مالک یا صاحب حق خاصی در آنها بشوند، از معدن مزبور استفاده نمایند.

از اینرو، تنها دولت، یا امام که حافظ منافع ملی و صاحب سرمایه های عمومی است می تواند با رعایت مقتضیات تولید از آنها بهره برداری نموده، و درآمدهای حاصله را به مصارف عمومی برساند.

مؤسسات خصوصی، حق احتکار و استفاده از چنین سرمایه هایی را ندارند، ولو برای بهره برداری هزینه های زیادی متحمل شوند. علیرغم تصرفاتی که ممکن است توسط افراد خصوصی در معدن مزبور به عمل آید، ولی از مالکیت عمومی خارج نمی گردد. و بطوری که گفته شد هر کس فقط بقدر احتیاج و برای رفع نیاز فردی

می‌تواند از مواد معدنی بهره‌برداری کند.

علامه حلی، در توضیح این اصل قانونی درباره معادن ظاهری، بعد از ارائه مثالهایی چند می‌نویسد: «اجماع فقهاء بر این است که معادن مزبور را هیچکس با احياء و آباد کردن نمی‌تواند مالك شود، اگرچه كار و حفاری را آنقدر ادامه داده باشد تا به انتهای طبقات معدن برسد».

در کتاب «قواعد» نیز آمده که: «معادن دو قسم اند: ظاهری و باطنی، معادن ظاهری آنهایی است که دسترسی به ماده مطلوب آنها مستلزم مشقتی نمی‌باشد، مثل تملك، نفت، گوگرد... و باقوت. نظریه معتبر آنست که معادن مزبور، ثروت مشترك مسلمین می‌باشد، و در این صورت دیگر بر ائمه احياء به تملك خصوصى در نمی‌آیند، و یا کسی نمی‌تواند با تحجیر آنها را به خود اختصاص دهد، تیول دادن آنها هم جائز نیست.

از کسی که به قصد بهره‌برداری، به قدر نیاز، عازم معدن می‌شود نباید جلوگیری نمود، اگر دو نفر هم زمان عزیمت کنند، و ماده معدنی تنها برای رفع نیاز یکی از آنها و کافی باشد در این صورت استفاده کننده به قدر عه تعیین میشود، چه بسا کسی را که محتاج تر است مقدم داشت.

در بسیاری از منابع فقهی مثل مبسوط، «مهندب»، «سرائر»، «تحریر»، «دروس»، «لمعه» و «روضه» به اصل مالکیت عمومی معادن ظاهری و غیر قانونی بودن تملك خصوصى آنها، اشاره شده است.

در کتب «جامع الشرائع» و «ایضاح» آمده که: اگر کسی بیش از احتیاج، برداشت کند، از این عمل او جلوگیری خواهد شد.

در کتابهای مبسوط - سرائر - شرائع - ارشاد - ولعه نیز ممنوعیت تاکید، و آمده است که: هر کسی در دیگری پیشی گیرد، تنها به اندازه رفع نیاز میتواند برداشت کند.

علامه در کتاب تذکره نوشته: «این رأی بیشتر فقهاءست، ولی آنها میزان احتیاج روزانه یا سالانه را تعیین نکرده‌اند».

منظور آنست که فقهاء نگفته‌اند آیا از احتیاجی که مجوز بهره‌برداری فردی است، احتیاج روزانه در نظر بوده یا سالانه؟. بهر صورت، اسلام نهایت صراحت را در غیر قانونی اعلام کردن بهره‌برداری خصوصاً این قبیل ثروتها به کار برده است.

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که معادن ظاهری، سرمایه عمومی محسوب می‌شود، وای سرمایه و مالکیت عمومی در اینجا، با مالکیت عمومی در مورد اراضی مفتوح و آباد، فرق دارد، مالکیت عمومی در اراضی ناشی از اقدام مشترک سیاسی ملت- فتح- بوده، و به این دلیل جامعه اسلامی صاحب زمین شناخته شده است. اما در معادن. همه مردم حقوق متساوی دارند. این نتیجه‌ایست که از تعبیر «مردم» به جای تعبیر «مسلمین» از منابع حقوقی مفهوم می‌گردد، چنانکه در کتابهای مبسوط، مذهب، وسیله و سرائر آمده است. بنظر مؤلفین، دلیلی در دست نیست که مسلمین به تنهایی، صاحب معادن مزبور باشند، بلکه عموم اتباع دولت اسلامی، خواه مسلم و یا غیر مسلم، صاحب آنها هستند.

معادن باطنی

معادن باطنی، آنهاییست که جز با کار اضافی، ماده خالص طبیعی از آنها به دست نمی‌آید، مثل معدن طلا که باید سنگ طلا را پس از استخراج مورد عمل قرار داده و طلای خالص را از آن تهیه کرد. معادن مزبور بر دو قسم است، آنها که در طبقات سطحی قرار دارند و معدنی که در طبقات عمقی بوده، و بی حفاری، دسترسی به آنها میسر نیست.

الف- معادن باطنی نزدیک به سطح زمین:

این نوع معادن، مشمول قواعد ناظر بر معادن ظاهری، می‌باشند.

علامه حلی در تذکره می نویسد: «معادن باطنی یا در طبقات نزدیک به سطح زمین، یعنی در دسترسی انسان، قرار دارند و یا خیر. نوع اول، همچنانکه در مورد معادن ظاهری است، با احیاء تملک نمی شوند».

بنابر این اسلام، مالکیت خصوصی، معادن مواد اولیه‌ی نزدیک سطح زمین را که با آسانی به دست می آید، ممنوع اعلام کرده، ولی افراد حق دارند، فقط به اندازه رفع نیاز، از آنها احیاء و برداشت نمایند. مقداری که برای رفع احتیاج در نظر گرفته می شود، باید معقول بوده و آنقدر نباشد که، موجبات استیلاء فردی و محرومیت و اضرار اجتماعی را فراهم آورد. «فقیه اصفهانی» این مطلب را در کتاب «وسیله» تصریح کرده است. و به طور خلاصه باید گفت که، اصولاً هیچ نص قانونی وجود ندارد که به استناد آن بتوان، حیزات را نسبت به تمام اموال و ثروت‌های معدنی، صرف نظر از کمیت و تأثیرات اجتماعی آن همواره معتبر تلقی کرد. اما این مسلم است، که در صدر اسلام افراد اجازه داشته اند، احتیاجاتشان را از حیث مواد معدنی سطح الارضی یا نزدیک سطح زمین، با حیزات بر طرف نمایند. البته نظر به محدودیت وسائل استخراج و تولید، هر کس می توانست فقط مقدار ناچیزی، استخراج کند. بدیهی است که رسم قانونی آن روز گاران، امروز دیگر دلیل جائز بودن تملک فرد، نسبت به هر مقدار ماده‌ای که قدرت حیزات آن را دارد، نمی تواند باشد، هر چند حیزات فردی از نظر کمیت و کیفیت مقدار ماده حیزات شده و تأثیر اجتماعی حیزات با آنچه در عصر تشریع متداول بوده، تفاوت داشته باشد.

نتیجه آنکه، فقهاء مالکیت خصوصی معادن ظاهری و باطنی نزدیک به سطح زمین - به معنای فقهی - را اجازه نداده اند و تنها به استفاده محدود و منطقی که برای بر طرف ساختن حاجت‌های فردی لازم است، فتوا داده اند.

با این تدبیر، به جای آنکه فقط واحدهای خصوصی و فردی ثروت‌های عمومی را احتکار نمایند، سرمایه‌های مزبور که متعلق به عموم جامعه می باشد، در معرض بهره برداری صاحبان اصلی آن قرار داده شده است.

ب - معادن باطنی مستتر :

برای بهره‌برداری از معادن باطنی اعماق زمین، دونوع کار باید انجام شود: یکی کاوش و حفاری، دیگر تغییر شکل دادن مواد ناخالص، برای تهیه مواد مطلوب، چنانکه در مورد طلا و آهن معمول است.

در باره مالکیت این قبیل معدنها، نظریات حقوقی مختلفی ابراز شده، بعضی معتقدند که مالک، دولت یا امام می‌باشد، البته به اعتبار منصب، نه شخصیت، از این دسته‌اند: «کلینی»، «قمی»، «مفید»، «دیلمی»، «قاضی» و جز اینان. به نظر ایشان معادن جزو انفال، و انتقال در ملکیت دولت است، بعضی می‌گویند که معادن از جمله مشترکات عمومی، و بنابراین در مالکیت اشتراکی مردم قرار دارد، چنانکه از «امام شافعی» و بسیاری از علماء «حنبلی» نقل شده است.

از لحاظ مکتب اقتصادی، که در صدد اکتشاف آن هستیم فعلا تعیین نوع و بررسی ماهیت حقوقی مالکیت این معادن که آیا، عمومی، دولتی و یا چیز دیگری است حائز اهمیتی نمی‌باشد. زیرا نظر به وضع طبیعی آنها، قدر مسلم اینست که مالکیت مزبور اجتماعی و عمومی بوده و چنین سرمایه‌هایی موضوع حقوق و مالکیت خصوصی قرار نمی‌گیرند. آنچه مهم‌تر و در خور بررسی می‌باشد، این است که بدانیم، چه موقع و تحت چه شرائطی، اسلام اجازه داده است معدنی، مثل معدن طلا و نقره، از قلمرو مشترکات عمومی خارج و کسی که آن را کشف و حفاری نموده، تصاحب نماید.

دیدیم که جمهور فقهاء تصاحب خصوصی معادن طاهری و معادن باطنی نزدیک به سطح زمین را اجازه نداده‌اند. و اضافه نمودیم که فرد می‌تواند به اندازه رفع احتیاج از آنها استفاده کند، و در این راه نباید موجب ضرر دیگران بشود. حال باید نظر مذهب را درباره معادن باطنی مستتر دریافته، و موارد اختلاف و مشابهت با سایر معادن را جستجو کنیم.

صورت کلی مسأله مورد بحث این است که آیا فرد می‌تواند معادن طلا و آهن

را حفاری و بطور خصوصی مالك شود یا خیر؟

فقهاء به این سؤال پاسخ مثبت داده و اظهار عقیده می کنند: که معدن با کشف و حفاری به تملك درمی آید. چه عملیات مزبور «احیاء» محسوب می گردد، زیرا احیاء همان «حیازت» و حیازت سبب تملك ثروت های طبیعی می باشد، بدیهی است که حیازت نسبت به هر ماده، بر حسب نوع آن فرق می کند. البته شرائط و مقررات مربوطه را باید در نظر داشت، طبق رای همین عده از فقهاء، مالکیت «جوینده معدن» تنها محدود به مواد حفاری شده، بوده و شامل رگه ها و طبقات معدنی عسقی و یا قسمتهای افقی خارج از حفره نخواهد بود؛ مگر نسبت به جاهائی که برای استخراج مواد آنها، «کار» انجام شده و به «حریم معدن»، معروف است.

نیاز به گفتن ندارد که، ابعاد مالکیت در اینجا، بسیار محدود می باشد، زیرا غیر از جوینده هر کس دیگر هم قانوناً می تواند در نقطه دیگر همان معدن، به حفاری بپردازد، اگر چه رگه ها و نباله رگه هائی باشد که نفر اول استخراج می کند، زیرا نفر اول در آنها، حق مالکیت به دست نیاورده است.

به نظر بعضی محدود بودن مالکیت معدن باطنی، در بعضی از نصوص، به وضوح مشاهده می شود. علامه حلی در کتاب قواعد می نویسد: «اگر کسی معدنی را حفاری کند و به مواد آن دست یابد، حق ندارد سایرین را از حفاری سایر قسمت ها باز دارد، و اگر شخص اخیر به رگه ای دست یافت، نفر اول حق مزاحمت وی را ندارد، چه مالکیت نفر اول تاجائی است که حفاری کرده و یا حریم عمل او محسوب می گردد.

در کتاب تذکره، در مقام تعیین حدود مالکیت، می نویسد: «اگر دامنه عملیات حفاری گسترش یابد و یا آنکه مواد مورد نظر فقط در قسمتهای وسط یا اطراف پیدا شود، تملك به محلی که مواد در آنجا قرار دارد، محدود نگردیده بلکه اطراف محل را نیز که حریم او محسوب می شود، شامل می گردد. منظور از حریم، محدوده ای، که وسائل و ادوات حفاری در آنجا متمرکز داده شده می باشد.»

هر کس در خارج از محدوده مزبور، حفاری کند، نمی‌توان از او جلوگیری نمود، اگرچه به همان رگه برسد، اعم از آنکه معتقد باشیم که معدن با حفاری به تملک درمی‌آید یا نه زیرا فقط آن قسمت که حفاری شده تملک شده و رگه‌های بکر زمین به تملک درنیامده است.

به موجب این نصوص، مالکیت در حد همان محل حفاری و اطراف، که امکان استخراج وجود دارد، محدود بوده و بهره‌برداری بیشتر از حد نیاز فردی در رگه‌های افقی و عمودی اجازه داده نشده است.

اگر اصل «عدم جواز تعطیل» که به موجب آن در صورت معطل گذاشتن معدن، از منصرف خلع بد به عمل می‌آید را، به محدودیت بالا بیفزائیم، نتیجه می‌گیریم که مالکیت خصوصی معادن محکوم و ممنوع اعلام گردید، زیرا طبق مقررات، فرد فقط مواد طبیعی محل حفاری را مالک گردیده و در صورت توقف عملیات از وی خلع بد، به عمل می‌آید.

بدیهی است که این نوع مالکیت به کلی، با مالکیت منابع طبیعی در رژیم سرمایه‌داری فرق دارد. زیرا مالکیت مزبور، جز نوعی تقسیم کار نبوده، و به پیدایش مؤسسات خصوصی احتکاری، نظیر سازمانهای سرمایه‌داری، نمی‌انجامد، و حتی منجر به سیطره حقوقی افراد، بر منابع طبیعی نیز نمی‌گردد.

بر خلاف این نظریه، نظریه حقوقی دیگری مالکیت فردی بر معادن را ولو بطور محدود بنا به شرحی که گذشت، بکلی انکار می‌کند، نظریه، بر اساس انتقاد از دلائل طرفداران مالکیت، بنیان یافته است. طرفداران آن می‌گویند، کسی که معدنی را یافته، به دلیل اکتشاف، حیازت و سلطه فردی، مالک آن محسوب نمی‌گردد، چه استناد به نص تشریعی (هر کس زمینی را احیاء کند از اوست) در این مورد صحیح نمی‌باشد، زیرا احیاء تنها در مورد زمین سبب حق خاص شناخته شده، و معدن، زمین بمعنای خاص کلمه نیست، تا مشمول نص و ذوق شود اینکه فقهاء در مقام بحث از احکام اراضی مفتوح و آباد، که از آن عموم مسلمانان است، معادن را استثناء نموده و احکام متفاوتی را در دو مقوله سرمایه یار شده معتبر

می‌شناسند، مؤید نظر طرفداران همین عقیده است و بطور کلی باید گفت که اصولاً هیچ دلیلی که به موجب آن «حیازت»، «سبب تملك» منابع طبیعی تلقی شود، در دست نمی‌باشد.

طبق این نظریه، مالکیت خصوصی معادن، در وضع طبیعی ممکن نیست، بلکه فرد فقط موادی را که شخصاً استخراج نموده می‌تواند، تصاحب کند، البته این سخن بدان معنی نمی‌باشد که در مورد اخیر، یعنی وقتی کسی موادی را استخراج می‌نماید، دیگران قانوناً از بهره‌برداری از همان معدن، ممنوع گردیده‌اند، بلکه، تنها حقی که قانون برای او شناخته، حق تقدم نسبت به سایرین می‌باشد، زیرا نفر اول است که در اثر کار، به مواد نهفته در اعماق زمین دست یافته و شرایط بهره‌برداری را مهیا گردانیده است. بنا بر این حق دارد، سایرین را از مزاحمت در کار خویش بازدارد، و کسی نمی‌تواند از جاهای مورد استفاده او بآ ایجاد مزاحمت، بهره‌برداری کند.

* * *

از آنچه گفته شد، وبا بررسی نصوص حقوقی و نظریات ابراز شده پیرامون احکام معادن، به طور خلاصه نتیجه می‌گیریم که: به موجب آراء حقوقی رسمی و معتبر، معادن جزو مشترکات عمومی و در تملك جامعه می‌باشد. و بدین جهت «فرد» نمی‌تواند، رگه‌ها و ذخائر فرورفته در زمین را تملك خصوصی نماید، اما در مورد تملك فردی ماده معدنی، در حدودی که عملیات حفاری عمودی یا افقی، به عمل آمده، اختلاف نظر وجود دارد.

به موجب نظریه حقوقی رسمی و مشهور در معادن خالص مستخر، حق تملك فردی، در محدوده عملیات اکتشافی، و به موجب نظریه دیگر، حق تملك فردی نسبت به مواد استخراجی، قانونی، و برای استخراج کننده حق اولویت شناخته شده است.

آیا مالکیت معدن به تبع مالکیت زمین ممکن است؟

تاکنون، هر جا از معادن صحبت به میان آمد، منظور معادنی بود که در اراضی آزاد قرار دارد، که مباحث مربوط به آنها را مطالعه کردیم، اینک خواهیم پرداخت

به بررسی این نکته که آیا نتایج مباحث گذشته، شامل معادنی که احتمالا در اراضی خصوصیه، پیدا می شود، نیز گردیده و یا آنکه این قبیل معدنها، به تبع مالکیت زمین ثروت خصوصیه صاحب زمین شناخته می شود.

حقیقت اینست که، تعمیم نتایج حاصله از احکام معادن دسته اول، در مورد معادن واقع در اراضی خصوصیه، اگر اجماع تبعیدی درین نباشد، بلامانع به نظر می رسد. از لحاظ حقوقی، پیدایش معدن در زمین شخصی، دلیل کافی برای تملك خصوصیه آن نمی باشد قبل آمده بود که تصرف خصوصیه زمین، جز از دو طریق، یکی احیاء و دیگری مسلمان شدن آزادانه سکنه که موجب ادامه سلطه خصوصیه آنها را بر زمین ایجاد می کند، میسر نیست. اما دلائل قانونی نشان می دهد که سبب های دو گانه بالا، شامل معادن نبوده، و تنها نسبت به اصل زمین صادق است. گفتیم دلیل قانونی برای، سببیت احیاء با استناد این نص میباشد که «هر کس زمینی را احیاء نماید، به او تعلق گرفته، و احیاء کننده در استفاده از زمین بر سایرین مقدم است، و در عوض مالیات باید بپردازد» بدیهی است حقوقی که بموجب این نص به نفع احیاء کننده شناخته شده، تنها نسبت به رقبه و نه ثروتهای بکر اعماق زمین، معتبر است.

اما دلیل قانونی مالکیت فرد نسبت به زمین، در آن دسته از اراضی که سکنه اش مسلمان شده اند، این است که اسلام، جان و مال مردم را تضمین می کند، از اینرو، هر کس اسلام آورد، جانش مصون و اموالی را که قبل از مسلمان شدن به دست آورده، همچنان مالک است. این اصل، فقط نسبت به رقبه و نه معادن زمین، اعتبار دارد، زیرا چنین شخصی، قبل از اسلام هم مالک آنها نبوده تا حالا حق برایش منظور شود، به عبارت دیگر، لازمه اصل احترام به جان و مال در نتیجه مسلمان شدن، انشاء مالکیت جدید نمی باشد، بلکه تنها رسمیت حقوق مکتسبه قبلی تأیید می گردد، و معادن از اموالی نیست که به سبب اسلام آوردن بتوان آنها را در تصرف مالکانه نگهداشت.

شایان توجه است که اصولا در حقوق اسلامی، نصی نمی توان یافت که بموجب

آن، مالکیت زمین، مستلزم مالکیت کلیه ثروت‌های موجود در آن باشد. نیاز به توضیح ندارد که از نظر در حقوقی چنانچه اجماع تعبدی در بین نباشد، می‌توان گفت معادنی که در اراضی خصوصی و با زمین‌هایی که افراد در آنها حق خاص دارند، پیدا می‌شوند، در تملک صاحب زمین نمی‌باشد، هر چند هنگام بهرم برداری که مستلزم، تصرفاتی در زمین است باید حقوق صاحب زمین را رعایت کرد.

اقطاع در اسلام

اقطاع در حقوق اسلامی، از اصطلاحات مربوط به اراضی و معادن است در بسیاری از آثار فقهی این مضمون را مطالعه می کنیم که امام حق واگذاری فلان زمین یا معدن را به طرز اقطاع دارد. البته حدود اختیارات امام در این امر، مورد اختلاف می باشد.

کلمه اقطاع، در قرون وسطی عموماً و در تاریخ اروپا خصوصاً دارای مفهوم معینی بوده و به نظام اجتماعی خاصی اطلاق می شده، بدین معنا که اقطاع مفاهیم و نظامات تعیین کننده مناسبات زارع و مالک را در عصر رواج تیول داری در اروپا، و سایر نقاط عالم، افاده می کند.

اما مفاهیم و نتایجی که از مضمون لغوی این اصطلاح، در تمدن ها و مکاتب اجتماعی اروپا، حاصل می شود، با آنچه در فرهنگ اسلامی، بکار رفته متفاوت است، خواه بواسطه تغییر و تحریف شکل اصلی، نمونه هایی از آن به مفهوم اروپائی کلمه - در بعضی ممالک اسلامی، معمول و متداول گردیده باشد یا نه. از اینرو اگر مفهوم های اسلامی و غیر اسلامی آن با هم مقایسه شوند، به خطا خواهیم رفت.

اینک در صدد آن نیستیم که، درباره نتایج و آثار اقطاع در حیات جامعه اسلامی، چیزی گفته شود، چه این امر، از لحاظ بررسی هایی که مورد نظر ماست اهمیتی را حائز نمی باشد. و موجبی برای مقایسه مفهوم های مختلف آن نمی بینیم

زیرا آندوهم از جهت تاریخی و هم از لحاظ تئوریک در راههای جداگانه‌ای سیر کرده‌اند.

بدینجهت خواهیم کوشید تا، کلمه اقطاع را آن گونه که در حقوق اسلامی، مطرح است تشریح نموده، و از این طریق در ترسیم طرح عمومی توزیع و اکتشاف سیستم اقتصادی توفیق یابیم.

بنا به تعریف شیخ طوسی در کتاب مبسوط، اقطاع عبارت است از آنکه، امام، به کسی اجازه دهد، روی یکی از منابع و ثروتهای طبیعی، که کار کردن در آن، سبب تملك، یا اکتساب حق خاص خواهد شد، کار کند.

از این تعریف در می‌یابیم که: بدون اجازه خاص یا عمومی امام - دولت - هیچکس حق ندارد روی منابع ثروتهای خام طبیعی فعالیت کند، این مسأله را در فصلهای آینده که از اصل مداخله و نظارت دولت در تولید، تقسیم کار و تأمین شرائط فعالیت‌های اقتصادی، سخن به میان می‌آید، بررسی خواهیم کرد. بنا به اصل مداخله، امام اختیار دارد که بطور مستقیم و یا با تأسیس سازمانهای اجتماعی، از منابع طبیعی بهره‌برداری کند، یا بر طبق مقررات، و به مقتضای امکانات تولیدی جامعه، و با در نظر گرفتن جهات عدالت اجتماعی، بهره‌برداری را به افراد، بسپارد. مثلاً گاهی بهتر است که دولت خود، معادن طلا را استخراج کرده، و درآمدهای آن را به مصارف اجتماعی برساند، ولی گاهی به واسطه ناتوانی مادی و تولیدی موسسات دولتی و یا علل دیگر بهتر است، که افراد یا گروه‌هایی، به این کار مبادرت ورزند، صدور چنین اجازه‌ای با توجه به این امر است که افراد خصوصی قدرت تولید زیاد ندارند، و به علاوه دولت با در نظر گرفتن شرائط عینی عدالت اجتماعی نحوه بهره‌برداری از مواد خام طبیعی و سیاست کلی تولید را تعیین می‌نماید.

بدین ترتیب، مفهوم فقهی و نقش اقطاع که یکی از طرق بهره‌برداری از مواد خام است و با صلاحدید امام، در شرائط معینی صورت می‌گیرد، معلوم میشود، از این رو، وقتی امام معدن طلائی را اقطاعاً در اختیار کسی قرار دهد، معنایش

اینست که آن شخص، در احیاء و استخراج آن مجاز می باشد، ولی امام اختیار ندارد که بهره برداری را بیشتر از حد توانائی فردی، به کسی واگذار نماید. همین مطلب را علامه حلی در تحریر و شافعی نیز تصریح کرده اند، چه اقطاع اسلامی، تجویز فعالیت فردی در بهره برداری است و در صورتی که مسلم شود فرد قادر به ادامه فعالیت نیست اجازه، قانوناً از بین رفته و ادامه کار دیگر مشروع نخواهد بود.

این تعریف، ماهیت اقطاع را به خوبی نشان می دهد، اسلام، اقطاع را سبب تملك منابع طبیعی از طرف افراد نمی شناسد، زیرا مالکیت فردی، اقطاع را از تخصیصه اصلی اش که، يك شیوه بهره برداری و تقسیم نیروی کار است، منحرف می گرداند. در صورتی که با عمل اقطاع، تنها حق انتفاع برای مقطع به وجود می آید، بدین معنا که مقطع حق دارد بدون مزاحمت دیگران، از آن ثروت بهره برداری کند و کسی مزاحمتش نشود. علامه حلی در «قواعد» به همین امر که اقطاع مفید اختصاص است، تصریح کرده. شیخ طوسی نیز در «مبسوط» مینویسد: «هرگاه امام، زمینی را به کسی اقطاع کند، مقطع در استفاده از زمین بر دیگران مقدم است، و در این نظر کسی مخالف نیست».

بنابراین، اقطاع، تملك نبوده، بلکه حقی است که امام به فرد. در زمین یا يك منبع طبیعی می دهد، تا به مقتضای قدرت و امکانات خود از آن بهره برداری کند.

بدیهی است، تا هنگامی که اصالت اقطاع. به عنوان يك شیوه تقسیم نیروی کار، باقی و محفوظ باقی مانده، اجازه مزبور معتبر بوده و ادامه خواهد داشت. از زمانی که معدن یا زمین در اختیار کسی قرار می گیرد، باید لوازم کار و مقدمات بهره برداری را فراهم آورده و حقی جز کار کردن در مقطع ندارد، و از مزاحمت دیگران ممانعت به عمل می آورد. و هر اقدامی که برخلاف اختیارات و متجاوز از مقررات معمول دارد، مغایر سیاست تقسیم و بهره برداری از منابع طبیعی، بر اساس فعالیت خصوصی، می باشد.

فاصله زمانی بین اجازه اقطاع، تا آغاز عملیات، قاعدتاً نباید به طول انجامد، فرد نمی‌تواند بدون دلیل موجه، کار را به تاخیر اندازد، چه مسامحه در این امر با فلسفه اقطاع منافات دارد.

به این جهت است که شیخ طوسی در «مبسوط» می‌نویسد: «اگر شخصی در احیاء تاخیر نماید، امام دستور آغاز عملیات را صادر می‌کند و در غیر این صورت آن را از او باز می‌ستانند، تا دیگران احیاء نمایند، اگر در تاخیر معذور باشد و تقاضای مهلت کند، امام مهلت می‌دهد و اگر معذور نباشد و امام در انتخاب یکی از دو موضوع مخیرش گرداند، و او هیچکدام را انجام ندهد، از وی خلع ید به عمل می‌آید».

در کتاب مفتاح الکرامه آمده که: «اگر شخصی به علت اعسار، متعذر باشد، و تا زمان پیدا کردن تمکن، تقاضای مهلت بنماید، موافقت نمی‌شود، زیرا مهلت موجب اطاله و تعطیل کار می‌گردد».

این نقش اقطاع و اثر آن، بطور کلی، در فاصله بین واگذاری حق و شروع عملیات بود. در این دوره است که از لحاظ قانونی، آثار اقطاع آشکار می‌شود، و به طوری که دیدیم چیزی بیش از اجازه کار بر حسب توانائی فرد نمی‌باشد.

اما با شروع عملیات در زمین یا معدن، قانوناً دیگر اثری از اقطاع باقی نمی‌ماند، بلکه کار است که جانشین آن شده، و بنا به ماهیت عمل و بر طبق مقررات، به نفع فرد، حقوقی بوجود می‌آید.

علاوه بر آنچه که درباره اقطاع گفته شد، نصوص و احکامی دیگر هم هست که حدود و قلمرو اقطاع را تعیین کرده است. به استناد این دسته از نصوص، اقطاع محدود به منابعی می‌باشد که فرد به سبب کار کردن در آنها، حق یا نوعی ارتباط خصوصی کسب می‌کند، و در عرف فقهی به آنها، «موات» اطلاق می‌شود. بنابراین اقطاع، در منابعی که با وجود انجام کار، هیچگونه حق یا اختصاصی به نفع عامل پیدا نمی‌شود، جائز نیست. حواشی بجاده‌ها، که «شیخ طوسی» در «مبسوط» به عنوان نمونه متذکر شده از همین نوع سرمایه‌ها محسوب می‌شود. ممنوعیت

اقطاع در این قبیل منابع از يك طرف، و شرط «موات بودن» از طرف دیگر، با صراحت کامل، بر این حقیقت دلالت دارد که اقطاع از نقطه نظر حقوقی، چیزی جز اعطاء حق کار، در منابع طبیعی معینی، به منظور خاص، و به عنوان شیوه از شیوه های تقسیم کار روی منابع طبیعی که نیاز به احیاء و کار دارند، نمی باشد. بنابراین حق فرد در نفس منبع طبیعی، مبتنی بر کار است و نه اقطاع. از این رو نتیجه می گیریم که وقتی ثروت طبیعی، از مواردی باشد که به احیاء و کار نیاز نداشته و کار کردن روی آن، منجر به حق خاصی نگردد، اقطاع آن جائز نیست. زیرا اقطاع این قبیل سرمایه های طبیعی، که احتیاج به کار ندارند، و اگر کاری هم در موردشان انجام شود، حق فردی به نفع عامل در آنها پیدا نمی شود، فاقد محتوای اسلامی خواهد بود. مسلم است چنانکه این نوع ثروتها تحت عنوان اقطاع به کسی واگذار شود، غیر قانونی بوده و اقطاع را از مسیر اصلی منحرف و به احتکار و استثمار بدل کرده است.

اقطاع در اراضی خراج

موضوع دیگری که باقی می ماند موردی است که در عرف فقهی به آن نیز اقطاع گفته شده. ولی در حقیقت، اقطاع نیست، بلکه نوعی پرداخت اجرت در ازاء کار و خدمت می باشد.

موضوع این نوع اقطاع، زمین خراجی است، که ملك امت شناخته شده، زیرا گاه اتفاق می افتد، که حاکم قسمتی از زمین خراجی را در اختیار فردی گذاشته و در مقابل اخذ خراج اجازه استفاده از آنرا به وی می دهد.

این اقدام حاکم، که گاهی اشتهاً از لحاظ تاریخی، نوعی تمليك رقبه زمین تلقی شده، از نظر مفهوم فقهی و مقررات موضوعه، با تمليك زمین به کلی متفاوت است. زیرا این موضوع شیوه ای برای پرداخت مزد و خدماتی است که دولت در مقابل کار و خدمت مردم ملزم به تأدیه می باشد.

برای آنکه به کنه موضوع پی ببریم، باید توجه داشت که خراج - مالی که

دولت از مزارعین مطالبه می‌کند - به تبع مالکیت اصلی زمین، از آن امت است و از این رو دولت باید اموال خراجی را تصرف، و درآمدهای مربوطه را برای مصالح عمومی امت، به مصرف برساند. چنانکه فقهاء تصریح کرده، و در مثالی که برای مخارج عمومی زده‌اند، هزینه‌های عمومی ولات و قضات، ساختن مساجد و پلها، و غیره را ذکر کرده‌اند، زیرا ولات و قضات، انجام دهنده خدمات عمومی بوده، و ملت باید هزینه ایشان را بپردازد؛ همچنانکه مساجد و پلها، از جمله ثروت‌های عمومی است و چون با زندگی تمام مردم بستگی دارد، تأسیس و ایجاد آنها به خرج ملت، و از محل درآمدهای خراجی جائز می‌باشد. اقدام دولت در تأمین هزینه زندگی ولات و قضات و سایر مقاماتی که خدمات عمومی انجام می‌دهند، یا به طور مستقیم، از خزانه عمومی و بیت‌المال بوده، و یا قسمتی از اراضی و املاک ملی، در اختیار ایشان قرار می‌گرفته است. ترتیب اخیر، مخصوصاً در مواقعی که دولت سازمان اداری متمرکز و مقتدری نداشته معمول بوده است.

پس بر حسب شرائط سازمانی و اداری دولت اسلامی، حقوق و دستمزد، حاملین خدمات عمومی گاه نقداً، و گاه از طریق واگذاری حق اخذ خراج از مزارعین، پرداخت می‌شد، و منظور از اقطاع در این مبحث، همین رابطه خاص حقوقی اخیر است.

در حقیقت این موضوع را اقطاع نمی‌توان دانست، بلکه تکلیف فرد است به اینکه حقوق و مزد خود را از درآمدهای حاصله از خراج زمین معین که طبق مقررات، آنرا از متصرف یعنی مزارع اخذ می‌کند، برداشت نماید.

بنابراین فرد مقطع، خراج را به جای اجرت خدمت عمومی خویش، دریافت داشته است، ولی مالک زمین نبوده، و حق مستقل در رقبه و منافع زمین کسب نمی‌کند. بدین ترتیب زمین عنوان خراجی را فاقد نشده و از مالکیت مسلمین خارج نمی‌گردد. چنانکه فقیه محقق «سید محمد بحر العلوم» در کتاب «بلغه» تصریح کرده، و در مقام تحدید و تعریف این نوع اقطاع می‌نویسد:

«این اقطاع؛ زمین را از خراجی بودن خارج نمی سازد، زیرا مفهومش این است که تنها خراج حاصله متعلق به فرد مقطاع است، نه آنکه زمین از حال خراجی خارج گردد».

حمی در اسلام

«حمی» نزد عرب، دارای مفهومی قدیمی است، و به قسمتهای وسیعی از زمینهای موات اطلاق می گردد، که اقویا آن را به نفع خود احتکار نموده، و دیگران را از مداخله و استفاده، باز داشته اند، و تمام ثروتهای موجود در آنها را به اتکاء سلطه و قدرت، ملک خاص خویش می دانند. در کتاب «جواهر» تالیف محقق نجفی مذکور است: که مردم در جاهلیت، وقتی به جاهای سرسبز و خرمی در دامنه کوه ها و یا، دشت ها می رسیده اند، طبق معمول کلبه در آنجا بنا کرده و تمام زمینهای اطراف را، تا آنجا که صدای سگشان می رسد و در حدود پاسداری سگ بسود، از آن خود می دانستند، لذا نام «حمی» بر این قبیل زمین ها، اطلاق می شده است.

بدیهی است که اسلام حمی را به رسمیت نشناخته، زیرا حقوق خصوصی ادعائی از آن، نه بر اساس کار، بلکه بر اساس غلبه و سیطره، مبتنی می باشد، و به موجب نص لاحمی *الایه و لرسوله* - حمی جز برای خدا و رسول نیست، بطلان این نوع تملک و احتکار منابع طبیعی را تأکید کرده است. در بعضی روایات وارد شده که: «شخصی از امام صادق درباره کسی سؤال کرد که زمینی دارد و در آن کوهی است، و آن را در معرض خرید و فروش قرار می دهد، برادر مسلمانش با گوسفندان خود از آنجا عبور کرده و برای چرای گوسفندان به آن کوه نیاز دارد، آیا در این صورت بیع کوه صحیح است، یا مالک می تواند اگر طرف ثمن را نپردازد، مانع استفاده او بشود، در این حال، وضع او و آنچه می گیرد چگونه است؟ فرمود: فروختن کوه به برادر مسلمان جائز نیست».

بنابراین، صرف سلطه فردی بر منابع طبیعی سبب پیدایش حق فردی نیست، و تنها موردی که اسلام، حمی را به رسمیت شناخته، وقتی است که پیغمبر قسمتهائی از زمینهای موات را در راه مصالح عمومی، به کار برد، مثل بقیع که درآمدهای آن را، برای شتران زکاتی، گوسفندان جزیه و اسبهای مجاهدین اختصاص داد.

آبهای طبیعی

آبهای طبیعی بر دو قسم اند: یکی آبهای آزاد که در سطح زمین در جریان است مانند دریاها ، چشمه‌های طبیعی ، و قسم دیگر آبهای عمقی مثل آب چاه که دسترسی به آنها ، مستلزم کار و کوشش و حفاری می‌باشد.

آبهای نوع اول ، جزو مشترکات عمومی است ، و مشترکات عمومی همچنانکه گفته شد آن دسته از ثروت‌های طبیعی هستند که اسلام به احدی حق تملك خصوصی آنها را نداده و تنها با حفظ جنبه اشتراکی بودن اصل مال ، اجازه بهره برداری دستجمعی از آنها را داده است ، از این رو دریا یا رودخانه طبیعی به مالکیت خصوصی در نمی‌آید ، و عموم خلق ، حق انتفاع از آنها را دارند، بنابراین آبهای طبیعی آزاد ، مشمول مالکیت عمومی هستند^(۱).

هرگاه شخصی مقداری از آن را در ظرفی - از هر نوع که باشد - حيازت نماید ، همان مقدار را صاحب می‌شود . از اینرو اگر مثلاً آب را با ظرفی از رودخانه یا با طناب از چاه بالا بکشد ، یا طبق مقررات گودالی حفر کرده و آنرا بوسیله مجرانی به رودخانه متصل گرداند ، مالك آب جدا شده از منبع می‌گردد. بدین ترتیب بدون حيازت هرگز نمی‌توان آبهای مشترك عمومی را به تملك خصوصی درآورد ، « شیخ طوسی » در « مبسوط » می‌نویسد: « آب دریا یا

(۱) بنا به یکی از نظریه‌های حقوقی مشهور ، آبهای جاری در اراضی خصوصی از این قاعده مستثنی می‌باشند.

رودخانه‌های بزرگ مثل دجله و فرات و چشمه سارهای جاری در کوهستانها و بیابانهای موات مباح است، و هسختان می‌توانند بهر اندازه و بهر ترتیب از آنها استفاده کنند. فقهاء در این امر اختلاف نظر ندارند. این رأی به استناد خبر ابن عباس از رسول اکرم می‌باشد و قبلا هم یادآوری شد ان الناس شرکاء فی ثلاث، الماء و النار و الکلاء مردم در سه چیز مشترک‌اند: آب، سوخت و زوئیدنی اگر میران آب آنقدر زیاد باشد که به املاک مجاور سرایت کند، و در آنجا انباشته شود، حیازت کننده دیگر مالک آنها نخواهد بود. هر چند به تملک مالک زمینی که آب بدانجا سرایت کرده نیز در نمی‌آید.

زیرا کار، اساس تملک آبهای حیازت شده است و اگر بی‌هیچ کار و کوششی، به حوزه تحت تصرف شخصی جریان یابد، این امر، مجوز تصاحب آب نمی‌تواند باشد، چه تا موقعی که برای حیازت اقدامی به عمل نیامده، آب همچنان در اباحه عمومی خواهد ماند.

قسم دوم آب‌های طبیعی، آبهای است که در دل زمین قرار داشته، و مادام که برای دست یافتن به آنها، کسار و حفاری انجام شده، به احدی اختصاص ندارد، ولی در اثر حفاری، حقی در منع کشف شده برای عامل بوجود می‌آید، که به استناد آن در بهره‌برداری بر سایرین مندم بوده و می‌تواند مانع مزاحمت آنها گردد، زیرا اوست که با کار خویش فرصت افتناع از منبع را به وجود آورده است.

به این علت آبهای را که استخراج و در واقع حیازت نموده، مالک می‌گردد، ولی اصل منبع را که در دل زمین قرار دارد، قبل از کسار، مالک نمی‌شود. از اینرو موظف است که پس از دفع نیاز، مازاد را بلاعوض در اختیار سایرین قرار دهد تا آنها نیز برای آشامیدن و سیراب کردن حیوانات خود از آن استفاده کنند. و در این صورت جائز نیست در مقابل واگذاری آن به دیگران برای آشامیدن یا سیراب کردن حیواناتشان، مطالبه عوض بنماید، زیرا ماده مزبور - آب - هنوز جزء مشترکات عمومی بوده، و از این ردیف

خارج نشده ، و تنها حقی که برای مکشف آن پیدا می شود ، حق اولویت است ، که پس از اشباع حاجت ، برای دیگران نیز حق انتفاع از مازاد آب ، بوجود می آید .

در حدیث ابوبصیر ، از قول امام صادق (ع) آمده است که رسول خدا (ص) از نطاف و اربعاء نهی فرمود . و دستور داد که: آنرا خرید و فروش نکنید، ولی به عنوان عاریه به همسایه و برادرانتان (**) بدهید .

وقتی برای مشروب نمودن زمین زراعتی از آب چاه استفاده نمایند ، به آب مازاد بر احتیاج مزبور ، اربعاء گفته اند . و نطاف آب مازاد بر احتیاج آشامیدنی است . در حدیث دیگری از امام صادق نقل شده که فرمود : (نطاف آن قسمت از آب آشامیدنی است که مازاد بر احتیاج باشد، چنین آبی را نمی توانید خرید و فروش کنید ، بلکه باید به رایگان به دیگران بدهید . اربعاء آبی است که بیشتر از احتیاج صاحبش برای زراعت بوده و باید آنرا به همسایه اش بدهد و نمی تواند به او بفروشد. (**)

شیخ طوسی نیز در مبسوط همین مطلب را متذکر شده ، و توضیح می دهد: که رابطه فرد با چشمه آب، رابطه حق است نه مالکیت ، و این خلاف نظر او درباره چاه آب، که شخص آنرا حفاری نموده به آب دسترسی پیدا می کند، می باشد. چه می نویسد : « در کلیه موارد گفته شده ، فرد مالک چاه می شود. زیرا او برای رفع حاجت آشامیدنی و شرب چارپایان و مشروب کردن زراعت خود . بر دیگران مقدم است ، بنا بر این اگر بعد از رفع این احتیاجات چیزی از آب زیاد آید ، مکلف است که بلاعوض در اختیار کسی که احتیاج دارد قرار دهد.. اما آبی را که حیات کرده ، و در خم یا کوزه یا گودال کمسک با چاه بدون آب ریخته ، یا در ظرفی انباشته است ، واجب نیست به سایرین ببخشد ، اگر چه بیشتر از احتیاج باشد، در این نظر اختلافی نیست ، زیرا چنین آبی سرچشمه ندارد

* - منظور از همسایه و برادر در اینجا ، عموم مردم است.

** - در حدیث ابوبصیر و حدیث دیگری که از قول امام صادق نقل شده ، اربعاء

را آبی ذکر کرده اند که به کمک شتر از چاه بیرون آورده شود.

و دائمی نیست ، بنابراین در مورد مواد طبیعی ، فرد نمی‌تواند مادام که استفاده دیگران لطمه‌ای به حق او وارد نمی‌سازد ، آنان را از استفاده بازدارد ، زیرا فرد معینی مالک ماده طبیعی نیست ، بلکه فقط به واسطه فرصت انتفاعی که ایجاد کرده ، در بهره‌برداری احق است . و هرچه را با حق انتفاع او تعارض نداشته باشد ، باید ب دیگران ببخشد .

سایر ثروت‌های طبیعی

سایر ثروت‌های طبیعی، از مباحات عمومی محسوب می‌شوند. مباحات عمومی، ثروت‌هایی هستند که افراد می‌توانند از آنها استفاده و رقبه را تملك کنند، لذا اباحه در مباحات عمومی، اباحه تملك است، نه انتفاع صرف.

اسلام مالکیت خصوصی مباحات عمومی را بر اساس کار متناسب و لازم برای حیات آنها، قانونی دانسته است. مثلاً برای حیات پرنده، کار متناسب و لازم «صید» است، برای حیات هیزم، «هیزم کشی» و برای حیات لؤلؤ و مرجان، «غواصی» و برای حیات قوه الکتریسته آبشارها، نصب و استفاده از «توربین»، همچنین تملك سایر ثروت‌های مباح، مشروط به انجام کاری متناسب با آنها می‌باشد.

ثروت‌های فوق، بدون انجام کار، به مالکیت خصوصی در نمی‌آیند، و اگر برای حیات‌شان کار مثبتی انجام نشده باشد، تحت سیطره انسان قرار نمی‌گیرند. در تذکره علامه حلی تصریح گردیده که: «اگر قسمتی از آبی مباح داخل ملك کسی گردد» شیخ گفته: صاحب ملك، مالك آب نمی‌شود، همچنانکه اگر باران یا برف در ملك کسی نازل شود، بحدی که آن انباشته گردد، یا مرغی در آن محل تخم گذارد، یا آهوئی در آنجا پایش در گل فرورود و برجای بماند، یا ماهی به قلابش

بجهت، به صرف این اتفاقات، مالك آنها نمی‌شود، بلکه مالکیت مستلزم اخذ و حیازت آنها می‌باشد. در کتاب قواعد تالیف علامه راجع به احکام صید آمده که: صید به صرف درمیل فرورفتن در زمین شخص، یا با گذاشتن علف در لانه حیوان، و یا با پریدن ماهی به قایق شخص، تملک نمی‌شود.

توزیع قبل از تولید

۲ - نظریه

اینک می‌پردازیم به ترسیم طرح دقیق «روبنای حقوق اسلامی»، شامل احکام اصلی توزیع قبل از تولید، که حقوق «فرد»، «جامعه» و «دولت» را در ثروتهای طبیعی نشان می‌دهد.

با شناخت روبنا، نیمی از راه اکتشاف نظریه اسلامی را، پیمودیم، آنچه باقی مانده، ونیم دیگر راه محسوب می‌شود، این است که به کمک روبنا و از خلال مجموعه احکام و نظریات عمومی، زیربنای اقتصادی را دریابیم. در ارائه و تفسیر احکام، شیوه‌ای دنبال شده تا همواره ارتباط ثوریک دقیقی را که میان آنها وجود دارد؛ و به مدد آن مکتب اقتصادی را می‌شناسیم منعکس گرداند.

نظریه عمومی توزیع قبل از تولید را به زودی، تجزیه و تحلیل وجنبه‌های مختلفش را جداگانه بررسی خواهیم کرد، پس آنگاه از مجموع مباحث گذشته ونصوص حقوقی واحکام تعیین کننده هر قسمت به نتیجه‌گیری می‌پردازیم، و بعد از آنکه به کمک روبناهای هر بخش جوانب مختلف نظریه را شناختیم، سرانجام سمت کلی نظریه را در يك سیستم واحد نشان داده، و مشخصات عمده آن را ارائه می‌کنیم.

(۱) جنبه سلبی نظریه :

از جنبه سلبی نظریه شروع می‌کنیم، همانطور که دیدیم، محتوای اصلی این جنبه، نفی مالکیت فردی وحقوق خصوصی در آن دسته از ثروتهای خام طبیعی

است که ، بدون کار بدست آمده باشد.

روبنا :

(۱) اسلام حمی را ملغی ، واعلام نموده این نوع از تملك جز در حق خدا و پیامبر جائز نیست ، بدین ترتیب ، هر نوع حق فردی را در زمین ، به استناد سبطره و تسلط قاهرانه نفی نموده است .

(۲) هرگاه ولی امر ، زمینی را به کسی واگذار کند ، مقطع حق کار کردن را در آن به دست می آورد ، بی آنکه قبل از انجام کار و تحمل زحمت حق مالکانه یا هر نوع حق دیگری در زمین برای او بوجود آمده باشد.

(۳) منابع و رگه های عمقی معادن ، قابل تملك خصوصی نیست ، و برای هیچکس حق خاص در آنها به وجود نمی آید . علامه حلی در تذکره ، این مطلب را توضیح داده که : اما رگه های موجود در زمین قابل تملك نیستند ، همچنانکه اگر کسی از سوئی دیگر ، حفاری کند ، حق برداشت از محصول را پیدا می کند.

(۴) آبهای آزاد طبیعی ، مثل دریا ها و رودخانه ها ، به مالکیت خصوصی در نمی آیند ، واحدی حق خاص در آنها ، کسب نمی کند ، شیخ طوسی در کتاب مبسوط می نویسد : آب دریاها و رودخانه ها و چشمه های جاری در کوهستانها و بیابانهای موات تماماً مباح می باشد ، و هر کس هر چه قدر و به هر ترتیب که بخواهد می تواند از آنها استفاده کند ، این به استناد خبر ابن عباس از پیغمبر است که فرمود : مردم در سه چیز مشترك اند : آب ، سوخت و روئیدن.

(۵) هرگاه مازاد آبهای طبیعی ، به ملك کسی داخل و در آنجا جمع گردد بی آنکه برای حیا زتش ، کاری انجام شده باشد ، صاحب ملك ، مالك آب نمی شود و این مطلب را شیخ نیز در مبسوط گفته است.

(۶) هرگاه بدون ابراز فعالیت صیاد ، هبیدی در دسترسش قرار گیرد ، مالك آن نمی گردد ، در کتاب قواعد علامه آمده که : صید به صرف داخل شدن

در زمین شخصی، تملك نمی‌شود. همچنین است در مورد ماهی، وقتی به قایق بجهد.

(۷) در مورد سایر ثروتهای طبیعی نیز وضع بر همین منوال است، زیرا داخل شدن این ثروتها در قلمرو شخص بدون انجام کاری، مجوز مالکیت نمیتواند باشد، تا آنجا که در تذکره می‌خوانیم شخص، برفهائی را که در خانه‌اش می‌بارد، به صرف ریزش، مالك نمی‌گردد.

نتیجه گیری

از مجموع احکام و مقررات مشابهی که در خصوص تشریع اسلامی بدانها اشاره شد، نتیجه می‌گیریم که فرد بدون انجام کار متناسب و لازم از نظر قانونی وی مقدمه، در هیچیک از ثروتهای طبیعی، صاحب حق خاصی که او را از دیگران متمایز گرداند، نمی‌شود. بنابراین کسی که زمینی را احیاء نکرده یا معدنی را کشف و حفاری ننموده، نمی‌تواند ادعای مالکیت آن را بنماید. همچنین است نسبت به چاه آب، اگر با طناب یا به کمک حیوان یا سایر وسایل معمول از آن آب نکشیده باشد. و نیز ثروتهای روی زمین یا در هوا که مالك نمی‌گردد مگر موقعی که آنها را حیازت نموده، و کاری برای بدست آوردن آنها انجام داده باشد.

از آنچه به عنوان مثال گفته شد درمی‌یابیم، «کار» که بدو تنها وسیله اکتساب حقوق خصوصی در ثروتهای طبیعی، شناخته شده، بر حسب ماهیت و نوع ثروتها، مفهوم نظری مختلفی می‌یابد. از اینرو، در بعضی ثروتهای طبیعی، يك کار معین و مخصوص، برای پیدایش حقوق خصوصی، سبب کافی تملك شناخته شده. در صورتی که همان کار نسبت به انواع دیگر ثروتها، کار محسوب نشده است مثلاً سنگ بیابان را با تصرف می‌توان مالك شد، و حیازت سنگ، به این ترتیب که از بیابان به محل مصرف آورده شود، در نظریه پذیرفته شده، که بر اساس آن حقوق خصوصی به وجود می‌آید، ولی در زمین مته، برای معدن و

منابع آبهای طبیعی، صرف حيازت بدان شكل، موجد حقوق خصوصي شناخته شده است. بنا براین برای آنکه زمین و معدن یا چشمه آب به کسی اختصاص یابد تنها سلطه بر آنها و انضمام به املاك شخصی کافی نمیباشد بلکه باید تلاشها و کوششهای فردی در زمین، معدن و چاه تجسم پیدا کرده و از جمله زمین، آباد و معدن کشف گردیده، و از چاه آب برداشته شده باشد، در صفحات آینده تحت عنوان جنبه ایجابی نظریه مفهوم کار و مقیاس انواع کارها را توضیح می دهیم، با توجه به مقیاس مزبور، درخواستیم یافت که چرا حيازت سنگ، سبب کافی تملك شناخته شده، ولی حيازت زمین، سبب و مجوز اکتساب هیچ نوع حق خاص نگردیده است.

(۲) جنبه ایجابی نظریه:

جنبه ایجابی نظریه، جنبه سلبی آن را تکمیل می کند، و در همان جهت جنبه سلبی مقید این معناست که کار، اساس قانونی در اکتساب حقوق و مالکیت های خصوصی ثروتهای طبیعی می باشد.

بنابراین، نفی و رد هر حق ابتدائی در ثروتهای طبیعی، که مسبوق به کار نباشد، جنبه سلبی نظریه. و قبول حق خاص در ثروتهای طبیعی بر اساس کار، جنبه ایجابی نظریه را تشکیل می دهد.

روینا

(۱) هر کس زمینی را احیاء کند، از آن اوست، همانگونه که در حدیث آمده.

(۲) هر کس زمینی را حفر کند و به معدنی برسد، در انتفاع بردیگران مقدم است و صاحب محصولی که به دست آمده، می گردد.

(۳) هر کس با حفاری به چشمه طبیعی دست یابد، در استفاده از آن بر سایرین مقدم است.

(۲) هرگاه شخص حیوان غیر اهلی را صید کند ، وهبزم را باجمع آوری ، سنگ طبیعی را با حمل و نقل ، آب رودخانه را با برداشتن به وسیله ظرف و غیره حيازت نماید ، به سبب حيازت مالك آنها شناخته می شود ، و فقهاء جملگی به این امر تصریح کرده اند .

نتیجه گیری :

در تمام احکام فوق ، قاعده مشترکی حکم فرماست که : « کار منشاء حقوق و مالکیت خصوصی ثروتهای طبیعی می باشد » ، با این وجود اگر در نصوص حقوقی ، وادله احکام مربوط به هر يك از انواع ثروتها دقیق شویم ، يك عنصر ثابت و دو عنصر متغیر ، در قاعده مشترك مزبور ، به نظر می رسد . عنصر ثابت همان اصل و منشاء بدون کار در اکتساب حقوق خصوصی است که بدون آن ، انسان چیزی را نمی تواند تصاحب نماید ، و با کار روی یکی از ثروتهای طبیعی است که ، حقوق خاص در آن به دست می آورد . از این رو ، پیوند « کار » با « حقوق خصوصی » بطور کلی عنصر ثابت و موضوع مشترك در تمام آن احکام است .

عناصر متغیر ، یکی نوع کار و دیگری نوع حقوق خصوصی ناشی از کار است . و چنین به نظر می رسد که بعضی از احکام ، هم از لحاظ « نوع کاری » که آن را منشاء حقوق خصوصی گرفته اند ، و هم از لحاظ « حقوق خصوصی » ناشی از کار ، با یکدیگر اختلاف دارند . به این صورت که مثلاً ، حيازت زمین ، کار محسوب نمی شود ، ولی حيازت سنگ ، کار محسوب گردیده و سبب کافی تملك آن نیز می باشد . همچنین شرط احیاء زمین و معدن ، کار است ، ولی نه آن نوع کاری که ، منجر به حق خاص فردی در رقبه زمین و معدن گردد ، که در نتیجه شخص ، مالك اهل آنها نیز بشود ، بلکه تنها بر سایر مردم مقدم دانسته شده است . در صورتی که حيازت سنگ صحرا ، و کشیدن و برداشتن آب از رودخانه ، به لحاظ قانونی ، نه تنها سبب کافی کسب حق اولویت است بلکه دلیل کافی برای تملك خصوصی آنها نیز می گردد . در اینجا ، میان احکامی که در آنها حقوق خصوصی به

کار استناد داده شده ، از حیث نوع کارمنشاء حق ، وهم ماهیت حق ناشی از کار ، اختلاف وجود دارد ، به این علت مسائلی طرح میشود که لازم است به آنها پاسخ داده شود . مثلاً این پرسش که چرا حیات سنگ و آب ، برای اکتساب حق در آنها سبب کافی شناخته شده ، ولی همین کارها در مورد زمین و معدن ، بهیچوجه دلیل احراز حق خاص محسوب نمی گردد؟ چرا حقی که در اثر حیات رودخانه ، در آب آن پیدا می شود ، تا سطح مالکیت ارتقاء می یابد ، ولی وقتی زمین احیاء ، یا معدن کشف می گردد ، اجازه تملك آنها داده نمی شود ، و در آنها تنها حق اولویتی منظور شده است؟ نیز اگر کار سبب اکتساب حقوق خصوصی است چرا در موردی که افسان زمین آباد طبیعی را پیدا کرده و با استفاده از فرصتی که طبیعت در اختیار او گذارده برای کشت و کار آن فعالیت می نماید ، حقوقی نظیر حقوق احیاء کسب نمی کند ، با آنکه در این مورد نیز کوشش بسیاری مصروف می دارد ، و چرا احیاء زمین میده سبب حق فردی در رقبه زمین می شود ، ولی بهره برداری از زمین آباد طبیعی و کشت و زرع در آن ، مجوز کسب حقی مشابه حق مزبور نیست ؟

پاسخ به تمام این سئوالات که از اختلاف احکام و حقوق ناشی از کار حاصل می شود ، به تعیین جنبه سوم نظریه که نقش کار را به طور اساسی و کلی تشریح می کند موکول می گردد . برای تبیین جنبه اخیر لازم است کلیه احکام مربوط به کار و حقوق ناشی از کار را جمع بندی کرده و احکام مشابه را نیز مدنظر قرار داده آنگاه از مجموع ، روئائی ساخته و به کمک آن ، خطوط اصلی نظریه را ترسیم نمائیم . زیرا در حقیقت مجموعه این احکام مختلف و سنجش آنهاست که مشخصات عمده نظریه را منعکس می سازد .

(۳) ارزیابی کار در نظریه

روینا

(۱) هرگاه فرد ، زمین میده ای را احیاء کند ، حقی در زمین برایش ایجاد می شود ، و باید مالیات آنرا - در صورتی که امام نبخشیده باشد - بپردازد ، چنانکه

در مبسوط شیخ طوسی، در بخش جهاد، آمده و این مطابق باصوص صحیحی است که دلالت دارند، هر کس زمینی را احیاء کند، بآن محق تر از دیگران بوده و باید مالیات آنرا پردازد و به استناد اولویتی که به دست آورده، مادام که به کارش ادامه می دهد، سایرین نمیتوانند زمین را از او منتزع نمایند. البته نیازی به گفتن ندارد که احیاء کننده مالک رقبه زمین نمی شود.

(۲) هرگاه فرد زمین آباد طبیعی را کشت و زرع نماید، حق دارد آنرا در اختیار داشته باشد و دیگران را در مدت انتفاع از مزاحمت مانع گردد. ولی پیش از این برایش حقی نخواهد بود که موجب احتکار زمین و منع دیگران حتی در حالت عدم بهره برداری شود. از این رو حق بهره برداری از زمین آباد طبیعی، با حق ناشی از احیاء زمین مبته اختلاف دارد، زیرا حق احیاء مادام که آثار احیاء در زمین باقی است، دیگران را از استیلاء بر زمین باز می دارد و این مشروط بادامه امر بهره برداری نیست اما در مورد زمین آباد طبیعی، حقی که فرد در نتیجه کشت به دست می آورد، از حق اولویت آنهم تا وقتی که انتفاع ادامه دارد، تجاوز نمی کند لذا وقتی انتفاع قطع شد، دیگری میتواند از فرصت طبیعی و مجاز مزبور استفاده کند و جانشین نفر قبلی گردد.

(۳) هرگاه فرد، برای جستن معدن، زمینی را حفاری کند و به آن دست یابد اشخاص دیگر میتوانند به شرط عدم مزاحمت عمل آنها با امر بهره برداری نفراول، از آن معدن استفاده کنند، بدین ترتیب که، مثلاً از نقطه ای دیگر همان معدن، حفاری به عمل آورده و مواد مورد نظر را استخراج نمایند. علامه حلی در قواعد گفته: «اگر کسی زمینی را حفر کند و به ماده معدنی برسد حق ندارد، دیگری را از حفر نقطه ای دیگر از آن معدن بازدارد، در این صورت اگر نفر دوم، به همان رگه معدنی که نفراول حفر کرده، برسد، نفراول حق منع وی را ندارد».

(۴) شهید ثانی در مسالك، درباره زمینی که فرد احیاء نموده و پس از چندی باز روی بویروانی نهاده می گوید: «اصل چنین زمینی مباح است، پس هرگاه شخصی آنرا رها کند، به وضع قبلی برمی گردد و مباح میشود، مثل اینکه کسی از آب

و جله بردارد، و باز آنرا در رودخانه بریزد، زیرا علت تملك چنین زمینی، احیاء و صمران است، هرگاه علت از بین برود، معلول یعنی مالکیت نیز از میان خواهد رفت. منظور آن است که در اثر احیاء زمین برای فرد حقی ایجاد میشود، و تا موقعی که اثر احیاء در آن نمودار باشد، حق او نیز پابرجا، و هر وقت آثار احیاء زائل شد، حق هم زائل می گردد.

(۵) با استفاده از آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت که، هرگاه فرد زمینی را برای کشف معدن یا چشمه آب حفاری نماید، و به آن دسترسی پیدا کند، و بعداً از بهره برداری امتناع ورزد، تا آنجا که حفره مسدود شود یا به علل طبیعی زمین به وضع قبل درآید، و بعد شخص دیگری از نوع عملیاتی را شروع و معدن را کشف کند، برای نفر دوم حقی ایجاد می شود، و نفر اول حق منع او را نخواهد داشت.

(۶) حیازت بخودی خود، سبب تملك منابع طبیعی زمین، معادن و سرچشمه آبها و ایجاد حق نمی شود، بلکه موارد مزبور، نوعی از حمی است، و حمی جز از طرف خدا و رسول جائز نمی باشد.

(۷) حیوانات غیر اهلی، با گرفتار شدن و صید، به تملك انسان در می آیند، اگرچه صیاد به دست خود، و با تور خود، آنها را حیازت نکرده باشد. در تملك صید، استیلاء عملی واجب دانسته شده، علامه حلی در قواعد گفته: «اسباب تملك صید چهار است، از بین بردن مقاومت حیوان، اثبات بد، زخمی کردن و بدام افکندن. هر کس به شکاری تیراندازی کند که آثار بد و مالکیت دیگران بر حیوان مشاهده نشود، و مقاومت حیوان را از بین برده باشد، صاحب آن می گردد، اگرچه موفق به قبض حیوان نیز نشده باشد.

(۸) هر کس چاهی حفر کند و به آب برسد، به قدر احتیاج برای آشامیدن، و شرب چارباغان و زراعت خود، می تواند بردارد، و در این مورد بر دیگران مقدم است، اگر مقدار آب زیاده بر احتیاج او باشد، واجب است مازاد را بلاعوض به دیگران واگذار کند، چنانکه دیدیم شیخ طوسی در کتاب مبسوط به این مطلب

تصریح کرده و نص مربوطه قبلاً نیز آمده.

(۹) هرگاه شخص، به سبب حیازت، مالی را صاحب شود، و بعد آنرا بلا استفاده رها کند تا خراب شود، حقش در آن زائل می شود و مال همچون حالت قبل از حیازت، مباح و آزاد می گردد.

در این صورت دیگری مجاز است آنرا با حیازت به دست آورد زیرا خودداری مالک از بهره برداری و خراب کردن مال، پیوند او را با مال، قطع می نماید چنانکه در حدیث صحیح عبدالله بن سنان از قول اهل بیت آمده که گفته اند «هر کس در بیابان مال یا شتر گم شده ای را که صاحبش رها کرده بیابد و آنرا بگیرد، و نگهداری کند، و مخارجش را متکفل شود و از درماندگی و مرگ نجاتش دهد در این صورت مال از آن او خواهد بود، زیرا چنین گمشده ای در حکم شیء مباح است».

اگرچه حدیث مزبور، به شتر گمشده مربوط میشود، ولی با توجه باینکه کلمه «شتر» به کلمه «مال» عطف شده نتیجه می گیریم که قاعده مزبور اصلی کلی بوده و در همه احوال صدق می کند.

(۱۰) فرد در چراگاه اغنام خود، حقی نسبت به رقبه پیدا نمی کند، و به علت چرانیدن اغنام، مالک چراگاه نمی شود، بلکه به واسطه احیاء فقط حقی در آن اکتساب می کند، لذا کسی نمی تواند، چراگاهی را که به سبب احیاء یا اثر از احیاء کننده و جز آن حقی در آن به دست نیاورده، معامله نماید.

از زید بن ادریس منقول است که از امام موسی بن جعفر پرسیده شد، ما زمین هایی داریم، و همچنین چارپایانی، و در اراضی مزبور، چراگاههایی وجود دارد، کسی از ما دارای گوسفند و شتری است، و برای چرانیدن آنها محتاج به این چراگاهها می باشد، آیا می تواند برای رفع نیاز، چراگاه را به نحو «حمی» مورد استفاده قرار دهد؟ امام پاسخ داد: «اگر زمین او باشد، میتواند حمی نماید، و این امر نیز به میزان احتیاجش محدود خواهد بود». بعد در باره معامله چراگاه پرسید، امام فرمود: «اگر زمین، از آن او باشد، بلامانع است». جواب مزبور مدلل

می‌سازد که، نفس استفاده از زمین، به عنوان چراگاه، برای راعی ایجاد حق نمی‌کند، تا انتقال حق مزبور به غیره از راه بیع مجاز باشد.

نتیجه‌گیری :

با استناد به این روایت، و به کمک نتایج حاصل از آن، می‌توانیم، اصول عمده نظریه را بشناسیم، به سخن دیگر، سئوالات گذشته را پاسخ‌گوئیم.

در نظریه اسلامی «کار اقتصادی»

منشاء حق است

اسلام، بین دو نوع کاربرکی «کارهای مفید و انتفاعی» و دیگر «کارهای احتکاری»، که حاصل آن برتری یافتن فرد بر جامعه است، تفاوت قائل می‌باشد. کارهای انتفاعی، بخودی خود، جنبه اقتصادی دارد و کارهای نوع دوم برزور مبتنی است، و بازدهی و انتفاع مستقیم از آنها ممکن نیست.

در نظر اسلام، نوع اول کار موجب حقوق خصوصی می‌باشد. بطور مثال جمع‌آوری هیزم از جنگل، و حمل و نقل سنگ از صحرا و احیاء زمین مینه را می‌توان ذکر کرد، ولی نوع دوم بعلمت آنکه در اثر اعمال زور و روابط غلط اجتماعی بوجود آمده، و تلاش اقتصادی صحیح روی سرمایه‌های طبیعی نمی‌باشد، فاقد ارزش اعلام گردیده. و از همین رو در نظریه عمومی، کار برای حیازت زمین و استیلاء بر آن مردود و هیچ حق خاصی را بر مبنای آن به رسمیت نشناخته است، زیرا چنین فعالیتی انتفاعی و با بازده نبوده، و در واقع تحمیل قدرت می‌باشد.

دو جنبه حیازت

با طرح مسأله فوق این سؤال پیش می‌آید که فرق میان حیازت زمین از

يك طرف ، و حيازت سنگ که حمل آن است از بیابان ، و حيازت هیزم که جمع آوری آن از جنگل می باشد، و آب که با برداشتن از نهر بوجود می آید، از طرف دیگر چیست؟ اگر حيازت ، مظهر زور است و مثل کارهای انتفاعی، صفت اقتصادی ندارد، چطور اسلام، میان حيازت زمین و حيازت هیزم ، فرق نهاده و در مورد اخیر، حقوق خصوصی را مجاز دانسته ، ولی هرگونه حق خاص برای مورد اول را رد کرده است ؟ .

در جواب باید گفت که: تمیز کارهای مفید و انتفاعی، از کارهای احتکاری و سلطه جویانه ، بر مبنای شکل کار استوار نیست، زیرا گاهی برای يك شکل واحد از کار، عنوان انتفاعی و مفید پذیرفته شده ، و طی شرایط دیگر، همان کار، به تبع نتایج حاصله و نوع ثروت ، جنبه احتکاری و سلطه جوئی پیدا می کند . بدین معنی که اگرچه «حيازت» از حیث قالب و شکل ، يك نوع واحد از کار است، ولی بر حسب اختلاف نوع ثروتی که حيازت روی آن صورت می گیرد ، مصادیق آن از یکدیگر فاصله گرفته و مشمول مقررات مختلف قرار داده شده است. مثلاً حيازت هیزم ، با کندن و جمع آوری و حيازت سنگ ، با حمل کردن از بیابان به محل مصرف، جزو کارهای انتفاعی و مفید شناخته شده اند . ولی حيازت زمین و استیلاء بر معدن یا چشمه آب در حکم این کارها نبوده ، بلکه برعکس، آنها را متشاه زور-گوئی و تحمیل قدرت بر سایرین دانسته اند .

برای روشن شدن فرق انواع کار، به ذکر مثالی متوسل می شویم ، فرض کنیم کسی به تنهایی در منطقه وسیعی که دارای منابع طبیعی، آب و معادن است زندگی کند، و باز فرض کنیم که کسی مزاحم و رقیب او نباشد، اینک انواع حيازت را که به عمل می آورد؛ بررسی کنیم.

بدیهی است که چنین کسی در صدد تسلط بر اراضی وسیع، معادن و چشمه های اطراف خود، بر نخواهد آمد، زیرا تا وقتی منطقه مزبور، بلامنازع در اختیارش قرار دارد، انگیزه جهت سلطه جوئی نخواهد داشت ، بلکه بتناسب توانائی خود و اسأ به طور مستقیم به فعالیت می پردازد، اگرچه بفکر حيازت زمین ها نمی افتد ،

ولی برای ادامه حیات ناگزیر است همواره از چشمه آب بردارد، و برای ساختن کلبه، سنگ را این طرف و آن طرف بکشد، و با برای روشن کردن آتش، هیزم تهیه ببیند چه بهره برداری از مواد مزبور جز از این طریق - حیازت - میسر نیست.

در این فرض که دیگر، رقابتی در کار نیست، حیازت زمین و منابع طبیعی آن مفهوم خود را از دست می‌دهد، و در این صورت احیاء بمیزان کاری خواهد بود که فرد برای بهره‌برداری روی ماده طبیعی انجام می‌دهد. حیازت زمین آنگاه مفهوم و معنا می‌یابد که، رقابتی در بین باشد و کم کم بالا بگیرد، در نتیجه هر کس می‌کوشد تا مساحت بیشتری را به تصرف درآورد و از آن نگهداری کند. این یخویی می‌رساند که حیازت فی‌نفسه عمل اقتصادی و انتفاعی نیست، بلکه نوعی مرزبندی طبیعت بوده، و مقصود مصون نگه داشتن آن، از مداخله دیگران است.

برعکس، حیازت هیزم، چوب و آب عملی بی‌فایده نمی‌باشد، بلکه ماهیت اقتصادی و انتفاعی دارد، در نتیجه انسان در انزوا نیز که در معرض رقابت قرار نگرفته باشد، باز بدان عمل می‌کند.

همچنین درمی‌یابیم که حیازت ثروتهای طبیعی منقول، تحمیل زور و قدرت نبوده و در اصل کاری است مفید و با بازدهی که دور از انگیزه اعمال زور هم، انسان آنرا انجام می‌دهد.

بر این مبنا، می‌توان، حیازت منابع طبیعی، از جمله اراضی، معادن و چشمه‌ها را در ردیف کارهای احتکاری مبتنی بر زور که فاقد ارزش می‌باشد دانست، و حیازت ثروتهایی که قابل حمل و نقل است را در ردیف کارهای انتفاعی که یگانه منشأ حقوق خصوصی در ثروتهای طبیعی خواهد بود وارد کرد.

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم: برای آنکه کار منشأ حقوق خصوصی قرار گیرد باید صفت اقتصادی داشته باشد. بدین علت اعمالی که ماهیت انتفاعی و بازدهی ندارند منشأ مالکیت تلقی نمی‌شوند.

تمایز کارهای اقتصادی از یکدیگر

اینک کارهای مفید و با بازده اقتصادی را، بررسی می کنیم، تا مقام و نوع حقوق ناشی از آنها شناخته شود.

برای درک این معنا که تنها به صرف انجام کار مفید روی ثروتهای طبیعی، از جمله زمین، معادن و چشمه ها، مالکیت و حقوق خصوصی در آنها قانونی اعلام نشده، کافی است به پرونده های شماره ۱۰ و ۲ گذشته اشاره کنیم. در شماره ۲ دیدیم که با زراعت در زمین آباد طبیعی مشابه حق را که شخص در اثر احیاء در زمین به دست می آورد، واجد نخواهد شد، و همچنین در شماره ۱۰ دیدیم که تنه ها به دلیل استفاده چراگاهی از زمین، به استفاده کننده حق تملک آنرا نمی دهد، اگر چه استفاده مزبور یک امر انتفاعی و با بازده اقتصادی محسوب می شود.

در این صورت، میان احیاء زمین، با بهره برداری زراعتی و چراگاهی از زمین آباد، هر چند از لحاظ اقتصادی، جملگی در زمره کارهای مفید محسوب میگردند فرقی هست. با جستجو و ارائه این تفاوت، مرحله تازه ای در ترسیم کلی نظریه و آموزش آن آغاز می گردد.

چگونگی پیدایش حقوق خصوصی بر پایه کار

تفاوت مزبور، اصولاً به اسباب و علل پیدایش حقوق خصوصی و فردی در ثروتهای طبیعی بر پایه کار مربوط می گردد.

برای آنکه فرق کارهای انتفاعی و اقتصادی، از لحاظ نظری از یکدیگر باز- شناخته شود، باید بدانیم حقوق خصوصی ناشی از کار، از جهت تئوریک، به چه ترتیب قالب‌های کیفی مختلف میتواند داشته باشد، و نقش ایجابی کار در نظریه چگونه بوده و حدود آن تا کجاست؟

وقتی این اصل شناخته شد، کارهای انتفاعی را نیز می‌توانیم، از یکدیگر تفکیک کنیم. رویهم‌رفته با استفاده از روبنای ارائه شده اصل مزبور را بدینگونه می‌توان خلاصه کرد:

کارگر مالك محصول کار خویش است، و این اصل است که نسبت به تمام کارهای انتفاعی و با بازده که شخص روی طبیعت و منابع خام انجام می‌دهد، بی‌هیچ تمایزی میان احیاء زمین، کشف معدن، بالا کشیدن آب، زراعت در زمین آباد طبیعی و یا استفاده چراگاهی از زمین، صدق می‌کند، همه عملیات یادشده «کار» محسوب می‌شود، و کارگر محق است به سبب کاری که روی ماده خام صورت میدهد ثمره، و محصول را تملك نماید.

منهوم حق عامل کار کارگر - در تصاحب محصول کارش، این نیست که چون کلیه کارها، در نوع حقوقی که از آنها عاید می‌شود، متفق‌اند، پس از حیث «نتیجه» نیز متفق خواهند بود، بلکه هم از این جهت و هم از نظر حقوقی که از آنها ناشی می‌شود، با یکدیگر اختلاف دارند. از این رو - مثلاً احیاء زمین، کاری است که انسان در زمین مته و غیر قابل استفاده مستقیم تولیدی انجام می‌دهد. بدین ترتیب که صخره سنگها را می‌کند و شرائط تولید و بهره‌برداری را فراهم می‌آورد و به عبارت دیگر، با احیاء، شرائط و امکاناتی را که قبلاً نبوده، ایجاد می‌نماید،

این امکان صرفاً بخاطر وجود زمین نیست، زیرا زمین قبلاً هم وجود داشته بلکه آنچه در اثر احیاء پیدا شده فقط شرائط مساعد تولید می‌باشد.

بر طبق نظریه، احیاء کننده صاحب همین امکانات بهره‌برداری که در اثر کارش خلق شده می‌گردد. مالکیت فوق، ایجاب می‌کند که سایرین نتوانند، مزاحمتی در بهره‌برداری، برای وی فراهم کنند و مثلاً زمین را از تصرفش

خارج نموده، و خود در اختیار گیرند، چه با این عمل، موجب محرومیت احیاء کننده شده‌اند.

پس فرد در اثر احیاء، بردیگران اولویت پیدامی‌کند، و می‌تواند از زمین منتفع شود، همین اولویت، کلیه حقوق احیاء کننده را در زمین تشکیل می‌دهد. همچنین معلوم می‌دارد که، حق فرد در زمین حیاتی، از لحاظ ثوریت، مستلزم منع مداخله دیگران می‌باشد.

احیاء معادن یا جاری ساختن چشمه‌نیز، از این حیث، مثل احیاء زمین است زیرا احیاء کننده، امکان انتفاع از ثروت طبیعی را ایجاد می‌نماید؛ و فرصت مزبور را که در اثر کارش فراهم آمده صاحب می‌گردد. از این رو، ضایع گردانیدن این فرصت، از جانب دیگران جائز نمی‌باشد. ایجاد شرایط بهره‌برداری در زمین، معدن و چشمه، حقوقی برای احیاء کننده، به وجود می‌آورد، که در آینده نزدیک بررسی و اختلافات مربوط به آنها را مطالعه خواهیم کرد، همچنانکه گفته شد، زراعت کردن، در زمین آباد طبیعی و یا استفاده چراگاهی از آن، هرچند، فعالیت انتفاعی و با بازده است، ولی حق را برای زارع و راعی، در زمین موجب نمی‌گردد، زیرا نه زمین بنفسه مورد استفاده تولیدی قرار گرفته، و نه شرایط مساعد، نظیر فرصتی که با احیاء زمین مبنه و مساعد سازی محیط فراهم می‌شود، به وجود آمده است، درست است که زارع یا گله‌دار، با کار کردن، محصولی به دست آورده یا سرمایه‌ای بصورت حیوان تهیه نموده است، ولی این امر، فقط، تصاحب محصول یا سرمایه حیوانی تولید شده را تجویز می‌نماید نه مالکیت زمین را.

بنابراین آنچه گفته شد، فرقی عملیات مزبور، با عملیات احیاء، در این است که با احیاء شرایط بهره‌برداری از زمین، معدن یا چشمه، که قبلاً وجود نداشته، به وجود می‌آید، و عامل آنها را تصاحب می‌کند. اما در زمین آباد طبیعی، و یا در منطقه سرسبز و خرمی که مورد استفاده کشاورزی یا چراگاهی قرار می‌گیرد، به صورت طبیعی آباد بوده و نیازی به آباد ساختن ندارد، از این رو تنها حق که برای زارع شناخته شده، حق برداشت محصول است که بی‌شک چون نتیجه کار اوست

به او تعلق دارد .

اینک، شرط دیگری را برای کار که، مجوز حق خاص در منابع طبیعی می باشد استنتاج می کنیم. شرط نخستین را که «مفید بودن» و صفت اقتصادی داشتن کار بود، قبلاً ذکر کردیم. شرط دوم آنست که در اثر کار، حالت با امکانات ویژه و تازه ای خلق شود، که عامل آنها را تملك نموده، و از این طریق حقوقی در ثروت طبیعی کسب نماید.

نتیجه منطقی بستگی حق عامل کار، با امکانات، ویژه ناشی از کار این است که، بازو ال شرایط بهره برداری، حق فرد نیز، از بین برود، زیرا بطوری که دیدیم، حق فردی، بر پایه تملك شرایط بهره برداری - امکانات ویژه تولیدی - به وجود می آید. از این رو، هر گاه امکانات مزبور از بین برود - حق مبتنی بر آن نیز ساقط می شود این نتیجه ای است که روی هم رفته از مضمون روبناهای شماره ۴ و ۵ گذشته به دست آمده است.

اینک، به بررسی آن دسته عملیات احیاء که به نفع عامل کار. در ثروتهای طبیعی حق خاص ایجاد می کند، مثل احیاء زمین، استخراج معدن و کشیدن آب از چاه می پردازیم. تا سمت گیری نظریه بخوبی روشن شود. و پس از آنکه فرق آن را با سایر کارهای انتفاعی مطالعه کردیم، نشان خواهیم داد که وقتی کارهای یاد شده، از حیث حقوق حاصله، با یکدیگر متفاوت باشند، چه نتیجه ای عاید می گردد.

با استفاده از روبنای گذشته، و ارائه حقوق مبتنی بر کارهای احیائی، در - خواهیم یافت که کارهای مزبور، با یکدیگر تفاوت دارند، بدین معنی که در زمین احیاء شده تازمانی که احیاء کننده از آن استفاده می برد غیر نمی تواند بهره برداری نماید. در صورتی که در مورد احیاء چشمه، حقی که در آن به نفع احیاء کننده پیدا می شود محدود به مقدار آبی است که رفع احتیاج اش را مینماید، و در نتیجه سایرین هم مجاز خواهند بود که از مازاد آب بهره ببرند.

از این رو، باید علت اختلاف ماهوی دو حق - حق عامل از زمین احیائی و

حق عامل در چشمه - در نظریه تشریح و روشن گردد که چرا، در مورد چشمه هر کس اجازه دارد، از آب مازاد بر احتیاج احیاء کننده استفاده نماید، ولی در مورد زمین، کسی بدون اذن احیاء کننده نمی تواند، در آن زراعت کند، اگرچه احیاء کننده فعلاً و عملاً در آن زراعت ننموده باشد.

با دریافتهائی که از نظریه، در دست است می توان پاسخ داد که عامل کار قبل از هر چیز، صاحب محصول کار خود می گردد، غرض از محصول کار شرایط مساعد بهره برداری از مواد طبیعی می باشد. حال این نصاحب، مستلزم آن است که از مداخله و تضییع و دستبرد به حق وی، توسط دیگران ممانعت به عمل آید، به این ترتیب عامل کار، در ثروت احیاء شده، حق خاص کسب می کند. این قاعده در مورد سایر ثروتها نیز معتبر بوده و از این حیث بین زمین، معدن و چشمه فرقی متصور نمی باشد، بنابراین حقوقی هم که از احیاء این منابع طبیعی تراوش میکند متساوی خواهد بود.

اجازه غیر به استفاده از آب چاه، در چاهی که از حد نیاز عامل بیشتر آبدی دارد، و نبودن چنین اجازه ای در مورد زمین از اختلاف حقوق ناشی نمی گردد، بلکه منشاء آن، طبیعت این نوع ثروتها می باشد. چه «شرایط مساعدی» که فرد در اثر حفاری و رسیدن به آب به دست می آورد؛ تا وقتی چشمه جاری و آبدی آن از حد نیاز یک نفر بیشتر است، با بهره برداری نفر اول، منافات نداشته و چشمه پر آب، معمولاً با استفاده دو نفر خشک نمی شود، و فرصت عامل همچنان محفوظ باقی می ماند، بدون آنکه استفاده دیگری برای شرب خود و چارپایانش، فرصت او را از بین ببرد.

برعکس، در زمینی که فرد احیاء کرده و از این طریق امکانات بهره برداری را در آن به وجود آورده، در زمان واحد، دو نفر نمی توانند کشت و زرع و بهره برداری کنند، زیرا اگر کسی از زمین احیاء شده غیر استفاده کند، نفر اصلی را محروم نموده است، بخاطر آنکه وقتی زمینی مورد استفاده تولیدی معینی قرار گیرد، ممکن نیست شخص دیگری راهم مجال استفاده از آن باشد.

باین ترتیب درمی یابیم که جز عامل کار، کسی نمی تواند، از زمین احیاء شده بهره برد. زیرا این امر بامنافع عامل کار منافات داشته، وامکان بهره برداری را از بین می برد، لازمه آنکه عامل کار این امکان را از دست ندهد، آن است که مداخله دیگران غیرقانونی اعلام شده باشد، اعم از آنکه عامل فعلاً از زمین استفاده کند یا خیر. زیرا بهر حال اوست که شرایط انتفاع را ایجاد کرده، و تا هنگامی که آثار اقداماتش باقی است، حقش بایستی محفوظ بماند. برعکس، درمورد چشمه های آب غیر عامل نیز می تواند، نسبت به اعزاز احتیاج عامل، از چشمه استفاده کند، زیرا این عمل نظر به موضع چشمه که منافی استفاده عامل و غیر عامل، در زمان واحد نیست، مانع انتفاع عامل نخواهد بود.

لذا اختلاف ماهیت زمین با چشمه ونحوه بهره برداری از آنها، به دیگران این اجازه را می دهد که همزمان با بهره برداری عامل، تنها بتوانند از چشمه استفاده نمایند و نه از زمین.

اما در معدن کشف شده نیز، اسلام به همه حق استفاده از آنرا داده، به شرطی که منجر به محرومیت کاشف نگردد. این طرز بهره برداری برای آنکه به محرومیت کاشف اصلی نینجامد، بایستی که مثلاً غیر، در محل دیگری معدن را حفاری کند، یا از همان معدنی که نفر اول کشف کرده، استفاده نماید، مشروط بر اینکه معدن وسیع بوده و استفاده دیگری نیز از آن میسر باشد.

بنابراین مقیاس اصلی اجازه، و یا منع غیر در انتفاع از ثروتهای طبیعی که عامل، احیاء و شرایط مساعد و بهره برداری را در آنها ایجاد کرده، عبارت است از درجه تأثیر این مطلب بر شرایط بهره برداری که در اثر احیاء به وسیله عامل به وجود آمده است.

اساس تملك در ثروتهای منقول

تاکنون، بحث تقریباً منحصر به بررسی مساله کار، روی منابع طبیعی از قبیل اراضی، معادن و چشمه های آب بود. برای درك كامل محتوای نظریه، ناگزیریم

اثرات کار روی ثروت‌های منقول غیرطبیعی را نیز دقیقاً مطالعه نموده و اختلافات آنها را با ثروت‌های غیرمنقول نشان داده و اسباب و علل تشویش آن اختلافات را مورد تحقیق قرار دهیم.

به‌تنها مطلبی که درباره سمت کلی نظریه در مورد ثروت‌های منقول قبلاً اشاره شد این بود که از لحاظ نظری، حیازت ثروت‌های مزبور، کار اقتصادی و انتفاعی محسوب می‌شود، و حال آنکه حیازت سلطه جویانه و احتکاری منابع طبیعی، جنبه اقتصادی ندارد.

فرض انسان منزوی و منفرد را قبلاً مطرح کردیم، تا به کمک آن، فرق حیازت منابع طبیعی و حیازت ثروت‌های منقول نشان داده شود. بنابراین دست یافتن بر مقداری آب، یا هیزم جنگل و سایر ثروت‌های طبیعی که انتقال آن از جایی به جای دیگر ممکن باشد، قبل از هر چیز کاری انتفاعی و با بازده است. از اینرو حیازت ثروت‌های منقول، به موجب نظریه که غیر از کارهای مفید، عملی را به رسمیت نمی‌شناسد، حائز صفت اقتصادی شناخته می‌شود.

اما حیازت تنها کاری نمی‌باشد، که نظریه اقتصادی، برای تصاحب ثروت‌های منقول لازم دانسته، بلکه نوع دیگری از کار نیز هست که شبیه احیاء در مورد منابع طبیعی بوده و «شرایط مساعد بهره‌برداری» از ثروت‌های منقول ایجاد می‌کند، بشرط آنکه کار، بنحوی باشد که امکان انتفاع را فراهم گرداند. مثل صید حیوان غیر اهلی، که صیاد با در هم شکستن مقاومت حیوان، شرایط انتفاع از آن را فراهم می‌گرداند. همچنانکه عامل، با احیاء و اصلاح خاک نامناسب، شرایط انتفاع را در زمین ایجاد می‌کند.

بنابراین، حیازت و ایجاد شرایط انتفاع، دو نوع کار جداگانه است که در قلمرو ثروت‌های منقول، هر دو جنبه اقتصادی دارند. ولی ایجاد فرصت لازم برای انتفاع از ثروت‌هایی مثل صید، با حیازت که نقش ایجاد می‌دارد، در خلق چنین فرصتی متمایز است. زیرا حیازت از این حیث که تنها دست یافتن بر ثروت باشد و بطور کلی فرصت انتفاع ایجاد نکند نقش سلبی دارد.

لذا وقتی سنگی را از جاده عمومی برداشته و به این وسیله حيازت می‌کنیم یا از چاه آب می‌کشیم، بطور کلی شرائط انتفاع جدید که قبلاً وجود نداشته، در آنها بوجود نمی‌آید. چه سنگ یا آب در معرض استفاده همگان بوده و با برداشتن و استفاده از آن، چیز تازه‌ای خلق نشده است. درست است که سنگ را به خانه می‌آوریم، و آب را در ظرف می‌ریزیم، اما با این اقدامات، امکان تازه‌ای فراهم نیاورده‌ایم. نقل و انتقال مزبور، تنها انتفاع از سنگ یا آب را میسر گردانیده ولی يك امکان همگانی نمیتواند باشد، و مثل احیاء زمین نیست که استعداد و تابش سنگی زمین را در انتفاع بیشتر می‌کند، و به آن مقام تازه‌ای در حيازت انسان می‌بخشد. برای این اساس می‌توانیم، صید و سایر کارهای پدید آورنده شرائط تازه در ثروتهای منقول را با کار احیاء زمین مقایسه نمائیم، زیرا صید و احیاء در ایجاد شرائط عمومی که قبلاً موجود نبوده مثل یکدیگر هستند.

همچنین حيازت ثروتهای منقول را با کار روی زمین آباد طبیعی مقایسه کنیم، همانطور که زراعت در زمین آباد طبیعی، شرائط تازه‌ای در زمین خلق نمی‌کند، و فقط کاری انتفاعی محسوب می‌شود، حيازت آب از چشمه‌های طبیعی نیز به همین گونه است.^(۱)

این تمایز میان حيازت ثروتهای منقول، و بین کاری که برای ایجاد شرائط انتفاع، در آن انجام گرفته، مثل صید و سایر کارها، به این معنا نیست که هر يك از این دو امر، همواره از دیگری منفصل است، زیرا غالباً حيازت با خلق شرائط تازه در ثروت مقارن بوده و در کار واحد ادغام شده است همچنانکه گاهی نیز از یکدیگر جدا می‌باشند.

استفاده از بعضی ثروتهای طبیعی مستلزم آن است که، مقاومت طبیعی‌شان

۱- دقت شود که حيازت آب مباح را با حيازت زمین آباد طبیعی مقایسه نمی‌کنیم، بلکه مقایسه بین حيازت آب و زراعت زمین آباد است، زیرا حيازت زمین بطوری که گذشت کار انتفاعی و با بازده نیست، و حيازت آب فقط کاری است انتفاعی یا جنبه اقتصادی؛ مثل زراعت زمین آباد طبیعی.

را از بین ببریم مثل ماهی دریاها و آب رودخانه‌ها. حال اگر صیاد ماهی را در تور انداخته باشد، آنرا حیازت، و فرصت انتفاع در آن خلق کرده است، و این در نتیجه‌ی از بین بردن مقاومت حیوان در خلال عمل واحد می‌باشد. همچنانکه برداشتن آب از رودخانه، حیازت محسوب و در عین حال، ایجاد فرصت برای انتفاع است، زیرا عامل کار، مانع از آن می‌شود که آب حیازت شده، در رودخانه به جریان طبیعی‌اش ادامه دهد.

گاه انسان، برای ایجاد شرائط تازه، و از بین بردن موانع طبیعی به کاری اقدام می‌کند، بی آنکه ثروتی حاصل آید. مثلاً وقتی شخص شکارچی به پرنده‌ای که در پرواز است با سنگ، ضربه زند و آنرا از حرکت باز دارد، و به نشستن در جایی دور مجبور کند، با آنکه پرنده دیگر قادر به پرواز نبوده و فقط می‌تواند راه برود، امکان انتفاعی به وجود آمده، ولی با حرکت پرنده مضروب در جایی دور از موضع شکارچی، حیازت پرنده تحقق نیافته است، و حیازت وقتی کامل می‌شود که پرنده را تعقیب کند و بدست آورد.

گاهی انسان، ثروتی را حیازت می‌کند، بدون آنکه کاری برای ایجاد شرائط تازه در آن انجام داده باشد، از این قبیل است مورد ثروتی که بالطبع مستعد انتفاع بوده و استفاده از آن بلامانع باشد، مثل حیازت آب چشمه‌ها و سنگ زمین.

بنابراین، حیازت و خلق شرائط انتفاع دو نوع کار است که گاه در عمل واحدی جمع می‌گردند و گاه از یکدیگر مجزا می‌باشند.

نوع دوم کار که در اثر صید، فرصت تازه ایجاد می‌کند را، به عنوان مصداق بارز کار مفید و منتج روی ثروتهای طبیعی، می‌توان تلقی و تعبیر نمود.

برای ارزیابی ثوریتك دو نوع کار مزبور - حیازت و صید - هر کدام را جداگانه مطالعه می‌کنیم، تا احکام ویژه و ماهیت حقوقی آنها، روشن شود.

نقش کارهای منتج در نظریه:

صید، جدا از حیازت کاری است که شرائط معینی را بدست می‌دهد و طبیعی است که با آن برای عامل کار، اجازه تملك محصول کارش نتیجه شود. همچنانکه عامل به موجب اصل سابق‌الذکر می‌توانست، فرصت بدست آمده با عمل خود را که احیاء زمین باشد، تصاحب کند. برطبق اصل مزبور هر کسی روی ماده طبیعی خام کار کند مستحق تصاحب محصول کار خویش خواهد بود.

از طریق تملك با همین شرائط، حق خاصی، به نفع شکارچی نسبت به پرنده‌ای که آن را مجبور به فرود ساخته، هر چند حیازتش نکرده باشد، به دست می‌آید. اطلاق نصوص تشریعی بر این امر دلالت می‌کند^(۱)، و به کسی دیگر اجازه داده نمی‌شود که بر آن مسلط شود، یا از گرفتاری نفر اول سود برده، حیوان را به چنگ آورد، چه این امر، باعث محرومیت عامل در بهره‌مندی از فرصتی است که ایجاد کرده است.

از این رو، حق صیاد در پرنده‌ای که صید گردیده، موکول بر حیازت با شروع به انتفاع عملی آن نیست، بلکه صرف فرصتی که صیاد با کارش ایجاد نموده، چنین حقی را به او می‌دهد. زیرا فرصت برای کسی است که آن را ایجاد نموده، صرف‌نظر از آنکه از صید منتفع شده و آن را حیازت کرده یا نکرده باشد.

در این خصوص، شکارچی مثل کسی است که زمینی را احیاء کرده باشد. همچنانکه دیگری نمی‌تواند از آن زمین بهره‌برداری و در آن کشت و زرع کند، حتی اگر احیاء کننده فعلاً از آن استفاده ننماید، غیر نیز نمی‌تواند شکار را از چنگ صیاد، که از حق خویش صرف‌نظر نکرده، ولو عملاً به حیازت نپرداخته باشد، خارج سازد.

اگر پرنده‌ای، که در اثر اصابت گلوله یا سنگ توسط شکارچی، از حرکت

بازمانده است، مجدداً نیرو گرفته و به هوا پبرد، حق شکارچی نسبت به آن از بین می‌رود. زیرا حق مزبور، مبتنی بر مالکیت فرصتی میباشد که شکارچی فراهم آورده است، و این فرصت با پریدن حیوان از بین می‌رود و برای صیاد حقی باقی نمی‌ماند^(۱).

در این مورد، صیاد نیز مثل کسی است که زمین را احیاء نموده، و بر اساس عمل احیاء، حقی در آن اکتساب کرده است. زیرا حق احیاء کننده نیز با از بین رفتن آثار حیات در زمین، از میان می‌رود، و زمین به همان وضع مینه که قبلاً داشته، برمیگردد.

از لحاظ تئوریک، سبب در هر دو حالت یکی است، و آن حق «فرد» است که به تصاحب فرصت حاصل از کار مربوط می‌گردد، و با از بین رفتن فرصت مزبور و آثار «کار»، حق فرد نیز از میان خواهد رفت.

بنابراین چنانچه صید و احکام آن را، بخواهیم مستقل از حیازت در نظر بگیریم، به نتیجه‌ای مشابه احیاء منابع طبیعی خواهیم رسید. این مشابهت همانطور که دیدیم، از تفسیر تئوریک واحد حق عامل در صید، و حق عامل در زمین مینه احیائی، منشاء می‌گیرد.

نقش حیازت در ثروتهای منقول

احکام حیازت، با احکام صید، متفاوت است یعنی وقتی فرد با حیازت، پرنده‌ای را صاحب گشت و حیوان در حوزه متصرفی او، داخل گردید، اگر پس از آن پرنده به جای دیگری پرواز نماید، و مراجعت نکند، و در این حال دیگری آن را صید کند، صاحب اول حق دارد آن را مطالبه نماید، و دیگری حق نگهداشتن پرنده را ندارد، بلکه موظف است به نفر اول مسترد دارد، زیرا حق مستند به حیازت، حقی است مستقیم. به این معنی که حیازت سبب مستقیم تملك پرنده بوده، و این امر به تملك فرصت و شرائط معین مرتبط نیست تا بازوال

شرائط ازمیان برود.

این فرق حيازت درصيد با ساير کارهائی است که قبلاً ذکر کردیم. بنا براین صيد سبب تملك فرصتی بوده است که به وسیله صياد ایجاد شده ، و بر همین اساس است که صياد، حقوق خود را نسبت به پرنده اعمال می کند ، و بنا بر این سبب تملك فرصتی گردیده که طی آن پیش آمده است. در حقیقت احیاء کننده در ثروت احیائی، اعمال حق می نماید، در صورتی که حيازت ثروتهای منقول به خودی خود سبب اصلی و مستقیم تملك ثروت می باشد.

این فرق ، بین حيازت و ساير کارها، شتوالی را مطرح می سازد، که اگر حق فردی در منبع طبیعی احیائی یا در صيد، بر اساس کار انجام شده ، یعنی فراهم نمودن شرائط بهره برداری از آنها ، استوار باشد، پس حق فرد در موردی که مثلاً سنگی را به منظور استفاده تصاحب می کند؛ و یا برکه ای را که با جدا کردن از دریاچه طبیعی احیاء می نماید، بر چه پایه ای استوار است ؟ در صورتی که برخلاف صيد و احیاء زمین، حيازت سنگ و آب در مثال بالا، نمی تواند شرایط عمومی جدیدی را جهت بهره برداری در آنها فراهم سازد.

جواب این است که تملك فرصت حاصل از کار مجوز چنین حقی نیست ، بلکه انتفاع فرد از مال مجوز محسوب می گردد. از این رو همانطور که کارگر ، فرصت حاصل از کارش را می تواند تصاحب نماید، فرهشی را نیز که طبیعتاً بوجود آمده است ، می تواند تصاحب کند. به این جهت، وقتی شخصی به منبع آبی ، در زمین دست می یابد، بی تردید با عملیات حفاری شخصاً شرایط بهره برداری را به وجود خواهد آورد. بنا بر این از دیگران در تملك آن سزاوارتر خواهد بود. اما وقتی آب طبیعتاً در سطح زمین جمع شده، و بدون فعالیت خصوصی شرائط انتفاع از آن به وجود آمده باشد، تا وقتی اوضاع مساعد است، ناگزیر همگان می توانند حق استفاده از آن را داشته باشند.

حال چنانچه فرض کنیم کسی از آبی که طبیعتاً در محلی جمع شده با ظرف بردارد، مسلم است همانگونه که در آغاز بحث دیدیم ، بر طبق مفاهیم نظریه ، کار

انتفاعی انجام داده است، و مادام که عموم حق بهره‌برداری از سرمایه طبیعی مزبور را داشته باشند، فرد نیز می‌تواند از چنین آب جاری در سطح زمین استفاده نماید. زیرا این کاری است انتفاعی و جنبه احتکارانه و اعمال زور ندارد.

تا وقتی فرد، از آب حیات شده صرف نظر نکند، حقش در آن محفوظ است، و کسی نمی‌تواند در برابر او، ادعائی داشته باشد، یا ثروت حیات شده را از وی جدا سازد، و خود از آن منتفع گردد. از این رو، تا وقتی حیات استمرار دارد، انتفاع حیات کننده نیز ادامه خواهد یافت، و مادام که بهره‌برداری حیات کننده برقرار است، دلیلی بر تقدم غیر بر او، وجود نخواهد داشت.

تمتع از حق، در ثروت منقول نیز، مادام که حیات بطور حقیقی یا حکمی استمرار یابد (۱) برقرار است. چنانچه فرد، در حیات مال کوتاهی روا دارد و از آن اعراض کند، روابطه انتفاع او با مال از میان می‌رود و حق خود را در مال از دست می‌دهد، و آنگاه هر کس دیگری حق استیلاء و انتفاع از مال را پیدا می‌کند.

بدیهی است که حق فرد، در آبی که از دریاچه حیات می‌کند، یا سنگی که از جاده عمومی برمی‌دارد، به تملک شرائط و فرصت عمومی حاصل از کارش مربوط نمی‌شود، و فقط بر حیات و انتفاع از آن ثروت طبیعی مبتنی است.

بدین ترتیب به اصل قبلی که، هر کارگر مالک محصول کار خویش است، اصل تازه‌ای را می‌توان افزود که در اثر انتفاع از ثروت طبیعی مادام که انتفاع ادامه یابد به نفع شخص، ایجاد حق می‌شود، و چون حیات ثروتهای منقول،

۱- مقصود از استمرار حیات بطور حکمی، حالتی است که، حیات اضطراراً

قطع می‌شود، مثل فراموشی و ضایع شدن و غصب و غیره، زیرا اسلام حیات و انتفاع را بطور کلی، مستمر دانسته، لذا در حالات مزبور گفته است که مال ضایع یا غصب شده، باید به صاحب آن برگردانیده شود. و در نتیجه عنصر اختیار، در نظریه وارد بوده و در موارد اضطراری، اقداماتی که به ضرر نفر اول انجام شده است، کان لم یکن تلقی می‌شود.

از کارهای انتفاعی است، مشمول اصل فوق بوده و برای حیا‌زت کننده در آنها، حقّی پدید می‌آید.

تعمیم نظری اصل حیا‌زت

اصل حیا‌زت تنها بر ثروتهای منقول منطبق نیست، بلکه در مورد منابع طبیعی هم در صورتی که نوعی کار مفید روی آنها انجام پذیرد، صادق است. هم‌چنانکه بر اثر زراعت در زمین آباد طبیعی، حقوقی به نفع عامل کار پدید می‌آید که با شرط ادامه فعالیت و انتفاع میتواند، مانع مزاحمت دیگران و انتزاع زمین از خود گردد. ولی گمان نرود که صرف حیا‌زت زمین، مثل حیا‌زت آب، برای کسب حق کافی است، زیرا حیا‌زت زمین عمل انتفاعی و یا بازده نمی‌باشد، و لذا انتفاع از آن به شرطی ممکن است که در آن زراعت شود. از این رو وقتی عامل، زراعت کند، و آن را تعطیل ننماید، کسی نمی‌تواند زمین را از او منتزع گرداند. زیرا در بهره‌برداری هیچکس بر عامل برتری ندارد، اما اگر عامل کار را تعطیل کند، دیگر نمی‌تواند، زمین را در اختیار داشته باشد، و در این حال دیگری مجاز خواهد بود، یا کار و کوشش خود، از زمین بهره‌برداری نماید.

اینک اگر فرق میان این دو اصل را در صورت ترك انتفاع از زمین، بررسی کنیم، معلوم می‌شود که حق فردی بر پایه ادامه عملیات مبتنی است، و با قطع عملیات مزبور از میان میرود؛ در صورتی که حق ناشی از تملك فرصت خلق شده مادام که شرائط انتفاع باقی و آثار اقدامات عامل کار مشهود است، اگر چه فعلاً و عملاً در مقام بهره‌برداری نباشد، ثابت باقی می‌ماند.

خلاصه نتایج نظریه

از نظر عمومی توزیع قبل از تولید، دواصل اساسی زیر استنتاج می‌شود:

۱. عامل به سبب کار روی مواد اولیه طبیعی، مالك محصول کار خویش است. مقصود از محصول کار، شرائط و امکانات بهره‌برداری از طبیعت است. در

نتیجه به تبع مالکیت مزبور، درعین ثروت نیز حقی کسب می کند. حق اخیر، همواره مبتنی بر مالکیت شرائط بهره برداری است که با زوال آن، حق اخیر نیز ساقط می گردد.

۲- اقدام به انتفاع از ثروت، که به استناد آن، عامل کار، حقی در ثروت پیدا می کند، مانع مزاحمت دیگران، و انتزاع مال از عامل می شود. زیرا غیر از عامل، احدی نمی تواند از آن ثروت بهره برداری کند، در نتیجه خلع ید از عامل، و واگذاری مال به دیگران، میسر نخواهد بود.

احکام احیاء و صید، بر اصل نخستین استوار است، و احکام حیازت ثروت های منقول که طبیعت شرائط بهره برداری از آنها را برای انسان فراهم آورده است، بر اصل دوم مبتنی می باشد.

بنابراین به وجود آوردن فرصت تازه در ثروت طبیعی، و انتفاع مستمر از آن، دو منشاء اصلی حقوق خصوصی، در ثروت های طبیعی است. صفت مشترك دو منشاء مزبور، جنبه اقتصادی و مفید بودن آنها است، زیرا خلق شرائط تازه، یا بهره برداری مقتضی از ثروتها، حائز صفت اقتصادی تلقی شده، و جزو کارهای زورمندانه، و سلطه جو یانه نیست.

ملاحظات

۱ - مطالعه تطبیقی نظریه اسلامی

دیدیم که اسلام در حدود نظریه عمومی توزیع قبل از تولید ، کسب حقوق خصوصی در منابع طبیعی را به رسمیت می‌شناسد ، که البته مبانی تئوریک حقوق مزبور، با مبانی رژیم سرمایه‌داری و مارکسیسم اختلاف دارد .

در رژیم سرمایه‌داری، بنابه اصل آزادی اقتصادی، تملک منابع طبیعی آزاد است، هر کس مالک سرمایه‌ای است که به‌چنگ آورده، بشرط آنکه آزادی دیگران را ، پایمال ننموده باشد . بدین ترتیب مالکیت خصوصی ، تا حد آزادی مالکیت دیگران است. به عبارت دیگر، مجوز مالکیت فردی؛ آزادی فردی وعدم مزاحمت برای دیگران می‌باشد.

در نظریه عمومی توزیع مورد مطالعه ما، آزادی تملک به مفهوم سرمایه‌داری، وجود ندارد. بلکه حق فرد در منابع خام طبیعی، از آنجا ناشی می‌گردد که فرد یا محصول کارش را مالک می‌شود، و یا بطور مستقیم و مستمر، از آن منبع برخوردار است، بنابراین وقتی این دو اساس از بین برود، حق فردی هم، از بین خواهد رفت. پس اگر در رژیم سرمایه‌داری، حقوق خصوصی در منابع طبیعی، از جمله مظاهر و مصادیق آزادی فردی می‌باشد، در نظریه اسلامی، حقوق مزبور از مظاهر کار و فعالیت مفید و ثمربخش انسانی ناشی شده است .

ولی مارکسیسم، هر نوع مالکیت خصوصی وسائل تولید، و منابع طبیعی را رد و آزاد ساختن وسائل تولید از فید حقوق خصوصی را مورد توجه قرار می‌دهد. چه با شروع دوران تاریخی جدید یعنی دوران سرمایه‌داری که، تولید ماشین‌های جایگزین سایر سیستم‌های تولیدی گردیده است، دیگر دلیلی برای تملک خصوصی ابزار تولید وجود نخواهد داشت.

از جنبه ثوریک، ضرورت انغاء مالکیت خصوصی ابزار تولید، در مارکسیسم به معنای نفی مالکیت خصوصی بطور مطلق نیست، بلکه حاکی از آنست که طبق ایندولوژی مارکسیستی، مالکیت خصوصی در شرایط تازه تاریخی، دیگر کلیه دلائل خود را از دست داده و به صورت نیروئی ضد تکاملی و ضد حرکت جدید درآمده است.

برای مقایسه مارکسیسم و اسلام باید دلائل و موجبات مالکیت را از نظر گاه مارکسیسم شناخته و معلوم نمائیم که به چه ترتیب در عصر تولید سرمایه‌داری موجبات مالکیت از شکل واقعی آن خارج و از میان رفته است^(۱).

مارکسیسم معتقد است که، مواد خام، به تنهایی «ارزش مبادله» ندارند ولی در آنها منافع و «ارزش استعمال» های بیشماری وجود دارد ارزش مبادله موقعی به وجود می‌آید که «کار انسان» در ماده اولیه تبلور یابد. بنا بر این کار است که ارزش مبادله اشیاء را خلق می‌کند، و ثروتهای خام که در وضع طبیعی بوده و با کار مشخص انسانی آمیخته نشده باشد، از حیث مبادله، ارزش ندارند. بدین ترتیب مارکسیسم بین ارزش مبادله و کار، پیوند برقرار می‌کند، و اعلام می‌دارد کسی که روی یک منبع یا ثروت طبیعی کار می‌کند، به میزان کارش در آن ثروت، ارزش مبادله، ایجاد می‌نماید.

۱- منظور از نظریه مارکسیستی، نظریه اقتصادی مارکسیسم است، نه نظریه مارکس در تفسیر و تعلیل تاریخ، زیرا گاهی مالکیت خصوصی به عنوان پدیده‌ای تاریخی که معلول تضاد طبقاتی، شکل تولید و نیروهای تولیدی است مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ولی گاهی برای پیدا کردن موجبات تشریحی و تئ تحلیل تاریخی، صرفاً از نظریه اقتصادی بردسی می‌شود. در مورد اخیر، باید به نظریات مارکس درباره «ارزش»، «کار» و....

بدین ترتیب همچنان که میان کار و ارزش مبادله، رابطه برقرار می‌شود، بین ارزش مبادله و مالکیت نیز پیوند به وجود می‌آید، و به کسی که با کار خود ارزش مبادله آفریده، اجازه می‌دهد که آنرا تصاحب نماید، و از ارزشی که ایجاد نموده متمنع گردد. بنا براین مجوز تئوریک تملك فردی، در مارکسیسم، از آنجا ناشی می‌شود که فرد خالق ارزش مبادله شناخته شده و بدینجهت می‌تواند نتیجه کارش را تصاحب کند. نیز بر اساس همین نظریه فرد حق پیدا می‌کند، منابع و وسائل تولید طبیعی را، چنانچه بتواند ارزش مبادله در آنها ایجاد کند، تملك نماید. در حقیقت، به موجب نظریه مارکسیسم مالکیت از «کار» نتیجه شده است نه از ماده خام منفصل از کار، و نتیجه‌ای که عامل کار از این طریق تصاحب می‌کند، شرایط بهره‌برداری به عنوان محصول کار، که در نظریه عمومی توزیع قبل از تولید دیدیم نیست، بلکه ارزش مبادله است که از کار نتیجه می‌شود، بنابر این عامل کار، که ارزش معینی در ماده خام به وجود می‌آورد، همان را تملك می‌کند.

توضیحاً مندرک می‌گردد که، مارکسیسم مالکیتی را که به این ترتیب فراهم آمده، تا زمانی که دوران تاریخی سرمایه‌داری فرا فرسیده، قانونی می‌شناسد، از این مرحله بعد است که صاحبان منابع و وسائل تولید، ابزار کار را برای تولید، در اختیار کسانی که فاقد این وسائل هستند - طبقه کارگر - قرار می‌دهند، و در مقابل سود و منافع حاصل از تولید، دستمزدی به کارگران می‌پردازند. در اندک مدتی سود و منافع حاصله از تولید، ارزش مبادله و وسائل تولید را مستهلك کرده، و به این ترتیب، سرمایه‌دار کلیه سرمایه‌ای را که به صورت وسائل تولید، به کار انداخته و سرمایه‌گذاری کرده، مستهلك می‌نماید. سهم او، تولید منحصر به همان سرمایه‌ای است که در تولید شرکت داده است، و غنی سرمایه‌ای را، از طریق سودهایی که به مرور به‌چنگ آورده، مستهلك نمود، دیگر پیوندی با تولید و وسائل تولید که قبلاً مالك بوده نخواهد داشت. به این ترتیب با ورود به عصر تولید سرمایه‌داری یا عصر «کار در ازاء مزد» دیگر دلیلی برای قبول مالکیت

خصوصی وجود نخواهد داشت .

بر اساس نظریه مارکسیستی که ، مالکیت کارگر را به ارزش مبادله، مستند می‌داند، اگر شخص دیگری نیز، روی ماده خام کار کند ، می‌تواند ارزش مبادله جدیدی را که در اثر کارش به وجود می‌آورد صاحب گردد. مثلاً اگر کسی به جنگل برود و با قطع اشجار، آنها را به شکل الوار درآورد، آنگاه شخص دیگری با همان الوار، تختی بسازد، هر کدام از آن دو نفر ، به نسبت ارزش مبادله‌ای که در تخت ایجاد کرده‌اند، صاحب ارزش حاصله می‌شوند، از همین جاست که مارکسیسم، کارگر را در رژیم سرمایه‌داری ، مالک اصلی تمام ارزش مبادله ، شناخته و عمل سرمایه‌دار که فستی از ارزش مبادله را به عنوان «سود» برداشت می‌کند نوعی سرقت می‌شناسد.

در نتیجه ارزش، به کار مرتبط بوده، و مالکیت فقط، اگر از کار ناشی شده باشد، مشروع است.

مجوز مالکیت خصوصی در مارکسیسم را، می‌توان چنین خلاصه نمود :

- ۱) ارزش مبادله مربوط و ناشی شده از کار است .
- ۲) مالکیت کارگر ، به ارزش مبادله‌ای که در اثر کارش حاصل می‌شود مستند است .

نظریه اسلام در هر دو مورد با مارکسیسم تفاوت دارد.

مسئله اول، که ارزش مبادله به کار مربوط می‌باشد، و کار مقیاس اصلی ارزش مبادله است را بطور مفصل در قسمت بررسی نظرات مارکسیسم ، در جلد اول ، مورد مطالعه قرار دادیم، و خاطر نشان کردیم که منشأ ارزش مبادله ، اساساً کار نمی‌تواند باشد، و از این رو، تمام روبناهایی که مارکسیسم، بر پایه مزبور ساخته ، متزلزل می‌باشند . (۱)

مورد دوم که مالکیت فردی را به ارزش مبادله ، اصل از کار، مرتبط دانسته، نیز با سمت کلی نظریه اسلامی، معارض است، زیرا اگرچه در اسلام ، حقوق

خصوصی، برپایه کار استوار می باشد ولی «محصول کار» که عامل مثلاً با احیاء قطعه زمینی در خلال يك هفته کار تملك می کند همان ارزش مبادله ای که بنظر مارکسیسم در نتیجه يك هفته کار به وجود می آید نیست. بلکه نتیجه ای که عامل در زمین احیائی به دست می آورد تملك «شرایط بهره برداری از زمین» است که، حقوق خصوصی در زمین از همینجا پایه میگیرد، و تا موقعی که شرایط مزبور باقی بماند، حق مزبور نیز ثابت بوده و دیگری نمی تواند با «انجام کار جدید» زمین را تملك کند، حتی اگر با «انجام کار جدید»، ارزش مبادله زمین بیشتر شده باشد. زیرا شرایط بهره برداری از زمین در ملکیت نفراول است، و به دیگران اجازه داده نمی شود که مزاحم او گردانند.

این است فرق تئوریک اساسی، میان مارکسیسم و اسلام، در خصوص حق فردی در مواد طبیعی. چه حق خاص در نخستین مورد - نظریه مارکسیسم - منجر به تصاحب ارزش مبادله از طرف عامل می شود، در صورتی که در نظریه اسلامی حق خاص - منجر به تصاحب «شرایط بهره برداری ناشیه از کار» از طرف عامل می گردد.

به عبارت دیگر به موجب نظریه اسلامی، حقوق خصوصی در منابع طبیعی، برپایه کار استوار است، و عامل کار، محصول عینی کار خویش را می تواند تملك نماید.

ولی طبق نظریه مارکسیستی، ارزش مبادله منابع طبیعی، برپایه کار، استوار بوده، و مالکیت عامل کار، محدود به ارزش مبادله که در آنها خلق کرده است می باشد.

تمام اختلافاتی که بین اسلام و مارکسیسم، در مورد توزیع پس از تولید وجود دارد، از همین تفاوت در اصول دو گانه مزبور، ناشی می شود.

۲- پدیده طسق و تفسیر نظری آن *

در مطالعات روبنائی، که امر توزیع قبل از تولید را، تنظیم می کند، به پدیده ویژه ای بر می خوریم که گاه وضع زمین را از سایر منابع طبیعی متمایز می گرداند. به این جهت ناگزیریم آن را جداگانه و در حاشیه نظریه عمومی توزیع یا در حال ارتباط با یکی دیگر از نظریات اقتصادی بررسی و تفسیر کنیم.

منظور پدیده طسق است، که به استناد آن امام اختیار دارد، از احیاء کننده زمین و شخص منتفع، مالیات اخذ و آن را در راه تأمین هزینه های عمومی جامعه به مصرف رساند، در حدیث صحیح و نیز در بعضی نصوص حقوقی منقول از شیخ طوسی آمده است که: «فرد حق دارد، زمین میده را احیاء کند، و در عوض مکلف است طسق - اجرت آن را - به امام بپردازد».

مجاز نظری طسق چیست؟ و چرا از بین منابع ثروت، تنها زمین مشمول چنین مالیاتی گردیده است و از سایر ثروتهای احیاء شده، این مالیات اخذ نمی شود؟ این موضوع را از لحاظ نظری، به دو ترتیب می توان تفسیر کرد.

۱- به کمک نظریه عمومی توزیع؛ از مقایسه الزام پرداخت طسق که گفتیم مالیاتی است که متصرف بخاطر انقال بودن زمین می پردازد از يك طرف، و الزام صاحب چشمه و معدن به واگذاری آب و مواد خام اضافی به سایرین از طرف دیگر، به يك روبنائی حقوقی می رسیم که به مدد آن، این اصل نظری تازه که، جامعه باید

* - طسق، به فتح اول و سکون ثانی.

بطور مشترك از منابع طبیعی استفاده نماید را می‌توان استنتاج کرد، به مصداق آیه خلق لكم ما فی الارض جمیعاً (برای شما همگی آنچه را در زمین است خلق کرده است) (۱) منابع طبیعی بطور کلی در خدمت انسانها قرار گرفته، این حق عام و جمعی بوده و با حقوق خصوصی، از بین نمی‌رود، و مذهب راه استفاده جمعی از آن را به شکلی که با حقوق خصوصی، تعارض نداشته باشد، معین کرده است. بنابراین جامعه می‌تواند از منابع و چشمه‌هایی که افراد به تنهایی احباء کرده‌اند، مستقیماً استفاده نماید، و هر کس مجاز است از رگه‌های معدنی که از نقطه دیگر آن حفاری به عمل می‌آورد، بهره‌برداری کند. همچنانکه از آب‌چاه، مازاد بر احتیاج منتفع، می‌توان استفاده کرد. اما نسبت به زمین، چون دو نفر در یک زمان نمی‌توانند با هم از آن استفاده کنند، مالیات طسق وضع شده است تا امام، درآمدهای آن را در منافع جمعی به مصرف رسانده و بدین وسیله، عموم مردم را از عوائد زمین برخوردار گرداند.

۲- تفسیر طسق جدا از نظریه عمومی توزیع، بدین صورت که طسق را مالیاتی بدانیم که دولت به منظور تأمین عدالت اجتماعی اخذ می‌کند. هنگام بررسی انفال و نقش آن در اقتصاد اسلامی خواهیم دید که مهمترین هدف از وضع انفال، تضمین اجتماعی و تأمین توازن عمومی بوده است، و چون طسق از لحاظ حقوقی جزو انفال می‌باشد، منطقی خواهد بود که آن را مالیاتی بمنظور تضمین عدالت دستجمعی و تأمین اصول توازن عمومی تلقی نمائیم. علت آنکه از بین همه ثروتهای طبیعی، تنها زمین مشمول چنین مالیاتی شده را باید در اهمیت و نقش حساس زمین، در حیات اقتصادی جست. قانونگذار برای ایجاد مصونیت اجتماعی در قبال عواقب ناگوار مالکیت خصوصی و مبارزه با فئودالیته، که در تاریخ سیستم‌های اجتماعی به کرات دیده شده، و منشاء کشمکش‌ها و تناقضات بسیار بوده، به وضع مالیات طسق اقدام کرده است. بنابراین طسق یا قاعده «یک پنجم» که بعنوان مالیات مواد استخراجی اخذ میشود، مشابهت دارد.

حال که هر دو تفسیر نظری را بیان کردیم، می‌توانیم آنها را در ایده کاملتری جمع‌بندی نموده، و تعبیر واحدی به دست دهیم، و بگوئیم طسق مالیاتی است که امام آن را به منظور تامین توازن اجتماعی و حمایت افراد ضعیف جامعه وضع می‌کند. این اقدام برای حفظ حق مشترك و عمومی جامعه در منابع طبیعی است که دولت آنها، از کسانی که منابع را احیاء و مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند، اخذ می‌کند.

۳- تفسیر اخلاقی مالکیت در اسلام

به کمک نظریه عمومی توزیع قبل از تولید، مالکیت و حقوق خصوصی را مطالعه کردیم. مطالعه مزبور برپایه مکتب اقتصادی استوار بود، و در خلال آن توانستیم، مالکیت و حقوق خصوصی را از لحاظ نظری تفسیر نمائیم. این تفسیر، مکتب اقتصادی را بخوبی نشان داد. اینک به بررسی جنبه اخلاقی مالکیت می پردازیم. منظور از تفسیر اخلاقی مالکیت خصوصی، ارائه نکته نظرهای ذهنی اسلام است، درباره نقش و منظور از مالکیت و کوششی که معمول داشته تا آن را به صورت نیروئی پیشرو درآورده، و تصرفات و اختیارات مالی و حقوقی افراد را، به نفع جامعه منظم سازد.

قبل از ورود به جزئیات، لازم است، میان تفسیر اخلاقی و مکتبی مالکیت، که قبلاً از نظر اقتصادی در آن بحث کردیم، بطوری کاملاً واضح تفاوت قائل شویم، برای چنین تمایزی، باید از مفهوم «جانشینی» مدد گرفت، و آن را با نظریه عمومی توزیع که ملاک تفسیر حقوق خصوصی است مقایسه کنیم.

مالکیت خصوصی در مفهوم جانشینی، نوعی «وکالت» است. به این معنا که مالک، به رسم امانت از جانب خداوند یعنی صاحب اصلی جهان، اموالی را در اختیار دارد. بنابراین مکلف است طبق قواعدی از آنها استفاده کند. اگر این طرز فکر که مخصوص اسلام است، بر جامعه اسلامی حکومت کند، همچون نیروئی رهبری کننده، اعمال و رفتار مردم را تحت کنترل قرار می دهد، و مثل قید محکمی،

مالك را ملزم به رعایت مقررات الهی می گرداند. همچنانکه وکیل همواره ملزم به رعایت نظر موکل است.

مفهوم فوق، دلائل اقتصادی و علل و اسباب مالکیت خصوصی را، بیان نمی کند، زیرا مالکیت خصوصی چه جنبه جانشینی داشته باشد، و چه جنبه دیگری سئوالی را پیش می آورد که چرا جانشینی و وکالت برای بعضی پذیرفته شده، و برای بعضی نشده است؟ و صرف قبول این که مالکیت نوعی جانشینی است نمیتواند قانع کننده باشد، بلکه جواب را ضمن يك تفسیر اقتصادی از مالکیت خصوصی بر مبانی مشخصی مثلامبنای کار و تصاحب محصول بوسیله کارگر، باید جستجو کرد.

مفهوم جانشینی، برای نمایاندن نظریه عمومی توزیع نیز کافی نمی باشد، چه عنوان مزبور، نظریه عمومی را تفسیر نمی کند، و تنها از آن ایده خاصی را ارائه می نماید. البته با اشاعه چنین ایده ای، روابط افراد جامعه باهم بهبود، و خودخواهیهای مالکانه تعدیل می یابد، و اغنیا را ملایم می سازد، و تحرکی در زندگی اجتماعی و اقتصادی بوجود می آورد.

در این صورت، تفسیر اخلاقی مالکیت، دریافت ها و تصورات مسلمانان، توجیه و جهت فعالیت هایش را مشخص می گرداند، چه بنابه اعتقاد او خدا مالك حقیقی است، و انسان جانشین و امین از طرف او، در ثروتهای هستی است، خداوند می گوید: هوالذی جعلکم خلائف فی الارض فمن كفر فعليه كفره، ولا یزید - الکافرین کفرهم عند ربهم الا مقننا - او در زمین شما را جانشین خویش گردانید، هر کس سرپیچی کند، به زیان خویش عمل کرده است، عمل کسانی که از فرمان خدا سرپیچی نمایند، نتیجه ای جز خسران نخواهد داشت. (۱) خدای تعالی که مقام جانشینی را به انسان بخشیده است، اگر بخواهد او را از آن مقام خلع می کند. ان یشاء ینذهبکم ویستخلف من بعدکم ما یشاء شما را اگر بخواهد از میان

برمیدارد، و پس از شما هر که را خواست جانشین می گرداند.^(۱)
ماهیت جانشینی ایجاب می کند که جانشین، وظائف خود را نسبت بآنچه
بعهده او گذاشته شده بخوبی انجام دهد، خداوند می فرماید:

آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيْهِ، فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ
أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ، بخدا و رسول او ایمان آورید، و از آنچه بشما سپرده است به
دیگران اتفاق نمائید، آنان که گرویده اند، و از دارائی خود به دیگران میبخشند
پاداش بسیار خواهند داشت^(۲). از نتایج دیگر جانشینی آنکه انسان در مقابل کسی
که او را جانشین قرار داده است، از حیث اعمال و تصرفات مسئول می باشد، خداوند
می فرماید: ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ^(۳)
آنگاه شمارا، بعد از آنها، جانشین قرار دادیم، تا ببینیم چگونه رفتار می کنید.

جانشینی در اصل برای جامعه است، زیرا منظور از آن، آماده ساختن و ایجاد
شرائط مساعد بهره برداری از سرمایه های الهی به نفع انسان است، کلمه انسان
در اینجا به معنای، کلی، و عام آن بوده و برای تمام افراد انسانی بکار رفته است.
خداوند می فرماید: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا^(۴) خداوند تمام آن چه
را در زمین است برای شما آفرید.

شکلها و قالب های مختلفی که برای مالکیت و حقوق خصوصی، شناخته شده
بدین منظور بوده است تا به کمک آنها، جامعه موفق به آباد نمودن جهان و بهره برداری
از طبیعت گردد. خداوند می فرماید: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَ رَفَعَ
بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْمَا آتَاكُمْ^(۵) - اوست که شمارا در زمین جانشین
خود کرد، و بعضی را نسبت به بعضی دیگر، برتری داد، تا در آنچه به شما داده است،

۱- سوره انعام آیه ۱۳۳

۲- سوره حدید آیه ۷

۳- سوره یونس آیه ۱۴

۴- سوره بقره آیه ۲۹

۵- سوره انعام آیه ۱۶۵

امتحانان کرده باشد. پس مالکیت و حقوق خصوصی که بعضی در مقابل دیگران از آن برخوردارند، حدود جانشینی را نشان می‌دهد، و این نوعی آزمایش در نحوه استفاده از مواهب اجتماعی بوده و نشان دهنده میزان قدرت افراد در حل مسائل مهم اجتماعی است، مالکیت خصوصی به این صورت یکی از روشهای انجام وظائف جانشینی بصورت دستجمعی، و نه حق و سلطه فردی و مطلق می‌باشد. از امام صادق آمده است: «خداوند این دارائی‌ها و اموال را به شما داده تا به نحوی که او می‌خواهد مصرف کنید، نه آنکه آنها را در کنجی پنهان نمائید».

چون جانشینی مقامی است که اصولاً به جامعه تعلق دارد، و مالکیت خصوصی به منظور ایفاء امور اجتماعی مقرر شده، از این روبره صرف آنکه کسی مالی را تصاحب نماید، پیوند جامعه با آن مال قطع نمی‌شود، بلکه نظارت و مسئولیت جامعه نسبت به آن همچنان باقی خواهد ماند، و در مواردی مثل سغه مالک، جامعه مکلف خواهد بود، مال را از عواقب ناگوار تصرفات مالک سفيه، بدور نگهدارد زیرا سفيه قادر نیست، نقش شایسته‌ای در امر جانشینی داشته باشد، خداوند فرموده است:

وَلَا تَوَالُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالُكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (۱)

اموال خود را که خداوند مایه قوام شما قرار داده، به سفیهان مسپارید، از آن اموال، به ایشان روزی دهید، و آنها را ببوشانید، و با ملایمت و احترام با ایشان صحبت کنید. مخاطب آیه، عموم جامعه است، زیرا جانشینی در اصل به جامعه تعلق دارد، و آیه جامعه را از سپردن اموال به سفیهان نهی کرده، و دستور داده است که اموال مزبور را حفاظت نمایند و از آنها به صاحبانش انفاق کنند، و با آنکه آیه در مقام صحبت از اموال سفیهاء است. ولی کلمه اموال را به کلمه «جماعت» اضافه نموده، و جامعه را مخاطب قرارداده است که «اموالتان را به دست سفیهان مسپارید».

سیاق عبارت نشان می‌دهد که جانشینی اصولاً متعلق به جامعه بوده؛ و اموال نیز از آن اوست، اگرچه به مالکیت خصوصی افراد در آید. دنباله این آیه ضمن اشاره به هدف و نقش جانشینی در توصیف اموال می‌گوید: *أموالکم الّتی جعل اللّٰه لکم قیاماً* اموالان که خداوند مایه قوام شما قرار داده است. پس خداوند سرمایه‌ها و ثروتها را برای بهره‌برداری جامعه خلق کرده، یعنی جامعه را جانشین خویش در بهره‌برداری قرار داده است، و نه برای حیف و میل یا حبس کردن آنها. بدین ترتیب آنها برای استیفاء حقوق در نظر گرفته شده‌اند. حال اگر مقاصد مزبور از طریق مالکیت فردی محقق نگردید، جامعه باید به ایفای وظیفه خود دایر بر تأمین منافع جمع اقدام نماید.^(۱)

از آنچه آمده می‌توان گفت که فرد، در تصرفات مالی، خود را در برابر خداوند مسئول می‌بیند، زیرا خداوند *مالک حقیقی* تمام ثروتها و اموال است. بعلاوه، فرد در قبال جامعه نیز، که جانشین اصلی خداوند است، مسئول می‌باشد. بدین خاطر مقرر شده، در صورت صغر یا سفه شخص، که دیگر در تصرفات مالی، صلاحیت نخواهد داشت، جامعه مانع تصرفات او شود. تا دیگران از اعمال بی‌رویه او، متضرر نگردند و برای آنکه اموال سفیه دچار ضرر و فساد نشود، از او خلع ید به عمل می‌آید. همچنانکه رسول خدا (ص) دستور داد، نخل خرمائی را که مال خصوصی سمره بن جندب بود، به دلیل مزاحمت برای سایرین، قطع کنند و از بین ببرند، و به سمره گفت: تو شخص مضری هستی.

اسلام ضمن دادن مفهوم جانشینی به مالکیت خصوصی، تمام امتیازات معنوی را از مالکیت سلب کرده، و به مسلمان اجازه نداده است که آن را مایه احترام و در روابط اجتماعی *ملاک* ارزش بداند. در حدیث از امام رضا (ع) آمده که «هر کس فقیر مسلمانی را مشاهده نماید، و به طرزی به او سلام کند که با ثروتمندان بهتر از آن می‌کند، خداوند را در قیامت خشمگین بر خود، ملاقات خواهد کرد».

۱- در اینجا، ما از یکی از وجوه مختلف تفسیری که مفسرین اختیار کرده‌اند، پیروی

قرآن کریم به شدت کسانی که ثروت را مقیاس احترام میدانند، مورد حمله و انتقاد قرار داده:

عَبَسَ وَ تَوَلَّى، اَنْ جَاءَهُ الْاَعْمَى. وَ مَا يَنْدَرِيكَ لَعَلَّهِ يَزْكٰى، اَوْ يَذْكُرْ فِتْنَةً
الَّذِي، اٰمَنَ اسْتَغْنٰى، فَاَنْتَ لَهٗ تَصْدٰى، وَ مَا عَلَيْكَ الْاِيْزٰى كٰى، وَ اٰمَنَ مِنْ جَاثِ كِ
يَسْعٰى، وَ هُوَ يَخْشٰى، فَاَنْتَ عَنْهُ تَلِيٰى.

روی ترش کرد و پشت نمود. وقتی نابینا نزد او آمد. چه میدانی، شاید او
پاکی جوید. یا متذکر گردیده، و یادآوری سود دهدش، اما آنکس را که توانگر
است، پذیرفتی. چه میدانی که او پاکی نپذیرد. اما آنکه پیش تو میآید، سعی
می کند و می ترسد، پس تراز او فارغ می باشی.

به این ترتیب اسلام، مالکیت را در وضع طبیعی و مدار اصیل آن که نوعی
جانشینی است قرار میدهد، و در کار کلی دینی آن را به شکلی در می آورد که
تغییر وضع خاص و اصلی آن، یا مایه احترام و عزت اجتماعی شدنش را مجاز
نمی داند.

بطور خلاصه باید گفت از مجموع آیات چنین بر می آید که حق ذاتی
تلقی کردن مالکیت و استنباط غلط آن، باعث انحراف و امتیاز طلبی گردیده
است.

شاید گویاترین تصویر در این باره، سرگذشت دونفری باشد که یکی از
آنها را خداوند ثروتی داده، و بر باغی حاکم کرده بود «او برقیق خود گفت: من از
تو مال دارتر، و از لحاظ اولاد و بستگان بر تو برتری دارم^(۱)». به گمان آنکه
مالکیت میتواند دلیل برتری باشد، «به باغ در آمد در حالی که با کفران به خود ظلم
کرده بود»^(۲) زیرا در اثر درك نادرست از مالکیت، انگیزه های فناء آن را مهیسا
ساخنه بود. «می گفت تصور نمی کنم، این باغ از میان برود، نیز گمان نمی کنم
رستاخیزی باشد، اگر هم نزد خدا برگردم، به خیری بیش از این نائل خواهم گردید.

(۱) سوره کهف آیه ۳۴

(۲) سوره کهف آیه ۳۵

رفیقش گفت: آیا به کسی که ترا از خاک آفریده، آنگاه نطفه گردانیده و سرانجام به شکل آدمی آراسته است، کفران می‌ورزی، لیکن من می‌گویم که او خدای من است، کسی را با او شریک نمی‌دانم، و چرا هنگامی که به باغ وارد شدی، نگفتی، هر چه خدا خواهد همان میشود و نیروئی نیست مگر خداوند را^(۱) و معتقدم که این را خدا بنو واگذار کرده است، تا وظایف را انجام دهی. داشتن، دلیل برتری طلبی، و بلند پروازی نیست و نباید خیال کبريائی و تجاوز به خاطرت خطور نماید. «اگر می‌بینی که من از حیث مال و فرزند، کمترم. چه بسا پروردگارم مرا بهتر از بوستان قوبدهد، و بفرستد برباغ تو صاعقه - آفت - از آسمان، و آنجا را بصورت زمین خشك در آورد، یا آبش به زمین فرورفته و نتوانی آن را بازیابی^(۲)»

بامحدودیتی که اسلام برای مالکیت خصوصی قائل شده، و آن را در چار-چوب جانشینی گنجانیده، مالکیت از صورت «هدف» خارج و به صورت «وسیله» درآمده است. لذا شخصی که روح و روانش با تعالیم اسلام در آمیخته بدان، بصورت وسیله‌ای برای رسیدن به هدف جانشینی عمومی، یعنی تامین حوائج مختلف انسانها می‌نگرد نه هدف سیری ناپذیر فردی، و بروی هم نهادن آن، درباره «وسیله بودن» مالکیت از رسول خدا نقل شده که «توحقی نسبت به مال خود نداری مگر به همان اندازه که از آن می‌خوری و مستهلك می‌شود، و آنچه می‌پوشی و پاره می‌کنی، و به سایرین می‌بخشی که برایت جاویدان می‌ماند».

در جای دیگر گفته است: «انسان می‌گوید دارائی من، دارائی من، ولی در واقع دارائی او همان است که می‌خورد و از بین می‌برد، یا می‌پوشد و پاره میکند یا می‌بخشد و بخشیده را جاویدان می‌گرداند. غیر از اینها، هر چه باشد، باید از دستش خارج شود، و برای مردم بگذارد».

اسلام با نظریه‌ای که مالکیت را «هدف» بیانگارد، بطور اصولی مبارزه می‌نماید، و مخالفت را محدود به تعدیل و طرد امتیازات غلط مالکیت نموده است،

(۱) سوره کهف آیات ۳۵-۳۹

(۲) سوره کهف آیات ۳۹-۴۱

و در عوض افق وسیعتری که حیات پس از مرگ را نیز در بر می‌گیرد، در برابر انسان گشوده است. مردم را به فعالیتهای اقتصادی دیگری تشویق نموده، که پایدارتر، و برای مؤمن شوق‌انگیزتر و محرک‌تر است. در غیر این صورت در آمد و ثروت جز مایه حرمان و خسران نخواهد بود، بدیهی است که وقتی انسان از فعالیتهای نامشروع روی گردانیده و به کارهای قانونی و درآمدهای حلال بگردد، در اطفاء آتش خودخواهی و تبدیل ایده هدف بودن مالکیت به وسیله بودن آن کمک شایان می‌نماید، خداوند می‌فرماید: *وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ* (۱) آنچه را بدیگران می‌بخشید، خدا برایتان ذخیره می‌کند، و او بهترین روزی دهنده است. *وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا نَفْسُكُمْ وَ مَا تَنْفَقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ، وَ مَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ* (۲) - اموالی که بدیگران می‌بخشید نتیجه‌اش عاید خود شما خواهد شد، و اتفاق نمی‌کنید جز برای جلب نظر خداوند، اموالی که به دیگران می‌بخشید به شما برگردانده خواهد شد، و شما ستم نخواهد رفت. *وَمَا تَقْدِمُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ خَيْرٍ تُجَدِّدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ* (۳) اموالی را که به نفع خود به دیگران می‌بخشید نزد خدا خواهید جست. *يَوْمَ تُجَدِّدُ كُلُّ نَفْسٍ مَاعْمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا* (۴) روزی که در کس آنچه از خوبی کرده، حاضر می‌یابد. *وَ مَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ* (۵) نسبت به هر بخشش و کار نیکی که انجام دهند، ناسپاس نمانند، خداوند از احوال و اعمال مردمان پرهیزکار، آگاه است.

قرآن کریم، بین مفهوم وسیع سود و ضرر که آنرا خارج از مقیاسهای گذرای مادی گرفته و مالکیت رانه برای هوا و هوس، بلکه برای رسیدن به هدفهای مهم منظور داشته، از یک طرف و ایده محدود مکتب سرمایه‌داری، که همواره

(۱) سوره سباء آیه ۳۹

(۲) سوره بقره آیه ۲۷۲

(۳) سوره بقره آیه ۱۱۰

(۴) سوره آل عمران آیه ۲۹

(۵) سوره آل عمران آیه ۱۱۴

به مقیاسهای مزبور متکی می باشد از طرف دیگر، مقارنه به عمل آورده است. ایدم محدود سرمایه داری را به شیطان نسبت داده و می گوید، الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء والله یعدکم مغفره منه و فضلا والله واسع علیم (۱) - شیطان شمارا به فقر می خواند، و به فحشاء امر می کند، ولی خدا به رحمت و احسان خود نوید میدهد، خدا وسعت دهنده ای آگاه است.

۴- محدودیت زمانی حقوق خصوصی

نظریه عمومی توزیع، که حقوق خصوصی را پذیرفته، آن را بطور کلی از لحاظ زمانی محدود کرده است. بدین معنا که نوع مالکیت و حق، از حیث مدت به دوره حیات مالک محدود بوده، و جنبه مطلق و مستمر ندارد. از اینرو هیچکس قانوناً نمیتواند، نسبت به دارائی خود پس از مرگ تصمیمی اتخاذ کند. بلکه قانون ضمن احکام ارث و با تعیین نحوه تقسیم و توزیع ماترک میان اقربای متوفی، در باره آنها تصمیم میگیرد. از این جهت اسلام، با رژیم سرمایه‌داری که معمولاً سلطه مالکانه را نامحدود، و فرد را در تعیین سرنوشت دارائی خود برای پس از مرگ نیز، مجاز می‌داند، اختلاف نظر دارد.

محدودیت زمانی حقوق خصوصی، در حقیقت، از نتایج نظریه عمومی توزیع قبل از تولد است، چه در گذشته دیدیم که حقوق خصوصی بر دو پایه استوار می‌باشد:

یکی ایجاد شرایط انتفاع از منابع طبیعی که با احیاء فراهم می‌شود، و در نتیجه احیاء کننده فرصت بدست آمده از کارش را، تملک می‌نماید. و حقی به دست می‌آورد که به استناد آن دیگران اجازه انتزاع آنرا از وی ندارند.

دیگری انتفاع مستمر از ثروت معین است که به موجب آن، مادام که انتفاع ادامه دارد، حق اولویت منتفع نیز محفوظ باقی خواهد ماند.

مسلم است که دو اصل مزبور، با مرگ ذی‌نفع، اعتبار خود را از دست

می‌دهد، و در این صورت اگر کسی زمین مینهای را احیاء کرده باشد، پس از مرگ دیگر مالك شرائط و فرصت بهره‌برداری شناخته نمی‌شود، و اگر شخص دیگری از همان ثروت بهره‌برداری نماید، دیگر انتساب مزاحمت و ربودن حق نفر اول، که در حقیقت ساقط شده، به وی مورد نخواهد داشت. همینطور است انتفاع مستمر که در اثر مرگ، حقوق خصوصی ناشیه از آن، از بین می‌رود.

پس محدودیت زمانی حقوق خصوصی، بر طبق احکام ارث، جزئی از مکتب اقتصادی و مرتبط به نظریه عمومی توزیع است.

این محدودیت، از جنبه ملکی احکام ارث، که انقطاع پیوند مالك با دارائی اش را، هنگام مرگ مقرر می‌دارد، حکایت می‌کند. اما جنبه ایجابی احکام ارث که مالکین تازه را تعیین و حقوقشان را در ماترک تنظیم می‌نماید، نتیجه نظریه عمومی توزیع قبل از تولید نیست، بلکه به نظریات اقتصادی دیگری بستگی دارد که در مباحث آینده بررسی خواهیم کرد.

در عین آنکه مالکیت خصوصی از نظر زمانی، محدود شده و مالك نمی‌تواند، با وصیت تکلیفی برای ثروت و دارائی خود پس از مرگ، تعیین کند، با این وصف يك سوم ماترک از این قاعده مستثنی گردیده و تصمیم اعلام شده مالك نسبت باین میزان پذیرفته شده است. این امر با آنچه درباره محدودیت زمانی و نظریه عمومی گفته شد تعارضی ندارد، زیرا از نصوص حقوقی که دلالت بر جواز وصیت نسبت به ثلث دارند، به وضوح برمی‌آید که اجازه فوق‌جنبه استثنائی داشته و نظریه مصالح معینی، داده شده است. در حدیث از علی بن یقطین آمد که از امام رضا پرسیده شد که شخص در پایان حیات، تا چه حد آزادی اخذ تصمیم دارد؟ امام پاسخ دادند: ثلث، و ثلث هم حداکثر است و بیش از این ممکن نیست. از امام صادق آمده که وصیت نسبت به ربع یا خمس بهتر است از وصیت نسبت به ثلث. حد او نیست عذاب به انسان می‌فرماید: «چیزی را بر تو پوشانیدم که اگر کسی از آن اطلاع می‌یافتند، ترا پس از مرگ دفن نمی‌کردند، بر تو وسعت دادم و آنگاه از تو قرض خواستم ولی چیزی به دیگران نبخشیدی، اجازه دادم که موقع مرگ نسبت به

ثلث دارائیات تصمیم بگیری، ولی خیرات ^۱دی».

از حدیث‌های یاد شده نتیجه می‌گیریم، ثلث حقی است که اگر از آن بطور کامل استفاده نشود بهتر است، زیرا استفاده مزبور درباره هدفهای شخصی چندان به نفع شخص تمام نمی‌شود، لذا نباید آن را ادامه طبیعی حقوق مكتسبه در دوره حیات تلقی کرد. بنابراین معلوم می‌شود که اجازه وصیت نسبت به ثلث حکمی است استثنائی، که ارتباطش را با نظریه عمومی، قبلاً بیان داشتیم.

منظور قانون‌گذار از وضع چنین قاعده استثنائی این بوده که انسان در واپسین لحظات حیات بتواند با مبرات و کارهای مفید اجتماعی امکان برداشتن قدم خیری را برای خود داشته باشد، و در شرف رخت بر بستن به حیات دیگر، بتواند از آنچه قبلاً به دست آورده، به نفع زندگی تازه‌اش استفاده کند، زیرا در لحظات آخرین زندگی در بیشتر افراد دیگر شعله‌های هوس و انگیزه‌های مادی به پایان رسیده، بدین خاطر و بعنوان آخرین مهلت برای خوبی باو فرصت داده شده تا به بخشش و انفاق که با آینده‌اش بستگی دارد، فکر کند. همین گذشته‌است که در حدیث قبلی از آن به عنوان «خیر» صحبت شده است. و هر کس از این حق برای نیکی کردن که منافع آن بخودش بر خواهد گشت، استفاده نکند، البته مورد عتاب قرار خواهد گرفت.

از مطالب یاد شده نتیجه می‌گیریم که اصل وقاعده کلی این است که اختیارات مالک از حیث زمان محدود بوده و اجازه وصیت نسبت به ثلث استثناء و علی اقتصادی بسیاری آنرا ایجاب نموده است.

نظریه توزیع پس از تولید

۱- مبانی تئوریک توزیع عوامل تولید^(۱)

روینا

۱- محقق حلی در کتاب «شرایع» ضمن فصل وکالت، متذکر می شود که وکالت در مورد جمع آوری هیزم و سایر اقسام کار، روی منابع طبیعی پذیرفته نیست، مثلاً اگر کسی وکالت دهد که دیگری، برایش هیزم جمع آوری نماید، وکالت باطل خواهد بود، و موکل نمی تواند، هیزم های گردآوری شده توسط عامل کار را تملك نماید، زیرا جمع آوری هیزم و سایر انواع کار روی طبیعت، مادام که کسی شخصاً روی آنها کار نکرده باشد، منشاء اثر باحق خاص به نفع او نمیشود. طبق تعبیر محقق نظر شارع این است که، چنین کارهایی باید مستقیماً توسط شخص مکلف صورت پذیرد.

نص کلام محقق این است «اما آنچه در مورد آن نیابت، صحیح نیست بایستی مستقیماً از طرف شخص مکلف انجام داده شود، نظیر: طهارت، نماز واجب

۱- در مطالعه نظریه توزیع قبل از تولید، منظور این بود که حقوق فردی را در مقام توزیع ثروتهای خام بررسی کنیم، از آنجا که کار منشاء حقوق مزبور است، جهت بحث متوجه تعیین نقش کار در ثروتها بود. اما چون بعضی ثروتهای طبیعی در اثر کار، تغییر شکل پیدا می کنند، و موضوع بحث توزیع پس از تولید قرار می گیرند، در بحث توزیع قبل از تولید، و توزیع بعد از تولید با همدیگر تداخل و آمیختگی مختصری پیدا می کنند. لذا برای روشن کردن مسائل این دو بحث، ناگزیر باید نظریاتی را که به هر دو قسمت بستگی دارد، ارائه نمایم.

مادام که شخص حیات دارد، روزه، اعتکاف، حج به شرط توانائی، قسم، نذر...
ظهار، لعان، قضاء عده، جمع آوری هیزم و چیدن علف».

۲- در کتاب تذکره علامه حلی در قسمت وکالت آمده که: «صحت توکیل در مباحاتی نظیر صید، جمع آوری هیزم و چیدن علوفه، احیاء موات و حیات آب و غیره مورد اشکال است».

۳- در کتاب قواعد نیز آمده که: «نسبت توکیل در مباحات مثل، صید، چیدن علف و جمع آوری هیزم، به استناد اثبات ید، اختلاف نظر وجود دارد».

۴- در منابع حقوقی دیگری هم نظیر، تحریر، ارشاد، ایضاح و غیره این نظریه تأیید شده است.

۵- در برخی منابع حقوقی، مؤلفین تنها به مخالفت اکتفا ننموده، بلکه در این مورد از رأی صاحب شرایع پیروی نموده، و آشکارا از عدم جواز وکالت سخن رانده‌اند. مثل صاحب کتاب جامع و نیز صاحب کتاب سرائر که نسبت به صید چنین عقیده‌ای دارد. اضافه می‌نماید که در بعضی از نسخ کتاب مبسوط، ممنوعیت توکیل در احیاء و جمع آوری هیزم و علف نقل شده است.

۶- علامه وکالت و اجاره را به یکدیگر ربط داده، متذکر می‌شود که وکالت و اجاره، در کارهای غیر مفید پذیرفته نمی‌شود، یعنی همانطور که هیزم و علوفه‌ای را که دیگری بوکالت جمع آوری نموده نمی‌شود تملك کرد و یا از مزایای احیاء زمین که توسط وکیل انجام شده استفاده نموده مستأجر نیز منافع اقدامات اجیر روی طبیعت را نمی‌تواند تملك کند^(۱).

نص کتاب تذکره در این مورد حاکی است که: «اگر توکیل در این امور را بتوانیم جائز بدانیم، قرارداد اجاره نیز در آن صورت صحیح خواهد بود، در نتیجه هرگاه شخص، دیگری را جهت جمع آوری هیزم یا کشیدن آب و یا احیاء زمین استخدام نماید، قراردادهای مزبور جائز است و محصول به مستأجر تعلق خواهد گرفت. ولی چنانچه توکیل را در موارد گفته شده نپذیریم، قرارداد اجاره نیز

پذیرفتنی نخواهد بود، و در نتیجه محصول کار به اجیر تعلق خواهد داشت.

محقق اصفهانی در کتاب اجاره تأکید می‌کند که قرارداد اجاره، در تصاحب محصول به وسیله مستأجر، یعنی تملك آنچه عامل کار، با کار خود تولید و حيازت نموده، بلا اثر می‌باشد. از این رو اگر عامل کار، شیئی را حيازت کرده باشد، خود مالك و صاحب آن محصول می‌گردد، و چیزی به مستأجر تعلق نخواهد گرفت.

۷- علامه حلی در کتاب قواعد متذکر شده که: «اگر کسی به کار صید یا جمع‌آوری هیزم و علف پردازد، یا چیزی را به قصد تقسیم با شخص دیگری، حيازت کند، تصمیم مزبور مؤثر نیست و تمام محصول از آن شخص او خواهد بود» (۱).

۸- در کتاب مفتاح الکرامه آمده است که: شیخ طوسی، محقق و علامه جملگی اظهار کرده‌اند که اگر کسی ثروتی طبیعی را حيازت کند، و تصمیم داشته باشد که محصول را با شخص دیگری قسمت نماید، تمام محصول از آن شخص حيازت کننده خواهد بود.

۹- علامه در کتاب قواعد، گفته است: «اگر کسی تور ماهیگیری خود را در اختیار شخص ماهیگیری بگذارد، و در عوض توافق شده باشد که حصه‌ای از آنچه صید شده را صاحب تور بردارد، چنین تصمیمی نافذ نخواهد بود، بلکه صاحب تور، تنها اجرت تور را می‌گیرد، و تمامی ماهی صید شده به ماهیگیر متعلق خواهد بود. این نظر، در منابع حقوقی دیگر از جمله مبسوط، مهذب، جامع و شرائع نیز به تأکید آمده است».

۱۰- در مبحث صید کتاب جواهر تالیف محقق نجفی آمده است که، اگر کسی تور ماهیگیری را از دیگری غصب کند، و با آن ماهی بگیرد، ماهی صید شده تماماً از آن صیاد است نه صاحب تور، و در این باره اختلاف نظری وجود ندارد. زیرا ماهی از جمله مباحات بوده و فقط با کار مستقیم به تملك در می‌آید که در اینجا غاصب نیز شخصاً آن را انجام داده است، هر چند غصب فی نفسه، فعل حرام بوده و بدین خاطر صیاد موظف است، اجرت المثل تور را به مالك پردازد.

همچنانکه در مورد سایر اعیان غصبی نیز به همین گونه است، ولو آنکه غاصب از تور استفاده نکرده باشد و پرداخت اجرت المثل در این حالت بخاطر از دست رفتن امکان

بهره‌بری مالک می‌باشد.

۱۱- شیخ طوسی در کتاب مبسوط در مبحث شرکت به طرح این سؤال پرداخته. «هرگاه کسی بخواهد که دیگری، برای او صید کند، و صیاد به همین نیت که صید را به آمردهد، نه آنکه خودش بردارد، اقدام به صید بنماید، در این صورت شکار به کدام يك تعلق خواهد داشت. عده‌ای، شکار را باین ترتیب نظیر آب مباح دانسته و گفته‌اند اگر سقا آب را به نیت اینکه با شریکش قسمت کند، حیازت نموده باشد، آب به سقا تعلق خواهد داشت نه شريك او. پس صید نیز از آن صیاد خواهد بود نه آمر، زیرا فقط اوست که به حیازت اقدام کرده و مستحق حیازت شده خویش است. عده‌ای هم گفته‌اند که صید از آن آمر است. زیرا اقدام کننده به این قصد اقدام به صید کرده و قصد او معتبر می‌باشد. ولی نظر نخستین صحیح است».

۱۲- محقق حلی در شرائع گفته است: «اگر دو نفر، یکی چهار پا و آند دیگری ظرفی را به سقائی بدهند تا با آنها آب تهیه کند و در آب با یکدیگر شريك باشند، عقد شرکت منعقد نشده و آبی که از این طریق به دست آمده است، به سقا تعلق خواهد داشت، و او در عوض باید اجرت المثل چهار پا و ظرف را به صاحبان آنها بپردازد».

نتیجه‌گیری

با توجه به جهات مختلف این روبنا، به حقیقتی مهم و اساسی، یعنی اختلاف اصولی و عمده‌ای که میان اسلام و رژیم سرمایه‌داری، در خصوص نظریه عمومی توزیع وجود دارد دست می‌یابیم. قبل از هر چیز، به جای هرگونه استنتاج تئوریکی از روبنا، بهتر است مختصری درباره ماهیت نظریه توزیع پس از تولید گفت و گو و با ذکر شواهدی چند از سیستم سرمایه‌داری، طرح عمومی توزیع را ارائه کنیم، تا زمینه بررسی مسأله توزیع پس از تولید، از لحاظ سیستماتیک و مکتبی معلوم و مشخص گردد، بدینگر سخن پس از ارائه نظریه توزیع سرمایه‌داری، عقیده و استنباط خود را درباره نظریه اسلامی عرضه می‌داریم، و با شرح اختلاف دو نظریه، به روبنا

برگشته، و عقیده‌ای را که از نظریه اسلامی بدست آورده‌ایم، بطور مستند، تأیید و تحکیم نموده، و بالاخره روش استنتاج از رو بنا که نمودار خطوط اصلی نظریه است را، نشان می‌دهیم، بنابراین بحث شامل سه قسمت زیر خواهد بود.

(۱) مختصری درباره نظریه توزیع در اقتصاد سرمایه‌داری

امر تولید، در سیستم سرمایه‌داری کلاسیک، معمولاً با اشتراك و همکاری چند عنصر انجام می‌شود. بنابراین محصول را باید به نسبت سهمی که هر يك از عوامل در تولید دارند، میان صاحبان آن تقسیم کرد. این اصل کلی توزیع در رژیم سرمایه‌داری است. محصول کار، و یا ارزش نقدی و درآمدهای حاصله از تولید، بچهار سهم تقسیم می‌شود:

- ۱- مزد
- ۲- بهره
- ۳- مال الاجاره
- ۴- سود

مزد سهمی است که نصیب عامل انسانی تولید، یعنی کارگر که عنصری مهم در تولید سرمایه‌داری است می‌شود. بهره به صاحب سرمایه می‌رسد، مال الاجاره نصیب طبیعت و یا به تعبیر اخص سهم زمین و بالاخره سود برای سرمایه‌ای است که عملاً و فعلاً در تولید شرکت داده شده است.

عده‌ای، طبقه‌بندی بالا را خلاصه نموده، و سود و مزد را تحت عنوان واحدی آورده‌اند. به زعم ایشان سود در حقیقت، نوعی دستمزد در برابر مدیریت بنگاه اقتصادی است که عناصر مختلف تولید یعنی، سرمایه، طبیعت و کار را با هم تلفیق می‌کند. همچنین در نظریه جدید توزیع، مفهوم وسیعتری برای مال الاجاره منظور گردیده و از قلمرو اجاره زمین، تجاوز کرده و سایر اقسام اجاره بها را نیز در بر گرفته. بالاخره به نظر بعضی، سرمایه نیز به مفهوم وسیع کلمه، شامل تمام نیروهای طبیعی می‌باشد.

ولی با وجود تقسیم بندیهای مختلف بالا، اصل ایده توزیع سرمایه‌داری ثابت بوده و ماهیتش تغییر نمی‌کند، و تمام عناصر تولید، در يك سطح قرار داده شده، و سهم هر کدام از محصول، متناسب با میزان مشارکت آنها در تولید، به حساب آمده است. به این صورت که «کارگر»، مزد و «سرمایه‌دار» سود را دریافت و برداشت می‌کنند، زیرا «کار» و «سرمایه» طبق عرف سرمایه‌داری، هر دو از جمله عوامل و عناصر شرکت کننده در تولیداند، و طبیعتاً، نتیجه تولید - محصول - به نسبتی که قوانین عرضه و تقاضا و سایر قوانین حاکم بر توزیع تعیین می‌کنند، میان آنها تقسیم می‌شود.

۲- نظریه اسلامی و مقایسه آن با نظریه سرمایه‌داری

اسلام با نظریه سرمایه‌داری، اختلاف اصولی داشته و آن را مطلقاً مردود شناخته است. زیرا برخلاف سرمایه‌داری که عوامل تولید را در يك سطح واحد قرار می‌دهد، اسلام آنها را در يك ردیف نمی‌داند، و از این رو توزیع را طبق قانون عرضه و تقاضا، قبول ندارد.

درباره توزیع پس از تولید، طبق نظریه اسلام، محصول و درآمد تولیدی، فقط در مالکیت کسی است که روی مواد اولیه طبیعی - مثل کارگر - شخصاً کار کرده باشد و صاحبان ابزار تولید - زمین و سرمایه - که در تولید از آنها استفاده شده، سهمی از محصول نمی‌برند، زیرا ابزار و وسائل مزبور، در تولید جنبه فرعی داشته و تنها برای مهار کردن طبیعت بکار می‌آیند. از آنجا که اسلام کارگر را عامل اصلی تولید می‌شناسد، اگر ابزار تولید در سطح عامل انسانی قرار داده شود، ناگزیر در توزیع، همپایه کارگر قرار می‌گیرد که شیوه متداول رژیم سرمایه‌داری و مخالف نظر اسلام است. چه اسلام تمام محصول را از آن عامل کار می‌داند، ولی در مقابل خدماتی که «زمین» و «ابزار کار» در تولید انجام می‌دهند، صاحبان آنها را مستحق دریافت «اجرت» دانسته است. بهمین دلیل است که اگر عامل کار، صاحب وسائل کار نیز باشد، تمام محصول به خود او تعلق خواهد

داشت.

بنابراین در نظریه اسلامی انسان سازنده و تولید کننده، صاحب اصلی ثروتی می باشد که با کار او روی مواد طبیعی بدست آمده، و عناصر مادی تولید، نصیبی از اصل محصول ندارند، ولی تولید کننده در برابر صاحبان ابزار تولید، مدیون است و باید دین خود را ادا و ذمه خویش را بری کند. ابراء ذمه در اینجا، با پرداخت اجرت، به صاحبان وسائل صورت می گیرد.

بنابراین سهم وسائل مادی تولید، جنبه جبران و پاداش خدمت دارد، و حاکی از دین تولید کننده به صاحب ابزار می باشد. بدیهی است این رابطه، با آنچه در رژیم سرمایه داری دائر بر هم پایه و متساوی بودن ابزار مادی تولید با کار انسانی است، فرق بسیار دارد.

با بررسی نظریه عمومی توزیع پس از تولید، دلیل تئوریک رابطه مزبور که چرا صاحبان ابزار مادی تولید، به استناد شرکت دادن و سائلشان در تولید، باید از تولید کننده تنها اجرت دریافت کنند، نه آنکه در محصول شریک گردند را، خواهیم شناخت.

علت اساسی فوق دو سیستم توزیع، در اسلام و سرمایه داری، اختلافی است که راجع به شخصیت و نقش انسان در تولید، میان دو مکتب مزبور وجود دارد. در رژیم سرمایه داری انسان وسیله ای است در خدمت تولید، در نتیجه با سایر عوامل یعنی طبیعت و سرمایه در یک سطح قرار داده شده و مثل آنها، سهمی از محصول باو تعلق می گیرد. اما در نظریه اسلامی، انسان هدف و غایب مقصود است نه وسیله. تولید به خاطر او و برای رفع نیازهای او انجام می شود، و ابزار تولید نیز تنها، بدین نیت بکار گرفته می شوند: به این جهت، انسان در ردیف سایر عوامل قرار نداشته، و سهم او از تولید، با سهم صاحبان سایر عوامل، از لحاظ نظری، تفاوت دارد. بهمین علت اگر کسی وسائل کار شخصی دیگری را، در تولید مورد استفاده قرار دهد، گفته اند محصولی که بدست می آورد تماماً به خود او تعلق خواهد داشت، نه اینکه با صاحب وسائل کار، شریک گردد، ولی بابت استفاده از ابزار باید به صاحب

آنها، اجرت المثل بپردازد.

بهموجب نظریه اسلامی؛ صاحب ابزار مادی تولید حق دارد، از عامل کار، بابت وسائل خویش، اجرت مطالبه نماید، ولی نمی تواند به دلیل بکار گرفته شدن آنها در تولید؛ سهمی از محصول را مطالبه نماید. آری انسان به عنوان قطب و یگانه هدف تولید بوده و تنها اوست که حق دارد از سرمایه های طبیعی و خدادادی بهره برداری نماید.

یکی از موارد مهم اختلاف اسلام با سرمایه داری، موضوع تولید مواد خام طبیعی است. در رژیم اقتصاد آزاد، سرمایه دار مجاز است که برای مثلا جمع آوری هیزم و یا استخراج نفت هر قدر می تواند کارگر استخدام و از سرمایه های طبیعی بهره برداری کند، و در عوض باید دستمزدی به آنان بپردازد تمام سهم کارگر از محصول منحصر است به همین دستمزد، و سرمایه دار خود مالك همه محصولی می گردد که کارگر تولید کرده، و پس از فروش محصول، در آمد را تصاحب می نماید. اما نظریه اسلامی، این گونه روابط تولیدی را غیر قانونی دانسته است (۱) زیرا، از آنجا که شرط ملکیت سرمایه های طبیعی، از نظر اسلام، کار شخصی و مستقیم روی آنهاست، سرمایه دار را اجازه نمی دهد که از طریق استخدام کارگر برای جمع آوری هیزم و یا استخراج معادن، محصول کار را تصرف نماید. بطوریکه گفتیم اسلام، در این موارد، تنها عامل کار را صاحب محصول که مثلا هیزم یا مواد معدنی استخراج شده است می شناسد، و مالکیتی را که بابت کار گرفتن دیگران، در ازای مزد عنوان شود، اصولا محکوم می کند. سیطره سرمایه دار را بر ثروتهای مزبور، که در رژیم سرمایه داری، به استناد قدرت پرداخت مزد و تهیه ابزار کار بوجود آمده

۱- در قسمت دوم دیدیم که محقق حلی در شرایع با وکالت برای جمع آوری هیزم، و حایزات مباحات مخالف بود. شیخ طوسی نیز، به استناد بعضی از نسخ کتاب مبسوط، توکیل برای احیاء زمین را ممنوع دانسته، همچنین محقق اصفهانی در کتاب اجازه تأکید کرده که مستاجر به سبب عقد اجازه، محصول حایزات ثروتهای طبیعی که توسط اجیر به عمل آمده است را، نمی تواند نملك کند.

است از میان می برد، و سلطه انسان را بر آنها جانشین می سازد.

مخالفت اسلام با شیوه تولید سرمایه داری، یک پدیده گذار، عرضی و فرعی نیست، بلکه بسیار اساسی بوده و حاکی از تناقض نهادی و نظریه مذکور و اصلت مفهوم تئوریک اقتصاد اسلامی است.

۳- استنتاج نظریه از روبنا

تا اینجا نظریه توزیع اسلامی را شرح دادیم، و مسائل آن را تا حدود ضرورت، برای مقایسه با سرمایه داری، بررسی کردیم.

برای حصول اطمینان از درستی دریافت های مزبور، ناگزیر باید، به موضوعات روبنا که در آغاز بحث گذشت، باز گردیم، و بدین وسیله طرح را با روبنا مورد سنجش قرار دهیم.

به موجب احکام روبنا:

- ۱- موکل نمی تواند ثمرات کار و کیل را در ثروتهای خام طبیعی، برداشت کند. بنابراین اگر مثلاً موکل کسی را برای جمع کردن هیزم به عنوان و کیل اختیار نماید، تا خود موکل شخصاً و رأساً در «کار کردن» شرکت نکرده باشد، نمی تواند محصول را تصاحب نماید. زیرا محصول کار تنها به کارگر تعلق خواهد داشت، توضیح آنکه اگر موکل شخصاً هم کار کند، تنها به نسبت کار خود از محصول عایدش می شود، نه آنچه را و کیل جمع آوری نموده است. روبناهای شماره ۱ تا ۸.
- ۲- عقد اجاره مثل عقد وکالت است، یعنی همانطور که موکل محصول طبیعی را که وکیلش به دست آورده نمی تواند تملک کند، مستأجر نیز ثروتهای طبیعی را که عامل کار، گرد آورده، به استناد پرداخت مزد به او نمی تواند تصاحب کند. زیرا ثروتهای مزبور، جز به سبب کار شخصی و مستقیم تملک نمی شوند. روبنای شماره ۹.
- ۳- انسان مولد که روی سرمایه های طبیعی کار می کند، هرگاه ابزار و آلات متعلق به غیر را، مورد استفاده تولیدی قرار دهد محصول تماماً به شخص او تعلق داشته

و از محصول کار او، به صاحب ابزار، حصه‌ای تعلق نمی‌گیرد. تولیدکننده در مقابل صاحب ابزار، فقط مدیون است که ما به ازاء خدمت تولیدی ابزار را به صاحبش بپردازد. روبناهای شماره ۹- ۱۰- ۱۲.

نکات سه‌گانه یاد شده، برای اکتشاف نظریه عمومی توزیع پس از تولید که برپایه روبنا بدست آمده، و نیز برای اطمینان از درستی نظریه، و ارائه مضمون واقعی و خطوط اصلی نظریه کافی به نظر می‌رسد.

بنابراین انسان مولد، نه به عنوان جزئی از عوامل تولید و خدمتگزار آن، بلکه به عنوان هدف اصلی تولید، صاحب تمام محصول کار، و ثروت خام طبیعی است، و در این ملکیت، سایر وسائل و نیروهای شرکت‌کننده در تولید مشارکت ندارند. آنچه صاحبان سایر عوامل تولید، دریافت می‌کنند اجرت و ما به ازاء خدمات مادی ایشان است که البته، هیچگاه در سطح، عامل کار قرار نمی‌گیرد (۱)

۱- برای حصول نتایج نظری، خوب است که بحث را پیرامون دو نکته اخیر از نکات سه‌گانه که خلاصه مدلول روبنا در آنها آمده، متمرکز بنماییم، بدینمعنی که اگر نخستین نکته هم منظور نشود، باز ساختمان تئوریک ارائه شده، صحیح خواهد بود. فرض کنیم اگر شخصی به عنوان وکیل روی ماده‌ای کار کرد، خود مالک محصول کارش نشده، و محصول به موکل برسد، البته من شخصاً بعنوان یک فقیه این نظر را ترجیح می‌دهم، (به ملحقات شماره ۱۵ مراجعه فرمائید)، این مطلب منافات با اصلی که مقرر می‌دارد، انسان مولد، به تنهایی، صاحب حق، در ثروتی است که تولید کرده، ندارد. زیرا در اینجا تولیدکننده شخصاً از حق خود صرف نظر نموده و در واقع هنگامی که خواسته چیزی را برای غیر تولید کند، آنرا به او بخشیده است. زیرا اصل مزبور و قنیه تنها تولیدکننده را در ثروت حاصله صاحب حق می‌شناسد، اشاره‌اش به آن قسمت از روبناست که می‌گوید: سرمایه دار به صرفی خرید قوه کار کارگر، و استفاده تولیدی از آن، حق تملک ثروتی را که کارگر حیات کرده ندارد.

همچنین فرق اساسی میان ایده تملک ثروت توسط موکل وقتی وکیل آنرا تولید کرده باشد، وین ایده تملک ثروتی که عامل کار، در عقد اجاره، حیات کرده باشد، روشن می‌گردد زیرا ایده دوم، دارای ماهیت سرمایه‌داری است، و به صاحب سرمایه مالی و تولیدی، بدون آنکه کاری انجام داده باشد، اجازه می‌دهد محصول را تملک کند. برعکس، ایده اول ناظر ←

با مقایسه روبنا و نظریه توزیع، درستی طرح را نیز می‌توانیم دریابیم .
 حال به بررسی ادامه داده نظریه اسلامی را با مارکسیسم مقایسه نموده و
 اختلاف آن دو را با یکدیگر نشان می‌دهیم .

→ برحق کارگر در محصول بوده، و وکالت اواز جانب غیر برای جمع آوری هیزم، تعبیر ضمنی،
 از اینکه کارگر می‌تواند مالکیت هیزم را به غیر بخشیده، و خود از آن صرف نظر کند تلقی می‌شود.

رو بنا:

۱- محقق حلی در کتاب سرایع ضمن مبحث اجاره می‌نویسد: «هرگاه شخصی کالائی را به دیگری بدهد که روی آن کار کند، اگر کاری که انجام می‌شود از نوع کارهایی باشد که معمولاً مثل کار..... و قصار، اجرتی به آن تعلق می‌گیرد، کارگر حق مطالبه اجرت خواهد داشت، و اگر معمولاً برای آن اجرت مطالبه نمی‌شود، ولی کار از نوعی است که باید برای آن اجرتی پرداخت، کارگر حق مطالبه دارد، زیرا به قصد خود بصیر بوده، و اگر کار چنان باشد که اجرت به آن تعلق نگیرد به مطالبه اجرت ترتیب اثر داده نمی‌شود. شارحین در تعلیل این نظر متذکر شده‌اند که اگر عامل به قصد تبرع و نه بمنظور دریافت ما به‌ازاء کاری کرده باشد جایز نیست که مطالبه اجرت نماید».

۲- محقق نجفی در قسمت غصب کتاب جواهر متذکر می‌شود که: «هرگاه کسی دانه‌ای را غصب و آن را کشت نماید؛ یا نه‌خمی را غصب کند و آن را زیر مرغ نهد و در نتیجه جوجه‌ای به‌عمل آورد. به نظر اکثر فقهاء نتیجه از آن معضوب‌منه

است». صاحب کتاب ناصربه می‌نویسد: «در این مورد اختلاف نظر نیست و حتی از قول صاحب کتاب سرائر نقل شده که در این مورد اجماع وجود دارد و این نظر با اصول وقواعد مذهب نیز سازگار است».

نظریه فقهی دیگری را نیز ذکر کرده که: «زراعت و جوجه از آن غاصب می‌باشد، زیرا بذر و تخم مرغ که به مغضوب من تعلق داشته، متلاشی شده، زراعت و جوجه، نتایج جدیدی می‌باشد که به سبب کار در ملکیت غاصب قرار گرفته است».

۳- در همان کتاب آمده است که: «هرگاه شخص زمینی را غصب کند و در آن کشت یا نهال کاری نماید، کشت و روئیدنی بدون هیچ اختلاف نظری، به زارع تعلق خواهد داشت حتی در «تنقیح» مذکور است که در این خصوص اجماع هست و زارع تنها مکلف به پرداخت اجرت استفاده از زمین می‌باشد».

در بعضی احادیث نیز همین مطلب تاکید شده و در روایت از عقیقه بن خالد آمده است موردی را از امام صادق راجع به کسی که زمینی را بدون اجازه صاحب آن، زراعت کرده بود باین شرح پرسیدند که پس از آنکه کشت از زمین سرزد، صاحب زمین نزد کشاورز رفت و گفت: بدون اذن من در زمین زراعت کردی، محصول از من است و من در عوض حق الزحمهات را می‌پردازم، در جواب این سؤال که آیا صاحب زمین می‌تواند چنین کاری بکند یا نه؟ امام پاسخ داد: «زراعت از آن زارع است و صاحب زمین تنها می‌تواند اجاره زمین خود را مطالبه کند».

۴- در کتاب جواهر قسمت مزارعه آمده است «در تمام مواردی که به بطلان مزارعه حکم داده شده، صاحب زمین باید اجرت المثل آن را بپردازد. و اگر بذر از عامل باشد، محصول نیز به او تعلق دارد، ولی اگر بذر از صاحب زمین باشد، محصول نیز از آن او خواهد بود، و در عوض باید اجرت المثل عامل و ابزار کار را بپردازد، اگر بذر از هر دو یعنی از عامل و صاحب زمین باشد محصول به نسبت بذری که داده‌اند میانشان تقسیم می‌شود».

از تفصیل فوق ، نتیجه می گیریم که محصول در ملکیت صاحب بذر قرار می گیرد، اعم از آنکه زارع باشد، و یا صاحب زمین. زیرا بذر ، مایه اولیه و اصلی زراعت است، و در صورتی که متعلق به زارع باشد، زمین و یا در حقیقت صاحب زمین - از محصول حقیقی نخواهد داشت، و زارع تنها مکلف به پرداخت اجرت المثل به صاحب زمین می باشد .

۵- در مبحث مساقات از کتاب جواهر آمده است در تمام مواردی که پیمان مساقات فاسد می شود، عامل اجرت المثل و صاحب اصل، ثمره را بر می دارند، زیرا نعمه در ملکیت تابع اصل است .

بعبارت ساده تر میتوان گفت هرگاه کسی درختانی داشته باشد ، و برای آبیاری و مراقبت از آنها تا بارور شدن به کار کسی، نیاز پیدا کند، و به این ترتیب به موجب قرارداد، درختان را در اختیار عاملی بگذارد، عامل مکلف به نگهداری و آبیاری آنها است، در مقابل با صاحب درختان به نسبتی که در قرارداد پیش بینی شده شریک می شود. چنین قراردادی را در اصطلاح فقهی، قرارداد مساقات می گویند. فقها، تصریح کرده اند که وقتی تمام شرائط کاملاً پیش بینی شده باشد ، طرفین مساقات مکلف به رعایت کامل مفاد آن هستند. ولی اگر قرارداد، یکی از ارکان و شرائط صحت را فاقد باشد، از جنبه قانونی، بلا اثر خواهد بود. در این حال، نص فقهی یاد شده صراحت دارد که محصول، در حال بطلان عقد تماماً از آن صاحب درخت می باشد، و عامل حقیقی جز مطالبه اجرتی متناسب با کارش، که اصطلاحاً آن را اجرت المثل می گویند، ندارد، و اجرت المثل ما بازام خدماتی است که عامل برای ثمر بخشی درختان، انجام داده و در موارد مشابه دریافت شده است.

۶- مضارب به عقدی است مخصوص که، به موجب آن عاماً با صاحب مال، توافق می کند که با سرمایه او تجارت - کار - کند ، و در سود شریک باشد، حال اگر عقد به جهتی یکی از عناصر صحت را فاقد گردید ، سود حاصل از فعالیت ، به صاحب مال تعلق می گیرد، و عامل جز مطالبه اجرت متناسب با کار خود، در بعضی احوال، حقیقی نخواهد داشت. فقهاء در این باره بالصراحه اظهار رأی نموده و اقوال

ایشان در منابع حقوقی مثل جواهر و غیره موجود است.

نتایج نظریه:

تاکنون، مطالبی درباره نظریه توزیع پس از تولید، بیان داشتیم، و نتایج محدودی که مقایسه آن با نظریه توزیع در رژیم سرمایه‌داری ایجاب می‌نمود، بررسی پرداختیم.

اینک به مطالعه خطوط اصلی، تعیین ویژگیهای نظریه اسلامی، از راه مقایسه آن با نظریه توزیع مارکسیستی پرداخته، وجه اختلاف این دو سیستم را، با یکدیگر مشخص می‌گردانیم.

بطوری که در گذشته بی‌عمل کردیم، قبل از آنکه روبنائی ساخته و با در نظر گرفتن آن، به مطالعه پردازیم، بدو طرحی ارائه نمود، و موارد اختلاف دو نظریه را با یکدیگر نشان می‌دهیم، تا ادله مثبت طرح خویش را، از روبنا استخراج نمائیم.

اختلاف اسلام و مارکسیسم را، در دو نکته اصلی زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱- پدیده ثبات مالکیت در نظریه

به موجب نظریه اسلام، عامل کار، تمام محصول طبیعی را که شخصاً تولید کرده تصاحب می‌نماید. بشرط آنکه، ماده اولیه جزو ثروت‌های طبیعی بلاصاحب باشد. مثل چوب جنگل، وقتی که از درختان جنگلی بدست آید. یا ماهی دریا و طیور آسمان که از طبیعت صید شود. یا مواد معدنی، یا زمین‌های که زارع احیاء و آماده ساخته باشد، یا چشمه آب که از دل زمین بیرون آورده و در سطح زمین بحریان انداخته شود. زیرا ثروت‌های مزبور، به صورت طبیعی، ملک کسی نبوده و در اثر تولید است که برای تولیدکننده حق خاصی در آن پدید می‌شود. به طوری که قبلاً دیدیم، صاحب ابزار کار در این میان، حصه‌ای از محصول و نتیجه نخواهد داشت.

اگر ماده اولیه، به هر سببی که قبلاً در نظر به عمومی توزیع ملاحظه کردیم، مورد استفاده تولیدی قرار گرفته و در ملکیت دیگری قرار داشته باشد، در این صورت طبق مقررات قانونی توزیع، ماده مزبور قبلاً به ملکیت آن شخص درآمده، و دیگر عامل نمی‌تواند، در تولید جدید از آن استفاده کند. مثلاً اگر کارگر با مقداری پشم و نخ متعلق به دیگری، پارچه‌ای تهیه کند، به استناد کاری که انجام داده است، حق تصاحب آن را ولو به صورت شرکت، با صاحب ماده اولیه نخواهد داشت، و محصول تا وقتی که ماده اولیه - پشم - در ملکیت صاحب ماده اولیه است تماماً از آن او محسوب می‌شود. در نتیجه مالکیت صاحب ماده اولیه نسبت به پشم، به سبب کار جدیدی که شخص دیگری نسبت به آن انجام داده، تقسیم پذیر نبوده و از بین نمی‌رود. منظور ما از پدیده ثبات در ملکیت همین مورد بود، که اشاره کردیم.

برعکس، مارکسیسم معتقد است وقتی کارفرما، مواد اولیه را در اختیار کارگری می‌گذارد و کارگر روی آنها کار انجام می‌دهد به میزانی که کارگر با کار خود ارزش مبادله تازه در مواد اولیه خلق می‌کند، در محصول سهم و شریک می‌گردد. به این ترتیب، کارگر، حقی قانونی در ملکیت ارزش تازه کالا، منهای ارزش ماده اولیه که کارفرما، در اختیار او نهاده است در محصول، پیدا می‌کند.

منشاء این اختلاف میان مارکسیسم و اسلام، رابطه ایست که مارکسیسم از يك طرف بین مالکیت و ارزش مبادله و از طرف دیگر بین ارزش مبادله و کار قائل است. چه مارکسیسم از نظر علمی، ارزش مبادله را از کار می‌داند و همین کار که به نسبت معینی در کالا، ارزش مبادله خلق می‌کند را از نظر مرامی، منشاء حق مالکیت برای کارگری شناسد. بنظر این مکتب، کارگر است که، روی ماده اولیه کار می‌کند، و ارزش تازه‌ای در آن ایجاد می‌نماید، از این رو حق دارد ارزشی را که با کار خود در ماده اولیه بوجود آورده است، تصاحب کند.

اسلام، برعکس ارزش مبادله را منشاء مالکیت نمی‌شناسد، و به استناد،

ارزش جدیدی که عامل در کالا، ایجاد نموده است، او را صاحب و مالک ماده نمی‌داند، بلکه طبق اصولی که در بحث نظریه توزیع قبل از تولید دیدیم، «کار» را اساس اصلی و عمده مالکیت قرار داده است. در این صورت اگر کسی طبق مقررات قانونی، ماده اولیه‌ای را صاحب شود، و عواملی که بطور مثال گفته شد موجب زوال مالکیت او نشود، غیر حتی اگر با کار تازه خود، ارزش جدیدی در آن ماده اولیه خلق نماید، مالک و صاحب محصول نخواهد بود.

نظریه اسلامی را به شرح زیر میتوان خلاصه کرد: اگر ماده اولیه‌ای که انسان مولد روی آن کار می‌کند، قبلاً مملوک کسی نبوده است، محصول کلاً به او تعلق خواهد داشت، و سایر عناصر شرکت کننده در تولید، به دلیل خدماتی که به نفع فعالیت تولیدی تولید کننده انجام داده‌اند، تنها پاداش خدمات خود را دریافت می‌کنند، و از محصول سهمی ندارند. بدین معنی که خدمات عرضه شده به معنای مشارکت عرضه کنندگان عناصر مادی تولید در محصول نبوده، و ایشان با عامل کار، در یک ردیف قرار نمی‌گیرند. ولی اگر ماده اولیه، قبلاً در مالکیت دیگری درآمده باشد، بنا به قاعده «ثبات» که در مثال پشم دیدیم، هر قدر هم که با کار بعدی ماده اولیه تغییر شکل بیابد، همچنان در ملکیت صاحب اولیه‌اش باقی خواهد ماند. به عقیده عده‌ای از صاحب نظران، علت ثبات مالکیت در اینجا - یعنی تملک پارچه از طرف صاحب پشم، و دوام آن به نفع صاحب ماده اولیه، و لو تغییرات کلی در آن بعمل آمده باشد، آنست که ماده اولیه هر کالا و از جمله پشم، در این مثال، نوعی سرمایه و عنصر مادی تولید محسوب می‌گردد. ولی باید گفت که قبول اندیشه «سرمایه بودن ماده اولیه» به جای «پدیده ثبات» بکلی اشتباه است. چه دوام مالکیت صاحب ماده اولیه - پشم - نسبت به پارچه‌ای که «غیر» نهیه نموده، به استناد «سرمایه بودن ماده اولیه» نبوده، و این امر مجوز مالکیت صاحب سرمایه - ماده اولیه - به استناد آنکه سرمایه‌اش در تولید شرکت داده شده و یکی از عناصر آن است، نمی‌باشد. اگرچه پشم در جریان تولید نخ و پارچه، سرمایه و ماده اولیه تولید محسوب می‌شود، ولی به این دلیل نمی‌توان صاحبش را مالک

محصولی که از آن ساخته می‌شود تلقی کرد. زیرا در این صورت، صاحب بنا صاحبان سایر ابزار تولید را که معمولاً برای تهیه پارچه از آنها استفاده می‌شود نیز باید در محصول سهم دانست، در صورتی که چنین چیزی در حقوق اسلامی پذیرفته نشده است. پس باین حقیقت می‌رسیم که مقصود نظریه اسلامی که مالکیت هشم را پس از تغییر شکل یافتن به صورت پارچه، برای صاحبش همچنان محفوظ و مستمر شناخته، این نیست که حق تملك محصول را به «صاحب سرمایه» اختصاص دهد، چه اگر چنین باشد تفسیر مزبور باید در مورد سایر سرمایه‌های تولیدی، یعنی ابزار کار نیز معتبر باشد، که نیست.

بنابراین صاحبان سرمایه و عوامل مادی تولید، به استناد مشارکت مالی در تولید، حقی در محصول ندارند. سرمایه به اعتبار خدماتی که برای انسان-محور اصلی تولید - انجام می‌دهد حائز ارزش بوده، و به این اعتبار است که عرضه کننده آن، ما به ازائی دریافت می‌دارد. به عبارت دیگر پارچه به صاحب ماده اولیه تعلق گرفته، و به کسی که آن را تهیه نموده، اجرتی معادل کارش پرداخت می‌شود.

۴- جدا بودن مالکیت از ارزش مبادله:

نکته مورد اختلاف دیگر، بین نظریه اسلام و مارکسیسم، آنست که مارکسیسم، سهم هر کس را در محصول، به اندازه ارزش مبادله‌ای که ایجاد نموده می‌داند، و بر مبنای قبول همین رابطه میان مالکیت و ارزش مبادله، معتقد است که صاحب ابزار مادی تولید نیز باید سهمی از محصول بدست آورد. زیرا وسائل مزبور هم، در تکوین ارزش کالا به نسبت استهلاكشان دخالت دارند، و از این رو صاحب ابزار باید، در محصولی که ابزارش به خاطر تولید آن، مستهلك گردیده و ارزشی را ایجاد نموده‌اند، سهم گردد.

ولی همانگونه که دیدیم، اسلام، مالکیت را از ارزش مبادله جدا گرفته است. حتی اگر از نظر علمی قبول کنیم که ابزار تولید به میزان استهلاك، در

تکوپن ارزش جدید دخالت داشته‌اند، باز این امر ضرورتاً ایجاب نمی‌کند که برای صاحب ابزار در محصول تولیدی، حقوقی مالکانه بشناسیم. زیرا در نظریه اسلامی، ابزار کار همواره به عنوان خادم انسان در تولید، مورد توجه بوده، و اگر ما به ازائی هم برای عرضه‌کننده آن، منظور گردیده، بر همین اساس که نتیجه تفکیک مالکیت و ارزش مبادله از یکدیگر می‌باشد مبتنی بوده است. بنابراین نیروهای مادی شرکت‌کننده در تولید، بر اساس تفکیک مزبور، به عنوان خدمت‌گزار انسان اجرتی دریافت می‌کنند، و این اجرت نه به دلیل آن است که در تکوپن ارزش مبادله دخالت داشته‌اند که در نتیجه آن بتوانند حصه‌ای از محصول تولید شده، برداشت کنند.

استنتاج نظریه از روبنا:

اینک، پس از ارائه وجوه اختلافی که بنظر ما بین اسلام و مارکسیسم وجود دارد، موقع آن رسیده است تا اختلافات مزبور را، با همان شیوه گذشته که در کشف نظریه دنبال کردیم، بطور مستدل و با استناد به روبنا، بررسی نمائیم. در تمام روبناهای گذشته، این پدیده مشترک و واحد که، ماده تغییر شکل یافته، ملک کسی است که قبلاً مالک آن بوده است وجود داشت، و به همین جهت در تمام روبناها تأکید شده که ماده، پس از تغییر شکل همچنان در مالکیت سابق باقی خواهد ماند.

به استناد روبنای شماره ۱، کالائی که صاحبش آن را در اختیار عامل قرار می‌دهد، تا روی آن کار کند و به آن تغییر صورت دهد، همچنان در ملکیت او باقی می‌ماند، و عامل کار حق ندارد به سبب کار و تغییر شکل دادن و حتی خلق ارزش تازه، آن را تصاحب نماید. زیرا کالا، همچنان در ملکیت صاحب قبلی باقی است.

به استناد روبنای شماره ۲، کسی که زمین غیر را غصب، و در آن کشت و زرع نماید، صاحب محصول است و مالک زمین از آن سهمی ندارد. زیرا زارع، مالک بذر که عنصر اصلی در تولید کشاورزی است و در اثر تغییر شکل به محصول

زراعتی بدل شده است می باشد. اما زمین، به عنوان نیروی مادی تولید در خدمت تولید کننده است، و مولد باید سهم آن را در تولید به صاحبش بپردازد. به این ترتیب اسلام میان بذر و زمین فرق گذاشته و حق مالکیت محصول را به صاحب بذر، و نه به صاحب زمین داده است، در حالی که هم بذر و هم زمین به مفهوم اقتصادی، سرمایه و نیروی مادی تولید محسوب میشوند. این موضوع، حقیقتی را روشن می سازد که در گذشته نیز با آن آشنا بودیم و آن، این که صاحب ماده خام پس از تولید و تغییر شکل ماده کماکان صاحب ماده اولیه خواهد بود، و با وجود تغییر شکل ماده، رابطه مالکانه اش تغییر نخواهد کرد. زیرا ماده تغییر شکل یافته، همان ماده خامی است که به او تعلق داشته، و این نه به خاطر آن است که ماده خام، ماده اولیه تولید محسوب می شود، چه اگر چنین بود میبایستی بین بذر و زمین فرقی قائل نشده، و صاحب زمین را از مالکیت محصول محروم نمی ساختند. در حالی که هر چند بذر و زمین، به مفهوم وسیع کلمه ماده اولیه و سرمایه تولیدی می باشند، ولی محصول را از آن صاحب بذر دانسته است.

در شماره های ۴ و ۵ نیز همان اصلی تقریر شده که در شماره ۳ آمده، یعنی مالکیت محصول یا ثمره از آن کسی دانسته شده که مالک ماده تغییر شکل یافته است. و در این میانه نه صاحب زمین و نه سایر عناصر تولید که صاحب سرمایه باشند، در محصول یا ثمره، حقی نخواهند داشت.

شماره اخیر، در صورت بطلان مضاربه، صاحب مال را، مالک سود می داند، و به عامل اجازه تملك یا مشارکت در سود را نمی دهد. زیرا اگرچه بیشتر سود در نتیجه کار و زحمت عامل به دست آمده، ولی فعالیت او شبیه همان کاری است که عامل در رشتن و بافتن پشم کرده است، و تا ماده اولیه - مال مورد مضاربه یا پشم - در تملك صاحب قبلی است، تغییر و تأثیری در نظریه پدید نمی آورد.

تنها رو بنای شماره ۲ باقی می ماند که باید به شیوه مخصوصی بررسی شود شماره ۲ در مورد کسی است که تخم مرغ و یا بذر را از دیگری غصب میکند و در تولید حیوانی یا کشاورزی مورد استفاده قرار می دهد، نظریه حقوقی حاکم،

محصول - جوجه یا زرع - را از آن صاحب تخم مرغ و بذر می‌داند ولی نظریه فقهی دیگری نیز هست که در آن غاصب را که به کار تولیدی اقدام کرده، صاحب محصول شناخته است. دیدیم که منشاء اختلاف حقوقی میان دو نظریه عقاید متفاوتی است که علماء حقوق اسلامی، در تعیین نوع رابطه میان بذر و محصول، تخم مرغ و جوجه دارند، اگر کسی تخم مرغ و جوجه یا بذر و محصول را اصلاً یک چیز دانسته و معتقد باشد فرق بین آنها، از نوع فرقی است که بین چوب و تخته که از آن ساخته شده می‌باشد، طبق نظر نخستین عمل نموده و مقصوب منه را مالک نتیجه نیز دانسته است. برعکس اگر معتقد باشد که ماده اولیه - تخم مرغ و بذر - در اثر عمل غاصب در جریان تولید، متلاشی شده و از میان رفته، و بجای آنها محصول تازه‌ای به وجود آمده است، مال غاصب را مالک محصول خواهد دانست. زیرا محصول جدید به صورت فعلی قبلاً وجود نداشته و در تملک صاحب تخم مرغ و بذر نبوده است. از این رو، بنا بر اصل سببیت کار، عامل اگر چه غاصب باشد صاحب محصول می‌گردد.

اینک در پی آن نیستیم که اختلافات حقوقی دو نظریه و یا مبانی آنها را بررسی کنیم. بلکه غرض آنست که از مدلول تنویریک آنها استفاده و نتیجه‌گیری نموده، و موضع خویش را مشخص گردانیم. زیرا این منازعه حقوقی با صراحت بیشتری مبین همان حقیقتی است که قسمت‌های دیگر روبنا نیز بدنبال بیان آن بودند. یعنی دوام مالکیت صاحب پشم نسبت به پارچه و یا هر مورد دیگری، بدان جهت نیست که پشم و یا بطور کلی ماده اولیه، نوعی سرمایه محسوب می‌شود. بلکه از این روست که به استناد پدیده ثبات ملکیت، کسی که مالک ماده‌ای است، مالکیتش همچنان پای برجاست، و مادام که ماده وجود دارد، شرائط قانونی مالکیت باقی خواهد بود، و موضع - گیرهای مختلف فقهاء در این باره، مربوط به اختلاف عقیده‌ای است که در ماهیت رابطه ماده اولیه و محصول دارند. بدین معنی فقهائی که مقصوب منه را صاحب نتیجه و محصول می‌شناسند نه به این علت است که او را صاحب سرمایه تولیدی و

یا نوعی از سرمایه میدانند، زیرا اگر ترجیح بر این اساس بود، به تبع وحدت و یا تعدد «ماده اولیه و محصول»، دیگر نتیجه گیریهای حقوقی مختلف، مطرح نبود و در این صورت، ماده اولیه اعم از آنکه در جریان تولید مستهلك شده و یا در محصول تجسم یافته باشد، سرمایه تلفی گردیده لازم می آید که فقهاء بخاطر «سرمایه بودن» ماده اولیه، مالك ماده - صاحب تخم یا بذر - را مالك محصول بشناسند. در حالی که چنین نبوده و برای مالك ماده - مثل بذر - حق تصاحب زراعت را شناخته اند، جز در موردی که در عرف عام ثابت شود که محصول همان نفس ماده تحول یافته است. این امر بخوبی می رساند که قبول ادامه مالکیت مالك ماده نسبت به محصول، و نه ملکیت عامل، بر همان پایه پدیده ثبات در ملکیت استوار است و مجوز اسلامی آن، از نکته نظر سرمایه داری که می گوید: محصول در تملك سرمایه دار است، و عامل کار در ازاء کاری که برای سرمایه دار انجام می دهد، مستحق دریافت مزد می باشد، نیست.

به علاوه آشکارا معلوم می شود که بین تفسیر اسلامی - پدیده ثبات - و تفسیر سرمایه داری، چه تفاوت ثوریکي مهمی وجود دارد.

۳- اصل کلی پرداخت اجرت عوامل مادی تولید

روینا

۱- انسان مولد می‌تواند ابزار تولید را برای استفاده تولیدی، از دیگری بگیرد، و در مقابل اجرتی متناسب با خدمت آن به صاحبش بپردازد. اجرت مزبور، عوض نقشی است که صاحب ابزار در تولید اینها می‌نماید، و دینی است که انسان مولد، قطع نظر از کم و کیف تولید موظف به پرداخت آن می‌باشد، همه فقهاء در این نظر متفق‌اند.

۲- همچنانکه اجاره ابزار تولید، مثل دستگاه شخم زنی یا بافندگی جایز است، زمین را نیز می‌توان در مقابل پرداخت مبلغ معین، اجاره نموده و مورد استفاده تولیدی قرارداد.

این حکم مورد اتفاق اکثر فقهاء اسلامی بوده، و اختلاف نظری در آن جز از جانب بعضی از صحابه وجود ندارد، عده کمی هم هستند که، جواز اجاره زمین را به استناد روایاتی از پیامبر، انکار کرده‌اند، که در مباحث آینده راجع به این موضوع صحبت نموده و عدم تناقض آن را با نظریه حقوقی متداول و حاکم توضیح خواهیم داد.

همچنین انسان می‌تواند، برای دوختن لباس و رشتن پشم و فروش کتاب و یا

خرید کالای تجارتنی، شخصی را استخدام نماید، در نتیجه چنین کسی پس از انجام کار، مستحق دریافت اجرت مقرر می‌باشد.

۳- اسلام، پیمان مزارعه را به مثابه اسلوبی جهت انعقاد شرکت معین میان صاحب زمین و زارع تنظیم کرده که به موجب آن زارع متعهد می‌شود زمین را کشت، و محصول را با صاحب زمین به نسبت سهمی که برای هر یک از آن‌دو، از مجموع معین گردیده است، قسمت نماید.

برای آشنائی بیشتر با «مزارعه»، از قول شیخ طوسی در کتاب «خلاف» آنجا که بشرح مفهوم و حدود قانونی مزارعه پرداخته است، استفاده می‌کنیم. او می‌نویسد: «صاحب زمین مجاز است، زمینش را در ازاء قسمتی از محصول در اختیار دیگری قرار دهد، به این صورت که زمین و بذر از او، و زراعت و آبیاری و مراقبت به عهده عامل باشد».

از این گفته نتیجه می‌گیریم که مزارعه، شرکت میان دو عنصر است: یکی عنصر کار که از ناحیه کشاورز عامل انجام می‌گیرد، و دیگری زمین و بذر که متعلق به شخص دیگری غیر از عامل است.

طبق گفته شیخ طوسی، انعقاد مزارعه و عمل به آن، به صرف واگذاری زمین به عامل از طرف صاحب زمین، و تکلیف عامل به دادن بذر و انجام کار ممکن نیست. زیرا شرط اساسی صحت مزارعه بنا به نص مزبور این است که صاحب زمین، هم بذر بدهد و هم زمین. حالاً اگر صاحب زمین، بذر را در اختیار زارع نگذارد، وضع جدیدی پیش می‌آید که به آن مخایره می‌گویند. مخایره نوعی مزارعه است که به موجب آن صاحب زمین آنرا بدون دادن بذر با اختیار دیگری می‌گذارد، البته بنا به اخبار وارده از پیامبر، مخایره نهی شده است. همچنین نص شیخ طوسی معلوم می‌دارد که: تعهد صاحب زمین به دادن بذر، عنصر اساسی عقد مزارعه محسوب می‌گردد، و بدون آن عقد تحقق نمی‌یابد.

مسئولیت صاحب زمین در مزارعه، تنها به واگذار کردن زمین و دادن بذر محدود نیست بلکه باید برای کود دادن زمین نیز در صورت لزوم، اقدام کند. علامه

حلی در کتاب قواعد می نویسد: «اگر زمین به کود محتاج باشد، مالک باید آن را تهیه و زارع بخش نماید». منابع حقوقی دیگری مثل تذکره، تحریر و جامع المقاصد نیز همین مطلب را تأیید کرده اند.

۵- عقد مساقات شبیه مزارعه بوده، و آن توافقی است میان دو نفر؛ یکی صاحب اشجار و دیگری عامل که، تا رسیدن ثمره درختان را مواظبت و آبیاری می نماید.

در این عقد، عامل متعهد به دادن آب به درختان تا رسیدن میوه است و در عوض، به نسبت سهمی که طبق قرارداد به آن توافق شده است، از ثمره، بهره مند می گردد.

با شرائط و ترتیباتی که در نصوص حقوقی مختلف آمده، اسلام چنین قراردادی را اجازه داده است.

۶- مضاربه پیمانی است قانونی که بین «عامل» و «صاحب مال» منعقد می شود. باین ترتیب که عامل با مال التجاره صاحب مال، به داد و ستد بپردازد و در مقابل به نسبت درصدی از منافع باوی شریک باشد که البته اگر سودی عاید گردد، آن را با صاحب مال، طبق قرارداد، تقسیم می کند. اما اگر عملیات تجاری منتهی به ضرر شد، تنها صاحب مال التجاره است که خسارت را متحمل می شود، و ضرری که متوجه عامل می گردد، همان تلاش و اقدامات بی نتیجه است که در جریان داد و ستد متحمل گردیده است. به عبارت دیگر، در این مورد صاحب سرمایه مجاز نیست که خسارات را به عامل تحمیل نماید، هرگاه عامل، بنابه شرائطی چند، قبول خسارت نیز نموده باشد، در این صورت اگر سودی بدست آید، چیزی بصاحب سرمایه تعلق نخواهد گرفت. در حدیث از علی (ع) آمده است که: «هرگاه شخص عامل، سود صاحب سرمایه را تضمین نماید، در پایان عملیات جز اصل سرمایه، چیزی به صاحب سرمایه تعلق نمی گیرد، و از سود به او داده نخواهد شد». در حدیث دیگری آمده: «هر کس منافع عقد مضاربه را به نفع صاحب سرمایه تضمین

کند، و به عبارت دیگر، مضارب، ضامن سود صاحب سرمایه بشود، جز اصل سرمایه چیزی به صاحب سرمایه تعلق نمی‌گیرد، و در سود سهم نخواهد بود. بنابراین شرط اساسی صحت مضاربه، تقلیل خطر از جانب صاحب سرمایه، و عدم ضمانت مضارب نسبت به سرمایه است، و بدون این شرط سرمایه‌ای که به عامل داده می‌شود به عنوان «قرض» است نه «مضاربه» که بالنتیجه منافع آن نیز کلاً برای عامل خواهد بود.

پس از انعقاد «مضاربه» عامل نمی‌تواند سرمایه را با درصد سودی کمتر از آنچه در پیمان برای خودش منظور شده به شخص دیگری واگذار نماید، و به این ترتیب تفاوت دو نسبت را، نه صاحب کند، بدین معنی که مثلاً اگر با صاحب سرمایه توافق کرده باشند هر کدام ۵۰ درصد از سود حاصله را برداشت نمایند، حق ندارد همان سرمایه را در اختیار شخصی دیگر بگذارد که با آن کار کند، و مثلاً درصد منافع را به نسبت ۷۵-۲۵ تقسیم نمایند. زیرا در این صورت که عامل دوم ۲۵ درصد و عامل اول ۷۵ درصد از منافع را برداشت کنند، عامل اول بدون آنکه «کاری» انجام داده باشد، ۲۵ درصد از منافع را بدست آورده است.

محقق حلی در فصل مضاربه کتاب شرائع، این اقدام را غیرقانونی دانسته و می‌نویسد: هرگاه عامل سرمایه‌ای را به عنوان مضاربه در اختیار دیگری قرار دهد، اگر این عمل با اجازه صاحب سرمایه انجام شده باشد، و تصمیم بر تقسیم سود بین صاحب سرمایه و عامل دوم گرفته باشند بلامانع است، ولی اگر بصورتی باشد که سهمی نیز از سود به عامل اول برسد، درست نیست، زیرا عامل اول «کاری» انجام نداده است. در حدیث است که از امام پرسیدند، عامل می‌تواند مال را با سود کمتر در اختیار شخص دیگر قرار دهد، گفت «نه».

۷- ربا در قرض حرام است، و آن قرض دادن به کسی است با قید موعده، به طوری که مدیون متعهد به استرداد مال با اضافه‌ای، در موعده مقرر باشد. قرض در صورتی که در مقابل اضافه نباشد صحیح است، و دائن جز اصل مال حق دریافت

هیچگونه اضافه‌ای را ندارد، اگرچه ناچیز باشد.

آیات زیر، براین قاعده دلالت کامل دارند:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخِجُّهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، ذَلِكَ بَأْتِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحْلَلَتِ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى، فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ - آنان که ربا می‌خورند، در رستاخیز حاضر نمی‌شوند، جز مانند کسی که شیطان، او را دیوانه کرده باشد و این بدانجهت است که آنها گفتند ببيع مثل رباست (ولی اینطور نبود که آنها می‌پنداشتند) خداوند بيع را حلال و ربا را حرام کرده است، پس هر که را پندی از جانب پروردگارش آید از ربا پرهیزد. گذشته‌اش برای اوست و حکمش با خداوند است. هر کس به این عمل (رباخواری) دست زند، مصاحب آتش است و در آن همیشه خواهد ماند^(۱).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ، وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا، إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . فَإِنْ لَمْ تَعْمَلُوا فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنْ تُبْنِمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ - ای ایسان آورندگان، از معصیت خدا پرهیزید، اگر ایمان دارید آنچه را از ربا باقی مانده، وگذار نمائید. اگر چنین نکنید، در واقع به جنگ خدا و پیامبرش رفته‌اید، اگر توبه کنید، اصل سرمایه شما، به شما تعلق دارد (و آنوقت) نه ظلم کرده‌اید و نه به شما ظلمی شده است^(۲).

قسمت اخیر آیه، که حق دائن را به اصل سرمایه منحصر کرده، و صاحب سرمایه، با تغییر رویه جز دریافت اصل سرمایه، حقی ندارد، دلیل آشکار ممنوعیت قرض با بهره و تحریم هرگونه بهره‌ای است. چه کم و چه زیاد باشد زیرا بهره در نظر قرآن، سنسی است که از جانب دائن نسبت به مدیون صورت می‌گیرد.

در حدیثی نبوی آمده است که، بدترین درآمدها، درآمدهای ربوی است و هر کس از آنان ارتزاق کند، خداوند به همان نسبت، شکم او را از آتش برمی‌نماید،

۱- سوره بقره آیه ۲۷۵.

۲- سوره بقره آیه ۲۷۸-۲۷۹.

و اگر در آمدی که مورد قبول خدا نیست اکتساب کند تا وقتی آن را در اختیار دارد، در لعنت خدا و ملائکه باقی خواهد ماند.

۸- جعالة پدیده‌ای قانونی و درست می‌باشد، و باین ترتیب است که، کسی تعهد نماید عمل جائز و معینی را انجام دهد. چنانکه مثلاً کسی اعلام کند، هر که کتاب گمشده‌ای را پیدا کرده و بیاورد، فلان مقدار پول باو خواهیم داد، یا هر کس پارچه را برابم بدوزد این مقدار پول باو می‌دهم. این پول، عوضی است که، صاحب کتاب یا پارچه تعهد کرده است بهر کس که کار تعیین شده را انجام دهد. بپردازد واجب نیست که عوض، مشخص باشد، بلکه عوض نامشخص نیز درست است، مثلاً گفته شود هر کس فلان زمین را کشت کند، نصف محصول از آن او خواهد بود، و یا هر کس قلم گم شده مرا پیدا کند و تحویل دهد نصف (ارزش) آن متعلق به او خواهد بود. علامه حنی در تذکره و سر علامه در ابضاح و شهید در مسالك و محقق نجفی در جواهر به این مطلب تصریح کرده‌اند.

فرق جعالة و اجاره از نظر حقوقی در این است که وقتی کسی را برای دوختن لباس در مقابل مزد، در نظر می‌گیریم صاحب منفعت معینی از منافع او - اجیر - می‌شویم. این منفعت همان منفعت کار اجیر، یعنی لباس دوخته می‌باشد. در عوض اجیر، اجرت قراردادی را تصاحب می‌کند. اما وقتی پولی را قرار دادیم برای کسی که پارچه‌ای را بدوزد چیزی از کار او را که دوختن باشد تملك نمی‌کنیم. همچنین خیاط هم تا وقتی لباس را ندوخته است حق بر ذمه ما ندارد، اما همینکه دوختن لباس به اتمام رسید حق مطالبه اجرت را خواهد داشت.

۹- مضاربه که در قسمت ۶ از آن صحبت شد، از لحاظ حقوقی محدود به داد و ستد گردیده است. دیدیم صاحب کالا یا نقدینه می‌تواند عامل قرار بگذارد که کالای او را بفروشد یا برایش داد و ستد نماید و با او در منافع شریک بشود. ولی مضاربه دراموری که از لحاظ فقهی، غیر تجاری شناخته شده باشد، صحیح نیست. از جمله صاحب ابزار تولید نمی‌تواند بر اساس مضاربه با عامل

قرارداد منعقد کند. بنابراین اگر وسائل را در اختیار عامل بگذارد، و عامل بکمال آنها کار تولیدی انجام دهد، حقی نسبت به سود حاصل از عملیات تولیدی نخواهد داشت.

در این باره محقق حلی در قسمت مضاربه از کتاب شرائع نوشته است: «اگر مالك وسیله صید را در برابر اخذ يك سوم صید، در اختیار عامل گذارده و عامل با آن صید کند، این عمل مضاربه محسوب نمی شود و صید برای کسی خواهد بود که آن را حیازت کرده است، و صاحب وسیله حقی در آن نخواهد داشت، صیاد تنها مکلف است که اجرت وسیله را به مالك آن بپردازد».

بدین ترتیب معلوم می شود که صرف شرکت دادن ابزار تولیدی در تولید، مجوز شرکت صاحب ابزار در سود بدست آمده نیست، و تنها در صورتی که کالا، یا نقدینه در اختیار عامل قرار گیرد و قرار بر داد و ستد با آن باشد، مالك می تواند، شريك عامل در منافع گردد.

همچنانکه، به استناد شرکت ابزار تولید نمی توان با انعقاد مضاربه، در منافع شريك شد، با مزارعه نیز که شرحش در قسمت ۳ گذشت نمی توان، به دلیل شرکت دادن ابزار تولید، با عامل در سود شرکت کرد. از این رو کسی که برای کشاورزی، و سائلی از قبیل گاو آهن، گاو و غیره فراهم کرده است، نمی تواند خود را در محصول شريك بداند. مشارکت در محصول با عامل، فقط در صورتی میسر است که شخص، زمین و بذر را توأماً داده باشد، همچنانکه از گفته شیخ طوسی که قبلاً آنرا آوردیم، معلوم شد.

۱۰- کسی نمی تواند زمین یا وسیله تولیدی دیگری را، در برابر اجرت معین، اجاره کند و سپس آنرا با مبلغی بیشتر، به دیگری اجاره دهد، بدون آنکه در زمین یا با آن وسیله «کاری» انجام داده باشد که، مجوز استفاده از مابه التفاوت گردد از این رو وقتی مثلاً زمینی را بمبلغی اجاره میکنیم، نمی توانیم، بدون انجام هیچگونه کاری مثلاً اصلاح خاک و یا هر اقدام مثبت دیگر آنرا به مبلغی گسترانتر به شخص دیگری اجاره دهیم.

بسیاری از فقهاء بزرگ، مثل سید مرتضی، حلی، صدوق، ابن براج، مفید و طوسی، بنا به احادیث متعدد، به این امر صراحتاً اشاره کرده‌اند که ذیلاً برخی را نقل می‌کنیم:

الف- حدیث سلیمان بن خالد از امام صادق که فرمود: «کراحت دارم آسیابی را اجاره کنم، بعد با مبلغ بیشتری به دیگری اجاره دهم، مگر آنکه «کار» تازه‌ای در آن انجام داده باشم».

ب- حلی می‌گوید، به امام صادق گفتم: «من زمینی را در مقابل واگذاری ثلث یا ربع محصول از کسی می‌گیرم، و در برابر نصف به دیگری واگذار می‌نمایم» فرمود: «بلا مانع است». گفتم «زمین را در مقابل هزار درهم می‌گیرم و در برابر دو هزار درهم واگذار می‌نمایم» فرمود: «جائز نیست» گفتم چرا؟ گفت «زیرا آن يك مضمون، و این دیگری غیر مضمون است»^(۱).

ج- حدیث اسحاق بن عمار از امام صادق که فرمود: «هرگاه زمینی را در مقابل طلا یا نقره پذیرفتی، نمی‌توانی با مبلغ بیشتر، به دیگری واگذار کنی. ولی اگر زمین را به شرط واگذاری نصف یا ثلث محصول قبول کرده باشی، می‌توانی به بیش از آن به دیگری واگذار نمایی، چون طلا و نقره مضمون است».

د- از اسماعیل بن فضل هاشمی منقول است که گفت: از امام جعفر بن

(۱) مضمون این نص، و نص بعد، راجع به فرق اجاره و مزارعه است: در اجاره وقتی فرد زمینی را مثلاً به صد دینار، از کسی اجاره می‌کند، نمی‌تواند بی آنکه کساری تازه روی آن انجام داده باشد، آنرا به بیشتر از صد دینار، به کسی دیگر اجاره دهد. اما در مزارعه که عامل با صاحب زمین و بذر، قرار می‌گذارد زمین را کشت کند و محصول را به نسبت مثلاً ۵۰-۵۰ تقسیم نمایند، عامل می‌تواند بعداً، زمین را به عامل دیگری که مستقیماً، کشت را منعقد می‌شود واگذار نماید، به این ترتیب که مثلاً ۳۰ در صد محصول را به او، و ۲۰ درصد را برای خود برداشت کند.

در تفسیر گفته امام، آنجا که در مورد فرق اجاره و مزارعه می‌گوید: این يك مضمون و آن دیگری غیر مضمون است باید گفت: مستأجر دوم زمین، در اجاره، مبلغ اجاره

محمد الصادق، در مورد اشخاصی پرسیدم نه رفیق پول یا طعام معینی، قسمتی از زمینهای خراجی را اجاره می کنند، آنگاه به دیگران اجاره می دهند و شرط می نمایند که محصول را نصف به نصف یا کمتر و یا بیشتر با یکدیگر قسمت کنند. بدین ترتیب حصه بیشتری عائد آنها می شود، آیا چنین قراردادی صحیح است؟ فرمود بلی، اما بشرط آنکه نفقات اول در آن اراضی، نهری جاری و یا کار مفید دیگری انجام داده باشند، در این صورت است که، می توانند سهم زیادتری ببرند (۱).

→ را که مستأجر اول متعهد شده، به موجب پیمان تضمین کرده است ولی مزارع که به موجب عقد مزارعه، زمین را از مستأجر گرفته تا در آن کار کنند، در قرارداد مزارعه، چیزی به نفع مستأجر اول تضمین نکرده، و اگر به واسطه عقد مزارعه، مستأجر اول نیز حصه ای دریافت می کند، این امر، در نفس عقد مزارعه تضمین نشده است. تا برای این همچنانکه از نص برمی آید، مابه التفاوتی که مستأجر اول، با اجاره دادن زمین مورد اجاره اش به مبلغ بیشتر از شخص دیگری تحصیل می کند، در نفس عقد اجاره ضمانت شده و ناگزیر درین صورت عقد باید مسبق به عینی باشد که درآمد تضمین شده را توجیه کند، چه شرع هیچ نوع درآمد تضمین شده را جز در قبال «کار» به رسمیت نمی شناسد.

ولی وقتی، به موجب پیمان مزارعه، زارع در مقابل برداشت نصف محصول، زمین را زراعت می کند، به صرف پیمان مزارعه، چیزی به نفع کسی تضمین نشده است. در نتیجه، لازم نیست که پیمان مسبق به کاری از ناحیه مستأجر اول بوده باشد، تا درآمد مزبور را برای او توجیه نماید.

(۱) توضیح: وقتی کسی زمینی را به مبلغ صد درهم اجاره کند و بعد بر اساس مشارکت، مثلاً ۵ درصد از محصول زمین را به دیگری واگذارد تا در آنجا زراعت نماید و پس از برداشت محصول، معلوم شود که نصف آن، از صد درهم بیشتر است، در صورتی که مستأجر کاری در زمین انجام نداده، مثلاً نهری نکرده است، مجاز نیست، مازاد بر صد درهم را، از محصول برداشت کنند.

بسیاری از فقهاء عقیده دارند که: نص مزبور، منجر به الفاء فرق مزارعه و اجاره می شود، و همچنانکه مستأجر نمی تواند زمین را به دیگری واگذار کند، و بدون انجام کار، از مابه التفاوت استفاده نماید به موجب همین نص نمی تواند، به سبب عقد مزارعه، مابه التفاوت

بازمی گویند: از امام در مورد عمل کسی پرسیدم که زمین خراجی را به
ازاه چند درهم، یا مقداری مواد غذایی معین اجاره می کند، بعد آن را به قطعات

→ را تحصیل کند.

لذا به نظراینها، نص مزبور، با دو نص سابق که دائر بر فرق مزاعه و اجاره ذکر شد،
معارض بوده و اخذ ما به التفاوت دو مبلغ، بدون انجام کار، «جائز نیست، و تنها اخذ ما به التفاوت
«چند درصد» ناشی از دو پیمان مزاعه است که می تواند بلامانع باشد.

ولی در حقیقت، نصوص مزبور، با یکدیگر تناقضی ندارند، توضیحی که از نظر
شیوه های فقهی می توان داد اینست که دو نص سابق، زمینه معینی را که تفاوت بین انفاق
مستأجر با مالک، و اتفاق او با عامل، و سودی که مستأجر واسطه در اثر این تفاوت تحصیل
می کند، بررسی کردند، به این شکل که: سود اگر نتیجه تفاوت عقود مزاعه باشد، درست
است، هر چند مستأجر واسطه، قبل از انعقاد قرارداد مزاعه با عامل جدید به نسبت کمتر، در
زمین «کار» انجام نداده باشد، ولی وقتی نتیجه، تفاوت ناشی از عقود اجاره باشد، هنگامی
که مستأجر قبل از اجاره هیچ کار خاصی نکرده باشد، غیر قانونی خواهد بود.

ولی در نص اخیر که در خبر هاشمی آمده است، کار مستأجر واسطه در زمین، از نوع
حفاری نهر و غیره، شرط صحت مزاعه که با عامل منعقد کرده اند، دانسته شده است. به عبارت
دیگر «کار» شرط وجود تملك مبلغ مازاد، می باشد. برای ذلك عدم تعارض این نص، با دو
نص قبلی باید توجه داشت که:

اول کار که شرط صحت مزاعه بین مستأجر واسطه و عامل، دانسته شده است
باید بعد از انعقاد پیمان مزاعه انجام شود، نه قبل از آن. به دلیل قول امام: بلی، هرگاه
نهری در آنها حفر کرده یا کار مفیدی انجام داده باشد، می تواند ما به التفاوت
را بردارد.

زیرا مفهوم حفاری و انجام کار مفید و سایر کمکیها، این است که باید بعد از عقد
مزاعه صورت گرفته باشد. اما اگر مستأجر، قبل از آن که کسی را یابد که با او پیمان ببندد،
در زمین نهر کنده باشد، این امر اقدامی به نفع طرف قرارداد، تلقی نمی شود. اما کاری که در
نصوص گذشته، شرط صحت اجاره به مبلغ بیشتر، دانسته شده، کاری است که مستأجر قبل
از اجاره دادن زمین با مبلغ بیشتر از قرارداد قبلی، باید آنرا انجام داده باشد.

دوم: نص مزبور، هیچ نوع زیادی را در عقد تضمین نمی کند، بلکه مازاد، بر حسب
اتفاق حاصل می شود، زیرا مستأجر زمین را به مبلغی اجاره می کند و با حامل قرار می گذارند
که در آن کشت و زرع کند، و هر يك مثلاً نصف محصول را بردارند. بدیهی است که «نصف» به

مختلف تقسیم، و هر قسمت را در مقابل عوض معین به دیگری واگذار می کند و از این طریق، بدون آنکه کار انجام داده باشد، مازاد بر آنچه از حاکم اجاره کرده اند برایشان باقی می ماند یا قطعانی را بشرط دادن بذر و مخارج به سایرین اجاره داده و از این راه مبلغی سود می برد، چه زمین از خودش باشد و چه نباشد

بطور کلی، حدی است نامعین، و چه بسا از اجرنی که مستاجر به مالك می پردازد، کمتر باشد همچنانکه ممکن است، مساوی و یا بیشتر باشد. علیهذا مازاد که در نص آمده، در طبیعت عقد، مفروض نیست، زیرا در عقد، عامل، اجاره به پرداخت مبلغی اضافه بر آنچه مستاجر واسطه، خود بمالك اصلی می دهد، نشده است، بلکه باید چند درصد معین را صرف نظر از فزونی و کاستی آن، بمستاجر واسطه پردازد.

اگر بخوبی دقت کنیم، معلوم می شود که شرط انجام کار از طرف مستاجر واسطه در نص منقول از هاشمی، برای توجیه مازاد، که مستاجر واسطه بدست می آورد نیست بلکه به منظور تصحیح قرارداد مزارعه و تقویت بیانی حقوقی آن به عنوان عقد خاص صرف نظر از هر زیاده و نقصان احتمالی است. این خود مبتنی بر يك اندیشه حقوقی است که: در مزارعه برای صحت عقد، صاحب زمین، نه تنها باید زمین را بدهد، بلکه باید تعهد دیگری نیز بنماید، چنانکه نص منقول از شیخ طوسی در قسمت ۲ - به همین معنا دلالت داشته، و صاحب زمین را مکلف به دادن بذر نیز دانسته است. بخاطر آن که در نص وارده از قول هاشمی، اشاره ای به تکلیف مستاجر واسطه به دادن بذر به عامل نشده است، از این رو، ناگزیر مستاجر واسطه با عامل طرف مزارعه، در انجام کار شرکت می نماید.

نتیجه آنکه، از صاحب زمین در مزارعه - صاحب رقبه یا منفعت - به صرف دادن زمین رفع تکلیف نمی شود، بلکه باید در انجام کارها، با عامل شريك مساعی، و بذر و یا سایر مخارج را تأمین نماید.

به این ترتیب، تفسیر نص هاشمی، علی الاطلاق با آنچه گفته شد تعارض ندارد، و مؤید اختلاف بین مزارعه و اجاره که در همان دو نص سابق، بدان اشاره شده می باشد چه «کاری» که با انجام آن مستاجر می تواند به استناد آن زمین را در ازاا مبلغ بیشتر، به دیگری اجاره دهد، کاری است که قبل از عقد اجاره باید انجام شده باشد و تأثیر و نقش آن هم، اصلاح و از میان برداشتن تفاوت دواجرت است. اما کاری که به موجب آن مستاجر مجاز گردیده که با شخص دیگر، در مورد زمین بالمناصفه پیمان مزارعه منعقد کنند، باید پس از عقد مزارعه توسط مستاجر واسطه انجام گیرد و نقش آن تصحیح اصل پیمان مزارعه است، نه تفاوت تنها.

امام در پاسخ فرمود:

«اگر زمین را اجاره کند، و روی آن کاری انجام دهد، و در آن عمران و آبادانی نماید، بلامانع است».

هـ - حدیث ابوبصیر از امام صادق که فرمود: «هرگاه زمینی را در مقابل طلا یا نقره قبول کردی، نمی‌توانی آنرا به مبلغ بیشتری بدیگری اجاره دهی، زیرا طلا و نقره مضمون است».

و - حلبی از قول امام صادق، در مورد کسی که خانه‌ای را اجاره می‌کند، بعد به مبلغی بیشتر، بدیگری اجاره دهد، نقل می‌کند: «این عمل درست نیست مگر آنکه شخص در خانه اقدامات جدیدی بعمل آورده باشد».

ز - در حدیث اسحاق بن عمار است که، امام محمد باقر می‌گفت: «اشکالی ندارد که انسان خانه، زمین و یا کشتی‌ای را اجاره کند، و بعد به مبلغ بیشتری به دیگران اجاره دهد، مشروط بر اینکه کار جدیدی در آنها معمول داشته باشد».

ح - سماعه روایت کرده است که از امام درباره کسی که چراگاهی را برای چرای احشام به مبلغی مثلاً پنجاه درهم، کمتر و یا بیشتر خریداری - اجاره می‌کند، سؤال نمودم که اگر قبل از تعیین قیمت، اجازه دهد عده دیگری نیز از مرتع استفاده کنند، چگونه خواهد بود؟ فرمود: اگر این عمل نسبت به قسمتی از مبلغ باشد، بلامانع است و با هر کس می‌تواند بر این موضوع توافق کند، اگرچه نسبت به ۴۹ درهم آن باشد، که در نتیجه باو يك درهم برای چرانیدن گوسفندانش تعلق بگیرد، همچنین اگر، یکی دو ماه قبل از آنکه دیگران را نیز در استفاده شرکت دهد، خود از آن بهره‌برداری نموده و استفاده کنندگان بعدی را آگاه نموده باشد، بلامانع است. بهر حال حق ندارد مرتع را در صورتی که شخصاً نیز از آن استفاده می‌برد، به همان مبلغ ۵۰ درهم به دیگران واگذار کند. یا بدون استفاده شخصی، به بیش از ۵۰ درهم واگذار نماید. مگر اقدامات مثبتی از قبیل حفر چاه یا نهر: با اجازه مالک، در مرتع به عمل آورده باشد، چه در این صورت، کاری انجام داده و از این رو می‌تواند

با مبلغی بیش از آنچه صرف بدست آوردن آن کرده است قرار دهد^(۱) همچنانکه کسی نمی‌تواند، زمین یا هر يك از وسائل تولید را اجاره کند، و بعد با مبلغ بیشتری به دیگری اجاره دهد، و همچنین نمی‌تواند، با شخص قرار بگذارد، کاری را برای او، با مزد معین انجام دهد، آنگاه برای انجام همان عمل، با دیگری، به مبلغ کمتری قرارداد منعقد و او را استخدام کند، و از این راه مابه‌التفاوت را بدست آورد.

در روایت محمد بن مسلم است که از امام صادق (ع) راجع به کسی پرسیدند که تعهد می‌کند کاری را با انجام برساند ولی انجام مقصود را به دیگری واگذار میکند و از این طریق سودی بدست می‌آورد، فرمود: «نه، مگر آنکه قسمتی از کار را شخصاً انجام داده باشد» در حدیث دیگری است که ابو حمزه از امام باقر (ع) راجع به کسی پرسید که متعهد میشود کاری را انجام دهد، ولی بعد همان کار را با قیمت کمتری به دیگری واگذار می‌نماید، و از این طریق منافعی تحصیل می‌کند. امام فرمود: «نه». در نص سوم، از امام درباره شخص خیاطی پرسیدند که کار را قبول می‌کند، به این ترتیب که پارچه را خود می‌برد، اما دوختن آن را به دیگری واگذار می‌نماید و با این عمل سودی به دست می‌آورد؟ امام فرمود: «مانعی ندارد، چون خود او هم روی پارچه کار کرده است» از مجمع منقول است که گفت: به امام صادق گفتم: «پارچه‌ای را قبول می‌کنم که آنرا بدوزم، بعد در مقابل دو ثلث مزد تعیین شده دوختن آن را به دیگران می‌سپارم» امام گفت: «آیا در آن کاری انجام نمیدهی؟» گفتم: «پارچه را برش می‌زنم و برای دوختن آن نخ خریداری مینمایم» فرمود: «مانعی ندارد». در حدیث است که شخص زرگری به امام صادق گفت:

۱- مقصود از کلمه «خرید» مفهوم خاص کلمه نیست. به قرینه سخن امام که گفت «مگر در چراگاه، با جلب رضایت مالک، کار انجام داده باشد». زیرا تغییر مزبور دلیل آن است که چراگاه از آن شخص دیگری است که منافی فرض خرید حقیقی مرتفع به وسیله داهی است. از این رو مفهوم عام کلمه بیع را باید در نظر داشت، که ممکن است بر «اجاره» نیز صدق کند.

«انجام کاری را می‌پذیرم، بعد آنرا به دوئلت قیمت قید شده، به دیگران واگذار می‌کنم که آن را انجام دهند» پاسخ داد: «درست نیست، مگر آنکه با آنها در انجام کار همکاری کنی».

نظریه:

در گذشته نقش کار روی مواد آزاد و بلاصاحب را، از جنبه تئوریک بررسی کرده و روشن شد که بنا به نظریه توزیع بعد از تولید، انسان تولید کننده، حق دارد محصول کار خویش را تملک کند و در آن به صاحب ابزار تولید، از محصول چیزی تعلق نمی‌گیرد. زیرا ابزار تولید، در خدمت تولید کننده بوده‌اند و در توزیع محصول همبسته و در ردیف انسان تولید کننده - کارگر - قرار نمی‌گیرند از این رو، صاحبان ابزار تولید، در محصول شریک و سهم نمی‌باشند، بلکه در ازاء خدماتی که از مساهمت ابزار ایشان، در جریان تولید عائد گردیده، اجرتی متناسب از تولید کننده، دریافت می‌نمایند.

همچنین آثار حقوقی کار روی ماده اولیه متعلق به غیر را در مثال پشم و پارچه مطالعه کردیم و دریافتیم که در چنین حالتی، ماده اولیه از ملکیت صاحبش خارج نشده و عوامل تولید و حتی عامل کار، از محصول حصه‌ای نخواهند برد، بلکه مالک باید در ازاء خدمات تولیدی به عامل اجرتی بپردازد.

اینک می‌خواهیم از خلال روبنای جدید، حدود و نوع این اجرت‌ها را بررسی و به عبارت دیگر، پایه تئوریک آنها را جستجو نماییم.

با تعیین و تشخیص نوع پاداشی که، برای هر کدام از منابع تولید، کار، زمین، سرمایه و وسائل تولید قانونی شناخته شده خواهیم توانست به شناسائی حدود قانونی درآمدهای ناشی از مالکیت منابع مزبور، و دلائل نظری آنها بپردازیم.

۱- تنظیم و تنسيق روبنا :

در تنظیم روبنای جدید، نتایج کلی و عمومی مربوطه را بررسی و سپس آنها

را در سیستم نظری پیوسته و یکپارچه‌ای جمع‌بندی می‌کنیم.

در حقوق اسلامی، دو روش برای پرداخت اجرت خدمات عامل کار، شناخته شده که هر کدام را عامل بخواند می‌تواند انتخاب کند.

۱- روش دستمزد، ۲- روش شرکت در منافع یا محصول، بدین ترتیب عامل حق دارد مال معینی را بطور کمی و کیفی در ازاء کار خود دریافت دارد و اینکه چند درصد از منافع را مطالبه کند. امتیازی که روش اول نسبت به دوم دارد عنصر ضمان است که در آن وجود دارد. یعنی به موجب قرارداد، عامل دستمزد و اجرت معینی را که نسبت به آن توافق گردیده، دریافت می‌نماید، اعم از آنکه صاحب مال سود ببرد یا زیان کند. در روش دوم، نتیجه فعالیت عامل معلوم و معین نیست، و عنصر ضمان را فاقد است. زیرا اگر سودی عاید نگردد، عامل هم در آمدی نخواهد داشت. از طرفی ممکن است، سود کلانی عاید او شود که به مراتب از حد متعارف دستمزد بیشتر باشد، از آنجا که سود همواره دستخوش تغییر است، با قبول این روش در واقع عامل کار، عنصر زیاده و نقصان را می‌پذیرد. البته بر هر کدام از این دو روش مزایایی چند مترتب می‌باشد.

روش اول با تشریح احکام اجاره همچنانکه در قسمت ۱ دیدیم، و روش دوم، با تشریح احکام مزارعه، مساقات، مضاربه و جعاله، که در قسمت‌های ۳، ۴، ۵، ۶، ۸ مطالعه شد، تنظیم گردیده است. در مزارعه، عامل یا صاحب زمین و بذر پیمان کشاورزی منعقد می‌کند که در نتیجه به نسبتی محصول را بین خود قسمت کنند. در مساقات عامل با صاحب اشجار قرار می‌گذارد، در ازاء آبیاری اشجار، چند درصد ثمره را، برداشت کند. در جعاله صاحب الوار و چوب موافقت خود را با قسمت کردن قیمت فروش تختی که عامل از مواد اولیه متعلق به او می‌سازد، با او اعلام می‌کند و در همه این احوال سهم عامل، به نتیجه کاری که انجام می‌دهد، بستگی پیدا خواهد کرد.

در هیچیک از دو روش مزبور، صاحب سرمایه نمی‌تواند قسمتی از خسارات را، به عهده عامل بگذارد بلکه شخصاً متحمل تمام خسارت می‌گردد، تنها خسارت

عامل، اگر پیمان مضاربه منعقد شده باشد بی نتیجه ماندن فعالیت و ضایع شدن کار شخصی او می باشد.

اما برای پرداخت اجرت ابزار تولید، یعنی اشیاء و وسائلی که در تولید مورد استفاده قرار گرفته، مثل چرخ بافندگی، خیش و غیره وضع چنین نیست و پرداخت آن به صاحبانش، قانوناً منحصر به يك روش یعنی پرداخت اجرت آن با کرایه می باشد. بنابراین هرگاه احتیاج به گاو آهن یا تور ماهیگیری متعلق به غیر باشد، طبق قسمت دوم روبنا، باید آن را از او اجاره کرد، و صاحبان اینگونه وسائل، نمی توانند خود را شريك در محصول قلمداد کنند، و در توزیع درآمد سهم نباشند.

بعبارت دیگر روش دوم که به موجب آن، عامل کار می تواند پس از برداشت محصول، چند درصد آن را اخذ کند، در مورد صاحب ابزار تولید تحریم و غیر قانونی اعلام شده است. مثلاً صاحب ابزار نمی تواند بر اساس مضاربه، با عامل قرار بگذارند که درازاء دادن تور ماهیگیری به او، در منافع شريك باشد، چنانکه در قسمت ۱۰ روبنا گذشت، یا صاحب گاو آهن و گاو یا دیگر وسائل کشاورزی نمیتواند بر مبنای مزارعه، آنها را در اختیار عامل قرار دهد، و خود را در محصول شريك بداند (روبنای شماره ۳) زیرا از نص فقهی شیخ طوسی برمیآید که پیمان مزارعه، میان دو نفری بسته می شود که یکی زمین و بذر را می دهد، و آن دیگری کار می کند، از این رو برای صحت مزارعه، نمی توانند به این اکتفا کنند که يك طرف فقط وسائل تولید را بیاورد. در جماله نیز چنین است، یعنی آن که از چوب، تختی می سازد، می تواند با صاحب الوار و تخته در سود شریک کند، (شماره ۸) و صاحب الوار، می تواند نصف منافع و درآمد را به کسی که تخت را بسازد اختصاص دهد، ولی نمی تواند آن را به کسی که فقط ابزار کار را که برای ساختن تخت لازم است آورده، اختصاص بدهد. زیرا جماله عبارت است از پرداخت اجرت کاری، به شرط آنکه شخص قبل از انجام کار، آن را مشخص کرده باشد، نه اجرت به هر خدمتی از هر نوع.

بهر حال، وسائل تولید در منافع سهیم نیستند، و فقط اجرت اینگونه وسائل به صاحبان آنها تعلق می‌گیرد. به این جهت، در آمد ناشی از ملکیت وسائل تولید، محدوداً، کمتر از درآمدهای دیگر است. نکته قابل ذکر، دلیل جائز نبودن دریافت بهره است. وقتی که صاحب نقدینه‌ای، پول خود را در مقابل بهره، وام می‌دهد، یعنی آن را در اختیار دیگری می‌گذارد که با آن فعالیت اقتصادی بنماید، و از این بابت از او اجرتی مطالبه می‌کند، زیرا این اجرت تضمین شده است و جدا و دور از نتیجه فعالیت‌های مزبور که آیا سود داشته یا خیر، مطالبه خواهد شد، و این خود رباست و بطوری که در قسمت ۷ گذشت، قانوناً حرام می‌باشد. ولی صاحب سرمایه نقدی یا کالا، می‌تواند سرمایه‌اش را برای داد و ستد و فعالیت در اختیار عامل قرار دهد، باین شرط که اگر خسارتی متوجه شد، تنها خود او شخصاً متحمل آن گردد، اما اگر سودی به دست آمد، به نسبت معینی آنرا بین خود تقسیم نمایند. به عبارت دیگر، مشارکت در سود، با قبول خسارت یگانه‌روشی است که در خصوص سرمایه تجاری قانونی شناخته شده است.

بنابراین، روش قانونی در آمد: از ابزار تولید و سرمایه تجاری، در نقطه مقابل هم قرار دارند، در صورتیکه در خصوص «کار» هر دو روش قابل عمل است.

زمین به عنوان يك عامل تولید، بر پایه سیستم اجرت ها می‌تواند برای صاحبش منشاء در آمد باشد، ولی نمی‌تواند در سود و منافع فعالیت‌های کشاورزی، مشارکت نماید.

درست است که صاحب زمین، در مزارعه، به نسبت چند درصد، از منافع برداشت می‌نماید ولی از نص شیخ طوسی، در قسمت ۳ نتیجه می‌شود که پیمان مزارعه، بین دو شخص یعنی عامل کار از يك طرف و صاحب زمین و بذر از طرف دیگر، منعقد می‌شود لذا صاحب زمین همان صاحب بذر بوده و سهمی که از محصول می‌برد، نه به دلیل آن است که وی صاحب زمین است بلکه از این روست که در عین حال صاحب ماده اولیه، یعنی بذر، نیز می‌باشد.

۲- درآمد، ناشی از «ریزش کار» است:

پس از تنظیم روبنا، و تلخیص کلیات آن، اینک می‌توانیم، به‌جنبه سیستماتیک و مرامی نظریه، که نتایج عمومی را جمع‌بندی، و در سیستم واحدی گرد می‌آورد، نائل آمده و قاعده‌ی بیان‌کننده انواع درآمدهای ناشی از مالکیت منابع تولید را معلوم، و شاخص قانونی و غیر قانونی بودن درآمدها را، تعیین نمائیم.

محتوای تمام قسمت‌های روبنا، و قاعده عمومی آنها، چنین است که درآمد جز «ریزش کار» در خلال سازمان تولیدی منشاء دیگری ندارد. در نتیجه؛ کار یگانه مجوز اساسی مطالبه اجرت از صاحب واحد اقتصادی است، و بدون آن دلیلی برای اخذ اجرت نخواهد بود.

قاعده فوق، حاوی دوجنبه جداگانه، یکی ایجابی و دیگری سلبی است از جنبه ایجابی، درآمد تنها موقعی که براساس کار به‌دست آمده باشد، صحیح و قانونی می‌باشد و از جنبه سلبی هر درآمدی که از کار تولیدی به‌دست نیامده باشد، غیر قانونی شناخته شده است.

۳- جنبه ایجابی قاعده:

این جنبه در احکام اجاره - قسمت‌های ۱ و ۲ روبنا - منعکس است. بدین معنی که هر کسی که برای کار معینی، استخدام شده باشد، می‌تواند، دستمزد خود را مطالبه کند؛ و همچنین کسی که صاحب ابزار تولید است، و آنها را برای بهره‌برداری در اختیار شخص دیگری قرار داده، حق دارد، از صاحب واحد تولیدی، مطالبه عوض و اجرت کند. زیرا ابزار تولید هم نوعی کار است، اما «کار تجسم‌یافته» که استفاده از آنها، باعث استهلاک و احتمالاً پس‌ازمدتی عدم کارائی آن می‌گردد. چرخ بافندگی مقداری چوب و نخ و آهن معمولی است که در اثر «ریزش کار» و «تجسم کار» در مواد اولیه به آن صورت درآمده است.

کاری که در وسیله تولید تجسم یافته، و به مرور استفاده مستهلك می‌شود. به این علت است که صاحب چرخ بافندگی، در ازاء واگذاری آن به غیر، می‌تواند اجرتی - در آمد - مطالبه کند، و اجرت او از همان نوع است که به عامل کار - داده می‌شود. منشأ هر دو اجرت مزبور «ریزش کار» در واحد اقتصادی است. البته نوع کارها بایکدیگر متفاوت است، کار - کارگر - در بنگاه، کاریست مستقیم و بهم پیوسته، که انجام و پایان آن در يك زمان است، اما کاری که از چرخ بافندگی گرفته میشود، کاریست منفصل از صاحبش، که در گذشته انجام شده، و پس از آنکه به صورت دستگاهی در آمده، در جریان تولید مورد استفاده قرار گرفته است. از اینجا معلوم می‌شود، «ریزش کار» که در نظریه، یگانه منشأ و مظهر در آمد معرفی شده، به يك نوع کار یعنی «کار مستقیم» منحصر نبوده، بلکه نوع دیگر کار، یعنی «کار تجسم یافته» را نیز شامل می‌گردد. پس تا وقتی «ریزش کار» از يك طرف و «استهلاك کار» از جانب شخص دیگر ادامه دارد، صاحبش می‌تواند ما به ازائی را از استهلاك کننده، مطالبه نماید، اعم از آنکه «کار» مورد استفاده، به صاحبش پیوسته باشد، یا از صاحب وسیله، منفصل.

برای توضیح بیشتر، باید متذکر شد که اجاره مسکن و زمین زراعتی را نیز می‌توان، بر همین اساس دانست یعنی صاحبخانه می‌تواند، خانه خود را اجاره دهد، و مال الاجاره دریافت کند. زیرا خانه نیز، تجسم و تبلور کاری است که در گذشته انجام شده، و با اجاره مسکن، به تدریج مستهلك گردیده است. از این رو صاحب خانه حق دارد در مقابل استهلاك کار مجسم در خانه توسط مستاجر، مال الاجاره دریافت دارد.

در مورد زمین مزروعی نیز صاحب زمین در ازاء کاری که جهت احیاء و اصلاح خاک و بهبود وضع زمین به عمل آورده، حقی پیدا می‌کند، بطوری که در نصوص گذشته دیدیم، حق صاحب زمین، با استهلاك کار انجام شده از بین می‌رود، و آثارش نیز محو می‌شود. در نتیجه مادام که آثار کار در زمین مجسم است، شخص می‌تواند از مزارع - استفاده کننده زمین - ما به ازائی طلب کند، چه استفاده او

مستلزم استهلاك مقداری از کار صاحب زمین است، که با احیاء در آنجا فرو ریخته است.

باین ترتیب طبق نظریه، ما به ازاء - اجرت - همواره به استناد کار است که پرداخت می شود، زیرا وقتی کسی در یک واحد اقتصادی کار می کند، مفهوم عمل او این است که صاحب مؤسسه کار او را مستهلك می نماید، و در مقابل اجرت می پردازد. از این حیث، میان اجرت کار و اجرت ابزار تولید و آب و زمین مزروعی تفاوتی وجود ندارد، هر چند ماهیت حقوقی پیمان منعقد شده میان عامل کار و صاحب مؤسسه متفاوت می باشد. کار فردی، کاری است مستقیم که شخص آن را به نفع صاحب مؤسسه، در زمان خلق می کند، اما کار ذخیره شده در ابزار تولید، کاری است که از عامل کار منفصل بوده، و در گذشته انجام و در ابزار اندوخته شده است، و وقتی در اختیار کسی قرار داده شد آنرا مستهلك می گرداند. بنابراین، اجرت عامل، اجرت کار فعلی است که خود شخصاً در این زمان انجام داده، ولی اجرت صاحب ابزار، اجرت کاری است که عامل در گذشته انجام داده است.

این مفهوم ایجابی قاعده است، که چگونگی درآمد ناشی از ملکیت منابع تولید را تعیین می کند، و بطوری که قبلاً دیدیم، در تمام مواردی که از اجرت و درآمد ناشی از ملکیت ابزار تولید صحبت می شود، صادق و منعکس است.

۴- جنبه سلبی قاعده:

مفهوم مزبور، که کلیه درآمدهای غیر حاصل از کار را رد می کند، آشکارا از نصوص و احکام، استنتاج می گردد. در نص تشریعی (ح) قسمت ۱۰ گذشت که هرگاه شخص، مرتعی را به ۵۰ درهم بخرد، نمی تواند بیشتر از آن بفروش رساند مگر آنکه کار مفیدی شخصاً در آنجا انجام داده باشد که بتواند هرگونه درآمد اضافی را توجیه نماید، مثلاً با جلب نظر مالك، چاه یا نهري، حفر کرده باشد در

این حالت، واگذاری به قیمت بیشتر بلامانع است. زیرا شخص، اقدامات اضافی و تازه‌ای انجام داده است، و به این دلیل می‌تواند، آن را به بهای بیشتر بفروشد.

نص فوق، مضمون سلبی قاعده را نشان می‌دهد. زیرا شخص را از تحصیل درآمد اضافی بی‌جهت که معلول يك معامله ساده و بدون انجام کار اضافی تازه می‌باشد، منع کرده است و بشخص تاهنگامی که اقداماتی از قبیل حفر چاه، کندن جوی و جز آن انجام نداده، اجازه نمی‌دهد مرتع را با بهاء بیشتر به دیگری واگذار نماید.

در قسمت آخر نص تاکید شده که اگر شخص - راعی - کار اضافی انجام دهد کار اضافی مجوز برداشت مابه‌التفاوت می‌باشد. (زیرا کاری انجام داده و به همین سبب می‌تواند مازاد را بردارد).

این تعلیل و ارتباطی که در نص میان درآمد و کار به چشم می‌خورد، حاکی از مفهوم سلبی قاعده می‌باشد زیرا طبق آن، شخص - راعی - تنها با انجام کار جدید حق دارد درآمد تازه کسب کند. بدیهی است که تعلیل مزبور به نص مورد بحث، مفهومی عمومی و کلی می‌بخشد. به عبارت دیگر، در نتیجه مفهوم نص، بهمین مورد مثال یعنی چوپان و مرتع محدود نبوده، و آنقدر قابل تعمیم هست که به صورت قاعده عمومی برای درآمدها بحساب آید^(۱).

به استناد نص مزبور، درآمدی که بکار مستقیم مثل کار کارگر، یا منفصل مثل کار ذخیره در ابزار تولید و جز آن مبتنی نباشد، ممنوع و غیرقانونی است.

۱- مثل این است که کسی بگوید، در قنوا از زید متابعت مکن، مگر مجتهد باشد لذا هرگاه مجتهد باشد، متابعت از او جائز خواهد بود. بنابراین به سبب اجتهاد است که پیروی از او جائز است. زیرا آنچه عرفاً از این سخن نتیجه می‌شود این است که سبب جواز برای متابعت، همان اجتهاد است. لذا همانطور که با مجتهد نبودن زید، پیروی از او جائز نیست، پیروی از دیگران نیز جائز نخواهد بود. به عبارت دیگر، خصوصیت مورد حکم به قرینه تعلیل، عرفاً ملغی می‌شود، و ارتباط میان «درآمد» و «کار» را مثل ارتباط «انباغ» و «اجتهاد» به صورت قانون عام درمی‌آورد.

این حقیقت را عیناً در نص ب- شماره ۱۰- هم میتوان یافت. چه در آنجا شخص از اینکه زمینی را به هزار درهم اجاره کند، سپس بدون انجام کار تازه، بمبلغ دو هزار درهم به دیگری اجاره دهد منع گردیده، آنگاه فلسفه ممنوعیت بیان، واضافه شده که چون این درآمد مضمون است بنابراین تصرف آن جائز نخواهد بود^(۱).

هیچکس نمیتواند به موجب تفسیر گفته شده که حکم مربوط به مورد خاص راتا حد يك قاعده عام و کلی ارتقاء می دهد، بدون انجام کار در آمدتضمین شده ای کسب کند^(۲).

از آنچه گفته شد نتیجه می شود که، مفهوم سلبی قاعده را نصوص بطور مستقیم، و بعضی احکام روینا بطور غیر مستقیم، تقریر می کنند. از جمله این قبیل احکام، آنهایی است که مستاجر زمین و یا وسائل تولید را از اجاره دادن عین مورد اجاره، به مبلغی بیشتر از آنچه خود اجاره کرده، در صورت عدم کار تازه، منع کرده است. زیرا حاصل آن، درآمد اضافی برای مستاجر است بی آنکه کار متصل یا منفصل انجام داده باشد.

دیگر از احکام مربوط به همین قاعده، ممنوعیت شخص است، از اینکه انجام

۱- تفصیل این نص که در بحث روینا گذشت، بنا به نقل از حلی است که می گوید به امام صادق گفتیم زمینی را در ازاء واگذاری ثلث یا ربع از محصول از کسی اجاره می کنم و در ازاء برداشت نصف محصول به شخص دیگری واگذار می نمایم، جواب داد، بلامانع است. گفتیم: به هزار درهم اجاره می کنم و به دو هزار درهم به دیگری اجاره می دهم جواب داد، جائز نیست، زیرا این يك مضمون و آن دیگری غیر مضمون است.

۲- عده ای گفته اند، استدلال به اینکه، این مضمون و آن، غیر مضمون است، به این معنی می باشد که درآمد حاصل از غیر کار، وقتی تضمین شده باشد، جایز نیست، مثل ما به التفاوت اجرت پرداخت شده بعامل و اجرت دریافتی از مالک، اما اگر مضمون نباشد، جائز است، مثل تفاوت بین اجرتی که مستاجر واسطه به مالک می پردازد، و چند درصدی که خود از مزارع می گیرد.

این قول تنها بنا بر بعضی مناسبات می تواند صحیح باشد، برای مطالعه همه جانبه این بحث، فرصت دیگری لازم است.

کاری را به مبلغی کمتر از آنچه خود تعهد کرده، به دیگری واگذار نماید همانگونه که در قسمت ۱۲ گذشت. مثلاً کسی که برای دوختن يك دست لباس قرار شده ۱۰ درهم بگیرد، نمی تواند دوختن همان لباس را به شخص دیگری به مبلغ ۸ درهم واگذار نماید، زیرا نتیجه این امر تحصیل ۲ درهم در آمد بدون جهت است که اسلام آن را تحریم نموده است، و تنها در صورتی که شخص خود قسمتی از کار را انجام داده باشد، دریافت مبلغ اضافی بلامانع خواهد بود، زیرا مبلغ اضافه ما به ازاء کار اضافی شخص، به حساب می آید.

حکم سومی هم در شماره ۶ روینا به چشم می خورد که مفهوم سابی قاعده مربوط می باشد. در قرارداد مضاربه صاحب مال، از اینکه عامل را مسئول و ضامن خسارات احتمالی و شریك در ضرر گرداند، منع گردیده است بدین ترتیب هرگاه کسی سرمایه نقدی یا جنسی خود را برای داد و ستد و به قصد شرکت در منافع، در اختیار کسی بگذارد، نمی تواند عامل را مسئول و ضامن خسارات احتمالی قرار دهد.

توضیحاً اضافه می کند که صاحب سرمایه به دو صورت می تواند با عامل قرارداد منعقد سازد:

اول - شخص، سرمایه خود را در اختیار عامل قرار می دهد و در پایان معامله عوضی از عامل دریافت می کند. در این حالت، به فرض وجود سایر شرایط قانونی عامل ضامن پرداخت است، اعم از آنکه سود برده باشد یا نه ولی در مقابل، صاحب سرمایه در منافع احتمالی با عامل شریك نخواهد بود و جز نسبت به عوض معین، حقی نخواهد داشت. زیرا مال التجاره به تملك عامل که مالك ماده است، در آمده و سود تماماً از آن او می باشد، به همین جهت در حدیث آمده (شماره ۱۲) که هر کس در قرارداد، شخص عامل را که با سرمایه او داد و ستد می کند، مسئول و ضامن سود خود قرار دهد، جز به سرمایه خویش، حقی نخواهد داشت.

دوم - صاحب سرمایه، سرمایه اش را در مالکیت خود نگهدارد و دیگری را برای معامله و داد و ستد با آن پیدا و با او توافق نماید که در منافع حاصله،

شریک باشند. در این حالت است که، صاحب سرمایه حقی در سود به دست می آورد.

زیرا، سرمایه، سرمایه اوست. ولی این دلیل نمی شود که، عامل را مسئول خسارت نیز قرار دهند. این حکم همان است که با قاعده ای روبنایی که در مقام اکتشاف آن هستیم، ارتباط دارد. در اینجا، خساراتی که احتمالا پیش خواهد آمد ناشی از استهلاك کار ذخیره و منفصل صاحب سرمایه، در سرمایه نیست، تا عامل مجبور به جبران خسارات و پرداخت مابه ازاء آنها، باشد. برخلاف مورد صاحبخانه یا صاحب ابزار تولید که عامل به واسطه استفاده و استهلاك آنها مکلف به پرداخت عوض بود. توضیح آنکه وقتی از خانه مسکونی و غیره استفاده می کنیم، بخشی از کار صاحبش را به مصرف رسانده ایم، و از این رو، باید اجاره بهاء بپردازیم. ولی موقعی که شخص مبلغ صد هزار ریال، برای معامله در اختیار مامی گذارد، به این شرط که در منافع با ما شریک گردد، چنانچه پس از خرید کالا، قیمت، تنزل کرد و اجباراً آن را نود هزار ریال فروختیم، دیگر مسئول و ضامن خسارت نخواهیم بود. زیرا خسارت مزبور، بواسطه استهلاك کالا، و کار ذخیره شده در آن نیست، بلکه نتیجه سقوط ارزش مبادله ای کالا، و تنزل قیمتها در بازار است. در این مورد دیگر استهلاك کار مطرح نیست تا جبران ضرورت پیدا کند، و به عبارت دیگر، کار ذخیره شده در مال التجاره و کالا، کماکان دست نخورده باقی مانده ولی دستخوش کاهش قیمت شده است. از این رو صاحب مال التجاره نمی تواند، خسارتی از عامل مطالبه نماید، چه در غیر این صورت، مثل آنست که در آمدی غیر حاصلی از کار، به چنگ آورد و بی آنکه چیزی از کارش مستهلك شده باشد، در آمدی کسب کند. این، همان چیزیست که به استناد جنبه سلبی قاعده، محکوم و مردود شناخته شده است.

۵- رابطه حرمت ربا با جنبه سلبی:

حرمت ربا نیز مثل مورد اخیر، یکی از اجزاء روبنای سلبی قاعده، و حتی

از مهم‌ترین آنهاست قبلاً در شماره ۹ روینا: تحریم کلیه صور و ام با بهره را مطالعه نمودیم. بهره در عرف سرمایه‌داری اجرت و بهاء سرمایه نقدی است، سرمایه‌ای که صاحبان مؤسسات اقتصادی، در مقابل پرداخت چند درصد اضافه از دارنده آن به صورت و ام، دریافت می‌کنند. به مفهوم قانونی، با اجاره بهاء اراضی و ابزار تولید، فرق چندانی ندارد. همانطور که خانه مسکونی را در برابر پرداخت مبلغی اجاره می‌کنیم، و بعد از پایان مدت، به صاحبش تحویل می‌دهیم، همچنان می‌توان نقدینه‌ای را به قصد عملیات تجاری و غیره در برابر چند درصد بهره بیشتر، قرض و بعد به صاحبش مسترد نمود.

اسلام، و ام با بهره را تحریم ولی در آمد ناشی از اجاره زمین یا اجاره ابزار تولید را تجویز نموده است. به این ترتیب، احکام سرمایه نقدی و ابزار کار و زمین از یکدیگر متمایز، و فرق تئوریک آنها توضیح داده شده است. با بررسی نظریه عمومی و قاعده مورد نظر، اختلافات تئوریک موجود را، تفسیر می‌کنیم، تا علت الغاء بهره سرمایه (یا به عبارت دیگر الغاء در آمد تضمین شده ناشی از مالکیت سرمایه نقدی) و برعکس جواز درآمدهای ناشی از اجاره ابزار تولید (یا به سخنی دیگر، جواز درآمدهای تضمین شده ناشی از مالکیت ابزار تولید) را باز شناسیم، و معلوم شود چرا صاحب ابزار تولید حق دارد، با واگذاری وسائل، بدون هیچ اشکالی در آمد تضمین شده به دست آورد ولی صاحب سرمایه نقدی، نمی‌تواند.

جواب این سؤال، از حدود جنبه‌های ایجابی و سلبی قاعده خارج نیست. بخاطر آنکه در آمد تضمین شده ناشی از مالکیت ابزار تولید، در مفهوم ایجابی قاعده مندرج است که مستاجر طبق آن، با استفاده تولیدی از ابزار کار، در واقع قسمتی از کار ذخیره شده در آنها را مصرف می‌کند، از این رو، در آمدی که عائد صاحب ابزار میشود را میتوان اجرت کار گذشته‌اش دانست. ولی در آمد تضمین شده ناشی از مالکیت سرمایه نقدی - بهره سرمایه - مجوز قانونی و پایه تئوریک ندارد، چون و ام گیرنده که بهره می‌پردازد، پس از انقضاء مهلت، نقدینه را بی کم و کاست، و در

حقیقت بدون استهلاك به صاحب آن مسترد می‌دارد. در این صورت بهره، درآمديست غیرقانونی، چون بر اصل کار استوار نمی‌باشد. بنابراین اختلاف نظری موجود ناشی از فرق ماهیت و چگونگی انتفاع از سرمایه استقراضی و ابزار تولید استجاری است. استفاده از سرمایه نقدی، بخودی خود منجر به استهلاك نقدینه، یا کارمجسم در آن نمی‌شود، چون پس از انقضای مدت، مسترد می‌گردد، اما انتفاع دیگر، مستلزم استهلاك کار است. در این جا حکم دیگری را نیز به مجموعه احکام ارائه شده می‌توان اضافه کرد. این حکم را در همان شماره ۹ دیدیم، و آن مربوط است به عدم جواز عامل مبنی بر اینکه در مضارب، با عامل دیگر اتفاق نماید که کاری را به چند درصد کمتر از آنچه خود متعهد شده، انجام دهد. ممنوعیت فوق، مستند است به جنبه سلبی قاعده، چه در غیر این صورت عامل اول، بدون آنکه کاری انجام داده باشد، درآمدي کسب کرده است.

۶- چرا صاحب ابزار تولید، از سود سهم نمی‌برد؟

اینک به آخرین سؤال در خصوص مقررات مشارکت در سود، می‌پردازیم. برای جواب گویی باید معلومات قبلی را خلاصه و جمع‌بندی بنمائیم. دیدیم که هیچ نوع درآمدي، جز هنگامی که بر کار مبتنی باشد، قانونی نیست. کار هم بر دو قسم است: کار مستقیم که ایجاد و مصرف آن در يك زمان واحد صورت می‌گیرد، مثل کار کارگر. کار منفصل و ذخیره شده که در يك زمان ایجاد، و در زمانی دیگر به مصرف می‌رسد مثل کار ذخیره شده در خانه و یا ابزار تولید. تا اینجا بطور خلاصه انواع اجرت‌های ثابت، چه قانونی مثل اجاره خانه، و چه غیرقانونی مثل بهره‌را مطالعه، و با جنبه‌های سلبی و ایجابی قاعده تطبیق نمودیم، اما تا کنون، صحبتی از اجرت‌های غیر ثابت که در روبنای گذشته، عنوان شد به میان نیاوردیم.

مقصود از اجرت‌های غیر ثابت، شرکت در نفع و ضرر عملیات است، مثل مضارب که در آن برای عامل اجرت ثابتی که در هر حال بتواند از صاحب مال مطالبه کند، منظور نشده، بلکه طبق مقررات شرکت در سود، درآمد او در تغییر و نوسان

و تابع نتیجه عملیات خواهد بود. همچنین است وضع عامل در مزارعه یا مساقات که در شماره‌های (۳-۶-۸) گذشت. به همین خاطر در ابتدای بحث، در آمده‌های کار را دو نوع دانستیم: یکی اجرت و دیگری مشارکت در سود.

به رغم اجازه‌ای که به عامل داده شده و صاحب سرمایه تجاری در عقد مضاربه، صاحب زمین در مزارعه، و صاحب درخت و شاخه در مساقات، می‌توانند، بر اساس شرکت در سود از منافع عملیات برخوردار شوند. به صاحب ابزار تولید چنین اجازه‌ای داده نشده، حتی شرکت او در منافع تحریم گردیده است به عبارت دیگر در آمد قانونی او منحصر به اجرتی ثابت می‌باشد. بنابراین صاحب ابزار تولید، نمی‌تواند ابزار را در اختیار کارگر بگذارد، به این شرط که در محصول و منافع کار با وی شریک گردد. شماره ۱۱ ناظر بر همین موضوع است چه قبلاً گفتیم که صاحب تور ماهیگیری یا هر وسیله دیگر، نمی‌تواند آنها را به عامل بدهد، و در محصول با او شرکت کند، لذا آنچه را عامل بدست آورد، به خود او تعلق دارد، و چیزی به صاحب تور داده نمی‌شود.

پدیده‌های فوق، نتایج صریح و آشکار رو بناست. اینک طرح سؤال زیر مناسب بنظر میرسد: چرا صاحب «کار» در منافع شریک است، ولی صاحب «ادوات تولید» نیست؟ به عبارت دیگر چرا شرکت در منافع برای صاحب ابزار تولید تحریم ولی برای صاحب سرمایه تجاری یا صاحب زمین یا صاحب درخت قانونی شناخته شده است؟

در حقیقت فرق «کار» و «ابزار تولید» برای شرکت در منافع، از نظریه توزیع قبل از تولید منشاء می‌گیرد. بطوری که در نظریه بیان شد کار - اقدام به انتفاع و بهره‌برداری - سبب عمومی کسب حقوق خصوصی در ثروتهای خام طبیعی است و از نظر مکتب اقتصادی مجوز دیگری برای مالکیت و کسب حق، شناخته نشده است. وقتی فرد به سبب کار، حق خاص، پیدا می‌کند، تا هنگامی که آثار کار در ثروت طبیعی به چشم می‌خورد، حقوق ناشی از آن کار نیز برقرار است و کسی نمی‌تواند حتی با انجام کار تازه، حق خاصی در همان ثروت به دست

آورد. این مسائل را در نظریه توزیع قبل از تولید مفصلاً بررسی کردیم. البته باید در نظر داشت که ماهیت کار جدید با سابق اختلاف ندارد. چه کار در هر دو مورد یکسان و یگانه سبب تملك است. بی اثر بودن کار جدید، به علت انجام کار و تملك نفر اول بوده و از این رو، کار دوم را خنثی و بی اثر ساخته است. طبیعی است اگر عامل اول از حق خود بگذرد آثار کار نفر دوم، ظاهر شده و حقوقی پیدا می کند. آنچه در عقود مزارعه، مساقات، مضاربه و جعالة مطرح می شود، گویای همین امر است.

در مزارعه، عامل کار می کند، و در نتیجه بذریه صورت محصول درمی آید، ولی کار مزبور سبب تملك محصول از طرف عامل نخواهد شد، زیرا ماده اولیه، از آن شخص دیگر - یعنی صاحب زمین - است ولی اگر صاحب زمین از عامل بخواهد که محصول را جمع آوری نماید، در عوض مثلاً نصف آن را برای خود برداشت نماید، بلامانع است.

اینک به این نتیجه می رسیم که شرکت عامل در محصول، در واقع به خاطر کاری است که روی ماده اولیه یعنی بذریه، درخت یا مال التجاره انجام داده، و حقی که به موجب نظریه عمومی توزیع قبل از تولید، بدست آورده در اثر کار عائدش گردیده است. کار و اثرات آن تنها موقعی کأن لم یکن است که شخص دیگری به سبب کار یا حقی که قبلاً کسب نموده، از آن منتفع شده باشد.

اما ابزار تولید اساساً با «کار» که بموجب عقود مزبور، توسط عامل ارائه می شود، فرق دارد. زیرا، عامل در عقد مزارعه، در خلال عملیات کشاورزی کار و کوشش بخرج می دهد، از این رو اجازه دارد تا در حدود قانونی از محصول برداشت کند، ولی صاحب تور ماهیگیری، شخصاً در جریان کار نقشی ندارد و برای صید حیوان، زحمتی متحمل نمی شود، انجام دهنده واقعی کار همان ماهیگیر است. بنابراین تملك قسمتی از محصول توسط صاحب تور، مجوز قانونی ندارد، و اگر از ماهیگیر چنین اجازه ای بدست آورد، از لحاظ نظریه عمومی

توزیع ، صحیح نیست . آنچه بایستی گفته شود اینست که حقوق صباد نیست که مانع تملك صاحب تور است ، بلکه این امر به واسطه نبودن مجوز نظری تملك محصول توسط صاحب تور ، می باشد .

بعلاوه فرق میان کار مستقیم و کار ذخیره را ، از این جنبه نیز می توانیم دریابیم . کار مستقیم ، کاریست که عامل نسبت به ماده ای انجام می دهد ، و به این ترتیب مالك آن می گردد . به شرطی که مالك سابق - در صورت بودن - از حقوق خود در آن صرف نظر نموده باشد . اما کار ذخیره شده ، کاری نیست که صاحب وسیله خود در جریان عمل انجام دهد . از این رو حقی در مالکیت ماده برایش شناخته نشده ، اعم از آنکه عامل کار - مثلاً صیاد - از حق خویش صرف نظر کرده باشد یا نه ، بلکه فقط حق دارد ، اجرت وسیله اش را به عنوان عرض استهلاك کار ذخیره شده در تور ، مطالبه نماید .

با نتایجی که به دست آمد ، فرق میان صاحب ابزار تولید که حق مشارکت در منافع را ندارد ، با صاحب زمین در مزارعه ، صاحب سرمایه تجاری در مضاربه و غیره را می توانیم چنین بیان کنیم ، در مواردی مالکین در محصول شریک شناخته شده اند که در حقیقت ، صاحب ماده اولیه اند . از جمله ، - صاحب زمین ، مالك بذری است که عامل آن را کشت می کند (۱) . و صاحب سرمایه تجارنی ، مالك ثروتی است که عامل با آن داد و ستد می نماید ، و بطوری که در نظریه توزیع قبل از تولید دیدیم ، مالکیت شخص نسبت به ماده اصلی ، با تغییر شکل یافتن به دست غیر ، و پیدایش منافع تازه ، از میان نمی رود . از این روستایی است که صاحب بذری مال ، مادام که مالك ماده اصلی است حق در محصول یا منفعت داشته باشد .

ارائه مواردی نظیر مزارعه ، مضاربه ، مساقات و غیره که مالك ، می تواند در محصول و منافع ، حق مالکیت داشته باشد ، درستی تفسیر ما را تأکید می کند .

۱ - به موجب نص حقوقی ، که از قول شیخ طوسی نقل شد .

زیرا تمام موارد مزبور، درپدیده واحدی مشترك اند، و آن اینست که : ماده‌ای که عامل روی آن کار می‌کند، از قبل ملك صاحب مال بوده و نتیجتاً همچنان نیز ملك اوباقی نخواهد ماند.

www.KetabFarsi.com

ملاحظات

۱- نقش «مخاطره» در اقتصاد اسلامی

بطوری که از نظریه توزیع بعد از تولید برمی آید، «مخاطره» منشاء درآمد شناخته نشده، و مجوز نظری هیچیک از انواع درآمدهای قانونی، نمی باشد، زیرا مخاطره نه جنبه کالا و سرمایه را دارد که مخاطر به دیگری تأدیه، و ثمن را مطالبه کند و نه کار است که روی ماده ای پیاده گردد، تاحق تملك یا مطالبه اجرت مطرح شود. بلکه حالتی است که شخص در آن حالت به کاری که از عواقب آن ترس دارد، اقدام می کند. این امر از دو حال خارج نیست، یا شخص به واسطه خوف، از تصمیم خود منصرف می شود، و یا خیر. بهر حال اوست که راه پرمخاطره را برگزیده و با اراده آزاد، به قبول خسارات احتمالی تن می دهد، لذا تا وقتی که تصمیم شخص واقعیت خارجی نیافته و به شکل کار مجسم درآمده در نیامده است، نمی تواند مابه ازاء مادی مطالبه کند، درست است که از لحاظ اخلاقی غلبه بر ترس، حائز اهمیت بسیار است، ولی این دلیل نمی شود که برایش ارزش اقتصادی نیز قائل شد.

بسیاری از علماء، تحت تأثیر تفکر سرمایه داری، به خطا رفته و در تفسیر و تجویز بهره به عنصر مخاطره استناد جسته، و اظهار داشته اند که منفعت و سود صاحب مال در عقد مضاربه نیز، از لحاظ نظری مبتنی بر عنصر مخاطره است. زیرا

اگرچه او کاری انجام نمی‌دهد، ولی دشواری وسختی‌های مخاطره را متحمل ، وبا واگذاری سرمایه به‌عامل، خویش را در معرض خسارت قرار داده است. لذا عامل موظف به پرداخت چند درصد از منافع مورد توافق، در برابر از خود گذشتگی و ریسک صاحب سرمایه، به‌اوست. اما حقیقت غیر از این است، چه بطوری که دیدیم، سود حصه مالك از دادوستد، ناشی از مخاطره نیست، بلکه بعلمت مالکیت سرمایه مالی است. هرچند، ارزش سرمایه تجاری، غالباً در اثر فعالیتهای اقتصادی عامل، فزونی یافته و توأم با سود بوده، ولی از مالکیت صاحبش خارج نشده است. زیرا هیچ ماده‌ای باتغییر شکل اصلی، از مالکیت صاحبش خارج نمی‌گردد. و این همانست که نام «پدیده ثبات مالکیت» بدان دادیم.

پس حق صاحب سرمایه در منفعت، نتیجه ادامه یافته مالکیت او در ماده اصلی مورد معامله می‌باشد که نظیر حق صاحب جوب است در تختی که از آن تهیه می‌شود. به این علت قسمتی از سود، حق صاحب سرمایه شناخته شده اگر چه از لحاظ روانی، در معرض مخاطره نبوده است. حال اگر شخصی، بسا سرمایه متعلق به دیگری، بدون اطلاع او فعالیتی بنماید و منافعی به دست آورد صاحب سرمایه بدو مشکل می‌تواند عمل کند، یا با اقدام عامل موافقت کرده و منافع را بر می‌دارد، یا اعتراض و مخالفت نموده، و سرمایه خود یا معادل آن را باز پس می‌گیرد.

همچنین باید اضافه‌کار منافعی که، به صاحب سرمایه می‌رسد، از «مخاطره» ناشی نشده باشد. زیرا مال التجاره در هر صورت مضمون است و تنها عامل است که به مخاطره اقدام، و با این عمل، مال التجاره را تضمین و متعهد شده که در صورت بروز خسارت، عوض مال التجاره را بپردازد.

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که برخلاف عقیده طرفداران مکتب سرمایه‌داری کلاسیک که قبول مخاطره را يك عمل قهرمانی و فداکارانه دانسته و آن را تنها باین خاطر درخور پاداش می‌دانند، حق صاحب سرمایه در منافع از جنبه نظری، نتیجه و حاصل مخاطره، یا عبارت دیگر پاداش فداکاری و شجاعت او

نمی‌باشد.

مدارك قانونی و حقوقی دیگری هم در دست است که موضع گیری مخالف و سلبی اسلام را نسبت به مخاطره روشن می‌سازد، و ثابت می‌کند که مخاطره نباید منشاء در آمد، تلقی شود.

بطوری که در مطالعات بعدی خواهیم دید، بسیاری باتکیه بر همین عامل مخاطره در صدور توجیه و درست جلوه دادن سودهای ربوی، بر آمده و می‌گویند وقتی دائن، بولی را به عنوان قرض به کسی می‌دهد، در واقع استقبال خطر کرده، و سرمایه‌اش را به خطر انداخته است زیرا، اگر مدیون نتواند آن را مسترد دارد، سرمایه از بین رفته و خسارانی به دائن وارد می‌آید. بنابراین مالک حق دارد، در ازاء به خطر انداختن سرمایه‌اش به خاطر مدیون، اجرتی که همان بهره پول باشد، دریافت کند.

اسلام، این استدلال را غلط، منحرف و غیر قانونی می‌داند و مخاطره فرضی فوق را، دلیل اخذ بهره نمی‌شناسد. از این رو با شدت هر چه تمامتر به تحریم آن پرداخته است.

تحریم قمار و درآمدهای ناشی از آن نیز، دلیل دیگری است که مخالفت اسلام با مخاطره را مدلل می‌دارد. بدیهی است که این گونه درآمدها، بر کار مفید و انتفاعی، مبتنی نبوده و فقط بر اساس مخاطره استوار می‌باشند.

تحریم «شرکت ابدان» را نیز می‌توان به تحریم قمار افزود. فقهاء بسیاری از جمله محقق حلی در شرایع و ابن حرم در محلی، به بطلان آن نظر داده‌اند.

منظور از شرکت ابدان اینست که دو یا چند نفر که هر کدام کار ویژه‌ای دارند، تصمیم می‌گیرند درآمدهای خود را روی هم ریخته، و مجموع را بین خود قسمت کنند، مثلاً دو نفر پزشک، که هر یک مستقل کار می‌نمایند، در پایان مدت مقرر هر کدام نصف مجموع درآمدها را بردارند. تحریم این نوع مشارکت، مربوط می‌شود به موضع گیری مخالف نظریه با امر مخاطره، چه در اینجا هم درآمد مبتنی بر مخاطره می‌باشد، نه کار. در مثال ذکر شده شرکاء از میزان درآمد

یکدیگر اطلاع نداشته و هر يك، به امید اینکه در آمد دیگری بیشتر خواهد بود، اقدام به مشارکت نموده اند. بدین ترتیب آن کسی که در آمدش کمتر است، قسمتی از در آمد - محصول کار - نفر دیگر را دریافت می کند، چون شخص اخیر با موافقت خود، از قسمتی از در آمدش، به نفع شريك دیگر صرف نظر نموده، این در آمد اضافی که نصیب شريك کم در آمد گردیده از عامل کار ناشی نشده است.

۴- دلائل طرفداران مکتب سرمایه داری در مورد بهره و انتقاد آن.

گفتیم که موضوع مخاطره - ریسک - یکی از دلائل طرفداران بهره، و علماء مکتب سرمایه داری است، و دانستیم که توجیه بهره آنهم به استناد مخاطره اساساً از نظر اسلام مردود و به عنوان منشاء قانونی در آمد به رسمیت شناخته نشده است.

حال این سؤال پیش می آید که دلیل طرفداران سرمایه داری، در مورد قروضی که با پیش بینی تضمین های کافی، دیگر مسأله تهدید سرمایه در آنها متصور نیست، چیست؟

جز استناد به عامل مخاطره دلائل دیگری وجود دارد که ذیلاً به بررسی آنها می پردازیم.

عده ای می گویند، بهره، پاداش خودداری صاحب سرمایه است از مصرف سرمایه اش، و آنچه باوداده میشود عوض حالت انتظارش در مدت قرارداد است، و یا چیزی در حد اجاره مسکن و غیره، و اجرتی در ازای انتفاع مدیون از دین. تناقض این گفته با نظریه اسلامی، آشکار است.

گفتیم اسلام تنها اجرت یا ما به ازاء و بالآخره در آمدی را قانونی دانسته که از کار مستقیم و یا ذخیره شده، حاصل آمده باشد. از آنجا که در مورد وام نزولی، مدیون در سر رسید، دین را بی آنکه نقص و کاهشی به آن راه یافته باشد مسترد می دارد، و در این میانه صاحب سرمایه هیچگونه کار مستقیم یا ذخیره شده ای

انجام نداده است تاوام گیرنده آن را مستهلك و جبران کند، در نتیجه استدلال مزبور نمی تواند صحیح باشد.

عده ای دیگر عقیده دارند بهره، سهم سرمایه در منافع حاصل از فعالیت است که وام گیرنده به کمک سرمایه او به دست می آورد. چنین تعبیری اگر در مورد وامهای تولیدی و بازرگانی که جنبه اقتصادی دارند شنیدنی باشد، ولی در مورد وامهای مصرفی که به کار رفع نیازهای روزمره و شخصی می آید، صادق نمی باشد.

البته در این صورت هم، اسلام سهم صاحب سرمایه را در منافع عملیات بنا به شرایطی پذیرفته است. توضیحاً متذکر می شود که حق مزبور به معنای شرکت توأمان صاحب سرمایه و عامل در منافع - مضاربه - بوده و در فعالیت های اقتصادی تنها صاحب سرمایه است که مسؤول خسارات احتمالی خواهد بود و اگر سودی به دست آید، عامل به نسبتی در منافع سهیم می باشد. بدیهی است که این موضوع با (بهره به مفهوم سرمایه داری که در آن، صرف نظر از سود و زیان وام گیرنده، همواره چند درصد در آمد ثابت برای صاحب سرمایه در نظر گرفته می شود تفاوت دارد.

در سنوات اخیر دلائل جدیدی بوسیله طرفداران سرمایه داری، مطرح شده است. مثلاً گفته اند، بهره تفاوت میان ارزش فعلی، و ارزش آتی سرمایه است. زمان ارزش ها را تغییر می دهد. ارزش مبادله ای يك تومان در حال حاضر، بیشتر از ارزش مبادله ای يك تومان در آینده است. بنابراین وقتی مبلغی را برای مدت معینی مثلاً يك سال وام می دهیم، در پایان مدت، اگر همان مبلغ را بدون اضافه مسترد داریم، ارزش مبادله ای کمتر از آنچه پرداخت نموده بودیم دریافت خواهیم داشت. برای جبران این کاهش که در اثر مرور زمان به وجود آمده، حق داریم مازادی مطالبه نمائیم، تا بدین طریق ارزش مبادله، داده با ارزش مبادله، گرفته شده برابر شود بعلاوه هر قدر موعد پرداخت طولانی تر باشد، طبیعی است که به علت ازدیاد تفاوت میان دوازش، میزان بهره بیشتر خواهد بود. باید گفت این

استدلال غلط از آنجا ناشی شده که در رژیم سرمایه‌داری، توزیع پس از تولید به نظریه ارزش بستگی دارد. در صورتی که در سیستم اسلامی نه چنین است. از این رو بسیاری از عوامل شرکت‌کننده در تولید که ارزش مبادله‌ای کالا را تکوین می‌نمایند، از لحاظ نظریه اسلامی، سهمی از اصل محصول تولیدی ندارند، بلکه مالک محصول یعنی - عامل کار - تنها مکلف است که اجرت و عوض مشارکت تولیدی آن را بپردازد. در نتیجه توزیع، نه به نسبت نقش هر یک از عوامل در ایجاد ارزش مبادله، بلکه طبق مقررات و مفاهیمی از عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد.

علیهذا از آنجا که بهره بر روابط اقتصادی و اجتماعی انسانها، آثار ناگواری برجای گذاشته، و به ایده عدالت اجتماعی خدشه وارد می‌سازد، از لحاظ اسلامی محکوم و غیرقانونی اعلام شده، و در این خصوص حتی اگر ارزش فعلی سرمایه بیشتر از ارزش آتی‌اش باشد، صرف تکیه بر این امر که بهره، مابه‌التفاوت دوازش می‌باشد، کافی نخواهد بود.

بیشتر چندین بار تأکید شد که اسلام هر درآمدی را که از کار مستقیم یا ذخیره شده به دست نیامده باشد، غیرقانونی می‌داند، و بهره نیز در زمره همین درآمدهاست. اگر نظر طرفداران سرمایه‌داری را بپذیریم بهره، نتیجه عامل زمان است، نه کار، لهذا بمخاطر آنکه زمان در تکوین چنین ارزشی، تأثیر کرده نه کار شخص، اسلام اجازه نمی‌دهد که سرمایه دار، به استناد آن چنین درآمدی داشته باشد.

نتیجه دیگری که گرفته می‌شود، اشتباه بودن نظر کسانی می‌باشد که ارتباط توزیع و ارزش را عادلانه می‌دانند، این اشتباه معلول فرق نگذاشتن بین بحث مکتبی و علمی است.

۳- محدودیت اختیارات مالک در انتفاع.

آزادی تصرفات مالی شخص در دارائی‌اش، به صورتهای گوناگون محدود

گرفته است. منابع تئوریک این محدودیت ها، متفاوت می باشد. بعضی مثل محدودیت زمانی که به مالک اجازه داده نشده، سرنوشت دارائی اش را برای پس از مرگ، کلاً تعیین کند، از نظریه توزیع قبل از تولید نتیجه شده است و بعضی از نظریه توزیع پس از تولید، ناشی می شود، مثل حرمت ربا.

محدودیت های دیگری هم هست که از مفهوم اخلاقی و دینی مالکیت خصوصی ریشه می گیرد، مالکیت فردی، از لحاظ اخلاقی و دینی، به این تعبیر است که فرد عضو جامعه بوده و ثروتهای طبیعی برای استفاده عموم افراد بشر خلق شده است.

بنابراین، روابط قانونی مالکیت خصوصی، نباید آنچنان تنظیم شده باشد که مصالح و سعادت و رفاه اکثریت انسانها را خدشه دار سازد، و ضرار و درماندگی اجتماعی را سبب گردد. در این احوال به حکم ضرورت، قلمرو آزادی بتصرفات مالی محدود می شود، تا از ضرر دیگران و عدم تعادل های اجتماعی جلوگیری بعمل آید.

در مکتب سرمایه داری، رابطه مالکیت غیر از این است، بلکه آزادی فردی از هر حیث وجود دارد، و مالکیت خصوصی، به مصداق و مفهوم انتفاع اجتماعی نمی باشد. آزادی فردی، به آزادی دیگران محدود بوده، و فرد تا وقتی که آزادی دیگری را سلب نکرده است می تواند، هر طور مقتضی بداند از دارائی خود استفاده نماید.

بنابراین واحدهای اقتصادی می توانند، برای رقابت با مؤسسات کوچک، از کلیه امکانات خویش استفاده کنند و لو این رقابت به نابودی دیگران منجر شود، زیرا این عمل با آزادی صورت مؤسسات کوچک که سرمایه داری، برای آن خیلی جنجال برپا می کنند، منافات ندارد. (۱)

۱- تصرفات مالکانه شخصی، به دو صورت، موجب اضرار و خسارت دیگران می گردد یکی ضرر مستقیم مالی، مثل آنکه کسی با کندن گودال در زمین خود، باعث خرابی خانه همسایه شود، دیگر ضرر غیر مستقیم که بدون ایجاد نقص فعلی در اموال دیگران می باشد.

ذیل^۱ قسمتی از روایات واحادیث محدود کننده تصرفات مالک را، نقل می‌کنیم:

۱- در بعضی روایات آمده که سمرة بن جندب درخت خرمائی داشت، برای رسیدن به آن، از خانه یکی از انصاری می‌گذشت، سمرة معمولاً بدون اذن صاحبخانه به منزلش وارد شده و از آنجا عبور می‌کرد، مرد انصاری گفت: سمرة تو همیشه سرزده به منزل ما داخل می‌شوی، و ما دوست نداریم این عمل را انجام دهی، هر وقت می‌آئی، اجازه بگیر. سمرة در جواب گفت: برای رفتن به محلی که درخت خرمایم قرار دارد، اجازه لازم نیست. انصاری پیش رسول خدا شکایت کرد. پیامبر کسی را بدنبال سمرة فرستاد چون حاضر شد، باو فرمود: مرد انصاری شکایت کرده که تو سرزده و بی اطلاع وارد منزلش می‌شوی، باید با اجازه او داخل شوی، سمرة گفت: آیا برای رفتن به کنار درختم که راهش از داخل منزل اوست باید اجازه بگیرم؟ پیغمبر فرمود: انصاری، آن درخت را از آنجا در آورده، و درختی در جای دیگر به او بدهد. سمرة گفت نه.... پیغمبر گفت، تو شخص ضرر رسانی هستی، مومن باید نه به کسی ضرر برساند، و نه از کسی تحمل ضرر کند. آنگاه پیغمبر دستور داد، درخت را کنده و پیش او افکنند.

۲- از امام صادق منقول است که رسول اکرم، در مورد آب دادن نخل در

→ مثل رقابتهای اقتصادی موسسات بزرگ که به تعطیل بنگاههای کوچک منجر می‌گردد.
نوع اول در قاعده عمومی بصورت (لا ضرر ولا ضرار) مندرج است، طبق این قاعده، مالک از تصرفاتی که موجب خسارت دیگران شود، منع گردیده است.

برای آنکه قاعده لا ضرر، بر نوع دوم خسارت نیز صدق کند، باید مفهوم ضرر را مشخص ساخت. اگر منظور از آن، نقص مستقیم مادی یا معنوی باشد، چنانکه بسیاری از فقهاء گفته‌اند، خسارات نوع اخیر، مشمول قاعده فوق قرار نمی‌گیرد. ولی اگر به معنای بهدحالی، و به شرحی باشد که در کتب لغت آمده، مفهومی وسیعتر از نقص مادی مستقیم خواهد داشت. در این صورت، خسارات نوع دوم نیز موضوع و مشمول قاعده لا ضرر می‌گردد. زیرا در این مورد هم، اقدامات شخص منجر به بهدحالی دیگران می‌شود.

(مدینه) * چنین حکم داد که استفاده از آب برای مشروب ساختن نخلها، ممانع انتفاعات عمومی از آب نباید باشد، در مورد اهل بادیه فرمود: نباید از مصرف مازاد آب، که در زیاد شدن مراتع مؤثر است، مخالفت به عمل آید، و فرمود لاضرر و لاضرار.

* - ظاهراً ذکر «مدینه» از باب تعیین مصداق بوده و حکم، مربوط به مطلق شهرها و آبادیهای بزرگ است، و در مقابل بادیه بکار رفته است.

نظریه تولید

تولید دو جنبه دارد:

۱- جنبه عینی که منظور از آن ابزار کار، طبیعت، و کار انجام شده در جریان تولید می باشد.

۲- جنبه ذهنی، یعنی انگیزه فکری، هدف فعالیت تولیدی، و ارزیابی آن، طبق مفاهیم عدالت خواهی.

جنبه اول، همان است که در علم اقتصاد، و یا سایر رشته های علوم طبیعی برای کشف قوانین عمومی، مورد بررسی قرار می گیرد. کشف چنین قوانینی در زمینه اقتصادی، به انسان کمک می کند تا از این طریق هر چه بیشتر و بهتر، از فعالیتهای تولیدی، بهره برداری نماید.

مثلا با کشف قانون بازده نزولی در کشاورزی، از حیف و میل کار و سرمایه، جلوگیری و حد مطلوب ترکیب عناصر تولید برای تهیه حداکثر محصول معلوم می شود. به موجب این قانون، افزایش واحدهای اضافی کار و سرمایه به نسبت معین، موجب افزایش محصول می گردد. ولی این افزایش بهمان نسبت افزایش کار و سرمایه نخواهد بود، البته تفاوت مزبور میان دو نسبت همواره بیشتر میشود به عبارت دیگر افزایش بازدهی آنقدر کاهش می یابد که نسبت (ازدیاد بازدهی) یا نسبت ازدیاد واحدهای کار و سرمایه معادل شده، و در این مرحله دیگر برای تولید کننده، مشغول کردن عوامل تولید بیشتر، در همان اندازه زمین، مقرون به صرفه نیست. اصل تقسیم کار نیز که رعایت آن، موجب ازدیاد محصول

می‌گردد، از همین قبیل است، کشف اصل مزبور، به‌عنوان يك حقیقت عینی و موضوعی و استفاده‌ای که از این راه نصیب تولیدکنندگان ساخته و محصول بیشتری را عاید آنها می‌گرداند، وظیفه علم است.

بنابراین نقش علم اقتصاد، کشف قوانینی است که شناسائی و عمل به آنها، سبب پیشرفت جنبه عینی تولید، و افزایش محصول می‌گردد.

از این نقطه نظر می‌توان گفت که مکتب اقتصادی، نقش ایجابی ندارد. زیرا پیدا کردن قوانین کلی و روابط موضوعی میان پدیده‌های طبیعی یا اجتماعی، تنها کار «علم» است، نه مکتب. از این رو کشورهای جهان، با وجود سیستم‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی، می‌توانند از پیشرفتهای علمی، قوانین کشف شده در علم اقتصاد و همچنین اکتشافاتی که در سایر رشته‌های علوم می‌شود، برخوردار بوده، و آنها را در زمینه‌های تولیدی، به‌کار برند.

نقش مؤثر و ایجابی مکتب اقتصادی، تنها در جنبه ذهنی توأید، تجلی می‌کند و در اینجا است که تناقض‌های مسلکی میان سیستم‌های اقتصادی گوناگون منعکس می‌گردد. در هر جا جهان‌بینی خاصی از تولید، به‌چشم می‌خورد، و هر جامعه طبق ایده‌های کلی و مرامی مخصوص به‌خود، انگیزه‌های فعالیت اقتصادی را توجیه کرده، و مظاهر زندگی مطلوب را ارائه داده است.

برای چه، و به‌چه میزان باید تولید گردد؟ هدفها و مقاصد تولید چیست؟ نوع کالای تولید شده چه بایستی باشد؟ آیا برای نظارت بر تولید، برنامه و دستگاه رهبری کننده مرکزی لازم است؟ اینهاست سئوالاتی که مکتب اقتصادی باید به آنها پاسخ دهد.

رشد تولید

موضوعی که هر سه مکتب اقتصادی، سرمایه‌داری، مارکسیسم و اسلام، از لحاظ مسلکی، نسبت به آن اتفاق نظر دارند، مسأله افزایش هر چه بیشتر تولید، و حداکثر بهره‌برداری از طبیعت در چهارچوب مقررات عمومی مکتب است.

تمام مکاتب مزبور، ماهیت و لزوم رشد را، تنها با شیوه‌های مورد نظر خود قبول داشته و شیوه‌های مخالف را رد می‌کنند. چه اصل رشد تولید و حداکثر انتفاع از طبیعت به منزله جزئی از کل در تمام مکاتب اقتصادی، با سایر اجزاء و شئون، بستگی کامل دارد. رژیم سرمایه‌داری، روش‌هایی را که با آزادی اقتصادی منافات داشته باشد مردود می‌شناسد. اسلام نیز، شیوه‌هایی را که با نظریه توزیع و ایده‌های عدالت خواهی معارض باشد، قبول ندارد. به موجب نظریه مارکسیسم، مکتب اقتصادی نه تنها با رشد تولیدی معارض نیست، بلکه بنا به رابطه جبری موجود بین مناسبات تولید و شکل توزیع با آن رابطه مستقیم داشته و هر دو در خط واحدی حرکت می‌کند.

بهر حال مطالعه نظریه تولید، از همین اصل یعنی اصل رشد تولید که اسلام قبول داشته، و جامعه اسلامی را مکلف به رعایت و پیروی از آن نموده است. شروع می‌کنیم. اسلام، نمو ثروت و بهره‌مندی از طبیعت را، تا حداکثر ممکن، از نظر مسلکی هدف جامعه دانسته. با توجه به همین امر، و سایر شرایط عینی اجتماعی

دیگر سیاست اقتصادی خود را تعیین، و دولت را مأمور اجراء آن قراردادده است. اجراء این اصل را در دوران حکومت اسلامی عملاً، و همچنین در تعلیماتی که مقامات رسمی به مسؤولین امور می‌دادند، و تاریخ قسمتی از آنها را نگهداری نموده است به وضوح می‌توان دید. از جمله تعلیمات و آموزشهای مزبور، دستور العملی است که علی، برای والی مصر، محمد بن ابی بکر فرستاد و وی را مأمور اجرای آن کرد. در کتاب «امالی» شیخ طوسی آمده است که وقتی امیرالمؤمنین، محمد بن ابی بکر را به ولایت مصر، اعزام داشت، نامه‌ای برایش نوشت و دستور داد، آن را برای مردم قرائت، و به مفاد آن عمل نماید در نامه می‌نویسد:

«بندگان خدا، همانا پرهیزگاران به خیر این جهان و آن جهان نائل شدند. با اهل دنیا در امور دنیا شرکت کردند، اما اهل دنیا با آنان در امور آخرت شرکت نجستند. خداوند از دنیا آن مقدار که آنان را کفایت کند و بی‌نیاز سازد مباح و در اختیارشان قرارداد. خداوند فرموده است، چه کسی نعمتها و رزق‌های پاکی را که برای بندگان آفریده شده، حرام کرده است. بگواینها برای کسانی است که در این جهان، ایمان آوردند، و به روز قیامت مؤمن خالص در شمار آمدند. این چنین ما آیات و نشانه‌های خویش را برای مردم دانا بر می‌شماریم.»

آری پرهیزگاران به بهترین صورت در دنیا سکنی کردند، و از روزی دنیا به بهترین گونه خوردند، با مردم در امور دنیویشان شرکت جستند، و همراه مردم از روزیهای پاک خوردند، و از آبهای طیب نوشیدند، به بهترین صورت جامه پوشیدند در بهترین مسکنها جای گرفتند، و بر بهترین مرکبها سوار شدند * لذت دنیا را مانند دیگر مردمان درک کردند، و حال آنکه ایشان فردا همسایگان خدایند که هر چه از او بخواهند، به آنان می‌دهد، و هیچ خواهش آنان را رد نمی‌کند و در هیچیک از کامجوییهایشان نقص روا نمی‌دارد پس ای بندگان خدا، هر خردمندی به این

* در متن نامه کلمه «افضل» به کار برده شده است، و معلوم است که در تمام

این موارد، مقصود از افضل انواع امور ذکر شده است از نظر نحوه کسب و طریقه به دست آوردن آنها.

مرحله شائق خواهد شد، و بوسیله تقوا برای چند مقامی خواهد کوشید. و لاحول و لا قوه الا بالله .

این سند مهم تاریخی، سرگذشت مردم متقی، یا تشریح وضع ایشان، نیست، بلکه جهان بینی مردمی پارسی را نسبت به زندگی، و هدفها، آنرا که باید در پی رسیدن بآن باشند نشان می دهد. لذا می خواهد که مفادنامه به مورد اجرا گذاشته شود، و حاکم مصر، سیاست خود را بر اساس آن تنظیم نماید. بنابراین درمی یابیم که ایجاد رفاه مادی از راه نمو تولید و بهره برداری بیشتر از طبیعت، هدفی است که جامعه پارسیان، برای رسیدن به آن تلاش نموده، و آن را وظیفه خود می دانند .

البته برای نیل به این هدف، باید در حدود مقررات مکتبی گام برداشت چنانکه قرآن کریم می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لا تحرّموا طیبات ما احل الله لكم، ولا تعبدوا ان الله لا یحب المعتدین، ای کسانی که ایمان آورده اید چیزهای پاکی را که خدا، بر شما حلال کرده بر خود تحریم مکنید، و به حقوق یکدیگر تجاوز ننمائید، خداوند متجاوزین را دوست ندارد(۱)». بنابراین یکی از شرائط و مقررات بهره برداری، عدم تجاوز به حقوق دیگران است، که از باب مثال با استناد به آیه مزبور، به آن اشاره شد .

وسائل رشد تولید

اسلام تمام امکانات و شرائط لازم جهت تحقق اصل رشد، و بهره برداری کامل از طبیعت را در نظر گرفته است. این امکانات و وسائل را به دودسته می توان تقسیم کرد، بعضی ریشه تربیتی داشته و مکتب اجتماعی باید آنها را ایجاد و تضمین کند و برخی دیگر که وسائل اجرا است، توسط دولت و با رعایت مقررات عمومی مکتب، به مرحله عمل درمی آید، اسلام به عنوان یک تمدن بزرگ و سیستم اجتماعی خدا کثرت پیش بینی را در این زمینه به کار برده است .

۱- ابزار فکری و فرهنگی ، از جنبه فکری ، اسلام انسان را به کار و تولید تشویق نموده ، و برای آن ارزش بسیار قائل شده ، تاحدی که کسرامت بشری ، و مقام انسان را نزد خدا و حتی در پیشگاه عقل ، به آن مرتبط دانسته است . اسلام ، آفرینش منابع و سرمایه های طبیعی را ، برای تامین نیازهای تولیدی و افزایش ثروت می داند ، و یک سلسله ارزشها و ملاکهای اخلاقی درباره کار و بدگویی از بیکاری به دست داده که قبلا سابقه نداشته است . در اثر آموزشهای نوین اسلامی ، کار در ردیف عبادتها درآمده ، زحمت کش که برای کسب روزی تلاش می کند ، نزد خدا از عابد بیکار ، یا فضیلت تر شناخته شده ، و تنبلی و بیکاری مظهر نقص ، پوچی و ابتذال ، تلقی گردیده است .

در حدیث است که امام جعفر صادق از حال کسی ، جو یا شد . گفتند ، که او نیازمند و خانه نشین شده و تنها به عبادت اشتغال دارد ، و رفقاییش زندگی او را اداره می کنند ، امام گفت : کسی که مخارج او را می رساند ، بسیار بیشتر از او ، عبادت می کند .

از رسول اکرم نقل است که روزی دست کارگر خسته ای را بوسید و فرمود : بدست آوردن درآمد حلال ، بر هر مرد و زن مسلمان واجب است ، و هر کس از دسترنج خود ، امرار معاش نماید ، از پل صراط ، همچون برق جهنده می گذرد ، آن که از دسترنج خود زندگی کند ، خداوند با نظر رحمت به او نگریسته ، و هرگز عذابش نخواهد کرد . درهای بهشت را بر او می گشاید تا از هر کدام خواست داخل شود .

در روایت دیگری آمده است که شخصی ، بر امام باقر ، که در زمینی مشغول کار بود ، و از شدت خستگی عرق از سر و صورتش ، فرو می ریخت گذر کرد و گفت : خدا به تو شایستگی دهد ، اگر الان اجلت فرا رسد ، و بمیری ، چه می کنی ؟ امام فرمود : اگر مرگم در همین حالت فرا رسد ، خوشحالم که در حال اطاعت و پرستش خداوند عزوجل بوده است . از این پاسخ ارزش و مفهوم کار را در اسلام به خوبی می توان دریافت .

بطوری که در سیره شریف رسول اکرم آمده، وقتی از وضع کسی جو یا می شد، می شنید که بیکار است، منزلش نزد او کم شده می گفت: مؤمن اگر کار و حرفه ای نداشته باشد، از دینش می فروشد و زندگی می کند.

در بعضی احادیث، کار جزئی از ایمان قلمداد شده است: «سرو سامان دادن به دارائی نشانه ایمان است». حدیث نبوی دیگر «هر مسلمانی که زراعتی کند یا درختی بکارد و انسان یا چارپائی از آن استفاده نماید، به حساب صدقه و به نفع او، منظور می شود».

در خبری از امام جعفر نقل شده که به معاذ - یکی از دوستانش - که کار نمی کرد، فرمود: آیا از کار کردن و داد و ستد کناره گیری کرده ای یا نمی توانی کار کنی؟ گفت از کار کردن ناتوان نیستم اما ثروت زیادی در اختیار دارم که کسی هم حقی در آن ندارد، ناپایان عمر، مرا از کار کردن مستغنی می سازد فرمود: کار را ترک مکن، زیرا، ترک کار، عقل را زائل می گرداند.

در جای دیگر، امام از انجام تقاضای شخصی که می خواست برای تأمین معیشت اش دعا کند خودداری کرد و فرمود: دعایم کنم، زیرا همانطور که خداوند امر کرده، برای تأمین معاش باید تنها کار کرد.

روایت شده هنگامی که گروهی از صحابه، در خانه معتکف و به عبادت پرداخته بودند این آیه نازل گردید: مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ^(۱) هر کس تقوا داشته باشد، خدا وسیله نجات برایش فراهم می کند، و از جایی که گمان نمی برده به او روزی می رساند. صحابه نزول این آیه را بهانه کردند و گفتند: همین برای ما بس است ولی پیغمبر پیغام فرستاد که: هر کس چنین کند، و گوشه نشینی اختیار نماید عبادتش پذیرفته نخواهد شد، باید برای کسب روزی، فعالیت کرد.

اسلام، همچنانکه با تنبلی و بیکاری مبارزه و کار را تشویق کرده، بلا استفاده گذاردن، و حبس سرمایه های طبیعی را، نوعی کفران نعمت که خداوند آن را نخواهد

بخشید - دانسته است. خداوند میفرماید: «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، خالصة يوم القيامة كذلك فصل الايات لقوم يعملون - بگو چه کسی زینت خدا که برای بندگانش آفریده، و نیز رزق های حلال را تحریم کرده است بگواینها، از آن کسانی است که در زندگی دنیوی ایمان آورده اند و در قیامت (این نعمتها) مخصوص آنهاست. چنین تفصیل می دهیم آیات را برای مردمیکه آگاهی دارند^(۱). پیغمبر در مقام نقل اسطوره تحریم بعضی ثروت های حیوانی فرمود: ما جعل الله من بحيرة ولا سائبه ولا وصيله ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون^(۲) خداوند (درباره) بحیره، سائبه، وصيله و حام، امری نکرده است، ولیکن آنها که کافر شدند، برخدا به دروغ افترا می بندند، و اکثرشان تعقل نمی کنند. در حالی که عموم انسانها را برای بهره برداری در همه زمینه ها، مخاطب قرار داده گفت: «هو الذي جعل لكم الارض ذلولا، فامشوا في مناكبها، واكلوا من رزقه واليه النشور^(۳)». اوست که زمین را تحت سلطه در آورده، پس در گوشه و کنار آن سیر کنید، و از روزی شده هایش بخورید، باز گشت همه به نزد اوست».

اسلام بخاطر علاقه به رشد تولید، و ازدیاد ثروت، مصارف تولیدی را بر مخارج مصرفی و استهلاکی مقدم داشته است، همچنانکه در نصوص منقول از پیامبر اکرم وائمه مشاهده کردیم، نهی از فروش زمین، خانه و استهلاك ثمن آنها، مبتنی بر همین فلسفه میباشد.

۴- ابزار قانونی:

در اسلام، مقررات هماهنگ و متعددی که موجبات رشد تولید را فراهم

۱- سوره اعراف آیه ۳۲

۲- سوره مائده آیه ۱۰۳

۳- انواع شترهایی است که در جاهلیت، خاص خدا دانسته شده و مردم از آنها استفاده غذایی نمی کردند.

۴- سوره ملک آیه ۱۵

نماید، در نظر گرفته شده که ذیلاً قسمتی از آنها را ارائه می‌کنیم :

۱- هرگاه شخص، زمینی را بلااستفاده بگذارد، تا حدی که آثار ویرانی و خرابی به آن راه یابد، و از عمرانش خودداری نماید، زمین از او گرفته می‌شود، و دولت - ولی امر - اداره امور آن را به دست می‌گیرد، و به ترتیب مقتضی از آن بهره‌برداری می‌نماید. این حکم بدان جهت است که زمین همواره عامل مؤثر و مهمی در زندگی انسان بوده، و باید از آن برای تأمین رفاه عمومی انسانها استفاده شود. از این رو، اگر حقوق و مالکیت خصوصی در زمین، مانع بهره‌برداری اقتصادی و تولیدی از آن باشد، حقوق مزبور، لغو گردیده، و بصورتیکه جنبه مفید و تولیدی پیدا کند، تغییر شکل می‌دهد^(۱).

۲- اسلام حمی را منع کرده است. در حمی انسان زمین ناآباد را تحت تسلط در آورده، و بی آنکه فعالیتی برای احیاء و بهره‌برداری از آن به عمل آورد، در اختیار و انحصار خویش نگه‌میدارد. احیاء و اعمال زور که بازدهی مفید تولیدی به نفع انسان نداشته باشد رانیز اسلام منشأ حق ندانسته، و با آن مخالفت کرده است^(۲).

۳- اسلام اجازه نمی‌دهد که احیاء کنندگان منابع طبیعی، آنها را بدون استفاده گذارده، و با وجود تعطیل عملیات عمرانی، بازم منابع را در اختیار داشته باشند. زیرا اگر غیر از این باشد، دستگاه تولید، دچار رخوت و سستی می‌گردد. به این علت دولت موظف است با مشاهده رکود در فعالیت‌های عمرانی و بهره‌برداری، در صورتی که اجبار صاحبان آنها به فعالیت مجدد میسر نباشد، از ایشان خلع ید نموده و منابع را در اختیار خود بگیرد.

۴- اسلام، اجازه نمی‌دهد که دولت، بیشتر از قدرت فردی، منابع طبیعی را به صورت اقطاع بکسی برای بهره‌برداری واگذار کند، چه با این کار سرمایه‌ها و امکانات تولیدی، با کاهش بازده مواجه می‌شود.

۵- درآمدهای بدون کار را، به این شکل که مثلاً شخصی زمینی اجاره کند

۱- به نظریه توزیع قبل از تولید، قسمت دوم مراجعه شود.

۲- به نظریه توزیع قبل از تولید، قسمت دوم مراجعه شود.

و بعد با مبلغ بیشتر، بدیگری اجاره داده و مابه‌التفات را به نفع خود برداشت نماید، تحریم کرده است. در مورد فروض گذشته نیز چنین است.

بدیهی است که با از بین رفتن واسطه‌ها، میان مالک زمین و کشاورز، سطح تولید افزایش می‌یابد، زیرا واسطه‌ها، کوچکترین نقش مثبت تولیدی نداشته و بدون آنکه خدمتی انجام دهند، به دستگاه تولید تحمیل شده‌اند.

۶- بهره و نزول سرمایه را تحریم نموده، و به این ترتیب سرمایه نقدی را به جای حرکت در جهت مضر تنزیلی، به فعالیتهای صنعتی و بازرگانی سوق داده و به سرمایه‌های تولیدی و مفید، مبدل گردانیده است. تحول سرمایه نقدی از نزول‌خواری به شرکت فعال در صنایع و بازرگانی منشاء دو نتیجه و اثر مثبت تولیدی است.

اول، از میان رفتن تناقض شدید بین منافع تجاری و صنعتی از یک طرف، و منافع سرمایه نزولی از طرف دیگر است. در رژیم بهره صاحبان سرمایه‌های نقدی، همواره مترصد فرصت مناسبی، برای دریافت تقاضای سرمایه بیشتر از طرف مؤسسات بازرگانی و صاحبان صنایع، و در نتیجه افزایش نرخ بهره هستند. برعکس وقتی تقاضای سرمایه کاهش یابد، نرخ بهره پائین آمده، و عرضه سرمایه با شرایط سهلتری انجام می‌پذیرد. در صورت لغو بهره از اصطکاک منافع بین طبقه‌های باخوار و تولیدکننده در جامعه سرمایه‌داری، جلوگیری به عمل آمده و صاحبان نقدینه در این حال وادار می‌شوند که بر اساس اشتراك در منافع، به فعالیت‌های صنعتی و تجاری بپردازند به این ترتیب سرمایه‌ها در خدمت تجارت و صنعت و تولید، قرار می‌گیرد.

دوم- سرمایه‌هایی که به بخشهای صنعتی، بازرگانی سرانبر می‌شوند، هرچه زودتر در مؤسسات بزرگتر و در فعالیتهای طویل‌المدة به کار می‌افتند. زیرا پس از لغو بهره، برای صاحبان سرمایه به جز سود حاصل از کارهای اقتصادی منفعتی متصور نیست. همین عامل آنها را بشرکت در کارهای مفید و سودآور اقتصادی وادار می‌سازد. در صورتی که در رژیم بهره، صاحب سرمایه، نزول‌خواری را به

کارهای اقتصادی ترجیح می‌دهد. زیرا در هر حال وام گیرنده چه سود ببرد یا نه، چند درصد سهم او تضمین شده است. بعلاوه سرمایه در وامهای کوتاه مدت به کار می‌افتد تا در صورت ترقی نرخ بهره، از شرایط بهتر و منافع بیشتر استفاده کند. از اینجا صاحبان صنایع اجباراً عملیات کوتاه مدت را تعقیب خواهند کرد، تا بتوانند وام و بهره را در سررسید بپردازند. بعلاوه مادام که اوضاع و احوال مبهم است. کارفرمایان که از نتیجه کار، اطمینان ندارند، رغبتی در اقدام به فعالیت از خود نشان نمی‌دهند. همین امر، باعث رکود سرمایه و عدم تحرک دستگاههای تولید، کساد بازار، بروز نابسامانیها، و تزلزل در امور اقتصادی خواهد شد. ولی با الغاء بهره، رباخوارها نیز به صفوف بازرگانان و فعالین اقتصادی درآمده، و مصالح خود را در کارهای تولیدی می‌بینند. بدین ترتیب به جای آنکه همواره قسمتی از سرمایه نقدی در دست رباخواران را کد بماند، در امور تولیدی وارد می‌گردد.

۷- اسلام فعالیتهایی را مثل قمار، سحر و شعبده بازی که از نظر تولیدی عقیم اند، تحریم کرده است، و اجازه نمی‌دهد که از این راهها وسایر طرق مشابه، درآمدی کسب شود. لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل^(۱) اموالتان را به باطل مخورید. این قبیل درآمدها و آلودگی به آن، مفید بودن و تحرک اقتصادی انسان را از بین می‌برد. در صورتی که همین نیروهای مادی و معنوی را برای رشد تولید، می‌توان به کار انداخت. نظری کلی به تاریخ، و وقایع روز مره بخوبی نشان می‌دهد که اسراف و تبذیر ناشی از این آلودگیها، چه آثار شومی بر اوضاع عمومی و جریان تولید، از خود بجا می‌گذارند.

۸- اسلام با ذخیره نمودن نقدینه، رکود و خروج آن از جریان تولید مخالفت به عمل آورده و طلا و نقره ذخیره شده را مشمول مالیاتی به نام زکات قرار داده است. این مالیات، سالانه بوده و مبلغ آن در هر سال ۲۵ درصد منبع مالیاتی تعیین شده است. مالیات مزبور تا وقتی که قیمت مال به ۲۰ دینار کاهش نیافته اخذ می‌شود. در حقیقت آنرا میتوان نوعی مصادره تدریجی سرمایه ذخیره شده، و خارج از

جریان اقتصادی دانست. با اجراء سیاست مالیاتی فوق، تمام اموالی که در صورت نبودن مالیات مزبور، بدون نتیجه، و از شرکت در صنعت و کشاورزی و غیره برکنار میماند، به قلمرو تولید جذب و جلب می گردد.

باید توجه داشت که مخالفت با ذخیره نقدینه، در سیستم قانون گذاری اسلام، يك امر موقتی و عرضی نیست، بلکه مسأله ای است نهادی که از مهم ترین وجوه اختلاف اسلام و سرمایه داری محسوب می گردد. به طوری که با اتکاء به آن می توان از عواقب کمبود نقدینه، که مبنای به رژیم های سرمایه داری بوده و خطرات بزرگی را به دنبال می آورد، برحذر بود.

برای روشن شدن اختلاف نظری مهمی که بین دو مکتب اسلام و سرمایه داری بر سر این مسأله وجود دارد، لازم است بین نقش اصلی و فرعی پول بصورتی که در رژیم سرمایه داری مرسوم است، تمیز قائل شویم، و تفاوت دو نقش مزبور را، از حیث نتیجه و آثاری که برگردش تولید و غیره دارند، از یکدیگر باز شناسیم.

در حقیقت، پول و نقدینه، وسیله ای است برای تسهیل داد و ستد که به عنوان واسطه مبادله از آن استفاده می شود. از آنجا که با پیدایش تقسیم کار، و گسترش دامنه مبادلات، دیگر مبادله مستقیم کالاها، ممکن نبود، از پول به عنوان واسطه مبادله کمک گرفته شد. مثلاً وقتی تولید کننده گندم، به پشم احتیاج دارد نمیتواند، در مقابل عرضه گندم پشم مورد نظر خود را دریافت دارد. چون معلوم نیست که دارند پشم به گندم احتیاج داشته باشد و در نتیجه حاضر به مبادله جنس به جنس گردد. مگر آنکه برای رفع حوائج شخصی مایل به دریافت گندم باشد. حال اگر مسأله نسبت ارزش دو کالا را در نظر بگیریم، مبادله با زهم مشکلتر می شود. بطور مثال اگر يك طرف بخواهد گوسفند خود را با گندم مبادله کند، و گندم کمی با قیمتی کمتر از قیمت يك گوسفند بخواهد، برای بدست آوردن آن نمیتواند، گوسفند را قطعه قطعه کند، پس مبادله مستقیم کالاها، با مشکل ارزیابی و قیمت گذاری نیز مواجه است. زیرا برای تعیین قیمت يك کالا، باید آن را با تمام کالاهای دیگر

مقایسه و قیمت‌ش را نسبت به تمام آنها معلوم ساخت، با متداول شدن پول، تمام این مشکلات مربوط به مبادله برطرف گردید. زیرا پول از يك طرف مقیاس عمومی ارزش، و از طرف دیگر وسیله مبادله است، به عبارت دیگر هم به عنوان تعیین کننده ارزش اشیاء به کار می‌رود که با مقایسه کالاها با آن، قیمتشان معلوم می‌شود. و هم به عنوان وسیله داد و ستد. بنابراین پس از آنکه، داد و ستد بر مبنای مبادله مستقیم و جنس در مقابل جنس یعنی مثلاً گندم در مقابل پشم انجام شد، پول وارد میدان گردیده است و اینک مبادله در دو مرحله صورت می‌گیرد. یکی فروش، و دیگری خرید. به این ترتیب که در مرحله اول صاحب گندم، آن را مثلاً به صد ریال می‌فروشد، در مرحله دوم فروشنده گندم، با پول آن، مقدار پشم لازم را خریداری می‌نماید، و در نتیجه دو مبادله، به جای يك مبادله مستقیم، متداول می‌شود و در عوض مشکلات ناشی از مبادله مستقیم، از میان می‌رود.

غیر از دو نقش اصلی که در بالا به آنها اشاره شد، پول نقش فرعی دیگری هم دارد... و آن، نقش پس اندازنده و دن است. گفتیم، مداخله پول در مبادلات، فروش گندم در مقابل پشم را که در يك مرحله انجام می‌شد، به دو مرحله جداگانه تبدیل می‌کند. صاحب گندم ابتدا گندم را می‌فروشد و بعد پشم را می‌خرد، در حالی که قبلاً فروش گندم و خرید پشم طی مبادله واحد انجام می‌شد. فاصله زمانی بین فروش گندم و خرید پشم، به فروشنده گندم امکان می‌دهد خرید پشم را تا هر موقع دیگر که مایل باشد، به تأخیر اندازد، و حتی بتواند، گندم را نه برای خرید کالاهای دیگر، بلکه فقط بخاطر داشتن پول آن، و خرج کردنش در موقع احتیاج، بفروش برساند. از اینجا نقش پول به عنوان وسیله ذخیره مال، و پس‌انداز آغاز می‌شود.

نقش اخیر پول به عنوان وسیله ذخیره و پس‌انداز، در رژیم سرمایه‌داری که پس‌انداز را تشویق می‌کند، عامل خطرناکی است. چه این امر، تعادل عرضه و تقاضای کل را نسبت به مجموع کالای تولیدی و استهلاکی، بهم می‌زند. در صورتی که در دوره مبادله مستقیم کالاها، میان عرضه و تقاضا تعادل برقرار است، زیرا

تولید کننده، صرفاً یا به خاطر مصرف شخصی تولید می کند، یا برای مبادله با کالای دیگر که در این صورت باز هم به منظور رفع حاجت شخصی، مبادله نموده است. بنابراین در مقابل هر کالای جدید که به وجود می آید، تقاضائی معادل آن موجود است لذا همواره تولید و مصرف یا به عبارت دیگر عرضه کل با تقاضای کل در حال تعادل باقی می ماند. ولی در عصر پول که مبادله در دو مرحله مجزا، صورت می گیرد ضرورت ندارد که تولید کننده در مقابل تقاضائی معادل قرار گیرد، زیرا تولید اغلب به قصد فروش و تحصیل پول و انباشتن نقدینه و نه به قصد خریداری کالائی دیگر است. در این حالت عرضه، بدون تقاضا و منجر به عدم تعادل عرضه کل و تقاضای کل میگردد. هر قدر علاقه و تصمیم به ذخیره پول زیادتر شود، عدم تعادل بیشتر گردیده، و در نتیجه قسمت مهمی از کالاهای تولید شده، بدون تقاضا مانده، و بازار سرمایه داری با مشکلاتی روبرو و حیات اقتصادی با خطرات شدید دست به گریبان می شود.

مدتها، حقیقت این مشکلات که ناشی از ذخیره کردن نقدینه و رواج نظریه تصریف بود، ناشناخته مانده بود، به موجب نظریه تصریف وقتی انسان کالائی را می فروشد، به خاطر نقش پول نیست که اقدام به معامله میکند، بلکه این کار برای خرید کالای دیگری که با آن رفع نیاز نماید، میباشد. در نتیجه وقتی کالائی تولید شود، با آن تقاضائی نسبت به کالای دیگر به وجود می آید، که تعادل همیشگی عرضه و تقاضا را نتیجه می دهد.

این نظریه که بموجب آن هدف فروشنده کالا، همواره خرید کالای دیگری است، تنها در سیستم مبادله مستقیم که خرید و فروش در یک مرحله انجام می گرفته، می تواند صحیح باشد، و در سیستم پولی که انسان، می تواند جنس را به قصد بردن سود و تحصیل پول بیشتر و پس انداز نقدینه خریداری، و احیاناً پول را در مقابل اخذ بهره دیگران وام بدهد، صادق نخواهد بود.

اینک با توجه به آنچه درباره نقش های اصلی و فرعی پول گفته شد اختلاف اساسی میان اسلام و رژیم سرمایه داری را می توان، تشخیص داد: در رژیم

سرمایه‌داری پول به عنوان وسیله پس انداز، به رسمیت شناخته شده و برای تشویق مردم به پس انداز، معمولاً تدابیری اتخاذ می‌گردد. در صورتی که اسلام با ذخیره پول مبارزه و آن را مشمول مالیات قرار داده؛ و مردم را تحریک به مصرف پول در زمینه‌های تولیدی و مصرفی کرده است. در حدیث از امام صادق آمده «خداوند، زیادت‌های در مال به شما عطا کرده است تا آنرا خرج کنید، نه آنکه ذخیره نمایید». با مبارزه علیه ذخیره کردن پول، اسلام، بریکی از مهمترین مشکلات تولید که مبتلا به سیستم سرمایه‌داریست فائق آمده است، و به یقین جامعه اسلامی هنگامی که از این دستور العمل تبعیت نماید، برای افزایش قدرت تولید، و تأسیس بنگاه‌های بزرگ اقتصادی، نظیر واحدهای موجود در جوامع سرمایه‌داری که از طریق ذخیره پول و تشکیل سرمایه‌های پولی بزرگ و بانکها به وجود آمدند، نیازی به ذخیره پول ندارد. انداز پول نخواهد داشت، زیرا در رژیم سرمایه‌داری که مالکیت خصوصی شکوفه فرماست، واحدهای تولیدی عظیم، باید بوسیله سرمایه‌های خصوصی بزرگ ایجاد و اداره شوند، از آنجا که تکوین چنین سرمایه‌ها، جز از راه تشویق مردم به پس انداز و جلب نقدینه توسط بانکها میسر نیست، لذا جهت رسیدن به رشد و ازدیاد حجم تولید، راهی جز این نخواهد بود. در حالیکه در جامعه اسلامی، وضع غیر از این است، چه بجز سرمایه‌های خصوصی که در محدوده معینی می‌توانند فعالیت کنند، زمینه‌های مالکیت عمومی و مالکیت دولتی امکانات لازم را جهت مداخله اداره و تصدی دولت در کارهای بزرگ فراهم آورده است.

۹- تحریم خرجهای زائد و سبکسرانه، در احادیث آنچه انسان را از یاد خدا بازدارد، و نیز کارهایی که شخصیت و تحریک واقعی انسان را زائل نماید، نهی گردیده و به عبارت دیگر آدمی از آنچه او را از میدان تولید و کار مفید دور نگهدارد، و فرصتهایش را تلف نماید، و از قدرتهای فعاله مادی و فرهنگی او بکاهد، منع شده است.

۱۰- ممنوعیت تمرکز ثروت، طبق نص قرآن کریم «کی لایکون دولة بین

الاغنیاء منکم» (سوره حشر آیه ۷) در نظریه تعادل اجتماعی، درباره این موضوع بحث می‌کنیم، اگر چه منع تمرکز ثروت، مستقیماً با توزیع مربوط می‌باشد، ولی از آنجا که مخاطرات آن نظام تولید جامعه را نیز تهدید می‌کند، بطور غیر مستقیم با تولید هم مربوط می‌گردد. زیرا تمرکز سرمایه در دست عده معدود، فقر عمومی را به همراه خواهد داشت که در نتیجه به علت پائین بودن قدرت خرید عمومی، توده نمی‌تواند احتیاجات خود را برطرف نماید. از این رو کساد و رکود بر سازمان تولید مستولی می‌گردد، و آن را از حرکت باز می‌دارد.

۱۱- واسطه‌گری در تجارت و معاملات، و تلقی آن بمثابة شعبه‌ای از تولید تحریم شده است. این مساله و تأثیرات آن را بر نظام تولیدی و رشد اقتصادی در جای خود خواهیم دید.

۱۲- اسلام اجازه داده است که اموال شخص، پس از فوتش، به اقرباء او داده شود. این قاعده جنبه ایجابی احکام ارث را نشان می‌دهد که چه بسا محرك فعالیت اقتصادی انسان در سنوات آخر عمر باشد. زیرا به جای فکر تأمین آئینه شخصی، برای آینده فرزندان و خوبشان کار می‌کند، چه مطمئن است که پس از مرگ دارائی او به اقربایش داده می‌شود، و همین امر فرد را به فعالیت وادار می‌دارد.

جنبه دیگر ارث، یعنی جنبه سلبی که اختیارات مالک را دارائی‌اش محدود مینماید، نتیجه نظریه توزیع قبل از تولید است که قبل از این بررسی کردیم.

۱۳- بطوری که در مبحث آینده خواهیم دید، اسلام اصول قانونی «تأمین اجتماعی» را وضع کرده است. این موضوع در قلمرو بخش خصوصی، حائز اهمیت بسیار می‌باشد. زیرا اعتمادی که انسان از این رهگذر، حتی در صورت عدم موفقیت در فعالیت‌های اقتصادی، کسب میکند، انگیزه روحی مهمی است که جرأت اقدام به کار و عنصر ابتکار و اختراع را در شخص پرورش می‌دهد. در غیر این صورت، اغلب از ترس ضررهای احتمالی که نه تنها دارائی، بلکه زندگی و حیثیت شخص را تهدید می‌کند، انسان به کاری دست نزده و فعالیت‌های گذشته را از

سر نمی گیرد.

۱۴- اسلام، تامین اجتماعی را شامل کسانی که قدرت کار و فعالیت اقتصادی داشته ولی از آن طفره می روند، نکرده و اجازه نداده است که افراد بیکاره از دسترنج جامعه بهره مند گردند. با این سیاست، از فرار و اتلاف نیروی انسانی جلوگیری، و حداکثر استفاده از نیروهای تولیدی به عمل می آید.

۱۵- اسراف و تبذیر، را تحریم نموده است. تا به جای آنکه سرمایه ها، در راههای تجملی و غیر ضروری به کار افتند، در جریان تولید مفید، قرار می گیرند.

۱۶- فراگرفتن جمیع فنون و صنایع روز را بر مسلمین، واجب گردانیده است.

۱۷- به این حدهم اکتفا نشده، بلکه مسلمانان موظف گردیده اند از عالترین حد تخصص در زمینه های مختلف برخوردار باشند. تا با نیروی معنوی علمی و مادی، به اجراء نقش رهبری جهانی اسلام کمک کنند.

«واعبدوا لله ما استطعتم من قوه» : برایشان هر نیروئی می توانید تهیه کنید^(۱) کلمه نیرو، بطور مطلق، شامل همه نیروهاست که امکانات امت پیشرو را در ایفاء رسالت خویش افزایش می دهد و در رأس همه آنها، وسائل معنوی و مادی رشد ثروت قرار دارد که استیلای بشر را بر طبیعت میسر می گرداند.

۱۸- به دولت اجازه داده شده که بر تمام شعب تولید نظارت و آن را ارشاد کند. بدیهی است که تجارب و عملکرد دولت در بخش عمومی و دولتی، راهنمای مناسبی جهت سایر واحدهای اقتصادی در بخش خصوصی می تواند باشد، تا با استفاده از آن، بهترین شیوه فعالیت بمنظور بهبود وضع تولید و افزایش ثروت به دست داده شود.

۱۹- دولت مجاز است، قسمت اعظم نیروی انسانی را جلب، و در بخش عمومی شاغل نماید. به این ترتیب از بهر در رفتن نیروی کار جلوگیری به عمل آورده

(۱) سوره انفال آیه ۶

و از تمام ظرفیت انسانی در تولید استفاده مینماید.

۴۰- بالاخره، طبق مقرراتی که در نظریه خواهیم دید، دولت می‌تواند، برنامه‌گذاری کند و به این ترتیب از بروز هرج و مرج در روابط اقتصادی، ممانعت به عمل آورد.

سیاست اقتصادی رشد:

اینها اقداماتیست که اسلام، به عنوان يك مکتب اقتصادی، برای رشد تولید و افزایش حجم ثروت، ارائه نموده است. جزاینها، دولت را موظف کرده تا با مطالعه شرائط عینی، و منابع و امکانات موجود اقتصادی، در حدود مقررات کلی، سیاست اقتصادی متناسب رشد را تنظیم نماید.

از اینجا پیوند مکتب اقتصادی با سیاست اقتصادی را که دولت برای دوره‌های ۵ یا ۷ ساله وضع می‌کند، درمی‌یابیم این برنامه‌ها، برای رسیدن به هدفهای معینی در پایان دوره برنامه تنظیم می‌گردد.

نوع و هدفهای برنامه، بر حسب ضرورت‌ها و شرائط موضوعی هر جامعه، تعیین می‌گردد، و از آنجا که ماهیت مشکلات و مسائل، از جایی تا جایی و از زمانی به زمانی دیگر، فرق می‌کند. سیاست‌های اقتصادی هم با یکدیگر متفاوت می‌باشد. مثلاً در ممالك پر جمعیت اقدامات ویژه‌ای متناسب با شرایط اجتماعی لازم است که در ممالك کم جمعیت تجویز نمیشود. به این جهت اضافه می‌نماید که سیاست اقتصادی جزئی از مکتب اقتصادی نیست و تعیین آن‌هم، وظیفه مکتب اقتصادی نمی‌باشد. کار مکتب اقتصادی تعیین هدفهای کلی سیاست اقتصادی است تعیین جزئیات سیاست اقتصادی بطوری که با اوضاع و احوال روز مناسب باشد، و نیز مسؤلیت اجرای آن، با مقامات دولتی می‌باشد.

چرا تولید می‌کنیم:

بررسی و مطالعه در مورد نظریه تولید را از نقطه آغاز می‌کنیم که مورد قبول تمامی مکاتب اقتصادی باشد تا از این راه، پایه اصلی اختلافات مرامی سیستم‌های اقتصادی را بشناسیم. گفتیم که رشد تولید، بهره‌برداری هرچه بیشتر از منابع طبیعی، از جمله اصول عمده نظریه اسلامی است که سایر مکاتب‌های اقتصادی نیز نسبت به آن اتفاق نظر دارند.

بر خلاف وحدت نظری که نسبت به اصل موضوع حاصل است، هر يك از مکاتب اقتصادی، بر حسب مفاهیم و موضوع‌گیریهای فکریشان از جهان، زندگی، و جامعه بایکدیگر اختلاف دارند.

از جمله اختلافات، یکی راجع به هدف نهایی افزایش ثروت، و دیگری نقش آن در حیات جامعه است. بنابراین هر کدام از سیستم‌های اجتماعی به دو سؤال:

۱- چرا تولید می‌کنیم؟

۲- نقش ثروت چیست؟

طبق مبانی خاصی پاسخ می‌گوید: از این رو در بررسی مکتب اقتصادی اسلام، یا هر سیستم دیگر، تنها درك اصل رشد و افزایش ثروت کافی نیست، بلکه باید مفهوم، و هدف از افزایش قدرت مادی را نیز دریافت.

برای تعیین مبانی فکری و نظری رشد، بایستی مکتب اقتصادی را نه به عنوان يك موضوع مجزا و مطلق، بلکه به عنوان «جزئی» از «كل» يك تمدن و سیستم بزرگ، در نظر بگیریم.

به این خاطر، مفاهیم کاپیتالیستی تولید، نقش و هدفهای آن را از يك طرف، و مفاهیم اسلامی را، از طرف دیگر نه فقط به عنوان دو مکتب اقتصادی، بلکه بعنوان دو تمدن مختلف بررسی می‌نمائیم، تا پایه فکری رشد تولید را از نظر اسلام نشان داده و ضمناً با پایه فکری رژیم سرمایه‌داری مقایسه کرده باشیم.

در تمدن مادی جدید که از نظر تاریخی، مکتب اقتصادی سرمایه‌داری، مظهر آنست، معمولاً رشد سرمایه، هدف و غایت اساسی فعالیت‌های اقتصادی، تلقی می‌شود زیرا در رژیم سرمایه‌داری «ماده»، فوق تمام ارزشها، قرار داشته، و غیر از آن، هدفی شناخته نشده است. لذا انسان برای ازدیاد سرمایه و به خاطر نفس ثروت و رفاه مادی هر چه بیشتر، کوشش به عمل می‌آورد.

سرمایه‌داری، ازدیاد سرمایه را صرف نظر از نحوه توزیع، مورد توجه قرار می‌دهد. طرفدارانش معتقدند که با افزایش مجموع ثروت ملی، فقر از میان می‌رود، و هدف که رفاه عمومی است خود بخود، تحقق می‌یابد. بنابراین هر قدر فعالیت‌های اقتصادی و صنعتی، و بالاخره ثروت ملی، افزایش یابد، به این نیت کمک شده است، اگر چه در اثر رقابت، تولید کنندگان کوچک از بین رفته و فعالیت‌هایشان متوقف گردد. در مورد مشکلات و بحران‌های اقتصادی که هر چند وقت یکبار در جوامع سرمایه‌داری بروز می‌کند، طرفداران سرمایه‌داری می‌گویند که این امر معلول کاهش میزان تولید و کمبود مواد طبیعی و نارسا بودن عرضه می‌باشد، و چاره را منحصر با افزایش حجم تولید و بهره‌برداری زیادتر از منابع طبیعی می‌دانند.

نظریه اسلام، در این خصوص به کلی مخالف سرمایه‌داری است، رشد ثروت و تولید، در اسلام، هدف غائی نیست، بلکه یکی از هدفها بوده، و اسلام آن را با توجه به نحوه صحیح توزیع می‌پذیرد. مشکلات اقتصادی را از کمی حجم تولید ندانسته و در نتیجه، راه حل آن را هم در افزایش تولید نمی‌داند. برای توضیح بیشتر موضع اسلام را تشریح می‌کنیم.

۱- مفهوم ثروت

به کمک نصوص و مدارکی که ثروت را به عنوان هدفی اصیل می‌شناساند، کوشش می‌کنیم نظر اسلام را در این مورد مشخص گردانیم.

نصوص بر دو قسم‌اند، اگر چه ممکن است در ابتدا آنها با یکدیگر متناقض به نظر آیند ولی وقتی رو به هم رفته مطالعه شوند، تنقض ظاهری‌شان از میان رفته و منظور

واقعی از رشد تولید به دست می آید.

قسم اول:

الف : رسول اکرم: استغنائی مادی فرصت خوبی است جهت تفوی پیشه کردن.

ب : امام صادق : مسلماً ، دنیا فرصت خوبی است جهت آخرت.

ج : امام باقر : مسلماً برای رسیدن به آخرت خوب، دنیا فرصت نیکویی است.

د : رسول اکرم: خداوندان را برای ما زیادگردان، و بین ما و آن جدائی میاندار، چه اگر نان نباشد، نماز نمی خوانیم، روزه نمی گیریم، و سایر فرائض تو را به جای نمی آوریم .

ه . امام صادق: در عمل کسیکه دوست ندارد از ثروت حلال، مال جمع آوری کند، تا با آن نیازش را برطرف، آبرویش را محفوظ ، و بدهی اش را ادا نماید، و از آن به خویشاوندانش بدهد، خیر و نیکی وجود ندارد.

و : شخصی به امام صادق گفت: به خدا سوگند که ما طالب دنیا هستیم و دوست داریم به آن برسیم، امام پاسخ داد : می خواهی چه کنی؟ گفت میخواهم خود و خانواده ام در رفاه باشیم، صله رحم، احسان و حج عمره به جای آورم، امام فرمود اینها که گفتی، دنیا طلبی نیست، بلکه طلب آخرت است.

ز : در حدیثی گفته شده: کسی که دنیا را به خاطر آخرت، یا آخرت را به خاطر دنیا، رها سازد از ما نیست.

قسم دوم :

الف - از رسول اکرم : هر کسی دنیا را دوست داشته باشد، به آخرتش ضرر زده است.

ب - از امام صادق: حب دنیا ، منشاء تمام خطاهاست .

ج - از امام صادق: دورترین موقعیت بنده از درگاه خدا، هنگامی است که

جز به شکم و شهوت توجه ندارد.

د - از علی ابن ابیطالب: از جمله کمکهای اخلاقی به دین، زهد در دنیا است. ظاهراً میان این دو دسته نصوص، از نظر معنا و مفهوم تفاوتی وجود دارد در دسته اول، دنیا، ثروت و غنی «فرصتهای خوبی» برای تأمین آخرت محسوب گردیده. ولی در دسته دوم، همینها منشاء خطا و بدی معرفی شده است.

نظرواقعی را باید با ترکیب این دو دسته کسب و تناقضشان را حل کرد در یکجا ثروت و افزون خواهی برای تأمین جهان دیگر، فرصت مساعد و خوبی تلقی شده، و در جای دیگر، منشاء تمام خطاها می باشد. زیرا، ثروت دارای دو حد است و این، زمینه و چارچوب روانی و روحی افراد است که مرزها را مشخص میگرداند. ثروت و افزون طلبی، یکی از هدفهای مهم است، ولی نه هدف غائی بلکه هدف وسیله ای. بدین معنی که ثروت مقصود غائی مسلمان نیست، بلکه وسیله ای است که با آن، باید وظیفه جانشینی خداوند را ایفا و فضائل انسانی را پرورش دهد. در این صورت، رشد ثروت، کمک خوبی برای تأمین آخرت خواهد بود. هر کس به این نیت، کوشش نماید، در انجام رسالت خویش اهمال و قصور نموده است. ولی اگر تولید و افزایش ثروت، برای نفس ثروت تلقی، و زمینه اصلی کلیه فعالیت های بشری باشد، سرمنشاء تمام خطاهائی است که موجب دوری انسان از خداوند می گردد. بنابراین باید از آن دوری جست. بنظر اسلام هر مسلمان باید در راه کسب ثروت بکوشد، ولی نه بطوری که مغلوب و محکوم آن واقع شود، بلکه باید خود بر آن مسلط گردد و با چنین سلطه ای، شخصیتش را رشد دهد و هدفهای بزرگتری را تعقیب نماید.

از این رو، هر شیوه تولید ثروت و افزایش سرمایه که موجب دوری انسان از خداوند گردیده، و تمایلات صحیح روحی او را، منحرف کند، و به رسالت بزرگی که در اقامه عدالت جهانی به عهده اش هست، خلل رساند و دنیا پرستی را ترویج نماید، محکوم گردیده است. ولی آنچه رابطه اش را با خدا محکم ساخته، و رفاه عمومی را تأمین و شرائط تکامل و نمو را برای نسل بشر، مهیا گرداند، و

امکانات اجراء عدالت، برادری و فضیلت را به وجود آورد، هدف اسلام است و مسلمانان را برای رسیدن به آن تشویق و تحریص می‌نماید.

۲- ارتباط افزایش تولید با نحوه توزیع

نظریه سرمایه‌داری درباره افزایش حجم تولید که بدون در نظر گرفتن نحوه توزیع، تنظیم گردیده، از نظر اسلام، مردود شناخته شده است. زیرا اسلام، افزایش تولید را مشروط به عادلانه بودن توزیع و تأمین رفاه عمومی دانسته است به طوری که دیدیم، افزایش ثروت، وسیله است نه هدف، لذا وقتی فعالیت‌های تولید، به تأمین رفاه عمومی کمک نکند، در واقع، منظور اصلی از آن به دست نیامده است.

به همین جهت است که علی در دستورالعملی برای حاکم مصر که ضمن آن، برنامه دولت اسلامی را تشریح می‌کند، در مقام صحبت از افزایش ثروت بعنوان هدفی از هدفهای جامعه پرهیزکاران - بنا به تعبیر نامه مزبور بهیچوجه انباشتن و ازدیاد ثروت را تصویر نکرده، بلکه تنها به رفاه و آسایش عمومی افراد جامعه توجه کرده است. این اشاره نشانه آن است که افزایش ثروت به خاطر رفاه انسانهاست و جز به میزانی که در حیات آنها، اثر مثبت بگذارد مورد نظر نمیباشد. اگر غیر از این باشد، و سرمایه بدون توجه به حیات انسانها، افزایش یابد، و توده‌ها در خدمت تولید و سرمایه قرار گیرند، بزودی سرمایه حالت و مقام «بت» پیدا کرده و بجای وسیله بودن هدف غائی می‌گردد. سخن پیامبر ناظر بر همین مورد است. او آدمی را از چنین ثروت و سرمایه‌ای بر حذر داشته، و از خطراتش این چنین می‌آگاهاند «سکه‌های زرد دینار، و سکه‌های سفید درهم، هلاک کننده شماست، همانطور که مردمان گذشته را به هلاکت رسانیده».

بنابراین اسلام، در عین حال که جامعه را به کار و کوشش تولیدی مکلف نموده، تعمیم رفاه و آسایش را نیز مورد نظر قرار می‌دهد. در نتیجه هر سیستم تولیدی را که موجب درماندگی و فلاکت دیگران می‌شود، مردود و محکوم

شناخته است .

با توجه به آنچه گفتیم ، می توان نتیجه گرفت که اگر فی المثل در دوره ماشینیسیم ، به جای سرمایه داری ، سیستم اسلام مورد عمل بود ، تنها پس از غلبه بر مشکلات ونابسامانی های ناشی از وضع جدید ، درصدد افزودن به حجم تولید برآمده و وسائل تازه به کار گرفته می شود واجازه استفاده از ابزار تازه که حجم تولید را تا چند برابر می افزاید آنوقت داده می شد . زیرا چنین توسعه ای قبل از رفع مشکلات آن ، در اندک زمان از صورت وسیله درآمده وبه صورت هدف غائی درمی آید .

۳- نظر اسلام نسبت به مشکلات اقتصادی :

به نظر اسلام مشکلات اقتصادی ، از کمبود مواد اولیه وخست طبیعت ناشی نشده است .

درست است که مواد طبیعی محدود ، واحتیاجات بشری بسیار زیاد ومتنوع بوده ، و در یک جامعه فرضی که مواد اولیه طبیعی بطور نامحدود یافت شود ، چون همه کس می تواند ، احتیاجاتش را شخصاً برطرف نماید ، آن جامعه از خطرات اقتصادی محفوظ خواهد بود ، ولی نباید بحران اقتصادی را معلول نبودن چنین بهشتی ببنداریم . این طرز تفسیر ، در واقع گریز از مسائل واقعی واجتناب از قبول حقایق است ، مسائلی که اگر درست با آنها روبرو شویم قابل حل و چاره جوئی هستند . در غیر این صورت ، پیدائی این مشکلات حتمی و راه حلهای غلط ، قادر به گره گشائی و رفع مشکل نخواهند بود . طرفداران سرمایه داری به خطا اظهار می دارند ، وقتی طبیعت نخست روا دارد و از بر آوردن احتیاجات انسانها عاجز بماند ، در اثر تعارض احتیاجات مختلف ، نابسامانی پیدا می شود و در این حال چاره ای جز وضع یک نظام اقتصادی که احتیاجات افراد را تحت کنترل در آورد ، ونیازهای ضروری را بر سایر نیازها مقدم دارد ، نخواهد بود .

اسلام با این عقیده مخالف است ، چه بحران را به طرز واقعی بررسی ، و راه

حل آن را ارائه نموده است. در قرآن می‌خوانیم که :

« الله الذي خلق السماوات و الارض و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ، و سخر لكم الفلك لتجری فی البحر بامره ، و سخر لكم الانهار . و سخر لكم الشمس والقمر دائبین ، و سخر لكم الليل و النهار ، و اتیکم من کل ما سألتموه ، و ان تعدوا نعمت الله لا تحصوها ، ان الانسان لظلوم کفار » (۱).

خداست که آفرید آسمانها و زمین را ، و از آسمان آب را نازل کرد ، و به وسیله آن از فرآورده‌ها ، روزی شما را برون آورد ، و رام کرد برای شما کشتی را تا روان شود در دریا به فرمان او ، و رام کرد برایتان جویها را ، و به تسخیر شما در آورد. خورشید و ماه از پی هم در آینده را و نیز شب و روز را رام شما کرد ، و داد به شما از آنچه خواستید از او ، و اگر نعمتهای خدا را بشمارید ، نتوانید شمرده‌آنها را ، به درستی که انسان ستمگری ناسپاس است.

در آیات مزبور، پس از ارائه منابع ثروت خداوندی ، موکداً ذکر شده که نعمتهای جهانی برای رفع نیازهای بشر، کافی است. و اتیکم من کل ما سألتموه و داد بشما از آنچه خواستید از او.

بنابراین به نظر قرآن مشکل اصلی ، ناشی از خست طبیعت ، یا عجز آن از برطرف ساختن نیازهای انسان نمی‌باشد، بلکه مشکلات معلول رفتار انسان است زیرا آیه بعد می‌گوید: «ان الانسان لظلوم کفار» به درستی که انسان، ستمگری ناسپاس است:

از این رو یکی ستمگری بشر در توزیع ثروت ، و دیگر عدم بهره‌برداری کامل از منابع طبیعی - بصورت کفران نعمت و هدر دادن آن - علتهای اساسی بروز مشکلات و بحران‌هایی است که انسان بینوا ، همواره از دورترین ادوار تاریخ با آنها دست به گریبان بوده است . تنها اگر با چنین دیدی مشکلات را ارزیابی و تفسیر کنیم ، یعنی در مورد اول روابط عادلانه را جانشین روابط

غیرعادلانه ، و در مورد دوم با بکار گرفتن تمام امکانات مادی و فنی ذخائر نهفته طبیعت را کشف و استخراج نمائیم است که ، می توان بر نابسامانیهای اقتصادی غلبه کرد .

www.KetabFarsi.com

رابطه تولید با توزیع

آیا میان اشکال تولید، و مناسبات توزیع رابطه‌ای هست؟

اسلام و مارکسیسم، بنا به مبانی اقتصادی خاص خود، پاسخهای متفاوتی به سؤال بالا داده‌اند.

به عقیده مارکسیستها بین تولید و توزیع، رابطه جبری وجود دارد، بدین معنا که طبق اصل تطور، هر يك از اشکال تولید با سیستم توزیع ویژه‌ای متناسب بوده و لزوماً آن را ایجاب می‌کند. به عبارت دیگر توزیع تابع مقتضیات تولید است. وقتی روابط تولیدی جامعه بهم خورده، و روابط تولیدی تازه‌ای به منصه ظهور برسد، از آنجا که سیستم توزیع قبلی با مناسبات تولیدی تازه سازگار نیست، از میان می‌رود، و سیستم توزیع تازه‌ای که با مناسبات تولیدی حاکم سازگار باشد و مزاحمتی در راه تکامل اش به وجود نیاورد، جایگزین آن می‌گردد. البته این تحول تاریخی همراه با کشمکشها و برخوردهای شدید اجتماعی است. این، قانون تغییر ناپذیر تاریخ است و خلافی به آن راه ندارد. حال باید دید که محصول چگونه توزیع می‌شود؟ چه کسانی حق مالکیت و سائل تولید را دارند؟ آیا توزیع بر اساس مالکیت برده‌داری فتوئالی، بورژوازی و یا پروتاریائی صورت می‌گیرد؟ جواب این است که توزیع هر طور مصلحت تولید اقتضا کند انجام می‌شود، بنابراین در

هر مرحله مشخص تاریخی، تولید سیستم توزیع موقتی را که با تکامل و ادامه حیاتش متناسب باشد، اخذ می‌کند.

این نظریه را بطور مفصل، در جلد اول همین کتاب مطالعه نمودیم، نتایج علمی و فلسفی مختلفی که در حاشیه این بحث به دست آمد، نارسا بودن نظریه را، در مورد تفسیر تاریخ نشان می‌دهد^(۱) به علاوه در بعضی از مباحث گذشته همین کتاب نظر اسلام را در خصوص عدم ارتباط تولید و توزیع مطالعه کردیم^(۲).

۱- ر - ک جلد اول همین کتاب ص ۱۲-۱۹۶

۲- ر - ک » » » » ص ۳۱۶-۳۲۷

تولید و تامین توزیع عادلانه

با آنکه ارتباط جبری تولید و توزیع ، طبق تفسیر مارکسیستی که آن را یک جریان تاریخی می‌شناسد ، مورد قبول اسلام نیست ، ولی آن را هرگز بطور مطلق انکار نکرده است . بستگی میان مناسبات تولیدی با سیستم توزیع را نباید به مثابه قانون طبیعی و رابطه ضروری تلقی کرد . زیرا مکتب اقتصادی می‌تواند روابط مزبور را تعیین و خط مشی تولیدی جامعه را به مقتضای توزیع مشخص سازد.

آینده مزبور بر نکات زیر مبتنی می‌باشد:

۱- اقتصاد اسلامی، قوانین پیشنهادی خود را در مورد توزیع ، در هر زمان و مکان ثابت و درست می‌شناسد. بین دوره‌های مختلف الکتریسته و اتم ، با عصر بخار و عصر بخار با دوره رواج آسیاب‌بادی و کار بدی ، از این جهت تفاوتی نیست. مثلاً قانون تصاحب محصول کار از طرف عامل آن، در تمام دوره‌ها قابل پیاده کردن و اجراست.

۲- فعالیت‌های تولیدی انسان به تعبیری همان اجراء و عملی شدن قواعد عمومی توزیع است . مثلاً احیاء زمین میده ، کشیدن آب از چاه ، جمع‌آوری هیزم و استخراج معادن که کارهای تولیدی است، در عین حال اجراء قواعد عمومی

توزیع نسبت به ثروتهای مزبور نیز محسوب می‌گردد. بنا براین تولید، درواقع پیاده کردن قوانین توزیع میباشد.

۳- با تکامل ابزارفنی و ترقی سطح تولید، قدرت انسان درمقابله با طبیعت بیشترشده، و می‌تواند به مقیاس بزرگتری دست اندر کار تسخیر طبیعت شود. در نتیجه امکان تخلف از قواعد عمومی توزیع نیز بیشتر می‌گردد. بطوری که توازن عمومی و عدالت اجتماعی مورد تهدید قرار می‌گیرد. مثلاً موضوع احیاء زمین را در نظر بگیریم، در دوره رواج کار یسدی، انسان نمی‌توانست اراضی وسیعی را احیاء و آباد نماید، زیرا به علت محدود بودن قدرت تولید و وسائل کشت، تنها قطعات کوچکی را می‌شد آباد کرد، از این‌رو نه امکان تخلف از مقررات توزیع وجود داشت، و نه به حکم قاعده معروف که حقوق را در زمین محدود به میزان احیا شده آن می‌داند، فرد می‌توانست اراضی وسیع را تصاحب نماید، ولی انسان در عصر ماشین قدرت دارد که قطعات وسیعی را احیاء و از قوانین توزیع تخلفی کند، در این حالت ناگزیر باید سازمان تولید را به نحوی ارشاد نمود که با هدفهای عدالت خواهانه سازگار باشد.

رابطه مکتبی بین تولید و توزیع در اسلام، از همینجا ناشی می‌شود. یعنی درحقیقت از ایده ارشاد شده، به عنوان حالت عملی و اجرایی قوانین توزیع که توزیع عادلانه را تضمین کند.

حق دخالت دولت - ولی امر - در تولید، برای همین است که تولید به سمت توزیع عادلانه ثروت، رهبری شده و قانون توزیع، به مرحله عمل درآید، و از اضمالی که منجر به تخلف از قوانین می‌شوند، جلوگیری گردد. مثال زمین که قبلاً آوردیم، یعنی آنجا که امام - دولت - اجازه احیاء را به افراد فقط درحدودی می‌دهد که عدالت اجتماعی تهدید نشود، ناظر بر همین اصل است. این مسأله را به تفصیل در قسمت مربوط به دولت، بررسی خواهیم کرد.

بطور خلاصه می‌توان گفت اصل «مداخله دولت» در امورات اقتصادی که به

موجب آن دولت، تولید را ارشاد می‌نماید به مثابه وسیله‌ای است که دولت اسلامی همواره برای ضمانت اجراء قوانین عمومی توزیع، جلوگیری از کج‌روییها و تخلف از عدالت اجتماعی در اختیار دارد.

* * *

رابطه تولید و تجارت

گفتیم تولید تغییر شکل دادن است به مواد طبیعی، برای آنکه انسان با آنها بتواند حاجتهایش را برطرف نماید^(۱).

تجارت به معنای لغوی، نقل اشیاء است از محلی به محل دیگر، و در اصطلاح به داد و ستد هائی که از طریق عقود بیع و غیره انجام شود اطلاق می گردد.

۱ - تولید از نظر علماء اقتصاد کلاسیک، ایجاد منفعت تازه است. ما در این مورد، از تعریف بالا پیروی می کنیم، زیرا تعریف کلاسیکها، مستلزم تعمیم نادرست است، کلاسیکها منفعت را وجود صفتی در اشیاء می دانند که حاجتی از حاجتهای انسان را برطرف نماید. این صفت، جنبه ذاتی یا موضوعی نداشته، و صرفاً از میل و رغبت ولو به شخص، ناشی می شود. مثل میل به گیاهی که انسان به غلط گمان کند برای درمان و یا پیشگیری از آن مفید است.

چنین تعریفی از تولید و منفعت، شامل عمل کسی هم می شود که فی المثل مردم را بفریبد که فلان چیز برای درمان یا پیشگیری از فلان مرض مفید است. زیرا در اینجا نیز منفعت تازه ای به وجود آمده که از میل به مصرف آن ماده برای دفع حاجت ناشی شده، اگر چه هیچ فعالیت اقتصادی روی آن ماده صورت نگرفته باشد.

این تعمیمی است که از تعریف کلاسیکها، نتیجه می شود. به این دلیل ما، تولید را تغییر شکل دادن مواد طبیعی به طوری که با آنها، انسان بتواند حاجتهای خود را برطرف کند، تعریف کردیم. بنابراین برای آنکه عملی تولیدی محسوب شود، باید در نتیجه آن عمل هم منفعت تازه ای ایجاد و هم به نحوی از انحاء کاری روی طبیعت صورت گرفته باشد.

بدیهی است که تداول با توجه به معنای لغوی کلمه، نوعی کار تولیدی محسوب می‌شود. زیرا با انتقال ثروت از نقطه‌ای به نقطه دیگر اغلب «منفعت تازه» ایجاد شده و این خود نوعی تغییر شکل در ماده، محسوب می‌گردد. انتقال ثروت چه عمودی باشد مانند صنایع استخراجی که مواد اولیه از اعماق زمین به سطح زمین منتقل می‌شوند، و چه افقی مثل بردن کالا به بازار فروش، در هر دو حالت، کالا تغییر شکل یافته و برای مصرف و رفع نیاز انسانی، آماده می‌گردد.

ولی مفهوم تجارت به معنای قانونی کلمه، که انتقال حقوق یا مالکیت از شخصی به شخصی دیگر است، و در عملیات بازرگانی به چشم می‌خورد، باید روشن شده، و ارتباطش با تولید مشخص گردد.

از این جهت، نظر اسلام در مورد رابطه تولید و تجارت، و ماهیت رابطه مزبور را می‌توان در کادر عمومی و کلی مکتبی جستجو کرد.

تجارت و رابطه‌اش با تولید نه تنها از لحاظ مکتبی و تئوریک قابل توجه است، بلکه بخاطر نقش حساسی که در وضع سیاست عمومی، و قانون‌گذاری در قلمرو آزادی نظر حقوقی است که دولت بر حسب شرائط روز آن را تأمین می‌کند، حائز کمال اهمیت می‌باشد.

مفهوم تجارت

از مطالعه نصوص و احکام و به طور کلی از جهت عمومی قانون‌گذاری نتیجه می‌شود که در نظر اسلام، تجارت از لحاظ مبدا یکی از شعب تولید شناخته شده، و لذا نمی‌توان آن را از زمینه عمومی و کلی سیستم اقتصادی جدا دانست.

این مفهوم که با استشهاد به پاره‌ای از نصوص و احکام، توضیح داده خواهد شد، با مسأله تداول از لحاظ تاریخی، و مراحل توسعه و ضرورت‌های ناشی از آن، بطور کلی اتفاق و هماهنگی دارد.

به ظن قوی تجارت - داد و ستد - به مفهوم وسیع کلمه، در جوامع اولیه

که تولید معمولاً، برای مصارف شخصی و حاجتها در نهایت سادگی بوده و احتیاجی به مبادله کالا نبوده، وجود نداشته است. از نقطه نظر تاریخی و اجتماعی، مبادله از هنگامی شایع گردیده که تقسیم کار پیدا شده و هر کس رشته تولیدی مخصوصی را پیشه خود ساخته، و در آن رشته، محصولی بیش از حد نیاز شخصی تولید، و از راه مبادله محصول اضافی با محصولات دیگران مایحتاج خویش را تهیه کرده است. به عبارت دیگر، محصول مازاد خود را، محصول مازاد دیگران معاوضه نموده است. بدین ترتیب تنوع و کثرت حاجتها، تقسیم کار، و مبادله را به مقیاس وسیع پدید آورده است.

از باب مثل، تولید کننده گندم که به پشم احتیاج دارد، فقط گندم تولید می کند، و با واگذاری گندم مازاد به تولید کننده پشم که به گندم احتیاج دارد، نیازش را نسبت به پشم، برطرف می سازد، در این مثال، تولید کننده گندم مستقیماً با مصرف کننده آن، در تماس است، چنانکه چوپان تولید کننده پشم نیز با مصرف کننده پشم، سروکار پیدا می کند. طبق این رابطه، مصرف کننده همواره به اعتباری دیگر، تولید کننده نیز هست.

پس از این مرحله ابتدائی و ساده میان تولید کننده و مصرف کننده، واسطه پیدا می شود و تولید کننده پشم، دیگر محصولش را بطور مستقیم به تولید کننده گندم نمی فروشد، بلکه شخص ثالثی در نقش واسطه بین آنها ظاهر میشود که خود مقادیر پشم عرضه شده را میخرد، ولی نه به جهت مصرف شخصی، بلکه به قصد فروش به خواستار آن. بنا بر این تولید کننده گندم، بجای آنکه خود بدو با تولید کننده پشم در تماس باشد، با واسطه، یعنی کسیکه محصول را جهت فروش به بازار عرضه میدارد، معامله میکند. از اینجا امور تجارتی نصیح گرفته، و در اغلب موارد واسطه ها بین تولید کننده و مصرف کننده فاصله می شوند.

در نتیجه معلوم می شود تجارت، یا انتقال ملکیت - در هر دو حالت، چه در تماس مستقیم تولید کنندگان بایکدیگر و چه در تماس غیر مستقیم یعنی با وجود واسطه ها - به کاری تولیدی مسبوق است که ملکیت کالائی درازاء ثمن، به غیر منتقل

می‌شود. در مورد اول، صاحب پشم شخصاً تولید محصول می‌نماید آنگاه در عوض کالائی که دریافت می‌کند، ملکیت محصول خود را به شخص مقابل واگذار می‌نماید. در مورد دوم، واسطه پشم را به بازار انتقال داده، و از آن نگهداری می‌کند، تا هر موقع مشتری پیدا کرد، آن را در دسترس قرار دهد.

عمل مزبور، نوعی کار تولیدی است، زیرا سودی که فروشنده با انتقال ملکیت کالا به غیر در مقابل دریافت عوض به دست می‌آورد، نتیجه کار تولیدی است که انجام داده، نه معلول نفس انتقال ملکیت.

پیدایش سیطره خودخواهی و خود پرستی بر روابط تجاری، تجارت را از وضع طبیعی و درست آن که ناشی از حاجت‌های عینی و منطقی بشر بوده، مخصوصاً در عصر سرمایه‌داری کنونی، منحرف ساخته است در نتیجه صفت تولیدی و مفید بودن در مبادلات از بین رفته، و عملیات بازرگانی، بی آنکه فروشنده «کار تولیدی» انجام داده باشد، به صورت هدفی اصیل و سودجویانه درآمده است. در نتیجه اگر قبلاً مبادله بسبب تولیدی بودن منشاء سود بود، اینک وضع تغییر نموده و صرفاً بخاطر پدیده‌ای قانونی انتقال مالکیت، منشاء سود گردیده است. لذا در تجارت سرمایه‌داری می‌بینیم که گاهی عملیات قانونی انتقال مالکیت، بدفعات نسبت به کالای واحدی انجام می‌شود. به تبع تعداد واسطه‌ها بدون آنکه کالا و منفعت تازه‌ای بوجود آمده باشد، و از این راه بسیاری سود می‌برند.

بدیهی است که اسلام، فعالیت‌های بازرگانی را به شیوه‌ای که در رژیم سرمایه‌داری رایج است، محکوم نموده، زیرا عملیات مزبور، با درک اسلام از مبادله که آنرا جزئی از تولید می‌داند، منافات دارد. لذا اسلام همواره شرائط تجارت را بر اساس نظریه مخصوص به خود معین و منظم کرده و نخواسته که از لحاظ حقوقی میان مقررات آن که مثلاً در عقود بیع آمده با مقررات تولید، حدفاصلی بیندازد.

نصوص مربوط به مفهوم تجارت

حال که اساس نظر اسلام را درباره تجارت دانستیم^(۱) به آسانی می توانیم آن را از خلال نصوص و مجموعه احکام و مقررات روبنا، بررسی کنیم.

از جمله نصوصی که نظر اسلام را در مورد تداول مشخص می نماید، دستورالعملی است که در نامه علی به مالک اشتر حاکم مصر، آمده است: «آنگاه نسبت به بازرگانان و صاحبان صنایع توصیه، سفارش می کنم که با آنها به خوبی رفتار نمایند، چه آن عده که سرمایه شان را در شهر و دیار خود و چه آنها که در خارج از محل زندگی شان، به کار انداخته، و مدام در رفت و آمدند. زیرا آنها جلب کننده منفعت و وسیله ازدیاد ثروت اند و با سرمایه خویش از نقاط دور دست، ثروت را به خشکیها، دریاها، دشتها و کوههای قلمرو تو می کشانند، و از نقاط دور دست مایحتاج مردم را فراهم می آورند». در این نص، بازرگانان و صاحبان صنایع یعنی تولید کنندگان، در يك ردیف آمده و هر دو گروه، منشاء منفعت تلقی شده اند. بازرگان و صنعتگر هر دو منفعت ایجاد می کنند، و بالاخره موضوع جلب کالا از نقاط دور دست و منافعی که به وسیله گروههای مزبور عاید می شود، تشریح گردیده است.

پس تجارت نیز نوعی کار تولیدی و مفید بوده و منافع حاصله از آن در آمد تولیدی محسوب می شود، نه آنکه صرفاً درآمدهائی ناشی از نقل و انتقال مالکیت باشد.

این مفهوم را نباید صرفاً تصویری مجرد و نظری انگاشت. بلکه از اصل قانونی اختیارات دولت در وضع مقررات مالی و اقتصادی حکایت می کند، ضمناً موضع گیری سیستم اسلامی را در برابر مسائل روز- عملی- می نمایاند.

۱- برای آنکه نمایان ساختن این قبیل مفاهیم از احکام آسان باشد، بهتر است از آنها با تعبیر جهت گیری اسلامی، یاد کنیم.

مقررات مربوط به تجارت

۱- به نظر فقهای چون عمانی، صدون، شهید ثانی و چند تن دیگر، وقتی مثلاً شخص گندمی بخرد، قبل از آنکه آنرا تحویل بگیرد، نمی‌تواند به قیمت بیشتر بفروشد، و تفاوت را به عنوان سود بردارد. هر چند از نظر حقوقی، مالکیت به صرف عقد به خریدار منتقل شده و امر ایجابی دیگری ضروری نیست، ولی اگر تحویل گرفته باشد، فروش گندم به بیشتر از قیمت خرید بلامانع است.

پس خریدار به واسطه عقد صاحب گندم می‌شود، هر چند آن را قبض نکرده باشد ولی با گندمی که هنوز تحویل نگرفته، حق ندارد معامله‌ای انجام دهد، و از این راه سود ببرد، زیرا سود تجاری باید با استناد کار باشد، و تجارت را نباید صرفاً يك رابطه حقوقی محض تلقی کرد که بدون انجام کار سود آور باشد.

به این نظریه، در برخی از نصوص حقوقی نیز اشاره شده است. در خبر علی بن جعفر است که، «از امام موسی بن جعفر، درباره کسی که طعامی را می‌خرد، سؤال کردم که آیا می‌تواند طعام را قبل از قبض بفروشد؟ امام پاسخ داد: اگر بسود بفروشد نمی‌تواند، مگر آنکه قبض کرده باشد، ولی اگر به قیمت خرید، بفروش رساند و سود نبرد، فروش آن بلامانع است.»

۲- در آراء اسکافی، عمانی، قاضی، ابن زهره، حلبی، ابن حمزه و بسیاری از فقهاء آمده است که: وقتی تاجر، کالای مؤجل را به ثمن نقد خریداری کند، در سررسید نمی‌تواند آن را قبل از قبض، به مبلغ بیشتر بفروشد.

مثلاً اگر گندمی را از زارع نقداً خریداری کنید، و توافق شده باشد که پس از يك ماه گندم را به شما تحویل دهد، نمی‌توان پس از گذشت يك ماه، همان گندم را قبل از قبض، به بهاء بیشتر فروخت، و به صرف يك رابطه قانونی یعنی با انتقال ملکیت از خود به غیر، سودی به دست آورد، ولی البته می‌توان جنس را به قیمت خرید، فروخت.

طرفداران نظریه فوق، در این خصوص به بعضی روایات و از جمله به حدیث منقول از حضرت امیرالمؤمنین اشاره می نمایند: هر کس طعام یا علوقه را به مدت خریداری نماید، و در رأس مدت، مبیع را طبق قرارداد نیافت و پولش را مطالبه کرد، فقط اصل سرمایه او مسترد خواهد شد. (بدین گونه) نه ظلم کنند و نه ظلم ببینند. در حدیث دیگر، از یعقوب بن شعیب نقل شده که از امام صادق پرسید درباره کسی که گندم و خرما را بطور سلف به صد درهم می خرد، هنگام تحویل مبیع، صاحب کالا می گوید که بیش از نصف آن مقدار جنس در اختیار ندارم. اگر مایلی نصف آن را گندم و نصف دیگر را، وجه نقد بگیر، حضرت فرمود: اگر به همان اندازه که داده، و نه بیشتر، مسترد دارد، بلامانع است. (۱)

۳- در نصوص بسیاری، از به پیشواز کاروانهای تجارتی رفتن (۲) اعم از اینکه بار کالا یا میوه داشته باشند و نیز از اینکه تاجر شهر نشین واسطه فروش کالای روستائیان (۳) شود نهی شده است. در حدیث است که رسول اکرم فرمود: نباید هیچیک از شما، (به عنوان پیشدستی در خرید) به خارج از شهر رود، و نباید فروشنده شهری، واسطه فروش متاع روستائی شود.

منظور از پیشواز کاروانها رفتن، خروج تاجر است از شهر برای زودتر رسیدن به صاحبان کالا و خرید از ایشان، قبل از آنکه به شهر داخل شوند، آنگاه مراجعه به شهر و فروش کالا به مردم. بیع الحاضر للبادی، این است که تاجر شهری،

(۱) این نصوص بر همان حکم مورد نظر ما، دلالت دارد، بشرطی که هدفی از نهی در آنها، منع مشتری از فروش کالای سلفی، به قیمت بیشتر، قبل از دریافت و پس از رسیدن مدت باشد. اما هرگاه نصوص در صدد بیان حق مطالبه مشتری در صورت فسخ عقد که به استناد خیاردناشی از تسلیم نکردن کالا از طرف فروشنده در موعد، برایش پیدا می شود، باشد. در این حال، معنای نهی این است که مشتری هرگاه کالای سلفی را در رأس مدت دریافت ننموده و عقد را فسخ کند جز استرداد اصل مقدار ثمن، حق مطالبه چیز دیگری را ندارد. از این رو، دلیلی بر نهی از فروش کالا به قیمت بیشتر، قبل از دریافت کالا، وجود ندارد.

(۲) تلقی رکیان.

(۳) بیع الحاضر للبادی.

متصدی امور روستائینی که به شهر می آیند بشود، به این ترتیب که محصولات عرضه شده مثل میوه و لبنیات و غیره را از ایشان خریده و به دیگران بفروشد و از این راه سود ببرد.

بدیهی است که ممنوعیت این اعمال، سمت نظریه اسلامی را که ما در پی اثبات آن هستیم، نشان می دهد، زیرا فلسفه ممنوعیت مزبور، از میان برداشتن واسطه ها و هر گونه طفیلی گری در جریان تولید است. بخاطر آنکه واسطه تولید کننده را از مصرف کننده جدا ساخته، و بدون آنکه واقعاً «کاری» انجام دهد، به صرف واسطه گری در آمد و منفعتی به جیب می زند.

بنابراین اسلام با واسطه گری بخاطر آنکه فاقد هر گونه محتوای تولیدی بوده و صرفاً به خاطر تحصیل سود انجام می شود، و این تحمیل زیادی بر جامعه است، مبارزه می کند.

تولید برای چیست؟

برای چه تولید می‌شود؟ ابتدا پاسخ مکتب سرمایه‌داری را مطرح می‌کنیم و سپس از طریق بررسی و مقایسه آن با نقطه نظرهای اسلامی، اصول عمده نظریه اسلامی را تعیین می‌نماییم.

نظریه سرمایه‌داری:

رژیم سرمایه‌داری، تنظیم فعالیتهای تولیدی را به مکانیسم قیمت‌ها که طبق مقررات عرضه و تقاضا در بازار آزاد تعیین می‌شود، مربوط می‌داند، زیرا اقتصاد سرمایه‌داری، بر فعالیت مؤسسات خصوصی مبتنی بوده و افراد، فعالیتهای تولیدی خویش را برای کسب منافع بیشتر به ترتیبی که مقتضی بدانند ترتیب می‌دهند. بنابراین، انگیزه‌ای که همیشه ماشین تولید و فعالیتهای خصوصی را به حرکت در می‌آورد، سودجویی و منفعت طلبی است. سود، نابع نوسانات قیمت در بازار بوده و هنگامی که تولیدکننده - یا صاحب مؤسسه اقتصادی - سود بیشتری را پیش‌بینی کند، کالای زیادتر تولید می‌نماید. بدیهی است که افزایش قیمت در بازار، در شرایط عادی، موجب کاهش تقاضا می‌گردد. از اینجا رابطه تولید با تقاضا معلوم می‌شود، زیرا سود، تولیدکننده را به فعالیت واداشته و ترقی قیمت‌ها، سود را به مؤسسات سرمایه‌داری نوید داده، و ازدیاد تقاضا منجر به افزایش قیمت‌ها می‌گردد بنابراین در تجزیه و تحلیل نهائی باید گفت این تقاضای مصرف‌کنندگان است که

جهت تولید را معین نموده، و در اثر تغییر میزان حاجتهای آنهاست که نوسانات تولیدی پیدا شده، و در شرایط مخصوص موجب ازدیاد تقاضا و ترقی قیمتها می گردد.

بدین ترتیب جواب مکتب سرمایه داری به سؤال اول یعنی: تولید برای چیست، این خواهد بود که تولید برای برطرف ساختن حاجتهای مصرف کنندگان است، و حاجتهای مصرف کنندگان است که همواره خط مشی تولید کنندگان را تعیین می کند.

انتقاد

این شکل تئوریک تولید سرمایه داری، و به عبارت دیگر، سیمای درخشانی است که طرفداران سرمایه داری، به شدت از آن دفاع کرده، و معتقدند که سرانجام فعل و انفعالات سیستم اقتصادی، تولید و تقاضا را هماهنگ و آندو را با یکدیگر متعادل می سازد.

اگرچه طرح فوق بطور جزئی صادق است، و ارتباط متقابل تولید و تقاضا را از جهات گوناگون نشان می دهد، ولی مفهوم حقیقی تقاضا را روشن نمی سازد به دیگر سخن، حاوی تناقضی اصولی میان تولید و تقاضا در سیستم کاپیتالیستی می باشد.

تقاضا در رژیم سرمایه داری، بجای آنکه تعبیری از حاجتهای واقعی بشری باشد، معرف پولی نوع محدودی از حاجتها، یعنی آنهایی که منکی بقدرت خرید است، می باشد. قدرت خرید، تقاضا و تقاضا حرکت قیمتها را سبب می گردد. اما حاجتها و تقاضاهایی که قدرت خرید و پشتوانه پولی نداشته باشد بازار سرمایه داری را اشباع نمی کند، و هر اندازه هم که ضروری، حیاتی و عمومی باشند، مورد توجه قرار نمی گیرد. زیرا تقاضا برای محرك تولید بودن باید با پول همراه باشد. بنابراین حاجتها و تقاضاهایی که از چنین پشتوانه ای برخوردار نیستند، در راهبری سازمان تولید سرمایه داری، نقشی ایفای نمی نمایند، و فعالیتهای خصوصی بنابه قاعده

جلب سود شخصی، به‌راستی غیر از رفع حاجت‌های حیاتی و ضروری اکثریت مردم سوق داده می‌شود.

اینک، بطلان دعاوی لیبرالیستها - طرفداران اقتصاد آزاد - به‌خوبی معلوم می‌گردد. چه در رژیم سرمایه‌داری اکثریت جامعه قدرت خرید کم، و اقلیت قدرت خرید زیاد داشته و همین اقلیت که ثروت عمده جامعه را در اختیار دارد، جهت اصلی تولید را مشخص و معین می‌گرداند. و به واسطه تحمیل اراده و خواسته‌های اقلیت بر مدار تولید، تقاضاهای ضروری و حیاتی اکثریت کم درآمد، همواره با ناکامی مواجه شده، و شکاف طبقاتی بین اغنیاء و فقرا روز به‌روز بیشتر و عمیق‌تر می‌گردد. از آنجا که اقلیت، تمام کالاهای غیر ضروری را می‌تواند برای خود تهیه کند، و در مقابل اکثریت تهیدست، حتی از تهیه کالاهای ضروری بطور کامل عاجز است، کلیه امکانات تولیدی صرف ساختن کالاهائی می‌شود که احتیاجات همین اقلیت مرفه را برآورد، و هوسهای سیری ناپذیر روز افزونشان را ارضاء نماید، و دیگر توجهی به رفع حاجت‌های عمومی نخواهد شد، مگر به‌اموری که باز هم منافع تولید کنندگان بزرگ را تأمین نماید. به این ترتیب چه‌بسا در همان زمان که بازار سرمایه‌داری، از اشیاء لوکس و تجملی انباشته شده، از کالاهای ضروری و مورد نیاز عموم، یا اصلاً یافت نشود، و یا آنکه به مقدار کافی در دسترس همگان نباشد.

نظریه اسلام:

نظریه اسلام را در نکات زیر خلاصه می‌کنیم:

۱- اسلام، سازمان تولید اجتماعی را موظف به تولید کالاهائی کرده که مورد نیاز عمومی جامعه است، و میزان آن را تا حد اشباع نیازمندیهای حیاتی یعنی تا جایی که احتیاجات ضروری هر کس برآورده شود تعیین کرده است. تا هنگامی که حجم کالاهای ضروری به‌حدی نرسیده که تکافوی احتیاج عمومی را بنماید، صرف نیرو، جهت تولید سایر کالاها اجازه داده نشده است. در نتیجه

www.KetabFarsi.com

مسئله لیت دولت در اقتصاد اسلامی

۲- موارد اختلاف بین نظریه اسلام
و مارکسیسم

۱- تامین اجتماعی

اسلام دولت را مکلف به تامین کامل وسائل زندگی عموم افراد کرده است. دولت این وظیفه را معمولاً طی دو مرحله و یا به دو صورت انجام می‌دهد: در مرحله اول، دولت با تأسیس واحدهای اقتصادی، امکانات شرکت‌مفید و مؤثر مردم را در فعالیتهای اقتصادی تهیه می‌کند، تا بتوانند با کار و کوشش، زندگی خویش را اداره نمایند. مرحله دوم موقعی است که دولت به واسطه وجود شرائط استثنائی نمی‌تواند رأساً مؤسسات اقتصادی دائر نماید ولی با قائل شدن تسهیلات سرمایه‌ای و تامین مالی سرمایه‌گذاری‌ها مقدمات کارها را فراهم می‌نماید.

تامین اجتماعی بر دو پایه استوار می‌باشد:

یکی اصل کفالت همگانی یعنی مسئولیت متقابل افراد نسبت به همدیگر و دیگری اصل سهم بودن جامعه در درآمدهای دولتی. هر يك از این دو اصل از نظر نوع حاجتهائی که به استناد آنها باید تامین شود، و نیز تعیین حداقل، برای گذران زندگی، نکات ویژه‌ای را حائز می‌باشند.

اصل اول، حاکی از لزوم تامین حاجتهای حیاتی و ضروری افراد است. در صورتیکه اصل دوم، از این حد گذشته، وسطی بالاتر و مترقی‌تر را تضمین می‌نماید.

برای روشن شدن ایده ضمان لازم است بررسی هر دو اصل و مقتضیات و

ادله شرعی آنها بپردازیم.

اصل اول:

اصل نخستین، موضوع مسئولیت متقابل همگانی است که به موجب آن مسلمانان جهان کفالت یکدیگر را بر عهده داشته و اسلام در حدود امکانات، آن را فریضه‌ای مثل سایر فرائض، لازم‌الاجرا دانسته است.

این امر، در حقیقت حاکی از وظیفه دولت، در ملزم نمودن مردم به رعایت تکالیف قانونیشان است. دولت در سازمان جامعه اسلامی، ضامن اجرای احکام، آمر بمعروف و ناهی از منکر بوده و نیز مسئول صحت اجرای مقررات می‌باشد. کسانی را که از ادای واجبات شرعی، و امتثال تکالیف الهی، سرباز می‌زنند، باید وادار به تبعیت از قانون نماید. بنابراین همانطور که مکشف است برای جهاد، مسلمین را بسیج کند، همچنان نیز باید آنها را، مجبور به انجام وظائف مربوط به تامین زندگی ناتوانان سازد، و از لحاظ مالی چنان به‌زندگیشان بهبود بخشد که نظر الهی، دائر بر ادای فریضه مزبور عملی تلقی شود.

برای آشنائی بیشتر با این اصل بعضی از نصوص حقوقی را متذکر می‌شویم تا میزان مسئولیت گفته شده را بهتر دریابیم.

در حدیث صحیح از سماعة آمده است که «از امام صادق جعفر بن محمد پرسیده شد که گروهی دارای مال و ثروت بسیار، و عده‌ای سخت در مضیقه‌اند. به طوری که زکات هم در امورشان گشایش نمی‌دهد. آیا درست است که در این دوران قحطی عده‌ای سیر، و عده‌ای دیگر گرسنه بسر برند؟» امام پاسخ داد: «مسلمانان با هم برادرند، نباید به یکدیگر ستم روا داشته و همدیگر را خوار دارند، نباید به محرومیت هم راضی باشند. مسلمانان باید در این راه تلاش کنند، با هم بکوشند و تعاون نمایند و به اهل حاجت مدد برسانند.»

در جای دیگری، امام جعفر صادق فرموده است: «هر مؤمنی که شخصاً بتواند احتیاج مؤمنی را برطرف نماید و نکند، و یا دیگری برای عمل قادر باشد،

و او مانع گردد، خداوند، در قیامت او را با چهره سیاه و دیدگان حیرت زده، و دستهای بسته به گردن بر میانگیزاند، آنگاه خطاب خواهد شد: این است آنکه به خدا و رسول خیانت کرده است، بعد دستور داده می شود او را به آتش ببرند. بدیهی است که عقوبت با آتش نشان می دهد که رفع حاجت دیگران در حدود توانائی، وظیفه واجب مسلمان شناخته شده است و گرنه کسی به علت ترك امر غیر واجب، با آتش نباید مجازات بشود.

کلمه حاجت، در حدیث هر چند بطور مطلق بکار رفته، ولی از آن یقیناً حاجت شدید، که حدیث اول نیز حاکی از آن می باشد مورد نظر بوده است، زیرا رفع حاجتهای ناچیز، وظیفه اجتماعی و همگانی محسوب نگردیده است. از آنچه گفته شد: نتیجه میگیریم که کفالت همگانی یا مسؤولیت متقابل افراد در مقابل یکدیگر، به حاجتهای ضروری محدود شده است. لذا به استناد حدیث نخستین، اگر کسی بیشتر از حد نیاز شخصی، مال و ثروت داشته باشد نباید نیاز دیگران را نادیده گرفته و خویشانش را غیر مسئول تلقی کند. بلکه موظف است، به وظیفه اجتماعی کفالت عمل نموده، به کمک افراد بشتابد، و از آنها رفع نیاز کند.

اسلام کفالت همگانی را با اصل اخوت اسلامی مربوط گرفته، تا نشان دهد که اصل مسئولیت متقابل اجتماعی، صرفاً از نظر اخذ مالیات از درآمدهای اضافی وضع نگردیده، بلکه از نظر علمی از مسأله اخوت ریشه می گیرد. با این تعبیر روشن می شود که مقررات مربوط به کفالت ناشی از رابطه برادری و عضویت در جامعه واحد بشری که دولت ضامن اجراء آن است میباشد. حاجتهائی که به استناد حق مزبور باید برآورده و ارضاء شوند، آنهایی است که از لحاظ اقتصادی ضروری و لازم تشخیص داده شوند.

ملاك ضرورت و شدت حاجتها، خود جنبه عملی زندگی است که معلوم می دارد کدام حاجتها در درجه اول اهمیت قرار دارند و در نتیجه بدون ارضاء آنها زندگی باسختی می گذرد.

اصل دوم:

وظیفه دولت در تأمین سطح زندگی مناسبت برای افراد، صرفاً مستند و محدود به اصل اول نمیباشد. زیرا همچنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، اصل دیگری هم شناخته شد که آن، سهم و حق جامعه در منابع ثروت است. به موجب این حق دولت مستقیماً و رأساً وظیفه دارد تا سطح زندگی مناسبی را برای کسانی که عرفاً به این حد از رفاه مادی نرسیده اند، فراهم کند.

اینک طبق نصوص راجع به حدود مسئولیت مزبور، با آنچه درباره اصل اول گفتیم، فرق دارد. زیرا در اینجا دولت بیشتر از آنکه وظیفه داشته باشد که احتیاجات ضروری و شدید را برطرف نماید، موظف است که سطح زندگی متناسب با شرائط و مقتضیات روز را برای افراد تضمین و تأمین نماید. زیرا مسئولیت و ضمان دولت در این مورد، ضمان اعاله است: اعاله فرد، تهیه وسائل و لوازم زندگی او، بطور مکفی است. مفهوم زندگی مکفی، مفهومی است وسیع و قابل انعطاف. بدین معنا که هر اندازه درجه رفاه و آسایش عمومی بیشتر شود، مضمون فوق نیز گسترش می یابد. بنابراین دولت باید حاجتهای اصلی و عمومی به غذا، مسکن و لباس را تأمین کند. اشباع این حاجتها باید، از لحاظ کمیت و کیفیت، با توجه به شرائط روز، کافی و شایسته باشد. بعلاوه حاجتهای درجه دوم که به واسطه بالا رفتن سطح زندگی، پیدا میشوند را نیز باید برطرف نماید.

نصوص حقوقی که مسئولیت مستقیم دولت را در این خصوص مسلم گردانده و نشان دهد که ضمان در این مورد، ضمان اعاله، یعنی تضمین سطح زندگی مکفی و متناسب است، بسیار هستند.

در حدیث از امام جعفر نقل شده است که رسول اکرم در یکی از گفتارهایش گفته است. «هر کس کشتزاری بر جای نهد، محافظت از آن بعهده من است. و هر کس مدیون بمیرد، ادای دینش وظیفه من است. و هر کس مالی از خود بر جای گذارد، در تصرف من قرار میگیرد».

در حدیث دیگری موسی بن جعفر در مقام شرح حقوق و تکالیف امام میفرماید: «امام وارث کسی است که وارث ندارد، و مسؤول زندگی و معاش کسی است که درمانده و بی چیز است».

از موسی بن بکر منقول است که حضرت موسی بن جعفر فرمود: «هر کس از راه قانونی، در مقام کسب درآمدی باشد تا با آن خود و خانواده اش را اداره کند مثل شخصی است که در راه خدا جهاد نماید. اگر از عهده کسب بر نیامد، باید از خدا و پیغمبر (بیت المال) به اندازه قوت خانواده اش وام بگیرد. پس در این صورت اگر ببرد و دینش را ادا نکرده باشد، پرداخت آن بر عهده امام است، اگر امام از پرداخت دین خودداری کند، خود مسؤول آن می باشد. خداوند عزوجل می فرماید: صدقات مخصوص فقراء مساکین و ماموران وصول صدقات است و چنین کسی فقیر، مسکین و امدار می باشد» (۱).

در نامه حضرت امیر المؤمنین علی که به والی مصر نوشته، آمده است که: «... خدا را در نظر آور، خدا را درباره طبقه پائین اجتماع، یعنی بیسنواتان و نیازمندیانی که چاره ای ندارند، و تیره بختان و زمین گیران. زیرا در این طبقه هستند مردم قانع و مردمی که خیرشان به دیگران می رسد. تو باید برای خدا، حقی را که پروردگار به نفع آنان قرار داده و ترا مأمور استیفاء آن ساخته، ادا کنی، باید مقداری از بیت المال را و قسمتی از غلات سرزمینهای حکومت اسلام را در هر آبادی ویژه آنان سازی. حق دور و نزدیک آنان مساوی است و حق هر يك از

(۱) استشهاد امام به آیه کریمه، به این معنا نیست که مسؤولیت ولی امر در اعاله و اتفاق، منحصر به مورد خاصی یعنی زکات است. زیرا در آیه حکمی عام تقریر شده که بهمه اقسام صدقه مربوط بوده، و بنابراین به زکات منحصر نمی باشد. از این رو، حتی شامل اموال و سرمایه هایی که دولت در اختیار درماندگان و بینوایان قرار می دهد، نیز می گردد، زیرا اینها هم صدقه است. ب علاوه ولی امر، مکلف به بخش زکات بین اصناف هشت گانه مذکور در آیه نیست و می تواند آن را میان بعضی از آنها قسمت کند. با آنکه نص حدیث موسی بن بکر تایید بر این دارد که: اگر ولی امر دین شخصی را اداء نکند گناه کرده است، و این چیزی نیست جز، مسؤولیت خاص دولت در ضمان.

آنان را باید استیفاء بنمائی. مبادا که طغیان و خودسری ترا از توجه به آنان بازدارد زیرا اگر حقشان را تضییع کنی، باین عذر بی ارزش که کارهای مهم و بسیار دیگری داشتم، معذور نخواهی بود. بنابراین مبادا، هم و کوشش خود را از ایشان دریغ داری و مبادا در آنان از روی غرور و بی توجهی بنگری.

در میان آنان کسانی هستند که مورد نگاههای تحقیر آمیز دیگران قرار میگیرند از این رو در میان جمع ظاهر نمی شوند و گرفتاریهایشان باتو، در میان گذارده نمی شود. تو وظیفه داری که وضع این دسته را نیز، مورد رسیدگی دقیق قرار دهی بنابراین برای این مقصود، گروهی از مردمان خدا ترس و فروتن را بگمار، تا امور ایشان را به تو گزارش دهند. آنگاه به انجام کارهای آنان پرداز، تا در روز دیدار خداوند، عذری داشته باشی. زیرا این گروه از مردم از هر کس دیگر به عدالت و انصاف نیازمندترند، و در مورد اداء حق هر کس آن را عذر خود در پیشگاه خدا بداد، یتیمان را و پیران سالخورده و بیچاره را که طاقت سؤال و در معرض انظار قرار گرفتن ندارند، کاملاً مورد توجه قرار بده»

نصوص یاد شده به روشنی اصل تأمین و تضمین اجتماعی را مقرر، و مسئولیت مستقیم دولت را در اعانه فرد و تأمین سطح زندگی مناسب برای او تشریح میکند.

این اصل تأمین اجتماعی بود که دولت مستقیماً مأمور پیاده کردن آن می باشد. اما اساسی تئوریک و نظری آن را باید در حق مشترك جامعه در منابع ثروت جستجو کرد. زیرا منابع مزبور، برای استفاده جمعی بطور کلی و نه برای گروهی خاص آفریده شده،

«خلق لكم مافی الارض جميعاً آنچه را در زمین است برای همه شما آفریده» به دلیل حق مشترك و همگانی، هر کس حق دارد با انتفاع از ثروتهای طبیعی، زندگانی خوبی داشته باشد. بنابراین، وظیفه دولت است که فرصت کار را برای همه مردم فراهم نماید، و هر کس فرصت لازم را به دست نیآورد یا از کار کردن درماند، امکان بهره مندی و مشارکت در ثروتهای طبیعی تا حد يك زندگي

مرفه را برایش تضمین نماید.

بنابراین مسؤلیت مستقیم دولت در ضمان، بر پایه حق عام جامعه در بهره‌مندی برداری از ثروتهای طبیعی، و وجود این حق به نفع کسانی که از کار کردن ناتوانانند استوار می‌باشد.

راه عملی اجراء هدفهای مزبور، ایجاد بعضی بخشهای عمومی در اقتصاد اسلامی است که تأمین هزینه‌های آن از محل درآمدهای عمومی و ثروتهای دولتی معرفی شده است. به این ترتیب از تضییع حق ضعیفا و احتکار سرمایه‌ها توسط اقویاء ممانعت بعمل آمده و درآمدهای لازم تأمین شده است. پس در این مورد، اصل حق مشترک جامعه در انتفاع از ثروتهای طبیعی و مسؤلیت مستقیم دولت در تأمین سطح زندگی مرفه برای تمام مردم و بخصوص افراد ناتوان است.

راه عملی رسیدن به هدف مزبور را در فعالیتهای عمومی و دولتی باید جستجو کرد.

شاید گویاترین نص تشریعی در این باره که اساس ایده و راهی عملی را نشان می‌دهد، آیات سوره حشر باشد که نقش فیشی را بعنوان قسمتی از درآمد دولتی و عمومی مشخص می‌گرداند. «وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولٍ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ، وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى، فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى، وَالْمَسَاكِينِ، وَإِذَا لَيْكُنْ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»^(۱) و آنچه را ارزانی داشت بر رسولش از آنها، بر آن نه اسپان و نه اشرانی نتاختید (برای آنها زحمتی نکشیدید)، و لکن خداوند پیامبرانش را بر هر که بخواهد مسلط می‌گرداند و او بر همه چیز قادر است. آنچه را ارزانی داشت بر رسولش از اهل شهرها، از آن خدا و رسول و ذوی القربی و یتیمان و مساکین و این سبیل است، تا دستخوش سلطه و جریان بین توانگران نباشد...

از آیات بالا، اساس ایده ضمان را که حق مشترک جامعه در ثروتها محسوب

می‌شود، به روشنی درمی‌یابیم. قسمت آخر آیه: «کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم تا دستخوش سلطه و جریان بین‌توانگران نباشد» جنبه عمومی بودن فیه را تشریح و تفسیر می‌کند. چه از این راه است که حق مشترک جامعه در سرمایه‌های طبیعی تضمین می‌شود، و از احتکار سرمایه‌ها به وسیله اقلیت جلوگیری به عمل می‌آید، و ضرورت مصرف آنها برای رفع نیازمندی ایتم، مساکین و ابن السبیل تأکید می‌گردد. تابه این وسیله تمام افراد، از منابع طبیعی و خدادادی، متفع شده و سهم خویش را از آنها برداشت کند^(۱).

عده‌ای از فقهاء از جمله شیخ حرعاملی فتوا داده‌اند که: مسئولیت دولت در تأمین اجتماعی محدود و منحصر به مسلمانان نیست. لذا «افراد ذمی» که در قلمرو دولت اسلامی زندگی می‌کنند، نیز اگر به علتی مثلاً پیری، نتوانند کار کنند، هزینه زندگیشان از بیت‌المال اسلامی، تأمین می‌شود. شیخ حرعاملی حدیثی

۱- البته روایانی در دست است که دلالت بر نظرهای مخالفی در تفسیر آیه می‌نمایند مثل روایاتی که حاکی از نزول دو آیه، برای دو موضوع مختلف است. یعنی آیه اول در مورد فیه و دومی در غنیمت یا در خمس غنیمت بطور اخص. ولی رویه گرفته از بررسی سلسله روایت معلوم می‌شود، این روایات و سایر روایاتی که همین مضمون را می‌رسانند از نظر سند ضعیف‌اند. لذا تاگزیر از تفسیر آیات، بنابه مفهوم ظاهری آنها هستیم. بدیهی است که ظهور آیات، دلالت بر موضوع واحد، یعنی «فیه» می‌نمایند. آیه اول حق مقالین را در فیه نفی کرده است، زیرا نه اسبی و نه شتری برای کسب آن نتاخته‌اند. آیه دوم محل خرج را تعیین می‌کند.

واضح است که خرج کردن فیه برای دفع نیاز و احتیاجات مساکین، ابن السبیل و ایتم، با مالکیت فیه از طرف مقام پیامبری و امامت، منافات دارد. چه روایات صحیح بر این امر دلالت داشته و صحت آن را تأیید نموده است.

بطور خلاصه باید گفت که با توجه به آیه^{این}، نتیجه می‌شود که: فیه از نظر ملکیت در تصاحب و تملك مقام پیامبری و امامت است، ولی از نظر مصرف، پیامبر و امام بایست آن را در همان راهی که آیه نشان داده، از جمله مصالح مورد نظر خدا و رسول و به نفع ذوی القربی، مساکین، ابن السبیل و ایتم به مصرف برسانند. از روایت زارعه، در مورد تعیین محل خرج فیه به استناد آیه و قید کلی «هر کجا بخواهد مصرف می‌کند» برمی‌آید که امام فیه را هر کجا از موارد تعیین شده در آیه که صلاح تشخیص دهد به مصرف می‌رساند.

از علی نقل کرده است که: امام بر پیرمردی درمانده که گدائی میکرد ، گذشت .
امیرالمؤمنین پرسید: این چه وضعی است؟ پاسخ داده شد: شخصی است نصرانی
امام گفت تا وقتی جوان بوده از او کار کشید پسند ، اینک که پیر و درمانده شده ،
طردش کرده اید، مخارج او را از بیت المال بپردازید.

۲- توازن اجتماعی

اسلام، ضمن توجه به مسأله توازن جمعی که آن را به عنوان اصلی در سیاست اقتصادی دولت، به کار می‌برد، دو واقعیت را که یکی جنبه طبیعی و دیگری جنبه مرامی دارد، از نظر دور نداشته است.

مقصود از واقعیت و حقیقت طبیعی، تفاوت افراد انسانی از حیث خصائل و صفات روحی، جسمی و فکری می‌باشد. بدیهی است که مردم از لحاظ قدرت مقاومت در برابر مشکلات، اخذ تصمیم، شجاعت، هوشیاری، سرعت انتقال و نیروی ابداع و اختراع قدرت عصبی و جسمی و غیره با یکدیگر فرق دارند.

بر خلاف نظر طرفداران عامل اقتصادی که تمام پدیده‌های تاریخ حیات انسان را در آن خلاصه می‌کنند، اسلام تفاوتها و تناقضات موجود بین افراد بشری را، معلول حوادث عرضی تاریخ، نمی‌داند. تفسیر این تناقضات از راه بررسی شرائط معین اجتماعی یا عامل اقتصادی خاص، اشتباه است. زیرا هر چند هم که بتوان حالت اجتماعی را بطور کلی، به استناد فلان عامل و شرایط اقتصادی، تفسیر نموده و مثلاً اظهار داشت که رژیم فئودالی یا بردگی، مولود فلان عامل اقتصادیست همچنانکه طرفداران تفسیر مادی تاریخ می‌گویند. ولی هرگز نمی‌توان عامل اقتصادی یا هر وضعیت اجتماعی را برای ذکر علت پیدایش اختلافات و تناقضات خصوصی افراد، کافی دانست. اگر غیر از این باشد چه دلیلی می‌توان برای یک نفر که برده می‌شود، و دیگری که به مقام مالک و ارباب می‌رسد، جست؟

چرا يك نفر با ذكاوت و مبتکر و دیگری برعکس ، بی تحرک و فاقد ابتکار است؟ چرا این دو نفر که در دو قطب مخالف هم قرار دارند نمی توانند جای خود را با یکدیگر عوض کنند؟!

بدون در نظر گرفتن تفاوت های فکری، و امکانات و مواهب خصوصی، قبل از هر تفاوت اجتماعی و طبقاتی، بین افراد، جواب دادن به این سؤالات ممکن نیست، زیرا همین اختلاف است که تفاوت های طبقاتی را به وجود می آورد و خطاست اگر گفته شود، فلان کس هوشیار و با ذکاوت است ، چون آقا و عضو گروه مرفه الحال میباشد، و فلانی بی ابتکار می باشد، چون عضو گروه زحمتکش و برده است ، زیرا اینکه یکی برده و دیگری ارباب می شود، باید معلول فرقی باشد که در شخصیت آنهاست. همچنین در تعیین وضعیت اجتماعی افراد، به وجود يك سلسله عوامل پسیکولوژیک بر می خوریم که ویژگی های روانی هر کس را بوجود می آورد. پس اختلاف افراد با یکدیگر، حقیقتی است مطلق که نتیجه سازمان اجتماعی معین نمی باشد. بنابراین هر نظریه ای اگر واقع بینانه نباشد نمیتواند این حقیقت را نادیده گرفته، و در امر تنظیم یا تغییر روابط اجتماعی آن را نفی نماید.

حقیقت دوم ، در قانون کلی توزیع بکار رفته و به استناد آن ، کار مبنای مالکیت و حقوق مالکانه شناخته شده است. این قانون را در مباحث مربوط به توزیع دیده ، و محتوای فکری آن را مفصلاً بررسی کرده ایم. حال با جمع بندی این دو حقیقت ، میخواهیم تعیین کنیم، که اسلام به چه ترتیب مسأله توازن جمعی را مد نظر قرار داده است؟

نتیجه ای که از اعتقاد به این دو حقیقت گرفته می شود ، قبول وجود تفاوت ثروت بین افراد است، چه اگر فرض کنیم عده ای در محلی اجتماع و اراضی آن را آباد نمایند، و قاعده کار مبنای مالکیت در روابطشان حاکم باشد، و کسی بهیچوجه استثمار نشود... بزودی بر اثر تفاوت های فکری، روحی و جسمی، اختلاف در میزان دارائی و ثروت آنها پدید خواهد آمد. اسلام، به تفاوت هوشی و جسمی افراد صحنه می گذارد ولی مسأله توازن اجتماعی را در حدود نکات دو گانه بالا عملی و

میسرمیداند .

بالاخره به این نتیجه می‌رسیم که منظور از توازن اجتماعی ، توازن افراد جامعه از حیث سطح زندگی، و نه از جهت درآمد بوده، و مقصود از سطح معیشت این است که سرمایه به اندازه‌ای در دسترس افراد باشد که بتوانند متناسب با مقتضیات روز، از مزایای زندگی برخوردار گردیده و به عبارت دیگر، سطح زندگی واحدی برای تمام اعضای جامعه تأمین شود. البته در داخل سطح مزبور، درجات مختلفی به چشم خواهد خورد، ولی این تفاوت برخلاف اختلافات شدید طبقاتی در رژیم سرمایه‌داری ، تفاوت درجه است ، نه تفاوت اصولی در سطح. همچنین باید گفت، توازن جمعی منحصر به زمان محدود و لحظه معین نیست، بلکه هدفی است مهم و اساسی که دولت باید برای نیل به آن از طرق مختلف قانونی ، اقدام نماید. شاید دلیل تحریم اسراف همین باشد زیرا با این کار از یک طرف از مصارف زائد طبقه مرفه جلوگیری شده ، و از طرف دیگر، سطح زندگی طبقه پائین ترقی کرده و سرانجام سطوح مختلف را به یکدیگر نزدیک نموده و از شکاف طبقاتی می‌کاهد، تا آنجا که بالاخره عموم مردم را در سطحی واحد ولی در حالت متفاوت که البته دور از تناقضات شدید رژیم سرمایه‌داری باشد قرار داده است .

این نظریه ، به نصوصی چند مستند می‌باشد. مضمون آنها، رسیدن به توازن جمعی است که دولت موظف به پیاده کردن آن و نزدیک سازی طبقات مختلف به یکدیگر و افزایش سطح زندگی مردمان کم درآمد می‌باشد.

در حدیثی آمده که: امام موسی بن جعفر در مقام تعیین حد مسؤلیت والی در مورد اموال الزکاتی فرمود: «ولی امر، اموال را دریافت ، و آنگاه به طریقی که خداوند مقرر فرموده است به هشت قسمت می‌کند، بخشی برای فقرا ، بخشی دیگر به مساکین... آنها را طوری باید تقسیم کند که واجدین شرائط ، به آسودگی عرفاً بی‌نیاز شوند. آنگاه اگر چیزی بر جای مانده و زیاد آمد ، در اختیار ولی امر گذاشته می‌شود، اگر اموال مزبور برای همه کافی نباشد، ولی امر باید از دیگر اموالی که در اختیار دارد، به این مقصود کمک کند تا افراد بی‌نیاز شوند.

از این نص به روشنی درمی یابیم که هدف نهائی، بی نیاز کردن فرد فرد اعضاء جامعه بوده و ولی امر یا دولت مسؤول تحقق این خواست است.

این است آنچه از نظریه شیعیانی، بنابه حدیثی که شمس الدین شرحی در کتاب مبسوط نقل کرده، استفاده می شود حدیث به این شرح است: «امام در مصرف اموال باید خدا را در نظر داشته باشد، به این ترتیب که فقیر را به حال خود وانگذارد، بلکه زندگی او را از صدقات تأمین کند، تا آنجا که او و خانواده اش بی نیاز شوند، و اگر بعضی از مسلمین احتیاج پیدا کنند و در بیت المال سرمایه ای موجود نباشد، امام باید احتیاج مزبور را از قسمت خراج بیت المال بردارد، این عمل دینی بر بیت المال صدقه نخواهد بود، زیرا که خراج و آنچه مشابه آنست، خود برای تأمین حاجتهای مسلمین بوده و باید به مصرف برسد».

بنابراین، بی نیاز ساختن افراد و ایجاد رفاه عمومی، هدفی است که مخصوص رسیدن به آن را از وظائف ولی امر شمرده اند. برای شناخت مفهوم غنا و بی نیازی وحد آن باز هم باید به نصوص بنگریم. به دلیل آنچه در دست است، از مال زکات باید آنقدر به کسانی که استحقاق دارند داد، تا بی نیاز شوند. بنابراین، «بی نیازی» حد تعلق زکات است. و البته بیشتر از حد مزبور، جائز نیست. چنانکه در خبری از امام جعفر صادق آمده که «آنقدر به فقیر زکات ده تا بی نیاز شود». پس آن بی نیازی که اسلام رسیدن به آن را حق عموم مردم دانسته، حد فاصل تعلق زکات و عدم آنست. باز به نصوص مراجعه کرده، و ماهیت حد مزبور را بررسی و در روشن ساختن و مفهوم آن، از حدیث ابوبصیر استفاده می کنیم. در آنجا آمده است که: از امام جعفر صادق راجع به کسی که هشتصد درهم داشت، و درمانده و صاحب اولاد بسیار بود، پرسیدند که آیا به او زکات تعلق می گیرد؟ امام پاسخ داد: آیا از پولی که با آن مخارج خانواده اش تأمین میشود، چیزی زیاد می آید؟ ابوبصیر گفت، آری. امام گفت: اگر به میزان نیمی از مخارجش زیاد بیاورد، زکات تعلق نخواهد گرفت، و اگر کمتر از نصف باشد، استحقاق زکات خواهد داشت، درآمدهای زکاتی را که به این ترتیب به وی داده می شود، باید برای رفاه خانواده اش مصرف

نماید، تا وضع زندگی آنها، به سطح زندگی بقیه مردم برسد.

پس منظور از بی نیازی، کمک به فرد و خانواده اوست به نحوی که زندگیش در حدود گذران عادی بوده و بدون سختی و ناراحتی خیال بتواند زندگی کند.

با جمع بندی این مفاهیم، منظور از توازن اجتماعی روشنتر می شود. زیرا با وضع مقررات قانونی و قاعده ای کلی و مسؤول دانستن دولت در انجام این مهم که توازن با ازدیاد ثروت عمومی و بی نیاز شدن فرد فرد مردم، مورد توجه بوده است دیدیم که همین مفهوم یعنی نیاز و بی نیازی حد فاصل بین جواز و منع زکات گرفته شده، و در سایر نصوص این حد، به تأمین سطح معیشت مرغه و متعارف تعبیر شده است. به این ترتیب، این نصوص، مفهوم اسلامی بی نیازی را که بموجب اصل توازن جمعی باید نسبت به عموم مردم تعمیم داده شود، ارائه می نمایند. همچنین طرح مشخصی از توازن جمعی بدست داده و به آن وسیله درمی یابیم که هدف و وظیفه ولی امر - دولت - کوشش برای رساندن سطح زندگی مردم عقب مانده به عالیترین سطح رفاه عمومی است.

به تناسب وظیفه و مسؤولیتی که دولت در به ثمر رساندن هدف رفاه عمومی و توازن جمعی دارد، اختیارات و امکاناتی نیز برای اجراء و عمل کردن، در اختیارش قرار داده شده، این امکانات را می توان چنین خلاصه کرد:

اول: وضع مالیاتهایی که بطور ثابت و مستمر اخذ شده، و برای توازن عمومی به مصرف می رسد.

دوم: فعالیتهای بخش عمومی و سرمایه گذارهای دولتی.

سوم: اختیارات قانونی و حقوقی، برای تنظیم روابط اقتصادی جامعه و نظارت بر تولید.

۱- مالیاتهای ثابت.

منظور از این عنوان، دو نوع مالیاتی است که بنام «زکات و خمس» اخذ می شود. این دو نوع درآمد که ادای آنها وظیفه حتمی است، تنها برای برطرف ساختن حاجت های اساسی نمی باشد، بلکه درآمدهای مزبور، باید برای مبارزه

با فقر و بالا بردن سطح زندگی مردمان فقیر تا حدود زندگی افراد مرفه، و بالاخره تحقق بخشیدن به توازن جمعی به مصرف برسد، نصوصی که در زیر نقل می‌شود دلائل حقوقی این مطلب است:

الف - اسحاق بن عمار گفت: به امام جعفر بن محمد گفتم، آیا میتوان از مال زکات به کسی صد درهم داد؟

- بله

- دویست درهم

- بله

- سیصد درهم

- بله

- چهارصد درهم

- بله

- پانصد درهم

- بله تا وقتی او را بی نیاز گردانی باید داده شود.

ب - عبدالرحمن بن حجاج گفته است: «از امام موسی بن جعفر پرسیدم: شخصی است که پدر و عمویا برادرانش مخارج او را می‌پردازند، اگر آنها آنقدر به او نپردازند که تمام احتیاجاتش را تأمین کند، آیا می‌توان به چنین شخصی از درآمدهای زکاتی کمک نمود، تا گشایش و وسعی در کارش حاصل آید؟ امام فرمود: مانعی ندارد».

ج - سماعة گوید «از حضرت جعفر بن محمد پرسیدم آیا به شخصی که از خود منزل دارد و نیز به خدمتکار می‌توان از زکات کمک کرد؟ فرمود: بله».

د - از ابوبصیر است که: امام جعفر صادق درباره کسی که زکات دادن به او واجب است ولی مسکین نیست، گفت باید وضع غذا و لباس خانواده‌اش بهبود یابد، و اگر چیزی زیاد آمد آنگاه به دیگران داده شود. درآمدهای زکات را باید برای خانواده‌اش خرج کند تا زندگی آنها به حد زندگی دیگران برسد».

ه - از اسحاق بن عمار نقل شده که گفت: «به امام صادق گفتم آیا می توان ۸۰ درهم^(۱) به کسی زکات داد؟ فرمود بله ، و بیشتر هم می توان. گفتم ۱۰۰ درهم؟ فرمود بله و اگر توانستی او را بی نیاز گردان.

و - از معاویه بن وهب است که: «به امام صادق گفتم ، از پیغمبر روایت شده ، که صدقه دادن به مردم غنی و سالم حلال نیست. امام فرمود: به غنی حلال نیست» .

ز - از ابویصیر: «به امام صادق گفتم، پیرمردی از یاران من ، موسوم به عمر که محتاج است ، از عیسی بن احنین پول خواسته است. و او در جواب اظهار داشته: مقداری مال زکات در اختیار دارم، ولی از آنها چیزی به تو نمی دهم ، زیرا دیدم که مشغول خریدن گوشت و خرما بودی ، عمر پاسخ داد: بلك درهم سود کرده بودم، با ثلث آن مقداری گوشت، و با ثلثی دیگر، مقداری خرما خریدم ، و مانده را برای رفع احتیاجی دیگر نگه داشتم. وقتی امام این داستان را شنید، مدتی دست بر پیشانی گذاشته به تفکر پرداخت ، آنگاه سر بلند کرد و گفت: خداوند در اموال ثروتمندان و در وضع فقرا نگر نیست، آنگاه در اموال ثروتمندان حقوقی برای مستمندان قرارداد تا آن حد که زندگی ایشان نیز بر فراه باشد، و باین منظور آنقدر از اموال اغنیاء به فقرا می دهد که بخورند و بپوشند و با آن زندگی زناشویی تشکیل داده، و به دیگران صدقه بدهند و به حج بروند»^(۲).

ح - از حماد بن عیسی است که: امام موسی بن جعفر ضمن بحث از سهم خمسیه ایتم، مساکین و ابن سبیل گفت ، والی باید خمس را طبق کتاب و سنت بین ایشان قسمت کند، به طوری که عرفاً بی نیاز گردند. اگر زیاد آید، در اختیار ولی امر قرار

۱- دقت شود که قدرت خرید يك درهم در آن روزگار، برابری بیش از امروز بوده

است .

۲- بهترین مفهومی که می توان برای این نصوص قائل شد، اینست که گفته شود ، منظور نصوص اجازه ی دادن زکات به فرد است، در همان حدودی که از فقیر، در آنها ترسیم شده ، نه بر اساس تطبیق سهمی که فی سبیل الله است. بدین قرار می توانیم مفهوم اسلامی کلمه فقیر را دریابیم.

می‌گیرد. ولی اگر والی نتواند آنها را بخاطر آنکه سرمایه کافی ندارند مستغنی گرداند، باید از سایر اموالی که در اختیار دارد، آنقدر به ایشان بدهد، تا بی‌نیاز شوند.

به موجب نصوص یادشده مشمولین قانونی، باید زکات و جزآن را، تا آنجا که اشخاص مستحق، مثل بقیه مردم بی‌نیاز شوند ادا نمایند. یا بنابه تعبیرهای مختلف دیگر، تا آن حد که این افراد برای تأمین و رفع حوائج اولیه و درجه دوم خود مثل غذا، آشامیدنی، لباس، ازدواج، صدقه و حج متمکن گردند. در تمام این نصوص، هدف واحدی دنبال شده و آن تعمیم غنا و بی‌نیازی به مفهوم اسلامی کلمه و ایجاد توازن در سطح زندگی کلیه افراد است.

اینک بخوبی می‌توان مفهوم غنا و فقر را، تشخیص داد. در نظر اسلام، فقیر کسی است که از آنچنان سطح زندگی که وضع عمومی جامعه و مملکت ایجاب میکند و برخوردار بودن از آن، برای تأمین حاجات ضروری و غیر ضروری، میسر و مقدور است، برخوردار نباشد. به عبارت دیگر، فقیر کسی است که زندگی‌اش با سطح زندگی ثروتمندان، اختلاف زیادی داشته و در دو قطب مخالف یکدیگر قرار دارند، بی‌نیاز کسی است که در چنین وضعی نبوده و قدرت دارد تا احتیاجات ضروری و غیر ضروری خویش را به تناسب ثروت مملکت، تأمین نماید. خواه آنکه سرمایه هنگفتی در دسترسش باشد یا نه.

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که ذرا سلام، مفهوم مطلق و ثابتی در کلیه احوال، برای فقر، منظور نشده است. فقر بطوری که در نص آمده، ناهماهنگی در سطح زندگی همگانی است، نه عدم قدرت بر رفع احتیاجات اساسی به آسانی. به همان نسبت که سطح زندگی ترقی می‌کند، حد رهایی از فقر نیز بالاتر می‌رود. مثلاً اگر در اثر گسترش دامنه رفاه عمومی، وضعی پیش آید که هر خانواده معمولاً مسکن مستقلی از خود، بتواند دارا باشد، اگر خانواده‌ای فاقد مسکنی مستقل بود، از این حیث مشمول تعریف واقع و فقیر تلقی می‌شود. اما وقتی رفاه عمومی به چنان درجه‌ای نرسیده باشد، فقر بدان صورت عنوان پیدا نمی‌نماید.

این بسط و انعطاف مفهوم فقر، به‌ایده توازن جمعی مربوط می‌شود. اگر مفهوم ثابتی در نظر گرفته می‌شود، و مثلاً فقر را عبارت از عدم قدرت بر رفع احتیاجات ضروری دانسته، و مقابله و مبارزه برای ریشه کن کردن آن، تنها از طریق مصرف درآمدهای زکاتی و غیره شناخته شده بود، ایجاد توازن اجتماعی و تلاش برای نزدیک سازی سطوحهای مختلف، به وسیله سیستم زکات میسر نمی‌گردید، و شکاف طبقاتی میان فقرا و اغنیا بطوری روزافزون عمیق‌تر می‌شد. با توجه به مفهوم قابل انعطاف و بسط یابنده فقر و بی‌نیازی است که اجازه می‌بایم، درآمدهای زکات و جز آن را، برای تأمین مصالح عمومی و استقرار توازن جمعی، به مصرف برسانیم.

انعطاف و بسط‌پذیری مفهوم فقر که موضوع حکم قانونی و شرعی امرزکات است، نباید با شگفتی تلقی شده، و مخالف مبانی حقوقی انگاشته شود. چه این امر، به معنای تغییر دادن حکم شرعی و قانونی نبوده، بلکه حکم ثابتی است، نسبت به مفهوم خاص و تنها تغییری که در آن داده می‌شود از نظر مصداق و واقعیت مفهوم، با توجه به شرایط روز می‌باشد.

مثلاً مفهوم طب از همین نوع است. فراگرفتن حرفه پزشکی، برای رفع احتیاجات عمومی جامعه، واجب گردیده است، و جوب در اینجا حکمی است ثابت و متعلق به مفهوم خاص یعنی (طب). اما مفهوم طب را باید روشن ساخت، و منظور از فراگرفتن آن را دانست. تحصیل پزشکی، فراگرفتن معلومات مخصوصی است که از امراض مختلف و روش درمان آنها، گفت و گو می‌کند. بدیهی است که دانش طب، به مرور زمان در اثر تطور علم و تکامل تجربیات، پیشرفت حاصل می‌کند. لذا معلوماتی که بشر در ادوار گذشته از این رشته علمی داشته، امروز دیگر نمی‌تواند به کار آید، و اگر طبیب امروز، به کسب همان معلومات پزشکی عصر نبوت بسنده نماید، حکم و خواست خداوند را دایر بر لزوم تحصیل طب، نادیدن گرفته است. پس نتیجه می‌گیریم که انعطاف‌پذیری مفهوم، یا تغییر دادن حکم شرعی تفاوت داشته و به همان دلیل که پزشک امروز، غیر از پزشک عصر نبوت است، مفهوم فقر در جهان

کنونی نیز، با مفهوم آن در عصر نبوت متفاوت می باشد.

۴- ایجاد بخش عمومی:

تنها، وضع مالیاتهای ثابت برای رسیدن به توازن مورد نظر، کافی نیست، در این راه، دولت وظیفه دارد که با شرکت مستقیم در فعالیتهای عمومی، امکانات لازم را خود تهیه نماید، در حدیث از امام موسی بن جعفر آمده است: در صورتی که اموال زکاتی، کافی نباشد، ولی امر، باید از سایر سرمایه ها و اموالی که در اختیار دارد، به قدر لازم در دسترس فقرا قرار دهد، تا آنجا که رفع نیاز از ایشان بعمل آید. عبارت «... از سایر سرمایه ها و اموالی که در اختیار دارد» دلیل آنست که جز زکات، بقیه ثروتهای بیت المال را نیز می توان برای ایجاد توازن مورد استفاده قرار داد.

خداوند در قرآن کریم، نقش فیء را در ایجاد توازن که یکی از درآمدهای بیت المال است تشریح کرده می فرماید: «ما افاء الله علی رسولہ من اهل القری فله و للرسول ولذی القربی و النبیاقی و المساکین و ابن السبیل، که لایکون دولة بین الاغنیاء منکم» آنچه را خداوند، بر پیغمبرش فیء کرده از خدا و رسول، ذوی القربی، ایتم مساکین و ابن سبیل است، تا مایه برتری و سلطه اغنیاء نگردد.

قبلا اشاره شده بود که این آیه، راجع به مصارف فیء است، و ایتم، مساکین و ابن السبیل را با خدا و رسول در یک ردیف قرار می دهد. یعنی همانطور که فیء در راه مصالح عمومی مورد نظر و امور مربوط به خدا و رسول به مصرف می رسد، برای تأمین احتیاجات و رفع نیازمندیهای فقرا، نیز به کار برده می شود. این آیه به روشنی مورد مصرف فیء را در راه فقراء بکار رفتن و قرار دادن سرمایه در دسترس همگان اعلام داشته است. تا بدین ترتیب توازن جمعی برقرار گردیده، و سرمایه باعث سلطه جوئی و حاکمیت اغنیاء بر فقراء نشود.

منظور از فیء، در اصل ثروتهایی است که مسلمانان، از کفار، بدون قتال به غنیمت گرفته، و در اختیار پیغمبر یا امام - به اعتبار مقام و منصب ایشان قرار می داده اند،

از این رو، فیء را باید نوعی از انفال دانست، انفال خود اموالی است که در تملك پیغمبر و امام قرار دارد، مثل اراضی موات یا معادن بنابه نظر بعضی از فقهاء.

بر انفال در اصطلاح تشریعی و به مفهوم عام و مطلق، فیء نیز اطلاق می شود به دلیل حدیث محمد بن مسلم از امام باقر که فرموده است: «فیء و انفال سرزمینهایی است که بدون خونریزی به دست آمده، و با سکنه اش سازش گردیده باشد، و یا آنجا را به میل خودشان واگذار کرده باشند. همچنین زمین مخروبه و یا دره ها اینها همه جزو فیء است...» بدیهی است که این نص بر اطلاق فیء بر ثروتهای غیر غنیمتی که جزو انفال است، دلالت آشکار دارد، و به استناد آن میتوان گفت فیء منحصر به غنائم غیر جنگی نگردیده، بلکه شامل تمام ثروتهایی که در تملك مقام نبوت و امامت است میشود^(۱).

اینك نتیجه می گیریم که حکم انفال، در قرآن بطور کلی تحت عنوان فیء آورده شده است. از این رو هم برای مصالح عمومی و به منظور حفظ توازن و تضمین جریان و گردش سرمایه، به کار می رود.

۳- ماهیت تشریع اسلامی

پس از طی این مراحل، رسیدن به توازن جمعی و تحقق بخشیدن به آن، در گرو سیستم قانون گذاری است. قانون گذاری در زمینه های مختلف اقتصادی و اجتماعی، دولت را در اجرای هدفهای برنامه توازن، یاری می کند.

شاید لازم نباشد تمام مقرراتی را که برای ایجاد توازن وضع گردیده، مورد مطالعه قرارداد و جهات گوناگون ارتباطشان را با یکدیگر روشن سازیم. برای نمونه شاید اشاره به مبارزه اسلام، علیه اندوختن نقدینه، بهره پول بصورت ربانحواری، و نیز نگاهی به مقررات ارث، و اعطای اختیارات قانون گذاری به دولت و بالاخره لغو بهره برداری از ثروتهای خام و طبیعی، به شیوه ای که سرمایه داری توصیه می کند، کافی باشد.

۱- بنابه مفهوم متعارف، ناگزیر باید در اینجا خصوصیت مورد را در آیه کتبار

گذاشت.

این منع قانونی در اندوختن پول، و همچنین لغو بهره، آثار سوئی که از ناحیه روش‌های معمول در رژیم سرمایه‌داری موجب تهدید توازن جمعی شده و در آن اخلال مینماید را از بین میبرد.

از بررسی نظرات و موضع‌گیری اسلام به این نتیجه می‌رسیم که سرمایه خصوصی، اغلب امکان و قدرت آن را نمی‌یابد که در قلمرو تولید و تجارت بعدی بزرگ و قوی گردد که توازن اجتماعی را در معرض خطر قرار دهد. زیرا توسعه سرمایه‌های خصوصی در شعب تولید و تجارت، در جامعه‌های سرمایه‌داری، به‌انکاء بانکهای سرمایه‌داری است که برای این نوع فعالیتها در مقابل بهره محدودی سرمایه لازم را تأمین می‌کنند. ولی با ممنوعیت قانونی ذخیره کردن پول و تحریم بهره و رباخواری، دیگر بانکهایی به شیوه موجود در سرمایه‌داری، نمی‌توانند به مدد کارفرمایان خصوصی رفته و موجبات توسعه و رشد آنها را فراهم نمایند. لذا فعالیتهای خصوصی اقتصادی در حدودی معقول که مغایر با توازن جمعی نبوده، شکاف طبقاتی ایجاد نکند، باقی خواهد ماند و مآل فعالیتها و ایجاد مؤسسات بزرگ تولیدی، در قلمرو اختیارات و فعالیت دولت قرار میگیرد.

مقررات ارث نیز که بموجب آن ماترک باید بین عده‌ای از کسان متوفی تقسیم شود، تضمین دیگری، در جهت سیاست توازن جمعی محسوب می‌شود، چه با این تدبیر، ثروتها به تدریج کوچک گردیده، و سرانجام در پایان هر نسل، ثروتهای هنگفت و بزرگ، غالباً میان تعداد بسیاری از اقرباء قسمت شده و چه بسا چندین برابر تعداد مالک یا مالکین اولیه، افرادی باشند که آنها را تملک می‌نمایند.

اختیارات دولت در وضع مقرراتی در قلمرو آزادی نظر قانونی - که در مبحث آینده می‌بینیم - تأثیر بسیاری در حمایت از توازن دارد. لغو بهره برداری از ثروتهای خام طبیعی به شیوه سرمایه‌داری نیز امری است که طبعاً به توازن کمک می‌کند، زیرا نحوه بهره برداری از مواد اولیه، پایه اصلی و اساس فعالیتهای اقتصادی است.

با پذیرفتن مساله مباشرت در کار، بعنوان شرط اساسی برای تملک ثروتهای

نظام طبیعی بنا به نظر بعضی از فقهاء و اینکه اگر کسی طبق مقررات برای بهره‌برداری از مواد مزبور رأساً مشغول کار شود، دیگری حق ندارد مانع و مزاحم انتفاع او گردد، درمی‌یابیم که توزیع سرمایه‌های اولیه طبیعی، به نحوی صورت می‌گیرد که در جهت هدفهای توازن بوده، و هیچگاه به هیچ اقلیتی اجازه نداده که با استخدام دیگران، بر سرمایه‌های مزبور مسلط شده، و توازن اجتماعی را برهم زنند. بنابراین اسلام از ابتدا کوشش نموده از پاشیده شدن بذره‌های اختلاف و تناقض جلوگیری بعمل آورد.

اصل دخالت دولت

اصل مداخله دولت در امور اقتصادی، از جمله اصول عمده اقتصادی در اسلام است. به موجب این اصل دولت از اختیارات وسیعی برای کنترل و نظارت بر فعالیتهای اقتصادی، برخوردار است.

حدود اختیارات دولت، نه تنها شامل اجراء و عملکرد مقررات و قوانین ثابت است، بلکه «قلمرو آزادی نظرقانونی» را نیز دربرمی گیرد. دولت از يك سو مجری احکام ثابت تشریعی و از سوی دیگر وضع کننده مقرراتی است که بنا به ضرورت اجتماعی و طبق شرائط روز، باید تدوین و اجرا شود.

در مورد اجراء قوانین، از معاملات ربوی و تصرفات غیرقانونی اراضی جلوگیری کرده و قوانین اجتماعی و اقتصادی را رأساً و مستقیماً به مرحله اجراء در می آورد. از جمله نسبت به اجراء مقرراتی در جهت تأمین اجتماعی و توازن جمعی اقدام می کند.

در مورد وضع مقررات تازه و سازگار با شرائط روز نیز دولت در کادر «آزادی نظرقانونی» عمل کرده و برای تحقق هدفهای کلی اقتصادی و عدالت اجتماعی، قانون گذاری می نماید.

در آغاز این مباحث به «قلمرو آزادی نظرقانونی» برای پی بردن و «کشف مکتب اقتصادی اسلام» اشاره کردیم، زیرا اختیارات دولت در تدوین مقرراتی برای ارشاد سازمان تولیدی مملکت، و نیز اتخاذ تصمیماتی که با اوضاع و احوال

روز، تناسب داشته باشد، در همین قلمرو و در همین جا، باید مورد بررسی واقع شود. این همان عنصر دینامیک و فعالی است که در حقوق و اقتصاد اسلامی، وجود دارد، و اجازه می‌دهد تا سیستم اسلامی بتواند، همواره هم در سطح تثوریک و هم در میدان واقعیات و شرائط عینی، به حیات خود ادامه دهد.

«قلمرو آزادی نظر قانونی» برای چیست؟

اصول تشریعی در مورد فعالیتهای اقتصادی، بطور موقت و گذرا وضع نشده تا با تبدیل دوره‌های تاریخی، تغییر شکل حاصل نماید. بلکه برای تمام اعصار ثابت در نظر گرفته شده است. از این رو، برای برخورداری از شمول و عمومیت لازم باید تحولات دوره‌های مختلف به کمک عنصر حقوقی دینامیکی که همواره پاسخگوی مقتضیات باشد، در آن منعکس گردد.

فراگرفتن جزئیات این ایده مستلزم تعیین جنبه تطوریابنده حیات اقتصادی بشر، و میزان تأثیرش بر سیستم تشریعی و قانونگذاری است.

در حیات اقتصادی انسان روابطی چند وجود دارد. از جمله رابطه‌ای که انسان با طبیعت و سرمایه‌های طبیعی دارد و نیز رابطه با هم‌نوع خود که بصورت مقررات و امتیازات مختلف ظاهر می‌شود.

فرق این دو در این است که: انسان چه در حالت اجتماعی زیست کند، و چه در حالت انزوا، نوع اول رابطه را بهر حال با طبیعت برقرار می‌کند. برقراری رابطه مزبور، در هر زمان برحسب کاردانی و دانش و درجه آگاهی‌اش از طبیعت می‌باشد، از این رو مثلاً طبق روشهای مناسب هر دوره پرندگان را شکار، زمین را کشت و معدن را استخراج می‌کند و نخ را به پارچه تبدیل می‌نماید. داشتن اینگونه روابط با طبیعت مستلزم زندگی اجتماعی نیست. تنها اثری که زیست اجتماعی بر این روابط دارد، تجارب متعددی است که دست به‌دست هم داده، و سطح آگاهی انسان را بالا می‌برد و در نتیجه احتیاجات و امیال او را، توسعه می‌بخشد.

رابطه انسان با ممنوع خود، طبعاً مستلزم وجود فرد در اجتماع است، مادام که فرد در جامعه نباشد، حق و تکلیفی برایش قابل تصور نیست. بنابراین حقوق قانونی فرد در زمین حیائی، محرومیت از درآمدهای بدون کار و از راه رباخواری الزام به واگذاری آب مازاد بر احتیاج به دیگران از آب چشمه‌ای که با کار شخصی جاری شده.... و سایر روابط قانونی، جز دوسایه زندگانی اجتماعی معنا و مفهومی ندارد.

اسلام میان این دو نوع رابطه تفاوت قائل شده است. درست است که هر چه زمان می‌گذرد در اثر تکامل تکنیک مسائل جدیدی رو در روی بشر، قرار می‌گیرد و بدین سبب راه حلها باید متناسب با مسائل جدید باشد، یعنی هر گاه روابط انسان با طبیعت بطور حاصل‌کننده، سیطره‌اش بر آن استحکام بیشتریافته، و توانائی و روش بهره‌برداری‌اش از طبیعت، راه تکامل می‌پوید.

اما رابطه انسان با انسان به خودی خود قابل دگرگونی و بطور نیست، زیرا این نوع روابط گرچه به لحاظ شعاع عمل و منشاء آنها متغیر بنظر می‌رسد، ولی با مسائل ثابتی سروکار دارد. از این رو باید گفت که تمام ثروتهای بشری با مسأله توزیع ثروت، و تعیین حقوق فردی و اجتماعی در آن، مواجه بوده‌اند، خواه تولید در مرحله ماشین بخار و الکتریسته باشد یا در حد ابتدائی آسیاب دستی.

به این جهت، قالب حقوقی که اسلام با آن روابط افراد را طبق عدالت مورد نظر خود، تنظیم می‌نماید، از آنجا که بر محور مسائل ثابتی بنا شده است از لحاظ نظری می‌تواند ثابت و دائمی باشد. مثلاً این اصل تشریعی که، حق خاص در منابع طبیعی را بر پایه کار استوار دانسته، يك اصل کلی و عامی است که در تمام دوره‌ها (چه در عصر آسیاب دستی و چه در دوره ماشینسم) صادق است. زیرا روش توزیع منابع طبیعی، در هر دو دوره تاریخی مزبور مطرح می‌باشد.

در این خصوص نظریه اسلام، با مارکسیسم که روابط انسان با انسان را، تابع تغییرات رابطه انسان با طبیعت دانسته، و شکل تولید را با روش توزیع مربوط می‌داند متفاوت است.

طبیعی است که اسلام مبانی نظری و حقوقی خود را، قادر به تنظیم روابط انسانی در همه اعصار بداند. ولی این بدان معنی نیست که جنبه تحول پاینده رابطه انسان با طبیعت را نادیده گرفته و منکر آثار آن باشد. زیرا افزایش قدرت بشر نسبت به طبیعت، مخاطراتی را هم دربر داشته و از جمله امکانات تازه‌ای را برای توسعه طلبی و استثمار سرمایه ها و در نتیجه تهدید عدالت اجتماعی، فراهم می‌آورد.

این اصل حقوقی که مقرر می‌دارد، هر کس در زمینی گشت و کار نماید، تا آن را آباد سازد، نسبت به سایرین در انتفاع از آن، اولویت دارد، اصلی است عادلانه. زیرا اگر چنین نباشد، یعنی کسی که کار کرده با آنها که کار نکرده‌اند برابر شناخته شوند، امری ظالمانه است. اما همین اصل عادلانه، پس از ازدیاد وسایل بهره‌برداری از طبیعت، ممکن است به بد نحوی مورد عمل قرار گیرد. چه در گذشته فرد نمی‌توانست بیشتر از حیطة عمل و کار شخصی‌اش از زمین بهره‌برداری نماید. ولی امروزه، گروه کوچکی می‌توانند با داشتن وسایل و امکانات مالی و فنی زمینهای وسیعی را بضرر اکثریت در انحصار خود در آورده و باین ترتیب مصالح جمعی و عدالت اجتماعی را تهدید نمایند.

در این حالت است که، «قلمرو آزادی نظر قانونی» به کار گرفته شده و بر حسب شرائط و مقتضیات روز مقرراتی در جهت حفظ مصالح عمومی وضع می‌گردد. در نتیجه علی‌رغم اینکه در گذشته اجازه احیاء، جنبه عام و کلی داشته، در دوره‌های بعد، احیاء جز در حدودی سازگار با هدفهای اقتصاد اسلامی ممنوع-منع تکلیفی- اعلام میگردد.

فلسفه منظور داشتن «قلمرو آزادی نظر قانونی» همین است تا به کمک عنصر متحرک قانونگذاری تحول روابط انسان و طبیعت و مشکلات و سائلی که با گذشت زمان پیش می‌آید تنظیم و حل و فصل شود.

«قلمرو آزادی نظر قانونی» نقص محسوب نمی‌شود:

این بنیان حقوقی را نباید دلیل نقص و یا اهمال نسبت به بعضی وقایع و حوادث، تلقی کرد. بلکه خود دلیل شمول سیستم حقوقی و قدرت آن در حل مسائل دوره‌های مختلف است، زیرا «قلمرو» مزبور از روی بی‌توجهی و برحسب اتفاق به وجود نیامده و تابع مقررات خاصی است که ولی امر (دولت) با توجه به مقتضیات روز در چهار چوب آن تصمیمات قانونی اتخاذ نموده و آنها را به‌مورد اجرا می‌گذارد. برای نمونه می‌توان احیاء زمین را که بخودی‌خود از لحاظ قانونی بلامانع است مثال آورد که اگر لازم باشد، دولت از آن ممانعت بعمل می‌آورد.

دلیل تشریعی:

دلیل صلاحیت دولت در این خصوص، نص قرآن کریم است که می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم: ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا و رسول و اولی الامر اطاعت کنید»^(۱). به موجب نص قرآن کریم حدود «قلمرو آزادی...» که اختیارات دولت را مشخص می‌گرداند، عبارت از هر عمل تشریعی است که بالطبع مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش صریحاً اعلام نشده را... به عنوان دستور ثانویه ممنوع و یا واجب‌الاجرا اعلام نماید. از این‌رو هرگاه امر مباحی را ممنوع کند، آن عمل مباح، حرام می‌گردد و هرگاه اجرایش را توصیه نماید، واجب می‌گردد. البته افعالی که قانوناً و مطلقاً تحریم شده باشد مثل حرمت ربا، قابل تغییر نیست. چنانچه کارهائی که اجرای آنها نظیر انفاق زوجه واجب شناخته شده را نیز ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد، زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابراین آزادی عمل ولی امر

منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که بالطبع مباح اعلام شده باشد.

موارد زیادی را در این خصوص میتوان خاطر نشان کرد که ماهیت حقوقی «قلمرو...» را روشن ساخته و اهمیت نقش ایجابی آنرا در تنظیم فعالیتهای اقتصادی مینمایاند. ذیلاً چند نمونه را که مبنی بر خصوصی است منذ کرمیشویم:

الف. در خصوص آمده است که: پیغمبر افراد را از بخشیدن آب و گیاه مازاد بر احتیاج به دیگران نهی کرده از امام صادق منقول است که «رسول اکرم مردم مدینه (شهر) را در خودداری از بخشیدن آب مازاد بر احتیاج آبیاری نخل و نیز روئیدنی منع کرده است.»

بطوری که عرفاً «از لفظ نهی» استنباط میشود، نهی در اینجا، نهی تحریمی است و از نظر جمهور فقها دایره بر اینکه خودداری از دادن آب و روئیدنی اضافی به سایرین از محرمات اصیل، مثل ندادن نفقه و شرب خمر... نیست، نتیجه میگیریم که نهی پیغمبر در مورد بالا، به عنوان رئیس دولت اسلامی بوده است.

این تصمیم، در حدود (قلمرو آزادی نظر قانونی) بخاطر اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار اتخاذ شده است زیرا جامعه مدینه نیاز شدیدی به رشد ثروت کشاورزی و حیوانی داشت، لذا دولت افراد را ملزم به بخشیدن آب و گیاه مازاد بر احتیاجشان می کرد تا از این راه سرمایه های مزبور بیشتر توسعه نماید.

بعلاوه بذل آب و گیاه زائد بر احتیاج، عملی، ذاتاً مباح است که دولت آن را به خاطر مصالح بزرگتری به صورت تکلیفی الزام آور در آورده است.

ب. نقل شده است که پیغمبر از داد و ستد میوه ای که هنوز نرسیده باشد نهی فرموده اند. از حضرت صادق: در باره کمی که میوه معینی از محلی را خریداری می کند و بعد میوه آن منطقه کلاً از بین می رود سؤال شد؟ امام فرمود: گروهی در این مورد شکایت نزد رسول خدا بردند، و چون اختلافشان را

نمی‌توانستند کنار بگذارند، پیغمبر از انجام چنین معاملاتی قبل از رسیدن میوه نهی کرد، ولی آنرا تحریم نفرمود، بلکه این دستور را تنها به علت خصومت ایشان صادر کرد. در حدیث دیگری است که رسول خدا آن را حلال کرد، بعد چون بین مردم اختلاف پدید آمد گفت: میوه را قبل از رسیدن کامل ندادوستد نکنید.

پس معامله میوه قبل از رسیدن کامل آن بالطبع کار مباحی است که در اسلام بطور کلی مباح شناخته شده است. ولی پیغمبر در مقام ولی امر، و برای پرهیز از مفاسد و اختلافات جمعی آن را نهی کرد.

ج- ترمذی از قول رافع بن خدیج مینویسد: پیغمبر ما را از انجام امری که برایمان نافع بود نهی کرد، آن وقتی بود که کسی زمینی داشت و در مقابل خراج یا درهمی به دیگری واگذار میکرد، و پیغمبر امر کرد باید آنرا پامجاناً واگذار کند و یا خود زراعت نماید.

هرگاه بین نهی مزبور و اتفاق فقهاء بر اجازه اجاره زمین وعدم تحریم آن بطور کلی جمع‌بندی نموده و نصوص متعددی را که در جواز اجاره زمین از قول صحابه وارد شده به آن بیفزائیم... تفسیر ویژه‌ای از نص وارد از نافع بن خدیج استنتاج میگردد. و آن اینکه نهی پیغمبر به عنوان ولی امر صادر شده و حکم شرعی هم محسوب نمیشود.

بنابراین اجاره زمین که عملی مباح است، چه‌بسا از طرف پیغمبر بطور تکلیفی، و بنا بر مصالح وقت، ممنوع اعلام گردیده باشد.

د- در عصر خلافت علی، دستورات متعدد و مؤکدی در خصوص تحدید قیمتها به مآلک اشتراک شده که فلسفه آنها، تأمین عدالت بوده است. آنجا که امام درباره تجار به مآلک اشتر سفارشات مینماید:

«بداند باوجود در بیشتر این طبقه تنگی فاحش و بخل بسیار و احتکار منافع و تعدی در معاملات بچشم میخورد، و اینها سبب تعدی و اضرار به منافع عمومی، و عیب دستگاه حکومت میشود. بنابراین از احتکار جلوگیری به عمل آور، که

رسول اکرم (ص) نیز از آن ممانعت کرد. دادوستد باید ساده، روشن و مبتنی بر موازین عدالت بوده و قیمت‌ها طوری تعیین شود که به هیچیک از طرفین، خریدار و فروشنده، اجحاف نشود.

از نظر فقهی مسلم است که از فروش کالا به قیمت اجحاف شده ممانعت کلی و عمومی به عمل نیامده است.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که فرمان امام درباره تحدید قیمت‌ها و جلوگیری از حمل ظالمانه فروشندگان کالا... نه بعنوان يك قاعده فقهی، بلکه به عنوان دستور ولی امر بوده است.

منظور از استفاده از اختیارات در (قلمرو آزادی نظر قانونی)، بر طبق مقتضیات عدالت اجتماعی که اسلام پایه‌گذاری نموده همین امر است.

پایان ۶۰/۳/۱۲

www.KetabFarsi.com

www.KetabFarsi.com

۳۰۰ ریال

PDF arsi.com



تهران - ناصر خسرو پناها مجیدی
کتاب ۵۳۹۹۸