

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## معرفت اقتصاد اسلامی

دو فصل نامه علمی - پژوهشی در اقتصاد اسلامی  
سال سوم، شماره دوم، شماره پیاپی ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۱  
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مدیر مسئول: محمدجواد توکلی  
سر دبیر: حسن آقا نظری  
هیئت تحریریه

حمید ابریشمی ..... استاد اقتصاد دانشگاه تهران  
پرویز داودی ..... استاد اقتصاد دانشگاه شهید بهشتی و مدیر گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مسعود درخشان ..... دانشیار اقتصاد دانشگاه علامه طباطبائی  
فرهاد رهبر ..... دانشیار اقتصاد دانشگاه تهران  
حسن سبحانی ..... استاد اقتصاد دانشگاه تهران  
غلامرضا مصباحی مقدم ..... دانشیار اقتصاد اسلامی دانشگاه امام صادق  
الیاس نادران ..... دانشیار اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو شورای علمی گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
حسن آقا نظری ..... استادیار اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
سیدمحمد کاظم رجایی ..... استادیار اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
محمد جمال خلیلیان اشکذری ..... استادیار اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\* \* \* \*

صفحه آرا: محمد ایلاقی حسینی  
ناظر چاپ: حمید خانی

ترجمه چکیده لاتین و عربی: گروه زبان مؤسسه  
مدیر اجرایی: امیرحسین نیک پور

فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی» به استناد گواهی شماره ۳/۷۷۶۶۵ مورخ ۱۳۹۱/۴/۱۰ کمیسیون  
نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری)، حائز رتبه  
«علمی - پژوهشی» گردید.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
طبقه چهارم، اداره نشریات تخصصی، دفتر نشریه  
تلفن: ۲۱۱۳۴۷۶، امور مشترکان ۲۱۱۳۴۷۴ - داورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)  
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵  
وبگاه:

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[jek@qabas.net](mailto:jek@qabas.net) & [jekbiq@yahoo.com](mailto:jekbiq@yahoo.com)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

قیمت: ۱۰.۰۰۰ ریال

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc تنها از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل، نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل، پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدمه‌ماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل، منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مطالب

۵.....	الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام و دلالت‌های آن برای الگوهای نوین.....	الیاس نادران / حسن‌آقا نظری / سیدرضا حسینی
۲۹.....	شاخص تولید خالص داخلی طیب.....	محمدجواد توکلی / عباس شفیع‌نژاد
۵۵.....	امکان بهره‌گیری از آثار تمدن اسلامی در طراحی و تدوین الگوی اسلامی - ایرانی فرهنگ اقتصادی.....	مهدی طغیانی / محمدهادی زاهدی‌وفا
۷۷.....	اثر اجرای بانک‌داری بدون ربا بر سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم در ایران.....	حسین صمصامی / امیرحسین توکلی
۹۷.....	توازن و رویکردهای عدالت؛ کنکاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن.....	حسین نمازی / علیرضا لشکری
۱۲۳.....	هدف اصلی سیاست پولی و نهاد تعیین‌کننده آن در نظام اقتصادی اسلام.....	اکبر کمیجانی / سیدهادی عربی / محمداسماعیل توسلی
۱۴۵.....	مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و . . .	علی جابری
۱۶۹.....	نمایه موضوعی و پدیدآورندگان شمارگان ۱-۶.....	
۱۷۱.....	الخلاصة.....	
Abstract.....	.....	184



## الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام و دلالت‌های آن برای الگوهای نوین

الیاس نادران<sup>\*</sup> / حسن آقا نظری<sup>\*\*</sup> / سیدرضا حسینی<sup>\*\*\*</sup>

### چکیده

امروزه الگوهای متعارف تأمین اجتماعی سرمایه‌داری با چالش‌های فراوانی از جمله بحران‌های عمیق مالی مواجه‌اند. بروز این چالش‌ها، تدوین الگوی تأمین اجتماعی اسلامی را به ضرورتی اساسی تبدیل نموده است. در این تحقیق این فرضیه را مطرح می‌کنیم که می‌توان با به کارگیری روش تاریخی، الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام را کشف و پس از الغاء خصوصیات عصری آن، به الگوی مناسبی برای جوامع امروزی دست یافت. یافته‌های تحقیق که به روش تحلیل تاریخی انجام شده نشان می‌دهد در صدر اسلام الگوی متمایز و موفقی از تأمین اجتماعی وجود داشته است. این الگو متضمن ویژگی‌های برجسته‌ای چون: جامعه محوری (به جای دولت محوری)، استحقاق‌گرایی (به جای عام‌گرایی)، محله محوری (به جای تمرکزگرایی)، عدم دوگانگی کسورات مالیات و تأمین اجتماعی بوده است که توجه به آنها در طراحی الگوهای نوین تأمین اجتماعی به حل مشکلات موجود کمک خواهد کرد.

کلید واژه‌ها: تأمین اجتماعی، تکافل اجتماعی، صدر اسلام، عدالت اجتماعی، اقتصاد اسلامی

طبقه‌بندی JEL: H5 P36 I3.

## مقدمه

تأمین اجتماعی در جوامع امروزی، بر پایه اهداف، منابع و راهبردهای معینی استوار گردیده است. سازمان بین‌المللی کار در تعریف تأمین اجتماعی می‌گوید: «تأمین اجتماعی به منزله حمایتی است که جامعه در قبال پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمده به واسطه قطع یا کاهش شدید درآمد افراد بر اثر بیکاری، بیماری، بارداری، ازکار افتادگی، سالمندی، فوت و همچنین افزایش هزینه‌های درمان و نگهداری خانواده (عائله‌مندی) به اعضای خود ارائه می‌دهد» (مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۸، ص ۶).

مفهوم و محتوای تأمین اجتماعی در طول یک قرن اخیر با تحولاتی همراه بوده است. در ابتدای پیدایش این مفهوم، تأمین اجتماعی برنامه‌ای برای حمایت از افرادی بود که از عهده فراهم کردن نیازهای زندگی عادی خود بازمی‌ماندند. در این دوره، تأمین اجتماعی مفهومی نزدیک به بیمه‌های اجتماعی داشت. پس از جنگ جهانی دوم، نیازهای اولیه انسان‌ها در زمینه‌های بهداشت، غذا، پوشاک، مسکن، حمل و نقل و سوخت، مورد توجه قرار گرفت و دولت موظف به تأمین حداقل‌ها برای همه کسانی گردید که قادر به تأمین آن نبودند و به تدریج، عنوان «تأمین اجتماعی»، جایگزین «بیمه‌های اجتماعی» گردید (رک: موسوی، ۱۳۹۱).

در چند دهه اخیر، به جای تلاش برای ارتقای وضع اقتصادی برخی افراد جامعه، تا حد نزدیک شدن به سطح قابل قبول، بر ارتقای شرایط و کیفیت زندگی برای مجموعه جامعه تأکید می‌شود. در این دوره، تأمین اجتماعی به مفهوم تکامل یافته‌ای از رفاه اجتماعی نزدیک گردید و تا حد برقراری نظام فراگیر بهداشت و درمان، خدمات آموزش ملی، معافیت‌های مالیاتی، قوانین حداقل دستمزد، تضمین خرید محصولات کشاورزی، طرح‌های ساخت و تأمین مسکن، پرداخت یارانه‌های مصرفی و تولیدی توسعه پیدا کرد. موارد تحت پوشش تأمین اجتماعی، با توجه به سطح توسعه یافتگی و قوانین و تعاریف خاص کشورها متفاوت است. بنابراین، دستیابی به یک فهرست جامعی از آن‌ها، که مورد اتفاق همه کشورها باشد، مشکل است (رک: طالب، ۱۳۶۸، ص ۴۹).

صرف‌نظر از اصل اندیشه تأمین اجتماعی، الگوهای رایج آن به لحاظ بسیاری از ویژگی‌ها بر پایه تحولات و اقداماتی شکل گرفته که پس از رنسانس توسط دولت‌های اروپایی به وجود آمد. بی‌گمان ظهور اصل این اندیشه و تحول الگوهای عملیاتی آن در طول تاریخ، دارای سابقه‌ای طولانی است. یکی از فرازهای تاریخی که مطالعه آن چگونگی پیدایی اندیشه تأمین اجتماعی و نقش ادیان الهی در این زمینه را روشن می‌کند، تاریخ صدر اسلام است. این مقاله، تجربه تاریخی صدر اسلام (از آغاز ظهور تا

زمان عمر بن عبدالعزیز) در زمینه تأمین اجتماعی را به روش تاریخی معرفی می‌کند. آنچه در این مقطع از تاریخ اتفاق افتاده است، حاوی برخی ویژگی‌های محیطی و عصری است. این جنبه از برنامه‌های تأمین اجتماعی در هر عصری، متناسب با اوضاع علمی، فرهنگی، اقتصادی و جغرافیایی حاکم، قابل تحول و تکامل است. اما فارغ از این ابعاد و اقتضانات عصری، بسیاری از ابعاد قابل تعمیم نیز وجود دارد که حاوی تجربیات ارزشمندی برای طراحی سیاست‌های اجتماعی در سایر ادوار تاریخی است.

### پیشینه تحقیق

در ادبیات موجود در خصوص بیمه‌های تجاری و راهبردهای حمایتی تأمین اجتماعی و موضوعات پیرامونی آن مانند عدالت اجتماعی، فقر و انفاق پژوهش‌های گوناگون به عمل آمده است. در خصوص پژوهش‌های ناظر بر کلیت تأمین اجتماعی از دیدگاه اسلام نیز آثاری از رفیق یونس المصری، محمد نجات الله صدیقی، عبدالله ناصح علوان، محمد ابوزهره، علی باقری و ضیاء الدین کیاء الحسینی، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، محمدحسن محمدی مهر و دیگران منتشر گردیده است. بسیاری از این تحقیقات، در مواجهه با الگوی تأمین اجتماعی معاصر رویکردی تأییدی داشته و یا صرفاً به بیان برخی تمایزات الگوی تأمین اجتماعی اسلام پرداخته‌اند. مناسب‌ترین نظریه در باب اندیشه تأمین اجتماعی در اسلام، توسط شهید صدر در اواخر کتاب *اقتصادنا* مطرح شده و نکته اساسی آن، تأکید بر مسئولیت مردم به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی تأمین اجتماعی است. در میان این آثار، تحقیقی که به‌صورت مبنایی، درصدد معرفی الگوی مستقل و روزآمد تأمین اجتماعی اسلامی باشد، مشاهده نمی‌شود. در زمینه مطالعه الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام و استخراج نکات قابل تعمیم آن به الگوهای تأمین اجتماعی معاصر نیز مطالعه‌ای صورت نگرفته است.

### مبانی الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام

در شبه جزیره عصر جاهلی، الگوی متشکلی برای تأمین و یا تکافل اجتماعی وجود نداشت. مؤثرترین عامل در شکل‌گیری عناصر یک الگوی رفتاری و نهاد اجتماعی، زیربنای بینشی و ارزشی حاکم بر آن است. از این‌رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اولین گام تأسیس نظام موردنظر خود را با دعوت به توحید و تحکیم مبانی اعتقادی رفتارها و نهادهای اجتماعی آغاز نمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲). ایمان به قیامت و زندگی بی‌متهای آخرت و وعده نعمت‌های بهشتی به کسانی که در راه خدا ایستادگی کنند، یکی از ارکان عقایدی بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله مردم را با آن آشنا کرد. این دو عقیده، پایه‌های استواری بود

که سایر اجزا و عناصر فرهنگ جدید بر روی آن قرار گرفته و زمینه لازم برای پیاده کردن برنامه‌های تحول در سایر عرصه‌های زندگی از جمله الگوی تأمین اجتماعی را فراهم ساخت.

پس از مهاجرت به مدینه، اولین اقدام پیامبر ﷺ تأسیس، تقویت و سازماندهی نهادهای اجتماعی برای اعمال سیاست‌های تأمین اجتماعی بود. خانواده اولین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی است که کارکردهای مهمی در زمینه حمایت از کودکان، سالخورده‌گان، زنان و آسیب‌دیدگان ایفا می‌کند. این نهاد، پیش از اسلام نیز وجود داشت و پیامبر اکرم ﷺ از جهات متعددی به تقویت آن پرداخت: اول، اصل تشکیل خانواده با تشویق جوانان و افراد مجرد به ازدواج مورد تأکید قرار گرفت. دوم، پیوندهای عاطفی میان اعضای خانواده، بخصوص میان همسران با یکدیگر و فرزندان و والدین، در سایه ارشادات ایشان استحکام بیشتری یافت. سوم، روابط اقتصادی و مالی میان اعضای خانواده مانند تقسیم کار بین زن و شوهر، وجوب نفقه همسر و ضرورت تأمین نیازهای فرزندان و والدین و در مراتب بعدی، سایر خویشاوندان تبیین گردید (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷، ح ۶۳۰).

عشیره، حلقه دیگری از مجموعه نهادهای اجتماعی است که از به‌هم پیوستن خانواده‌ها و افراد خویشاوند تشکیل می‌شود. این نهاد نیز کارکردهای مفیدی در زمینه حمایت‌های اجتماعی دارد. از آن جمله می‌توان به مشارکت در پرداخت دیه جرایم غیرعمدی (دیه عاقله) اشاره کرد. چنین کارکردی، پیش از اسلام وجود داشت. پیامبر اکرم ﷺ نیز آن را تأیید نمود (قابل، ۱۳۸۳، ص ۴۰۱). از به‌هم پیوستن افراد، خانواده‌ها و عشیره‌های وابسته، واحد بزرگتری به نام «قبیله» تشکیل می‌گردید که آن هم پیش از اسلام سابقه داشت و در مواردی چون سازماندهی واحدهای اجتماعی برای دریافت کمک‌ها، دارای آثار مثبتی بود به همین جهت از آن نیز استفاده می‌شد.

عامل مشترکی که در تمامی این واحدهای اجتماعی سبب وحدت می‌گردید، عوامل طبیعی چون خون، خویشاوندی، نژاد و قومیت بود. این عوامل، دارای دو نقص کلی بودند: اول، قدرت انسجام بخشی آنها از محدوده قبیله فراتر نمی‌رفت و بنابراین نهادی که جامع تمامی قبایل و افراد یک ملت باشد را پشتیبانی نمی‌کرد. دوم، در همان حد پایین‌تر از قبیله نیز عاملی برای هماهنگی در موارد تراحم منافع نبود.

پیامبر اکرم ﷺ ضمن اینکه نهادهای موجود و عوامل طبیعی پیوندهای اجتماعی را، به لحاظ کارکردهای مثبتی که داشت، به‌طور کلی نفی نکرد، بلکه برخی از آنها را مورد تشویق نیز قرار داد، بر عامل وحدت و پیوند تأکید نمود، که هم از قدرت انسجام‌بخشی برای پیوستگی کل اجتماع برخوردار بود و هم با جهت‌دهی به پیوندهای طبیعی و قرار دادن آنها در مسیر هدف واحد، قادر به حل تراحم



میان نهادهای کوچکتر بود. این عامل وابستگی دینی و ایمانی افراد با یکدیگر و واحدهای اجتماعی بودند (توبه: ۲۳-۲۴).

پیامبر اکرم ﷺ بر پایه عامل وحدت ایمانی، در اولین ماه‌های استقرار در مدینه، دو اقدام بسیار اساسی انجام دادند. گام اول، تدوین اساسنامه امت اسلامی بود. این اساسنامه حاوی فزاینده‌های حمایتی بسیار مهمی بود. مثلاً در یکی از بندهای آن آمده است: «وَأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ لِأَيِّرْكُون مَفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطَوْه بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلِ». کلمه «مفرح»، چنان‌که در کتب ادبیات مانند *سیره ابن هشام* و *نهایه ابن اثیر* گفته شده، به معنای هر چیزی مانند بدهکاری، عیال‌مندی و ورشکستگی است که تحمل بار آن بر انسان سنگین باشد (احمدی میانجی، ۱۹۱۹ق، ص ۲۴). این عبارت بیانگر این است که در صورت بروز چنین مواردی برای هریک از مؤمنان، سایر مومنان او را در تحمل بار این مشکلات تنها نمی‌گذارند، بلکه در حل آن به روش‌های متعارف مانند پرداخت خسارت و خون‌بها او را یاری خواهند نمود.

گام دوم پیامبر ﷺ، انعقاد پیمان اخوت میان مسلمانان بود. در اثر این پیمان، مهاجران که فاقد مسکن، شغل و درآمد کافی برای اداره زندگی خود بودند، در مال و زندگی برادران انصار خود شریک شدند. از این طریق زمینه اسکان، اشتغال و کسب درآمد برای آنان فراهم شد. برای آن دسته از مسلمانانی که موفق به انعقاد پیمان برادری نشده بودند، در کنار مسجد، محلی به نام «صُفَّه» در نظر گرفته شد که در همانجا زندگی می‌کردند و نیازهای زندگی آنها نیز با کمک سایر مسلمانان تأمین می‌گردید (کتانی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۱-۲۲۴).

با توصیه‌های فراوان رسول خدا ﷺ در زمینه رعایت ارزش‌هایی مانند اخوت، محبت، مؤاسات، تعاون، وحدت و پرهیز از اختلاف یاران حضرت، همان‌گونه که برای رفع نیازهای خود تلاش می‌کردند، نیازهای جامعه را نیز در نظر داشته برای رفع آن نیز تلاش و برنامه‌ریزی می‌کردند.

### اقدامات، راهبردها و سازوکارهای اجرایی

آموزه‌های نبوی ﷺ و علوی ﷺ در زمینه اقدامات و شیوه‌های تحقق اهداف تأمین اجتماعی مشتمل بر جنبه‌های متعددی است. در اینجا با توجه به اهمیت رُتبی و سیر تاریخی اقدامات، این سازوکارها را در سه محور پی‌ریزی اقتصاد سالم، بسیج مشارکت‌های مردمی و تشریح نهادهای قانونی بیت‌المال، بررسی می‌کنیم.

### پی‌ریزی اقتصاد سالم و ایجاد زمینه خوداتکایی افراد

پیامبر اکرم ﷺ در سیاست‌های مقطعی و کوتاه‌مدت خود همواره رسیدگی به نیازمندان جامعه را به‌عنوان

یک اصل لازم‌الرعایه دنبال می‌کردند و از هیچ کوششی برای آن فروگذار نمی‌کردند. با این وجود، حضرت در سیاست عمومی و بلندمدت خود در زمینه تأمین نیازهای زندگی، بر این عقیده بودند که افراد با در اختیار داشتن کار و سرمایه مناسب، بتوانند با عزت و کرامت مخارج زندگی خود را تأمین کنند. از این رو، ایشان از نیازخواهی، تنبلی و تکدی‌گری به شدت نهی و بر لزوم کار و تلاش برای کسب روزی الهی تأکید می‌کردند. نقل‌های تاریخی فراوان حاکی از این است که حضرت بسیاری از متقاضیان کمک‌های نقدی را، که بالقوه توان کار و استغنائی مالی داشتند، پیش از اظهار حاجت، به کسب درآمد و خوداتکایی راهنمایی کرده، می‌فرمودند: هر کس دری از نیازخواهی را به روی خود بگشاید، هفتاد باب فقر بر روی او گشوده خواهد شد. در اثر این توصیه‌ها، یاران حضرت به چنان روحیه عزت و خوداتکایی رسیدند که اگر کسی سوار بر اسب بود و شلاق او بر زمین می‌افتاد، برای برداشتن آن از کسی درخواست کمک نمی‌کرد (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴-۱۲۲۲).

با اعتقاد به چنین سیاستی، حضرت تدابیر گسترده‌ای برای پی‌ریزی اقتصاد سالم و کارآمد به عمل آوردند. آن‌گاه که اموال و املاک بنی‌النضیر بدون جنگ به تصرف مسلمانان در آمد و به حکم قرآن، اختیار آن به رسول خدا ﷺ واگذار گردید، حضرت با تقسیم آن در میان مهاجران و دو نفر از فقرای انصار، سرمایه لازم را برای خودکفایی مهاجران و قطع وابستگی آنان به انصار فراهم نمودند و همگان را به افزایش کشت محصولات کشاورزی فراخواندند (الهندی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۳). اجازه عمومی احیا و تشویق مسلمانان به آباد کردن زمین در همین راستا صادر گردید.

تجارت و بازرگانی هم در نظر رسول خدا ﷺ اهمیت فراوانی داشت. حضرت برای بهبود عملکرد بازار حقوق معاملات مانند حرمت ربا، حرمت احتکار، پرهیز از قیمت‌گذاری غیرضرور، آزادی فعالیت‌های اقتصادی، لزوم احترام به قراردادها، حرمت مال مردم، حرمت کم‌فروشی و... و اخلاق تجارت مانند تعاون، انصاف، آسان‌گیری در معاملات، قناعت به سود کم و... را به‌طور موکد و مداوم گوشزد نموده، بر حسن اجرای آن نظارت می‌نمودند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳-۲۱۰).

با اجرای این سیاست‌ها، حضرت به دنبال این بود که از تمرکز سرمایه در دست عده‌ای خاص و محدود جلوگیری کرده و تحقق پیشرفت همراه با عدالت را تسهیل نماید. این سیاست نه تنها به کاهش فقر می‌انجامد بلکه کاهش تقاضا برای خدمات تأمین اجتماعی را در پی خواهد داشت.

### بسیج مشارکت‌های مردمی

مشارکت‌های مردمی، که امروزه از آن به عنوان «تکافل عمومی» یاد می‌شود، یکی از پایه‌های اصلی

سیاست‌های تأمین اجتماعی پیامبر اکرم ﷺ محسوب می‌شود. حضرت، با اتکا به انگیزه‌های ایمانی و نگرشی، که در بستر همبستگی‌های اجتماعی شکل گرفته بود، به‌طور مداوم مسلمانان، به‌ویژه ثروتمندان جامعه را به یاری نیازمندان ترغیب می‌کردند. اجرای این سیاست از اولین روزهای دعوت پیامبر ﷺ در مکه، در دستور کار قرار گرفت. در طول تمامی سال‌های پیش از هجرت و سال‌های آغازین پس از هجرت تا زمان تشریح خمس و زکات، مشارکت‌های مردمی تنها منبع هزینه‌های عمومی مانند تأمین نیازهای تهیدستان، مخارج جنگ، ساختن اماکن عمومی مانند مسجد، پل، جاده و احداث منابع درآمدزا مانند باغ‌ها، قنوات، مراکز تجاری و تولیدی و وقف درآمد آنها برای نیازمندان و سرمایه‌گذاری در امور فرهنگی مانند تبلیغ اسلام و ارتقای سطح آموزش عمومی بوده است.

در حدیث *ابوسعید خدری* آمده است:

ما در حال سفر بودیم که مردی سوار بر مرکبی آمد و مدام اطراف خود را نگاه می‌کرد. رسول خدا ﷺ فرمود: هر کس مرکب اضافی در اختیار دارد، آن را به کسی بدهد که دارای مرکب و سیله‌ای نیست. هر کس توشه اضافه‌ای دارد، آن را به افراد بی‌توشه بدهد. پس از آن رسول خدا ﷺ در مورد اقسام مال و مسئولیت همراهان، آنچه‌ان صحبت فرمود که ما به این نتیجه رسیدیم که هیچ حقی در مورد اموال اضافه خود نداریم و آن را باید در راه خدا و مصالح مردم مورد استفاده قرار دهیم (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵).

عمران‌بن حصین می‌گوید: «رسول خدا ﷺ برای ما خطبه‌ای نخواند، مگر آنکه ما را به صدقه دادن امر فرمود» (دارمی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۶). در اثر رهنمودهای ایشان، هیچ‌یک از اصحاب توانگر نماند، مگر آنکه چیزی را بر فقرا وقف کرده بود. *ابن سبّه* در کتاب *تاریخ المدینه المنوره* (ابن سبّه، ۱۳۶۸، ص ۱۷۳-۲۳۱)، گزارش کاملی از موقوفات پیامبر اکرم ﷺ و یاران ایشان نقل کرده است. بارزترین نمونه این رفتار، در کارنامه پرافتخار زندگانی امام علی ﷺ ثبت شده است (حسینی، ۱۳۸۶، ص ۸۷-۱۱۰).

مطالعه سیره پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد، سیاست ایشان در جانب عرضه خدمات تأمین اجتماعی، بر افزایش عرضه بوده است. اگر این سیاست را در کنار سیاست کاهش تقاضای خدمات از طریق سیاست خوداتکایی و توانمندسازی افراد در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که ایشان بازار عرضه و تقاضای خدمات تأمین اجتماعی را به وضعیت تعادل خودکار نزدیک نموده، زمینه نیاز به دخالت دولت را به حداقل میزان خود تقلیل داده‌اند.

### تشریح نهادهای قانونی تأمین اجتماعی

به لحاظ سیر تاریخی، تشریح منابع قانونی تأمین اجتماعی، آخرین حلقه اقدامات انجام‌شده برای

استقرار نظام تأمین اجتماعی در صدر اسلام است. باید توجه داشت که دولت نبوی ﷺ به دلیل برخوردارى از صبغه الهی و مسئولیت‌های متنوعی که هم به‌عنوان واضع و مجری منابع قانونی و هم به‌عنوان سالم‌سازی بازار و جهت‌دهی به مشارکت‌های داوطلبانه مردمی به سمت استقرار عدالت اجتماعی و تکامل معنوی آنها به عهده داشت، در تمامی راهکارهای تأمین اجتماعی نقش بسیار اساسی و مهمی را ایفا می‌نمود.

اولین منابع قانونی درآمدهای دولت، انفال، ثروت‌های طبیعی و خمس بود که در سال دوم هجری با نزول آیاتی از سوره انفال در جریان تقسیم غنایم جنگ بدر تشریح گردید (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷ق، ج ۱۴، ص ۱۶۵). «انفال» در اصطلاح فقه شیعه، چیزی است که مقام امامت مالک آن است. موارد آن عبارتند از: زمین‌هایی که بدون جنگ به تصرف مسلمانان درمی‌آید. «فی‌ء»، زمین‌های موات، وسط دره‌ها، جنگل‌ها و سرکوه‌ها و هر آنچه در آنها وجود دارد، آبادی‌هایی که صاحب ندارند، صفایا و قطایع ملوک، غنایم جهادِ خودسرانه، ارث بدون وارث، معادن و دریاها (بنا بر قولی) را شامل می‌شود. موارد وجوب پرداخت خمس نیز عبارتند از: غنایم جنگی، معدن، کنز، غوص، درآمد مازاد بر مخارج سالانه زندگی، زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد و مال حلال مخلوط به حرام (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰۲-۳۱۶). قانون فی‌ء، یعنی غنایم به دست‌آمده بدون جنگ) که در فقه شیعه جزئی از انفال به حساب می‌آید، در سال چهارم هجری، و در ضمن سوره حشر تشریح گردید.

در سال هشتم هجری، قانون زکات با نزول آیه ۱۰۳ توبه بر پیامبر ﷺ ابلاغ گردید. ایشان بر اساس این قانون از گندم، جو، خرما، کشمش، گاو، گوسفند، شتر، طلا و نقره زکات دریافت کرد. امام علی علیه السلام در زمان حکومت خود، مالیاتی شبیه زکات بر انواعی از اسب‌ها وضع نمود. قانون جزیه (مالیاتی که بر رئوس اهل ذمه وضع می‌شد)، در سال هشتم هجری، با نزول آیه ۲۹ توبه ابلاغ شد. تحول عمده در میزان درآمدهای عمومی، با فتح اراضی سواد (قسمتی از عراق) و قسمت‌هایی از ایران در زمان عمر به وقوع پیوست. بعضی از نویسندگان، مبدأ پیدایش نهاد خراج را از همین زمان ذکر کرده‌اند (شهابی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۰).

سازوکار دولت و نهادهای قانونی بیت‌المال در صدر اسلام، از جهات گوناگون کارکردهای مهمی در زمینه تأمین اجتماعی داشته است. اولین نکته در این زمینه، وجود معافیت‌های مالیاتی است. این معافیت‌ها در خمس و زکات به صورت حدّ نصاب وجوب پرداخت، و در مورد جزیه و خراج با تأکید بر این نکته بیان شده است که این مالیات‌ها باید از مازاد درآمد مردم گرفته شوند. در یکی از نامه‌های امام علی علیه السلام به مسئولان خراج آمده است: «خراج‌دهندگان] را بر خراج از

طاقتشان تکلیف نکنید و با مردم به انصاف رفتار کنید و بر نیازهای آنان صبور باشید» (منقروی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۰۸؛ نهج البلاغه، نامه ۵۱). حضرت در توصیه دیگری به یکی از مأموران جمع‌آوری خراج فرمود: «مبادا مسلمان یا یهودی یا مسیحی‌ای را برای ستاندن درهمی خراج، بزنی یا برای گرفتن درهمی، چهارپایی را که با آن کار می‌کنند، بفروشی که ما مأموریم تا زیاده مال ایشان را بگیریم» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۴۰).

نکته دوم اینکه قاعده کلی در تعیین میزان حقوق کارگزاران دولت تأمین حد کفایت مخارج زندگی آنان بود. در روایتی از رسول خدا ﷺ آمده است:

هر کسی که از جانب ما کاری به او واگذار می‌شود، اگر همسر ندارد همسر اختیار کند. اگر خدمتکار ندارد، خادم بگیرد. اگر فاقد مسکن است، منزل انتخاب کند و اگر مرکب ندارد، مرکبی تهیه کند. هر کس بیش از این برداشت کند، خیانت کار و یا سارق است (ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ص ۴۹۹).

نکته سوم، جایگاه تأمین نیازهای معیشتی مردم در ویژگی‌های مصارف بیت‌المال و منابع قانونی درآمد‌های آن نمایان است. در ناحیه مصارف، چنانکه در بررسی اهداف تأمین اجتماعی در صدر اسلام گذشت، تأمین نیازهای اقشار آسیب‌پذیر مانند فقیران، بدهکاران، بردگان، سالمندان از کارافتاده و بیماران، اولین اولویت مصرف و مهم‌ترین هدف وضع این منابع بوده است. در ناحیه منابع نیز موارد اخذ زکات عمدتاً اموالی مانند محصولات دامی و کشاورزی است که ناظر بر نیازهای معیشتی مردم بوده است (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸-۱۸۰).

در سیاست‌های حمایتی صدر اسلام در بازار کار، علاوه بر اینکه به عنوان یک اصل اخلاقی بر تناسب میزان دستمزدها با تأمین نیازهای کارگران و کارگزاران تأکید می‌شد، مواردی که حاکی از تعیین میزان دستمزد و یا وضع حداقل دستمزد توسط دولت باشد مشاهده نمی‌شود (قرضاوی، ۱۳۹۰، ص ۴۹۰-۴۹۳). در بازار کالاها و خدمات آن دوره نیز در حالی که سالم‌سازی بازار به شیوه‌های مناسب، همواره مورد توجه بوده، موردی که حاکی از قیمت‌گذاری توسط دولت باشد، به چشم نمی‌خورد. حتی رسول خدا ﷺ در مواردی که کالا در بازار کمیاب شده بود و فقط یک نفر مقداری از آن را در اختیار داشت و برخی از یاران حضرت خواستار تعیین قیمت توسط ایشان بودند، از این کار شدیداً امتناع فرمود (محمدری شهری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳-۱۹۱).

یکی از نکات بسیار مهم و درس‌آموز دولت‌های نبوی ﷺ و علوی علیه السلام در رسیدگی به فقرا، میزان حساسیت آنها به این امر است. پیامبر ﷺ رسالت خود را هزینه کردن و تخصیص مال معرفی فرمود: «لَمْ يُبْعَثْ لِيَجْمَعْ الْمَالَ، وَلَكِنْ بُعِثْنَا لِإِنْفَاقِهِ» (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۱). در این زمینه، روایات تاریخی

زیادی از سیره عملی پیامبر ﷺ و امیرالمومنین ؓ وارد شده است که حاوی درس های بسیار مهمی برای حاکمان جامعه اسلامی است.

### موارد تحت پوشش الگوی تأمین اجتماعی در صدر اسلام

نظام های تأمین اجتماعی معاصر موارد متعددی مانند قطع و یا کمبود درآمد، بیکاری، بیماری، بازنشستگی، از کارافتادگی، بازماندگان را تحت پوشش قرار می دهند. موارد تحت پوشش الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، تحت عناوین ویژه ای که برخی به دلایل تاریخی و یا مبنایی، متفاوت از موارد امروزی بوده است، ارائه می گردد. در این بخش، به بررسی اهم این موارد خواهیم پرداخت.

#### تأمین نیازهای متعارف فقیران

در میان موارد تحت پوشش الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، رایج ترین آنها عنوان «فقیر» بوده است. این واژه، وقتی به تنهایی به کار می رود، موارد مشابهی چون؛ مسکین، سائل، محروم و یتیم را نیز در بر می گیرد. «فقیر» به کسی اطلاق می شود که به دلایل گوناگون مانند فقدان و یا کمبود درآمد، فوت سرپرست، بیکاری، بیماری، معلولیت، سالمندی و از کارافتادگی قادر به تأمین مخارج زندگی خود نباشد. در چنین مواردی، جامعه، اعم از دولت و آحاد مردم، در مقابل تأمین نیازهای زندگی او مسئول بوده، او را تا حد رساندن به سطح زندگی سایر مردم مورد حمایت قرار داد. عناوین فقیر، مسکین و یتیم در موارد مصرف زکات، صدقات، انفاقات، خمس و فیه، که عمده منابع تأمین اجتماعی در صدر اسلام را تشکیل می داده اند، ناظر به تأمین این هدف می باشند (توبه: ۶۰؛ انفال: ۴۱؛ حشر: ۷؛ بقره: ۲۱۵ و ۱۷۷؛ نساء: ۳۶؛ اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸).

رسیدگی به اقشار آسیب پذیر و تأمین نیازمندی های آنان، اولویت نخست مصرف بیت المال بود. امام علی ؓ در نامه هایی که به کارگزاران خویش می نوشت، همواره بر این امر تأکید می فرمود. در نامه حضرت به مالک اشتر آمده است:

خدا را خدا را! در مورد طبقه پایین، آنها که راه چاره ندارند؛ یعنی مستمندان و نیازمندان و تهی دستان و از کارافتادگان، در این طبقه هم کسانی هستند که دست سؤال دارند و هم افرادی که باید به آنها بدون درخواست، بخشش شود، بنابراین، به آنچه خداوند در مورد آنان به تو دستور داده عمل نما! قسمتی از بیت المال و قسمتی از غلات خالصه جات اسلامی را در هر محل به آنها اختصاص ده و بدان! آنها که دورند به مقدار کسانی که نزدیکند سهم دارند... اگر یکی از سربازانت و کسانی که با دشمنان تو مبارزه

می‌کنند، به شهادت رسید، مانند یک وصی دل‌سوز و مورد اعتماد، جای او را پر کن به گونه‌ای که اثر فقدان او در چهره آنان مشاهده نشود (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

آن حضرت در نامه دیگری، خطاب به قثم بن عباس، که از جانب ایشان والی مکه بود، نوشت: اموالی که در نزد تو گرد آمده و مربوط به خدا است، به دقت در مصرف آنها بنگر، و آن را مصرف عیالمدان و گرسنگان کسانی که در محل هستند بکن. آنچنان که به‌طور صحیح به دست فقرا و نیازمندان برسد و مازاد آن را نزد ما بفرست تا بین کسانی که اینجا هستند، تقسیم کنیم (نهج‌البلاغه، نامه ۶۷).

### پرداخت بدهی بدهکاران

پرداخت بدهی کسانی که به دلایلی چون ورشکستگی، تعهد به پرداخت دیه و یا قرض گرفتن، برای تأمین معاش، از ادای دیون خود ناتوان بودند، از جمله موارد پوشش تأمین اجتماعی در صدر اسلام بوده است. عنوان «الغارمین» در بیان مصارف زکات در آیه ۶۰ سوره توبه، بر همین معنا دلالت می‌کند. پیامبر اکرم ﷺ خود را در مقابل پرداخت چنین دیونی، مسئول می‌دانست. در اوایل هجرت، که حکومت ایشان با تنگنای مالی شدیدی مواجه بود، چنانچه کسی از مسلمانان فوت می‌کرد، برای اقامه نماز ابتدا از وضعیت بدهی او سؤال می‌کرد. اگر بدهکار بود، بر جنازه او نماز نمی‌خواند، مگر آنکه کسی پرداخت بدهی او را تضمین نماید (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۹۳). بعدها که درآمدهای بیت‌المال توسعه پیدا کرد، فرمود: «هر کس دین و یا بازماندگان (فقیری) از خود بر جا گذارد (تأمین آن) به عهده من است و به سوی من بیایند و هر کس که مال و ثروتی به جا گذارد، متعلق به ورثه اوست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۲۴۲). در روایتی آن حضرت می‌فرماید:

هیچ بدهکاری نیست که بدهکاری خود را به یکی از والیان مسلمانان عرضه کند و برای والی تنگ‌دستی او ثابت شود، مگر آنکه بدهکار فقیر، از بدهی خود رهایی می‌یابد و بدهی او بر عهده والی مسلمانان می‌آید و از محل اموال مسلمانان، که در دست اوست، باید پرداخت شود (کلینی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۷ و ص ۴۰۶، ج ۶).

### کمک به در راه ماندگان

در دوران صدر اسلام، که حمل و نقل با وسایل ابتدایی انجام می‌شد، مسافرت میان شهرها با مشکلات فراوانی روبه‌رو بود. در آن زمان افراد به دلایلی مانند بسته شدن راه و یا ناامنی و یا تمام شدن آذوقه، در میانه سفر از ادامه راه باز مانده نیاز به کمک پیدا می‌کردند. نظام تأمین اجتماعی صدر اسلام چنین

مواردی را تحت پوشش قرار می‌داد. واژه «ابن السبیل» در میان موارد مصرف خمس، فیء، زکات، انفاق، احسان و حق الحصاد (انفال: ۴۱؛ حشر: ۷؛ توبه: ۶۰؛ بقره: ۲۱۵ و ۱۷۷؛ نساء: ۳۶؛ اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸)، ناظر به تشریح این مورد از اهداف تأمین اجتماعی می‌باشد.

### آزاد کردن بردگان

در صدر اسلام در شبه‌جزیره عربستان، برده‌داری رواج داشت. این پدیده ناگوار، که اصل هویت انسان و تمامیت آزادی او را به گروگان می‌گرفت، از بزرگ‌ترین و مشکلات اجتماعی به شمار می‌رفت. از این رو، آزادی بردگان به‌عنوان یکی از موارد مصرف زکات «الرِّقَاب» و کفاره برخی گناهان، در صدر اسلام مورد تأکید و تحت پوشش تأمین اجتماعی قرار گرفت (توبه: ۶۰).

### تأمین سالمندان از کارافتاده

شیوه حمایت اجتماعی و مراقبت از سالمندان در صدر اسلام متفاوت از شیوه‌های امروزی آن بوده است. در الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، قاعده کلی بر این بود که مخارج دوره سالمندی در درجه اول، از محل پس‌اندازهای دوره جوانی خود فرد و در درجه دوم، از محل مسئولیت‌های خانواده وی تأمین گردد. چنانچه فردی از حمایت خانواده محروم می‌ماند، تحت مصداق عنوان فقیر درمی‌آمد و مسئولیت تأمین زندگی او بر عهده جامعه قرار می‌گرفت. با این حال، تأمین زندگی «سالمندان از کارافتاده» از محل درآمدهای عمومی، به‌ویژه بردگان و اهل ذمه، به‌طور خاص مورد تأکید قرار داشت. امام علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر فرمود:

رسیدگی به حال یتیمان و زمین‌گیران و سالخورده‌گان بیچاره، که پیش کسی دست دراز نمی‌کنند را بر عهده گیر و روزی‌شان را جاری کن، که ایشان بندگان خدایند. پس با مددسانی به ایشان و تأمین روزی و ادای حقوقشان به اندازه لازم، به خداوند نزدیکی بجوی، که کارها با پاک‌ی نیت‌ها خلوص می‌یابند! (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

روزی حضرت پیغمبر پیرمرد عاجزی را دید که تکلدی می‌کند. فرمود: «این کیست؟» گفتند: «او یک مسیحی است». فرمود: «او را به‌کار گرفتید تا پیر و ناتوان شد، آن‌گاه، بازش داشتید؟ از بیت‌المال به وی انفاق کنید» (طوسی، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۲۹۲). شواهد تاریخی بسیاری وجود دارد که از وجود چنین سنتی در میان سایر حاکمان صدر اسلام نیز حکایت می‌کند (ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۳؛ صاحب فصول، ۱۳۸۲، ص ۵۴).



## رسیدگی به بیماران

در میان موارد تأمین اجتماعی، مخاطرات ناشی از بیماری دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا بیماری علاوه بر اینکه سلامتی فرد را تهدید می‌کند، در صورت عدم درمان به‌موقع، ممکن است به دیگران نیز سرایت کرده، و برای جامعه هم مشکل‌آفرین باشد. از این‌رو، نظام‌های تأمین اجتماعی معاصر، به شیوه‌های گوناگونی مانند بیمه‌های درمانی عادی و تکمیلی و ارائه خدمات درمانی توسط بخش عمومی، مخارج درمانی افراد را تحت پوشش خود قرار می‌دهند. امروزه پیشرفت‌های گسترده در علم پزشکی و شیوه‌های تشخیص بیماری و درمان آن، شبکه بهداشت و درمان کشورها بسیار پیچیده شده و مخارج درمان نیز هزینه‌های گزافی را بر افراد تحمیل می‌کند.

در صدر اسلام چنین وضعیتی وجود نداشت. *عبدالحی کتانی* در کتاب *التراتب الاداریه* در باره وضعیت دستگاه بهداشت و درمان عهد نبوی ﷺ می‌نویسد:

سعد [معاذ] در جنگ خندق با تیر قریش آسیب دید. حضرت دستور داد در مسجد خیمه‌ای برای خواباندن او زدند و در فواصل کوتاه، عیادت و احوال‌پرسی می‌کرد. *ابن اسحاق* گوید: آن خیمه متعلق به زنی از قبیله اسلم بود به نام رفیده، و آن زن، زخمی‌ها را مداوا می‌کرد و خود را وقف خدمت به آسیب‌دیدگان مسلمان کرده بود. در الاصابه نام *کعبه بنت سعد اسلمی* خواهر رفیده نیز آمده که پرستاری بیماران می‌نمود. مؤلف گوید: این مفصل‌ترین مطلب از سابقه بیمارستان در عصر پیامبر ﷺ، راجع به بیمارستان‌های به‌معنای اصطلاحی است. بیمارستان، نخستین بار در زمان *ولید بن عبدالملک* به سال ۸۸ تأسیس شد و پزشکان را در آن به کار گماشتند و هزینه معین کردند و دستور داده شد جذاامیان آنجا نگهداری شوند که شب‌ها بیرون نیابند، و نیز برای جذاامیان و کوران مستمری تعیین شد (کتانی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲).

این گزارش حاکی از آن است که در دوران نخستین حاکمیت اسلام، دستگاه بهداشت و درمان بسیار ساده بود. پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام علاوه بر اینکه، خود توصیه‌های فراوان و مؤثری برای پیشگیری و درمان بیماری‌ها داشتند، مردم را به مداوای بیماری از طریق پزشکان ترغیب می‌نمودند. به این ترتیب، می‌توان گفت: در دهه‌های نخست هجری، بهداشت و درمان، بیشتر جنبه خصوصی داشته و هزینه درمان به عهده خود افراد بوده است.

با این حال، جمعیت بیماران به شیوه‌های گوناگونی تحت حمایت قرار می‌گرفتند. اول، اگر بیماری، به علت فقر از عهده مخارج درمان خود بر نمی‌آمد، به‌عنوان فقیر، مستحق دریافت کمک‌های اجتماعی محسوب می‌شد؛ چراکه به‌طور قطع نیازهای سلامتی، به‌مراتب زیادی، بر نیازهای مالی اولویت داشت. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۵۳؛ ج ۷۴، ص ۱۸۶). دوم، رسیدگی به بیماران و کمک به درمان آنها،

همانطور که از عبارت کتانی برمی آید، فی حدّ نفسه و صرف نظر از فقر مالی بیمار یکی از کارهای خیر به حساب می آید. در همین راستا، عیادت مریض یکی از سنت‌های پسندیده به حساب آمده است (محمدی ری شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۸۸۹-۲۸۸۸). سوّم، یکی از موارد مصرف زکات «سبیل الله» است که عموم آن، کمک به بیماران را نیز شامل می شود. در همین راستا، راهکار مهمی که در صدر اسلام برای حل اساسی نیازهای عمومی در پیش گرفته شد، سنت وقف یا صدقات جاریه بود که مواردی چون ساختن راه، مسجد، پل و آب انبار را شامل می گردید. به طور قطع، یکی از موارد وقف، ساختن بیمارستان و قراردادن املاک درآمدزا برای تضمین مخارج اداره آن و درمان بیماران می باشد. بر اساس این رهیافت، به موازات پیشرفت‌های سریع تمدن اسلامی و توسعه بهداشت و درمان، ساختن بیمارستان‌های موقوفه و درمان مجانی بیماران و حتی کمک مالی به آنها پس از ترخیص، به خوبی در نظام تأمین اجتماعی سرزمین‌های اسلامی جایگاه خود را پیدا کرد (سیریل، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰-۲۰۸).

### سایر موارد

علاوه بر این، تهیه مسکن یکی دیگر از نیازهای اساسی انسان است که شواهد تاریخی حاکی از قرار داشتن آن در دایره سیاست‌های رفاهی صدر اسلام است. تقسیم زمین میان مهاجران توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، که به اقطاع‌الدور شهرت یافته است، نمونه‌ای از اقدامات دولت نبوی صلی الله علیه و آله در این زمینه است (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

مورد مهم دیگر در این زمینه، کمک مالی بیت‌المال به کسانی است که نیاز به تشکیل خانواده دارند و از عهده مخارج آن بر نمی آیند. بنا بر روایتی، به فرمان امام علی علیه السلام، مخارج ازدواج جوان مجردی که دچار فساد اخلاقی شده بود، از بیت‌المال پرداخت گردید (متنظری، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵۵).

### وضعیت به دست آمده از اجرای الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام

الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، که توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پایه‌ریزی و در طول حیات ایشان بسیاری از خطوط عملی و اجرایی آن ترسیم گردیده بود، به تدریج آثار و برکات خود را در جامعه نشان داد. این آثار اگرچه از همان سال‌های آغازین هجرت قابل مشاهده است، ولی برای مشاهده تمامی آثار کوتاه‌مدت و بلندمدت این الگو، باید وضعیت امت اسلامی در سال‌های دورتری را نیز مورد مطالعه قرار داد. برخی کارکردها مانند برچیده شدن برده‌داری و استقرار نظام بهداشت و

درمان، در دوره‌های طولانی‌تری ظاهر شدند. بررسی بیشتر این امور از مجال این تحقیق خارج است. اگر مهم‌ترین هدف نظام تأمین اجتماعی صدر اسلام، یعنی رفع فقر را در اینجا به معنای جامع‌تری، که شامل پرداخت دیون، تأمین درراه‌ماندگان و سالمندان از کارافتاده نیز باشد در نظر بگیریم، بر اساس شواهد تاریخی متقن می‌توان گفت: این نظام در دستیابی به این هدف کاملاً موفق عمل کرده است. در این بخش، به اختصار تحقق این هدف در دوره‌های تاریخی صدر اسلام را بررسی می‌نماییم.

### دورهٔ حیات پیامبر اکرم ﷺ

در آغاز استقرار مسلمانان در مدینه، دامنهٔ فقر بسیار گسترده بود. علاوه بر اصحاب صُفّه، که در فقر شدید به سر می‌بردند زندگی مهاجران به انصار وابسته بود (کتانی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴). دیری نپایید که به برکت برنامه‌های صحیح اقتصادی و تأمین اجتماعی، وضعیت همه آنان بهبود یافت، به نحوی که در اواخر سال‌های عمر پربرکت پیامبر ﷺ همگی مهاجران، مسکن، شغل، و وضعیت رفاهی مناسبی پیدا کردند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۴۴). این بهبود به‌گونه‌ای بود که در سال هشتم هجری، با توانمند شدن جماعتی از مسلمانان، فریضه زکات تشریح گردید. وجوب پرداخت زکات مستلزم ارتقاء سطح رفاهی خانوارهایی بود که در پایان سال مشمول پرداخت زکات می‌شدند.

### دورهٔ خلافت عمر بن خطاب

پس از دوره رسول خدا ﷺ، در دورهٔ کوتاه خلافت/ابوبکر هم به‌طور مداوم از تعداد فقرا کم و بر تعداد کسانی که توانایی پرداخت زکات را پیدا می‌کردند، افزوده می‌شد. این روند ادامه یافت، تا اینکه از زمان خلیفهٔ دوم به بعد در اکثر نقاط حاکمیت اسلامی، حتی در منطقه دورافتاده‌ای مانند یمن در جنوب شبه‌جزیره، مستحقی برای اعطای زکات پیدا نمی‌شد.

بر پایه روایت/ابوعبید، معاذبن جبل، که از سوی پیامبر اکرم ﷺ به امارت یمن اعزام شده و تا زمان عمر در این سمت ابقا گردیده بود، یک سال برای صرف یک سوم زکات جمع‌آوری شده، مستحقی نیافت، و به‌ناچار آن را به مدینه نزد خلیفه فرستاد. عمر از این موضوع برآشفت و به او نوشت: من تو را برای گرفتن جزیه و خراج نفرستادم، صدقات و زکات باید از ثروتمندان اخذ و به مصرف فقرا برسد (نه هزینه‌های دولت) و فقرای هر محل برای هزینه شدن آن بر سایر فقرا اولویت دارند. معاذ در پاسخ نوشت: چیزی به سوی تو نفرستادم، مگر به دلیل اینکه کسی را برای دریافت آن در محل پیدا

نکردم. در سال دوم، معاذ نیمی از زکات را به مرکز فرستاد و همان گفت‌وگو میان آنها صورت گرفت. در سال سوم، وی همه زکات جمع‌آوری شده را ارسال نمود و عمر نیز همان حرف سابق را تکرار کرد. معاذ پاسخ داد که برای دریافت آنها کسی را پیدا نکرده است (صاحب فصول، ۱۳۸۲، ص ۵۴).

### دوره حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام

در زمان خلیفه سوم، به دلیل فاصله گرفتن جامعه از سنت‌های صحیحی که پیامبر صلی الله علیه و آله بنا گذاشته بود، محرومیت و شکاف طبقاتی مجدداً در جامع به اوج رسید با آغاز خلافت امیرالمؤمنین علیه السلام آثار رحمت و عطف الهی بار دیگر بر امت اسلامی نمایان شد (محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۱ق، ص ۱۳۷-۲۷۰). امام علی علیه السلام با احیای سیره و سنت نبوی صلی الله علیه و آله چهره دهشت‌انگیز فقر را تا بدانجا عقب راند که خود فرمود: [در دوران حکومت من] هیچ کس در کوفه شب را به روز نمی‌رساند، مگر اینکه زندگی آسوده‌ای دارد. فروپایه‌ترین مردم نان گندم می‌خورد، سایبانی دارد، و آب گوارا می‌نوشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۳۲۷).

### دوران عمر بن عبدالعزیز

در زمان‌های بعد، به دلیل انحراف عمیقی که در مدیریت سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی به وجود آمد، نظام تأمین اجتماعی اسلام تا حدودی از ادامه مسیر تکاملی خود بازماند. با این حال، در هر زمانی که فرصت احیای سنن نبوی علوی، هر چند ناقص، فراهم می‌شد، خاطره ثمرات شیرین آن مجدداً تکرار می‌گردید. یکی از این دوره‌ها دوره حکومت عمر بن عبدالعزیز است که حکایات تاریخی فراوانی درباره ریشه‌کنی مجدد فقر و برقراری رفاه اجتماعی در آن دوره نقل شده است (صاحب فصول، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۵۹).

در روایت بیهقی از عمر بن اسید آمده است:

عمر بن عبدالعزیز دو سال و نیم حکومت کرد، به خدا قسم از دنیا نرفت، مگر آنکه ما را به چنان وضعی رساند که اگر کسی مالی پیش ما می‌آورد و می‌گفت: این مال را به هر فقیری که می‌شناسید برسانید، همان‌طور می‌ماند تا اینکه مال خود را برمی‌گرداند و کسی را برای دریافت آن پیدا نمی‌کرد. عمر بن عبدالعزیز مردم را بی‌نیاز کرد (عسقلانی، بی تا، ج ۶، ص ۴۵۱).

سهیل بن صالح می‌گوید:

عمر بن عبدالعزیز به والی عراق، عبدالحمید بن عبدالرحمن، دستور داد مستمری همه مردم را پرداخت کن. عبدالحمید نوشت: همه مردم حقوق خود را گرفته‌اند، ولی هنوز مبالغی در بیت‌المال مانده است. عمر به او

نوشت: بررسی کن، کسانی که به دور از اسراف و فساد، ناچار به قرض شده‌اند، بدهی آنها را از بیت‌المال پرداخت کن. *عبد الحمید* پس از انجام این کار، باز نسبت به وجوهی که هنوز در بیت‌المال باقی مانده بود، کسب تکلیف کرد. خلیفه گفت: پس از بررسی، هر دختر و پسری که به خاطر ننداری از تهیه جهیزیه و یا توان پرداخت مهریه، از ازدواج فرو مانده‌اند، با بودجه بیت‌المال ازدواج کنند. ولی باز هم مبالغی باقی ماند. خلیفه این بار در پاسخ نوشت: نگاه کن کسانی که جزیه و یا خراج بدهکارند و قادر به برداشت از زمین نیستند، مساعدت کرده و به اندازه‌ای که قادر به کشت زمین شوند، به پیش خرید محصولات آنها مبادرت کن (ابن زنجویه، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۶۵).

### مختصات ساختاری الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام

الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام در مقایسه با الگوهای تأمین اجتماعی معاصر از ویژگی‌های ساختاری متمایزی برخوردار بوده است. برخی از این ویژگی‌ها، ممکن است جنبه عصری داشته و قابل تعمیم به شرایط متحول اجتماعی و اقتصادی امروز نباشند، اما بی‌گمان برخی دیگر از آنها این قابلیت را داشته و بهره‌گیری از آنها برای برون‌رفت از مشکلات موجود مفید است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم:

#### جامعه‌محوری (به‌جای دولت‌محوری)

نظام‌های تأمین اجتماعی کنونی در پاسخ به این سؤال، که مسئولیت برقراری تأمین اجتماعی با چه کسی است؟ به طور عمده، دولت را مسئول این امر می‌دانند و مفهوم دولت رفاه نیز بر همین عقیده استوار شده است. در الگوی صدر اسلام، مسئولیت تأمین اجتماعی به‌طور هم‌زمان با مشارکت جمعی آحاد جامعه، خانواده‌ها، برادران ایمانی (تکافل عمومی)، نهادهای خیریه و دولت در کنار همدیگر به انجام می‌رسید. از این رو، می‌توان این الگو را الگویی جامعه‌محور دانست که در آن خدمات تأمین اجتماعی به‌طور کامل، از طریق دولت تولید و توزیع نمی‌شود.

#### استحقاق‌گرایی (به‌جای عام‌گرایی)

الگوهای تأمین اجتماعی رایج در بیشتر طرح‌های خود، در ناحیه درآمدها و یا مصارف، از روش‌های عام‌گرایانه استفاده می‌کنند. برای مثال، طرح‌های بزرگی مانند بیمه‌های بازنشستگی و خدمات درمانی و مانند آن، از طریق حق بیمه‌های عموم شاغلان تأمین مالی می‌شوند. در ناحیه تخصیص مزایا نیز بر ملاک‌های عامی مانند رسیدن فرد به سن معین، داشتن همسر و فرزند و مانند آن عمل می‌شود؛ اعم از

اینکه فرد مورد نظر نیازمند کمک باشد و یا نه. این گونه روش‌ها، علاوه بر اینکه به لحاظ اداری مستلزم دیوان‌سالاری گسترده‌ای است، از نظر مالی هم بسیار پرهزینه است.

الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، در ناحیه درآمدها، عمدتاً متکی بر مازاد درآمد عاملان اقتصادی و منابع عمومی دولت بود. در ناحیه هزینه‌ها نیز موارد پوشش الگو، عموماً از افراد مستحق کمک تشکیل می‌گردید. به طور نمونه، از جمله ویژگی‌های خمس و زکات، که دو منبع اصلی تأمین اجتماعی در صدر اسلام بوده‌اند، این است که خمس تنها بر کسانی واجب است که دارای درآمدی مازاد بر مخارج متعارف زندگی باشند. مستحقان زکات نیز تنها کسانی هستند که فاقد درآمد کفاف زندگی هستند.

ممکن است تصور شود که تقسیم سرانه و عمومی بیت‌المال از زمان خلیفه دوم به بعد نوعی رویکرد عام‌گرایانه است. اما باید توجه داشت که تقسیم سرانه بیت‌المال از باب تأمین اجتماعی نبوده، بلکه نوعی تخصیص مازاد درآمد بیت‌المال بوده که پس از تأمین تمامی نیازهای اجتماعی از جمله تأمین فقرا، اعمال می‌گردیده است. به همین دلیل، در نامه‌های امام علی علیه السلام به والیان خود، تأکید گردیده که ابتدا باید نیازمندان محل از درآمدهای بیت‌المال تأمین شوند. تنها مازاد آن، جهت تقسیم سرانه به مرکز حکومت ارسال شود. از نامه‌های عمر بن عبدالعزیز به والیان خود نیز این مطلب استفاده می‌شود.

### منطقه محوری (به جای تمرکزگرایی)

ساماندهی خدمات تأمین اجتماعی در صدر اسلام، در عین حالی که از منظر سیاست‌گذاری و نظارت کلان از نوعی مدیریت متمرکز بی‌نصیب نبود، در ناحیه تجهیز و تخصیص منابع عمدتاً مبتنی بر رویکرد منطقه‌ای و محله‌ای بود. تأکید بر اولویت حتمی تخصیص زکات مال و زکات فطره هر منطقه‌ای به نیازمندان همان منطقه و تقدم نیازهای منطقه‌ای در تخصیص سایر درآمدهای بیت‌المال، همچنین برتری اتفاق و وقف بر نزدیکان نسبی، سببی و مکانی (همسایگان)، نسبت به سایر نیازمندان و تأکید بر اهدای چهره به چهره و مستقیم کمک‌های مالی و محوریت مساجد در شناسایی، تأمین و حتی گاهی اسکان موقت نیازمندان، از نشانه‌های بارز وجود این خصیصه در الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام است. با حاکمیت چنین الگویی کارآمدی مدیریت اطلاعات نیازمندان تسهیل گردیده و یکی از مشکلات عمده تخصیص خدمات رفاهی در جوامع فعلی، از ناحیه عدم تقارن اطلاعات و پدیده سواری مجانی، به حداقل خواهد رسید. این الگو همچنین، از بروز پدیده دیوان‌سالاری و گسترش هزینه‌های اجرایی خدمات اجتماعی جلوگیری خواهد شد. علاوه بر این، به دلیل مشاهده مستقیم آثار

کمک‌های اعطایی، انگیزه عرضه‌کنندگان افزایش می‌یابد و اگر کمک‌ها به صورت اعطا چهره به چهره انجام شود، آثار تربیتی ضمنی هم خواهد داشت.

### عدم دوگانگی میان منابع مالیاتی و منابع تأمین اجتماعی

الگوهای کنونی تأمین اجتماعی در تجهیز منابع، عمدتاً متکی بر کسورات حق بیمه شاغلان است. در آنها رابطه قابل توجهی میان منابع و مصارف مالیات‌ها با منابع و مصارف تأمین اجتماعی وجود ندارد. در این شیوه، مجموع مالیات‌ها و کسورات حق بیمه، رقم کلانی را تشکیل می‌دهد که تحمیل آن بر بازار کار، پیامدهای انگیزشی زیانباری به وجود آورده، تأمین مالی نظام‌های تأمین اجتماعی را با بحران مواجه ساخته است. در الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، چنین دوگانگی وجود ندارد و جهت‌گیری کلی منابع و مصارف مالیات‌ها در راستای تأمین اجتماعی قرار دارد. بهره‌گیری از مزیت این الگو، برای برون‌رفت از مشکلات مالی نظام‌های فعلی و حل تعارض میان مالیات‌های شرعی و حکومتی مفید خواهد بود.

### تحلیل ویژگی‌های کارکردی الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام

برای شناخت بهتر تجربه تأمین اجتماعی در صدر اسلام و استفادهٔ بهینه از نقاط قوت و مزایای آن در طراحی الگوی مطلوب تأمین اجتماعی برای جوامع امروزی، لازم است ویژگی‌های کارکردی این الگو را نیز بررسی نماییم. در این بخش مهم‌ترین این ویژگی‌ها را تحلیل می‌کنیم.

### تقدم توانمندسازی و خودتکایی افراد بر وابستگی به کمک‌ها

با عنایت به آنچه که در سازوکارهای تأمین اجتماعی صدر اسلام ملاحظه شد، راهکار اصولی تأمین نیازهای زندگی در این الگو این بود که افراد، اولاً، از نظر روحی به عزت و استغنائی نفس برسند و وابستگی به کمک‌های دیگران را مذموم تلقی کنند. ثانیاً، با در اختیار داشتن شغل و درآمد مناسب، بدون آنکه نیاز به کمک دیگران داشته باشند، از عهدهٔ تأمین زندگی خود برآیند. ثالثاً، با تحصیل توانایی انفاق بر دیگران، زمینهٔ رشد معنوی خود و رفع نیازهای اجتماعی را فراهم آورند. روشن است در چنین چارچوبی، روند امور به سمتی پیش خواهد رفت که عرضهٔ کمک‌های اجتماعی به‌طور روزافزون افزایش یافته، از تقاضای آن کاسته می‌شود. حتی ممکن است تقاضای کمک‌ها به صفر برسد. وضعیتی که برای منطقه مأموریت معاذبن جبل در یمن و بسیاری از مناطق اسلامی در زمان عمر بن عبد العزیز

اتفاق افتاد، به گونه‌ای که وجوه زکات جمع‌آوری می‌شد، ولی هیچ دریافت‌کننده‌ای برای آن پیدا نمی‌شد، به روشنی وجود این خصیصه را در الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام ثابت می‌کند.

### فدا نشدن تأمین اجتماعی به پای اهداف رشد اقتصادی

در وضعیت اولیه جامعه صدر اسلام، فقرگسترده افراد در کنار پایین بودن درآمد ملی مسلمانان، دو مشکل اساسی جامعه بود که حل‌هردوی آنها برای نظام اهمیت داشت. ملاحظه سیاست‌های پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد حضرت، هیچ‌گاه این دو هدف را متضاد نمی‌دانستند و معتقد نبودند که اول باید هدف پیشرفت ملی را دنبال نمود، آن‌گاه در اثر پدیده «رخنه به پایین»، فقرا نیز از مواهب رشد بهره‌مند خواهند شد و یا اینکه فرصت رسیدگی به آنان فراهم خواهد گردید؛ بلکه برعکس معتقد بودند، رسیدگی به فقرا موجب ریزش بیشتر نعمت‌های الهی است. این کار ضمن اینکه، مشکل فقر را مرتفع می‌کند، رشد و ارتقای اقتصاد ملی را هم در پی خواهد داشت. به همین دلیل، ایشان هیچ‌گاه از مشکلات طبقه فقیر جامعه غفلت نکرده و همواره آن را در صدر اولویت‌های خود قرار می‌دادند.

### برخورداری تأمین اجتماعی از کارکرد عدالت بین نسلی

تأمین اجتماعی صدر اسلام درحالی‌که نسبت به تأمین نیازهای زندگی نسل حاضر و گسترش عرضی آن به تمام آحاد جامعه حساس بود، منافع نسل‌های بعدی و ابقای ظرفیت‌های بالقوه برای برخوردارری آنها از مواهب زندگی را نیز عمیقاً مورد توجه قرار می‌داد. یکی از شواهدی که این مدعا را ثابت می‌کند، نحوه بهره‌برداری از زمین‌های خراجیه در صدر اسلام است. پس از فتح زمین‌های عراق، گروهی از صحابه مانند بلال بن رباح و عبدالرحمان بن عوف خواستار تقسیم این زمین‌ها شدند، ولی رأی خلیفه پس از رایزنی با علی رضی الله عنه و جمعی از بزرگان اصحاب بر این قرار گرفت که اصل و ماده این زمین‌ها، برای عموم مسلمانان حفظ و درآمد آن در منافع اسلام و مسلمانان صرف شود (شهابی، ۱۳۶۶، ص ۳۶). این حکم، که با ارشاد یا تقریر امام علی رضی الله عنه صادر شد، حکایت از ویژگی میان نسلی تخصیص منابع عمومی در صدر اسلام دارد. سنت وقف، که به معنای حفظ اصل مال و آزاد گذاشتن استفاده از منافع آن است و همچنین استحباب ارث‌گذاری برای فرزندان و وصیت شواهد دیگری بر وجود این خصیصه می‌باشد.

### فراگیری تأمین اجتماعی نسبت به اقلیت‌های مذهبی

یکی از خصوصیات برجسته الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام، فراگیری آن نسبت به تمامی اقوام و



اقلیت‌های مذهبی است که در محدوده تحت پوشش حاکمیت اسلامی زندگی می‌کردند. در میثاق‌نامه امت، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ابتدای هجرت در مدینه منوره منعقد نمود، حقوق اقلیت‌های مذهبی مانند مسیحیان و یهودیان و حتی مشرکان مدینه، مادام که علیه مسلمانان توطئه و اقدام خصمانه‌ای انجام ندهند، محترم شمرده شد و در موادی از آن، به آنها تصریح گردید. کسانی که بر اساس معاهده صلح در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کردند (اهل ذمه)، چنانچه فقیر بودند از پرداخت مالیات جزیه معاف می‌شدند و سالمندان از کارافتاده آنها، از بیت‌المال مسلمانان تأمین می‌گردیدند. امام علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر، او را به رحمت و ملاحظت نسبت به تمامی انسان‌ها از هر قوم و مذهبی سفارش نموده و ملاک و معیار آن را چنین فرمود: «... آنها یا برادر دینی تواند و یا در خلقت با تو همسانند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

### توانایی تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها

برنامه‌های تأمین اجتماعی صدر اسلام، در شرایطی از اوضاع اجتماعی و سیاسی مطرح گردید که جامعه مسلمانان با انواع تهدیدهای منافقان، کفار قریش و امپراطوری‌های قدرتمند مواجه بود. در این شرایط، یک الگوی تأمین اجتماعی نادرست می‌توانست به دلیل وجود فقر گسترده و عدم انسجام اجتماعی و یا وابستگی مردم به کمک‌های تأمین اجتماعی و یا شکل‌گیری انتظارات سنگین مردمی و عدم امکان برآورده شدن آنها توسط دولت و در نتیجه، بروز نارضایتی عمومی، چه بسا تهدیدکننده باشد. با این حال، نظام تأمین اجتماعی صدر اسلام اولاً، به دلیل خدمت صادقانه به مردم و جلب رضایت آنها، پشتوانه محکمی برای دفع تهدیدهای مقابل نظام فراهم ساخته بود و ثانیاً، پایه‌های ایمانی و سازوکار مردمی آن موجب می‌گردید که در زمان جنگ، همه امکاناتی که می‌بایست صرف رفع فقر می‌شد، به علاوه تمامی امکانات جانی و مالی مردم، حتی خود فقرا، در خدمت جنگ قرار گرفته و با پیروزی‌های پی‌درپی و سرازیر شدن غنایم فتوحات، پله‌های صعود امت اسلامی را یکی پس از دیگری رقم بزند و مراتب بالاتری از تأمین اجتماعی را فراهم نماید. قرآن کریم وجود رحمت و عطف نسبت به مؤمنان و مقاومت شدید در مقابل دشمنان با توکل به خداوند را دوخصیصه‌ای می‌داند که موجب شکوفایی امت رسول الله صلی الله علیه و آله بوده و خواهد بود (فتح: ۲۹).

### سبک بار بودن و عدم سنگینی بر دوش دولت

نظام تأمین اجتماعی صدر اسلام، به دلایل متعددی، یک نظام سبک بار و تا حدود زیادی

خودجوش بود؛ زیرا اولاً، ارزش‌های فرهنگی حاکم بر رفتار مسلمانان و سیاست‌های پیامبر ﷺ، بخصوص در زمینه تبلیغات مصرف، به گونه‌ای نبود که بر گسترش نیاز و یا احساس نیاز در مردم دامن بزند، بلکه کاملاً در مسیر خلاف چنین جریانی بوده است. ارزش‌هایی چون زهد و قناعت، دوری از اسراف، تبذیر و اتراف و فضیلت نگاه به فرودست در تنظیم انتظارات معیشتی، همگی در جهت تعدیل انتظارات مصرفی و کاهش تقاضا برای کمک‌های تأمین اجتماعی عمل می‌کرده‌اند. ثانیاً، خوداتکایی مردم موجب کاهش تقاضا می‌گردید. ثالثاً، به دلیل وجود انگیزه‌های ایمانی قوی، عرضه‌چهره به چهره و انفرادی خدمات اجتماعی بسیار بالا بوده است. رابعاً، در موارد نیاز به حمایت، کمک‌های مردمی یکی از پایه‌های اصلی منابع این الگو بوده است که حتی در برخی شرایط، مانند سال‌های پیش از هجرت و سال‌های ابتدایی پس از آن، تنها منبع تأمین اجتماعی بوده است. بدین ترتیب، ویژگی‌های فوق موجب می‌گردید، نظام تأمین اجتماعی ضمن حضور قوی و کارآمد در صحنه، به لحاظ حجمی، دست‌کم در درازمدت، سبک‌بار و کم‌حجم باشد.

## نتیجه‌گیری

در این تحقیق، برای برون‌رفت از مشکلات تأمین اجتماعی معاصر، الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام مورد مطالعه قرار گرفت. مهم‌ترین مشخصه سازنده این الگو، مبانی بینشی و ارزشی آن بود که از میان آنها، اعتقاد به پروردگار واحد، به‌عنوان عنصر جهت‌دهنده و انسجام‌بخش همه برنامه‌ها و رفتارها و اعتقاد به روز رستاخیز و تلاش جهت رستگاری اخروی، به‌عنوان عنصر نیروبخش این الگو و نقش این دو در شکل‌دهی الگوی جدیدی از همبستگی اجتماعی، در قالب نهادهایی مانند خانواده، عشیره، اقوام و امت اسلامی مورد تأکید قرار گرفت. در این الگو، نیازهای آحاد اجتماع تحت عناوینی مانند فقرا (مساکین و ایتام)، بدهکاران، درراه‌ماندگان، بردگان، سالمندان ازکارافتاده، بیماران و در مواردی چون نیازهای فرهنگی، تهیه مسکن و تشکیل خانواده مورد حمایت جامعه قرار می‌گرفت.

اقدامات و سازوکارهای اجرایی این حمایت‌ها، از طریق سه راهبرد اصلی پی‌ریزی اقتصاد سالم و ایجاد زمینه خوداتکایی افراد، بسیج مشارکت‌های مردمی (تکافل عمومی) و تشریح نهادهای قانونی بیت‌المال به عمل می‌آمد. در نتیجه آنها وضعیت قابل‌قبولی از محو فقر در بسیاری از مقاطع زمانی و منطقه‌ای به ثبت رسید. مختصات ساختاری قابل تعمیم الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام عبارتند از:

جامعه‌محوری (به‌جای دولت‌محوری)؛ استحقاق‌گرایی (به‌جای عام‌گرایی)؛ منطقه‌محوری (به‌جای تمرکزگرایی)؛ و عدم دوگانگی میان منابع مالیاتی و منابع تأمین اجتماعی.

الگوی مزبور دارای ویژگی‌های کارکردی برجسته‌ای بود که از میان آنها بر تقدم توانمندسازی و خوداتکایی افراد بر وابستگی به کمک‌ها، فدا نشدن تأمین اجتماعی به پای اهداف رشد اقتصادی، برخورداری تأمین اجتماعی از کارکرد عدالت بین نسلی، فراگیری تأمین اجتماعی نسبت به اقلیت‌های مذهبی، توانایی تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها، و سبک‌بار بودن و عدم سنگینی نظام تأمین اجتماعی بر دوش دولت تأکید گردید. با عنایت به موفقیت الگوی تأمین اجتماعی صدر اسلام و قابلیت تعمیم مختصات و ویژگی‌های مزبور به شرایط جوامع کنونی، انتظار می‌رود بهره‌گیری از در طراحی الگوهای جدید تأمین اجتماعی به برون‌رفت از مشکلات موجود کمک کند.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن محمد (۱۳۸۷ق)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث. ابن زنجویه، حمید (۱۴۰۶ق)، *الاموال*، ریاض، الدراسات الاسلامیه.
- ابن شهبه، نمیری بصری (۱۳۳۸)، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق)، *مکاتیب الرسول*، تهران، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
- حسینی، سیدرضا (۱۳۸۹)، *معیارهای عدالت در منابع و مصارف بیت‌المال*، در: مجموعه مقالات دومین همایش مالیات‌های اسلامی، جایگاه مالیات‌های اسلامی و متعارف و ارتباط متقابل آنها، دانشگاه مفید.
- (۱۳۸۶)، *سیره اقتصادی امام علی (ع)*، چ پنجم، تهران، کنون اندیشه جوان.
- حسینی، سیدمجتبی (۱۳۷۸)، *تاریخچه سیاسی اقتصادی صدر اسلام*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- دارمی، عبد‌الله بن عبدالرحمن (۱۴۱۲ق) *سنن الدارمی*، تحقیق مصطفی دیب البغا، بیروت، دار القلم.
- سیریل، الگود (۱۳۷۱)، *تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه باهر فرقانی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- شهبایی، محمود (۱۳۶۶)، *ادوار فقه*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صاحب فصول، مرتضی (۱۳۸۲)، *شکاف طبقاتی توزیع مجدد ثروت و رهیافت‌های قرآنی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.
- صدر، سیدکاظم (۱۳۸۷)، *اقتصاد صدر اسلام*، چ دوم، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- طالب، مهدی (۱۳۳۸)، *تأمین اجتماعی*، مشهد، بنیاد فرهنگی آستان قدس رضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۸ق)، *مشکاه الأنوار فی غرر الاخبار*، قم، دارالحدیث.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۱ق)، *تهذیب الاحکام فی شرح المقننه*، بیروت، دارالتعارف.
- عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، *فتح الباری*، چ دوم، بیروت، دارالمعرفه للطباعه والنشر.
- قابل، احمد (۱۳۸۳)، *اسلام و تأمین اجتماعی*، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۹۰)، *نقش ارزش‌ها و اخلاق در ارتباط با اقتصاد اسلامی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، احسان.
- کانی، عبدالحی (۱۳۸۴)، *نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۹)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، بیروت، دارصعب و دارالتعارف.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدری شهری، محمد (۱۴۲۱ق)، *موسوعه الامام علی بن ابی طالب فی الکتاب والسنه*، بمساعدة محمدکاظم طباطبایی و محمود طباطبایی، قم، دارالحدیث.
- (۱۳۸۶)، *التنمیة الاقتصادية فی الکتاب والسنه*، بمساعدة سید رضا حسینی، قم، دارالحدیث.
- (۱۴۱۶ق)، *میزان الحکمه*، قم، دارالحدیث.
- منتظری، حسنعلی (۱۴۱۳ق)، *الاحکام الشریعه*، قم، تفکر.
- منقری، نصرین مزاحم (۱۳۸۲ق)، *وقعه صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- موسوی، سیده‌زینب (۱۳۹۱)، *دولت رفاه*، <http://www.refaheetemae.blogfa.com> دانلود ۱۳۹۱/۰۵/۱۰.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۰۶ق)، چ پنجم، تهران، منشورات مکتبه اعتماد الکاظمی.
- مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی (۱۳۸۷)، *خلاصه گزارش نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی*، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.

## شاخص تولید خالص داخلی طیب\*

محمدجواد توکلی\*\* / عباس شفیعی نژاد\*\*\*

### چکیده

بروز مشکلات زیست‌محیطی در عصر حاضر توجه اقتصاددانان را به رویکرد توسعه پایدار جلب کرده و زمینه ساز طراحی شاخص تولید ناخالص داخلی سبز بوده است. این مقاله در تبیین رویکرد اسلامی نسبت به شاخص تولید ناخالص داخلی، این سؤال را مطرح می‌کند که چه نوع تولیدی از نظر اسلام مطلوب است و با اتخاذ رویکردی تحلیلی، این فرضیه را مطرح می‌کند که در گفتمان قرآنی و روایی، به جای توجه به تولید سبز، به تولید حلال و طیب توجه شده است. این رویکرد متفاوت دینی، موجب تغییراتی اساسی در حسابداری ملی، سیاست‌گذاری‌های تولیدی و همچنین برنامه‌ریزی پیشرفت می‌شود. در این رویکرد، شاخص متعارف تولید خالص داخلی با توجه به تولیدات غیر طیب، هزینه‌ها و منافع محیطی، اجتماعی و اخلاقی تعدیل می‌شود. شاخص پیشنهادی که از آن با عنوان شاخص تولید خالص داخلی طیب یاد شده ارزش کالاها و خدمات طیب تولیدشده در یک مقطع زمانی مشخص را نشان می‌دهد.

کلید واژه‌ها: تولید، حلال، تولید حلال، تولید خالص داخلی، تولید مطلوب اسلامی

طبقه‌بندی E01۰ E23۰Q01۰C82:JEL .

\* این پژوهش با حمایت مالی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی نگارش یافته است.

\*\* عضو هیئت علمی و مربی گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\*\*\* کارشناس ارشد اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۱/۰۱/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۱/۰۵/۲۵

## مقدمه

ادبیات اقتصادی شاهد تحولاتی در زمینه چگونگی سنجش میزان رشد اقتصادی کشورها بوده است. پیش از کلاسیک‌ها و سوداگران، رشد میزان طلا و نقره را بیانگر میزان رشد هر کشور قلمداد می‌کردند. اقتصاددانان کلاسیک با انتقاد از این رویکرد، بر نقش تولید به‌عنوان عامل اصلی رشد تأکید کردند. با اهمیت یافتن جایگاه اقتصاد کلان پس از بحران بزرگ، اقتصاددانان شاخص تولید ناخالص ملی یا داخلی (GDP یا GNP)، را برای سنجش میزان رشد کشورها مطرح کردند. این شاخص، که بر اساس روش حسابداری ملی محاسبه می‌شود، بیانگر میزان کالاها و خدماتی است که طی یک دوره یک‌ساله در داخل یک کشور تولید (یا توسط شهروندان آن) می‌شود.

اقتصاددانان در تحلیل شاخص تولید ناخالص داخلی (GDP)، به‌صورت سنتی، به اشکالاتی چون عدم محاسبه تولیدات خانگی، و مشکلات ارزش‌گذاری اشاره کرده‌اند. هم‌زمان با تحولات صورت‌گرفته در ادبیات اقتصاد توسعه و پیشرفت، و اهمیت یافتن مباحث توسعه پایدار، توسعه انسانی، و توسعه و عدالت، رویکردی جدید در نقد شاخص تولید ناخالص ملی شکل گرفته است. در این رویکرد انتقادی، این اشکال مطرح می‌شود که افزایش نرخ رشد تولید ناخالص داخلی، می‌تواند توأم با افزایش تخریب محیط‌زیست و همچنین از بین رفتن حق نسل‌های بعدی باشد (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۲).

اقتصاددانان برای بهبود شاخص تولید ناخالص داخلی، با توجه به اقتضانات توسعه پایدار، شاخص جدید تولید ناخالص داخلی سبز را مطرح کرده‌اند. در این رویکرد جدید، شاخص تولید ناخالص داخلی متعارف با کسر هزینه‌های زیست‌محیطی تولید، تعدیل و با کاستن هزینه‌های استهلاك، به شاخص خالص داخلی سبز تبدیل می‌شود. این شاخص، توسط برخی کشورهای جهان مورد محاسبه قرار گرفته است. برای نمونه در محاسبات صورت گرفته در چین، مشخص شده که سه درصد تولید ناخالص داخلی چین در سال ۲۰۰۴ را هزینه‌های زیست‌محیطی تشکیل می‌دهد (Rauch & Chi, 2011, p. 104).

تأمل در جهت‌گیری‌های جدید در محاسبه شاخص تولید خالص داخلی، اهمیت رویکردهای هنجاری در سنجش میزان تولید و رشد کشورها را مشخص می‌کند. با توجه به رهیافت‌های هنجاری اسلام نسبت به تولید و طرح مقوله‌هایی چون درآمد و مصرف حلال در فرهنگ دینی، می‌توان رویکردی جدید در سنجش تولید خالص داخلی ارائه داد.

این مقاله، با روش اسنادی و تحلیلی، به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا می‌توان با توجه به مبانی اسلامی، شاخصی متمایز برای سنجش میزان تولید خالص داخلی ارائه داد. ارائه این شاخص مستلزم تبیین رویکرد هنجاری اسلام نسبت به تولید است. بنابراین، این فرضیه مطرح می‌شود که در گفتمان قرآنی و روایی، تنها تولید طیب می‌تواند نشانگر میزان پیشرفت و رشد جامعه اسلامی باشد. بر این اساس، شاخص ترکیبی تولید طیب را پیشنهاد می‌کند. اهمیت ارائه شاخص تولید خالص داخلی طیب تنها منحصر در سنجش میزان رشد نیست. این شاخص می‌تواند بسیاری از سیاست‌گذاری‌های تولیدی و اقتصادی را تحت تأثیر قرار دهد.

### پیشینه

مفهوم «تولید ناخالص ملی سبز»، در اوائل دهه ۹۰، در واکنش به نواقص تولید ناخالص ملی مرسوم مطرح شد (Wu & Wu, 2010, p.248-250). به دنبال آن، برخی اقتصاددانان در مباحث مربوط به توسعه پایدار، به لزوم اصلاح سیستم حسابداری ملی و لزوم ارزش‌گذاری منابع طبیعی اشاره کرده‌اند: پیرس و وارفورد به ارزیابی خسارات و منافع زیست‌محیطی و ضعف سیاست‌گذاری در این زمینه پرداخته، آن را نوعی اشتباه محاسباتی در برآورد تولید تلقی کرده‌اند (پیرس و وارفورد، ۱۳۷۳، ص ۱۴۴). راثو با تأکید بر نارسایی شاخص تولید ناخالص ملی در تبیین توسعه پایدار، ایجاد اصلاحات در آن را ضروری می‌داند (راثو، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶). به نظر وی، روش‌های حسابداری درآمد، که توسط سازمان ملل توصیه شده، نقش زنان در فعالیتهای غیربازاری را نادیده گرفته‌اند (همان، ص ۳۸۳). سیمون درسنر، با در نظر گرفتن اهمیت مسائل زیست‌محیطی، قیمت‌گذاری بر سیاره زمین را به‌عنوان راه حلی برای تحلیل هزینه فایده بیان می‌کند. از نظر وی، محاسبات تولید باید با احتساب هزینه - فایده زیست‌محیطی باشد (درسنر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵). رولند اسپنت، تأکید می‌کند که ملاک و معیار سنجش رشد، تولید خالص داخلی است نه تولید ناخالص. وی علت اعراض اقتصاددانان از تولید خالص را مشکل بودن محاسبه استهلاک می‌داند و تأکید می‌کند که این مشکل باید با محاسبات فنی حل شود (Spant, 2003, p. 39-43).

اندیشمندان اقتصاد اسلامی، مسائل تولید را بیشتر از دو جنبه نقش کار و تلاش در افزایش تولید، و محدودیت‌های تولید در اسلام مورد بحث قرار داده‌اند. برای نمونه، شهید صدر محدودیت‌های تولید در نظام اسلامی را به‌عنوان عنصری مؤثر در تحقق ارزش‌های اسلامی، مثل تقوا و عدالت قلمداد نموده است (صدر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۷-۳۴۶).

سیدمحمدکاظم رجایی به آیاتی از قرآن کریم اشاره کرده که تشویق به تولید می‌کنند و بر نقش عوامل معنوی در افزایش بهره‌وری تولید تأکید کرده است. وی همچنین به آیات ناظر به اهمیت منابع طبیعی به‌عنوان یکی از عوامل تولید اشاره کرده است (رجایی، ۱۳۸۶، ص ۵۹-۱۲۶).

در سایر آثار نیز آنچه در خصوص تولید و محاسبات آن اشاره شده، بیشتر مرتبط با مبانی تولید و رفتار و انگیزه تولیدکننده است، کمتر به مسائلی همچون فرایند تولید، محصول تولیدی و عوامل تولید پرداخته شده است (میرمعزی، ۱۳۸۳؛ عزتی، ۱۳۸۹).

این مقاله برای پر کردن خلأ موجود در زمینه تحلیل و بررسی شاخص کلان تولید خالص داخلی، تلاش می‌کند تا با استفاده از ادبیات قرآنی و روایی، جهت‌گیری‌های اسلامی در این زمینه را کشف و بر اساس آن، راهبردهایی برای محاسبه شاخص تولید خالص داخلی بر اساس مبانی اسلامی ارائه کند.

### نارسایی‌های مفهومی و محاسباتی تولید ناخالص ملی

عمده‌ترین پیشرفت حسابداری ملی طی دوران جنگ جهانی دوم و همزمان با شکل‌گیری اقتصاد کلان اتفاق افتاد. کشورهای درگیر در جنگ، از جمله آمریکا و انگلستان، به‌منظور برنامه‌ریزی هزینه‌های جنگ، این چارچوب حسابداری و برنامه‌ریزی را گسترش دادند. پیشرفت‌های بعدی به‌منظور مقابله با بحران بزرگ دهه ۱۹۳۰ تحقق یافت (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۲). در این راستا، شاخص تولید ناخالص ملی، با دو کارکرد زیر پا به عرصه وجود گذاشت:

اول، مقیاس سنجش میزان تولید: ارزش کالاها و خدمات نهایی تولیدشده در یک بازه زمانی معین، عمدتاً یک ساله؛

دوم: مقیاس اندازه‌گیری رفاه: میزان بهره‌مندی مردم از کالاها و خدمات نهایی تولیدشده در یک بازه زمانی معین (نیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰).

شاخص تولید ناخالص ملی از طریق دو روش مخارج و درآمد محاسبه می‌شود. در روش مخارج، ارزش کالاها و خدمات نهایی تولیدشده محاسبه می‌شود. در روش درآمدی، درآمدهای کسب‌شده در فرایند تولید توسط عوامل تولید اندازه‌گیری می‌شود. در این چارچوب، درآمد ناخالص ملی به مصرف، پس‌انداز، یا خالص مالیات تخصیص می‌یابد. با کم کردن خالص درآمد اتباع سایر کشورها از تولید ناخالص ملی، تولید ناخالص داخلی، به‌دست می‌آید.

تحلیل شاخص تولید ناخالص داخلی، از دو جهت بر تولید ناخالص ملی برتری دارد: اول، به‌دست آوردن اطلاعات در مورد درآمد خارجی‌ها به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. دوم، شاخص تولید ناخالص



داخلی معیار بهتری برای نشان دادن میزان اشتغال در داخل کشور است. اگر هزینه استهلاک سرمایه، از تولید ناخالص داخلی کسر شود، شاخص تولید خالص داخلی، حاصل می‌شود (Dornbusch & Fischer, 2006, p. 51).

در روند تکاملی مباحث اقتصاد کلان و همزمان با طرح مباحثی چون توسعه پایدار و رشد توأم با عدالت، هر دو کارکرد شاخص تولید ناخالص ملی، یعنی مقیاس حجم تولیدات و رفاه، به چالش کشیده شد.

پیش از بیان این نارسایی‌ها تذکر این نکته ضروری است که با توجه به اینکه انتقادات حسابداری ملی کما بیش متوجه هر سه شاخص GDP، GNP و NDP می‌شود، به‌طور عمده از واژه متداول شاخص تولید ملی استفاده می‌کنیم.

### الف) نارسایی‌های تولید ناخالص ملی به‌عنوان شاخص ارزش کالاها و خدمات

استفاده از شاخص تولید ناخالص ملی، به‌عنوان مقیاس میزان تولیدات و اندازه اقتصاد یک کشور با دو مشکل عمده زیر روبرو است:

۱. نیروی کار داخلی بدون مزد: عدم محاسبه خدمات درون خانواده همچون آشپزی و یا نگهداری کودکان توسط زنان خانه‌دار؛

۲. معاملات غیر پولی خارج از خانوار: عدم محاسبه معاملات تهاتری؛

دلیل عدم محاسبه دو مورد اول، در اندازه‌گیری تولید ملی این است ارزش بازاری آنها در دست نیست. به همین جهت، شاخص تولید ملی میزان واقعی تولیدات کل را نشان نمی‌دهد.

توجه به این نکته قابل توجه است که در شاخص تولید ناخالص داخلی، چند دسته دیگر از کالاها و خدمات نیز مورد محاسبه قرار نمی‌گیرند. مهم‌ترین این موارد، کالاها و خدماتی است که به‌صورت غیررسمی و در قالب مبادلات زیرزمینی صورت می‌گیرند. کالاها و خدمات در اقتصاد زیرزمینی به دو دسته تقسیم می‌شوند: اول، کالاها و خدمات ممنوع، دوم، کالاها و خدمات مجازی که تولیدکنندگان برای فرار از مالیات، در بخش زیرزمینی تولید می‌کنند. در قوانین حسابداری آمریکا، ارزش کالاهای نوع اول را نباید در حسابداری ملی وارد کرد، هرچند محاسبه و تقریب آن ممکن باشد. در برخی دیگر از کشورها، اقتصاددانان مخالفتی با این مسئله ندارند که ارزش اقتصاد پنهان نیز در صورت قابل محاسبه بودن در حسابداری ملی وارد شود. در مقابل، محاسبه کالاهای نوع دوم، به‌صورت تخمینی با هیچ مشکلی مواجه نیست (Ibid).

## ب) نارسایی‌های تولید ناخالص ملی به‌عنوان شاخص رفاه

استفاده از تولید ناخالص داخلی یا ملی، به‌عنوان شاخص رفاه، که معمولاً با تقسیم دومی بر جمعیت و با عنوان درآمد ملی سرانه صورت می‌گیرد نیز با اشکال‌های زیر روبه‌روست:

۱. توزیع درآمد: در کشوری که درآمد به شکل نابرابر توزیع شده، درآمد ملی سرانه نمی‌تواند معیار مناسبی برای اندازه‌گیری رفاه افراد جامعه باشد. به عبارت دیگر، این شاخص هیچ‌گونه اطلاعاتی در مورد جزئیات توزیع درآمد بین گروه‌های مختلف ارائه نمی‌دهد.

۲. تفاوت در نیازها و شرایط: در مقایسه تولید ناخالص ملی، دو منطقه به‌طور ضمنی فرض می‌شود که نیازهای مصرفی افراد یکسان است. در حالی که افراد در سنین متفاوت و در شرایط جغرافیایی مختلف، نیازهای متفاوتی دارند و ارزش کالاها و خدمات برایشان متفاوت است.

۳. نرخ ارز و مقایسه بین‌المللی: عدم ثبات نرخ ارز، که برای قابل مقایسه کردن تولید ناخالص ملی کشورها استفاده می‌شود، مقایسه بین‌المللی رفاه مردم مناطق مختلف را با دشواری مواجه می‌سازد.

۴. ثروت و استهلاک: در درآمد ناخالص ملی رفاه حاصل از ثروت و استهلاک آن در نظر گرفته نمی‌شود. بجز مسکن که استهلاک آن محاسبه می‌شود، استهلاک سایر کالاهای بادوام مانند اتومبیل، یخچال و ماشین لباس‌شویی لحاظ نمی‌شود.

۵. منافع و استهلاک منابع طبیعی: در این شاخص، رفاه حاصل از استفاده مجانی از منابع طبیعی و عدم رفاه ناشی از آسیب‌های واردشده به این منابع در فرایند تولید، محاسبه نمی‌شود.

۶. استهلاک سرمایه انسانی: استهلاک سرمایه انسانی به‌واسطه شرایط نامطلوب بهداشتی و یک‌نواختی محیط کار، در شاخص تولید ناخالص ملی و حتی تولید خالص ملی محاسبه نمی‌شود.

۷. کاهش ارزش کالاهای منزلی: کاهش ارزش کالاهای مولد شأن و منزلت در اثر افزایش تولیدشان در شاخص محاسبه نمی‌شود.

۸. بهبود بهره‌وری: منافع حاصل از افزایش بهره‌وری و کارایی تولید، که خود را به‌صورت افزایش اوقات فراغت نشان می‌دهد، در شاخص محاسبه نمی‌شود.

۹. شرایط محیط کار: شاخص، لذت حاصل از کار کردن را در نظر نمی‌گیرد و تنها رفاه حاصل از مصرف درآمد حاصل از کار را می‌سنجد. اگر مزد بیشتری به کارهایی که افراد از آن لذت نمی‌برند داده شود، شاخص بهبود می‌یابد، ولی رفاه ثابت می‌ماند؛ زیرا رفاه ایجادشده با عدم رفاه افزایش در ساعات کار خنثی می‌شود.

۱۰. تدارک خصوصی غیرکارا: پس از عدم ارائه برخی کالاها (مانند آب لوله‌کشی، حمل و نقل عمومی) توسط بخش عمومی، مردم می‌باید کالای گران (بطری آب معدنی، وسایل شخصی) تولیدشده توسط بخش خصوصی را مصرف کنند. در نتیجه، رفاهشان کم می‌شود، هرچند ممکن است تولید ناخالص ملی افزایش نشان دهد.

۱۱. عدم کارایی در تصمیم‌های مصرفی: مردم ممکن است در صورت عدم آگاهی یا تحت تأثیر تبلیغات، کالاهایی را مصرف کنند که در بلندمدت سلامتی آنها را با خطر مواجه سازد. هرچند افزایش تولید این کالاها، شاخص را بالا می‌برد، ولی رفاه را ارتقا نمی‌دهد.

۱۲. عدم کارایی در تولید: در مقایسه با یک کالای ارزان قیمت، کالایی که با هزینه گران تولید می‌شود، شاخص را بیشتر افزایش می‌دهد. در اثر بهبود فناوری نیز هزینه و قیمت کالاها کاهش و شاخص تنزل می‌کند، ولی رفاه افزایش می‌یابد.

۱۳. توزیع درآمد و ارزش‌گذاری ستاده: تولید ناخالص ملی در اثر وجود کالاهای لوکس و گران‌قیمت مورد تقاضای ثروتمندان تمایل به افزایش دارد.

۱۴. نزولی بودن مطلوبیت نهایی پول: با افزایش میزان تولید ناخالص، تعداد کالاهای با اولویت بالای مورد تقاضای افراد فقیر کاهش می‌یابد. از آنجاکه کالاهای اضافی خریداری شده جدید، از اولویت کمتری برخوردارند، مطلوبیت نهایی آنها کاهش می‌یابد. پس رفاه به اندازه درآمد ملی سرانه افزایش نمی‌یابد (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۲۶-۳۸).

با توجه به اشکال‌های بابا شاخص‌های حسابداری ملی متعارف (اعم از GDP, GNP و NDP) نمی‌توانند به درستی میزان بهبود وضعیت تولید و یا ارتقای رفاه جامعه را نشان دهند (C.F. Lutz, 1993).

بسیاری از اشکالات مطرح شده در زمینه شاخص‌های حسابداری ملی بعد هنجاری آن را مورد انتقاد قرار می‌دهند. هرچند شاخص در ظاهر مفهومی کاملاً اثباتی (میزان تولیدات) را بیان می‌کند، ولی ادعای هنجاری ضمنی در آن نهفته است. حتی زمانی که ما شاخص تولید ناخالص داخلی را به‌عنوان نماگر افزایش سطح تولیدات جامعه در نظر می‌گیریم، به‌صورت ضمنی پذیرفته‌ایم که بهبود این شاخص خوب است. نه تنها سیاستمداران، بلکه اقتصاددانان نیز اغلب ادعا می‌کنند که رشد محصول ملی به معنی بهتر شدن اوضاع است. ادعای خوب بودن یا بهبود اوضاع، مفهومی ارزشی است. این تلقی ارزشی هنگامی که شاخص به‌عنوان مقیاس رفاه است، روشن‌تر است.

### رویکرد تولید سبز و ارزش‌گذاری منابع طبیعی

اقتصاددانان برای برطرف کردن اشکال‌های شاخص تولید ملی، پیشنهاد‌های اصلاحی همچون اضافه

کردن ارزش پولی نیروی کار داخلی بدون دستمزد، و ارزش پولی معاملات غیرپولی خارج از خانوار و کم کردن استهلاک محیط‌زیست را مطرح کرده‌اند (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۴۸). از میان این پیشنهادها، توجه به استهلاک محیط‌زیست، طرفداران زیادی پیدا کرده است. طرفداران محیط‌زیست، با رهنمون شدن به ارزش محیط‌زیست، شاخص تولید ناخالص داخلی سبز را معرفی کرده‌اند.

از اوایل دهه هفتاد میلادی، توجه به ارتباط رشد اقتصادی و محیط‌زیست در قالب رویکرد توسعه پایدار پدیدار شد که در اواخر دهه هشتاد و اوایل دهه ۹۰ به اوج رسید (پیرس و وافور، ۱۳۷۷، ص ۱۵). تعریف توسعه پایدار در گزارش براتلند در سال ۱۹۸۷، توسط سازمان ملل از اولین اقدامات عملی برای محاسبه GNP واقعی محسوب می‌شود (Kates et al., 2005, p. 8-21). در این گزارش، توسعه پایدار به مفهوم تأمین نیازهای نسل حاضر بدون کاستن از توانایی نسل‌های بعد در تأمین نیازهایش، تعریف شده است. رویکرد توسعه پایدار، که در واکنش به تخریب محیط‌زیست و تهدید عدالت برون‌نسلی و درون‌نسلی، مطرح شد، زمینه‌گرایش به شاخص تولید سبز را فراهم آورد.

در تغییر نگرش به تولید ملی و محاسبات آن، بانک جهانی و سازمان ملل، شاخص تولید ناخالص داخلی سبز را با رابطه محاسباتی زیر معرفی کردند:

$$\text{Green GDP} = \text{GDP} - \text{Depletion of Natural Resources} - \text{Cost of pollution}$$

در رابطه محاسباتی بالا، شاخص تولید ناخالص داخلی سبز را می‌توان با کم کردن ارزش منابع طبیعی تخریب‌شده و هزینه‌های تخریب محیط‌زیست از میزان تولید ناخالص داخلی متعارف به‌دست آورد (C.F. Liu & Guo, 2005). اگر استهلاک سرمایه را نیز همزمان با استهلاک محیط‌زیست از شاخص تولید ناخالص داخلی متعارف کم کنیم، شاخص تولید خالص داخلی سبز به‌دست می‌آید. این شاخص، آن‌گونه که ویترمن (۱۹۷۶) و اسپنت (۲۰۰۳) بیان می‌کنند، شاخص مناسبی برای نشان دادن رفاه پایدار است (Asheim, 2003, p. 116).

بر اساس تعریف ارائه شده، شاخص تولید خالص سبز ارزش کالاها و خدمات تولیدشده در یک دوره زمانی را پس از کسر هزینه‌های استهلاک منابع فیزیکی و زیستی نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، این شاخص نشان می‌دهد که برای تولید کالاها و خدمات، چه میزان از سرمایه‌ها، اعم از سرمایه فیزیکی و زیستی، مستهلک شده است. در این رویکرد، کالاهای غیرسبز در شاخص محاسبه می‌شوند، ولی هزینه‌های زیست‌محیطی آنها کسر می‌شود.

## نقد و بررسی رویکرد تولید سبز

رویکرد تولید سبز در مقام نظریه به موفقیت‌های مهمی دست یافت و توانست توجه اقتصاددانان به ارزش محیط‌زیست را جلب کند. با این وجود، این رویکرد با سه مشکل اساسی محاسباتی، اجرایی و نظری مواجه است:

۱. **مشکلات محاسباتی:** محاسبه شاخص تولید سبز، مستلزم ارزش‌گذاری منابع زیستی است که از جهت نظری و عملی به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. طرفداران این شاخص، روش‌هایی برای محاسبه میزان آسیب‌های زیست‌محیطی تولید و همچنین ارزش هزینه‌های متحمل شده پیشنهاد کرده‌اند که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم (پیرس و وافور، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

۲. **ضعف ساختار اجرایی:** یکی از مشکلات شاخص تولید سبز، عدم وجود انگیزه برای رعایت استانداردهای زیست‌محیطی است (همان، ص ۱۳). از یک سو کشورهای در حال توسعه اطمینان کافی به نیت و انگیزه کشورهای صنعتی برای طرح مسئله توسعه پایدار ندارند (درسنر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹) از سوی دیگر، تلاش برای دستیابی به پایداری در یک کشور، اگر کشورهای دیگر به‌گونه‌ای ناپایدار رفتار کنند، ممکن است بدون استفاده باشد (همان).

با وجود توافق‌نامه‌های بین‌المللی، راهکار اجرایی قابل اطمینانی برای تحقق اهداف توسعه پایدار محقق نشد. به‌طوری‌که توافقات انجام‌گرفته جنبه الزامی نداشته و معمولاً کشورها با این بهانه که اقتصاد ملی آنها آسیب می‌بیند، از پایبندی به تعهدات شانه‌خالی می‌کنند (الویت، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶-۱۲۷). برای نمونه، دستور کار ۲۱ که نتیجه اجلاس ریو در سال ۱۹۹۲ بود، توفیق چندانی نیافت. این سند ۸۰۰ صفحه‌ای، که مسیر کلی را برای اقدام در مورد همه چیز تعیین کرد، گرچه در ابتدا، حرکتی پویا و روشنگر تلقی می‌شد، اما کم‌کم رو به افول گذاشت و به خصوص، بخش بزرگی از کمکی که ملل ثروتمند تعهد کرده بودند، پرداخت نشد. یکی از دلایل فقدان ساختار مورد توافق، عدم توافق بر سر یک تعریف مشخص از جهان است. این امر موجب می‌شود ارائه یک راهکار اجرایی برای اینکه تا چه حد می‌توان فناوری جدید را جایگزین منابع طبیعی نمود، با مشکل مواجه سازد (درسنر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹).

۳. **نادیده گرفتن پیامدهای اجتماعی و اخلاقی:** رویکرد توسعه پایدار و تولید سبز بیشتر تمرکز خود را بر مسائل زیست‌محیطی معطوف کرده است. در این رویکرد، از جنبه‌های اجتماعی، اخلاقی و معنوی انسان غفلت شده است. در شاخص تولید سبز، آثار مثبت و منفی تولید بر جنبه‌های اجتماعی

زندگی انسان، همچون نهاد خانواده و نهادهای مذهبی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. همچنین توجهی به منافع خسارت‌های رشد تولید بر ابعاد اخلاقی و معنوی افراد جامعه نشده است.

### از تولید سبز تا تولید طیب

هرچند تعدیل‌های صورت گرفته در حسابداری سبز، تا حدی اشکالات حسابداری مرسوم را برطرف نمود، اما این شاخص رویکردی ناقص به ابعاد هنجاری تولید ملی دارد. در رویکرد تولید سبز، این فرض ضمنی هنجاری نهفته است که رشد میزان تولیدات زمانی خوب است که موجب آسیب به محیط‌زیست طبیعی نشود. این برداشت هنجاری را می‌توان با در نظر گرفتن سایر ابعاد تولید مطلوب بهبود بخشید. بدین منظور، باید به این سؤال پاسخ داد که اساساً چه تولیدی مطلوب است؟ و چگونه می‌توان تولیدات جامعه را ارزش‌گذاری کرد؟

تأمل در رویکرد هنجاری اسلام نسبت به تولید، برای پاسخ به این دست سؤال‌ها بسیار راهگشاست. در رویکرد قرآنی نسبت به تولید، شیوه‌ای خاص پیشنهاد می‌شود که از آن با عنوان «تولید طیب» یاد می‌کنیم. در این رویکرد، شاخص تولید خالص داخلی طیب، ارزش کالاها و خدمات طیب تولیدشده در طول یک دوره زمانی را اندازه‌گیری می‌کند.

پیش از بیان ابعاد مفهومی و محاسباتی شاخص تولید خالص داخلی طیب، ابتدا به بررسی مفهومی واژه «طیب» در قرآن پرداخته، استعمالات این واژه در زمینه تولید را مورد کنکاش قرار می‌دهیم.

### مفهوم‌شناسی «طیب» در قرآن و روایات

در اصطلاح قرآنی، «طیب» چیزی است مطلوب و مورد پسند، که هیچ آلودگی ظاهری و باطنی ندارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۵۰). معنای مقابل طیب، «خییث» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۳). در استعمالات قرآنی واژه «طیب» به‌عنوان صفت به موصوف‌های متفاوتی از جمله زمین، باد، شهر، و رزق اضافه شده است. بنا به تفسیر لغت‌دانان، واژه «طیب» با هر موصوفی که به‌کار رود، به تناسب همان موصوف وسعت معنایی می‌یابد و به تناسب آن، معنا می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۱۵۰). برای نمونه، زمین طیب به معنای زمین حاصلخیز، باد طیب به مفهوم باد ملایم، شهر طیب به مفهوم شهر ایمن، و کلام طیب به مفهوم کلام پسندیده است. همچنین، رزق طیب به معنای رزق حلال و لذیذ، و درخت طیب به مفهوم درخت مثمر و سالم است. انسان طیب نیز انسانی است که در مسیر حق و برنامه

مطلوب الهی حرکت می‌کند. بالاخره، حیات طیبه زندگی است که بر اساس اعتدال و صراط مستقیم بنا شده باشد (همان).

با توجه به این گستره معنایی و به‌واسطه تطبیق مؤلفه‌های تولید با معنای طیب، می‌توان ویژگی‌های تولید طیب را از قرآن کریم استخراج کرد تا زمینه دستیابی به شاخص تولید ناخالص ملی طیب فراهم شود.

### مؤلفه‌های تولید طیب در قرآن کریم

در اصطلاح اقتصادی، تولید به مفهوم فرایندی است که طی آن، کالا یا خدمت معینی با به‌کارگیری و ترکیب عوامل تولید همچون کار و سرمایه، طی زمان معین ایجاد می‌شود (رواس، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳). در این تعریف، از تولید به عناصری چون کالا یا خدمت تولیدی، عوامل به‌کار رفته در تولید، و همچنین شیوه و فرایند تولید توجه شده است. هریک از این سه عنصر، در تعریف تولید طیب مورد توجه قرار می‌گیرد. برای تطبیق مسائل مرتبط با تولید با واژه «طیب»، باید ادبیات قرآن کریم در مورد کالا و خدمات طیب، عوامل تولید طیب و شیوه تولید طیب بررسی شود.

### ویژگی کالاها و خدمات طیب

در مباحث بخش تولید اقتصاد خرد، این سؤال مطرح می‌شود که در اقتصاد چه کالاها و خدماتی و به چه میزان باید تولید شود. در اقتصادهای متمرکز، نوع کالای تولیدی و میزان آن به‌صورت دستوری توسط دولت تعیین می‌شود. در مقابل، در نظام اقتصاد بازار، برآیند رفتار عاملان اقتصادی در بازار، نوع محصول تولیدی و میزان آن را تعیین می‌کند. اگر مردم به یک محصول اقبال نشان دهند و حاضر باشند برای کسب آن قیمت بیشتری بپردازند، این انگیزه در تولیدکنندگان به وجود می‌آید که به تولید و عرضه بیشتر آن محصول بپردازند (نیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

در ادبیات قرآنی، تعیین نوع مطلوب کالای تولیدی در قالب ویژگی‌های کالای مصرفی مطلوب صورت گرفته است. در آیات زیادی، بر بهره‌مندی انسان‌ها، از طبیعت اشاره شده است. لازمه تأکید بر مصرف طبیعت، تولید کالای طیب است. برخی خصوصیات کالای طیب، مستقیماً از خود قرآن استفاده می‌شود، و برخی ویژگی‌ها نیز به عرف و عقل واگذار شده است. تعمق در آیات قرآنی نشان می‌دهد مراد از کالای طیب، کالای پاک، حلال، سالم و با کیفیت است. در ادامه، مستندات هریک از این ویژگی‌ها را بررسی می‌کنیم.

## الف. پاک، حلال و سالم بودن

خداوند از مردم درخواست می‌کند که از کالاهای حلال و طیب استفاده کنند: «یا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» (بقره: ۱۶۸). صاحب مجمع‌البحرین در تفسیر این آیه، چهار معنا برای طیب ذکر شده است: ۱. چیزی که از آن لذت برده می‌شود؛ ۲. حلال؛ ۳. پاک؛ ۴. چیزی که برای جسم و روح ضرری ندارد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۰).

تعبیر «حلالاً طیباً» در ۳ آیه دیگر قرآن نیز آمده است (مائده: ۸۸؛ انفال: ۶۹؛ نحل: ۱۱۴). از منظر قواعد عربی «حلالاً» حال از مفعول محذوف «اکلاً» است و «طیباً» نیز صفت و منصوب است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۱). از آنجایی که منظور از «اکل»، مطلق تصرف است، می‌توان گفت: در این آیه، بهره‌مندی از کالای طیب موردنظر است و یا حداقل شامل بهره‌مندی از کالای طیب می‌شود.

در مورد رابطه بین طیب و حلال در آیات فوق، مرحوم طبرسی دو نظر متمایز نقل می‌کند: برخی، طیب را به معنای حلال گرفته و اجتماع این دو لفظ «حلال و طیب» را فقط برای تأکید دانسته‌اند. ولی برخی آن را به معنای چیزی که در دنیا و آخرت لذت‌بخش و پاکیزه است، گرفته‌اند (طبرسی، ج ۲، ص ۱۵۸). علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۱۶۶ بقره، حلال را در مقابل حرام و طیب در مقابل خبیث قلمداد کرده است. به نظر ایشان، طیب چیزی است که با نفس و طبع ملائمت دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۶۳۱). این بدان معناست که طیب، اخص از حلال است. از نظر ابن‌کثیر، طیب آن است که علاوه بر اینکه ملائم با نفس است، برای ابدان و عقول نیز ضرر نداشته باشد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ ج ۴، ص ۲۰۶). صاحب تفسیر تبیین القرآن، «حلالاً طیباً» را به مفهوم چیزی می‌گیرد که خباتی در آن نیست و ضرری ندارد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶).

علاوه بر آیات فوق، آیات ناظر به حلیت طیبات مورد استفاده انسان (مائده: ۴، ۵، ۸۷؛ اعراف: ۳۲، ۱۵۷)؛ طیب بودن رزق انسان‌ها (بقره: ۵۷ و ۱۷۲؛ اعراف: ۶۰؛ انفال: ۲۶؛ یونس: ۹۳؛ نحل: ۷۲؛ جاثیه: ۱۶؛ مؤمنون: ۵۱؛ غافر: ۶۴ و طه: ۸۱) و تکریم انسان‌ها با رزق طیب (اسراء: ۷۰) نیز به‌گونه‌ای این ویژگی‌ها را منعکس می‌کنند.

## ب. با کیفیت بودن

در آیه دوم سوره نساء، از مؤمنان خواسته شده که اموال طیب و با کیفیت یتیمان را به مال خبیث تبدیل نکنند: «وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا».



معنی عبارت «وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَيْبَ بِالطَّيِّبِ» این است که مال نامرغوب و بی ارزش خود را با مال طیب یتیم عوض نکنید (طباطبائی، ۱۷: ۱۴۱ق، ج ۴، ص ۱۶۵). خبیث به معنای مال نامرغوب است. مراد از مال طیب، مال مرغوب و باکیفیت است. فخر رازی معنی مرغوب و با کیفیت را برای واژه «طیب»، قول اکثر برشمرده است (فخر رازی، ۲۰: ۱۴۱ق، ج ۹، ص ۴۸۴).

در آیات ۲۶۱ تا ۲۶۷ سوره بقره نیز کلمه خبیث به معنای غیر مرغوب آمده است. این آیات در مورد قومی نازل شده که از خرماهای نامرغوب نخل های خود صدقه می دادند. خداوند در این آیه آنان را از این عمل نهی می کند.

### عوامل تولید طیب

تأکید قرآن کریم بر طیب بودن انسان و سرمایه و تشویق انسان به بهره مندی از رزق حلال، بیانگر اهمیت طیب بودن عوامل تولید است (نحل: ۱۱۴). این مؤلفه به طور عمده، ناظر بر حلال بودن عوامل تولید است. هنگامی که تولید با استفاده از سرمایه حرام و نامشروع انجام شود، محصول تولیدی طیب نیست (اعراف: ۵۸). برای مثال، وقتی سرمایه مورد استفاده در تولید، به شیوه غیر طیب ربوی تهیه شده باشد، کالاهای تولیدی نیز طیب نخواهد بود.

در روایات معصومین علیهم السلام نیز بر حلال و طیب بودن عوامل تولید تأکید شده و عنوان شده که سود حاصل از مال حرام برکت ندارد (کافی، ج ۵، ص ۱۲۵).

### شیوه تولید طیب

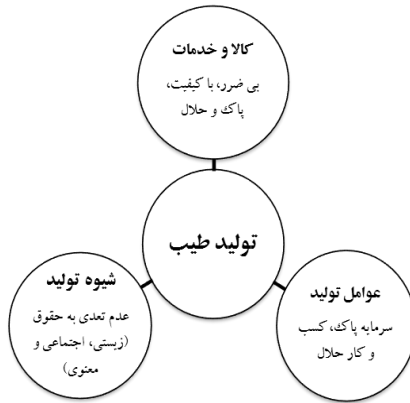
در رویکرد تولید طیب، شیوه، فرایند و چگونگی تولید نیز باید طیب باشد. طیب بودن شیوه تولید، ناظر به این است که در فرایند تولید، تعدی و تجاوزی به منابع طبیعی، حقوق انسانی و حقوق الهی صورت نگیرد. خداوند می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید! چیزهای پاکیزه را که خداوند برای شما حلال کرده است، حرام نکنید! و از حد، تجاوز ننمایید! زیرا خداوند متجاوزان را دوست نمی دارد» (مائده: ۸۷).

خطاب این آیه عام است و همه را به بهره مندی از طیبیاتی که خداوند استفاده آن را بر مردم حلال کرده، فرامی خواند؛ هم کسانی که به طور مستقیم از نعمات استفاده می کنند و هم کسانی که از مواهب الهی در مسیر تولید کالا و خدمات استفاده می کنند. در پایان باز خطاب به همه می فرماید: «از حد تجاوز نکنید»؛ تجاوز نکردن از حد هم شامل حدود الهی است و هم تجاوز به حقوق دیگران و یا

تجاوز به منابع زیست محیطی. به طور کلی، تأکید آیه بر این است که استفاده از نعمات الهی باید در حد اعتدال باشد، نه آنها را بر خود حرام کنید و نه اینکه در استفاده آنها، از حد تجاوز کنید. شهید صدر در بحث تولید به این آیه اشاره کرده و می‌فرماید: «بنابراین، (با استفاده از این آیه) یکی از شرایط و مقررات بهره‌برداری، عدم تجاوز به حقوق دیگران است» (صدر، ۱۴۲۹ق، ص ۶۵۱).

با توجه به آنچه گفته شد، دستیابی به تولید طیب، مستلزم طیب بودن کالا و خدمات (باکیفیت، سالم، حلال)، طیب بودن عوامل تولید (پاک بودن سرمایه و حرام نبودن کسب و کار) و طیب بودن شیوه تولید (آسیب نرساندن به محیط، حقوق انسانی و حقوق الهی) است.

شکل ۱: ابعاد تولید طیب



### مقایسه تولید طیب و تولید سبز

در مقام مقایسه، رویکرد تولید طیب، آن‌گونه که در جدول شماره ۱ نشان داده شده، حداقل از دو جهت از تولید سبز متفاوت است: اول، در رویکرد تولید طیب، کالاهای حرام و مضر ارزش‌گذاری نمی‌شوند. دوم، در شاخص تولید طیب، علاوه بر استهلاك سرمایه‌های زیستی، به سرمایه‌های اجتماعی و اخلاقی نیز توجه می‌شود.

جدول ۱: تولید طیب در مقابل تولید سبز

تولید طیب	تولید سبز	رویکردها / مؤلفه‌ها
عدم ارزش‌گذاری کالاهای غیرطیب (حرام و مضر)	بی تفاوت	کالاهای غیر طیب
محاسبه آثار مثبت و منفی مؤثر بر محیط‌زیست	محاسبه آثار مثبت و منفی زیستی	آثار زیست محیطی
محاسبه آثار مثبت و منفی بر مناسبات اجتماعی، اعتماد اجتماعی، سلامت روابط، نهاد خانواده، نهادهای مذهبی	بی تفاوت	آثار اجتماعی
محاسبه آثار مثبت و منفی بر اعتقادات دینی، سلامت روانی، اخلاق فردی و اجتماعی مثل صداقت و امانت‌داری	بی تفاوت	آثار اخلاقی و معنوی

## تولیدات غیرطیب

بر اساس اقتضائات رویکرد تولید طیب، تولید برخی کالاها و خدمات به واسطهٔ آسیب‌های اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی آنها مجاز نیست. از جمله این کالاها، می‌توان به کالاهای حرام مانند مشروبات الکلی، فیلم‌های مستهجن و کالاهای مضر مانند دخانیات اشاره کرد. چنین رویکردی در شاخص تولید سبز جای ندارد.

یکی از مشکلات موجود در زمینه این مؤلفه، این است که برخی کالاها را نمی‌توان کاملاً غیرطیب دانست. برای مثال، محصولات کشاورزی دست‌کاری‌شده، هرچند برای سلامتی انسان مضرند، ولی بدون ارزش غذایی نیستند. برای محاسبهٔ این کالاها، می‌توان از نوعی تقریب برای تعدیل ارزش ریالی آنها در تولید ناخالص داخلی طیب استفاده کرد. با توجه به مشکلات محاسباتی، در اینجا تنها هزینه‌های تولید غیر طیبی که حرام نیستند را محاسبه می‌کنیم و ارزش این کالاها را تعدیل نمی‌کنیم.

همچنین محاسبه ارزش کالاهایی تولیدی با نهاده غیرطیب نیز با مشکلات محاسباتی مواجه است که به خاطر سادگی فعلاً از آن صرف نظر می‌کنیم.

## پیامدهای بیرونی تولید غیرطیب

در حالی که در رویکرد تولید سبز تنها به هزینه‌های زیستی تولید توجه می‌شود، در رویکرد تولید طیب، علاوه بر توجه به هزینه‌ها و منافع زیست‌محیطی، هزینه‌ها و منافع اجتماعی و اخلاقی تولید غیرطیب به صورت جدی مورد توجه قرار می‌گیرند.

## پیامدهای بیرونی زیست‌محیطی

در استعمالات قرآنی، واژه «طیب» در مورد سرزمین به کار رفته که شامل زمین، آب و هوا، منابع طبیعی می‌شود. از این رو، به بحث تولید طیب مرتبط است (اعراف: ۵۸؛ سباء: ۱۵). در منطق قرآنی، اطلاق طیب بر بلده و شهر، ناظر به پاک بودن آب و هوا و حاصلخیز بودن زمین و سرسبز بودن آن است. خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ» (سباء: ۱۵). در این آیه، سخن از قومی به میان آمده (قوم سبا) که خداوند انواع نعمت‌ها را به آنان بخشید، ولی آنان کفران کردند، و خدا نعمت‌های خود را از ایشان سلب کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۶). شهر طیب در این آیه، به شهری پاک، پربرکت و

سرسبز تفسیر شده، که زمینش حاصلخیز است، هیچ شوره‌زاری در آن نیست (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۴۶) و آب و هوایی مطبوع دارد (همان، ص ۶۰۵).

اقتصاد طیب، ساختار و نظام انگیزشی خود را به گونه‌ای بنا نهاده است که در بهره‌برداری از منابع طبیعی، تجاوز و تعدی به منابع صورت نگیرد، بلکه با بهره‌گیری معتدل از منابع، ارزش آن، محفوظ بماند. به لحاظ انگیزشی، قرآن کریم در آیات متعدد انسان را به تفکر و تدبیر در فرایند شکل‌گیری منابع طبیعی و چگونگی نقش آنها در فرایند تولید دعوت کرده است. بر اساس مفاد برخی آیات قرآن کریم، مداخله انسان در این منابع، می‌تواند به کاهش و یا از بین رفتن برکت آن منتهی شود (رجایی، ۱۳۸۶، ص ۷۷-۷۹). در مقابل، ایمان و تقوای مردم جامعه (اعراف: ۹۶)، استقامت آنان در راه حق (جن: ۱۶) و شکرگزاری نسبت به نعمت‌های الهی (ابراهیم: ۷)، موجب بهره‌وری بیشتر از منابع طبیعی شده، و خدا برکت و رحمت خود را بر آن جامعه نازل می‌کند (همان، ص ۱۱۲-۱۲۰).

روایات اسلامی نیز انسان را در برابر حفظ طبیعت و حتی حفظ حیوانات مسئول دانسته (نهج البلاغه، خ ۱۶۷)، قطع درختان و از بین بردن مزارع را نکوهش کرده (طباطبائی و فقهی، ۱۳۷۸، ص ۸۵) و به انسان‌ها سفارش نموده که با پاکیزه نگاه داشتن متعلقات خود (لباس، خانه، محله) و با خوشبو کردن خود، اثر نعمت‌های الهی را نمایان کنند (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۵). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «زندگی گوارا نمی‌شود، مگر اینکه انسان از سه نعمت بهره‌مند شود: هوای پاکیزه، آب گوارای فراوان و زمین حاصلخیز» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۰). در این روایت، سخن از گوارا بودن زندگی است، نه فقط زنده ماندن؛ زیرا قحطی زدگان کشورهای تهیدست، با فقر، مرض و تکدی زنده هستند، ولی از حیات گوارا بهره‌مند نیستند. آنها در محیط «لایموت فیها و لایحیی» به سر می‌برند که نه مرده‌اند و نه از زندگی بهره می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۷).

اقتصاد اسلامی با طراحی انواع مالکیت و جهت‌دهی آنها در حفظ منابع طبیعی، ساختار نظام اقتصادی را به گونه‌ای طراحی کرده که امکان تعدی به منابع طبیعی و استفاده نادرست از آنها به حداقل برسد. اسلام مالکیت انفال و منابع طبیعی را در دست امام معصوم علیه السلام قرار داده، به حاکم اسلامی اختیار داده که بر مبنای تقوا و عدالت در مقابل بهره‌برداری نادرست از منابع طبیعی ایستادگی کرده، و ابزار لازم برای مقابله با سوءاستفاده از منابع طبیعی را تدارک ببیند. تأکیدات فراوان آیات و روایات بر اهمیت و ارزش محیط و منابع طبیعی، بیانگر ارزش بالای منابع زیست‌محیطی از منظر رویکرد تولید طیب است. از این‌رو، در محاسبه تولید طیب، منافع و خسارات وارده به منابع طبیعی محاسبه می‌شود. در نتیجه، سیاست‌گذاری مناسب برای حفظ و بهبود منابع طبیعی صورت می‌گیرد.

## پیامدهای بیرونی اجتماعی

در شاخص تولید خالص داخلی سبز، نسبت به ارزش‌های اجتماعی حساسیتی وجود ندارد. رویکرد تولید طب، توجهی ویژه به آثار اجتماعی سیاست‌های تولیدی دارد. ویژگی‌های بیان‌شده برای ارزش‌های اجتماعی مانند سلامت روابط اجتماعی، اعتماد متقابل، پایداری خانواده، بهداشت و امنیت، بیانگر اهمیت بالای آنهاست. از این‌رو، پیامدهای مثبت و منفی بر ارزش‌های اجتماعی نیز در محاسبه شاخص تولید طب ملاحظه می‌شود.

## پیامدهای بیرونی اخلاقی و معنوی

آنچه به‌عنوان آثار اخلاقی در ادبیات اقتصاد متعارف مطرح است، صرفاً بحث عدالت و برابری است که در بحث توسعه پایدار بر آن تأکید می‌شود. اما نسبت به تأثیر فعالیت‌های تولیدی بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی همچون تقوا، توجه به معاد، صداقت و امانت‌داری هیچ توجهی در ادبیات اقتصاد متعارف، حتی توسعه پایدار و تولید سبز نشده است. رویکرد تولید طب، با تبیین ویژگی‌های انسان طب، تقوا، عمل صالح و آگاهی و بصیرت را برای طب ماندن او ضروری می‌داند. از سوی دیگر، بر سالم بودن کالای طب تأکید می‌کند، به‌گونه‌ای که ضرر جسمی و روحی برای بشر نداشته باشد و اخلاق و تقوای او را تهدید نکند. این‌همه تأکید بر حفظ تقوا و اخلاق فرد و جامعه، بیانگر میزان توجه رویکرد تولید طب به تبعات اخلاقی و معنوی تولید است.

قرآن کریم آن‌گاه که مردم را به بهره‌مندی از طبیات دعوت می‌کند، این خطاب هم شامل مصرف‌کنندگان و هم تولیدکنندگانی است که از مواهب الهی در جهت تولید استفاده می‌کنند، بی‌درنگ نسبت به رعایت تقوا (انفال: ۶۹)، شکرگزاری (نحل: ۱۱۴) و عدم پیروی از شیطان (بقره: ۱۶۸) یادآور می‌شود.

خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۱۰۰).

از نظر علامه طباطبائی، طب و خبیث در این آیه، معنای عامی دارد و در واقع یک خط مشی کلی را به ما نشان می‌دهد و آن اینکه، انسان هیچ‌گاه از اینکه اکثر مردم از راه خدا منحرفند متأثر نشود، و مانند آنان به کارهای زشت و رذایل اخلاقی تن در ندهد، هوا و هوس‌های کشنده او را از پیروی حق باز ندارد، نه از راه فریبندگی مفتونش سازد، و نه از طریق تهدید زبانش کند، که اگر در برابر اکثریت منحرف چنین استوار ایستاد، امید فلاح و رسیدن به سعادت انسانیت برای او هست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۴۸).

با توجه به اهمیت اخلاق و معنویت در ادبیات قرآن کریم، تولیدی طیب است که آثار زیانبار اخلاقی و معنوی برای جامعه نداشته باشد. بنابراین، متغیرهای اخلاقی و معنوی باید ارزش گذاری شوند و خسارات و منافع وارد شده بر آنها در شاخص تولید خالص داخلی طیب محاسبه شود.

### حسابداری شاخص تولید خالص داخلی طیب

برای محاسبه محصول خالص داخلی طیب، باید تعدیلاتی در شاخص محصول ناخالص داخلی متعارف انجام داد. بنا به تعریف، محصول خالص داخلی طیب برابر است با

محصول ناخالص داخلی (ستون ۱)

به علاوه ارزش پولی تولیداتی که قیمت بازاری ندارند (نیروی کار داخلی بدون دستمزد و معاملات

غیرپولی خارج از خانوار) (ستون ۲)

منهای ارزش کالاهای غیر طیب (ستون ۳)

منهای استهلاك سرمایه (ستون ۴)

منهای استهلاك محیط زیست (ستون ۵)

منهای استهلاك سرمایه های اجتماعی و اخلاقی (ستون ۶ و ۷)

بهبود سرمایه های زیستی، اجتماعی و اخلاقی (ستون ۶ و ۷).

جدول ۲ مؤلفه های بالا را در قالب ۸ ستون نمایش می دهد که در ادامه به اختصار بیان می کنیم.

جدول ۲: ابعاد محاسباتی شاخص تولید ناخالص داخلی طیب

تولید ناخالص داخلی	تولیدات فاقد قیمت بازاری (+)	تولیدات غیر طیب (-)	استهلاك سرمایه (-)	هزینه ها و منافع زیست محیطی (±)	هزینه ها و منافع اجتماعی (±)	هزینه ها و منافع اخلاقی و معنوی (±)	تولید ناخالص داخلی
تولیدات داخلی	معاملات	کالاها و خدمات	هزینه بازسازی سرمایه های فیزیکی، ابزار آلات	قطع درختان، آلودگی آب و هوا، گونه های گیاهی و جانوری	هداشت روانی، جرم، ناپایداری خانواده، اعتماد اجتماعی	اعتقادات، اعمال مناسکی، اخلاق و رفتار عمومی	جمع جبری تمام ستون های بازاری
۷-۱	تهارتی خانگی	غیر طیب					

### ستون ۱. میزان تولید ناخالص داخلی (GDP)

شامل تمام کالاها و خدمات تولید شده در طول یک سال، که قیمت بازاری دارند. میزان GDP به طور مرسوم در اکثر کشورهای جهان، توسط بانک مرکزی یا مرکز آمار محاسبه می شود.

### ستون ۲. تولیدات و فعالیت هایی که قیمت بازاری ندارند (PWW)

کالاها و خدمات تولید شده بدون دستمزد شامل مواردی چون پخت غذا، نگهداری و تربیت فرزندان،

کار اعضای خانواده یا فامیل در مزرعه می‌شود، که معادل بازاری آن به گونه‌ای که در ادامه می‌آید، محاسبه شده و به تولید ملی اضافه می‌شود.

الف. معاملات تهاتری: برای به دست آوردن آمار این ستون، باید از روش نمونه‌گیری استفاده کنیم. بدین ترتیب که با به دست آوردن ارزش معاملات تهاتری یک نمونه، آن را به کل کشور تسری می‌دهیم.

ب. فعالیت‌های خانگی: این مورد شامل فعالیت‌هایی است که در خانه انجام می‌شود و کالا یا خدمت تولیدشده ناشی از آن فعالیت، به مصرف خانواده یا اقوام می‌رسد؛ مثل ترشی انداختن، و پخت غذا. مقدار عددی این ستون نیز مثل ستون (الف) محاسبه می‌شود.

### ستون ۳. کالاها و خدمات غیرطیب (NTP)

ارزش کالاها و خدمات غیرطیب از ارزش کل تولیدات کسر می‌شود. این عنوان، حداقل مشتمل بر ارزش کالاها و خدمات حرام و مضر است. میزان اسراف اتلافی در تولید را نیز می‌توان از جمله کالاهای غیرطیب قلمداد و با ضریب منفی لحاظ کرد.

### ستون ۴. استهلاک سرمایه (DC)

از آنجایی که در اکثر کشورها، هزینه‌های استهلاک سرمایه محاسبه می‌شود، آمار این ستون قابل دستیابی است.

### ستون ۵. هزینه‌ها و منافع زیست‌محیطی ( $C_E - B_E$ )

هزینه‌ها عبارت است از: هزینه آلوده کردن آب و هوا، هزینه تخریب جنگ‌ها و مراتع، هزینه از بین رفتن منابع تجدیدنپذیر و هزینه از دست دادن گونه‌های گیاهی و جانوری. در مقابل، منافع ناظر به عوایدی است که در اثر تولید نصیب محیط‌زیست می‌شود.

### ستون ۶. هزینه‌ها و منافع اجتماعی ( $C_S - B_S$ )

مواردی مثل بهداشت جسمی و روانی، سلامت روابط، پایداری خانواده‌ها، اعتماد اجتماعی، و امنیت مواردی هستند که به‌عنوان سرمایه اجتماعی محسوب می‌شوند و باید منافع و زیان وارد بر این موارد را در محاسبات تولید ناخالص داخلی طیب وارد نمود. بی‌شک تولید بسیاری از کالا و خدمات، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم بر متغیرهای فوق تأثیر می‌گذارد. اما در مواردی، اثبات این تأثیر و محاسبه میزان تأثیر تولید یک کالا و خدمت بر یکی از متغیرهای اجتماعی فوق، کار دشواری است.

### ستون ۷. هزینه‌ها و منافع اخلاقی و معنوی ( $C_M - B_M$ )

متغیرهای مهمی که به‌عنوان متغیرهای اخلاقی و معنوی دارای اهمیت هستند و هزینه‌ها و منافع تولید را باید بر آنها محاسبه کرد را می‌توان به این صورت بیان کرد: اعتقادات، اعمال مناسکی، اخلاق و رفتار. اعتقادات شامل مواردی مثل اعتقاد به مبدأ و معاد و اعتقاد به ارسال رسل و کتب آسمانی برای هدایت بشر. اعمال مناسکی، شامل نماز و روزه، زیارت‌های واجب و مستحب، واجبات مالی و جهاد است. اخلاق و رفتار نیز شامل رفتارهای اخلاقی مثل، صداقت، امانت‌داری، وفای به عهد، عفت و پاکدامنی است.

### ستون ۸. شاخص تولید خالص داخلی طیب (TNDP)

از جمع جبری همه ستون‌های پیش، رقم به‌دست آمده میزان تولید خالص داخلی طیب است که به‌عنوان شاخص تولید خالص داخلی طیب معرفی می‌شود.

$$(TNDP) = (GDP) + (PWW) - (DC) - NTP \pm (C_E - B_E) \pm (C_S - B_S) \pm (C_M - B_M)$$

### ابعاد محاسباتی تولید طیب

محاسبه آثار زیستی، اجتماعی و اخلاقی تولید را نمی‌توان با استفاده از تحلیل هزینه - فایده متعارف انجام داد. ناگزیر به استفاده از نوعی تحلیل هزینه - فایده اجتماعی هستیم. محاسبه این اقلام توسط روش‌های سنتی حسابداری مبتنی بر تحلیل هزینه - فایده با مشکلات زیادی روبه‌روست. مهم‌ترین مشکل این است که برای بسیاری از سرمایه‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی، نمی‌توان ارزش بازاری مشخصی معین کرد. یکی از راه‌های پیشنهادی برای حل این مشکل، استفاده از روش قیمت‌های سایه و توجه به هزینه‌های فرصت سرمایه‌ها است (رائو، ۱۳۸۵، ص ۲۰۸-۲۰۹).

تحلیل هزینه - فایده اجتماعی، روشی برای ارزیابی سیاست‌هاست که در آن میزان خسارات یا منافع هر سیاست بر محیط‌زیست و مناسبات اجتماعی اندازه‌گیری می‌شود. هرچند ارزش‌گذاری پولی بر خسارات یا منافع که نسبت به مواردی مثل بهداشت، خانواده و ثبات اجتماعی، موفقیت آموزشی و دارایی‌های زیست‌محیطی وارد می‌شود، مشکل است، اما می‌توان با استفاده از روش‌هایی که تا حد زیادی موارد فوق را کمی می‌کند، به موفقیت‌هایی دست یافت (C.F. Fujiwara & Campbell, 2011).

برای محاسبه هزینه‌های اجتماعی و اخلاقی تولیدات و روش‌های تولیدی، ناچار به سنجش دو



مقوله هستیم: اول، میزان این تأثیرگذاری چقدر است. دوم، هزینه ایجادشده را چگونه می‌توان به صورت ارزش ریالی محاسبه و در تولید ملی ملاحظه کرد.

اثبات و محاسبه میزان تأثیر کالاها و خدمات و یا شیوه‌های تولیدی بر متغیرهای اجتماعی و اخلاقی با دشواری‌هایی روبه‌روست. در این زمینه، سؤال‌هایی مطرح است: آیا تولید کالای (الف) در بالا بردن نرخ طلاق موثر است؟ و در صورت مؤثر بودن، میزان تأثیر آن چقدر است؟ برای مثال، یک فیلم نامناسب چه میزان بر اعتقادات، و اعمال و رفتار انسان اثر می‌گذارد. برای پاسخ به این سؤال، می‌توان پس از تهیه فهرستی از کالاها و خدمات مشکوک به دانستن هزینه یا فایده بر متغیرهای اجتماعی، میزان خسارت یا نفع‌دهی هریک از این کالاها و خدمات بر سرمایه‌های اجتماعی (پیش‌گفته) را با استفاده از نظر کارشناسان تخمین زده شود.

شاید بتوان گفت: روش رگرسیون تخمین دقیق‌تری از تأثیر تولیدات و روش‌های تولید بر متغیرهای اجتماعی و اخلاقی به دست می‌دهد. در این روش، پس از تهیه فهرست عوامل مؤثر بر آسیب‌های اجتماعی، تلاش می‌شود که میزان تأثیرگذاری نوع تولیدات و شیوه‌های تولیدی تخمین زده شود. برای مثال، اگر نرخ طلاق را تابعی از شیوه اشتغال زنان، و تبلیغات رسانه‌ها بدانیم، می‌توان تأثیر هریک از این عوامل بر نرخ طلاق را با استفاده از آمارهای موجود تخمین زد.

برای محاسبه ارزش ریالی هزینه‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی تولید، دو روش هزینه‌های جبرانی و روش هزینه فرصت مطرح است.

### **الف. روش هزینه‌های جبرانی**

در این روش، ارزش ریالی منابع لازم برای از بین بردن آسیب‌های زیست‌محیطی، اجتماعی و اخلاقی از ارزش کل تولید خالص کسر می‌شود. برای مثال، سؤال می‌شود که برای از بین بردن آثار منفی تولید بر محیط‌زیست، چه میزان باید هزینه کرد. همین امر در مورد هزینه‌های اجتماعی و اخلاقی نیز مطرح است. یکی از نقایص این روش، این است که تخلیه منابع و تخریب محیط‌زیست معمولاً فرآیندهای برگشت‌ناپذیر می‌باشند و با هیچ‌میزانی از سرمایه‌گذاری نمی‌توان منابع مزبور را به سطح اولیه آن بازگرداند (اندرسون، ۱۳۸۱، ص ۴۵). این مشکل در مورد پیامدهای بیرونی اجتماعی و اخلاقی نیز وجود دارد.

### **ب. روش هزینه فرصت**

در روش هزینه فرصت، ارزشی که مردم حاضرند برای حفظ ارزش‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی

بپردازند، ملاک محاسبه قرار می‌گیرد. در این شیوه، بررسی می‌شود که مردم به چه میزان حاضرند بیمه بپردازند تا آب و هوا آلوده نشود، درختان قطع نشوند، روابط خانوادگی‌شان پایدار بماند، سلامت و امنیت روانی‌شان حفظ شود، و اخلاق فرزندان‌شان تباہ نشود.

این روش با مشکل وابستگی به عرف و امکان جهل مردم نسبت به ارزش‌های مزبور مواجه است. هرچند می‌توان این مشکل را تا حدودی با مراجعه به عرف خاص و متخصصان برطرف کرد، با این وجود، ارزش‌گذاری مزبور بسیار ذهنی و نسبی است.

علی‌رغم مشکلات موجود در بازگشت‌پذیری سرمایه‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی، روش هزینه‌های جبرانی مناسب‌ترین تقریب از این هزینه‌ها را به دست می‌دهد و با مشکل عرفی بودن روش هزینه فرصت مواجه نیست. شاید بتوان با استفاده از برخی تعالیم اسلامی در زمینه‌هایی چون دیات و حدود، ارزش‌گذاری‌های مناسب‌تری از هزینه‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی به دست داد. برای نمونه، اگر تولید یک فیلم مبتذل، موجب انحراف فردی شود، می‌توان میزان دیه او را به‌عنوان ارزش از دست‌رفته محسوب نمود.

همچنین برآورد عینی برخی از هزینه‌های اجتماعی و اخلاقی شیوه‌های تولیدی را می‌توان با محاسبه هزینه‌های ناشی از آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی اندازه‌گیری کرد. برای مثال، می‌توان هزینه‌هایی که خانواده‌های طلاق برای نگهداری بچه، مراجعه به دادگاه، پزشک و روان‌پزشک می‌پردازند، را محاسبه و به‌عنوان هزینه‌های اجتماعی و اخلاقی در نظر گرفت.

## نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر، تشدید آسیب‌های زیست‌محیطی تولید و مصرف انبوه کالاها و خدمات در جهان، اقتصاددانان را به تأمل در زمینه کارآمدی شاخص تولید ناخالص داخلی به‌عنوان بیانگر میزان تولیدات و همچنین سطح رفاه وادار کرده است. در این چارچوب، شاخص تولید خالص داخلی سبز، به‌عنوان شاخصی جایگزین پیشنهاد شده است. شاخص پیشنهادی، هزینه‌های زیست‌محیطی را از ارزش کل کالاها و خدمات تولیدی کسر می‌کند. هرچند شاخص تولید داخلی سبز توانسته ابعادی از ایده توسعه و پیشرفت پایدار را برجسته نماید، اما این شاخص به علت ضعف در ساختار اجرایی و نادیده گرفتن جنبه‌های مهم‌تر پیشرفت انسانی و پیشرفت پایدار، شاخص مناسبی برای اندازه‌گیری میزان تولیدات، و سنجش رفاه در اقتصاد اسلامی نمی‌باشد.

در این مقاله، با توجه به ابعاد هنجاری تولید در اسلام، بخصوص رویکرد قرآنی نسبت به تولید حلال و طیب، شاخص تولید خالص داخلی طیب را به‌عنوان جایگزینی اسلامی برای شاخص متعارف تولید خالص داخلی مطرح کردیم. در این رویکرد، برای متصف شدن تولید به وصف خالص و حلال، علاوه بر کسر هزینه‌های استهلاک سرمایه، ارزش کالاهای غیرطیب کم می‌شود و خالص هزینه‌ها و منافع زیستی، اجتماعی و اخلاقی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

شاخص پیشنهادی تولید طیب را می‌توان مقیاس سنجش میزان تولیدات طیب و در عین حال شاخص رفاه در نظر گرفت. این شاخص، راهنمای مناسبی برای سیاست‌گذاری و جهت‌دهی تولیدات برای دستیابی به پیشرفت پایدار و طیب است.

علی‌رغم قوت نظری شاخص طیب، این مقیاس با مشکلات محاسباتی در زمینه اندازه‌گیری تأثیر تولیدات و شیوه‌های تولیدی بر سرمایه‌های زیستی، اجتماعی و اخلاقی و همچنین نحوه ارزش‌گذاری این سرمایه‌ها روبه‌روست. هرچند در مقاله، روش‌هایی برای محاسبه موارد فوق پیشنهاد شد، اما عملیاتی‌شدن این روش‌ها، همچنین دستیابی به روش‌های دقیق‌تر، مستلزم انجام تحقیقات گسترده و دقیق در این زمینه است.

## منابع

- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- اندرسون، ویکتور (۱۳۸۱)، *شاخص‌های اقتصادی و ملاحظات زیست‌محیطی*، ترجمه فرهاد خداداد کاشی، تهران، دانشگاه پیام نور.
- پیرس، د. و ج وارفورد، (۱۳۷۷)، *ذنبای بیکران (اقتصاد، محیط‌زیست و توسعه پایدار)*، ترجمه عوض کوچکی و دیگران، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *اسلام و محیط‌زیست*، قم، اسراء.
- حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- حسینی شیرازی، سیدمحمد (۱۴۲۳ق)، *تبیین القرآن*، بیروت، دارالعلوم.
- درسز، سیمون (۱۳۸۴)، *مبانی پایداری*، ترجمه محمود دانشور کاخکی و دیگران، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- دیلمی، حسن (۱۴۱۲ق)، *ارشاد القلوب*، قم، شریف رضی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- رائو، پینتی کریشنا (۱۳۸۵)، *توسعه پایدار، اقتصاد و سازوکارها*، ترجمه احمدرضا یآوری، تهران، دانشگاه تهران.
- رجایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۸۶)، *معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رواس، محمد (۱۴۱۲ق)، *مباحث فی الاقتصاد الاسلامی من اصوله الفقهيہ*، بی‌جا، دارالفائس.
- صافی، محمود بن عبد الرحیم (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت، دارالرشید مؤسسه الإيمان.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۷)، *اقتصاد ما*، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران، اسلامی.
- (۱۴۲۹ق)، *اقتصادنا*، قم، دارالکتب الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین و محمدهادی فقهی (۱۳۷۸)، *سنن النبی صلی الله علیه و آله با ترجمه*، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عزتی، مرتضی، «نظریه رفتار تولیدکننده مسلمان» (۱۳۸۹)، *اقتصاد اسلامی*، ش ۳۹، ص ۳۵-۶۹.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- میر معزی، سیدحسین، «نظریه رفتار تولیدکننده و تقاضای کار در اقتصاد اسلامی» (۱۳۸۳)، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۳، ص ۱۰۳-۱۳۴.
- نیلی، مسعود (۱۳۸۶)، *مبانی اقتصاد*، تهران، نی.
- الویت، جنیفر (۱۳۸۸)، *مقدمه‌های بر توسعه پایدار*، ترجمه منصور ابراهیمی، قم، آیین احمد.

- Dornbusch, R. & Fischer, S. (2006), *Macroeconomics*, 6th ed., New York, McGraw-Hill.
- Fujiwara, D. and Ross C. (2011), Valuation Techniques for Social Cost-Benefit Analysis: Stated preference, Revealed Preference and Subjective Well-being Approaches – A Discussion of the Current Issues, <http://www.hm-treasury.gov.uk>.
- Kates, R. et al (2005), what is Sustainable Development? Goals, Indicators, Values, and Practice, *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 47(3), P. 8–21.
- Liu, Jieyan and Guo, Peiyuan (2005), Comparable Green GDP and Its Implications to Sustainable Development in Western China, Western China Conference, [http://www.synato.com/E\\_Page\\_Show.asp?Page\\_ID=799](http://www.synato.com/E_Page_Show.asp?Page_ID=799).
- Lutz, E.(ed.) (1993), Toward improved Accounting for the Environment: An Overview, In *Toward a Framework for Integrated Environmental & Economic Accounting*, Washington D. C. World Bank.
- Rauch, J. N., and Chi, Y. F.(2010), The plight of Green GDP in China, *Consilience: The Journal of Sustainable Development*, 3(1), P.102-116.
- Spant, Roland (2003), Why Net Domestic Product Should Replace Gross Domestic Product as a Measure of Economic Growth, *International Productivity Monitor*, vol.7, p. 39-43.
- Wu J. & Wu T, (2010), Green GDP, *Berkshire Encyclopedia of Sustainability*, Vol. II - The Business of Sustainability, Berkshire Publishing Great Barrington, pp. 248-250.



## امکان بهره‌گیری از آثار تمدن اسلامی در طراحی و تدوین الگوی اسلامی - ایرانی فرهنگ اقتصادی

مهدی طغیانی\* / محمدهادی زاهدی وفا\*\*

### چکیده

بدون شک توجه به وضعیت فرهنگ اقتصادی و ارائه الگو برای ارتقای آن بر اساس مبانی اسلامی نقشی بی‌بدیل در پیشرفت ایران اسلامی دارد. در این تحقیق به منظور بررسی چگونگی ارتقاء فرهنگ اقتصادی جامعه در راستای وضعیت مطلوب، این فرضیه را مطرح می‌کنیم که تأمل در آموزه‌های اسلامی و همچنین میراث تمدنی ایران اسلامی می‌تواند ما را در شکل‌دهی به الگوی مطلوب فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی امروز جامعه یاری دهد. برای بررسی این فرضیه از روش کتابخانه‌ای به منظور بررسی اسناد استفاده شده و اطلاعات آن به روش توصیفی تحلیل شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که آثار تمدنی در سه حوزه اصلی آثار حکما، متون اندرزنامه‌ای و شریعت‌نامه‌ها، می‌توانند راهگشای تدوین الگوی اسلامی-ایرانی فرهنگ اقتصادی باشند.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ اقتصادی، آثار تمدن اسلامی ایرانی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

طبقه‌بندی JEL: A20, O1.

## مقدمه

آنچه از رفتارهای افراد در جامعه انسانی ظهور می‌یابد، معلول بینش‌ها و نگرش‌هایی است که نسبت به اداره و تنظیم رابطه انسان با خود، خداوند، سایر انسان‌ها و طبیعت دارند. این بینش‌ها، که شاکله‌های فردی یا جمعی افراد را شکل می‌دهند، به نوعی مهم‌ترین عامل تعیین کننده در شکل‌گیری گرایش‌ها و رفتارهای آنهاست. از این‌رو، سیاستگذاران همواره نسبت به چگونگی شکل‌گیری این شاکله‌ها و امکان و ضرورت نقش‌آفرینی فعال در این عرصه دغدغه داشته و احساس مسئولیت می‌کنند. اما این نقش‌آفرینی مستلزم عنایت به این مسئله است که بدون وجود الگویی جامع، که با ابزارهای مختلف فرد و اجتماع با آن تربیت گردند، عملاً تحقق یک شاکله عقلانی و تبلور آن در عملکرد اجتماعی و روزمره افراد در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را نمی‌توان جستجو کرد.

بخش وسیعی از رفتارها و تعاملات انسانی در جوامع، در مورد چگونگی تمهید شرایط مادی زندگی و حرکت در مسیر رشد و پیشرفت است. تهیه امکانات اولیه زندگی از جمله غذا، لباس، مسکن و نیز تأمین رفاه انسانی فراتر از نیازمندی‌های اولیه، که به صورت فردی یا به کمک روابط و تعاملات اجتماعی به دست می‌آید، در حیطه رفتارهای اقتصادی تعریف می‌گردد. نگرش‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای شکل‌دهنده به این روابط و تعاملات اقتصادی در عرصه فردی و اجتماعی، به صورت خلاصه در قالب فرهنگ اقتصادی بیان می‌شود. آنچه سیاست‌گذاران اجتماعی و اقتصادی تحت عنوان فرهنگ کار، فرهنگ مصرف، فرهنگ پس‌انداز و سرمایه‌گذاری، فرهنگ مالیاتی و فرهنگ بهره‌وری از آنها یاد می‌کنند، از جمله عناوینی است که برای تبیین وضعیت موجود نگرش‌ها و رفتارهای موجود در این عرصه و تلاش برای برنامه‌ریزی و تغییر آنها به وضعیت مطلوب مطرح می‌شود.

توجه به اهمیت فرهنگ اقتصادی و رفتارسازی مطلوب در حوزه اقتصاد، مقوله‌ای است که در طول سالیان گذشته همواره مدنظر برنامه‌ریزان اقتصادی و اجتماعی کشورهای پیشرفته - بر اساس دیدگاه آنها از الگوی مطلوب و مادی زندگی فردی و اجتماعی - قرار داشته و برای اجرایی نمودن آن سیاست‌گذاری هدفمندی را در عرصه نظام آموزشی و فرهنگی تدارک دیده‌اند؛ چراکه جهان امروز دریافته است که توجه به فرهنگ و تربیت افراد، نوعی سرمایه‌گذاری ملی است. هر کشوری که در این راه تلاش بیشتری نماید، بی‌شک از ثمرات آن در آینده برخوردار خواهد شد (ر.ک: معدن‌دارآرانی و سرکارآرانی، ۱۳۸۸).



بررسی نهادهای سیاست‌گذار و متولی فرهنگ در جوامع پیشرفته نیز نشان می‌دهد که همه آنها از نظام تربیتی و فرهنگ‌سازی توانمند و کارآمدی برخوردار هستند و نسبت به هرگونه ضعف در فهم مفاهیم و مهارت‌های مربوط به تصمیم‌گیری و تحلیل اقتصادی حساس بوده و برنامه‌هایی را برای مقابله با آن در مقاطع مختلف سنی حتی از دوران کودکی و پیش از دبستان از طریق برنامه‌های رسمی و غیررسمی تدارک می‌بینند (Gardner, 1983, p. 10).

آن‌گونه که در بررسی اجمالی مستندات این قبیل برنامه‌ها، اهداف و محتوای آنها به دست می‌آید، هدف از این آموزش‌ها، شکل‌گیری چارچوب و منطقی‌فکری از مفاهیم اقتصادی برای آحاد آن جامعه است، به گونه‌ای که در عرصه مسائل اقتصادی شخصی و مسائل پیچیده‌تر از قبیل: سیاست‌های اقتصادی کشور، بتوانند ادراک، قضاوت و رفتارهای مستدل و عقلایی را در دنیای پیچیده و متحول از خود نشان دهند. برای نمونه، یکی از پرسابقه‌ترین و معروف‌ترین این برنامه‌ها (برنامه ملی عمومی تعلیم و تربیت اقتصادی در ایالات متحده) هدف خود را تأمین محتوای شناختی و مهارتی لازم برای تربیت افرادی می‌داند که به نیروی کاری بهره‌ور (Productive members of the work force)؛ شهروندانی مسئولیت‌پذیر (Responsible citizens)؛ مصرف‌کنندگانی آگاه (Knowledgeable consumers)؛ سپرده‌گذاران و سرمایه‌گذاران مدبر (Prudent savers and investors)؛ افرادی تاثیرگذار در اقتصاد جهانی (Effective participants in a global economy) و تصمیم‌گیرانی شایسته در طول دوران زندگی (Competent decision makers throughout their lives) تبدیل شوند (Saunders & Gilliard, 1995, p30).

در جامعه ما نیز مقام معظم رهبری، چند سالی است که با طرح چندباره موضوعات و مسائل اقتصادی، به‌عنوان شعار سال، در دیدار با اقشار مختلف، بر اهمیت و ضرورت توجه به فرهنگ‌سازی صحیح اقتصادی در جامعه تأکید نموده و حتی در برخی موارد، مصادیقی از آن مانند فرهنگ کار، فرهنگ مصرف، فرهنگ استفاده بهینه از امکانات و منابع و فرهنگ بهره‌وری را مورد تأکید قرار داده‌اند. با این حال، وضعیت موجود در جامعه ما به گونه‌ای است که افرادی که وارد زندگی خانوادگی و عهده‌دار مسئولیت‌های اجتماعی مختلف می‌شوند، به نحو نظام‌مند واجد فرهنگ اقتصادی مطلوب و یا حتی دانش موردنیاز از مفاهیم و اصول اولیه اقتصادی نیستند.

فقدان درک صحیح و جامع از مفاهیم و رویکردهای اقتصادی، آنجایی جلوه می‌کند که فرد لاجرم در زندگی اجتماعی در یک موقعیت با ویژگی‌های اقتصادی قرار می‌گیرد و نیاز به بروز رفتاری عقلایی و تصمیمی عقلانی مبتنی بر فرهنگ و ارزش‌های بومی و مقتضیات ملی خویش

دارد. در این مقام، نه یک دانش سازمان یافته و نهادینه شده از مفاهیم، نه یک چارچوبی برای تحلیل شرایط پیرامون خود و نه یک فرهنگ حاکم اقتصادی، مبتنی بر ارزش‌های جامعه و مصالح فردی - اجتماعی، هیچ‌یک وی را همراهی نمی‌کنند. نتیجه چنین ضعف و فقدان بر رشد اقتصادی و توسعه همه‌جانبه کشور روشن است؛ چراکه فرد لاجرم در مقام یک عضو خانواده، نیروی کار، شهروند مسئول در عرصه اجتماعی، مصرف‌کننده و تولیدکننده کالا و خدمات، پس اندازکننده و سرمایه‌گذار و در بستری از انواع شاکله‌های جمعی و فردی مانند فرهنگ کار، فرهنگ مصرف، فرهنگ اتخاذ تصمیم‌های بهینه، فرهنگ هزینه - فایده، فرهنگ استفاده بهینه و کارا از منابع، فرهنگ بهره‌وری، فرهنگ تعامل با محیط انسانی و فیزیکی پیرامون از جمله محیط‌زیست و ده‌ها بستر فرهنگی دیگر قرار می‌گیرد. برآیند رفتارهای جمعی در چنین فضایی است که موجبات رشد یا انحطاط ملتی را فراهم می‌آورد.

شاید بتوان فرهنگ اقتصادی را حلقه مفقوده بسیاری از ناهنجاری‌های رفتاری و به شکست کشاندن یا پیروزی و موفقیت سیاست‌های اقتصادی دانست؛ امری که متأسفانه در کشور ما مغفول بوده، به‌ویژه با وجود تلاش برای شکل‌دهی به جامعه‌الگوی اسلامی، همتی مضاعف در این عرصه می‌طلبید؛ اولین گام این موضوع طراحی الگویی برای فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی در مقاطع مختلف سنی، مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام، تجربیات جهانی و نیز میراث تمدنی ماست که با الهام از تعالیم دینی، ایجاد فرهنگ عمومی و اقتصادی جامعه را بر عهده داشته است.

آنچه از مطالعه تجربیات اندیشمندان و علمای مسلمان ایرانی در خلال آثار گوناگون ادبی، اخلاقی و فقهی به‌دست می‌آید الگوواره‌ای از رفتارهای اقتصادی در قرون میانی تمدن اسلامی در این سرزمین است که علی‌رغم موفقیت‌های بسیار، به‌دست فراموشی سپرده شده است.

سؤال اصلی این مقاله عبارت است از اینکه، تربیت و فرهنگ‌سازی اقتصادی در سابقه تمدنی ایرانی اسلامی این سرزمین، چه جایگاهی داشته و دارای چه آموزه‌هایی بوده است؟ آیا امکان استفاده از آموزه‌های دینی برای طراحی و تدوین الگوی مطلوب فرهنگ اقتصادی جامعه امروز وجود دارد؟

این مقاله، ضمن معرفی آثار مختلفی که در طول قرن‌ها، ساخت بخشی از فرهنگ جامعه ایران اسلامی را بر عهده داشته، و تجربیات روز برخی کشورها در این زمینه، در تلاش است تا امکان‌پذیری استفاده از آموزه‌های تمدنی برای فرهنگ‌سازی اقتصادی را بررسی نماید.

لازم به یادآوری است، این مقاله تنها به قابلیت استفاده از میراث تمدنی در طراحی الگوی فوق اشاره می‌کند، به جایگاه اصیل منابع اصلی دین، یعنی قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام در تدوین چنین الگویی نمی‌پردازد. اما مدعی است که خالقان چنین آثاری بیشترین تأثیر را از قرآن و روایات پذیرفته و با الهام از آنها، متون خود را تألیف کرده‌اند. از این رو، در عین استفاده مستقیم از منابع اصلی، می‌توان به استفاده غیرمستقیمی نیز در خلال آموزه‌های متون تمدنی پرداخت.

روش‌شناسی این پژوهش از نظر هدف، توسعه‌ای و کاربردی است، بدین معنا که در پی به‌کارگیری ایده جدید استفاده از آموزه‌های متون و میراث تمدنی اسلامی ایرانی این سرزمین برای طراحی الگوی فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی است. بنابراین، هدف اساسی این تحقیق تهیه و تدوین طرح‌ها و برنامه‌هایی است که برای مشخص کردن موقعیت و الگوی نامعین خاصی بر اساس یافته‌های پژوهش انجام می‌گیرد (ر.ک: سرمد و دیگران، ۱۳۸۵). حاصل این پژوهش، ارائه پیشنهادها و راهکارهایی برای تبیین الگوی فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی در ایران اسلامی است. برای گردآوری داده‌ها و اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده و در تجزیه و تحلیل اطلاعات، روش آن توصیفی - تحلیلی است.

### بررسی ادبیات موضوع و سابقه تحقیق

ریشه‌های توجه به فرهنگ و تربیت اقتصادی در تمدن اسلامی ایرانی و در میان علما و حکمای مسلمان را باید در جامعیت تعالیم دین مبین اسلام در توجه به همه ابعاد زندگی انسان مسلمان و وجود دستوراتی در همه زمینه‌ها در میان آموزه‌های این دین حنیف دانست. در کنار این تعالیم، آشنایی با میراث تمدن‌های ایرانی، یونانی، هندی و استفاده از دستاوردهای این تمدن‌ها، منجر به خلق آثار گران‌سنگی در حوزه‌های گوناگون فرهنگ از جمله فرهنگی خاص در زمینه تدبیر معیشت و اقتصاد گردید.

در یک دسته‌بندی کلی، آثار این حوزه در تمدن اسلامی - ایرانی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

دسته اول، آثاری که به پیروی از حکمای مشاء و فلاسفه یونان در حکمت عملی نوشته شده و از این جهت، به بحث تدبیر منزل توجه کرده‌اند. مانند *سیاست‌المدنیة* یا *آرا اهل مدینة فاضله فارابی*، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابن مسکویه* و *تدبیر منزل ابن سینا* و نیز کتاب معروف *اخلاق ناصری* از *خواجه نصیرالدین طوسی* و با تأثیرپذیری از وی، *اخلاق جلالی* و *اخلاق عالم‌رای فانی*.

دسته دوم، آثاری است که به پیروی از سبک *اندرزنامه‌های پهلوی* و البته با الهام از آموزه‌های دینی، به شعر یا به نثر منتشر شده و البته بنا به جذابیت‌هایی که از جهت زبان شعری یا استفاده زیاد از تمثیل و داستان‌های زندگی بزرگان داشته، مورد استقبال قرار گرفته و در فرهنگ و تربیت مردم تأثیر بسزایی داشته است. مانند *قابوسنامه عنصرالمعالی*، *گرشاسپنامه اسدی طوسی* و *شاهنامه فردوسی*، که هر سه به نوعی ملهم از آثار قبل از اسلام تمدن ایرانی و تحت تأثیر آموزه‌ها و فرهنگ حاکم اسلامی دوره خود نگاشته شده‌اند.

دو دسته فوق، تقریباً شامل غالب آثار این زمینه تا قرن پنجم هجری می‌شود. از اواسط قرن پنجم به بعد، با انتشار نظریاتی که فلسفه را به شدت مورد انتقاد قرار داده و حتی نسبت کفر به فیلسوفان می‌دهد، کم‌کم آثاری ظهور می‌یابد که به نحوی شریعت‌نامه‌نویسی و بیان آداب اخلاقی معیشت و معاشرت، با بهره‌گیری بیشتر از آیات قرآن و روایات است و از این‌رو، شیوه جدیدی در کتب اخلاقی شکل گرفته، گسترش می‌یابد. از آثار این زمینه، می‌توان به کتاب معروف *احیاء علوم الدین* امام محمد غزالی و تلخیص و ترجمه خود او، به زبان فارسی با عنوان *کیمیای سعادت* و نیز *ادب الدنیا و الدین* *ماوردی* اشاره کرد. همچنین کتاب *اخلاق محترمی* از *خواجه نصیرالدین طوسی* و *اخلاق محسنی* از *ملاحسین واعظ کاشفی* در حوزه اهل سنت و از اوایل قرن دهم به بعد، در حوزه شیعه، *المحجة البيضاء* *ملک‌المحسن فیض کاشانی* در این دسته جای می‌گیرند.

علاوه بر این، می‌توان به آثار دسته چهارمی نیز اشاره کرد که به نوعی مبلّغ تربیت اخلاقی صوفیه است و ضمن استفاده وسیع از آیات و روایات، به بیان داستان‌هایی در شرح احوال بزرگان تصوف می‌پردازند. مانند *اوصاف الاشراف* *خواجه نصیرالدین طوسی*، *مرصاد العباد* *نجم الدین رازی*، *الذریعة الی مکارم الشریعه* *راغب اصفهانی*. به دلیل نزدیکی روش ارائه مطالب، دسته سه و چهار را با هم بیان می‌کنیم:

بنابراین، می‌توان چرخش آثار دوره اسلامی را از روش حکما و *اندرزنامه‌ای*، به روش شریعت‌نامه‌نویسی و آثار عرفا و متصوفه در قرون پنجم به بعد به خوبی نشان داد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: اگر در قرن چهارم و پنجم آثار حکما و *اندرزنامه‌ها* بیشترین تأثیر را بر فرهنگ و تربیت اقتصادی جامعه بر جا می‌گذاشته است. پس از آن، شاهد بیشترین تأثیرگذاری از سوی آثار دسته دوم و سوم بر فرهنگ اقتصادی ایرانیان مسلمان هستیم.

در زمینه موضوع تحقیق و بحث فرهنگ اقتصادی در تمدن اسلامی، تاکنون تحقیق مستقلی

انجام نشده است. با این حال، می‌توان آثار معدودی را برشمرد که به گونه‌ای به استخراج آموزه‌ها و مفاهیم اقتصادی میراث کهن تمدن اسلامی ایرانی پرداخته باشد. از این جمله، می‌توان به کتاب *ادبیات ایران از دیدگاه اقتصاد* تألیف حسن توائیان فرد اشاره نمود که بیشتر به آثار منظوم و شعر فارسی در دوره اسلامی و آموزه‌های اقتصادی، که می‌توان از آنها استنباط کرد، می‌پردازد. همچنین همین نویسنده، در کتاب دیگری تحت عنوان *تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در جهان اسلام*، تلاش نموده است تا نظرات اقتصادی حکیمانی چون *فارابی*، *ابن مسکویه*، *خواجه نصیرالدین طوسی*، *ابن خلدون* و *جلال‌الدین دوانی* را مطابق با دیدگاه خاص خود، از موضوعات اقتصادی دسته‌بندی و استخراج نماید. علاوه بر این، می‌توان به مقاله «مقوله‌های اقتصادی در ادبیات کلاسیک ایران» از *احسان طبری* اشاره کرد که از کتاب وی، با عنوان *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، استخراج شده است. وی تلاش نموده که بیشتر با ادبیات چاپ‌گرایانه به برخی مفاهیم اقتصادی آثار منظوم و منثور ادبیات فارسی اشاره کند.

علاوه بر این، کتاب‌ها و مقالات پراکنده‌ای که به بخشی از آموزه‌های اقتصادی آثار کهن ایران زمین می‌پردازند، را نیز می‌توان در زمینه شناسایی آموزه‌های اقتصادی موردنظر آنها راهگشا دانست. مانند مقاله «نظریه‌های اقتصادی خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری» که توسط *محسن صبا* در سال ۱۳۵۴ در نشریه *تحقیقات اقتصادی* به چاپ رسیده است یا *مدخل تدبیر منزل از دایرة المعارف بزرگ اسلامی* یا همین *مدخل از دانشنامه جهان اسلام* و همچنین مقالات دیگری در این زمینه، که در نشریات مختلف به چاپ رسیده و به بخشی از مفاهیم اقتصادی مستنبط از متون تمدنی اشاره می‌کنند.

با این حال، هیچ‌یک از این آثار، در پی استخراج مؤلفه‌هایی برای امروز و آینده فرهنگ اقتصادی یا الگوسازی در این زمینه نبوده‌اند. تنها به گوشه‌هایی از آموزه‌های اقتصادی اشاره کرده‌اند که آن‌هم گاهی همراه با نظرگاه‌های خاص نویسندگان، با تفسیر به رأی‌های خواسته یا ناخواسته‌ای همراه بوده که از روح اسلامی حاکم بر این آثار فاصله دارد.

### فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی در جهان معاصر

امروزه در ادبیات متعارف، مراد از «تربیت اقتصادی» (Economic education) برنامه‌ها و اقداماتی است که اغلب کشورهای پیشرفته برای فرهنگ‌سازی در حوزه اقتصاد به اجرا درمی‌آورند. بررسی و مطالعه این تجربیات جهانی، بخصوص در دهه‌های اخیر نشان می‌دهد که آنها تلاش‌های نظام‌مندی را در این

راستا برای مقاطع سنی گوناگون از کودکی تا بزرگسالی انجام داده‌اند تا به این وسیله، بتوانند نسلی را برای ورود به عرصه اجتماع آماده نمایند، که نه تنها مفاهیم اقتصادی را بدانند، بلکه به بهترین وجه حائز مهارت تفکر اقتصادی بوده و ضمن بهره‌مندی از یک منطق فکری، قابلیت تحلیل شرایط مختلف اقتصادی و تصمیم‌گیری و انتخاب بهینه را داشته باشد (C.F. Cee, 2010). برای مثال، برنامه فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی آمریکا، بر ۲۰ مفهوم متمرکز شده است و به زعم طراحان آن، اساسی‌ترین مفاهیمی است که یک منطق فکری و فهمی اقتصادی برای تجزیه و تحلیل مسائل و موضوعات اقتصادی را به مخاطبان خواهد داد و آنها را توجیه می‌کند که چگونه می‌توان با فهم اقتصادی، زندگی فردی و اجتماعی را بهبود بخشید. این مفاهیم از طریق ابزارهای مختلف در نظام آموزشی و فرهنگ‌سازی رسمی و غیررسمی به مخاطبان القا می‌شود. جدول زیر عناوین و چگونگی طرح و یادآوری این مفاهیم را در دوره آموزش عمومی نشان می‌دهد.

جدول ۱: ارائه مفاهیم اقتصادی در پایه‌های تحصیلی آمریکا

مفاهیم	۴-۰	۸-۵	۱۲-۹	مفاهیم	۴-۰	۸-۵	۱۲-۹
کمیابی	ج	ج/ی	ج/ی	پول و تورم	ج	ج/ی	ج/ی
تصمیم‌گیری	ج	ج/ی	ج/ی	نرخ بهره	ج	ج	ج/ی
تخصیص	ج	ج/ی	ج/ی	درآمد	ج	ج/ی	ج/ی
انگیزه‌ها	ج	ج/ی	ج/ی	کارآفرینی	ج	ج/ی	ج/ی
مبادله و تجارت	ج	ج/ی	ج/ی	رشد اقتصادی	ج	ج/ی	ج/ی
تخصیص و تقسیم کار	ج	ج/ی	ج/ی	نقش دولت و شکست بازار	ج	ج/ی	ج/ی
بازارها و قیمت‌ها	ج	ج/ی	ج/ی	شکست دولت	ج	ج	ج/ی
نقش قیمت‌ها	ج	ج/ی	ج/ی	نوسانات اقتصادی	ج	ج	ج/ی
رقابت و ساختار بازار	ج	ج/ی	ج/ی	بیکاری و تورم	ج	ج/ی	ج/ی
نهادها	ج	ج/ی	ج/ی	سیاست‌های پولی و مالی	ج	ج	ج

راهنمای: ج: محتوای جدید معرفی شده - ج/ی: یادآوری محتوای قبلی همراه با مباحث تکمیلی

منبع: Siegfried 1998, P. 84

علاوه بر این، بخشی از مفاهیم موردنظر در حوزه اقتصاد، معمولاً ذیل برنامه‌های مالیه شخصی به مخاطبان ارائه می‌شود. مالیه شخصی عبارت است از: اصول و روش‌هایی که افراد برای تحصیل و تدبیر اموال و دارایی‌های خود از آنها استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر، برنامه‌های اقتصاد در کنار مفاهیم پایه‌ای چون کمیابی و انتخاب یا انگیزه‌ها و اطلاعات، بیشتر به مباحث دانش اقتصاد متعارف مانند تورم، رشد اقتصادی، و بیکاری پرداخته و نیازمندی‌های مورد نیاز اقتصادی زندگی مانند پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، و مصرف در مالیه شخصی مورد بحث قرار می‌دهد. از جمله اهداف برنامه‌های مالیه شخصی، ایجاد توانمندی‌های ذیل در میان افراد است:

اطلاعات مالی را بیابند، ارزیابی کنند و به‌کار بندند؛ اهداف مالی خود را تعیین کنند و برای دستیابی به آنها برنامه‌ریزی نمایند؛ ظرفیت درآمدزایی خود را توسعه داده، توانایی خود برای پس‌انداز را بهبود بخشند؛ تعهدات مالی خود را به‌جا آورند؛ برای خود ثروتی فراهم آورده، آن را حفظ نمایند (JCPFL, 2007, p.2).

استانداردهای مطرح در مجموعه‌های تربیتی مالیه شخصی، معمولاً از عناوین محدودی تشکیل شده‌اند که در مورد استانداردهای ملی مالیه شخصی آمریکا عبارتند از: مسئولیت‌پذیری و تصمیم‌گیری مالی؛ درآمد و شغل؛ برنامه‌ریزی و مدیریت مالی؛ اعتبار و بدهی؛ مدیریت ریسک و بیمه و پس‌انداز و سرمایه‌گذاری (C.F. JCPFL, 2007).

به هر حال، این الگوها، که معمولاً با نوع نگاه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه خاصی همراه است، به ارائه آموزه‌هایی برای ایجاد فرهنگ اقتصادی مطلوب خود می‌پردازد که گاهی در تضاد با نگرش اسلامی به این حوزه قرار دارد. با نگاهی گذرا به مطالب نقل شده و برداشت‌های مربوط به آنها از میراث تمدنی، می‌توان الگوهای بسیار جامع‌تر و منطبق بر فرهنگ دینی در زمینه اقتصاد یا مالیه شخصی با استفاده از این مطالب تدوین کرد. اگرچه در هر مورد، بهره‌مندی از تجارب بشری، که با مبانی اسلامی منافاتی نداشته باشد، ضروری خواهد بود.

### پیروی از سنت حکما در تدبیر منزل

دسته‌ای از آثار اسلامی در این زمینه، مجموعه‌هایی است که در قالب کتاب یا بخشی از یک کتاب با عنوان «تدبیر منزل»، «سیاست منزل»، «السیاسة الخاصة» یا «السیاسة الخاصة» نگاشته شده است. از مهم‌ترین نمونه‌های مباحث تدبیر منزل، می‌توان از این بحث در رساله *السیاسة ابن سینا*، *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی و *قابوسنامه عنصرالمعالی* نام برد.

مجموعه‌های تدبیر منزل دانشمندان مسلمان، با استفاده از دسته‌بندی آثار فلاسفه یونان باستان، به‌ویژه *افلاطون*، *ارسطو* و *بروسن* (Bryson) در این زمینه به‌عنوان دومین شاخه از حکمت عملی، در کنار دو شاخه دیگر آن، یعنی *تهذیب اخلاق* و *سیاست مدن*، و بهره‌گیری از قالب‌های تمثیلی و داستانی پندنامه‌ها و اندرزنامه‌های ایرانی و هندی با محتوای اسلامی، به توسعه و بسط و نیز دینی‌سازی و بومی‌سازی آموزه‌های آنها، به‌ویژه از جهت غایت و روش همت‌گماشت؛ چراکه هدف آموزه‌های یونانی رسیدن به سعادت ارسطویی، با جنبه‌ای کاملاً مادی و دنیوی بود. در اندرزنامه‌های پیش از اسلام نیز اصول اخلاقی و غایت اخروی خاص دین زرتشت، بیشتر مدنظر

بود. از این رو، مبانی دینی متقن اسلامی همراه با اصول اخلاقی حاصل از آن و با قالب‌های بیشتر ایرانی و دسته‌بندی‌های منطقی یونانی، ساختار مباحث تربیت منزل آثار دانشمندان مسلمان را بنیان نهاد. علاوه بر این، مسلمانان در استفاده از مباحث محتوایی نیز آنچاکه سازگاری کامل و همگونی مطلوبی میان مباحث تمدن‌های پیشین با آموزه‌های اسلامی می‌دیدند، مورد بهره‌مندی قرار داده و در هیچ مورد جمود و تحجری از خود بروز نداده‌اند. نمونه آن، استفاده ابن‌سینا در تدبیر منزل خود از برخی محتوای کتاب‌های *جمهوریت افلاطون* و *سیاست ارسطو* یا انعکاس زیاد مباحث بروسن در میان مبحث تدبیر منزل *اخلاق ناصری* است. در حالی که، در *قابوسنامه* ردپای برخی آموزه‌های اندرزنانه‌های ایرانی را می‌توان مشاهده کرد.

از جمله مباحث اقتصادی، که در مباحث تدبیر منزل معمولاً بدان پرداخته می‌شود، تأکید بر نیاز آدمی به زندگی جمعی است، به دلیل اینکه اولاً، نیازهای اولیه زیستی از جمله غذا را برآورده سازد، ثانیاً، به صنعتی‌مانند بنایی، نجاری و آهنگری، که همه آنها از عهده یک نفر برنمی‌آید، بپردازد، ثالثاً، نیاز قوه یادگیری و کنجکاوی برای استفاده از دانش و معلومات دیگران را پاسخ دهد. همچنین به نیاز به مال یا پول برای انجام معاملات و چگونگی گردآوری آن بحث می‌کند. در مورد اجتناب از «جور»، «عار» و «دنائت» در کسب و کار سخن می‌گوید. بیان چگونگی حفظ مال از راه تنظیم نسبت درآمد و مخارج و تأکید بر دوری جستن از پنج خصلت «خست»، «تقتیر»، «اسراف»، «فخرفروشی» و «سوءتدبیر» هنگام خرج مال، از مسائل دیگری است که بدان پرداخته شده است (ابن‌سینا، ۱۳۱۹، ص ۲۳-۲۹؛ بروسن، ۱۹۲۱م؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۵-۱۷۵).

لازم به یادآوری است که به دلیل اهمیت تدبیر اموال یا رابطه صاحب مال و مال، این موضوع در تدبیر منزل‌های اسلامی انعکاس یافت، اما در برخی موارد، مؤلف با چشم‌پوشی از این بخش، به پررنگ‌تر نمودن سایر بخش‌های این موضوع مثل رابطه با همسر یا تربیت فرزند پرداخته است. نمونه این مطلب را می‌توان در کتاب *السعادة و الاسعاد ابوالحسن عامری* (م ۳۸۱ ق) مشاهده کرد (عامری، ۱۳۳۶، ص ۳۴۸-۳۸۸)، که ضمن تأثیرپذیری بیشتر از سنت ایرانی (اندرزنانه‌ها)، نسبت به سنت یونانی، بخش مربوط به تدبیر اموال را حذف کرده و بیشتر به بحث تدبیر رابطه با زن و فرزند پرداخته است (کریمی‌زنجانی اصل، ۱۳۸۷).

بسیاری از آموزه‌های آثار تمدنی در حوزه تدبیر منزل برای ایجاد فرهنگ اقتصادی مطلوب و ایجاد منطق فکری متقنی در این زمینه، قابل استفاده است.



جدول ۲: گزاره‌های تمدنی قابل استفاده در فرهنگ اقتصادی مطلوب

عبارت	برداشت	موضوع
<b>ابونصر فارابی - آراء اهل مدینه فاضله</b>		
و هریک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی و هم در نبل و وصول به برترین کمالات خود، محتاج به اموری بسیاراند که هریک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند، بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هریک متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود. (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱)	معرفی دو دسته نیاز وجودی و کمالی در انسان‌ها (اولی شامل نیازمندی‌های اولیه و حیاتی مانند نیاز به غذا و سرپناه و لباس و ... و دومی نیازمندی‌های مسیر رشد و کمال)	انتخاب-نیازها و خواست‌ها
همان‌طور که اعضا تن از لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی متفاضل و مختلف‌اند و در بین آنها یک عضو بود که رئیس اول همه اعضا تن بود که قلب است و اعضایی بود که مراتب آنها نزدیک بدن رئیس بود و در هریک قوتی طبیعی نهاده شده که بواسطه آن کار و فعل خود را بر وفق خواست و غرض بالطبع رئیس انجام می‌دهد... همین‌طور است حال مدینه که اجزاء متشکله آن از جهت فطرت مختلف و متفاضل الیهات باشند... جز اینکه اعضا بدن هم خود طبیعی است و هم هیأت حاصله برای آنها عبرت است از قوت‌های طبیعی ولی اجزاء مدینه گرچه طبیعی بوند ولیکن هیأت و ملکاتی که به واسطه آنها افراد کارهای مدنی را انجام می‌دهند طبیعی نیست و بلکه ارادی است (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶-۲۵۸)	عدم امکان تأمین آنها برای هر فرد به تنهایی و لذا شکل‌گیری اجتماعات انسانی	وابستگی متقابل
و مدینه‌هایی که مضاد مدینه فاضله‌اند مدینه‌های جاهلیه، فاسقه، مبتذله و ضاله بوند و نیز از افراد انسانی نواب مدینه‌ها مضاد اهل مدینه فاضله بوند و مدینه جاهلیه آن بود که مردم آن نه سعادت را می‌شناسند و نه حتی به دل آنان خطور کرده باشد. و اگر به سوی آن ارشاد شوند نه فهم کنند و نه بدان معتقد بوند و تنها از خیرات پاره‌ای از آنها که در ظاهر گمان رود که خیراتند و غایات و هدف‌های زندگی آنها هستند، می‌شناسند که عبارت از: تندرستی، توانگری و بهره‌گرفتن از لذات مادی باشد و اینکه در برآوردن امیال و هواهای نفسانی خود آزاد بوند و اینکه به نزد مردم مکرم و معظّم بوند که هریک از این امور به نزد مردم مدینه جاهلیه سعادت و خوشبختی بود... (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸)	لزوم تقسیم کار و وظایف جهت برآورده ساختن احتیاجات جامعه متناسب با توانمندی‌ها و استعدادهای ذاتی خود	تقسیم کار و تخصص
نوع‌شناسی از اهداف و غایات جوامع انسانی در رشد و توسعه اقتصادی	تقسیم کار و تعیین جایگاه و وظایف افراد در اجتماع انسانی به صورت ذاتی و اکتسای (از طریق تفاوت‌های طبیعی استعدادها و نیز وجود همت و اراده‌های متفاوت در یادگیری فنون و حرفه‌ها و ...)	تقسیم کار و تخصص
این مسکویه رازی - الهوامل و الشوامل، تهذیب الاخلاق و تنزیه الاعراق	اشاره به روابط رئیس و مرنوسی و خادم و مخدومی در اجتماعات انسانی (رهیافت principal-agent)	تقسیم کار
و چون مردم مدنی بالطبع می‌باشند؛ یعنی زندگانی آنها اجتماعی است و نه انفرادی، بایستی یکدیگر را کمک نمایند تا امر معیشت آنها مرتب گردد. مثل اینکه بعضی خادم و بعضی مخدوم، بعضی رئیس و بعضی مرنوس، بعضی کارگر و بعضی کارفرما و کم و زیاد و ضرر و خسران بین آنها بسیار است. این است که در همه وقت مردم محتاجند به معدلی که عارف باشد به حد وسط و تناسب بین اشیاء را کاملاً بداند و حکم و تدبیر نماید بین مردم به عدل. اجرا قانون عدل بین مردم به سه چیز صورت می‌گیرد: اول ناموس الهی که عبارت از: قانون شریعت است دوم حاکم عادل که بین مردم به حق حکم نماید و سوم دینار... (این مسکویه، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵)	تأثیر استعدادها و لیاقت‌ها و نیز اراده‌ها و عزم‌ها در پذیرش نقش‌های اجتماعی	انتخاب-اراده و تصمیم
معرفی اجتماعات انسانی جاهلیه و انواع آنها که تصور صحیحی از سعادت ندارند و آن را صرفاً مادی و در حد برآوردن امیال و هواهای نفسانی خود می‌پندارند. مانند مدینه ضروره به با هدف تأمین حداقل نیازمندی‌های اساسی زندگی (خوراک، پوشاک، مسکن)، مدینه بداله و نداله با غایت اصلی گردآوری ثروت و ...	اشاره به روابط رئیس و مرنوسی و خادم و مخدومی در اجتماعات انسانی	تقسیم کار
مدنی بالطبع بودن انسان و نیاز به دیگران در تأمین احتیاجات ضروری مبنای شکل‌گیری اجتماعات انسانی و تقسیم کار	راه رسیدن به کمال فردی و اجتماعی، شناخت عدالت از طریق دین و عمل به آن	پیشرفت و عدالت
تقسیم پول در برقراری سطحی پایینی از عدالت در معاملات از طریق برطرف کردن زیاده و نقصان در آنها	تقسیم کار	تقسیم پول

این سینا- تدبیر منزل	
انتخاب- قالب تکوین و تشریح	فعالیت اقتصادی و کسب معیشت در چارچوب تکوین و تشریح الهی
مالیه شخصی	اصول دخل، حفظ و خرج درآمد و ثروت
الگوی کسب درآمد	توجه به کسب درآمد از روی استحقاق و نه تضییع حقوق و استثمار
الگوی تخصیص درآمدها	بخشی برای مخارج ضروری، بخشی ذخیره برای احتیاجات آینده و مصائب و حوادث روزگار و بخشی صرف زکات، صدقات و ایوب
الگوی مصرف	معروف و مصارف خیریه
	حد مصرف شخصی اعتدال و میانه‌روی و پرهیز از اسراف و اقتار (این سینا، ۱۳۱۹، ص ۲۹-۳۲).
خواجه نصیرالدین طوسی- اخلاق ناصری	
مالیه شخصی	اصول دخل، حفظ و خرج درآمد و ثروت
مالیه شخصی	بودجه‌بندی در مخارج و رعایت تعادل در آن
سرمایه‌گذاری	تشویق به سرمایه‌گذاری در زمینه‌های مناسب
مولدیت	لزوم توجه به تولید و کسب و کار همراه با ریسک‌پذیری مناسب
سرمایه‌گذاری	لزوم توجه به تهیه سبیلی از دارایی‌ها هنگام سرمایه‌گذاری
الگوی مصرف	لزوم پرهیز از افراط و تفریط و رعایت حد وسط در مخارج و مصارف
انتخاب	توجه به تشریح الهی در انتخاب‌های مصرفی
تعاملات خیریه	توجه به اصول اخلاقی در انفاق و مخارج
الگوی مخارج	رعایت خود و خانواده در میزان مخارج و مصرف (بذل معروف) و پرهیز از سخت‌گیری‌های جاهلانه
	حفظ به سه صورت بندد: اول آنکه، خرج با دخل مقابل نبود، و از آن زیادت نیز نبود بل کمتر بود، و دوم آنکه، در چیزی که تئیر آن متعذر بود مانند ملکی که به عمارت آن قیام نتوان کرد و جوهری که راغب آن عزیز الوجود بود، صرف نکند؛ و سیم آنکه، رواج کار طلبد و سود متواتر و اگر چه اندک بود بر منافع بسیار که بر وجه اتفاق افتد اختیار کند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۳).
	و گفته‌اند که اولی چنان باشد که شطری از اموال، نقود و ائمان بضاعات باشد، و شطری اجناس و اتمعه و اقوات و بضاعات و شطری املاک و ضیاع و مواشی تا اگر خللی به طرفی راه یابد از دو طرف دیگر جبر آن میسر شود. (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۶۹)
	و اما در خرج و انفاق باید که در آن از چهار چیز احتراز کند: اول لوم و تقیر، و آنچنان بود که در اخراجات نفس و اهل تنگ گیرد یا از بذل معروف امتناع نماید. دوم اسراف و تبذیر، و آنچنان بود که در وجوه زواید مانند شهوات و لذات صرف کند و یا زیادت از حد در وجه واجب خرج کند؛ و سیم ریا و مباحات، و آنچنان بود که به طریق تصلف و اظهار ثروت در مقام مراء و مفاخرت انفاق کند؛ و چهارم سوء تدبیر، و آنچنان بود که در بعضی مواضع، زیادت از اقتصاد و در بعضی کمتر از آن به کار برد (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۶۹)

در مجموع، مفاهیمی که می‌توان از آموزه‌های حکما و مباحث تدبیر منزل، در زمینه فرهنگ‌سازی اقتصادی برداشت کرد، در دسته‌بندی کلی «مفاهیم اقتصادی» و «مفاهیم مالیه شخصی» تنظیم نمود. البته وزن مفاهیم اقتصادی، به‌ویژه مفاهیمی که به نوعی در پی ایجاد نوعی منطق فکری هستند، بیشتر است. اما در مباحث تدبیر اموال، که ذیل تدبیر منزل مورد بحث قرار می‌گیرد، مفاهیم مالیه شخصی جدی‌تر مطرح می‌گردد.

مفهوم اساسی «انتخاب» و «تصمیم‌گیری» و حاکمیت تکوین و تشریح بر انتخاب‌ها و نیز تفاوت میان نیازها و خواست‌ها هنگام انتخاب و تقدم نیازها بر خواسته‌ها، در کنار اثری که عزم و اراده در نتیجه‌بخشی انتخاب‌ها دارند، از جمله مهم‌ترین مفاهیمی است که در آثار حکما مطرح شده است.

همچنین توجهی که به مبنای تقسیم کار و تعیین جایگاه و وظایف افراد در اجتماع انسانی می‌شود، و آن را به صورت ذاتی و اکتسابی معرفی می‌نمایند، از جمله مواردی است که برای بسیاری از افراد آموزنده خواهد داشت.

برای روشن شدن عمق آموزه‌های میراث تمدنی ما، در ارائه مفاهیم اقتصادی به عامه مردم، لازم است به اجمال به برخی نمونه‌های مشابه آن در برنامه تربیت اقتصادی کشورهای پیشرفته نظری افکنیم. برای مثال، در برنامه تربیت اقتصادی ایالات متحده از جمله مفاهیم کلیدی، که برای ایجاد منطق تفکر اقتصادی در نسل آینده تدارک می‌بیند، مفهوم «تخصص» و «تقسیم کار» است. هدف تربیتی در این مفهوم، برای کودکان دوره دبستان این است که بدانند:

(۱) تخصص زمانی اتفاق می‌افتد که مردم در تولید تعداد کمی از انواع کالاها و خدمات، به غیر از آنچه مصرف می‌کنند، متمرکز شوند؛

(۲) تقسیم کار زمانی اتفاق می‌افتد که فرایند تولید یک کالا یا خدمت به کارهای جداگانه زیادی شکسته شود و کارگران مختلف هر یک بخشی از آن را انجام دهند؛

(۳) تخصص و تقسیم کار معمولاً بهره‌وری کارگران را افزایش می‌دهد؛

(۴) تخصصی‌سازی بیشتر منجر به افزایش وابستگی متقابل بین تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان می‌شود (C.F. Cee, 2010).

مشابه همین مفاهیم، در آموزه‌های حکما، به نحو بهتری قابل استیاد است. به گونه‌ای که افراد با آن آموزه‌ها با تصویر عمیق‌تر و دقیق‌تری از اقتصاد در اجتماع آشنا می‌شوند. برای نمونه، اینکه چنین تخصص و تقسیم کاری از ذات اجتماعی انسان‌ها نشأت می‌گیرد، در افراد اجتماع وابستگی متقابل ایجاد می‌کند و موجب همبستگی جمعی می‌گردد. به عنوان نمونه، امروزه آنچه در مفهوم رشد اقتصادی در کشورهای پیشرفته برای تربیت اقتصادی مورد تأکید است و تلاش می‌گردد به مخاطب منتقل گردد، عبارت است از اینکه: «افراد باید بدانند که سرمایه‌گذاری در کارخانجات، ماشین آلات، فناوری‌های جدید، بهداشت و آموزش مردم سبب رشد اقتصادی می‌گردد و سطح زندگی آینده جامعه را بالا می‌برد.

افراد باید با استفاده از دانش مذکور بتوانند: نتایج تصمیمات سرمایه‌گذاری که توسط افراد، بنگاه‌های اقتصادی و دولت انجام می‌گیرد را پیش‌بینی نماید» (Cee, 2010, p. 7).

مقایسه این مفهوم با آنچه حکما، به ویژه *فارابی* در زمینه ویژگی‌های پیشرفت و انحطاط در جوامع مطرح می‌کنند، جالب توجه خواهد بود؛ چراکه در نظرگاه جامع *فارابی* به مقوله پیشرفت، وی جامعه

پیشرفته (مدینه فاضله) را دارای پیشرفتی همه‌جانبه و انسانی در تمامی ابعاد مادی و معنوی، دنیوی و اخروی و فردی و اجتماعی می‌داند و تنها بعد اقتصادی و ظاهری جوامع و افراد را در نظر نمی‌گیرد. استفاده از مفهوم «رشد اقتصادی» فوق، علاوه بر مقوله «پیشرفت» در میراث تمدنی، که با الهام از تعالیم قرآن کریم طرح شده است، می‌توان در مجموع فرهنگ اقتصادی مطلوب در این بخش را شکل داد.

### پیروی از سبک اندرزنامه‌های ایرانی

غیر از آثار یونانی، اندرزنامه‌ها و پندنامه‌های پهلوی، که میراث تمدن ایرانی پیش از اسلام بود، بر آثار دانشمندان اسلامی در حوزه فرهنگ اقتصادی تأثیر گذاشته است. وجه بارز این کتاب‌ها نسبت به آثار یونانی، تکیه بیشتر آنها بر آموزه‌های اخلاقی و غایت معنوی و توجه مستقیم کمتر به مسائل اقتصادی خانواده و زندگی است. در یک دسته‌بندی کلی، اندرزنامه‌های پهلوی به‌جامانده از قبل از اسلام را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد: دسته‌ای که در قالب پند و اندرز مسائل اصولی و پایه‌های اعتقادی دین زرتشت را آموزش می‌داد و دسته‌ای که مطالب آن، صرف‌نظر از اینکه ویژه دین و آیین خاصی باشد، جنبه اخلاقی داشت و با شیوه‌ای بسیار ساده و قابل فهم برای همگان بیان می‌شد.

البته باید توجه داشت که به‌طور کلی در ایران عهد ساسانی، که جامعه بر اساس خون، نژاد و مالکیت طبقاتی متمایز شده بود، آنچه می‌توانست از مقوله علم و ادب محسوب شود، تنها به فرهنگ طبقات اشرافی تعلق داشت (زرین کوب، ۱۳۷۵، ص ۴۱)؛ کسانی که امکان علم‌آموزی و سواد استفاده از این آثار را داشتند. اما در هر حال، آنچه را که رنگ مذهبی دارد می‌توان متعلق به آموزه‌هایی دانست که موبدان زرتشتی خود به تبلیغ آن برای همگان می‌پرداختند.

در دوره اسلامی، بسیاری از آثار پهلوی به زبان فارسی روز برگردان شد. البته در این میان، دچار تغییراتی گردید که در نهایت بسیاری از آموزه‌های دینی اسلام را نیز می‌توان در خلال آنها یافت؛ زیرا مفاهیم اخلاقی مطرح در آنها، از ریشه‌های فطری ثابتی برخوردار بود که هنگام گزارش این متون در دوره اسلامی، با ارزش‌های فرهنگی و دینی زمان وفق یافت (جوکار، ۱۳۷۹). البته پیروی و تقلید از سبک اندرزنامه‌های و استفاده از برخی داستان‌های گذشته نیز در دوره اسلامی متداول است که به‌عنوان مثال، می‌توان به اثر مشهور *قابوسنامه* اشاره کرد که صرفاً سبکی اندرزنامه‌ای دارد.

از جمله کتاب‌هایی که به شیوه اندرزنامه‌های پهلوی، ولی پس از اسلام (حدود سال ۴۷۵ قمری) تألیف شده و در بحث تربیت اقتصادی آموزه‌هایی دارد، کتاب شهیر *قابوسنامه* است. هدف نویسنده این کتاب، که *عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر* از امیرزادگان دانشمند خاندان زیاری است، از تألیف

**قابوسنامه** تربیت، انتقال تجربیات و آموختن روش زندگی به فرزند بوده است؛ چنانچه مؤلف در مقدمه کتاب خود بر این نکته تصریح دارد (ر.ک: عنصرالمعالی، ۱۳۷۸).

**قابوسنامه** چهل و چهار باب دارد. در یک نگاه کلی، مطالب آن را می‌توان به دو قسمت تقسیم کرد: اول، تعلیم و تربیت عمومی، که شامل آموزش آن دسته از مفاهیم و مقررات و اصول کلی است که همه باید آن را برای سعادت خود و رفاه جامعه بیاموزند. مانند شناخت خداوند و انبیا الهی، شکر نعمت‌ها، شناخت حقوق والدین، روابط اجتماعی، برخی آداب فردی در خوردن و مهمانی، و در نهایت، برخی مسائل تدبیر اقتصادی زندگی فردی مانند خرید منزل و مرکب و جمع‌آوری مال. دوم، تعلیم و تربیت تخصصی شامل آموزش آن دسته از مسائل که برای هر طبقه از مردم به فراخور کار و شغلشان دانستن آنها لازم است تا بتوانند به گونه‌ای شایسته از عهده انجام آنها برآیند. مانند آیین و رسم دهقانی و پیشه‌وری، در تجارت کردن و شرایط آن، در ترتیب سیاق علم طب، در علم نجوم و هندسه و در رسم شاعری و آیین آن (غروی، ۱۳۴۳).

در کنار **قابوسنامه**، از دیگر آثار این دسته می‌توان به **شاهنامه فردوسی** و **گرشاسپنامه اسدی طوسی** اشاره کرد که با استفاده از پندنامه‌ها و داستان‌های ایران باستان، در کنار تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلام، برخی نکات تربیتی را در زمینه‌های مختلف از جمله مباحث اقتصادی به صورت غیرمستقیم به مخاطب منتقل می‌کنند.

جدول ۳: گزاره‌های فرهنگ اقتصادی در اندرنامه‌های ایرانی

عبارت	برداشت	موضوع
<b>عنصرالمعالی کیکاووس ابن اسکندر قابوسنامه</b>		
ای پسر خویشتن را از فراز آوردن مال غافل مدار و لکن از بهر چیز مخاطره مکن... و در جمع کردن مال تقصیر مکن که هر که در کار خویش تقصیر کند از سعادت هیچ توفیری نیاید و از غرض‌ها بی بهره ماند (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳).	ترغیب به تلاش برای کسب مال و ثروت بدون اصل پنداشتن و خود را به خطر انداختن برای آن	الگوی کسب درآمد
	اهمیت اقتصاد و معیشت برای رسیدن به اهداف و غایات مادی و معنوی زندگی	مبانی
و چون فرازآوری نگه‌دار و به هر باطل از دست بر مرده که نگاه داشتن سخت‌تر از فراز آوردن است و چون به هنگام دریاپستی خرج کنی، جهد کن تا عوض آن زود برجای نیهی که (در غیر این صورت) اگر گنج قارون بود هم روزی اسپری شود... و اگر چه کم مایه چیز بود نگاه داشتن واجب دان هر که اندک مایه نداند داشتن بسیار هم نداند داشتن» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳).	تلاش در نگهداری صحیح مال و ثروت به دست آمده از راه سرمایه‌گذاری و... پرهیز از مخارج باطل و بیهوده	پس‌انداز و سرمایه‌گذاری الگوی مخارج
	لزوم حفظ اصل مال از گزند مخارج و مصرف	الگوی مخارج
خرج به اندازه دخل کن تا نیاز در تو راه نیابد که نیاز نه همه در خانه درویشان باشد، بلکه نیاز اندر خانه‌ای بود که دخل درمی بود و خرج درمی و حبه‌ای. و بی‌نیازی در خانه‌ای بود که درمی دخل بود و درمی کم حبه‌ای خرج. هر که را خرج از دخل کمتر بود هرگز خلل در خانه او راه نیابد (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴).	بودجه‌بندی در مخارج و رعایت تعادل در آن تأثیر تعادل بودجه بر حفظ بنیان خانواده و استمرار رشد اهل آن	مالیه شخصی مالیه شخصی

الگوی مصرف و مخارج	استفاده از مال و ثروت برای رشد خود و اهل و عدم تنگ‌گرفتن بر آنها در معیشت	اما زندگای خویش نیز تلخ مدار و در روزی بر تن خویش میند و خود را به تقدیر نیکودار و آنچه در بایست بود تقصیر مکن. بر خویشتن هزینه کن که چیز اگر چه عزیز است آخر از جان عزیزتر نیست. در جمله الامر جهد کن تا آنچه فراز آری به صلاح به کار بری (عصرالمعالی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).
مالیه شخصی	برنامه‌ریزی مالی سبب آسایش خود و خانواده	
مالیه شخصی	تلاش برای استفاده صحیح از مال و ثروت	

در مجموع، می‌توان آثار اندرزنامه‌ای را بیشتر حاوی پیام‌هایی در زمینه تدبیر معیشت و مالیه شخصی قلمداد کرد؛ زیرا، این آثار تحت تأثیر مباحث تدبیر منزل حکما به‌ویژه بحث تدبیر اموال سعی کرده‌اند تا حدودی با روش خاص خود و بیان حکمت‌آمیز، همان مفاهیم را به مخاطب منتقل نمایند. با این تفاوت که، دست‌بندی دقیقی که در آثار حکما از تدبیر منزل دیده می‌شود، در این آثار به چشم نمی‌خورد. علاوه بر این، وجه تعادلی و دوری از افراط و تفریطی، که در این آموزه‌ها وجود دارد و جهت‌گیری رشد و تکامل معنوی همراه با تدبیر معیشت مادی را در نظر دارد، در این آثار مثال‌زدنی است؛ زیرا حتی تعادل در بودجه خانوار را نیز با رشد اهل آن مرتبط می‌کند (رک: جدول ۳، مطالب قابوسنامه).

### پیروی از سبک شریعت‌نامه‌ای و بیان آداب دینی و نصایح اخلاقی

دسته دیگری از آثار اخلاقی و تربیتی را، که بیشترین تأثیر را در فرهنگ مردم عصر خویش داشته است، می‌توان کتاب‌هایی دانست که مجموعه‌ای از نگاه‌های اخلاقی همراه با بیان آداب زندگی دینی در امور فردی و اجتماعی را به مخاطب منتقل می‌کنند. این آثار، به‌صورت بسیار گسترده‌تری نسبت به دو دسته قبل، از آیات قرآن و احادیث بهره می‌برند. در مواردی نیز کتاب‌های آنها با بیان‌های داستانی و شعر همراه است.

از جمله ویژگی‌های بارز این آثار، می‌توان در تعهد اغلب آنها به انتقال نگرشی مبتنی بر دین نسبت به مقولات معیشت و اقتصاد در زندگی، اموال و دارائی‌ها، مالکیت، کسب و درآمد و مخارج و مصرف دانست. چنانچه بسیاری از آموزه‌های *راغب اصفهانی در الذریعة الی مکارم الشریعة* یا بخشی از کتاب *ادب الدنيا و الدین ماوردی* را می‌توان از این جمله دانست.

بیان احکام فقهی آداب تجارت و کسب و کار نیز در آثار شریعت‌نامه‌ای بسیار پررنگ است. چنانچه بخش زیادی از کتاب *احیاء علوم الدین غزالی* یا ترجمه و تلخیص فارسی آن با عنوان *کیمیای سعادت*، بیشتر به این مطالب پرداخته است. برای مثال، در اصل سوم از رکن معاملات، که به آداب کسب و تجارت پرداخته، وی پس از بیان مقدمه‌ای کوتاه در مورد فضیلت و ثواب کسب حلال و نیز

اهمیت و ضرورت دانستن احکام شرعی در کسب و کار و تجارت، تقریباً به سبک ابواب کتب فقهی وارد عقد بیع می‌شود. شرایط مال مورد معامله و طرفین معامله را مطرح می‌کند و همین‌طور عقد سلم، اجاره، قراض (مضاربه)، و شرکت (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸-۳۴۶). در ادامه، بابی تحت عنوان «لزوم توجه به عدالت و انصاف در معامله» و نیز احسان و نیکوکاری در آن، که معمولاً چنین مباحثی در کتب فقهی کمتر مورد بحث قرار می‌گیرد، اما در بحث غزالی جداگانه، برجسته و نسبتاً مفصل به آنها پرداخته شده است (همان، ص ۳۴۶-۳۵۹).

از دیگر ویژگی‌های این دسته آثار، تلاش برای انتقال تلقی خود از برخی مفاهیم دینی مانند توکل، زهد، قناعت و برکت است که به دلیل تأثیرپذیری برخی از آنها از اندیشه‌های صوفیه، در برخی موارد از تعالیم صحیح نبوی فاصله گرفته است. نگاه جامع و بدیع برخی آثار به مقوله رشد و پیشرفت فردی و اجتماعی جالب توجه است که امروزه با وجود گذشت قرن‌ها، می‌تواند مفید واقع شود. چنانچه ماوردی در باب *ادب الدنیا* که در حقیقت آداب و شیوه تدبیر مسائل فردی و اجتماعی است و به نوعی معرف دیدگاه وی در تنظیم روابط افراد با یکدیگر می‌باشد، به این موضوع می‌پردازد.

در نهایت، استفاده از زبان غیرمستقیم و ابزار داستان و بیان حکمت‌آموز در برخی آثار این حوزه، بخصوص تعالیم صوفیه، برای انتقال مفاهیم موردنظر به مخاطب قابل توجه است. اهمیت این مجموعه از این جهت برجسته است که چنین بیانی، به دلیل اقتضائات فرهنگی خاص این سرزمین، قابلیت انتشار و تأثیرگذاری بسیاری داشته است. برای مثال، *گلستان*، که آن را می‌توان ارائه تجربیات و درس‌های زندگی توسط *سعدی* دانست، ضمن انتقال نگرش خاص او به مقولات مختلف از جمله مفاهیم اقتصادی، سال‌های متمادی یکی از منابع آموزشی مکتب‌خانه‌ها بوده است و نقش مهمی در تربیت نسل‌ها و فرهنگ مردم ایفا نموده است.

جدول ۴: گزاره‌های فرهنگ اقتصادی در شریعت‌نامه‌های ایرانی

موضوع	برداشت	عبارت
ابوالحسن علی بن محمد بصری ماوردی- ادب الدنیا و الدین		
الگوی کسب درآمد	حالت مطلوب و حد معتدل کسب درآمد آن مقداری است که متناسب با نیاز انسان باشد.	نسبت آدمی و مال و ثروت و راه‌های کسب سه گونه است: اول اینکه، ثروتی به اندازه کفایت و بر طبق نیازش بخواهد و بیش از آن را نطلبد یا به کمتر بسنده کند، این حالت ستوده‌ترین حالات جویندگان مال و معتدل‌ترین درجات افراد مقتصد است. دوم اینکه، در کسب مالی که او را بس باشد، کوتاهی کند و سوم نیز اینکه بر درخواست ثروت و مال بیفزاید (ماوردی، ۱۹۸۷م، ص ۴۸۹).
مالیه شخصی	میزان کفایت تعیین‌کننده نیاز انسان به کسب درآمد و ثروت است.	

امام محمد غزالی - کیمیای سعادت	
معرفی مهم ترین قواعد مبتنی به شرعی در کسب و بیان احکام آنها	و غالب کسب بر شش معاملت گردد: بیع و ربا و سلم و اجارت و قرض و شرکت... (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۸).
معرفی عقد مضاربه و ارکان آن و بیان احکام آنها	عقد پنجم قراض است که وی را سه رکن است. رکن اول، سرمایه است که باید نقد بود، زر و سیم... رکن دوم، سود است. باید که آنچه عامل را خواهد بود معلوم کند، چون نیمه و سه یک... رکن سوم عمل است. و شرط آن است که آن عمل تجارت باشد (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۰).
پرهیز از خیانت در معاملات و معاملات اقتصادی	و رسول ﷺ می گوید: «چون خیانت به معاملت راه یافت برکت بشد.» و معنی برکت آن باشد که کس باشد که مال اندک دارد و وی را بر خورداری بود و پس کس را از آن راحت باشد و بسیار خیر پدید آید؛ و کس بود که مال بسیار دارد و آن مال بسیار موجب هلاک وی گردد در دنیا و آخرت و هیچ برخورداری نبود. پس باید که برکت طلب کند نه زیادت (غزالی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۱).
معنای برکت	توجه به احسان در معاملات انسانی اقتصادی
الگوی کسب	انجام معاملات در چارچوب احکام شرعی مقتضای عدل است و احسان فراتر از آن.
عدم نگاه صرفا مادی به مسائل اقتصادی چنانچه برکت با نگاه صرف مادی قابل توجه نیست.	تأکید بر سود اندک و تلاش برای معاملات بسیار از طریق توسعه کسب و کار یا خوشنامی و معاملات مکرر
مبنای	عدم استفاده از اضطرار و نیاز دیگران برای شغف خود
اخلاق کار	توجه به احسان در معاملات انسانی اقتصادی
الگوی کسب	انجام معاملات در چارچوب احکام شرعی مقتضای عدل است و احسان فراتر از آن.
بردار معاملات - بهیئگی - تداوم	توسعه کسب و کار یا خوشنامی و معاملات مکرر
معاملات	عدم استفاده از اضطرار و نیاز دیگران برای شغف خود
مأمن حسن فیض کاشانی - المحجة البیضا یا راه روشن	
کار	می گویم: آنچه از اخبار اهل بیت به دست می آید این است که به طور کلی کسب و تجارت افضل است، حتی برای متعبد و اهل علم و صاحبان ریاست (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۴).
لزام کسب و کار برای همگان و افضلیت کسب حتی برای اهل علم و ریاست و عبادت و...	مشتری وقتی بیش از سود معمول می پردازد یا به دلیل علاقه زیادی او به جنس است و یا به خاطر نیاز فراوان او در آن لحظه (ص ۲۰۵).
عوامل مؤثر بر تعیین قیمت (چتر در روز بارانی)	کالا را از خریداری که تقاضای پس گرفتن آن را دارد پس بگیرید؛ زیرا کسی در خواست پس گرفتن چیزی نمی کند، مگر آن که پشیمان باشد و از خرید جنس احساس ضرر کند. بنابراین سزاوار نیست که فروشنده بر خود پسندد که سبب زیان برادر مسلمان خویش شود.
بردار معاملات - نوع دوستی	آثار خاص روابط برادری و ولاء اثباتی عام در میان مسلمانان بر معاملات اقتصادی و اجتماعی
راغب اصفهانی - الذریعة الی مکارم الشریعه یا روش بزرگواری در اسلام	
تقسیم کار و وابستگی متقابل	هر کس بخواهد مددکار دیگری باشد، سزوار آن است که او هم به اندازه کمک آن دیگر به او کمک کند. بدین جهت خداوند پول را نشانه قرار داده تا شاخصی باشد برای سنجش میزان رفع نیاز هر انسان هنگام جبران آن.
نقش پول	بنابراین، پول حاکم بر روابط مالی انسان هاست و خداوند کسی را که طلا و نقره را حبس کند عقوبت می کند «الذین یکنزون الذهب و الفضة...» چرا که این شخص مانند کسی می شود که دو تن حاکمی را که به واسطه آنان امور بشر منظم می شود حبس کرده باشد.
عدم کنز	سه نگاه به دارایی: ۱. دارایی دنیا از جهتی در دست مردم غریبه ای است که پس گرفته خواهد شد. ۲. از جهتی دیگر چون عطیه ای است که خدا آن را به انسان مرحمت فرموده تا خودش در دوران زندگی و دیگران از آن بهره مند شوند. ۳. مانند ودیعه است در دست انسان که به وی اجازه داده شده تا آن را به کار برده و از آن بهره برداری کند، اما بدان شرط که در آن اسراف به کار نبرد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۶-۳۹۷).
مالکیت	انسان مالک حقیقی اموال و دارایی خویش نیست، بلکه مالک حقیقی خداست.
مبانی - انتخاب - چارچوب تشریع	سه نوع نگاه به مال که هر یک اثراتی دارد: مانند عاریه، مانند هدیه، مانند ودیعه و در هر سه صورت باید در وجه مجاز و مشروع به کار گرفته شود.



از جمله نکات قابل توجه در مجموعه آثار شریعت‌نامه‌ای، نگاه جامع و گستره موضوعی است که در زمینه فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی در آنها وجود دارد. علی‌رغم اینکه مطالب در زمینه مالیه شخصی و تدبیر معیشت و کسب و کار در این آثار زیاد به چشم می‌خورد، اما توجه به آموزه‌هایی که در صد است تا الگویی فکری و الگوریتمی ذهنی را در زمینه تعاملات و انتخاب‌های اقتصادی به مخاطب منتقل کند نیز در این مجموعه آثار برجسته است. این الگوی تفکر اقتصادی تلاش دارد تا با افزایش قابلیت تحلیل نظام‌مند روابط و تعاملات اقتصادی و اجتماعی افراد، به آنها در اینکه بتوانند با استفاده از این دانش و مهارت‌های پایه، هنگام مواجهه با مسائل زندگی روزمره و زندگی کاری خود عالمانه عمل کنند، کمک می‌کند. برای نمونه، توجه به ساخت جامعه اسلامی ملهم از روایت پیامبر اکرم ﷺ که مسلمانان را اعضای یک پیکر دانسته است، سبب شده است که آموزه‌های متفاوتی در زمینه تعریف روابط و تعاملات اقتصادی و اجتماعی در میان مسلمانان شکل بگیرد. مانند اینکه نباید در این‌گونه تعاملات خیانت کرد؛ زیرا برکت را از کسب و کار می‌گیرد یا اینکه نباید از اضطراب و نیاز دیگران برای منفعت خود استفاده نمود و... همچنین نگرش خاص به کار و تلاش در جامعه، با اشاره به اجتماعی بودن زندگی انسان‌ها و لزوم رفع نیازهای آنها توسط یکدیگر در عرصه اجتماع و در نتیجه، اینکه نگاه به کار نه به عنوان یک امر اجباری، بلکه عبادتی همگانی حتی برای اهل علم و ریاست می‌باشد، در شکل‌گیری الگوی کار و نگاه افراد به کسب‌وکار بسیار مؤثر خواهد بود. در مجموع، می‌توان از آثار شریعت‌نامه‌ای هم در زمینه ساخت الگوریتم تفکر اقتصادی و هم در زمینه مالیه شخصی در تربیت و فرهنگ‌سازی اقتصادی جامعه بهره‌مند شد.

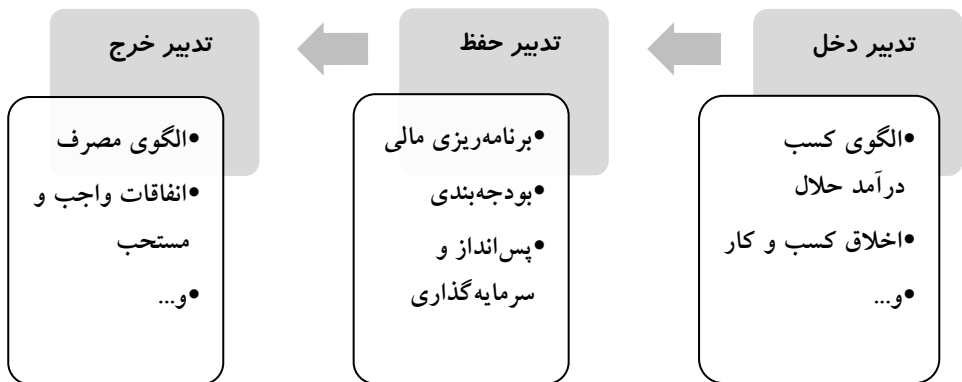
### الگوی کلی پیشنهادی

با توجه به آموزه‌هایی که از آثار تمدنی استخراج می‌شود، می‌توان پس از بهره‌گیری از منابع اصیل دینی، یعنی قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام، به تدارک الگویی از فرهنگ اقتصادی با ویژگی دینی و بومی پرداخت. در این زمینه، آموزه‌ها را می‌توان در دو دسته آموزه‌های اقتصادی و مالیه شخصی دسته‌بندی کرد. در حوزه آموزه‌های اقتصادی، هدف شکل‌گیری مدلی از تفکر اقتصادی در مخاطب است که به قابلیت تحلیل نظام‌مند روابط و تعاملات اقتصادی و اجتماعی بیانجامد تا اینکه افراد بتوانند با استفاده از این دانش و مهارت‌های پایه، هنگام مواجهه با مسائل زندگی روزمره و کاری خود، انتخاب مناسبی و شایسته رقم زنند. الگوی مذکور با توجه به موضوعات کلی که از آموزه‌های آثار تمدنی قابل برداشت است، به صورت زیر خواهد بود:



در این الگو، عنصر اختیار و انتخاب، محوری بوده و افراد با توجه به نیازها و خواسته‌های خود، با کار و فعالیت‌های مولد اقتصادی می‌پردازند. نیازهای متنوع و متعدد افراد به تخصص و تقسیم کار و شکل‌گیری جوامع انسانی منجر شده و نوعی وابستگی متقابل را بین آنها بوجود می‌آورد که به تعاملات متنوع انسانی در حوزه مسائل اقتصادی شکل می‌دهد. انواع این تعاملات می‌تواند در بستریهایی مانند بازار، قرارداد و یا فعالیت‌های خیریه، مبتنی بر نوع دوستی شکل گرفته و تخصیص منابع در اقتصاد را تعیین نمایند. در نهایت، چنانچه این تخصیص‌ها بهینه و عادلانه باشد، نتیجه آن رشد و پیشرفت جامعه و در غیر این صورت، به رکود و انحطاط اقتصادی جوامع می‌انجامد.

اما در حوزه مالی شخصی، هدف انتقال اصول و روش‌هایی به افراد است تا در تحصیل و تدبیر



اموال و دارایی‌های خود از آنها استفاده کنند. آموزه‌های مالی شخصی در کتاب‌های حکما، بیشتر با عبارت تدبیر دخل، حفظ و خرج آمده است که دسته‌بندی جامعی محسوب می‌شود. در بحث تدبیر دخل، توجه این آثار بیشتر بر الگوی کسب درآمد حلال و البته از طریق کسب و کارهای مفید به حال

فرد و جامعه است. در تدبیر حفظ نیز مطالب لزوم تنظیم بودجه و برنامه‌ریزی مالی همراه با رعایت تعادل در مخارج از موارد مورد تأکید است. در نهایت، در تدبیر خرج نیز اصل قناعت و عدم اسراف و تبذیر در مخارج، لزوم توجه به انفاقات واجب و مستحب و البته پس‌انداز مقداری از منابع مالی برای مخارج پیش‌بینی نشده از جمله آموزه‌های این آثار است.

لازم به یادآوری است که در ارائه الگوهای فوق، تنها به موضوعات کلی بسنده شده است، اما بسیاری از جزئیات آن را می‌توان از خلال آموزه‌های آثار تمدنی مذکور به‌دست آورده و آن را برای تدوین الگویی از فرهنگ اقتصادی مبتنی بر اقتضائات دینی و بومی مورد استفاده قرار داد.

### نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع تجربیات تمدنی و میراث مکتوب اسلامی ایرانی این سرزمین می‌توان دریافت، تلاش‌هایی است که برای تربیت و شکل‌دهی به ابعاد گوناگون فرهنگ و از جمله فرهنگ اقتصادی انجام شده است. اگر چه هیچ یک از آثار مذکور، به‌طور مستقیم داعیه فرهنگ‌سازی اقتصادی نداشته و یا حتی اثری اقتصادی به شمار نمی‌روند، اما بررسی بخش کوچکی از گزاره‌های آنها، که در خلال بیان آداب و احکام و یا ذکر مواظ و اندرزاها بررسی شد، نشان می‌دهد که تا چه حد مفاهیم و موضوعات مختلف اقتصادی را مورد توجه قرار داده و به تربیت اقتصادی جامعه توجه داشته‌اند.

آثار تمدن اسلامی ایرانی این سرزمین، می‌تواند در کنار منابع اصلی چون آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، به‌عنوان منبعی برای ساخت الگوی فرهنگ‌سازی و تربیت اقتصادی افراد در جامعه مورد استفاده قرار گیرد. بسیاری از مفاهیمی که از آثار حکما برداشت می‌شود، می‌تواند در ساخت یک الگوریتم فکری، نه تنها در حوزه اقتصاد، بلکه در سایر حوزه‌های علوم انسانی نیز به‌کار آید؛ منطقی برای تفکر، که سبب افزایش قابلیت تحلیل نظام‌مند روابط و تعاملات اقتصادی و اجتماعی افراد گشته و آنها را در اینکه بتوانند با بهره‌گیری از این دانش و مهارت‌های پایه، هنگام مواجهه با مسائل زندگی روزمره و زندگی کاری خود عالمانه عمل کنند، یاری رساند.

همچنین آموزه‌های شریعت‌نامه‌ها و آثار علمای اخلاق و حتی اندرنامه‌ها سرشار از نکات گوناگونی در زمینه مالی شخصی است که می‌تواند در نگاهی جامع برای الگوسازی در این زمینه مورد استفاده قرار گیرد. توجه به برنامه‌های تربیتی و فرهنگ‌سازی مالی شخصی از این جهت اهمیت دارد که احکام بسیاری از تکالیف دینی مانند خمس و زکات یا بسیاری از آداب دینی در حوزه مصرف‌مانند عدم اسراف و تبذیر و لزوم قناعت در زمینه تدبیر مسائل مالی، باید در این حوزه مطرح شده و برنامه تربیتی آنها طراحی شود.

منابع

- ابن سینا (۱۳۱۹)، *ابن سینا و تدبیر منزل*، ترجمه ع. نجمی، تهران، مجمع ناشران کتاب.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۳۸۳) *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق: حکمت عملی*، ترجمه م. نجفی افرا، قم، نورالثقلین.
- (۱۹۵۱) *الهوامل والشوامل لابی حیان التوحیدی و مسکویه*، قاهره، لجنة التألیف و النشر.
- ارسطو (۱۳۵۸)، *سیاست*، ترجمه ح. عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ماوردی، علی بن محمد، (۱۹۸۷) *ادب الدنیا و الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- بروسن، «تدبیر المنزل»، (۱۹۲۱) *المشرق*، سال ۱۹، ش ۳.
- جوکار، نجف، «پندنامه انوشیروان در دیوان ابن یمین فریومدی و مقایسه آن با چند اثر ادبی دیگر» (۱۳۷۹) *پژوهش نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۲۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۰)، *روش بزرگواری در اسلام*، ترجمه حسن فرید گلپایگانی، تهران، صبا.
- روح الامینی، محمود (۱۳۷۵)، *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*، تهران، آگاه.
- زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۷۵)، *از گذشته ادبی ایران*، تهران، الهدی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۹)، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
- عامری، ابوالحسن (۱۳۳۶)، *السعادة و الاسعاد*، تهران، دانشگاه تهران.
- عنصرالمعالی، کیکاووس (۱۳۷۸)، *قابوسنامه*، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- غروی، علی، تعلیم و تربیت در قابوسنامه، (۱۳۴۳ اسفند)، آموزش و پرورش (تعلیم و تربیت)، ش ۱۰، صص ۴۱-۴۵.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه س. ج. سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۹)، *راه روشن*، ترجمه کتاب *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، ترجمه ع. صاحبی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، «تدبیر منزل از اندرزنامه‌های ساسانی تا سیرالملوک‌های اسلامی»، (۱۳۸۷)، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۲۵۷ و ۲۵۸، صص ۱۳۰-۱۳۷.
- معدن دارآرانی، عباس و سرکارآرانی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *آموزش و توسعه*، تهران، نی.
- سرمه، زهره و دیگران (۱۳۸۵)، *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*، چ بیستم، تهران، آگه.
- JCPFL. (2007). *National Standards in K-12 Personal Finance Education*. Washington DC. Jump\$tart Coalition for Personal Financial Literacy.
- Gardner, D. P. (1983). *A Nation at Risk: The Imperative for Educational Reform*. Washington, D.C. U.S. Department of Education.
- cee. (2010). *Voluntary National Content Standards in Economics*. New York. Council for Economic Education.
- National Council on Economic Education (1997). *Voluntary National Content Standards in Economics*. New York: National Council on Economic Education.
- www.councilforeconed.org
- Saunders, Phillip; Gilliard, June V. (1995). *A Framework for Teaching Basic Economic Concepts*, New York: National Council on Economic Education.

## اثر اجرای بانکداری بدون ربا بر سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم در ایران

حسین صمصامی\* / امیرحسین توکلی\*\*

### چکیده

بر اساس مبانی نظری بانکداری اسلامی، حذف ربا از نظام بانکی، از طرفی، موجب افزایش سرمایه‌گذاری و تولید و از طرف دیگر، باعث کاهش تورم می‌شود. لازمه این نظریه آن است که میزان تحقق اهداف مزبور می‌تواند میزان حذف ربا از نظام بانکی را مورد سنجش قرار دهد. در این مقاله، این فرضیه را مطرح می‌کنیم که ابلاغ قانون عملیات بانکی بدون ربا در جمهوری اسلامی ایران پس از سال ۱۳۶۳ تأثیری در تحقق اهداف مورد انتظار نداشته است. نتایج این بررسی که با استفاده از روش رگرسیون انجام شده، نشان می‌دهد که ابلاغ قانون بانکداری بدون ربا اثر معناداری بر متغیرهای سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم در ایران نداشته است. همچنین، بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که این ناکارآمدی ناشی از عدم عمل به مفاد قانون است.

کلیدواژه‌ها: بانکداری بدون ربا، اجرای قانون، تسهیلات اعطایی، صوری.

طبقه‌بندی JEL: E43, E51, G21

**مقدمه**

از ورود صنعت بانکداری به ایران، نزدیک به یک قرن می‌گذرد و نظام بانکی کشور طی سالیان متمادی، ربوی و غیراسلامی بود. اسلام با تحریم ربا سعی در پیشگیری بی‌عدالتی و رفع موانع حرکت به سوی خدا و کمال داشته است. حرمت بهره (به مفهوم ربا) در اسلام از یک‌سو، و نقش آن در اقتصاد و ارتباط‌دهندگی بازارها از سوی دیگر، یک چالش فراروی جوامع اسلامی و مسلمانان بوده است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت بازنگری در نظام بانکی بر اساس اصول اقتصادی مکتب اسلام آشکار گردید و تصمیم به حذف ربا از نظام بانکی گرفته شد. ناظر بر همین مسائل و اهمیت انکارناپذیر نظام بانکی، با فاصله زمانی اندکی از پیروزی انقلاب اسلامی، اجرای عملیات بانکداری اسلامی در کشور، به‌عنوان یک ضرورت مطرح، و از سوی مدیران و مسئولان انقلاب پیگیری شد. ملی شدن بانک‌های خصوصی رژیم ساقط‌شده پهلوی، و به‌دنبال آن، ادغام ۳۶ بانک ربوی پیش از انقلاب در سال ۱۳۵۸، سرآغازی بر این ماجرا بود. سپس مجلس شورای اسلامی در شهریور ۱۳۶۲ به تدوین و تصویب قانون عملیات بانکی بدون ربا پرداخت. از فروردین ۱۳۶۳، قانون مصوب مجلس برای اجرا ابلاغ شد.

بر اساس نظریات اقتصاد اسلامی، افزایش سرمایه‌گذاری، افزایش تولید و کاهش تورم از نتایج استقرار نظام بانکداری اسلامی است. پژوهش حاضر، به‌دنبال آزمون این فرضیه است که اجرای قانون عملیات بانکی بدون ربا در جمهوری اسلامی ایران پس از سال ۱۳۶۳ تأثیر معناداری بر افزایش سرمایه‌گذاری، رشد تولید ملی و کاهش تورم نداشته است. لذا این مطالعه، اثرات حاصل از اجرای قانون بانکداری بدون ربا در ایران را بر سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم بررسی می‌کند. این مقاله در شش بخش تنظیم شده است. پس از مقدمه، پیشینه و ادبیات موضوع بررسی می‌شود. سپس مبانی نظری اثر حذف ربا بر متغیرهای کلان اقتصادی ارائه می‌گردد. در ادامه، شواهد تجربی و الگوی پژوهش ارائه شده، در پایان، نتایج حاصل بیان می‌شود.

**پیشینه و ادبیات موضوع**

ربا در تمام تاریخ، توسط فرستادگان الهی تحریم شده است و حتی فیلسوفان مادی و غیرالهی نیز ربا را تحریم و رباخواری را تقبیح کرده‌اند. ربا همواره در جوامع اسلامی مانعی بزرگ در برابر عدالت و تعالی، و چالشی بر سر راه پژوهشگران و مجریانی است که در تلاش برای احیای شیوه‌های عادلانه اسلامی هستند. با توجه به اینکه قرآن مجید منبع اصلی و سند کاملی برای تمام امور، از جمله امور

اقتصادی است، در اینجا نخست، تأثیر ربا از منظر اسلام و قرآن به‌طور اجمالی بیان می‌شود. سپس ربا از منظر علامه طباطبائی، به‌عنوان صاحب نظر در تفسیر قرآن و مکتب اقتصاد اسلام بررسی می‌گردد.

## تأثیر ربا از منظر قرآن و سنت

قرآن کریم در شش جا، به‌طور مستقیم و صریح و با لحن شدید، به تحریم ربا پرداخته و آن را اعلام جنگ با خدا و رسولش دانسته است. آیاتی که در آن به‌صراحت نام ربا ذکر شده است، عبارت‌اند از: (بقره: ۲۷۵-۲۷۶ و ۲۷۸-۲۷۹)، (آل‌عمران: ۱۳۰)، (نساء: ۱۶۱) و (روم: ۳۹).

همچنین روایات بسیاری دربارهٔ تحریم ربا آمده است. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: وقتی خدا بخواهد اهل قریه‌ای را هلاک کند، ربا در آن شایع می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۲۵).

در روایات، به اثرات اجتماعی ویرانگر ربا، همچنین نابودی و عدم افزایش اموال ناشی از آن، اشاره شده است. این روایات همگی نشان می‌دهند که ربا اثرات کلان بر کل نظام جامعه می‌گذارد و چنین نیست که تنها دامنگیر عدهٔ درگیر در آن شود. یکی از مهم‌ترین دلایل حرمت ربا، طبق آیات و احادیث فراوان، نابودی و هلاکت جامعه است. دین مبین اسلام ربا را باعث هلاکت و نابودی جامعه می‌داند؛ و در بعد اقتصادی، چه هلاکت و انحطاطی بدتر از افزایش تورم و کاهش سرمایه‌گذاری و تولید کل است؟

علامه طباطبائی، در کتاب *تفسیر المیزان*، ذیل تفسیر آیهٔ ۲۷۵-۲۸۱ سورهٔ بقره می‌نویسد: «در اسلام دربارهٔ هیچ یک از گناهان، مانند رباخواری سختگیری و تشدید نشده است». در جای دیگری ایشان بیان می‌کند:

یکی از خواص ربا، کاهش مال و فزونی تدریجی آن است؛ چون ربا باعث قساوت قلب و خسارت می‌شود و این دو باعث بغض و عداوت و سوءظن می‌گردد و امنیت و مصونیت را سلب نموده، نفوس را تحریک می‌کند تا از هر راهی که ممکن باشد، از یکدیگر انتقام بگیرند؛ و همهٔ اینها باعث تفرقه و اختلاف می‌شود و این هم راه‌های فساد و زوال و تباهی مال را می‌گشاید و کمتر مالی از آفت و یا زوال محفوظ می‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۸).

ایشان در جایی دیگر در بیان فرق ربای فردی و اجتماعی می‌گوید:

انسان درمی‌یابد که محق ربا و اربای صدقات، در صورتی که در یک فرد باشد، با ربا و صدقات اجتماعی اختلاف دارند. ربای انفرادی، غالباً صاحبش را هلاک می‌کند؛ ولی در ربای اجتماعی که امروز در میان ملل و دولت‌ها رسمیت یافته و بر اساس آن، قوانین بانکی جعل شده، بعضی از آثار سوء ربای فردی را ندارد؛ چون جامعه به خاطر شیوع و رواج آن و متعارف شدنش، از آن

راضی است و هیچ به فکر خطرها و زیان‌های آن نمی‌افتد؛ ولی در هر صورت، آثار وضعی آن وجود خواهد داشت (همان).

ایشان همچنین بیان می‌کند:

بمحق الله الربوا ویربی الصدقات، احوال ربا و صدقات، و آثاری که این دو دارند (چه نوعی وجه فردی) را بیان می‌کند و محق و نابودی و ویرانگری، از لوازم جدایی‌ناپذیر رباست؛ همچنان‌که برکت و نمو دادن مال، اثر لاینفک صدقه است. پس ربا، هرچند که نامش ربا (زیادی) است، لیکن از بین رفتنی است؛ و صدقه، هرچند که نامش را زیادی نگذاشته باشند، زیادشدنی است؛ و لذا وصف ربا را از ربا می‌گیرد و به صدقه می‌دهد و ربا را به وضعی که ضد اسم اوست، توصیف می‌کند (همان).

چنان‌که در کلام علامه طباطبائی دیده می‌شود، ایشان بر اساس آیات قرآن، به اضافه نشدن در مال در بحث ربا اذعان دارند و ربا را برخلاف معنای ظاهری، عامل کم شدن می‌داند. در ادامه نظر علامه باید گفت، چه هلاکت و انحطاطی در بخش اقتصادی جامعه بالاتر و بدتر از اینکه تولید و سرمایه‌گذاری کاهش، و تورم آن روزه‌روز افزایش یابد.

### مبانی نظری اثر حذف ربا بر متغیرهای کلان اقتصادی

بر اساس مبانی اقتصاد اسلامی، حذف ربا از نظام اقتصادی اسلام موجب افزایش سرمایه‌گذاری و رشد تولید و کاهش تورم می‌شود. از این رو، انتظار می‌رود با حذف ربا در نظام اقتصادی، سرمایه‌گذاری نسبت به قبل بیشتر شود و به دنبال آن، تولید افزایش، و تورم کاهش یابد. تحلیل‌های نظری حذف ربا و اثر آن بر متغیرهای سرمایه‌گذاری، تولید و تورم، همگی تا حدی به نتایج یکسانی منجر می‌شود؛ اما از نظر بیان و روش تحلیل، تا اندازه‌ای متفاوت‌اند. در این مطالعه، تحلیل‌ها از حیث نتایج دسته‌بندی می‌شوند و مهم‌ترین نظرات ارائه خواهند شد.

### افزایش سرمایه‌گذاری

یک تحلیل نظری نشان می‌دهد که حذف ربا، به افزایش عرضه و تقاضای وجوه برای سرمایه‌گذاری می‌انجامد. وقار مسعود خان (خان و میرآخور، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵) در مطالعه‌ای اثبات می‌کند وام‌دهنده روشی را ترجیح می‌دهد که دریافتی بیشتری از آن انتظار می‌رود. از این رو، وام‌دهنده (سپرده‌گذار)، بانک‌داری اسلامی را حتی با افزایش ریسک، با دریافت درآمد و عایدی بالاتر ترجیح می‌دهد. سرمایه‌گذار نیز بانک‌داری اسلامی را ترجیح می‌دهد؛ زیرا با استقرار بانک‌داری اسلامی، به دلیل بالا رفتن تقاضای وجوه برای سرمایه‌گذاری به علت کاهش ریسک



(مشارکت طرفین در سود و زیان)، حتی با تغییر نکردن عرضه و جوه، افزایش می‌یابد. بنابراین، حجم سرمایه‌گذاری افزایش خواهد یافت.

شاهرخ رفیع‌خان، با تحلیلی از یک الگوی مشارکت در سود و زیان (Profit Loss Sharing) (PLS) کوشیده است عرضه و تقاضای جوه سرمایه‌گذاری را مشخص کند. عرضه و جوه، تابعی از نرخ سود مورد انتظار صاحب سرمایه و ریسک ناشی از سرمایه‌گذاری است. تقاضای جوه قابل سرمایه‌گذاری هم متأثر از نرخ سود مورد انتظار عامل و ریسک می‌باشد. مدیران اقتصادی، اولویت را به اجرای طرح‌های با بازدهی بیشتر می‌دهند و سرمایه‌گذاری با طرح‌های کم‌بازده مواجه خواهند شد؛ از این رو، سرمایه‌گذاری با گسترش مقیاس، هم‌زمان افزایش خواهد یافت. عوامل و مدیران اقتصادی، احتمالاً سودهای تقسیم‌نشده مورد انتظار حاصل را با هزینه صرف‌شده و اجتناب از متحمل شدن بی‌اطمینانی در مورد عدم موفقیت طرح، مقایسه می‌کنند. هرچه ریسک، نزول کند، سود تقسیم‌نشده مورد انتظار حاصل به‌طور متوسط بیشتر می‌شود و بر تعداد متقاضیان جوه افزوده می‌گردد و برعکس. بنابراین، تقاضا و عرضه و جوه بر اساس ریسک، به‌ترتیب نزولی و صعودی است.

حذف بهره (ربا) باعث تأمین تمامی طرح‌های دارای سوددهی، هرچند با مقدار کم، نمی‌شود؛ زیرا عرضه و جوه نامحدود نیست و با مقدار ریسک رابطه مستقیم دارد. قرارداد PLS به‌علت عدم اجبار عامل اقتصادی به پرداخت بهره که هزینه متغیر است و عدم تأثیر سهم سود بر سطح قیمت‌ها به افزایش سرمایه‌گذاری کل منجر می‌شود (خان و میرآخور، ۱۳۷۰، ص ۱۷۱).

سیّدکاظم صدر، با استفاده از بازار نسبه کالا و خدمات که مورد تأیید اسلام است، عرضه و تقاضای کالاهای سرمایه‌ای به‌صورت نسبه را موجب پیدایش و تعیین نرخ نسبه در بازار کالای سرمایه‌ای دانسته و آن را به‌عنوان هزینه فرصت سرمایه‌گذاری معرفی کرده است. نقطه برابری نرخ نسبه و بازدهی نهایی سرمایه‌گذاری، حداکثر ارزش حال درآمد خالص از سرمایه‌گذاری است. افزایش نرخ نسبه باعث کاهش تقاضای بنگاه برای سرمایه‌گذاری می‌گردد. بنابراین، در بازار کالای نسبه، نرخ نسبه معین می‌شود و رابطه سرمایه‌گذاری با آن منفی خواهد بود. جوه عرضه‌شده برای سرمایه‌گذاری، شامل بخش‌هایی از پس‌انداز افراد که به‌صورت مشارکت با نیروی کار قرار می‌گیرد نیز می‌باشد. افرادی که درآمد اضافی دارند، چون امکان قرض ربوی برای آنها نیست، وارد عرصه تولید می‌شوند. در این صورت، جوه مناسب برای سرمایه‌گذاری افزایش می‌یابد. از سوی دیگر، متقاضیان سرمایه‌گذاری نیز افزایش می‌یابند؛ زیرا با توجه به امر مشارکت، خسارات ناشی از خطرهای فعالیت‌های اقتصادی بین طرفین عقد مشارکت، تقسیم می‌گردد و افراد تولیدکننده، کمتر از زمانی که با گرفتن وام، پروژه را تأمین

مالی می‌کردند، خسارات احتمالی را تحمل می‌کنند. بنابراین، تعداد متقاضیان سرمایه‌گذاری افزایش می‌یابد. افزون بر تقسیم زیان‌های محتمل، وجود انگیزه نظارت و مراقبت شرکا نسبت به یکدیگر، کارایی فعالیت را افزایش می‌دهد و در مجموع، تقاضای سرمایه‌گذاری زیادت‌تر می‌گردد. بر اساس این دیدگاه، حذف ربا باعث افزایش عرضه و تقاضای وجوه سرمایه‌گذاری می‌شود. بنابراین، حجم سرمایه‌گذاری زیاد شده، آثار مثبت خود را در امر تولید، اشتغال، قیمت کالا، تورم و رفاه عمومی بر جای می‌گذارد (صدر، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰).

*ایرج توتونچیان* نشان می‌دهد که با نفی نرخ بهره در اقتصاد اسلامی، عامل محدودکننده اجرای پروژه‌ها از بین می‌رود و هزینه فرصت سرمایه، برابر صفر خواهد بود. البته پروژه‌های مختلف با هم رقابت می‌کنند؛ تا زمانی که امکانات کشور از نظر تولید، اجازه سرمایه‌گذاری را بدهد، پروژه سودآورتر انجام می‌شود. بنابراین، تا آنجا که نرخ سود و بازده نهایی به صفر گرایش دارد، سرمایه‌گذاری ادامه خواهد داشت؛ اما برای انتخاب نوع پروژه برای سرمایه‌گذاری، پروژه‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنند و هر کدام که سود بیشتری دارد، انتخاب خواهد شد. بنابراین، حجم سرمایه‌گذاری در اقتصاد اسلامی، به علت نبود نرخ بهره (حذف نرخ) افزایش می‌یابد. نبود نرخ بهره در فرایند تصمیم‌گیری، باعث کاهش هزینه تولید کالا در هر مرحله تولید می‌شود. افزایش حجم سرمایه‌گذاری، و به تبع آن افزایش اشتغال و کاهش هزینه تولید، و پیرو آن کاهش قیمت کالا، از آثار مثبت سرمایه‌گذاری با الگوی اقتصاد اسلامی در مقایسه با اقتصاد سرمایه‌داری است. (توتونچیان، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲).

*منذر کهف*، سرمایه‌گذاری را وابسته به دو عامل نرخ بازده انتظاری سرمایه‌گذاری و هزینه آن می‌داند. هزینه سرمایه‌گذاری از دیدگاه مدیر، مبالغی است که باید به صاحبان سرمایه پرداخت؛ یعنی سهمی از هر درآمد و بازدهی طرح که به صاحب سرمایه می‌رسد، هزینه تولید قلمداد می‌گردد. مقدار سهم صاحب سرمایه، در بازار مضاربه تعیین می‌شود و به موجودی قابل عرضه برای سرمایه‌گذاری و کاردانی و مهارت مدیر که تقاضا برای وجوه را معین می‌کند، بستگی دارد. مقدار تعادلی سرمایه‌گذاری، در نقطه‌ای معین می‌شود که هزینه آن برابر بازدهی باشد. مدیر تا آنجا تقاضای سرمایه‌گذاری دارد که سهم صاحب سرمایه به حداکثر برسد. ایشان ضمن بیان تفاوت بین نرخ سود و نرخ بهره، توضیح داده‌اند که رشد و ترقی نظام اقتصاد اسلامی، در ارتباط با حذف بهره و وجوب زکات است. وجوب زکات باعث می‌شود که صاحبان دارایی، دست‌کم برای جبران همان مقداری که به‌عنوان زکات پرداخت می‌کنند، بر پس‌اندازهایشان بیفزایند و حرمت ربا باعث کاهش تقاضای نقدینگی می‌شود؛ هم پس‌انداز افزایش می‌یابد، هم دارایی بیکار کم می‌شود (کهف، ۱۳۷۶، ص ۷۱).

## افزایش تولید کل و کاهش تورم

در نظام بانکی بدون بهره، صاحبان سپرده‌ها در سود حاصل از عملیات موضوع مشارکت، به‌طور مستقیم سهیم‌اند. این سهم برخلاف نظام ربوی، دارای نرخ ثابتی نیست و به عواملی چون مدیریت درست، سرعت عمل و وجود بازار برای محصول، بستگی مستقیم دارد. به همین دلیل، سبب تشویق طرفین به فعالیت بیشتر در جهت تحقق اهداف موضوع مشارکت خواهد شد. در نتیجه، سودآوری و بهره‌وری فعالیت‌های تولیدی، بیشتر خواهد شد. تحقق آثار فوق در نظام بانکی بدون ربا، به‌طور طبیعی دو اثر مهم دیگر به‌دنبال خواهد داشت که عبارت‌اند از: افزایش تولید کل و کاهش تورم.

بررسی‌های انجام‌شده توسط محمد فهیم خان تحت نظام مشارکت در سود و زیان (PLS) نشان می‌دهد چنانچه به علت حذف بهره تقاضای سرمایه‌گذاری افزایش یابد، عرضه‌کننده سرمایه سهم بالاتری را طلب می‌کند؛ زیرا ریسک وارد کردن تمام سرمایه در نوع خاصی از تولید، افزایش می‌یابد. از منظر مبانی نظری به دلیل آنکه سهم سود، بالاتر از نرخ بهره است، بازدهی صاحبان سرمایه در مقایسه با نرخ بهره، بالاتر، و عرضه و جوه بیشتر می‌شود؛ و به علت تقسیم خطر بین عامل و صاحب سرمایه، تقاضای سرمایه‌گذاری افزایش می‌یابد. بنابراین، سطح تعادل در یک نرخ بازده، بالاتر از نرخ بهره اتفاق می‌افتد؛ افزون بر آنکه با حذف بهره ثابت، کارآفرینان بیشتری جلب اقتصاد می‌شوند.

در نظام مشارکت، به علت نبود وام‌های مصرفی، مصرف کاهش می‌یابد و این امر، اثر منفی بر تورم می‌گذارد. در ضمن، تمام وجوه سرمایه‌گذاری شده تولید را افزایش می‌دهد و بر تورم اثر منفی خواهد گذاشت. تحت نظام مشارکت، تقاضای مؤثر کارفرما (عامل) برای وجوه سرمایه‌گذاری، متأثر از سود انتظاری است و آن هم متأثر از سهم سود صاحب سرمایه می‌باشد. ممکن است با افزایش عرضه و جوه، سهم سود صاحب سرمایه افزایش یابد یا ثابت بماند؛ همین‌طور سهم کارفرما (عامل). کارفرما تا جایی متقاضی سرمایه‌گذاری است که سود انتظاری خود (تفاضل سود کل و سود صاحب سرمایه) را حداکثر سازد. نقطه تعادل برای بستن عقد قرارداد بین کارفرما و صاحب سرمایه، تساوی تولید نهایی سرمایه‌گذاری (شیب منحنی نهایی تولید) و شیب منحنی بازده انتظاری صاحب سرمایه است (خان و میرآخور، ۱۳۷۰، ص ۲۰۳).

میرآخور و کریشن (C.F. Mirakhor & Krichenem, 2009) در مقاله‌ای با عنوان «بحران کنونی، درسی برای مالیه اسلامی» نشان می‌دهند که نظام اسلامی و مشارکت، از جهات مختلف نسبت به نظام بهره مزیت دارد. کاهش هزینه‌های تولید، افزایش سرمایه‌گذاری به دلیل کاهش نااطمینانی با توزیع خطرات سرمایه‌گذاری بین طرفین شریک، و افزایش وجوه عرضه‌شده با تبدیل آنها به

سرمایه‌های مولد به جای فعالیت‌های غیرمولد مثل سفته‌بازی، آثار ابتدایی نظام هستند؛ علاوه بر اینها، افزایش تولید و عرضه کل، بالا رفتن سطح اشتغال نهاده‌های تولید، کاهش سطح عمومی قیمت‌ها به دلیل کاهش هزینه‌ها با حذف هزینه بهره، و عادلانه‌تر شدن توزیع درآمد، از دیگر آثاری است که می‌توان به آنها اشاره کرد. نظر به اینکه در نظام مشارکت، پیامدهای مطلوب و نامطلوب فعالیت اقتصادی متوجه هر دو طرف قرارداد عامل و صاحب سرمایه است، نتایج حاصل از آن نیز در قالب سود و زیان، نصیب هر دو می‌شود؛ درحالی‌که در نظام ربوی، وام‌دهنده به دلیل کنار بودن از اقتصاد واقعی، همیشه برنده است.

یوسف بن عبدالله الزامل و بوعلام بن جیلالی معتقدند که تحریم نرخ بهره هزینه‌های سرمایه‌گذاری در اقتصاد اسلامی، را کاهش می‌دهد و باعث افزایش سرمایه، سرمایه‌گذاری، تولید و عرضه کل می‌شود. با کاهش بورس‌بازی مالی و راکد ماندن آن، سرمایه‌گذاری گسترش می‌یابد. سرمایه‌گذاری بخش دولتی و مقداری از بخش خصوصی به انگیزه سود انجام نمی‌گیرد و فقط قسمتی از سرمایه‌گذاری بخش خصوصی به انگیزه سود است. تابع تولید، از ایمان مذهبی نیز متأثر است و بر کارایی و بهره‌وری، اثر مثبت دارد. هزینه کار، به علت مشارکت بین سهام‌دار و مدیر کاهش می‌یابد. هزینه کل (C)، شامل هزینه نیروی کار استخدام‌شده مدیر (W) و هزینه سرمایه است. هزینه سرمایه، شامل سهم سهام‌دار از سود ( $\theta$ ) و استهلاک سرمایه ( $\delta$ ) است. به علت ایمان مذهبی و حفظ اموال، نرخ استهلاک سرمایه کم‌تر است و هزینه کل عبارت است از:

$$C = WL + (\theta + \delta) qK$$

Q که در آن، قیمت یک واحد سرمایه، و K مجموع سرمایه استفاده شده است.

$$p = pf(i, L, K) - WL - (\theta + \delta) qk$$

با حداکثر کردن سود، به رابطه  $MPk = (\theta + \delta) q/P$  خواهیم رسید.

با افزایش ایمان (i)، تولید نهایی سرمایه (MPk) افزایش می‌یابد و برای تعادل، لازم است سمت راست معادله تغییر کند. با توجه به ثبات ( $\delta$ ) و منحنی عرضه، انتظار افزایش  $\theta$  یا q در نتیجه افزایش تقاضا برای اوراق مالی و تجهیزات سرمایه‌ای وجود دارد؛ و اگر منحنی تقاضا ثابت باشد، انتظار می‌رود با افزایش تولید و عرضه، سطح قیمت‌ها (P) کاهش یابد. آنها نشان دادند که با مشخص شدن تابع تولید، مثل کاب - داگلاس، می‌توان تابع سرمایه‌گذاری را به دست آورد که آن، تابع مثبت تغییرات درآمد (Y) و قیمت (P)، و تابع منفی تغییرات قیمت سرمایه (q) خواهد بود. ایمان نیز از طریق تابع تولید، تأثیر خود را خواهد گذاشت. در بلندمدت، به علت افزایش تولید، کاهش هزینه‌ها و افزایش

سود، سهام‌داران جدید جذب بازار می‌شوند و با افزایش عرضه و جوه مضاربه، سهم سهام‌دار کاهش می‌یابد. بنابراین، ایمان مذهبی در بلندمدت  $\theta$  را کاهش می‌دهد (زامل و جیلالی، ۱۳۷۸).  
در مجموع، در چارچوب بانکداری بدون ربا، تورم به سه دلیل کاهش می‌یابد:  
کاهش تقاضای پول در نتیجه فقدان فعالیت‌های سفته‌بازی؛  
انتقال منحنی عرضه کل بر اثر افزایش اشتغال و سطح تولید؛  
توازن میان درآمد و مخارج، در گردش واقعی و پولی اقتصاد (ر.ک: فراهانی فرد، ۱۳۷۸).  
بنابراین، طبق مبانی نظری، با اجرای بانکداری بدون ربا و حذف ربا از نظام اقتصادی انتظار بر آن است که سرمایه‌گذاری و تولید افزایش یابد و تورم کاهش پیدا کند.

### شواهد تجربی

به دلیل آنکه بجز ایران، پاکستان و سودان، کشور دیگری تجربه نظام کامل بانکداری اسلامی را ندارد، شواهد تجربی کمی در زمینه اثر حذف ربا بر سرمایه‌گذاری، تولید و تورم وجود دارد. در ادامه، به برخی از مطالعات که تا حدی به موضوع مرتبط است، اشاره می‌شود.

چانگ و لیو (C.f. Chong & Liu, 2009) در مقاله‌ای با عنوان «بانکداری اسلامی: ربوی یا غیرربوی»، بر اساس مدل تسهیم سود و زیان (PLS) درمی‌یابد که در عمل، تفاوت زیادی بین بانکداری اسلامی و بانکداری ربوی نیست. وی با مطالعه موردی مالزی نشان می‌دهد که سپرده‌گذاری بانکی، غیرربوی نیست و به بانکداری ربوی نزدیک است. وی در تحقیق خود بیان می‌کند بانکداری اسلامی واقعی از بانکداری مرسوم متفاوت است و با استفاده از پارادایم PLS می‌توان آن را سنجید که سهم بزرگی از تسهیلات بانکی مالزی، بر اساس عقود مشارکت (PLS) نبوده است. در نهایت، با استناد به پارادایم PLS و دلایل دیگری، سپرده‌گذاری اسلامی مالزی را غیرربوی نمی‌داند.

فراقانی و مولانی (C.f. Furqani & Mulyany, 2009) در تحقیقی با عنوان «بانکداری اسلامی و رشد اقتصادی» با مطالعه داده‌های تجربی کشور مالزی با تکنیک تصحیح خطای برداری (VECM)، (Vector error correction model) با استفاده از اطلاعات سری زمانی ۱۹۹۷-۲۰۰۵ اثر بانکداری اسلامی را بر رشد و سرمایه‌گذاری آزمون کردند و رابطه مثبت و معناداری بین بانکداری اسلامی و رشد اقتصادی در بلندمدت به دست آوردند. ایشان در بیان این علت می‌گویند که با اجرای بانکداری اسلامی، پس‌اندازها افزایش پیدا می‌کند؛ از این رو، سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی در بلندمدت افزایش می‌یابد.

## ارائه الگو

پژوهش حاضر، سعی دارد تصویری واقعی از اثر اجرای قانون عملیات بانکی بدون ربا در ایران بر سرمایه‌گذاری و رشد و تورم در اقتصاد ارائه دهد. بنابراین، ابتدا لازم است توابع سرمایه‌گذاری، رشد تولید و تورم مورد استفاده، مشخص شوند.

### الف) تابع سرمایه‌گذاری

از نظر اقتصاددانان کلاسیک، تقاضا برای سرمایه‌گذاری، تابع غیرمستقیم نرخ بهره است. برای این نظریه می‌توان معادله زیر را نوشت:

$$I=f(r) , f'(r) < 0$$

در نظریه کینز، بنگاه‌ها پروژه‌های سرمایه‌گذاری را با توجه به نرخ بازدهی داخلی درجه‌بندی می‌کنند و پس از آن، پروژه‌های را که نرخ بازدهی داخلی آن در مقایسه با نرخ بهره بیشتر باشد، برای سرمایه‌گذاری انتخاب می‌کنند. کینز در ابتدا از کارایی کرانه‌ای سرمایه صحبت کرد؛ اما بعداً اقتصاددانان دیگر، نظریاتش را به بازده کرانه‌ای سرمایه‌گذاری تعمیم دادند. کینز تقاضا برای سرمایه-گذاری را تابع بهره معرفی می‌کند که هرگاه نرخ بهره کاهش یابد، تقاضا برای کالاهای سرمایه‌ای افزایش می‌یابد و به افزایش قیمت کالاهای سرمایه‌ای می‌انجامد. همچنین نظریه کینز بیان می‌کند که موجودی مطلوب سرمایه، به هزینه سرمایه و تقاضای کل انتظاری (Expected Aggregate Demand) که جریان‌های نقدی آینده را معین می‌کند، بستگی دارد. بنابراین می‌توان نوشت:

$$K^* = f(r, E(Y))$$

نگاهی به متون اقتصادی در زمینه سرمایه‌گذاری نشان می‌دهد که بیشتر مطالعات و کوشش‌ها در جهت برآورد تابعی برای تحلیل سرمایه‌گذاری، به‌گونه‌ای بر اساس اصل شتاب انعطاف‌پذیر (Flexible Acceleration Principle) بوده است که برای نخستین بار توسط گودوین و چنری (Goodwin and Chenery) مطرح شد. در مدل‌های سرمایه‌گذاری، فرض بر این است که بنگاه تولیدی در بلندمدت انباشت سرمایه مطلوبی را در نظر دارد و می‌خواهد به آن سطح از انباشت سرمایه برسد. بنگاه تولیدی به‌منظور رسیدن به آن حد مطلوب از انباشت سرمایه ( $K^*t$ ) در هر دوره زمانی انباشت سرمایه فعلی خود ( $Kt$ ) را به‌نسبتی متناسب با اختلاف بین انباشت سرمایه موجود و انباشت سرمایه مطلوب تعدیل

$$\text{می‌کند؛ یعنی: } 0 < (1 - \lambda) < 1 \quad K_t - K_{t-1} = (1 - \lambda)[K^*_t - K_{t-1}]$$

که در آن،  $(1 - \lambda)$  ضریب تعدیل است و هرچه این ضریب بزرگ‌تر باشد، سرعت تعدیل به‌سوی

انباشت سرمایه مطلوب سریع‌تر خواهد بود. از آنجاکه سرمایه‌گذاری خالص (NI<sub>t</sub>) به صورت تغییر در انباشت سرمایه تعریف می‌شود، می‌توان نوشت:

$$NI_t = K_t - K_{t-1}$$

می‌توان چنین فرض کرد که مقدار استهلاك در هر سال، متناسب با انباشت سرمایه موجود است. بر اساس این فرض، سرمایه‌گذاری جانشین شده به جای استهلاك (Dt) را می‌توان به صورت زیر نوشت:

$$D_t = \delta K_{t-1}$$

که در آن،  $\delta$  یک نرخ استهلاك ثابت است. اکنون اگر رابطه (۵) اضافه شود، سرمایه‌گذاری ناخالص (It) نتیجه خواهد شد.

$$I_t = (K_t - K_{t-1}) + \delta K_{t-1} = (1 - \lambda)[K^*_t - K_{t-1}] + \delta K_{t-1}$$

اکنون برای تبیین رفتار سرمایه‌گذاری، ابتدا لازم است آنچه سطح مطلوب انباشت سرمایه را تعیین می‌کند، مشخص شود. پژوهش‌های انجام‌شده در اقتصاد ایران (ر.ک: نوفرستی و عرب مازار، ۱۳۷۳) نشان می‌دهد که سطح مطلوب انباشت سرمایه ( $K^*_t$ ) تابعی از درآمد ملی ( $Y_t$ ) اعتبارات بانکی (CERt) ، و درآمد ارزی حاصل از صادرات نفت در دوره قبل ( $OR_{t-1}$ ) باشد. بنابراین:

$$K_t^* = \alpha_0 + \alpha_1 Y_t + \alpha_2 CER_t + \alpha_3 OR_{t-1}$$

با جانشین کردن رابطه (۷) در رابطه (۶) خواهید داشت:

$$I_t = (1 - \lambda)[\alpha_0 + \alpha_1 Y_t + \alpha_2 CER_t + \alpha_3 OR_{t-1} - K_{t-1}] + \delta K_{t-1}$$

پس از ضرب کردن و فاکتورگیری، به صورت کلی زیر درمی‌آید:

$$I_t = \beta_0 + \beta_1 Y_t + \beta_2 CER_t + \beta_3 OR_{t-1} + \beta_4 K_{t-1}$$

بدین ترتیب، تبیین رفتار سرمایه‌گذاری در بخش خصوصی، با توجه به چارچوب نظری بالا، در قالب تابع زیر استخراج شده است:

$$IP_t = \gamma_0 + \gamma_1 Y_t + \gamma_2 CER_t + \gamma_3 OR_{t-1} + \gamma_4 R_t + \gamma_5 K_{t-1}$$

که در آن،  $IP$  سرمایه‌گذاری بخش خصوصی،  $Y$  تولید ناخالص داخلی،  $R$  نرخ سود بانکی،  $OR$  درآمد حاصل از صادرات نفت، و  $K$  انباشت سرمایه است (ر.ک: نوفرستی و عرب مازار، ۱۳۷۳). با توجه به اینکه دولت بر اساس قانون بودجه و دیگر مجوزها می‌تواند از درآمدهای حاصل از درآمد نفت استفاده کند، از متغیر درآمدهای نفتی دولت  $OG_t$  به جای درآمدهای نفتی استفاده می‌شود. بنابراین، تابعی که در این پژوهش مورد نظر قرار می‌گیرد، عبارت است از:

$$IP_t = F(Y_t, CER_t, OG_{t-1}, R_t, K_{t-1})$$

IP = سرمایه‌گذاری بخش خصوصی؛  $Y =$  تولید ناخالص داخلی؛ OG = درآمدهای نفتی دولت؛  $K =$  انبار سرمایه؛  $R =$  نرخ سود؛ CER = تسهیلات اعطایی بانکی.

### ب) تابع رشد اقتصادی

در مدل‌های رشد درون‌زا، اگر تابع کابداگلاس زیر را در نظر بگیرید:

$$Y = AK^{\alpha}L^{\beta}k^{\delta}$$

که در این تابع،  $Y$  محصول کل اقتصاد،  $K$  سرمایه کل اقتصاد،  $L$  نهاده نیروی کار، و  $k$  سرمایه بخش خصوصی باشد (شاگری، ۱۳۸۷، ص ۶۱۶)، با گرفتن لگاریتم و با مشتق‌گیری از طرفین رابطه رشد به دست خواهد آمد:

$$\dot{Y} = \dot{A} + \dot{K} + \dot{L} + \dot{k}$$

با توجه به رابطه (۱۵) می‌توان گفت: رشد اقتصادی ( $\dot{Y}$ ) تابعی از رشد سرمایه کل اقتصاد ( $\dot{K}$ ) و رشد نیروی کار ( $\dot{L}$ ) و رشد سرمایه بخش خصوصی ( $\dot{k}$ ) می‌باشد و  $\dot{A}$  سایر مواردی است که رشد را توضیح می‌دهد. در اقتصاد ایران، طبق پژوهش‌ها و مطالعات انجام‌شده (ر.ک: درگاهی و قدیری، ۱۳۸۲؛ کميجانی، ۱۳۷۴، کشاورزبان و عظیمی، ۱۳۸۴)،  $\dot{A}$  تبیین شده است که وجود تسهیلات اعطایی بانکی‌ها (CER) و هزینه‌های دولت (مصرفی و سرمایه‌گذاری)  $G$  که صرف آموزش و پیشرفت فناوری و زیرساخت‌ها می‌شود، به‌عنوان دیگر متغیرهای توضیحی، وارد تابع می‌شوند. بنابراین، تابع رشد اقتصادی برآوردی در این پژوهش، به‌صورت زیر است:

$$\dot{Y} = f(\dot{K}, \dot{L}, IP, CER, G)$$

$\dot{Y}$  = تولید ناخالص داخلی؛ IP = سرمایه‌گذاری بخش خصوصی که همان  $\dot{k}$ ؛ CER = تسهیلات اعطایی بانکی؛  $\dot{K}$  = رشد سرمایه،  $\dot{L}$  = رشد کار؛ و  $G$  = کل هزینه‌های دولت (مصرفی و سرمایه‌گذاری).

### ج) تابع تورم

اقتصاددانان، نظریه مقداری پول بر اساس نظریه معروف اقتصادی خود منشأ ایجاد تورم را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دادند. در خصوص این نظریه، دو تفسیر وجود دارد؛ اولی معادله مبادله فیشر (Irving Fisher)، و دومی معادله کمبریج است. ایروینگ فیشر، تجزیه و تحلیل خویش را از طریق معادله مبادله  $Mv = Py$  آغاز می‌کند که در آن،  $M$  حجم کل ذخایر پول، و  $v$  سرعت گردش پول است.  $P$  سطح عمومی قیمت‌ها، و  $Y$  سطح محصول تولیدشده در اقتصاد را نشان می‌دهد. این سطح محصول، از سویی به‌معنای درآمد دریافتی همه عواملان اقتصادی نیز می‌باشد (کتابی، ۱۳۶۷، ص ۲۰):

$$P_t Y_t = M_t V_t$$



حال با توجه با نظریهٔ مقداری پول، اگر از طرفین رابطه، لگاریتم گرفته شده، سپس نسبت به زمان مشتق‌گیری شود، رابطهٔ ۱۷ بر حسب مقادیر رشد متغیرها به صورت زیر به دست می‌آید:

$$\dot{P}_t + \dot{Y}_t = \dot{M}_t + \dot{V}_t$$

فیشر معتقد است که سرعت گردش پول، توسط نهادهایی که بر انجام مبادلات مؤثرند تعیین می‌شود. طبق نظریهٔ رجحان نقدینگی، با افزایش نرخ بهره، تقاضای پول کاهش، و در نتیجه سرعت گردش پول افزایش می‌یابد (داودی و صمصامی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹). با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده، در اقتصاد ایران، از عوامل مؤثر بر گردش پول، نرخ بهره است. همچنین نرخ ارز نیز با توجه به ساختار اقتصاد ایران، به واسطهٔ اثرگذاری آن بر هزینه‌های تولید، بر تورم مؤثر است. افزایش نرخ ارز موجب افزایش هزینهٔ مواد اولیه و واسطه‌ای وارداتی می‌شود و در نتیجه، قیمت‌ها افزایش می‌یابند (ر.ک: داودی، ۱۳۷۶). با توجه به اینکه متغیر  $M_t$  در واقع به نحوی متغیر  $CER_t$  محسوب می‌شود، بنابراین تابع تورم به صورت معادلهٔ زیر به دست خواهد آمد:

$$\dot{P}_t = F(\dot{Y}_t, CER_t, R_t, ex)$$

$\dot{Y}$  = رشد تولید ناخالص داخلی؛  $ex$  = رشد نرخ ارز؛  $CER_t$  = رشد تسهیلات اعطایی بانکی؛  $R$  = نرخ سود.

$$\begin{aligned} \text{LnIp}_t = & \alpha_0 + \alpha_1 D63 + \alpha_2 D63 \times \text{LnCER}_t + \alpha_3 \text{LnCER}_t + \alpha_4 K_{t-1} + \alpha_5 R_t + \alpha_6 \text{LnGDP}_t \\ & + \alpha_7 \text{LnOG}_{t-1} + \alpha_8 D59 \end{aligned}$$

فرم توابع (۱۳)، (۱۶) و (۱۹) به صورت ذیل و با روش حداقل مربعات سه مرحله‌ای برآورد شده است:

$$\begin{aligned} \text{LnGDP}_t = & \beta_0 + \beta_1 D63 + \beta_2 D63 \times \text{LnCER}_t + \beta_3 \text{LnCER}_t + \beta_4 \text{LnIp}_t + \beta_5 \text{LnK}_t + \\ & \beta_6 \text{LnL}_t + \beta_7 \text{LnG}_t + \beta_8 D57 + \varepsilon_t \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \text{LnCPI}_t = & \delta_0 + \delta_1 D63 + \delta_2 D63 \times \text{LnCER}_t + \delta_3 \text{LnCER}_t + \delta_4 \text{LnGDP}_t + \delta_5 R_t + \\ & \delta_6 ex + \delta_7 D59 + \ell_t \end{aligned}$$

که در آن، متغیرهای دستگاه معادلات، هم‌زمان به دو دستهٔ درون‌زا و برون‌زا به شرح ذیل تعریف شده‌اند:

الف) متغیرهای درون‌زای الگو: لگاریتم سرمایه‌گذاری بخش خصوصی =  $\text{LnIp}_t$ ؛ لگاریتم تولید ناخالص داخلی واقعی =  $\text{LnGDP}_t$ ؛ لگاریتم سطح عمومی قیمت‌ها =  $\text{LnCPI}_t$

ب) متغیرهای برونزای الگو: لگاریتم تسهیلات اعطایی به بخش خصوصی =  $\text{LnCER}_t$ ؛ لگاریتم درآمدهای نفتی دولت =  $\text{LnOG}_t$ ؛ لگاریتم کل مخارج دولت =  $\text{LnG}_t$ ؛ انبارۀ سرمایه =  $K_t$ ؛ لگاریتم سرمایه =  $\text{LnK}_t$ ؛ لگاریتم اشتغال =  $\text{LnL}_t$ ؛ نرخ سود سپرده‌گذاری بلندمدت پنج ساله =  $R_t$ ؛ نرخ ارز بازار موازی =  $EX_t$ ؛ متغیرهای مجازی شوک نفتی بزرگ  $D53 = 1353$ ؛ متغیرهای مجازی وقوع انقلاب اسلامی  $D57 = 1357$ ؛ متغیرهای مجازی وقوع جنگ تحمیلی  $D59 = 1359$ ؛ متغیرهای مجازی اجرای قانون بانکداری بدون ربا  $D63 = 1363$ .

اطلاعات و ارقام استفاده‌شده در این مطالعه، از داده‌های سری زمانی ۸۸-۱۳۳۸، منتشرشده توسط بانک مرکزی ج.ا.ا. به‌دست آمده است. روش برآورد حداقل مربعات سه‌مرحله‌ای (3SLS)، با استفاده از نرم‌افزار Eviews6 می‌باشد. پس از انجام آزمون پایایی متغیرهای تحقیق، نتایج به‌دست آمده، در جدول (۱) نشان داده شده است.

جدول ۱. نتایج حاصل از آزمون پایایی متغیرها

آمارۀ آزمون دیکی‌فولر تعمیم‌یافته		آمارۀ آزمون	نام متغیر
در سطح پنج درصد	در سطح یک درصد		
-۲/۹۲	-۳/۵۷	-۳/۵۴	DLNCER
-۲/۹۲	-۳/۵۷	-۲/۹۹	DLNCPI
-۲/۹۲	-۳/۵۷	-۳/۷۹	DLNGDP
-۲/۹۳	-۳/۶	-۳/۰۳	DLNG
-۱/۹۴	-۲/۶۱	-۵/۲۰	DLNIP
-۱/۹۴	-۲/۶۱	-۲	DLNK
-۲/۹۲	-۳/۵۷	-۴/۳	DLNL
-۱/۹۵	-۲/۶۱	-۶/۲۴	DR
-۲/۹۲	-۳/۵۷	-۴/۴۱	DEX
-۲/۹۳	-۳/۶	-۵/۸۸	DLNOG

#### منبع یافته‌های پژوهش

با توجه به اینکه تمام متغیرهای الگو، پایا یا تفاضل پایا هستند، پس از برآورد الگو، آزمون پایایی جملات پسماند انجام شد، که پایایی جملات پسماند به تأیید رسید.

#### نتایج برآورد الگو و تفسیر نتایج

پس از برآورد الگو با استفاده از روش حداقل مربعات سه‌مرحله‌ای، نتایج حاصل به شرح جدول (۲) به‌دست آمد.

جدول ۲: نتایج برآورد الگو

معادلات	متغیر وابسته	متغیر مستقل	ضریب	آماره t	ناحیه رد ضریب (درصد)
معادله اول	سرمایه‌گذاری بخش خصوصی	عرض از مبدأ	۱۲/۲۹	۴/۳	نزدیک صفر
		اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر عرض از مبدأ	-۰/۷۵	-۱/۴۱	۱۷
		اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر شیب	۰/۰۹	۱/۳۵	۱۹
		تولید ناخالص داخلی	۱/۸۲	۶/۸	نزدیک صفر
		تسهیلات اعطایی بانکها	۰/۳۵	۱/۹۷	۴/۲
		درآمد نفتی دولت	۰/۱۸	۲/۲	۲/۹
		نرخ سود بانکی	-۰/۱۳	-۵/۲	نزدیک صفر
		انبازه سرمایه	-۳/۵×۱۰-۶	-۴/۵	نزدیک صفر
		متغیر مجازی سال ۱۳۵۹	-۰/۰۷	-۱/۹	۶/۸
		عرض از مبدأ	۱۳/۲	۳/۵	نزدیک صفر
معادله دوم	رشد تولید ناخالص داخلی	اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر عرض از مبدأ	۰/۸۴	۱/۱۷	۲۴
		اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر شیب	-۰/۱۰	-۱/۰۸	۲۸
		سرمایه‌گذاری بخش خصوصی	۰/۰۹	۲/۰۲	۴
		سرمایه	۰/۴۹	۲/۷۱	نزدیک صفر
		اشتغال	۰/۲۳	۲/۸	نزدیک صفر
		تسهیلات اعطایی بانکها	۰/۰۳	۱/۹۷	۳
		مخارج دولت	۰/۰۸	۲/۳	۲
		متغیر مجازی برای سال ۱۳۵۷	-۰/۳	-۴/۳۱	نزدیک صفر
		عرض از مبدأ	۷/۳	۵/۴	نزدیک صفر
		اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر عرض از مبدأ	۰/۵۲	۱/۴	۱۶/۵
معادله سوم	تورم	اثر اجرای بانکداری غیرربوی بر شیب	-۰/۰۳	-۰/۶۷	۵۰
		تولید ناخالص داخلی	-۰/۰۹	-۷	نزدیک صفر
		تسهیلات اعطایی بانکها	۰/۶۱	۱۲	نزدیک صفر
		نرخ ارز	۰/۰۰۰۱	۵/۸	نزدیک صفر
		نرخ سود بانکی	۰/۰۶۷	۹	نزدیک صفر
		متغیر مجازی سال ۱۳۵۹	۰/۳۱	۳/۷	نزدیک صفر

منبع: یافته‌های پژوهش

پس از آزمون جملات خطا و اینکه تمام متغیرها با تفاضل‌گیری پایا هستند (جدول مربوط به پایای جملات پسماند و تفاضل پایا بودن، همچنین نرمال بودن جملات پسماند و پایا بودن که با استفاده از آزمون پرون انجام شد). نتایج حاصل نشان می‌دهد با احتمال پنج درصد در هر سه معادله اثر اجرای قانون بانکداری بدون ربا بر شیب و عرض از مبدأ توابع معنادار نشده است. بدین معناست که اجرای قانون بانکداری بدون ربا (از سال ۱۳۶۳ تاکنون) تأثیری بر متغیرهای اصلی اقتصادی (سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم) نداشته است. در معادله اول، کشش تولید ناخالص نسبت به سرمایه‌گذاری، ۱/۸۲

و مثبت به دست آمده است. وجود اثر منفی جنگ بر سرمایه‌گذاری بخش خصوصی با معناداری ضریب متغیر مجازی سال ۱۳۵۹ به تأیید رسیده است. اثر شوک ۱۳۵۷ بر رشد نیز معنادار شده است.

با توجه به مبانی نظری گفته شده از منظر پژوهشگران اقتصاد اسلامی، انتظار می‌رود که پس از اجرای بانکداری بدون ربا، سرمایه‌گذاری و تولید افزایش یابد و از رشد قیمت‌ها جلوگیری شود؛ لیکن این اهداف اصلی قانون‌گذار و متولیان مربوطه تأمین نشده است و با نتایج مطرح شده در مبانی نظری اثر حذف ربا بر متغیرهای کلان اقتصادی، انطباق ندارد. اکنون این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چرا اجرای قانون بانکداری بدون ربا در ایران، بر متغیرهای کلان اقتصادی مورد اشاره تأثیری نداشته است؟ برای پاسخ به این پرسش مهم لازم است تا شیوه اجرای قانون در عمل بررسی شود. پرسش این است که آیا در نظام بانکی کشور، مطابق آنچه در قانون عملیات بانکی بدون ربا مقرر گردیده، عمل شده است؟

در نظام بانکداری ربوی، متقاضیان وام، وجوه مورد نیاز خود را با نرخ ثابتی (بهره) که از طرف بانک تعیین می‌شود، دریافت می‌کنند. این متقاضیان موظف‌اند اصل وام دریافتی را به اضافه بهره آن، با توجه به مدت زمان بازپرداخت، در زمان مقرر بازپرداخت نمایند. بنابراین، آنها وام دریافت و اصل به اضافه بهره آن را بازپرداخت می‌کنند.

قانون‌گذار در قانون عملیات بانکی بدون ربا، برای پرهیز از این رویه، پرداخت وجوه و دریافت اصل به اضافه مبلغ اضافی را ممنوع کرده و در مواد ۷ تا ۱۷ قانون، نحوه تخصیص منابع توسط نظام بانکی را تعیین نموده است. این نحوه تخصیص منابع مصرح در قانون موجب شده است تا از منظر قانونی، بانک‌ها هنگام استفاده از عقود مانند فروش اقساطی و اجاره به شرط تملیک، مجاز به اعطای وجوه به طور مستقیم به مشتریان نباشند؛ بلکه موظف‌اند دارایی‌های منقول و غیرمنقول و دیگر کالاهای مورد نیاز متقاضی را خریداری، و به صورت اقساطی و اجاره به شرط تملیک به مشتری واگذار نمایند. در عقود همانند سلف و جعاله نیز بانک باید در مقابل پیش‌خرید محصول یا ارائه خدماتی، وجوه را به مشتری منتقل کند. همچنین در ارائه تسهیلات در قالب عقود مشارکتی همانند مشارکت مدنی و مضاربه، حق ندارند در ازای سود معین از پیش تعیین شده به متقاضیان تسهیلات، وجوهی را عرضه دارند.

در نظام بانکی ایران، در عمل از سال ۱۳۶۳ تسهیلات در قالب عقود مصرح در قانون، فروش اقساطی، اجاره به شرط تملیک، سلف، مشارکت مدنی و مضاربه پرداخته شده است و شکل ظاهری قانون، کمابیش رعایت می‌شود. اما نکته بسیار مهم، اجرای دقیق قراردادها بر اساس مفاد آن

است که در عمل، به‌گونه‌ای دیگر رفتار شده است. بانک‌ها در ارائه تسهیلات در قالب عقود مبادله‌ای (فروش اقساطی، اجاره به شرط تملیک) بسیار به ندرت دارایی‌های منقول و غیر منقول و سایر کالاهای مورد نیاز متقاضی را خریداری، و به صورت اقساطی یا اجاره به شرط تملیک به مشتری واگذار کنند؛ و یا در دیگر عقود مبادله‌ای همانند سلف و جعاله، در اکثر قریب به اتفاق موارد، وجه پرداختی، در مقابل پیش‌خرید محصول و یا ارائه خدماتی نیست.

در قراردادهای فروش اقساطی، مشتری با ارائه فاکتورهایی مبنی بر خرید کالا، تسهیلات را به صورت وجوه نقدی از بانک دریافت می‌کند. در برخی موارد، بانک متقاضی را وکیل خرید می‌کند و تسهیلات را مستقیماً به مشتری اعطا می‌نماید. البته در مقابل این فاکتورها، ممکن است کالا یا اموالی باشد یا نباشد. مواردی نیز دیده می‌شود که متقاضیان با ارائه فاکتورهای صوری، وجوه نقدی را از بانک‌ها دریافت می‌کنند. بنابراین، در ارائه تسهیلات در قالب این عقود، هیچ تضمینی وجود ندارد که کالا یا اموالی مبادله شود. نمونه‌های فراوانی را می‌توان دید که متقاضیان، وجوه نقدی را از بانک دریافت نموده و در مدت مقرر، اصل آن را به اضافه نرخ ازپیش‌تعیین‌شده به بانک بازپرداخت کرده‌اند. علت اصلی وقوع این نوع معاملات ربوی آن است که بانک‌ها خود را به‌طور مستقیم - آن‌گونه که در قانون بانکداری بدون ربا تصریح شده است - درگیر خرید و تهیه اموال و کالاهای مورد نیاز مشتریان نمی‌کنند.

در برخی از قراردادهای اجاره به شرط تملیک، ملکی در اختیار بانک نیست تا اجاره بدهد؛ بدین ترتیب، قرارداد صوری منعقد می‌شود و وجه نقد (وام) در ازای بازپرداخت اصل به اضافه درصدی مشخص، به متقاضی پرداخت می‌شود.

گرچه در عقد سلف، شکل ظاهری قانون در قرارداد منعقد بانک و مشتری رعایت می‌شود، اما در عمل، وجوه نقد مورد نیاز در چارچوب این قرارداد به متقاضی پرداخت می‌شود و وی باید در زمان مقرر اصل آن را به اضافه نرخ ازپیش‌تعیین‌شده به بانک مسترد کند. در این قرارداد، در واقعیت محصولی پیش‌خرید نمی‌شود تا بانک در زمان مقرر محصول را دریافت کند و آن را به فروش برساند.

در خصوص قرارداد خرید دین، موارد زیادی دیده می‌شود که سفته صوری به بانک ارائه می‌شود؛ درحالی‌که خرید دین محقق نشده است و مشروعیت ندارد. بانک‌ها نیز بدون بررسی و اطمینان کامل از واقعی بودن اسناد ارائه‌شده و دین مندرج در آنها، به انجام عقد خرید دین اقدام می‌کنند (ر.ک: هدایتی، ۱۳۷۲). بدیهی است که در این شرایط، تسهیلات ارائه‌شده در این قالب، شکل ربوی به خود می‌گیرد.

بانک‌ها در ارائه تسهیلات در قالب عقود مشارکتی، همانند مشارکت مدنی و مضاربه، بسیار به‌ندرت با متقاضی تسهیلات، طبق قرارداد منعقدۀ با آنها و مشارکت واقعی مصرّح در قانون عملیات بانکی بدون ربا رفتار می‌کنند.

عقود مشارکتی (مشارکت مدنی، حقوقی و مضاربه)، در نظام بانک‌داری بدون ربا به‌گونه‌ای استفاده می‌شوند که همان کارکرد عقود مبادله‌ای را دارند. بانک مدعی است که نظارت بر نتیجه عملیات هر گیرنده تسهیلات، و احراز میزان سود یا زیان وی، در وسعت موجود نظام بانکی کاری مشکل است. به همین دلیل، با افزودن عقود ضمان و هبه و شروطی دیگر به عقود مشارکتی، به‌نوعی همان ساختار بهره را پیاده می‌کند. بانک برای اطمینان از کسب سود، با تلفیق و ترکیبی از «هبه سود مازاد» و «تضمین زیان توسط مشتری» و «تضمین حداقل سود توسط مشتری»، نرخ قابل دریافت از مشتری را در عقود مشارکتی و مبادله‌ای (هر دو) به رقم ثابت رسانده است؛ گرچه این نرخ سود در عقود مشارکتی بسیار بالاتر است. بدین ترتیب، کسی که متقاضی دریافت تسهیلات به روش مشارکت از یک بانک است، علاوه بر زیان، درصد معینی سود را نیز به‌نفع بانک تضمین می‌کند. در واقع، چنین فردی هیچ‌گاه با بانک مشارکت نمی‌کند.

این نحوه عمل بانک‌ها موجب شده است تا در ارائه تسهیلات، نرخ سود مورد انتظار، به حداقل سود مورد انتظار تبدیل شود. با توجه به اینکه این نرخ به‌ندرت در انتهای دوره مالی تغییر می‌کند، نرخ به‌صورت نرخ ثابت از پیش تعیین‌شده برای مشتریان تبدیل می‌شود و در واقع، همان نرخ بهره در بانک‌داری ربوی را تداعی می‌کند.

یک شاهد بر این ادعا که قانون در عمل به‌درستی اجرا نشده است، تصویب «قانون منطقی کردن نرخ سود تسهیلات بانکی متناسب با نرخ بازدهی در بخش‌های مختلف اقتصادی (با تأکید بر قانون عملیات بانکی بدون ربا)» در سال ۱۳۸۵ است. این قانون، دولت و بانک مرکزی ج.ا.ا را مکلف کرده است تا سازوکار تجهیز و تخصیص منابع بانکی را چنان سامان دهند که سود مورد انتظار تسهیلات بانکی در عقود با بازدهی ثابت طی برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، به‌گونه‌ای کاهش یابد که پیش از پایان برنامه، نرخ سود این‌گونه تسهیلات در همه بخش‌های اقتصادی، یک رقمی گردد. همچنین در تبصره ۱ ذیل این ماده واحده آمده است: «درباره عقود با بازدهی متغیر، بانک‌ها مکلف‌اند بدون تعیین نرخ سود مورد انتظار، بر اساس مفاد قانون عملیات بانکی بدون ربا، در حاصل فعالیت اقتصادی مورد قرارداد شریک شوند.»

وجود نرخ‌های تکلیفی سودهای بانکی نیز یکی دیگر از عواملی است که می‌تواند در عدم اجرای قانون مؤثر باشد.

### نتیجه‌گیری

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بانک‌ها ادغام و سپس ملی شدند. همچنین با تصویب قانون عملیات بانکی بدون ربا، قانون مصوب، جهت اجرا به بانک‌ها ابلاغ شد. صاحب‌نظران اقتصاد اسلامی معتقدند که حذف ربا از نظام اقتصادی کشور، موجب افزایش سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و کاهش تورم می‌شود. مبانی نظری نیز مؤید این موضوع است. به‌منظور ارائه تصویری واقعی از اثر اجرای قانون عملیات بانکی بدون ربا بر سرمایه‌گذاری، رشد و تورم، از یک مدل کلان کوچک مقیاس استفاده شد. نخست، توابع سرمایه‌گذاری، رشد تولید و تورم مشخص گردید؛ سپس اثر اجرای قانون بر متغیرهای مورد اشاره آزمون شد. نتایج حاصل، تأثیر معنادار اجرای بانکداری بدون ربا بر سه متغیر مورد بررسی را تأیید نکرد. بررسی شیوه اجرای قانون عملیات بانکی بدون ربا در عمل نشان می‌دهد که قانونی در چارچوب قراردادهای بانکی پیاده شده، در بیشتر موارد به‌صورت صوری اجرا گردیده است و نتایج حاصل از مدل نیز این مهم را تأیید می‌کند.

## منابع

- توتونچیان، ایرج (۱۳۷۹)، *پول و بانک‌داری اسلامی و مقایسه آن با نظام سرمایه داری*، تهران، توانگران.
- خان، محسن و عباس میرآخور (۱۳۷۰)، *مطالعات نظری در بانک‌داری و مالیه اسلامی*، ترجمه محمد ضیائی بیگلری، تهران، مؤسسه بانک‌داری ایران.
- داودی، پرویز، «سیاست‌های تثبیت اقتصادی و برآورد مدل پویای تورم در ایران» (۱۳۷۶)، *بررسی‌ها و سیاست‌های اقتصادی*، ش ۶، ص ۵۵-۷۸.
- داودی، پرویز و حسین صمصامی (۱۳۸۸)، *اقتصاد پول و بانک‌داری*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- درگاهی، حسن و امرالله قدیری، «تجزیه و تحلیل عوامل تعیین کننده رشد اقتصادی ایران با مروری بر الگوهای رشد درونزا» (۱۳۸۲)، *پژوهشنامه بازرگانی*، ش ۲۶، ص ۲۰-۴۵.
- زامل، یوسف بن عبدالله و بوعلام بن جیلانی (۱۳۷۸)، *اقتصاد کلان با نگرشی اسلامی*، ترجمه نصرالله خلیلی تیرتاشی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شاکری، عباس (۱۳۸۷)، *اقتصاد کلان، نظریه‌ها و سیاست‌ها*، تهران، پارس نویسا.
- صدر، سیدکاظم (۱۳۷۵)، *اقتصاد صدر اسلام*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- صمصامی، حسین و پرویز داودی (۱۳۸۹)، *به سوی حذف ربا از نظام بانکی*، تهران، دانایی توانایی.
- صمصامی، حسین، «ربا و مشکلات اقتصاد ایران» (۱۳۸۹)، *معرفت اقتصادی*، ش ۱، ص ۱۱۳-۱۴۰.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیده‌محمدباقر موسوی همدانی، چ بیست هشتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فراهانی فرد، سعید «نقش بانک‌داری بدون ربا در رفع فقر» (۱۳۷۸)، *نفیذ*، ش ۱۷، ص ۶۴-۸۲.
- کتابی، احمد (۱۳۶۷)، *تورم: ماهیت، علل، آثار و راه‌های مقابله با آن*، تهران، اقبال.
- کشاورزبان پیوستی، علی و اکبرعظیمی چنقزق، «آزادسازی نرخ سود و تأثیر آن بر متغیرهای اقتصاد ایران» (۱۳۸۴)، *پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی*، ش ۳۵، ص ۶۵-۸۵.
- کمیحانی، اکبر، «مکانیزم اثرگذاری سیاست پولی در قالب الگوی اقتصاد باز مورد ایران» (۱۳۷۴)، *پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی*، ش ۲، ص ۸۵-۱۱۱.
- کهدف، منذر (۱۳۷۶)، *مقدمه‌ای بر اقتصاد اسلامی*، ترجمه عباس عرب‌مازار، تهران، سازمان برنامه و بودجه.
- نورفستی، محمد و عباس عرب‌مازار، «یک الگوی اقتصادسنجی کلان برای اقتصاد ایران» (۱۳۷۳)، *پژوهش‌ها و سیاست‌های بازرگانی*، ش ۴، ص ۱۰۵-۱۳۰.
- هدایتی، سیدعلی اصغر، «نگرشی بر مسائل اساسی نظام بانک‌داری بدون ربا در تجربه جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۷۲)، *روند*، ش ۱۵، ص ۳۵-۵۶.



## توازن و رویکردهای عدالت؛

### کنگاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن

حسین نمازی\* / علیرضا لشکری\*\*

#### چکیده

در مباحث مرتبط با عدالت اجتماعی و اقتصادی، انتخاب نوع رویکرد به مقوله عدالت، تأثیری بسزا در جنبه‌های نظری و عملکردی دارد. این موضوع، اهمیت تبیین رویکرد اسلام درباره عدالت و توازن را دوچندان می‌کند. در این مقاله، به منظور تبیین رویکرد اسلام به مسئله توازن، به بررسی فرضیه سازگاری دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری در این زمینه می‌پردازیم. یافته‌های این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای انجام شده است، عبارت‌اند از: الف) در رویکرد شهید صدر، توازن متکی به دو محور کاهش نابرابری‌های شدید و کسب درآمد متناسب با معیشت آبرومندانه است؛ ب) نظریه توازن شهید مطهری متکی بر آرای ایشان در زمینه حقوق فطری و طبیعی است؛ ج) به رغم برخی ادعاهای مطرح‌شده، هیچ ناسازگاری‌ای بین نظریه توازن شهید صدر و شهید مطهری وجود ندارد.

کلید واژه‌ها: عدالت اجتماعی، توازن، حق، آزادی، شهید صدر، شهید مطهری

طبقه‌بندی B0۰D63:JEL

## مقدمه

نحله‌های مختلف فکری بر اساس مبانی خود، عدالت اجتماعی را تبیین می‌کنند. این تبیین، نوع رویکرد آنان به عدالت را شکل می‌دهد. این مرحله از بحث که در آن با تکیه بر برخی مفاهیم بنیادین و محوری، تبیینی از عدالت ارائه می‌شود، راه به سوی اجرای آن را هموار می‌سازد. از این رو، این مرحله که می‌تواند بین مبانی عدالت و اجرای آن پیوند برقرار سازد، اهمیت زیادی دارد و به عرصه‌ای برای منازعات نظام‌های فکری و گرایش‌های متعدد این حوزه تبدیل می‌شود. هر رویکرد، نقطه عزیمتی نسبت به موضوع عدالت دارد و معنای عدالت را از خاص بررسی می‌کند.

این اختلاف در رویکرد، استلزام‌های دلالتی متفاوتی در عرصه سیاست‌های عملی و اجرایی دارد و مبانی متفاوت را به عرصه اجرای عدالت پیوند می‌زند. در این مرحله، به‌طور آشکارتر می‌توان جایگاه توازن در رویکردهای مختلف را بررسی و ارزیابی کرد.

## پیشینه و زمینه بحث

در مورد نظریه عدالت در آرای شهید صدر و شهید مطهری، مقالات متعددی نوشته شده است. البته هنگامی که به این مقالات در چارچوب رویکرد به عدالت نگریسته شود، از تعداد آنها کاسته می‌شود. در این میان، نکته مهم، رابطه میان حقوق فردی و جمعی و عدالت از سویی، و جایگاه توازن در این ارتباط از سوی دیگر است.

جمعه‌خان/افضلی در مقاله «عدالت اجتماعی» (۱۳۸۹)، رویکردهای ناظر به عدالت را برشمرده است؛ اما دیدگاه‌های شهید صدر و شهید مطهری را در این رویکردها بررسی نمی‌کند.

افروغ (۱۳۹۰) در مقاله «پیش‌فرض‌ها و رویکردهای نظری عدالت اجتماعی» رویکردهای متفاوتی را که در مورد عدالت وجود دارد، بیان کرده، ولی رویکرد اندیشمندان مورد بحث را بررسی نکرده است.

سیداحسان خاندوزی (۱۳۸۳) در تحلیلی از دو رویکرد اسلامی به عدالت اقتصادی، نظریه شهید مطهری را بر پایه حقوق طبیعی مطرح ساخته و تقدم نظر مسلمانان را بر امثال جان لاک و تامس هاینز در این زمینه متذکر می‌شود. از نظر وی، از ویژگی‌های این رویکرد، که ریشه در تفکر ارسطویی دارد، عدالت اقتصادی تعبیری برای سلامت اقتصادی است و اقتصاد سالم نیز اقتصادی است که در آن ثروت قابلیت رشد و نمو داشته باشد. از این رو، نقدی که به این رویکرد وارد می‌کند، نداشتن دغدغه توازن‌بخشی و محرومیت‌ستیزی در مرکز آن است.

بر اساس چنین برداشتی از رویکرد شهید مطهری، که سیدرضا حسینی (۱۳۸۷) دیدگاه ایشان درباره عدالت را به معنای رفع فقر می‌داند و با تأکید بر آزادی، حقوق انسان‌ها و تولید ثروت، نیازی به لحاظ توازن در نظریه ایشان نمی‌بیند.

در واقع، حقوق طبیعی انسان‌ها قبل از آنکه توازن را اثبات کند، آزادی در کسب و تولید ثروت‌های فزون‌تر را اقتضا می‌کند. بنابراین، آزادی اقتصادی در رتبه قبل از عدالت و برابری قرار می‌گیرد و یا اینکه به وسیله عدالت محدود نمی‌شود. ایشان تفاوت میان نظر این دو اندیشمند را از همین منظر بررسی می‌کند.

ملاحظه می‌شود که نوع رابطه‌ای که میان حقوق، آزادی و عدالت برقرار می‌شود، تأثیری مهم بر ایده توازن دارد. از این رو، در این مقاله رویکردهای شهید مطهری و شهید صدر و میزان تطابق آنها بر توازن اقتصادی دنبال می‌شود.

در بخش نخست مقاله، رویکردهای مطرح درباره عدالت را مرور، و سپس رویکرد توازن در نظریه عدالت اسلامی از دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری را بررسی خواهیم کرد.

## رویکردهای عدالت

### مساوات‌گرایی

یکی از معانی عدالت که کاربرد زیادی نیز دارد، مساوات یا برابری است. با توجه به اینکه عدالت با معنای برابری رابطه بسیاری نزدیکی دارد، برابری و مساوات همواره از معانی قابل توجه عدالت قلمداد شده است. این ارتباط چنان است که *آمارتیا سن* می‌گوید: «همه اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی که در مورد عدالت سخن گفته‌اند، مساوات‌طلب بوده و مساوات‌طلبی را عدالت می‌دانسته‌اند؛ اما اختلاف عمده آنان درباره پاسخ به پرسش برابری در چه چیزی می‌باشد» (سن، ۱۳۷۹، ص ۱۰).

هیلمد بوجر نیز با مرور رویکردهای برابری اقتصادی معتقد است، رالز برابری در کالاهای اساسی، *آمارتیا سن* برابری در قابلیت‌ها و دورکین برابری در منابع را مورد نظر داشته‌اند. عده‌ای دیگر برابری در مطلوبیت نهایی را دنبال کرده‌اند (Bojer, 2003, p. 46).

بنابراین، برابری مفهومی اساسی و محوری در نظریه‌های عدالت است و چنانچه متعلق برابری آشکار و تعیین شود، ماهیت عدالت نیز شناسایی خواهد شد.

به طور کلی، رویکرد مساوات‌گرایی بر این پایه استوار است که انسان‌ها در خلقت مساوی و برابر هستند. از این رو، انسان‌ها ارزش و اعتبار یکسانی دارند و نباید میان آنها تبعیض و تفاوت قائل شد. این

دیدگاه در غرب، از افکار سیسرون آغاز می‌شود و در آرای روسو و مارکس استمرار می‌یابد (افروغ، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

اما مساوات موردنظر در این دیدگاه، خود در ابعاد مساوات رویه‌ای و مساوات نهایی تبیین شده است. در مساوات رویه‌ای چگونگی رفتار با دیگران، اعم از رفتار فردی و یا رفتار و معامله‌نهادهای اجتماعی با افراد، موردنظر است. در این معنا از عدالت، عادلانه بودن در مراعات موازین لازم‌الرعایه درباره همه افراد، به‌طور یکسان، نقش محوری دارد.

در مساوات نهایی، وضعیت نهایی جامع از حیث توزیع مواهب، امکانات و موقعیت‌های اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. این وضعیت، خود محصول عواملی مانند مساوات رویه‌ای است. بنابراین، وجود نابرابرای‌های شدید میان اقشار جامعه در بهره‌مندی از مواهب اجتماعی، بیانگر نبود عدالت است. از این رو، جامعه نیازمند اصلاح و تغییر است و عوامل پدیدآورنده این وضعیت بررسی و بازنگری می‌شوند. این رویکرد، موضوع عدالت را وضعیت نهایی می‌داند.

هر کدام از معانی مذکور، طرفدارانی دارد. افرادی که ماهیت عدالت را در ملاحظات و روابط فردی جست‌وجو می‌کنند، مساوات رویه‌ای را مهم می‌شمارند. گروهی نیز ماهیت اجتماعی و توزیعی عدالت را برجسته، و عدالت را مساوات نهایی می‌دانند.

### رویکرد طبیعت‌گرایانه

این رویکرد در ادبیات فلسفه سیاسی و اقتصادی، به افلاطون و ارسطو منتسب است. ایده افلاطون، استاد ارسطو، درباره عدالت مبتنی بر این جهان‌بینی است که هر کس و چیزی جایگاهی خاص و معین دارد. این جهان‌بینی منشأ اعتقاد به قانون طبیعی و تصور عدالت مبتنی بر یک قرائت طبیعت‌گرایانه است. افلاطون که فلسفه را با هنر، زیبایی، نیکی و اخلاق پیوند زده بود، قصد داشت با مبانی فلسفی، انسان‌ها و جامعه‌ای مطلوب بسازد؛ به‌گونه‌ای که هر چیز در جای خود قرار گیرد و همه امور در حد اعتدال و فضایل اخلاقی بر جامعه حاکم باشد.

انگیزه اصلی و اولیه‌ای که موجب طرح و پیگیری مسئله عدالت به‌وسیله فیلسوفان مشهور یونان باستان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو شد، به مواضع سوفسطاییان بازمی‌گردد که خود به یک معنا، مکتبی ضدفلسفی بود. موضع اصلی سوفسطاییان درباره عدالت این بود که آنچه معمولاً عادلانه یا ناعادلانه شمرده می‌شود، منعکس‌کننده یا بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیت عینی خارجی و طبیعی نیست؛ بلکه نتیجه و بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی است.

فیلسوفان یونان در واکنش به این موضع سوفسطاییان، نظریه‌هایی درباره عمل عادلانه ارائه کردند که مبانی فلسفه اخلاق، سیاست و حقوق را تشکیل می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

به‌طور خلاصه، به نظر افلاطون، عدالت در اصل، ویژگی نفس فردی بود که در مقیاس وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یافت. جامعه آرمانی/افلاطون متشکل از طبقات سه‌گانه است و عدالت در چنین اجتماعی بدین معناست که طبقات اجتماعی دارای صفات مخصوص خود هستند؛ عدالت صفتی است که مستلزم انجام وظایف اختصاصی و تسلیم و انقیاد طبقات تابعه در برابر طبقه حاکمه است و در نتیجه، نظم و اعتدال را در جامعه برقرار می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲).

به عبارت دیگر، عدالت این است که پیشه‌ور، و سرباز و سرپرست، هر کدام به‌کار خود پردازد و در امور طبقات دیگر دخالت نکنند. در این صورت، جامعه متعادل خواهد بود (راسل، ۱۳۶۵، ص ۱۸۰). این نوع عدالت، مبتنی بر این پیش‌فرض است که انسان‌ها بر اساس طبیعت متفاوت خلق شده‌اند و هر کدام استعداد و شایستگی کاری را دارند. در این صورت، عدالت اقتضا می‌کند هر کس در امور دیگران که مطابق سرشت و طبیعت خود آنهاست، دخالت نکند.

در دوره اخیر نیز دیدگاه‌هایی با رویکرد طبیعت‌گرایی ارائه شده است که می‌توان به دیدگاه‌های اشاره داشت؛ اما گروهی از فردگرایان معاصر مانند کارل پوپر به شدت از دیدگاه افلاطون انتقاد قرار کرده‌اند. پوپر معتقد است برنامه سیاسی افلاطون، استبداد محض است (پوپر، ۱۳۶۹، ص ۱۹۶). بیشتر انتقادهای پوپر متوجه نگاه کل‌گرایانه افلاطون است که براساس آن طبیعت جامعه را طبقاتی می‌داند.

نزاع میان پوپر و افلاطون در این مقاله بررسی نمی‌شود و اساساً دیدگاه‌های افلاطون در این‌باره مورد تأیید نیست؛ اما یادآور می‌شویم که عدالت همان‌طور که در سطح روابط فردی جاری است، در سطح کلیت جامعه نیز می‌تواند جریان یابد. به نظر می‌رسد در بحث عدالت، هر دو نگاه کل‌نگر و جزء‌نگر قابل طرح باشند. همان‌طور که نگاه نخست بر جایگاه فرد و حقوق او تأکید دارد، نگاه دوم بر آن است که اصول و معیارهایی برای سنجش ساختار عادلانه از ساختار ناعادلانه بیاید (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲).

### رویکرد بی‌طرفی

منظور از بی‌طرفی آن است که شخص یا دستگاهی که در صدور رأی و یا تصمیم‌گیری دخیل است، طرفدار گزینه خاصی نباشد و تمام طرف‌ها و حالات ممکن برای او یکسان باشد. بی‌طرفی به‌طور

مشخص تر در دو موقعیت مورد نظر است؛ بی طرفی در مقام قضاوت، که مورد توجه این مقاله نیست، و بی طرفی دولت در سیاست گذاری ها و اداره امور جامعه، که در این مقاله اهمیت بیشتری دارد.

ایده بی طرفی دولت به طور عمده به وسیله لیبرالیست ها دنبال می شود. در حقیقت، لیبرال هایی که این ایده را پیگیری می کنند، در مرحله نخست به دنبال ایده آزادی فردی بوده اند. این ایده بر پایه فردگرایی بنا نهاده شده است و در آن آزادی فرد با اهمیت ترین موضوع است.

این نگرش ریشه در آرای جان لاک و جان استوارت میل دارد و در دوره معاصر نیز به وسیله کارل پوپر به شدت حمایت و تقویت شده است. از آنجاکه فلسفه سیاسی این افراد مبتنی بر فردگرایی است و جامعه چیزی جز جمع جبری افراد دانسته نمی شود، عدالت اجتماعی نیز در همین چارچوب معنا می یابد و فراتر از افراد و روابط میان آنان نیست.

در این نوع نگرش، آزادی اصل است و حقوق افراد در همان چارچوب تعریف می شود. در اندیشه کانت و اندیشمندان لیبرال، پس از او آزادی در قالب آزادی منفی تعریف می شود و بر اساس آزادی افراد به گونه ای تعریف و تعیین می شود که در هماهنگی با آزادی دیگران باشد.

رالز، لیبرالیستی است که هم آزادی را به معنای آزادی منفی می پذیرد و هم می کوشد آزادی غرب را با بهبود وضع اقشار کم درآمد و ضعیف پیوند بزند و چهره مهربان تری از دیدگاه فردگرایی لیبرالیستی نشان دهد. رالز افزون بر بی طرفی دولت، بی طرفی افراد را نیز مدنظر قرار می دهد. از دیدگاه وی، عدالت و اصول آن ساخته انسان است و باید راهی برای رسیدن به اصول عدالت یافت. وی ترسیم وضعیتی به نام وضع نخستین را به منزله چنین راهی معرفی می کند.

رالز با طرح حجاب جهل در وضع اولیه می خواهد افراد را در موقعیتی برابر و بی طرف قرار دهد تا آنها بتوانند اصول مشترک عدالت را انتخاب کنند و این اصول بر اساس منافع شخصی نباشد. ایده حجاب جهل، رابطه میان طرف های قرارداد را با یکدیگر «منصفانه» می کند و نوعی «بی طرفی» را برای طرفین قرارداد به وجود می آورد (Rawls, 1971, p. 14).

### رویکرد توازن

این رویکرد نزدیک به یکی از معانی به نظر می رسد که شهید مطهری در مورد عدل الهی بیان می دارد. ایشان در هنگام برشمردن معانی عدل الهی، عدل به معنای تناسب را از نظر مجموع نظام عالم و مرتبط با مصلحت کل می داند. این معنا با معانی دیگر مانند تساوی و نفی تبعیض و یا رعایت حقوق افراد متفاوت است (مطهری، ۱۳۳۸ الف، ص ۸۰).

اما مقصود از توازن در بحث عدالت اجتماعی چیست؟ در این رویکرد، فاصله‌های زیاد طبقاتی و اختلاف در برخورداری‌های اقتصادی و منزلت‌های اجتماعی، انحراف از تناسب، تعادل و وضعیت مطلوب و عادلانه تلقی شده است. البته وضعیت متوازن به معنای تساوی و برابری نیست و هدف از آن، رفع کامل نابرابری‌ها و نیل به برابری نیست؛ بلکه در آن برخی نابرابری‌ها موجه و معقول‌اند.

به عبارت دیگر، عنوان توازن جنبه‌ی صوری مسئله را بیان می‌کند و معیارها و ملاک‌هایی لازم است تا ماهیت وضعیت توازن را بیان کند. بنابراین، یکی از نکات کلیدی در مبحث توازن این است که بر اساس چه ملاک و معیاری یک وضعیت را نامتوازن و وضعیت دیگری را متوازن تشخیص می‌دهیم؟

جمع‌گرایان یا کسانی که به نوعی به هویت جمعی اهمیت می‌دهند، خواه برای فرد اصالت قائل باشند یا نباشند، وضعیت مطلوب را در سلامت کلیت نظام می‌دانند و بهره‌مندی‌های فردی را اگر هم مهم بدانند، اما به مصلحت نظام کل توجه ویژه دارند.

فردگرایان این ملاک را بر پایه‌ی آنچه اقتضای زندگی اجتماعی در نیل بهتر افراد به اهدافشان، اعم از آزادی‌های فردی و یا سود و لذت بیشتر تعریف می‌کنند. از نظر آنان، هرگونه تغییری که این اهداف را بهتر تأمین کند، حرکت در جهت توازن خواهد بود و هر حرکتی که در خلاف جهت مذکور باشد، تعادل و توازن اجتماعی را مختل می‌سازد.

نکته‌ی مهم این است که ایده‌ی توازن برای اینکه بتواند عدالت را تعریف کند، باید ضمن ارائه ملاکی از توازن، توجیه روشن و ادله‌ای توضیح‌دهنده برای وضعیتی داشته باشد که به‌منزله‌ی توازن شناسایی می‌کند، همچنین تبیین کند که چرا برقراری وضعیت عادلانه، متوقف بر تحقق توازن است.

### رویکرد حق‌گرایانه

در این رویکرد، محور اساسی در معنای عدالت، شناخت ماهیت حق است. بر این اساس، یکی از مشهورترین معانی حق، اعطای حق به صاحب حق است. حقوق دیگران باید رعایت شود و هرگونه تعدی به حقوق دیگران، بی‌عدالتی است.

پیشینه‌ی نظریه‌پردازی در مورد حق در دنیای غرب، به پانصد سال قبل باز می‌گردد (Rainbolt, 2006, p.1). پس از رنسانس، موضوع حقوق به‌گونه‌ای برجسته مطرح شد و مسائل اساسی و بنیادین علم سیاست، حقوق و فلسفه اخلاق را تحت تأثیر قرار داد. بسیاری از این مسائل با نوع مواجهه‌ای که با موضوع حق می‌شود، پیوند خورده است. با توجه به اینکه مبحث عدالت اجتماعی نیز چنین

خصوصیتی دارد، به طور مختصر به مباحث مطرح دربارهٔ حق می‌پردازیم تا بر اساس ادبیات آن، فضای طرح مباحث بعدی، به‌ویژه رویکردهای اسلامی فراهم آید.

### ۱. هوفلد و معانی حق

مباحثی که *وسلی هوفلد*، حقوق‌دان امریکایی، دربارهٔ معانی حق مطرح ساخت، امروز از بسترهای اصلی و مهم مباحث حقوق است و مجادلات این عرصه با بررسی این معانی همراه است. *هوفلد* معتقد بود بسیاری از مجادلات و مشکلات حوزهٔ حقوق به ابهام‌های موجود در مفاهیمی چون حق و تکلیف بازمی‌گردد (Hofheld, 1919, p.38). وی ادعا می‌کند در همهٔ مواردی که از حق قانونی سخن می‌گوییم، معنای واحدی را اراده نمی‌کنیم (Ibid, p.71).

*هوفلد* برای تشریح نظر خویش، حق را به حق اخلاقی (moral rights) و قانونی (legal rights) تقسیم می‌کند و تصریح دارد روابطی را که مطرح می‌سازد، مربوط به حق قانونی است. حق قانونی حقی است که ضمانت اجرای قانون دارد؛ اما حق اخلاقی چنین ضمانتی را ندارد. حقوق قانونی بر اساس قانون به‌وجود می‌آیند؛ مانند حق مرخصی با حقوق برای خانم‌هایی که باردار هستند (Campbell, 2006, p.86).

*هوفلد* بر این اساس، برای حق چهار معنای متفاوت، و چهار نوع ارتباط متقابل و متلازم را بیان می‌کند که قابل تبدیل به یکدیگر نیستند.

معنای اول مبین یک رابطهٔ حقوقی است که بر اساس آن، یک طرف می‌تواند طرف دیگر را به رعایت حق خود ملزم کند. برای نمونهٔ رابطهٔ میان طلبکار و بدهکار از این نوع است؛ «ادعای طلب و «تکلیف» پرداخت دین، لازم و ملزوم یکدیگر قرار می‌گیرند.

معنای دوم حق، آزادی بر انجام یا ترک فعل است. برای مثال، مالک باغ حق دارد از درختان خود بهره‌برداری یا نبرد. حق آزادی بیان نیز در همین معنا از حق می‌گنجد. در این معنا از حق که با عنوان امتیاز یا آزادی مطرح می‌شود، «آزادی» فرد و «عدم ادعا» نسبت به دیگری، لازم و ملزوم یکدیگرند.

معنای سوم حق، قدرت و توانایی بر انجام کاری است. برای نمونه، انسان حق دارد در مورد اموال خود وصیت کند. حق داشتن فرد بر وصیت، به معنای توانایی او و نفوذ وصیت اوست؛ ولی با تکلیف شخص دیگری ملازمه ندارد.

معنای چهارم حق مصونیت است. وقتی می‌گوییم پدر و مادر حق نگهداری اطفال خود را دارند، بدین معناست که آنان در نگهداری اطفال خود مصونیت دارند و هیچ کس نمی‌تواند آنان را از



سرپرستی اطفال خود منع کند. پس حق والدین در اینجا به معنای مصونیت آنان از اعمال قدرت دیگران است. (موحد، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۶؛ Ratnapala, 2009, p. 496). بنابراین، لازم و ملزوم در معنای اخیر عبارت‌اند از مصونیت و عدم صلاحیت.

تنها یک شکل از این معانی متناظر با تکلیف و الزام قرار می‌گیرد. این شکل، مبین یک رابطه حقوقی است که در آن، یک طرف می‌تواند طرف دیگر را از طریق قانون به رعایت حق خود مجبور سازد؛ ولی این امر موجب نمی‌شود اقسام و معانی دیگر، حق تلقی نشود.

اما برخی از نویسندگان این عرصه، معتقدند، الزامی بودن حق یکی از ویژگی‌هایی است که باید در معنای حق اشراب شود. اگرچه این الزام همیشه و لزوماً به معنای الزام قانونی نیست و به فراخور و تناسب می‌تواند عرفی یا اخلاقی هم باشد. از نظر آنان، اعتبار حق برای یک فرد، بدین معناست که دیگران موظف‌اند به اقتضا الزام‌ها را بپذیرند و مانع صاحب حق در استفاده از حقش نشوند. رعایت حقوق دیگران، یک وظیفه است، نه احسان و خیرخواهی، بنابراین، حق الزام‌آور است (توسلی، ۱۳۷۵، ص ۷۲-۷۳).

البته کیفیت الزام ناشی از حق، تابع منبعی است که اعتبارش را از آن می‌گیرد. برای مثال، حقوق قانونی الزام قانونی و ضمانت اجرای قانونی دارد. حقوق عرفی الزام عرفی دارد و ضمانت اجرای آن، عکس‌العمل‌های مردم در صورت عدم رعایت آن حقوق است. ضمانت اجرای حقوق اخلاقی نیز الزام‌های اخلاقی است (همان، ص ۷۳).

حال پرسش این است که آیا توازن حق عام است و الزام‌ها و مسئولیت‌هایی برای دولت ایجاد می‌کند؟ آیا برای اینکه افراد به حقوق خود دست یابند، به توازن نیازمندیم؟

در صورت پاسخ مثبت به یکی از دو پرسش مزبور، دولت در برابر برقراری توازن مسئول خواهد بود. در بررسی دیدگاه‌های شهید صدر و شهید مطهری، پاسخ به این پرسش‌ها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

### خاستگاه حق (حق خاص و حق عام)

یکی از نکات مورد توجه درباره حق که در تبیین رویکرد شهید صدر نیز مؤثر می‌باشد، این است که منشأ خاستگاه حق چیست و بر چه اساسی برای افراد به وجود می‌آید؟

هارت (Hart) حق را به اعتبار خاستگاه آن، به دو دسته عام و اختصاصی تقسیم می‌کند. حق اختصاصی حقی است که موجودیت آن ناشی از یک عمل ارادی انسان‌هاست و ناظر بر روابط فرد با

افراد دیگر است؛ در حالی که حق عمومی، به کسی اختصاص ندارد؛ بلکه عموم افراد اجتماع از آن بهره‌مند هستند. حق آزادی بیان نمونه‌ای از این حقوق است. حق اختصاصی، بدون واسطه یا با واسطه از یک عمل ارادی تولید می‌شود؛ برخلاف حق عمومی، که اراده در ایجاد آن دخالتی ندارد و صرف انسان بودن، برای انسان حاصل می‌شود. از این رو، می‌توان آن را حق طبیعی نیز نامید. وقتی می‌گوییم کسی حق دارد، در واقع صلاحیتی برای او قائل شده‌ایم؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد، بتواند آزادی فردی دیگر را محدود کند. بدین صورت، دخالت صاحب حق در زندگی افراد دیگر موجه می‌گردد ( Hart, 1954, p.37).

در نظریه عدالت شهید صدر نیز به موضوع حق عام، حق خاص و ارتباط میان این دو، ذیل عنوان خلافت عام و خلافت فرد اشاره خواهد شد.

### محتوای حق‌ها

امروزه یکی از مباحث رو به رشد در جوامع لیبرال، موضوع انواع حق‌ها از نظر محتوایی و نسل‌های سه‌گانه حقوق بشری است. بر اساس این حقوق، رویکرد حق‌گرایانه قابلیت آن را دارد تا در سطوح فردی، گروهی و اجتماعی مطرح شود (افروغ، ۱۳۹۰، ص ۳۱). این قابلیت موجب می‌شود که افزون بر دیدگاه فردگرایی، رویکرد توازن نیز بتواند از آن برای تبیین دیدگاه‌های خود استفاده کند. در این مباحث، حقوق بشر بر اساس ترتیبی که برای نسل‌های مختلف مطرح شد، طبقه‌بندی می‌شوند. حقوقی مانند حق بهره‌مندی از آموزش و پرورش، مسکن مناسب، مراقبت‌های بهداشتی و بهره‌مندی از حداقل امکانات معیشتی.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۷۸ را می‌توان به لحاظ تاریخی، نقطه عطف تولد نسل اول حقوق بشر دانست.

نسل دوم حقوق بشر در فاصله بین سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰، عمدتاً بر اثر فشار کشورهای سوسیالیستی به وجود آمد. در این دوره، حقوق مدنی - سیاسی بیشتر مورد تأکید قرار گرفت به همین دلیل، «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» به وسیله کشورهای سوسیالیستی، و همزمان با آن «حقوق جامعه‌محور»، مانند حق توسعه، به وسیله کشورهای در حال توسعه مطرح شده است.

نسل سوم حقوق بشر نیز در سال‌های دهه ۱۳۸۰ پدید آمد. ویژگی عمده کشورهای عقب‌مانده و یا در حال توسعه، فقر نسبی و عقب‌ماندگی اقتصادی و تکنولوژیکی، در مقایسه با کشورهای توسعه یافته بود. بدیهی است برای رشد اقتصادی، تصور بر آن بود که وجود دولت مرکزی مقتدر

ضروری است. بنابراین، مسئله توسعه و رشد اقتصادی و حرکت در جهت توسعه و یا پیشرفت به وسیله این کشورها، به منزله حقی فراتر از حقوق سیاسی، مدنی و اجتماعی مطرح شد. از این رو، تحدید بسیاری از حقوق و آزادی‌های مدنی - اجتماعی می‌توانست در جهت توسعه و رشد اقتصادی توجیه شود.

همچنین می‌توان به برخی از حقوق نسل سوم، مانند مسئله محیط‌زیست می‌توان اشاره کرد. حق‌های نسل اول، یعنی حق‌های مدنی و سیاسی، عمدتاً از جنس حق‌های سلبی هستند و معمولاً بر عدم مداخله دولت و دیگر افراد تأکید دارند. حق‌های نسل دوم، یعنی حق‌های اجتماعی و اقتصادی، به‌طور عمده از جنس حق‌های ایجابی، و مستلزم مداخله و حمایت دولت‌ها هستند. در حالی که حق‌های نسل اول و دوم، ماهیتی فردگرایانه دارند. حقوق متعلق به نسل سوم، حق‌های مربوط به مردم، و نه حق‌های افراد هستند. البته این بدان معنا نیست که افراد در حق‌های جمعی منتفع نباشند؛ بلکه جمعی و فردی بودن این حق‌ها به اعتبار مدعی آنهاست. توضیح اینکه، حق‌های نسل سوم نیز همانند حق‌های نسل اول و دوم حق، ادعاهایی هستند که ذی‌حق مدعی آن است، با این تفاوت که در این نوع از حق‌ها، جامعه یا گروه‌های اجتماعی مدعی حق هستند. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰).

امروزه موضوع حقوق گروهی و جمعی، که با نسل سوم از حقوق مرتبط می‌باشد، حتی در میان لیبرال‌ها نیز ادبیات پویا و رو به گسترشی پیدا کرده است و منازعات میان طرف‌داران و منکران آن گسترده‌تر شده است (C.F. Gonez, 2009).

مک دونالد از فیلسوفان حقوق، طرفدار حقوق جمعی و گروهی است. از نظر مک دونالد، فرق است میان اینکه یک گروه حقی داشته باشند، با اینکه افراد آن گروه آن حق را داشته باشند. وی می‌گوید طبقه کنش و عمل حقوق خیلی نزدیک به مدلی است که برای حقوق جمعی می‌باشد. هدف عمده حقوق گروهی این است که از طریق ارائه یک «نفع جمعی»، از منافع حمایت کند که در موضوع نفع گروهی، از منافع افراد تفکیک‌ناپذیر باشند. بنابراین، هدف در حقوق گروهی، با هدف در حقوق فردی کاملاً متفاوت است. هدف از حق گروهی، حق جمعی، و نه حق افراد است. پس باید از خودمختاری (استقلال) حق گروهی (Collective Autonomy) و یا حق جمعی پشتیبانی شود.

از نظر مک دونالد، حقوق گروهی لزوماً با دیدگاه لیبرالیستی در تعارض نیست. در خودمختاری گروه‌ها، مشارکت هدفمند و معنادار می‌تواند بر پایه خودمختاری فردی باشد؛ چنانچه ممکن است حق

گروه را به منزله شیوه‌های خوب برای تقویت خودمختاری فردی تعریف کرد؛ اما این بدان معنا نیست که خودمختاری جمعی، تنها در معنای افزایش خودمختاری فردی ارزشمند باشد، و ارزشی دانسته شود که در معنای دیگری به کار می‌رود (Ibid, p. 94).

از زاویه اصول ارزشی لیبرالیستی، فرد مقیاس هر ارزشی است. افراد به‌مثابه چیزهای ارزشمند مورد حمایت قرار می‌گیرد؛ اما جامعه نیز انتخاب می‌کند و ارزش دارد. چرا نباید جامعه را به‌مثابه واحدی بنیادین برای افراد تلقی کنیم؟ (Ibid, p. 95).

### توازن در دیدگاه شهید مطهری و شهید صدر

در میان اندیشمندان مسلمان، مباحث عدالت اجتماعی به‌طور عمده بر محور حق و رسیدن آن به صاحب حق مطرح می‌شود. از این منظر، مسئله مهم در روابط فردی، نهادها و ساختارهای اجتماعی این است که حقی از افراد ضایع نشود و حقوق افراد استیفا شود. البته در تبیین این مسئله اختلاف‌هایی وجود دارد که در حیطه نظر و عمل قابل اغماض نیست؛ به‌ویژه آنکه، در موضوع توازن نیز تأثیرگذار است. بنابراین، شایسته است در بررسی انواع این تبیین‌ها، به جایگاه توازن نیز توجه کنیم. به عبارت دیگر، رویکرد توازن مبتنی بر حق‌گرایی است و در ارتباط با آن معنای خاص خود را بازمی‌یابد؛ اما نکته اساسی این رویکرد، در نگرش آن به حق، در چارچوب مراعات کلیت جامعه و با توجه به حفظ مبنای «اصالت جامعه و فرد» در برابر مبنای «اصالت فرد» است. بر این اساس، تنها حقوق افراد مورد توجه نیست؛ بلکه افزون بر آن، حقوق مربوط به کل نظام و جامعه نیز باید در هنگام قانون‌گذاری و یا اتخاذ سیاست و برنامه‌ریزی رعایت شود.

آنچه در بررسی دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری اهمیت می‌یابد، اشتغال دیدگاه آنان بر نکته بالا است؛ در صورتی که آنان چنین حقوقی را لازم‌الرعایه بدانند، بدین معناست که توازن اجتماعی و اقتصادی از ویژگی‌های عدالت اجتماعی و اقتصادی اسلام است. این مهم در دیدگاه شهید صدر، به‌صورت آشکارتری تبیین شده است؛ اما در آثار شهید مطهری، به‌گونه‌ای منسجم و شفاف بیان نشده و موجب برخی تردیدها در مورد رویکرد ایشان شده است. به نظر می‌رسد برای استخراج صریح‌تر نظر شهید مطهری، بهتر است به سخنان ایشان در مورد توازن، و نوع تبیینی که از حق جامعه و حقوق جمعی دارند، توجه کنیم. در ادامه، رویکرد این دو اندیشمند در چارچوبی متناسب با دیدگاه‌هایی که داشته‌اند، دنبال می‌شود.

## دیدگاه شهید صدر: حق‌گرایی آزادی‌مدار

در بینش شهید صدر، عدالت اجتماعی پیوند وثیق خود را با عدل الهی حفظ می‌کند؛ عدل الهی در بعد اجتماعی‌اش، بر اساس مسئولیت‌های امت (جماعت)، در جانشینی و خلافت عمومی‌اش از خداوند تحقق می‌یابد. این همان هدفی است که انبیای الهی برای تحقق آن مبعوث و برانگیخته شدند (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸).

عدالت اجتماعی در این رویکرد، با تبیینی که از خلافت و جانشینی انسان در زمین صورت می‌گیرد، معنای خود را بازمی‌یابد.

محور اساسی نظریه شهید صدر، جهان‌بینی توحیدی است. توحید جوهره و عنصر اساسی عقیده اسلامی است. فرد با برخورداری از نگرش توحیدی در حیات اجتماعی، می‌تواند از غیر خدا آزاد شود. جهان خالقی دارد که بر آن حکمرانی می‌کند و حاکم مطلق اوست. خدای حکیم این جهان را هدفمند و در جهت نیل به هدفی خاص آفریده است و همه اجزای جهان در این جهت شکل گرفته‌اند.

انسان نیز بر این اساس می‌تواند از غیر خدا آزاد شود. آزادی از درون (با رها شدن از خواسته‌های نفسانی) و از بیرون (با رها شدن مال از مالکیت غیرخدا) توحید را محقق می‌سازد. بیان امیرالمؤمنین علیه السلام: «العباد عبادالله و المال مال الله»، بیانگر توحید در این دو عرصه است. با توحید در این دو زمینه، انسان از همه قیود الهه‌های دروغین و اسارت طاغوت‌های فردی و طبقه‌ای رها می‌شود.

خداوند سبحان، به‌منظور اینکه قیود و موانع تکامل انسان به‌وجود نیاید، جانشینی خود در زمین را به انسان عطا کرد. بر اساس بینش توحیدی، توحید اجتماعی بدین معناست که «مالک» تنها خداست و عدالت اجتماعی یعنی اینکه «مالک یگانه» به حکم اینکه «عادل» است، هیچ فردی را بر فرد دیگر و هیچ گروهی را بر گروه دیگر ترجیح نمی‌دهد. بنابراین، «جماعت» به‌مثابه «کل» را شایسته خلافت و جانشینی خود قرار می‌دهد و این همان تجلی عدل الهی در عدالت اجتماعی است.

**جانشینی (استخلاف) انسان:** خداوند انسان را جانشین خود در زمین ساخت و طبیعت و ثروت‌های آن را در اختیار او و برای رفع نیازهایش قرار داد؛ اما چگونگی بهره‌مندی انسان از این مواهب، به کیفیت جانشینی او وابسته است.

مراحل جانشینی: جانشینی انسان طی مراحل انجام می‌پذیرد:

**الف) جانشینی انسان‌های صالح به‌مثابه کل:** در مرحله نخست، خداوند جانشینی خود را، نه به افراد، که به «جماعت» اعطا کرد. بنابراین، در وهله نخست، جماعت به‌مثابه کل بر ثروت‌های آفرینش به جانشینی خداوند حاکم می‌گردد. آیاتی از قرآن مجید بر این جانشینی دلالت دارند. آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ

أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵)، مال را به جماعت نسبت می‌دهد و از آنان می‌خواهد آن را در اختیار سفيهان قرار ندهند. این موضوع نشان می‌دهد مال برای حیات جماعت و نیل به زندگی توأم با کرامت قرار داده شده است.

قرآن کریم و فقه اسلامی، همه ثروت‌های طبیعی را که از کفار به جماعت مسلمان می‌رسد، «فی»، و آن را ملکیت عموم مسلمانان می‌شمارد. «فی» در لغت به معنای برگشت هر چیز به اصل خود است؛ یعنی این ثروت‌های طبیعی، در اصل مربوط به جماعت بوده‌اند و اکنون به اصل خود بازگشته‌اند. بنابراین منظور از جانشینی خداوند، همان جانشینی جماعت از خداوند است.

بر این اساس، جماعت به مثابه کل، در برابر خداوند مسئول است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۲-۳۴)؛ خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید، و از آسمان آبی نازل کرد، و برای شما به وسیله آن از محصولات و میوه‌های گوناگون رزق مناسب بیرون آورد، و کشتی‌ها را رام شما نمود تا به فرمان او در دریا روان شوند، و نیز نهرها را مسخر شما کرد و خورشید و ماه را که همواره با برنامه‌ای حساب شده در کارند، رام شما نمود و شب و روز را نیز مسخر شما ساخت و از هر چیزی که [به سبب نیازتان به آن] از او خواستید، به شما عطا کرد، و اگر نعمت‌های خدا را شماره کنید، هرگز نمی‌توانید آنها را به شماره آورید. مسلماً انسان بسیار ستمکار و ناسپاس است.

این آیه پس از اشاره به جانشینی جماعت، دو نوع انحراف ظلم و کفران نعمت را یادآورد می‌شود. ظلم سوء توزیع است، به گونه‌ای که همه افراد جماعت به میزان کافی از آن بهره‌مند نشوند و این همان ظلم برخی از افراد نسبت به برخی دیگر است. کفران نعمت نیز این است که جماعت در آبادی و بهره‌مندی از ظرفیت‌های مواهب هستی و خیرات متنوع آن کوتاهی کند و از ابداع و ابتکار که موجب تکامل او در مسیر حرکت به سوی کمال مطلق است بازماند، و این ظلم جماعت به خود است (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴-۳۷).

ب) جانشینی فرد از جماعت: در واقع، برای اینکه جانشینی انسان از خداوند در زمین صورت گیرد، در مرحله‌ای، افراد انسان به جانشینی از جماعت وظایفی را بر عهده می‌گیرند. بنابراین، جانشینی فرد در جهت جانشینی جماعت است. و از این رو، ملکیتی هم که پیدا می‌کند و تصرفاتی که در این ثروت‌ها انجام می‌دهد، برای تحقیق همان جانشینی است. در صورتی که فرد مسئولیت خود را در برابر جماعت

انجام ندهد و یا از مال برای ضرر زدن به جماعت استفاده کند، طبیعی است که نماینده شرعی جماعت بتواند ملکیت فرد بر آن مال را ملغی کند (همان، ص ۳۷).

شهید صدر در مورد احکام ثروت، به نکته‌ای قابل توجه اشاره می‌کند؛ جانشینی انسان بدین معناست که انسان احساس مسئولیت و شرف امانتداری خواهد داشت و در این صورت، ثروت و احکام آن را به دو صورت می‌توان نگریست:

اول اسلام را با همه احکام آن به صورت کامل در نظر بگیریم.

دوم به اسلام در قالب احکام فردی توجه کنیم. در این حالت، با صورتی محدود از احکام اسلام مواجه خواهیم بود (همان، ص ۶۱).

تفاوت میان این دو نوع نگرش، به نتایج کاملاً متفاوتی منجر می‌شود. اول، برخی از احکامی که در این زمینه وجود دارند، متوجه جامعه است و قابل فرو کاستن به احکام فردی نیست. توازن اجتماعی و وجوب ایجاد آن، می‌تواند با توجه به جامعه اسلامی معنا و مفهوم پیدا کند و تکلیف و وظیفه‌ای را برای رهبری عامش تعیین کند. دوم، برخی از شاخص‌های عام و فراگیر نظیر جلوگیری از احتکار، که از عناصر متحرک اقتصاد اسلامی است، در ساحت‌های فردی نقش عمده‌ای ندارند و تنها می‌توانند در صورت تشکیل کامل جامعه اسلامی نقش خود را پیدا کنند؛ زیرا این شاخص‌ها در چارچوب‌های تشریحی که ولی امر بنا بر صلاحیت‌هایش به کار می‌گیرد، جریان دارند (همان، ص ۶۲).

صورت کامل احکام ثروت نیز که می‌تواند در جامعه تحقق یابد، دارای عناصری است. این عناصر را که از تحلیل روابط زندگی انسان آشکار می‌شود، می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول روابط تولیدی و انسان با طبیعت است؛ دسته دوم روابط توزیعی، و روابط انسان با انسان‌های دیگری است که با او در حق استفاده از طبیعت و مواهب آن شریک هستند.

اسلام برخلاف مارکسیسم، شرایط توزیع را برگرفته از روابط تولیدی نمی‌داند. از نظر اسلام، ارزش‌های توزیعی ثابت هستند؛ ارزش‌هایی که جانشینی انسان در زمین را متجلی می‌سازد و بر حق، عدالت، مساوات و کرامت انسان تأکید دارد. بنابراین، از منظر اسلام، روابط تولیدی هماهنگ با پیشرفت مهارت‌های انسانی می‌تواند دچار تغییر و تحول شود؛ اما روابط توزیعی بر اساس منطق جانشینی انسان ثابت است و به همین دلیل، شکل توزیع نیز ثابت می‌ماند.

این قاعده که اسلام کار و نیاز را دو پایه و اساس برای مالکیت قرار داده، از عناصر ثابت اقتصاد اسلامی است.

شهید صدر یادآور می‌شود چه‌بسا عناصر ثابت اقتصاد اسلامی برای تأمین عدالت اجتماعی کفایت

نکند؛ زیرا ممکن است روابط تولیدی، تحت تأثیر تکامل ابزار تولید، روابط توزیعی را تحت تأثیر قرار دهد. ابزار تولید که در آن عدالت معنا ندارد، به تدریج پیچیده تر می شود و امکان تسلط بیشتر انسان بر منابع طبیعی را فراهم می آورد. در صورتی که تکامل این ابزار با انحصار آن در دست معدودی از افراد جامعه باشد، امکان سلطه آنان بر روابط توزیعی و فعالیت های اقتصادی، و در نتیجه پیدایش استثمار در جامعه به وجود می آید.

از این رو، ضروری است دولت اسلامی با رصد کردن روابط تولیدی، از چنین پدیده ای جلوگیری کند و از طریق اختیارات و منابعی که در اختیار حاکم اسلامی است روابط توزیعی را از تأثیر تغییرهای روابط تولیدی مصون نگه دارد.

بدین ترتیب، افزون بر عناصر ثابتی که در روابط توزیعی وجود دارد، عناصر متغیری نیز در تنظیم روابط توزیعی - در کنار عناصر متحرک و شناوری که در عرصه تولید وجود دارد - مورد نیاز است. با وجود این، سه دسته عناصر، اسلام عدالت اجتماعی و سلامت توزیع در جامعه اسلامی را محقق می سازد (همان، ص ۶۸).

در این رویکرد، عدالت معیار حرکت اقتصاد است و تبیین آن همراه با تکلف و پیچیدگی نیست. عدم توازن در این رویکرد، از خطرهایی است که سلامت توزیع را از بین می برد. از این رو، اسلام برای دولت اسلامی مسئولیت هایی را در این باره تعریف کرده است.

**مسئولیت های دولت اسلامی و توازن:** دولت اسلامی مسئولیت های مانند تأمین اجتماعی (الضمان الاجتماعی)، توازن اجتماعی نگهداری و حراست از قطاع عام و ثروت های عمومی را دارد. مسئولیت «ضمن اجتماعی» مبتنی بر این است که اسلام حق جماعت و همه افراد را در بهره مندی از ثروت های طبیعی به رسمیت شناخته، و دولت را موظف ساخته است تا سطح زندگی کریمانه و شرافتمندانه را برای همه افراد جامعه تأمین کند. این مسئله از طریق توانمندسازی افراد بر اشتغال و کمک به کسانی است که یا توانایی کار کردن را ندارند و یا زمینه اشتغال آنان فراهم نشده است: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كُنَّ اللَّهُ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»؛ (حشر: ۶ و ۷) اموال و زمین هایی را که خدا به عنوان غنیمت به پیامبرش داد، شما برای به دست آوردنش اسب و شتری نتاختید [در نتیجه به زحمت نیفتادید]؛ ولی خدا پیامبرانش را بر هر که بخواهد چیره می کند، و خدا بر هر کاری تواناست آنچه خدا از [اموال و زمین های] اهل آن آبادی ها به پیامبرش



داد، اختصاص به خدا و پیامبر و اهل بیت پیامبر و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان دارد، تا میان ثروتمندان شما دست به دست نگرود.

مسئولیت دیگر دولت اسلامی تأمین توازن اجتماعی است. توازن اجتماعی بدین معناست که:

الف) حداقلی از رفاه و آسایش برای همه افراد جامعه فراهم شود؛ به گونه‌ای که سطح زندگی افرادی که در سطح زندگی پایین‌تری داشتند، به این سطح حداقلی ارتقا یابد.

ب) سطح مصرف و هزینه‌های افراد پردرآمد جامعه به سطحی معقول و رفاهی که تحققش برای جامعه ممکن باشد، محدود شود.

با این دو سیاست توازن اجتماعی در سطح زندگی تأمین می‌شود.

ج) از انباشت ثروت در دست عده و یا طبقه‌ای خاص در جامعه جلوگیری، شده و تلاش شود فرصت‌های شغلی و تولیدی برای همه افراد جامعه فراهم آید.

اگر قواعد اقتصاد اسلامی رعایت شود، توازن اجتماعی به بهترین شکل برقرار می‌شود؛ اما در صورتی که به هر دلیل، انحرافی از توازن اجتماعی پدید آمد، دولت اسلامی وظیفه دارد توازن اجتماعی را بر اقتصاد جامعه حاکم کند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۴).

همه نکات مزبور، بیانگر این موضوع‌اند که توازن قاعده‌ای حاکم بر فعالیت‌های اقتصادی و تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت اسلامی است.

### دیدگاه شهید مطهری؛ حق‌گرایی غایتمدار

دیدگاه شهید مطهری درباره توازن، مانند دیدگاه شهید صدر روشن نیست و تأکید زیاد ایشان بر حقوق فردی، این تصور را به وجود آورده است که گویا ایشان در نظریه عدالت، به توازن که به حق جامعه نظر دارد، اهمیت زیادی نمی‌دهد و یا لاقلاً آن را در زمره مهم‌ترین مسائل عدالت اجتماعی نمی‌داند. بی‌تردید نگرش ایشان به حق جامعه و تقدم آن به حقوق فردی، نقش مهمی در شناخت دیدگاه مورد قبولشان دارد. در نظریه‌ای که شهید مطهری از عدالت اجتماعی ارائه می‌دهد، حق و غایتمداری نظام آفرینش جایگاه ویژه‌ای دارد.

در نظر ایشان، منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده است و بر اساس آن، او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع، و یا اولییتی برای او در برابر دیگران در نظر گرفته شده است. به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظف‌اند این شئون را محترم شمارند و آثار تصرف او را بپذیرند.

اما این امتیاز بر چه اساسی به ذی حق داده شده و ملاک وضع چنین حقی چیست؟ آیا حقوقی هستند که بالذات و قبل از اعتبار قانونی وجود داشته و تابع جعل قانون‌گذار نباشند؟ معیار چنین حقوقی چیست و چگونه قابل شناسایی‌اند؟

از نظر شهید مطهری، حقوق اعتبار خود را از جعل نمی‌گیرند؛ بلکه این حقوق، خود محک حقانیت و اعتبار قوانین هستند؛ یعنی قانون مجعول، در صورت مطابقت با چنین حقوقی مشروعیت دارد. عدالت و این‌گونه حقوق، قبل از قوانین موضوعه وجود دارند و وضع قوانین بر مبنای عدالت و رعایت این حقوق باید به انجام برسد. در این صورت، عدالت متفرع بر حقوق موضوعه نیست. مسئله مهم این است که آیا این حقوق را از شرع شناسایی می‌کنیم یا اینکه عقل به تنهایی می‌تواند حقوقی را شناسایی کند؟ به عبارت دیگر، جایگاه عقل تنها در شناخت احکام شرعی است.

**مراتب حقوق انسان:** در این رویکرد، همه حقوق انسان در یک رتبه قرار ندارند و برخی از حقوق، مبنای حقوق دیگرند. برای مثال، حق حیات و ملکیت، از حقوق اساسی و مبنایی انسان است. این دسته از حقوق انسان، اهمیت زیادی دارند.

شهید مطهری درباره مبنای منشأ این حقوق و علاقه میان انسان و مورد حق، روابط غایی و فاعلی را مطرح می‌سازد.

حقوق ناشی از رابطه فاعلی، حقوقی است که به دلیل تلاش و فعالیت شخص برای او حاصل می‌شود. مثال، فردی درختی را در زمین می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه می‌دهد؛ رابطه بین این شخص و میوه، رابطه فعل و فاعل است و خود این رابطه ایجاد حق می‌کند.

حقوق ناشی از رابطه غایی، حقوقی است که ذی حق قبل از هرگونه تلاش و تولیدی، و صرفاً به دلیل اینکه انسان است، واجد آن می‌باشد. بر اساس چنین حقی، امکانات و لوازمی برای انسان در طبیعت خلق شده است. غایت و هدف از خلقت این مواهب، بهره‌مندی انسان از آنهاست. می‌توان این دسته از حقوق را جزء حقوق فطری یا طبیعی به شمار آوریم.

بنابراین، مبنای حقوق فطری از نظر ایشان آن است که بر اساس عقاید کلی و نوع جهان‌بینی اسلامی درباره انسان و جهان، بین انسان و مواهب عالم علاقه غایی وجود دارد؛ به گونه‌ای که اگر انسان نمی‌بود، شاید هستی به گونه‌ای دیگری بود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ خدا هرچه در زمین است برای شما و به‌خاطر شما آفرید. همچنین در سوره اعراف، در مقدمه داستان خلقت آدم می‌فرماید: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰)؛ ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر کردیم و در این زمین برای شما مواهبی قرار دادیم که مایه

تعیش و زندگی شماست؛ اما شما کم قدر این نعمت‌ها را می‌شناسید و کم شکر این نعمت‌ها را به جای آورید (مطهری، ۱۳۷۰ الف، ص ۶۷-۷۳).

شهید مطهری در کتاب *حقوق زن در اسلام* نیز بر پیدایش حقوق طبیعی، بر اساس هدفمندی آفرینش و با توجه به استعدادهای موجود در موجودات تأکید می‌کند و برای انسان، از آن نظر که با حیوانات متفاوت است، یک‌سری حقوق خاص قائل است. از منظر ایشان، برای تشخیص حقوق طبیعی می‌توان به آفرینش مراجعه کرد: «هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی». (مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۸۶).

تنها منطبق حقوق فطری، همین رابطه غایی است. تنها بر اساس اصل غایت و پذیرش اینکه نظمی ارادی و هدفمند در کار است، می‌توان حقوق فطری را توجیه کرد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۶۴-۱۶۵). در واقع، شهید مطهری میان حکمت و عدالت خداوند از سویی، و هدف از خلقت انسان و مواهب طبیعت از سوی دیگر پیوند برقرار کرده است و هر استعداد طبیعی را سندی طبیعی برای یک حق طبیعی معرفی می‌کند.

معنایی از حق انسان در مقابل خداوند: بی‌تردید تعبیری که در میان اومانیت‌ها درباره حق انسان وجود دارد، با دیدگاه اسلامی هیچ‌سختی ندارد و شهید مطهری نیز به‌شدت با آن مخالف است (مطهری، ۱۳۶۸ ج، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ مطهری، ۱۳۶۸ د، ۱۳۶-۱۳۷). از نظر متکلمان مسلمان، هیچ انسانی نمی‌تواند مدعی حقی در برابر خداوند باشد (مطهری، ۱۳۶۸ ب، ج ۲، ص ۸۲).

اما با توجه به اینکه شهید مطهری به حقوق فطری، بدون در نظر گرفتن احکام شرعی، و بلکه در رتبه پیش از آن معتقد است، آیا می‌توان انسان را به‌گونه‌ای ذی‌حق دانست و برای او حقی قائل شد؟ با توجه به مطالب ایشان درباره عدل الهی، به دو طریق می‌توان حقوقی را برای انسان در نظر گرفت:

الف) با قدری تسامح، می‌توان ثواب را حقی برای انسان دانست. ایشان در این درباره می‌نویسد: «در عین حال، ذات اقدس الهی که اطاعت خویش را حق خود بر مردمان خوانده، پاداشی را که به فضل و رحمت خویش به بندگان عنایت می‌کند، به‌عنوان حق مردمان بر خودش به رسمیت شناخته است، پاداشی که برای این اطاعت‌ها مقرر فرموده، لطف و عنایت است. در عین حال، نام این لطف و عنایت را "حق" گذاشته است و خود را به‌عنوان مدیون بشر به اجر و ثواب نام برده است» (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ج ۲، ص ۱۱۰). این درحالی است که هیچ انسانی حق مطالبه ثواب برای اطاعتش ندارد، خود را مدیون بشر برای اعطای اجر و ثواب، معرفی کرده است» (همان، ص ۱۱۷).

ب) استفاده از رابطه غایی در نظام آفرینش؛ برخی از محققان با ملاحظه جوانب گوناگون سخنان ایشان، چنین طریقی را دنبال کرده‌اند. براساس این شیوه، معنایی از عدل که در نظر حکمای الهی قابل استناد به ذات پروردگار می‌باشد، این است که خداوند در افاضه وجود و کمالات وجودی، رعایت قابلیت‌ها و امکان استفاضه و فیض‌گیری موجودات را می‌کند و از آنجاکه فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی بر حسب قابلیت و استحقاق وجودی که در مرتبه او هست، کمالات وجودی اعطا می‌کند و منع فیض یا امساک جود نمی‌کند. عدل خداوند، عین فضل وجود اوست و از فیاضیت او برمی‌خیزد، نه اینکه موجودی بر خداوند حق داشته باشد؛ به نحوی که اعطای آن حق، ادای دین به شمار آید یا او حق مطالبه داشته باشد. اگر ما به طور قطع حکم به عدالت خداوند می‌کنیم، از این‌روست که می‌دانیم از فیاض علی الاطلاق جز این سر نمی‌زند، نه اینکه از باب تعیین تکلیف برای حق تعالی باشد (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ص ۸۲-۸۴).

این محققان نتیجه می‌گیرند که اگر فرض شود در ملاحظه فطرت انسان و در متن عالم خلقت، با یک رشته استعدادها، قابلیت‌ها و ارتباط غایی با برخی امور مواجه شویم که ما را به این نتیجه برساند که او شایستگی و استحقاق خاصی دارد، با توجه به اعتقاد ما به فضل، رحمت، تدبیر و حکمت الهی، کشف می‌شود که خداوند از اجابت و اعطای متناسب با این استحقاق دریغ نخواهد داشت. از این طریق، قبل از اینکه در خطاب شرع به دلیل حجت ظاهر به موضوع پی ببریم، حجت باطن (عقل) با کمک مطالعه طبیعت ما را به موضوع رهنمون می‌سازد (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲).

در تأیید استدلال این محققان می‌توان به تصریح شهید مطهری اشاره کرد که خود خلقت حق را به وجود آورده است: «حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی یک غایت و هدفی است؛ یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود... مسئولیت نسل آینده و همه این حرف‌ها بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدف‌هایی پیش می‌رود. حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم» (مطهری، ۱۳۶۸ ب، ج ۲۱، ص ۲۲۱).

شهید مطهری هدفمند بودن خلقت را موجب به وجود آمدن حق می‌داند. در این صورت، شناخت صحیح از جهان خلقت، به کمک همه ابزارهای شناخت می‌تواند ما را در شناخت حقوق انسان یاری رساند. بنابراین، می‌توان با این نوع استدلال، حقوقی را برای انسان اثبات کرد، بدون اینکه حق او به معنای طلبکاری او از خالق هستی باشد. این دسته از حقوق که با اهداف خلقت انسان و کرامت او

ارتباط می‌یابند، در مباحث عدالت اجتماعی و اقتصادی اهمیت فراوانی دارند. بر این اساس، شهید مطهری برخی حقوق مانند حق حاکمیت مردم را به مثابهٔ نیازی طبیعی قلمداد می‌کند. بدین ترتیب، لزومی ندارد حق حاکمیت را از میان تکالیفی که پیش‌تر جعل شده‌اند، استخراج کرد؛ بلکه می‌توان آن را از نیاز طبیعی انسان و با توجه به جریان خلقت دریافت کرد. برخی نیز حق حاکمیت به معنای «حق تعیین سرنوشت برای هر قوم و ملتی در برابر ملل و اقوام دیگر» را «حق بدیهی طبیعی» خوانده‌اند (ورعی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان با استفاده از حقوقی که به‌منظور دستیابی به اهداف خلقت انسان و کرامت و آزادی وضع شده‌اند، توازن را تأیید کرد؟ ظاهراً با توجه به نقش بی‌نیازی انسان از دیگران در حفظ کرامت و عزت نفس وی، جواب چنین پرسشی مثبت است. توضیح اینکه، یکی از ابعاد توازن این است که شرایط کسب و کار برای افراد فراهم باشد؛ به‌گونه‌ای که فعالان اقتصادی، از جمله نیروی کار، بتوانند با مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی، از معیشت آبرومندانه و متناسب با شئون اجتماعی خود برخوردار شوند. همچنین کسب درآمد و امرار معاش هر فرد بر اساس کار خویش، به بی‌نیازی او از دیگران و در نتیجه حفظ عزت نفس و کرامت وی می‌انجامد. به عبارت دیگر، حفظ عزت نفس هر فرد و کرامت او به‌مثابهٔ شرط ضروری تعالی و تکامل انسان‌ها در گرو کسب درآمدی متناسب با شئون اجتماعی آنهاست. از این‌رو، می‌تواند به‌مثابه «حق طبیعی» انسان دانسته شود. چنین استدلالی، هم متناسب با رویکرد شهید صدر دربارهٔ توازن و عدالت اجتماعی، و هم هماهنگ با استدلال شهید مطهری دربارهٔ حقوق طبیعی است.

**حق اجتماع:** شهید مطهری از مدافعان برجستهٔ حقوق افراد در سطح جامعه است، اما رویکرد ایشان به حقوق فردی، رویکردی فردگرایانه نیست. ایشان هم به اصالت فرد، و هم به اصالت جامعه اعتقاد دارد. بنابراین، برای اجتماع هم حقی قائل‌اند. برخی فردگرایان هنگامی که از حق اجتماع سخن می‌گویند، منظورشان حق اکثریت افراد در برابر تک‌تک افراد است و از حق این اکثریت با عنوان «حق اجتماع» نام می‌برند؛ اما شهید مطهری در هنگام سخن گفتن از حق اجتماع، با توجه به مبانی خود دربارهٔ وجود حقیقی جامعه، موضع می‌گیرد. ایشان در مورد اجتماع می‌نویسد:

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای اینکه انسان موجود اجتماعی است، مسلماً صرف این نیست که انسان‌ها باید با یکدیگر در یک مکان، مثلاً در شهر یا ده زندگی کنند؛ بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت

می‌گیرد؛ و این ترکیبی است منحصر به نوع خود. این جور ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۲۲).

ایشان درباره حق اجتماع می‌نویسد:

به دلیل اینکه اجتماع خودش وجود دارد، چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت فردی‌ها که به کلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند، غلط است (همان، ج ۱، ص ۳۳۱).

بنابراین، جامعه نه‌تنها در کنار افراد دارای حق است، در هنگام تعارض با حقوق افراد، حق جامعه مقدم داشته می‌شود. ایشان در مورد منع حقوقی خودکشی می‌نویسد:

هیچ‌کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خود را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهز سهیم و شریکم... تو حق نداری پیش از آن‌که دین اجتماع خود را بپردازی، خود را معدوم کنی (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۸۹).

اعتقاد به حق جامعه و تقدم آن بر حقوق فردی، به‌طور کامل همسو با رویکرد توازن است. بی‌تردید کسی که به جامعه و حق آن قائل است، به حفظ توازن در کلیت جامعه نیز اهمیت می‌دهد و وجود نابرابری‌های شدید در جامعه را غیرموجه می‌شمارد. شهید مطهری بر این اساس می‌نویسد:

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اغطاء کُلُّ ذی حَقِّ حَقُّهُ» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد به کلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به‌وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند؛ اما این درست نمی‌شود، مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳).

ایشان همچنین در مورد سطح اختلاف در جامعه اسلامی می‌نویسد:

از نظر سرمایه‌داری می‌تواند اختلاف افراد در ثروت و مالکیت خیلی فاحش باشد. از نظر اسلام، اختلاف فاحشی که منتهی به فقر طبقه دیگر - نه به واسطه بیماری، بلکه به واسطه بیکاری با قلت مزد - بشود، ممکن نیست، جز از طریق ظلم و استعمار» (مطهری، ۱۳۶۸، الف، ج ۲، ص ۲۲۹).

این عبارت نشان می‌دهد نه‌تنها اختلاف فاحش مردود است؛ بلکه افرادی که توانایی کار کردن را دارند باید درآمد مکفی داشته باشند و این به معنای تأیید نظر شهید صدر در دو محور اصلی توازن، یعنی نفی فاصله‌های شدید و تأمین درآمد متناسب با شؤن از طریق کسب و کار است

نکات دیدگاه شهید مطهری عبارت‌اند از:

۱. اصل رابطه غایی در نظام تکوین می‌تواند مبنایی برای تشخیص حق باشد. بنابراین، عقل در مرحله شناخت حق، جایگاه رفیع خویش را حفظ کرده است و فعال باقی می‌ماند و در این روند سهم ناچیزی نخواهد داشت.
۲. از آنجاکه جامعه مانند فرد هويت و حق دارد، حقوق جمعی مانند حق محیط‌زیست سالم و پاک و حق پیشرفت، به راحتی و بدون تکلف و نیاز به فروکاستن این حقوق به حقوق فردی، توجیه‌پذیر است.
۳. حق جامعه بر حق افراد مقدم است و این تقدم نه به معنای تقدم حق اکثریت افراد، بلکه به معنای تقدم حق هويت جمعی بر حق هويت فردی است.
۴. توازن به معنای امری که به کلیت یک نظام مربوط است، می‌تواند هم با حق جامعه و هم با حق افراد در ارتباط قرار گیرد و برقراری آن از وظایف دولت تلقی شود.
۵. در توازن، نه تنها از بین رفتن اختلاف زیاد افراد در ثروت و مالکیت دنبال می‌شود؛ بلکه فقر ناشی از بیکاری و یا پایین بودن سطح دستمزد نیز مردود دانسته می‌شود این بدان معناست که در مرحله توزیع، باید از پیدایش فقر جلوگیری شود و نباید رفع فقر را به مرحله بازتوزیع واگذار کرد.

## نتیجه‌گیری

رویکردی که اندیشمندان مسلمان درباره حق‌گرایی ارائه می‌دهند، عمدتاً در تقابل با تفکر مبتنی بر اومانیزم ارائه شده است و این تفاوت اساسی را دارد که در دیدگاه اسلامی، هدفمندی جهان و غایتمداری آفرینش، حقوق انسان را به وجود آورده است. در این تفکر، حقوق انسان از سوی خالق حکیم جهان هستی به منظور دستیابی انسان به هدفی که برای آن خلق شده است، تعیین می‌شود. بسیاری از این حقوق را نمی‌توان بر اساس محاسبات عقل بشری تعیین کرد. از این رو، قانون‌گذاری در این مورد، به خالق هستی اختصاص دارد. این ویژگی در همه رویکردهای مذکور نقش محوری ایفا می‌کند.

در دیدگاه شهید مطهری، رابطه غایی نقش مهمی در تعریف و شناسایی حقوق انسان دارد. غایتمداری خلقت و عدالت الهی، بیانگر آن است که استحقاق‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع فضل خداوند از موجودات در حدی که امکان تفضل وجود دارد، رعایت می‌شود. در نتیجه، هر جا استعدادی وجود داشته باشد، از این فضل برخوردار می‌شود. در این صورت، استدلال عقلی با استفاده

از آنچه که در آموزه‌های دینی و طبیعت جاری است، مجال وسیع‌تری پیدا می‌کند و می‌توان بر این اساس، به شناسایی حقوق جامعه و افراد اقدام کرد.

از این‌رو، زمینه استدلال بر توازن به‌مثابه ابزاری برای حفظ حقوق افراد و همچنین حق جامعه وجود دارد و عدالت اقتصادی نیز با عطف نظر به توازن اقتصادی معنا می‌یابد.

در دیدگاه شهید صدر، بر اساس جهان‌بینی اسلامی، رابطه‌ی غایی میان انسان و طبیعت به‌طور مستقیم‌تری به شناخت حقوق فرد و جامعه می‌انجامد. در این رویکرد، بر پایه‌ی نظریه‌ی جانشینی یا خلافت انسان، به‌طور مستقیم حق جماعت و حق عام مطرح، و حق افراد در راستای حق عام تعریف می‌شود. از این‌رو، توازن اقتصادی، که حافظ حق عام می‌باشد، به‌راحتی جایگاه منطقی خود را پیدا می‌کند و از پشتیبانی نظری خوبی برخوردار می‌گردد.

در دیدگاه شهید مطهری و شهید صدر، نظام عادلانه‌ی اقتصادی با تولید فقر ناسازگار است و در مرحله توزیع سهم عوامل تولید، درآمدی که کمتر از خط فقر نیست، به عوامل اختصاص می‌یابد. بنابراین، در صورتی فقر به‌وجود می‌آید که یا فرد به هر علتی - ناتوانی یا داوطلبانه - از شرکت در فعالیت‌های اقتصادی کناره‌گیر، و یا شرایطی خاص و غیرمنتظره، کارکرد نظام را مختل کند. بنابراین، سیاست‌های بازتوزیع برای رفع فقر حاصل از ناتوانی افراد و یا شرایط خاص حاصل از شوک‌های اقتصادی است.

در این حالت، توجه به ترتیبات اجتماعی و نظم حاکم بر ساختارها و روابط میان نهادهای اجتماعی از این حیث که در توزیع حقوق افراد نقش غیرقابل انکاری دارد، جایگاه منطقی، و بلکه ضرورت پیدا می‌کند. در این راستا توازن به‌مثابه قاعده‌ای که در این ترتیبات، توزیعی که مانع پیدایش فقر است را هدف‌گذاری می‌کند مورد توجه قرار می‌گیرد.

اهمیت وافر این مطلب هنگامی آشکار می‌شود که توجه کنیم که اگرچه حق قانون‌گذاری و تشریح اولاً و بالذات اختصاص به خالق جهان و پروردگار عالم دارد، اما حاکم جامعه اسلامی اذن دارد در راستای انجام وظایف خود و تأمین مصالح جامعه اسلامی قانون وضع نماید.

توضیح اینکه قوانین اسلامی به دو دسته قوانین ثابت و قوانین متغیر تقسیم می‌شوند. قوانین ثابت جوهره‌ی اصلی و ثابت نظام اسلامی را منعکس می‌کند و قوانین متغیر قابلیت انعطاف نظام را در مقابله با شرایط متغیر و نیازها و اقتضائات زمان تضمین می‌کند.



در نظام اسلامی مرجع قانون‌گذاری در قانون‌های متغیر، حاکم اسلامی و نهادها و یا افرادی هستند که چنین صلاحیتی بدانان واگذار شده است. با عنایت به اینکه این قوانین و مقررات در قالب برنامه‌های چهارساله یا سالانه و همچنین سیاست‌های کلی تأثیری زیاد و نقشی بی‌بدیل بر توزیع امکانات و مواهب و فرصت‌ها دارد، غمض عین و صرف‌نظر از قواعدی که بر این بخش از قوانین و مقررات می‌تواند حاکم باشد، شکافی بزرگ در نظریه عدالت ایجاد می‌کند و آن را تا حد زیادی از تأثیر و فایده می‌اندازد.

## منابع

- افروغ، عماد (۱۳۹۰)، *پیش فرض‌ها و رویکردهای نظری عدالت اجتماعی*، در: مجموعه مقالات عدالت دومین نشست اندیشه‌های راهبردی، دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بشیری، حسین، «دبیاچه‌ای بر فلسفه عدالت» (۱۳۸۲)، *ناقد*، ش ۱.
- توسلی، حسین (۱۳۷۵)، *مبانی نظری عدالت اجتماعی*، تهران، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- پوپر، کار (۱۳۶۹)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی نشر.
- حسینی، سیدرضا، «معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)» (۱۳۸۷)، *اقتصاد اسلامی*، ش ۳۲.
- خاندوزی، سیداحسان، «تحلیل دو رویکرد به عدالت اقتصادی» (۱۳۸۳)، *جامعه و اقتصاد*، ش ۲.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- سن، آمارتیا (۱۳۷۹)، *آزادی و برابری*، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۱ق)، *الاسلام یقود الحیاء، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر*، بی‌جا، بی‌نا.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد» (۱۳۸۰)، *تحقیقات حقوقی*، ش ۳۳ و ۳۴.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه.
- مظهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸ الف)، *مجموعه آثار*، تهران، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸ ب)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸ ج)، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸ د)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰ الف)، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰ ب)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *تقد و بررسی نظریات عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۱)، *حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان.
- Barnes Jonathan (1982), *The Prisoocratic Philosophers london*.
- Bojer, hilde (2003), *Distributional Justice, Theory and Measurement*, Routledge, New York
- Gonez, Peter (2009), *Group Rights*, University Of Newcastle, UK.
- Hart. H.L.A. (1954), "Definition and theory in jurisprudence", in *Low Quarterly Review*, vol 70, cited in *Nine.c, Rights*, nyu press, 1992.
- Hofheld , Wesley (1919), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, New Hoven, Yale University Press.
- Rainbolt, George W (2006), *The Concept of Rights* , Springer, Netherlands.
- Ratnapala Suri (2009), *Jurisprudence*, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971), *A theory of Justice*, Cambridge University Press.

## هدف اصلی سیاست پولی و نهاد تعیین کننده آن در نظام اقتصادی اسلام

اکبر کمیجانی\* / سیده‌های عربی\*\* / محمداسماعیل توسلی\*\*\*

### چکیده

اقتصاددانان ضرورت سیاست‌گذاری به‌منظور ثبات قیمت‌ها را با اشاره به آثار ناگوار تورم بر اقتصاد تعلیل می‌کنند. در این تحقیق، به‌منظور بررسی رویکرد اسلامی نسبت به سیاست‌های پولی و نهاد تعیین‌کننده آن، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دولت اسلامی یا بانک مرکزی تعهدی نسبت به ثبات قیمت‌ها دارد؟ این بررسی، به روش تحلیلی، توصیفی و اجتهادی صورت می‌گیرد. فرضیه اساسی مقاله این است که چون پول نوعی پیمان و قرارداد اجتماعی است، حفظ ارزش آن توسط دولت اسلامی به‌مقتضای آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و همچنین آثار منفی سیاست‌های انبساطی پولی ضروری است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حکم اولی اسلام، لزوم پابندی دولت به تعهد حفظ ارزش پول ملی است. عدول از آن تنها به اقتضای حکم ثانوی و در صورت تحقق مصلحت نظام، آن هم تا زمان وجود مصلحت، مجاز است. در این زمینه، استقلال بانک مرکزی و بازنگری قانون پولی کشور، ضرورتی اساسی برای حفظ ارزش پول در کشور است.

کلید واژه‌ها: نظام اقتصادی اسلام، سیاست پولی، ماهیت پول

طبقه‌بندی JEL: E52, E59, P49

## مقدمه

آثار ناگوار تورم بر توزیع درآمد، پس انداز، مصرف، تولید و سرمایه‌گذاری، تخصیص منابع، بودجه دولت و تراز پرداخت‌ها بر کسی پوشیده نیست.

در مورد علت اصلی تورم در ایران پس از انقلاب، بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد، عملیات مالی دولت بر متغیر حجم پول و نقدینگی تأثیر گذاشته و سرانجام با پولی شدن کسر بودجه، به‌طور مستقیم در ایجاد تورم دخالت داشته است. طیبیان و سوری در پژوهشی به این نتیجه رسیدند که به علت ساختار ویژه بودجه دولت در ایران، عملیات مالی دولت بر متغیر حجم پول و نقدینگی اثر گذاشته، به‌طور مستقیم زمینه‌های تورم را فراهم کرده است (طیبیان و سوری، ۱۳۷۶). نیلی و همکاران حاکمیت سیاست مالی بر سیاست پولی را موجب از دست دادن استقلال بانک مرکزی و بی‌انضباطی‌های زیادی در سیاست‌های پولی و پایداری تورم در ایران دانسته‌اند (نیلی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۴۰). پایداری تورم مانع از کاهش آن به سطوح قابل کنترل می‌گردد.

در سال‌های اخیر، همگان به این امر که ثبات قیمت‌ها، نرخ تورم اندک و ثابت، مزایای فراوانی برای اقتصاد دربردارد، توافق نموده‌اند. از این‌رو، ثبات قیمت‌ها تقریباً در کلیه کشورهای به‌عنوان هدف اصلی سیاست‌گذاری پولی در نظر گرفته شده است. اما از آنجا که در ایران، بانک مرکزی مستقل نیست و سیاست مالی بر سیاست پولی حاکم است، بانک قدرت کنترل حجم پول و تأثیرگذاری بر متغیرهای کلان اقتصادی را از دست داده و کشور مرتباً با تورم و کاهش ارزش پول و بی‌ثباتی در سیاست‌های پولی مواجه است. در نتیجه، این بانک کارکرد لازم را نداشته و نقش خود را در جهت ایجاد ثبات ایفا نمی‌کند. نتیجه طبیعی این امر، مواجه بودن سیاست‌های پولی با چندین چالش عمده است. مهم‌ترین این چالش‌ها عبارتند از:

۱. کمبود ابزارهای لازم برای اجرای سیاست‌های پولی به دلیل حرمت نرخ بهره و در نتیجه، ربوی دانستن ابزارها؛ ۲. عدم ثبات سیاست‌های پولی به دلیل حاکمیت سیاست مالی بر آن و در نتیجه، کاهش اعتبار دو حوزه سیاست‌گذاری پولی و مالی؛ ۳. کمبود ادبیات فقهی و حقوقی در زمینه میزان تعهد هریک از متولیان سیاست مالی و سیاست پولی و در نتیجه، معلوم نبودن نهاد تعیین‌کننده هدف سیاست پولی به‌عنوان یکی از علل عدم هماهنگی بین سیاست‌های پولی و مالی؛ ۴. نداشتن راهکاری برای رفع و تعدیل اثر منفی آن بر توزیع درآمد و در نتیجه، نداشتن پل ارتباطی برای برخورداری از نتایج مثبت رشد کوتاه‌مدت و اجتناب از آثار تورمی بلندمدت آن.

در این مقاله این مسأله را پیگیری می‌کنیم که هدف سیاست پولی در نظام اقتصادی اسلامی چیست و چه نهادی هدف سیاست پولی را تعیین می‌کند. برای پاسخ به این سوال می‌باید پایه‌های فقهی و حقوقی لازم برای آن فراهم شوند. این مهم تنها از طریق تحلیلی جامع از ماهیت پول به دست می‌آید. این تحلیل می‌تواند بستر فقهی و حقوقی منضبط کردن سیاست‌های پولی را از حیث هدف سیاست پولی و نهاد تعیین کننده آن در نظام اقتصادی اسلام فراهم کرده و میزان تعهد و جایگاه هر یک از دولت و بانک مرکزی و وظایف آنها را روشن کند. در نتیجه، به لحاظ نظری تراحم بین دو سیاست پولی و مالی به صورت قاعده‌مند و شفاف حل و فصل شده، اعتبار سیاستگذاران در هر دو حوزه با افزایش ثبات سیاست‌ها، افزایش خواهد یافت.

برای دستیابی به این هدف، شایسته است ابتدا جایگاه نهاد دین در تعیین اهداف سیاست‌های پولی در نظام اسلامی، که در ایران به نام نظام جمهوری اسلامی شناخته می‌شود، روشن گردد. برای این کار، ابتدا چگونگی تعیین اهداف سیاست پولی در نظام دموکراسی غربی و نهاد تعیین کننده آن را بررسی می‌کنیم؛ زیرا در این نظام، تعیین هدف سیاست پولی بر عهده دولت منتخب مردم گذاشته و به رأی مردم منسوب می‌شود و استقلال بانک مرکزی در سطح استقلال در ابزار تعریف می‌گردد. در ادامه به مطالعه چگونگی این امر در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

در این پژوهش این ایده را مطرح می‌کنیم که در نظام جمهوری اسلامی مردم از کارگزاران می‌خواهند که بر اساس آموزه‌های دین بر آنها حکومت کنند. مسلماً اگر دین در زمینه حفظ ارزش پول رهنمودی داشته باشد، وفاق بین ملت و دولت و همه نهاد‌های نظام در تبعیت از آن بیشتر حاصل خواهد شد. در نتیجه، دولت و ملت و بانک مرکزی، هماهنگ و مشترک به مبارزه با تورم برمی‌خیزند. به لحاظ نظری، ارایه رهنمود به وسیله دین درباره اهداف سیاست‌های پولی، با توجه به پشتوانه قانونی بسیار محکمی که پیدا می‌کند، همه را به همگامی با آن بسیج می‌کند و نتایج بهتری در پی خواهد داشت. روش تحقیق برای موضوع‌شناسی توصیفی، تحلیلی است. برای دستیابی به آموزه‌های اسلام از روش استنباطی و مراجعه به منابع فقهی استفاده می‌شود.

## پیشینه و ادبیات پژوهش

بیشتر اندیشه‌وران اسلامی به موضوع اصلی این پژوهش به‌طور مستقل نپرداختند، بلکه در مباحثی که به تحلیل ماهیت پول مربوط می‌شود، به‌طور استطرادی به این موضوع اشاره کرده‌اند. در این میان، دو نظریه اصلی درباره تحلیل ماهیت پول و مسایل آن قابل تفکیک است: نظریه قدرت خرید

و نظریه ارزش اسمی. بسیاری از این اندیشه‌وران، با تفاوت اندکی در تعابیر، معتقد به نظریه قدرت خرید بوده و به تبیین و اثبات آن پرداخته‌اند. نخستین آنها شهید آیت‌الله صدر است. وی درباره پول‌های کاغذی می‌گوید:

پول‌های کاغذی اگر چه مال مثلی است، ولی مثل آن تنها همان کاغذ نیست، بلکه هر چیزی است که قیمت حقیقی آن را مجسم و بیان می‌کند. از این رو، اگر بانک هنگام بازپرداخت سپرده‌ها به سپرده‌گذاران قیمت حقیقی آنچه که دریافت کرده است، پرداخت کند، مرتکب ربا نشده است (صدر، بی تا، ص ۲۴۷).

مؤلفان کتاب پول در اقتصاد اسلامی پس از آن‌که مالیت پول اعتباری کنونی را از نوع مثلی دانستند، احکام مال مثلی را بر آن بار کردند، این پرسش را مطرح کردند که مقوم مثلیت چیست؟ ارزش اسمی یا قدرت خرید؟ در پاسخ، دو عقیده را مطرح کردند. گروهی که عقیده دارند مقوم مثلیت «قدرت خرید» است. از این رو، اگر قرض داده شود در صورت کاهش ارزش پول باید جبران گردد. گروهی دیگر، معتقدند مقوم مثلیت همان ارزش اسمی است و نه چیز دیگر و جبران لازم نیست (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴، ص ۷۶-۸۰).

مؤلفان کتاب ماهیت پول در اقتصاد اسلامی با گرایش به نظریه ارزش اسمی، به این نتیجه رسیدند: از آنجا که فقها پول را - اعم از حقیقی یا اعتباری - مال مثلی می‌دانند، بدهکار را ضامن مثل آنچه بر ذمه‌اش آمده است، دانسته‌اند. در نتیجه، اگر کسی از دیگری سال‌ها قبل، صد هزار تومان قرض گرفته باشد، در زمان پرداخت، علی‌رغم کاهش چشمگیر ارزش پول با دادن صد هزار تومان، بدهی‌اش پرداخت خواهد شد. از این رو، توصیه کردند کسی که در دوره تورمی اقدام به قرض دادن می‌کند، می‌تواند پول‌هایی مانند سکه طلا را که ارزش نسبتاً ثابتی دارند، برای قرض دادن انتخاب کند (همان).

بر اساس این دو تحلیل، به حکم اولی، دولت حق دارد به هر شکل که صلاح می‌داند، پول منتشر کند، بدون اینکه ضامن کاهش قدرت خرید باشد. اما از آنجا که این کار با مجموع مصالح نظام سازگار نیست، حق انتشار بی‌قید و شرط پول به دولت داده نمی‌شود. علاوه بر اینکه، نتیجه این دو تحلیل در ضمان کاهش ارزش پول افراط و تفریط است. نظریه قدرت خرید به‌طور افراطی تمام کاهش ارزش پول را قابل جبران می‌داند و نظریه ارزش اسمی به‌طور تفریطی هیچ قسمت از کاهش ارزش پول را قابل جبران نمی‌داند (توسلی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳).

مقاله «بررسی و نقد نظرات برخی از اندیشمندان اسلامی درباره ماهیت پول» به استنباط غیرمستقیم هدف سیاست پولی در نظام اسلامی بر اساس مبانی فقهی اختصاص دارد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد

که سیاست‌های بی‌رویه پولی، آثار مخربی بر وظایف پولی دارد که شارع ملتزم به آن آثار نیست. این امر اهتمام شارع به حفظ ارزش پول را نشان می‌دهد.

در این مقاله، به استنباط مستقیم هدف سیاست پولی بر اساس موضوع‌شناسی تحلیلی ماهیت پول پرداخته و حکم اولی بودن حفظ ارزش پول را، که بر آن نتایج قابل اعتنایی مترتب است، می‌پردازم. در این مقاله، هدف سیاست پولی و نهاد تعیین‌کننده آن در نظام اقتصادی اسلام برجسته‌تر شده است.

بر اساس موضوع‌شناسی تحلیلی ماهیت پول، که به تفصیل می‌آید، هم ذات پول اعتباری است و هم مالیت آن. در نتیجه، بر عکس دو نظریه پیش گفته، حفظ ارزش پول به‌عنوان مهم‌ترین هدف سیاست پولی، به حکم اولی اثبات می‌شود اثبات این ادعا آثار زیادی بر جای می‌گذارد. از جمله اینکه، بحث نهاد تعیین‌کننده اهداف سیاست‌های پولی در نظام اسلامی، تعیین سطح استقلال بانک مرکزی و تعیین جایگاه نهاد دولت در این راستا، که تأثیر مهمی در ضابطه‌مند کردن سیاست‌های پولی دارد، به‌طور مبنائی پشتوانه قانونی پیدا می‌کند. همچنین، این نظریه مطلق گرا نیست؛ نه مانند نظریه قدرت خرید به‌طور مطلق جبران کاهش ارزش پول را می‌پذیرد و نه مانند نظریه ارزش اسمی به‌طور مطلق این جبران را رد می‌کند، بلکه با توانایی‌اش در تفکیک عوامل تورم بحث جبران محدود یا عدم جبران یا مصالحه را قابل طرح می‌داند که البته موضوع بحث این مقاله نیست و مجال دیگری می‌طلبد.

پرسش اصلی این مقاله، درباره هدف سیاست پولی و نهاد تعیین‌کننده آن در نظام اقتصادی اسلام است. برای پاسخ به آن، ابتدا چگونگی تعیین اهداف سیاست پولی در نظام دموکراسی غربی و نهاد تعیین‌کننده آن می‌پردازیم، آن‌گاه به همان روش به مطالعه چگونگی این امر در نظام مردم‌سالار دینی، در ایران می‌پردازیم.

### نهاد تعیین‌کننده اهداف سیاست پولی در نظام دموکراسی غربی

«دموکراسی» (democracy) واژه‌ای یونانی است و از ریشه demos به‌معنای «مردم» و (cratia) یا (krato)، به‌معنای «حکومت» گرفته شده است. معادل آن در زبان فارسی «مردم‌سالاری» است. حکومت دموکراسی، حکومتی است که در آن شهروندان مشارکت دارند و احزاب و جامعه مدنی فعالند. حاکمیت از آن مردم است و مردم در انتخاب حاکمان و تدوین خط‌مشی‌های اساسی حکومت نقش دارند. حکومت دموکراسی، گاه به‌صورت جمهوری است، چنان‌که در بسیاری از کشورهای مدعی دموکراسی برقرار است و گاه به‌صورت مشروطه است، چنان‌که حکومت‌های انگلیس و ژاپن در عین دموکراتیک بودن، سلطنتی مشروطه نیز هستند. مبنای مشروعیت حکومت در کشورهای مدعی

دموکراسی، قرارداد اجتماعی است. قوام دموکراسی به مشارکت است. مشارکت شهروندان در گزینش فرمانروایان و اخذ تصمیمات سیاسی، از ویژگی‌های دموکراسی محسوب می‌شود. امروزه مشارکت شهروندان از طریق سیستم نمایندگی اعمال می‌گردد. افکار عمومی منشأ صلاحیت‌ها در دموکراسی است و مجرای برای مشروعیت و حقانیت حکومت است.

بر این اساس، به پاسخ این پرسش می‌پردازیم که در نظام دموکراسی غربی، چه نهادی باید تعهد بنیادی به ثبات قیمت‌ها ارائه دهد. آیا بانک مرکزی، باید مستقلاً چنین تعهدی داشته باشد، یا بهتر است که چنین تعهدی پشتوانه قانونی داشته باشد؟

فردریک میشکین (میشکین، ۱۳۸۲، ص ۳۱-۳۲)، در پاسخ به این پرسش، ابتدا تمایز بین استقلال هدف و استقلال ابزار، که دبل و فیشر (۱۹۹۴) و فیشر (۱۹۹۴) پیشنهاد داده‌اند را بسیار مفید می‌داند. وی می‌گوید: «استقلال هدف، توانایی بانک مرکزی در تعیین اهداف خود در سیاست پولی است، و استقلال ابزار توانایی بانک مرکزی در تعیین مجموعه ابزارهای مستقل سیاست پولی برای رسیدن به هدف خود است.»

به عقیده میشکین، اصول بنیادین دموکراسی، مبنی بر اینکه مردم باید بتوانند کنترل خود را بر اقدامات دولت اعمال کنند. به این مفهوم، اهداف سیاست پولی را باید دولت منتخب مردم تعیین کند. به عبارت دیگر، بانک مرکزی نباید به لحاظ هدف مستقل باشد. نتیجه این دیدگاه اینکه تعهد نهادی به ثبات قیمت‌ها، باید از سوی دولت باشد و بار پشتوانه صریح و قانونی به بانک مرکزی برای پیگیری ثبات قیمت‌ها به‌عنوان هدف اصلی و بلندمدت اعلام شود.

به نظر میشکین، نه تنها پشتوانه قانونی استقلال هدف در بانک مرکزی با اصول اولیه دموکراسی سازگار است، بلکه مزایای دیگری نیز دارد که وقوع ناهماهنگی زمانی را نیز غیرمحتمل‌تر می‌کند. در عین حال، احتمال هماهنگی بین سیاست پولی و سیاست مالی را افزایش می‌دهد؛ زیرا به محض اینکه سیاست‌مداران نسبت به ثبات قیمت‌ها متعهد شدند، فشار بر بانک مرکزی توسط آنها برای انجام سیاست‌های انبساطی کوتاه مدت، که با هدف ثبات قیمت‌ها ناسازگار است، دشوار می‌گردد. علاوه بر اینکه، تعهد صحیح به ثبات قیمت‌ها در حقیقت، تعهد به حاکم کردن سیاست پولی بر سیاست مالی است که موجب هماهنگی بهتر سیاست پولی و سیاست مالی می‌گردد. میشکین در ادامه می‌گوید: این واقعیت که دولت این اهداف را تعیین می‌کند تا بانک مرکزی به لحاظ هدف وابسته باشد، به این مفهوم نیست که بانک مرکزی از فرایند تصمیم‌گیری خارج شده است. از آنجا که بانک مرکزی، هم از اعتبار و هم از تجربه اجرای



سیاست پولی برخوردار است، همواره مشاوره دولت با بانک مرکزی در تعیین این اهداف نتایج بهتری در برخواهد داشت.

به نظر میسکین هرچند معنای بحث‌های مطرح شده بالا، وابستگی بانک مرکزی در هدف است، اما اصول بنیادین سیاست پولی، که ترغیب ثبات قیمت‌ها، جلوگیری از ناهماهنگی زمانی، آینده‌نگری، پاسخگویی و هماهنگی سیاست مالی و پولی را توصیه می‌کند، دلایل انکار ناپذیری را مبنی بر اینکه بانک مرکزی باید در ابزارهای خود مستقل باشد، ارائه می‌کند (میسکین، ۱۳۸۲، ص ۳۳-۳۴). با اجازه دادن به بانک مرکزی در کنترل تعیین ابزارهای سیاست پولی، حفاظتی اضافی در برابر فشارهای سیاسی برای بهره‌گیری از مبادله کوتاه‌مدت بین تورم و اشتغال ایجاد خواهد کرد.

استقلال در ابزار، به این مفهوم است که بانک مرکزی بهتر می‌تواند از سیاست ناهماهنگی زمانی جلوگیری کند. به عقیده میسکین، این اصل مهم، که سیاست پولی باید آینده‌نگر باشد، دلیل دیگری برای استقلال در ابزار است (همان). استقلال در ابزار، بانک مرکزی را در مقابل بیماری‌هایی که ویژگی معمولی فرایند سیاسی ناشی از نگرانی سیاستمداران مبنی بر انتخاب مجدد خود در آینده نزدیک است، حفاظت می‌کند. بنابراین، استقلال در ابزار، احتمال این را که بانک مرکزی آینده‌نگر باشد، بیشتر کرده و به بانک مجال می‌دهد تا وقفه‌های طولانی بین اقدامات سیاست پولی و تأثیر آن بر تورم را همراه با تعیین، تحمل کند.

به نظر جاکوب فرانکل (فرانکل، ۱۳۸۲، ص ۱۹)، هنگامی که دولت‌ها هدف را تعیین می‌کنند و بانک مرکزی از ابزار در دسترس خود برای رسیدن به اهداف استفاده می‌کند، مسئولیت و تعهد مشترک برای مبارزه با تورم مشهود است و استراتژی تورم‌زدایی مشروعیت می‌یابد. از سوی دیگر، اگر اهداف را صرفاً بانک مرکزی مشخص کند، این خطر وجود دارد که دولت احتمالاً خود را در مبارزه با تورم شریک نداند. درحالی‌که، اگر دولت و بانک به شکل هماهنگ و مشترک به مبارزه با تورم بپردازند، مشخص می‌گردد که ثبات قیمت‌ها یک اولویت ملی و همراه با سایر اهداف اقتصادی است و صرفاً هدف آرمانی بانک مرکزی نیست. این امر، وظیفه بانک مرکزی را در توضیح دلایل سیاست‌های خود به عامه مردم و به بازار و در نتیجه، کسب و تقویت حمایت عامه مردم، که برای تلاش‌های پایدار تورم‌زدایی لازم است، تسهیل می‌کند. نتیجه اینکه در یک نظام دموکراسی غربی، برای بانک‌های مرکزی بهتر این است که در اهداف به دولت وابسته بوده و در ابزار مستقل باشند؛ یعنی برای به‌کارگیری سیاست پولی، به‌منظور پیگیری هدف تعیین‌شده محدودیت نداشته باشند.

## نهاد تعیین کننده اهداف سیاست پولی در نظام مردمسالار دینی

نظام «جمهوری اسلامی ایران»، از دو واژه تشکیل یافته است. ترکیب این دو واژه، نمودار گویای روابط دین و دولت و مردم در ایران اسلامی است. «جمهوریت» از ماهیت حکومت حکایت می‌کند و طبعاً دولت باید برگزیده مردم باشد.

«اسلامیت» نیز شاخص هویت این جمهوری است. به این معنا که مبنای هرگونه تصمیم‌گیری در جامعه مؤمنان باید خدا و احکام او باشد. باید هرگونه اختلاف با رجوع به دین خدا حل و فصل شود: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (شوری: ۱۰). چنین جامعه‌ای، که ولایت و حاکمیت را تنها از آن خدا می‌داند، به غیر قانون و حکم خدا تن نمی‌دهد «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰).

این دیدگاه بر این اصل قرار دارد که مالک تمام هستی خداست: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۸۴). سررشته و اختیار هستی نیز به دست او است: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری: ۹). فرد مؤمن، که برای خدا چنین منزلتی قایل است، همواره او را ولی و اختیاردار خود می‌داند «أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (یوسف: ۱۰۱). کسی که این حقیقت را که غیر از او هیچ ولی و صاحب اختیاری وجود ندارد، درک کرده باشد: «ما لکم من دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ» (سجده: ۴)، خود را تحت ولایت و سرپرستی او قرار می‌دهد. خداوند نیز ولایت خاص خودش را از او دریغ نمی‌کند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷).

چنین کسی این حقیقت را دریافته است که خداوند بهترین مولا است: «نِعْمَ الْمَوْلَىٰ» (انفال: ۴۰) و اگر او را به ولایت بر خود برگزیند، از هر مولای دیگر بی‌نیاز است.

نشانه پذیرش ولایت خدا، در عرصه عمل فردی، تن دادن به احکام اوست و در صحنه اجتماع، دل بستن به غیر قانون الهی است. پذیرش قانونی غیر از قانون خداوند، کفر ورزیدن به ربوبیت تشریحی او است: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴).

از این رو، در نظام مردمسالار دینی، دین راهنما و منشأ مشروعیت است و مردم با گزینش کارگزاران شایسته، از آنها می‌خواهند که بر اساس دین و قوانین اسلامی بر ایشان حکومت کنند. به فرمایش امام خمینی: «حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خدا است و قانون، فرمان و حکم خدا است. قانون اسلام با فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۳۴). از آنجا که این احکام عادلانه است، در نتیجه پذیرش،

رضایت و تبعیت همگان را در پی دارد و در نهایت، براساس شریفه ۹۶ سوره اعراف مشمول برکات آسمان و زمین خواهد شد:

و اگر شهرها و روستاها ایمان می‌آوردند و پروا پیشه می‌کردند، مسلماً (درهای) برکات ارز آسمان و زمین را بر روی آنها می‌گشودیم، ولكن (آیات ما را) تکذیب کردند، پس آنها را به سزای آنچه کسب می‌کردند، دچار ساختیم.

بر این اساس، در نظام جمهوری اسلامی مردم با گزینش کارگزاران شایسته از آنها می‌خواهند که بر اساس دین و آموزه‌های اسلامی بر آنها حکومت کنند. بنابراین، رهنمودها و آموزه‌های دین، چه به صورت اوامر و نواهی مولوی و چه به صورت اوامر و نواهی ارشادی درباره حفظ ارزش پول، به عنوان هدف مهم و اصلی سیاست‌های پولی، می‌تواند کمک‌کار سیاستگذاران در جهت حل و فصل دعاوی و ایجادکننده هماهنگی بین آنها باشد. مسلماً اگر دین در این زمینه رهنمودی داشته باشد، وفاق بین ملت و دولت و همه نهادهای نظام در تبعیت از آن حاصل خواهد شد. در نتیجه، دولت، ملت و بانک مرکزی هماهنگ و مشترک، به مبارزه با تورم برمی‌خیزند.

به لحاظ نظری، ارائه رهنمود به وسیله دین درباره اهداف سیاست‌های پولی، با توجه به پشتوانه قانونی بسیار محکمی که پیدا می‌کند، همه را به همگامی با آن بسیج می‌کند و نتایج سریع‌تر و بهتری در پی خواهد داشت.

پیش از پرداختن به رهنمودها و آموزه‌های اسلام درباره هدف سیاست‌های پولی، یادآوری چند نکته لازم است: نخست اینکه، رهنمودها و احکام به سه دسته تقسیم می‌شوند:

مصرّح و منصوص در متون دینی (وحی، گفتار و کردار معصوم)؛ مستتر و قابل استنباط از کلیات دینی مصرّح و اصول و قواعد عقلی؛ مسکوت و وانهاده شده به عقل و تجربه انسان‌ها و رضا و رأی مردم.

دسته اول و دوم، یعنی حقوق و احکام مصرّح و مستتر، به اتکاء و استناد عقل و نقل، با فرایند علمی تعریف شده و ضوابط و قواعدی مشخص، که «اجتهاد» نامیده می‌شود، به اهتمام متخصصان و دین‌شناسان اسلامی و با لحاظ مقتضیات متطور و متنوع زمانی و مکانی، باید استخراج و تبیین گردد. دسته سوم از احکام و مقررات نیز که در اصطلاح دینی «مباحات» نامیده می‌شوند، به نظر عقلا و مردم وانهاده شده است.

اهداف سیاست‌های پولی مانند سیاست هدف‌گذاری برای کنترل تورم، جهت حفظ ارزش پول و ثبات قیمت‌ها در راستای دوری از مفاسد مترتب بر تورم و رسیدن به مصالح و مزایای حفظ ارزش

پول از نوع اول، که مصرح در متون دینی باشد، نیست. از نوع سوم، که مسکوت و وانهاده شده باشد هم نیست، بلکه از نوع دوم یعنی مستتر و قابل استنباط از کلیات مصرح دینی و اصول و قواعد فقهی و عقلی است. حفظ ارزش پول، به عنوان هدف بسیار مهم سیاست‌های پولی از طریق تحلیل ماهیت پول قابل استنباط است.

### حفظ ارزش پول به عنوان هدف مهم سیاست‌های پولی در نظام اقتصادی اسلام (استنباط مستقیم)

در روش اجتهادی، از آنجاکه احکام دایر مدار موضوعات و عناوین هستند، ابتدا بایستی موضوع به وسیله عرف عام و در صورت تخصصی بودن، به وسیله عرف خاص و اهل فن شناخته شود، سپس به سراغ احکام رفت. بنابراین، این پژوهش ابتدا در باره پول موضوع‌شناسی تحلیلی می‌کند، سپس به سراغ رهنمودهای اسلام درباره حفظ ارزش پول می‌رود.

### موضوع‌شناسی تحلیلی ماهیت پول

با تحلیل تاریخی پول، درمی‌یابیم که می‌توان منشأ شکل‌گیری همه پول‌ها را با یک تحلیل جامع و یکسان توضیح داد. سپس، به شرح و تحلیل ماهیت هریک از انواع پول و چرایی و چگونگی آن رفت. در این مقاله این نظریه را مستدل می‌کنیم که، «پول از هر نوع، چه از نوع کالایی و کاغذی و چه از نوع الکترونیکی و از هر حیث، چه از حیث واحد سنجش ارزش و چه از حیث ذاتی، که واسطه مبادله قرار می‌گیرد، هریک دارای مراتبی از قرارداد است». در این چارچوب، تنها باید مفاد قرارداد را تحلیل کرد و دید اجتماع یا دولت، چگونه و چه مالی را در هر دوره پول قرارداد کرده است. آیا این مال، عین خارجی است یا دین است یا منفعت واقعی و یا حق و یا یکی از اینها است؟ اگر اعتبار است، عین اعتباری، دین اعتباری، منفعت اعتباری و یا حق اعتباری است؟

اعتباری بودن واحد سنجش ارزش و تعیین مقدار ارزش آن روشن است؛ زیرا با تعریف و اعتبار قانون شکل می‌گیرد. اما اعتباری بودن واسطه مبادله، نیازمند تحلیل و دقت نظر است. حتی در نظام پول کالایی، هم اینکه کدام کالا پول باشد را نیز اجتماع تعیین می‌کرد. این خود یک نوع اعتبار است، گرچه واسطه مبادله ماهیتش عین فیزیکی باشد.

با این مقدمه، درباره پول‌های کنونی می‌توان گفت: «پول‌های کنونی همه مراتبش قراردادی است و با جعل و اعتبار پدید آمده است». در شکل‌گیری پول‌های کنونی، با سه مرحله جعل و اعتبار و دو مرتبه مالیت و ارزش، یعنی ارزش اولیه اعتباری و ارزش ثانویه نسبی و طبیعی متغیر روبرو هستیم. در

مرحله اول، قانون جعل ذات کرده است. در مرحله دوم، قانون با جعل به این ذات، مالیت اولیه معین داده است. در مرحله سوم، آن را پول قانونی در گردش قرار داده است. در مرحله چهارم، با انتشار خارجی هنگامی که در برابر تولید ملی قرار می‌گیرد، ارزش ثانویه اش که نسبی و متغیر است، پدیدار می‌شود. حال این پول، مالی است مثل همه اموال دیگر، با این تفاوت که ذات مال در پول های کنونی ماهیت اعتباری دارد، نه فیزیکی. این مال مخلوق جدیدی است بدون ماهیت فیزیکی، که با اعتبار و جعل قانون و پذیرش مردم به وجود می‌آید. ارزش آن پس از انتشار خارجی به ظرفیت تولید ملی، اعتماد مردم، ثبات سیاسی و وفای حاکمیت به تعهدش در حفظ نسبی ارزش اولیه پول، بر اساس معیار وابسته است. در نظام کنونی، قانون علاوه بر تعیین نوع پول، ذات و ماهیت آن را هم خودش با اعتبار خلق کرده و امر کرده با همین ریال ها و دلارهای مکتوب و ذخیره شده به صورت دیجیتالی، که عین غیرفیزیکی اند، معامله کنند.

با تحلیل قوانین موجود پولی کشورها، می‌توان به روشنی مشاهده کرد، ابتدا قانون واحد پول را نامگذاری می‌کند؛ سپس، با در نظر داشتن قدرت خرید معینی، ارزش آن را براساس ارزش مقدار معینی از مالی دیگر، که دارای آن مقدار قدرت خرید بوده و نزد همگان شناخته شده است و یا بر اساس پول دیگر، که ارزشش نزد همگان معلوم است، ارزشگذاری می‌کند. برای نمونه، صورت اول، قانون پولی و بانکی ایران مصوب ۱۳۵۱/۴/۱۸، ابتدا مقرر کرده که واحد پول ایران «ریال» است. آنگاه، در بند ب ماده ۱، ریال را که واحد پول ایران است، به این صورت تعریف کرده است: «یک ریال برابر یکصد و هشت هزار و پنجاه و پنج ده میلیونیم (۰/۰۱۰۸۰۵۵) گرم طلای خالص است» و در بند «الف» ماده ۲ آمده «پول رایج کشور به صورت اسکناس و سکه‌های فلزی قابل انتشار است».

معنای این تعریف، که در قوانین پولی و بانکی سایر کشورها نیز واحد پول به همین شکل تعریف شده، این است که اگر قرار باشد پول به صورت سکه مضر و طلا در جریان باشد، یعنی «وسیله مبادله» هم خود طلا باشد، مقدار طلای این سکه‌ها یا عیار آنها، این مقدار خاص است. اما الان، که سکه‌ای با این عیار ضرب نمی‌شود، معنایش این است که همین ریال‌های مکتوب روی اسکناس، ارزشش برابر با ارزش همان سکه‌ها با همان عیار است. برای نمونه صورت دوم، قانون پولی آفریقای جنوبی را مثال می‌زنیم که در آن ارزش رند (Rand) بر اساس ارزش پوند تعریف شده است. البته ارزش پوند در قانون پولی کشور انگلیس، بر اساس طلا تعیین شده است. سایر کشورها هم به همین دو صورت است.

با تحلیل این قوانین می‌توان مشاهده کرد که پول کنونی، مالی است قراردادی. این قرارداد، دو بند

اصلی دارد: در بند اول، قانون با قرارداد ذات نامعینی را برای واسطه مبادله بودن در نظر گرفته و نامگذاری می‌کند. سپس در بند دوم، مالیت و ارزش اولیه واحد پول معادل ارزش مقدار خاصی از مالی دیگر، که ارزش آن شناخته شده است، اعتبار می‌شود.

### تحلیل ماهیت پول کنونی

در زمان کنونی، پول در گردش دیگر از جنس سکه مسکوک طلا و نقره نیست، بلکه سکه مکتوب و سکه دیجیتالی، که ارزشی برابر با سکه طلای مسکوک دارد، واسطه مبادله است. به عبارت دیگر، «نفس ریال، دلار و پوند مکتوب روی اسکناس یا ثبت‌شده در حساب جاری، یا ذخیره‌شده به صورت الکترونیکی، که ارزشی برابر با سکه مسکوک دارد، پول در گردش است». در این صورت اسکناس، حساب جاری و بیت‌های دیجیتال ظرف اعتباری این پول خواهند بود.

اسکناس هیچ گاه اصالت نداشته، الان هم اصالت ندارد؛ زیرا، تا زمانی که خزانه پر از طلا و نقره بود، اسکناس رسید و سند آن طلا و نقره بود و خودش اصالتی نداشت، الان هم اصالت نداشته ظرف اعتباری پول است و به دلیل علاقه ظرف و مطروف، نام مطروف بر ظرف اطلاق شده است. همان گونه که به پول تحریری و الکترونیکی هم بر این اساس «پول» می‌گویند. این پول در حقیقت، فرد ادعایی واقعیت خارجی سکه طلا است که اعتبار قانون آن را بی‌ماده فیزیکی خلق کرده و به آن ارزش داده است.

یکی از مستندات ما برای این تحلیل، کلام استاد مطهری رحمته‌الله است. وی می‌گوید:

در فلسفه در جای خود ثابت شده است که همه اعتبارات در نهایت، به نحوی به حقایق مربوط می‌شوند و امور اعتباری، که کپی و به اصطلاح فرد ادعایی واقعیاتند، به نحوی باید منشاء واقعی داشته باشند و گرنه ذهن بشر ابتدا به ساکن و به صورت ابداع مطلق، قدرت جعل هیچ اعتباری را ندارد (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص ۴۶-۴۷).

مستند دیگر، کلام دیگر شهید مطهری است که می‌فرماید:

جعل تألیفی تنها در موردی متصور است که در آن مورد، انصاف شیء به یک امر عرضی ممکن الانفاک، باشد. در امور غیر قابل انفکاک خواه خارج از ذات و خواه غیر خارج از ذات، جعل متصور نیست. بنابراین، جعل ذات برای ذات معنا ندارد؛ یعنی معنا ندارد که ما مثلاً انسان را انسان قرار بدهیم؛ زیرا انسان بالضرورة انسان است و همچنین چهار را نمی‌شود زوج کرد، اما می‌شود به طور جعل تألیفی چوب را که راست نیست، راست کرد و یا انسان را آموزش داد و یا جسم را حرارت داد و یا حرکت» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۴۰).

از این رو، می‌توان گفت: اگر چه در جهان اعتبار هستیم، در عین حال باید مطابق عالم تکوینیات، که ابتدا باید جوهری باشد تا بعد بتوان برای آن عرض قابل انفکاک را جعل کرد. در اینجا که جوهری تکوینی وجود ندارد، قانون ابتدا جوهری ادعایی را در نظر گرفت و اعتبار کرد، سپس، مقدار ارزش مبادله ای آن را بر اساس ارزش مقدار معینی از مالی دیگر، که ارزشش نزد همگان معلوم است، تعیین کرد.

### برخورد دولت و مردم با پول

اکنون که «وسیله مبادله»، ریال مکتوب روی اسکناس و ثبت شده در حساب جاری و ذخیره شده در بیت های دیجیتالی است و سایر سگه های طلا و یا خزانه ای پر از طلا و جواهرات و ارز خارجی و سایر دارایی ها به عنوان پشتوانه در کار نیست، هیچ تفاوتی به حال مردم نکرده است. مردم با این ریال های مکتوب و دیجیتالی، همان کاری را انجام می دهند که با سگه های مضروب طلا و نقره انجام می دادند. دولت ها هم به دلیل درک این واقعیت، توانستند قابلیت تبدیل را کاهش داده و در نهایت قطع کنند.

برای این پول قراردادی، سه طرف قرارداد قابل تصور است: قراردادکننده، قراردادشونده، موضوع قرارداد. قراردادکننده، دولت و قانون است. قراردادشونده، مردم و اجتماع هستند. موضوع قرارداد، این است که ریال مکتوب و دیجیتالی را به جای ریال مضروب بپذیریم؛ زیرا همان کار ریال مضروب را می کند و به دولت در حفظ ارزش پول بر اساس معیارش، که در قانون پولی آورده، اعتماد کنیم. با پذیرش اجباری مردم و امضای ضمنی قرارداد، گشایش عظیمی در اقتصاد پدید آمد و پدیده تولید انبوه و رشد و شکوفایی اقتصاد میسر می شود. اما طمع دولت ها و بحران های اقتصادی نگذاشت دولت ها به تمام مفاد قرارداد درباره پول پایبند باشند. از این رو، اصل پایبندی را هریک از دولت ها، بدون استثنا هریک به گونه ای و با توجیهی زیر پا گذاشتند و پدیده تورم و آثار منفی آن را برای ملت های خود به ارمغان آوردند.

به هر حال، آنچه که برای تحلیل ما در راستای استنباط حکم حفظ ارزش پول، به عنوان هدف مهم سیاست پولی از منابع دینی مهم و کافی است، قراردادی بودن واحد پول است که در همه نظام های پولی یکسان صورت می گیرد. اکنون این پرسش مطرح است که رعایت مفاد قرارداد و پیمان، در تعریف واحد پول چه حکمی دارد و از چه اهمیتی برخوردار است؟ آیا دولت ها می توانند اصل پایبندی را به راحتی زیر پا گذارند؟ آیا این پیمان لازم الوفا است؟ پاسخ به این

پرسش‌ها، از مفاد آیه «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مائده: ۲) قابل استنباط است، خداوند فرموده است: «به عقود وفا کنید».

در بیان استناد به این آیه، سه مطلب باید توضیح داده شود: اول، منظور از عقد چیست و شامل چه مصادیقی می‌شود؟ دوم آیا لازم است عقد و عهد به صورت لفظی باشد و آیا شامل عهد و پیمان‌های اجتماعی و حکومتی هم می‌شود؟ سوم اهمیت رعایت عهد و پیمان در اسلام و در سیره عقلا تا چه اندازه است؟

## ۱. معنای عقد

«عقد» در لغت به معنای عهد، پیمان و قرارداد است. ابن‌اثیر می‌نویسد: «المعاقدة: المعاهدة و الميثاق» (ابن‌اثیر، بی تا، ج ۳، ص ۲۷). فیومی می‌نویسد: «عقدت الحبل عقداً... ما یمسکه و یوثقه و منه قیل عقدت البیع... و عقدة النکاح و غیره إ حکامه و إیرامه» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۵). عقد، عهدی است که در آن طرفین دارای تعهد می‌شوند و با تصمیم بر استحکام و تشدید، آن را منعقد می‌کنند. منظور از عقد در آیه «اوفوا بالعقود»، عقد اصطلاحی فقها، مطلق آنچه مرکب از ایجاب و قبول باشد، نیست، بلکه همان معنای لغوی و عرفی است؛ زیرا قرآن به زبان عرف سخن می‌گوید، نه به زبان اهل فن و اصطلاح (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۶۲). علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» می‌گوید: قرآن کریم، همان‌طور که از ظاهر جمله «أوفوا بالعقود» ملاحظه می‌کنید، بر وفا کردن به عقود دستور اکید داده است. ظاهر این دستور عمومی است، که شامل همه مصادیق می‌شود و هر چیزی که در عرف عقد و پیمان شمرده شود و تناسبی با وفا داشته باشد را دربر می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۵۸).

## ۲. عدم لزوم بیان عقد و عهد به زبان

علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه «اوفوا بالعقود»، می‌فرماید: زمانی که عهدی عملی به اجتماع بدهیم، و عهدی از اجتماع بگیریم، هرچند که این عهد را با زبان جاری نکنیم، چون زبان تنها در جایی دخالت پیدا می‌کند که بخواهیم عهد عملی خود را برای دیگران بیان کنیم، پس ما همین که دور هم جمع شده و اجتماعی تشکیل دادیم، در حقیقت عهدها و پیمان‌هایی بین افراد جامعه خود مبادله کرده‌ایم، هرچند که به زبان نیاورده باشیم و اگر این مبادله نباشد هرگز اجتماع تشکیل نمی‌شود (همان، ص ۱۶۱).

در روایتی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده، که اگر کسی با اشاره پیمانی را به عهده بگیرد، باید به آن



وفا کند: «هنگامی که یکی از مسلمین با ایماء و اشاره، به یکی از مشرکان پناه دهد، آن مشرک در امان است» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۵۰).

### ۳. اهمیت رعایت عهد و پیمان در اسلام و در سیره عقلا

قرآن کریم به رعایت وفای به عهد در همه معانی، و همه مصادیقی تأکید شدید می‌کند. کسانی که عهد و پیمان را می‌شکنند، به شدیدترین بیان مذمت کرده و از سوی دیگر، کسانی را که پای‌بند وفای به عهد خویشند، در آیاتی بسیار ستوده است. *عَلَمَهُ طَبَاطِبَائِي* در این زمینه می‌نویسد:

علت و ریشه این مطلب این است که بشر در زندگیش هرگز بی‌نیاز از عهد و وفای به عهد نیست، نه فرد انسان از آن بی‌نیاز است، نه مجتمع انسان. اگر در زندگی اجتماعی بشر، که خاص بشر است، دقیق شویم، خواهیم دید که تمامی مزایایی که از مجتمع و از زندگی اجتماعی خود استفاده می‌کنیم، و همه حقوق زندگی اجتماعی ما که با تأمین آن حقوق آرامش می‌یابیم، بر اساس عقد اجتماعی عمومی و عهدهای فرعی و جزئی مترتب بر آن، عهدهای عمومی استوار است. پس ما نه از خود برای انسان‌های دیگر اجتماعان مالک چیزی می‌شویم، و نه از آن انسان‌ها برای خود مالک چیزی می‌شویم، مگر زمانی که عهدی عملی به اجتماع بدهیم، و عهدی از اجتماع بگیریم. هر چند که این عهد را با زبان جاری نکنیم، چون زبان تنها در جایی دخالت پیدا می‌کند که بخواهیم عهد عملی خود را برای دیگران بیان کنیم. پس ما همین که دور هم جمع شده و اجتماعی تشکیل دادیم، در حقیقت عهدها و پیمان‌هایی بین افراد جامعه خود مبادله کرده‌ایم. هر چند که به زبان نیاورده باشیم و اگر این مبادله نباشد، هرگز اجتماع تشکیل نمی‌شود. بعد از تشکیل هم، اگر به خود اجازه دهیم که یا به ملاک اینکه زورمندیم، و کسی نمی‌تواند جلوگیری ما شود و یا به خاطر عذری که برای خود تراشیده‌ایم، این پیمان‌های عملی را بشکنیم، اولین چیزی را که شکسته‌ایم عدالت اجتماعی خودمان است، که رکن جامعه ما است، و پناهگاهی است که هر انسانی از خطر اسارت و استخدام و استثمار، به آن رکن رکن پناهنده می‌شود (*طَبَاطِبَائِي*، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۱).

به همین جهت، خدای سبحان بسیار درباره حفظ عهد و وفای به آن، سفارش‌های نموده است. از آن جمله می‌فرماید: «و به پیمان‌ها وفا کنید که قطعاً پیمان‌ها مورد پرسش قرار خواهند گرفت» (اسراء: ۳۴). این آیه شریفه، مانند غالب آیاتی که وفای به عهد را مدح و تقض آن را مذمت کرده، شامل عهدهای فردی، بین دو نفری، اجتماعی، بین قبیله‌ای، قومی و امتی است. از نظر اسلام، وفای به عهدهای اجتماعی مهم‌تر از وفای به عهدهای فردی است؛ زیرا عدالت اجتماعی مهم‌تر و نقض آن بسیار ناپسند و نادیده گرفتن حقوق عمومی است.

در نهج البلاغه در فرمان مالک اشتر چنین می‌خوانیم:

در میان واجبات الهی، هیچ موضوعی همانند وفای به عهد در میان مردم جهان، با تمام اختلافاتی که دارند، مورد اتفاق نیست. به همین جهت، بت پرستان زمان جاهلیت نیز پیمان‌ها را در میان خود محترم می‌شمردند؛ زیرا عواقب دردناک پیمان شکنی را دریافته بودند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

## پول و مسئله عهد و پیمان

در تحلیل پول گفتیم: پول از هر نوع و از هر حیث، بخصوص واحد پول، امری قراردادی و عهد و پیمانی اجتماعی است. قرآن کریم، همان‌طور که از ظاهر جمله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به دست می‌آید، دستور آکید بر وفا کردن به عقود داده است. ظاهر این دستور، عمومی است و شامل همه مصادیق آن می‌شود. این دستور، شامل هر چیزی است که در عرف عقد و پیمان شمرده می‌شود و تناسبی با وفا دارد. از این رو، شامل پول، که یک پیمان و تعهد است، هم می‌شود. اسلام عنایتی که در باب رعایت عهد و پیمان دارد، آن را منحصر به عهد اصطلاحی نکرده، بلکه حکم را به گونه‌ای عمومیت داده که شامل هر شالوده و اساسی که بر آن اساس بنایی ساخته می‌شود، می‌گردد.

بنابراین، بر اساس این آیه و سایر ادله دینی، حکم و اصل اولی رعایت مفاد اصل پایبندی و حفظ ارزش پول، لازم‌الوفا است. دولت اسلامی نمی‌تواند از آن عدول کند، مگر به حکم ثانوی و در جایی که شارع مقدس به واسطه مصلحت نظام، آن هم تا زمان وجود مصلحت، به او اجازه داده باشد. بنابراین، اصل اولی در هدف‌گذاری سیاست‌های پولی در نظام اقتصادی اسلام، باید حفظ ارزش پول بر اساس معیارش باشد. عدول از آن تنها در موارد اضطراری و اصل ثانوی مصلحت نظام امکان‌پذیر است.

احکام اضطراری و مصلحتی کوتاه‌مدت و محدود بوده و تنها دایره مصلحت را شامل می‌شود. هر چیزی که خارج از دایره مصلحت باشد، دولت ضامن است و باید به نحو مقتضی آن را در حقوق‌ها و دستمزدها جبران کند (Indexation).

در اتخاذ سیاست پولی انبساطی به روش استقراض از بانک مرکزی، صرفاً تأمین مالی کسر بودجه موردنظر دولت بوده و داخل در دایره مصلحت نظام قرار دارد. اما خسارتی را که از عمل به این سیاست بر طبقات کم‌درآمد و حقوق‌بگیر وارد می‌شود، موردنظر دولت نبوده و خارج از دایره مصلحت نظام است. پس این‌گونه خسارت باید به نحو مقتضی جبران شود (ر.ک: توسلی، ۱۳۸۳). استاد مطهری فتوایی را از آیت‌الله بروجردی چنین نقل می‌کند:

... به هر حال، تراحم یعنی باب جنگ مصلحت‌های جامعه. در اینجا یک فقیه می‌تواند فتوا بدهد که از

یک حکم به خاطر حکم دیگر عملاً دست بردارند و این نسخ نیست. زمانی می‌خواستند [این خیابانی را که در قم از کنار ابن بابویه می‌گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می‌رود] احداث کنند، از مرحوم آقای بروجردی سؤال کردند که این کار را بکنیم یا نه؟ چون آن زمان بدون اجازه ایشان، این جور کارها صورت نمی‌گرفت. ایشان گفتند: اگر مسجد خراب می‌شود، مانعی ندارد. این کار را انجام بدهید و پول مالک‌ها را هم بدهید (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۸۴).

امام خمینی علیه السلام در همین رابطه می‌فرماید: «حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند، و پول منزل را به صاحبش رد کند» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱، ص ۱۷۰).  
از مضمون این دو فتوا چنین برمی‌آید که دایرهٔ مصلحت، محدود به همان خراب کردن خانه‌ها است. پس ارزش و قیمت اموال و خانه‌های تخریب‌شده، باید به صاحبان آنها داده شود.

### حفظ ارزش پول به‌عنوان هدف مهم سیاست‌های پولی (استنباط غیرمستقیم)

سیاست‌های پولی تورم‌زا به‌ویژه انتشار پول اضافی، افزون بر آثار ناگوار بر کل اقتصاد، آثاری بر پول می‌گذارد که شارع ملتزم به آن آثار نیست. در نتیجه، باید به حفظ ارزش پول اهتمام ورزید. اقتصاددانان برای تعریف پول، از نقش و وظایف آن در اقتصاد بهره گرفته، آن را چنین تعریف کرده اند: «پول چیزی است که دارای سه وظیفه واسطه مبادله، معیار سنجش ارزش و وسیله ذخیره ارزش است».

### پول واحد محاسبه ارزش اموال

این مقیاس سنجش، گرچه همانند سایر مقیاس‌هاست، اما با آنها تفاوت اساسی و مهم دارد؛ و آن اینکه ارزش این مقیاس متغیر است. اگر قرار باشد واحدهای مقادیر، طبیعی مانند متر، لیتر و کیلوگرم هر سال تغییر کند، نابسامانی‌هایی در پی خواهد داشت. از این رو، خداوند در آیاتی از قرآن کریم، به وفای وزن و کیل امر کرده و از نقصان در آنها نهی کرده است. در برخی از روایات، معصومان علیهم السلام از معامله با دراهم مغشوشه بر حذر داشتند.

۱. ای مردم! [آنچه می‌فروشید] سنگ تمام بدهید و از کم‌فروشی کناره‌گیرید. اجناس را با میزان صحیح [و ترازوی درست] بسنجید (شعراء: ۱۸۱ و ۱۸۲).

۲. حق پیمانه و وزن را ادا کنید و از اموال مردم چیزی نگاهید و در روی زمین، بعد از آنکه [در پرتو ایمان و دعوت انبیا] اصلاح شده است، فساد نکنید. این برای شما بهتر است اگر با ایمان هستید (اعراف: ۸۵).

پس اگر بر هم زدن کیل و وزن، اینچنین موجب فساد و خیانت در زمین شده و مستوجب عذاب سخت در دنیا و آخرت می‌گردد، چرا تخلف در عیار و برابری واحد پول، که معیار و مقیاس سنجش تمام ارزش‌های اقتصادی است، موجب فساد و مستوجب عذاب الهی نشود، بلکه این تقلب و تخلف، مفاسدی به مراتب بیشتر از تقلب و تخلف در مقیاس کیل و وزن دارد.

اما برخی روایات در این زمینه عبارتند از:

۱. شیخ طوسی به سند معتبر از موسی بن بکر روایت می‌کند که گفت نزد موسی بن جعفر رضی الله عنه بودیم. دینارهایی جلو روی حضرت بود. به یکی از آنها نگرست. آن‌گاه آن را برداشت و دو نیمش کرد. سپس فرمود: «این را در چاه بیندازید تا با چیزی که در آن غش و ناخالصی هست خرید و فروشی صورت نگیرد» (حرعاملی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۹).

۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «هرگاه شخصی در معامله با مسلمانی غش کند، از ما نیست». در حدیث دیگری آمده که: «از مخلوط کردن شیر با آب نهی کردند (حرعاملی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۰۸). از میان فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت، شافعی اول فقیهی است که بر اساس این روایات، از آثار تورم و کراهت ضرب دراهم مغشوشه از سوی امام مسلمین سخن به میان آورده است. نووی از وی چنین نقل می‌کند:

ضرب دراهم مغشوشه از طرف امام مسلمین مکروه است، به خاطر حدیث صحیحی از رسول الله صلی الله علیه و آله که فرمودند «من غشنا فلیس منا» و به خاطر اینکه بر این عمل افساد پول، اضرار به صاحبان حقوق و گرانی قیمت‌ها، فروپاشی ارزش‌ها و دیگر از مفاسد مترتب است (ابن النووی، بی تا، ج ۶، باب ۱۰).

برای انطباق روایات یادشده در پول، باید به این پرسش پاسخ داد که در نظام کنونی پول، ارزش پول چگونه تغییر می‌کند؟ بر اساس تحلیل مال اعتباری از ماهیت پول، ارزش پول از دو منشأ سرچشمه می‌گیرد: یک ارزش اولیه، که منشأ آن قانون است و یک ارزش ثانویه، که منشأ آن کمیابی در برابر تولید ملی واقعی است. تورم یا کاهش ارزش پول، در هر دو ارزش بیان شده، ریشه دارد. اگر به ارزش ثانویه برگردد، مصداق «نقص در مالیت است» و هیچ حکم و تعهدی برای دولت نمی‌آورد. اما اگر به تغییر در ارزش اولیه برگردد؛ مثل اینکه دولت بدون افزایشی در تولید ملی واقعی، پول جدید منتشر کند و اسناد بدهی جدیدی وارد بازار گرداند، مفهوم آن این است که برابری واحد پول را از بین برده و اصل پابندی را زیر پا گذاشته است. این عمل، مصداق «نقص در مال» بوده و مشمول حکم ضمانت جبران اتلاف وارده است.

## پول وسیله‌ای برای ذخیره ارزش

وظیفه یا نقش دیگر پول این است که به صورت مالی برای ذخیره ارزش استفاده شود؛ زیرا بیش تر افراد نمی‌خواهند درآمد خود را بی‌درنگ خرج کنند، بلکه می‌خواهند زمانی که به خرید گرایش می‌یابند، آنها را خرج کنند. این ویژگی به پول منحصر نیست، بلکه سایر دارایی‌های مانند زمین، خانه، جواهر آلات و سهام نیز دارای این ویژگی هستند، ولی پول به سبب قدرت بالای نقد شوندگی آن، بر دیگر اموال و دارایی‌ها ترجیح داده می‌شود. اما مشکل اینجاست که ارزش پول در جایگاه مالی برای ذخیره ارزش، هنگام وجود تورم به سرعت دستخوش تغییرات شده، کاهش می‌یابد. در نتیجه، اشخاصی که ثروتشان را به صورت پولی نگه می‌دارند، به شدت متضرر می‌شوند. در حالی که، در آیات ذیل قرآن کریم، از بی‌ارزش کردن ظالمانه اموال مردم نهی شده است:

۱. «از اموال مردم چیزی نگاهید و در روی زمین، بعد از آنکه [در پرتو ایمان و دعوت انبیا] اصلاح شده است، فساد نکنید» (اعراف: ۸۵).

۲. «از اموال مردم چیزی نگاهید و در زمین تبهکارانه به فساد بر نخیزید» (شعراء: ۱۸۳؛ هود: ۸۵).

مرحوم طبرسی در معنای «بخس»، که در آن آیات به کار رفته، می‌گوید: «بخس یعنی ایجاد کاهش و نقصان در شیء از حدی که حق آن شیء است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۳ و ۴، ص ۵۵۳). قرطبی همین معنا را با تفصیل بیشتری آورده، می‌گوید: «بخس یعنی کاستن و آن در کالای تجاری با معیوب دانستن و کم شمردن آن یا نیرنگ کردن در قیمت است و در کیل، تقلب و حيله در آن با کم کردن آن می‌باشد. همه اینها اکل مال به باطل است و این عمل در امت‌های گذشته از زبان پیامبران منهی عنه بوده است» (قرطبی، ۱۹۸۵م، ج ۷، ص ۲۴۸).

نتیجه اینکه، بر اساس این رهنمودها و آموزه‌ها، بانک مرکزی دولت اسلامی باید بر وظیفه اصلی‌اش یعنی حفظ ارزش پول پافشاری کند و سیاست هدف‌گذاری برای کنترل تورم را وجهه نظر خودش قرار بدهد و از هر عملی که آن را مخدوش می‌کند، پرهیز نماید.

## نتیجه‌گیری

توجه به آثار ناگوار تورم و آثار مثبت ثبات قیمت‌ها، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بانک مرکزی باید چنین تعهدی، به ثبات قیمت‌ها داشته باشد، یا بهتر است چنین تعهدی پشتوانه قانونی داشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش، اندیشه‌وران غربی معتقدند که در نظام دموکراسی غربی، بهتر است دولت منتخب مردم، تعیین‌کننده هدف سیاست‌های پولی باشد؛ زیرا با اصول دموکراسی سازگار بوده و در

عین حال، هماهنگی بین سیاست پولی و سیاست مالی را افزایش می‌دهد و بانک مرکزی باید در تعیین ابزار برای رسیدن به هدف مستقل باشد.

اما در نظام مردم‌سالار دینی در جمهوری اسلامی ایران، بین دین، دولت و مردم رابطه وثیقی برقرار است. «جمهوریت» از ماهیت حکومت حکایت می‌کند و طبعاً دولت باید برگزیده مردم باشد. «اسلامیت» نیز شاخص هویت این جمهوری است؛ به این معنا که مبنای هرگونه تصمیم‌گیری در جامعه مؤمنان باید خدا و احکام او باشد. مسلماً اگر دین در این زمینه رهنمودی داشته باشد، وفاق بین ملت و دولت و همه نهادهای نظام در تبعیت از آن حاصل خواهد شد.

قرآن کریم، همان‌طور که از ظاهر جمله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به دست می‌آید، دستور اکید بر وفا کردن به عقود داده است، و ظاهر این دستور عمومی است و شامل همه مصادیق آن از جمله پول می‌شود. افزون بر این، سیاست‌های پولی بی‌رویه، آثاری به شرح ذیل، بر پول می‌گذارد که شارع ملتزم به آن آثار نیست.

اول وظیفه واحد محاسبه و معیار سنجش بودن پول مخدوش می‌شود. دوم، پول به‌عنوان مالی جهت حفظ و ذخیره ارزش نامطمئن می‌گردد. در حالی که، قرآن از مخدوش کردن مقیاس‌های سنجش متداول و متعارف جامعه به شدت نهی کرده است و پول مهم‌ترین مقیاس و معیار سنجش ارزش‌های اقتصادی است.

همچنین در برخی دیگر از آیات قرآن کریم، از بی‌ارزش کردن اموال مردم نهی شده است و پول در نگاه خرد، از جمله مهم‌ترین اموال مردم است.

بنابراین، حکم اولی لزوم وفا به عهد و پیمان به حفظ ارزش پول است. دولت اسلامی نمی‌تواند از این پیمان عدول کند، مگر به حکم ثانوی و در جایی که شارع مقدس، به واسطه مصلحت نظام، آن هم تا زمان وجود مصلحت، به او اجازه داده باشد.

در این چارچوب اتخاذ سیاست پولی انبساطی، به‌منظور تأمین مالی کسر بودجه در دایره مصلحت نظام قرار می‌گیرد. اما خسارتی را که از اتخاذ و عمل به این سیاست بر طبقات کم درآمد و حقوق بگیر وارد می‌آید، خارج از دایره مصلحت نظام است. پس، دولت ضامن است و این‌گونه خسارت را باید به‌نحو مقتضی جبران کند. از این‌رو، با توجه به آنچه گذشت، توصیه می‌شود اولاً، بانک مرکزی مستقل شود؛ زیرا راهکار خوبی برای حفظ ارزش پول است. در این راستا، بازنگری اساسی قانون پولی بر اساس مبانی نظام اقتصادی اسلام و تجربیات کشورها ضروری است. ثانیاً، مرجع تشخیص مصلحت ضروری پولی کردن کسر بودجه خارج از قوه مجریه و در مجموعه نظام باشد.

## منابع

- نهج البلاغه، سیدرضی، نسخه صبحی صالح، قم، انتشارات دارالهجره.
- ابن اثیر، امام مجدالدین (بی تا)، *النهاية فی غریب الحديث والاثر*، قم، اسماعیلیان.
- ابن النوری (بی تا)، *المجموع شرح المهذب*، بیروت، دارالفکر.
- ابن فارس، احمد (بی تا)، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دارالکتب العلمیه.
- توسلی، محمداسماعیل، (۱۳۸۴ الف) «بررسی و نقد نظرات برخی از اندیشمندان اسلامی درباره ماهیت پول»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۹، ص ۱۲۳-۱۵۱.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ ب)، «بررسی استقلال بانک مرکزی در نظام دموکراسی غربی و نظام مردم‌سالاری دینی»، *رواق اندیشه*، ش ۱، ص ۷۵-۹۵.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، «محدودیت‌ها و مسئولیت‌های در پولی کردن کسر بودجه»، *اقتصاد اسلامی*، ش ۱۴، ص ۷۹-۱۰۵.
- حر عاملی، محمدحسن (بی تا)، *وسائل الشیعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴)، *پول در اقتصاد اسلامی*، تهران، سمت.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۰۴ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بی جا، دفتر نشر کتاب.
- صدر، محمدباقر (بی تا)، *الاسلام یقود الحیاه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ضیایی، منوچهر (۱۳۳۸)، *مجموعه قوانین پولی و بانکی و سایر قوانین مربوط (از سال ۱۲۸۵ تا سال ۱۳۷۰)*، تهران، مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، شیخ ابوعلی فضل‌بن حسن (۱۴۱۲ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طیبیان، محمد و داوود سوری، «بررسی تحولات متغیرهای کلان اقتصادی کشور» (۱۳۷۶) در: *اقتصاد ایران*، مسعود نیلی، تهران، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه.
- فرانکل، جاکوب، «استقلال بانک مرکزی و سیاست پولی» (۱۳۸۲) در: *چهار مقاله پیرامون بانک‌داری مرکزی*، علی حسن‌زاده و نسرین ارضروم‌چیلر، تهران، پژوهشکده پولی و بانکی.
- فیومی، احمد (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۹۸۵م)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق)، *قواعد فقه*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- مظهری، مرتضی (۱۳۷۰)، *اسلام و مقتضیات زمان*، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۰)، *ولایت فقیه حکومت اسلامی*، تهران، امیرکبیر.
- میشکین، فردریک، «بانکداری مرکزی در جامعه مردم‌سالاری» (۱۳۸۲) در: *چهار مقاله پیرامون بانک‌داری مرکزی*، علی حسن‌زاده

و نسربین ارضروم چیلر، تهران، پژوهشکده پولی بانک مرکزی.

نوری طبرسی، میرزاحسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البیت لإحیاء التراث.

نیلی، مسعود و همکاران (۱۳۸۵)، *تحلیل تجربی تورم و قاعده سیاستگذاری پولی در ایران*، تهران، بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران.



## مطلوبیت‌گرایی الهیاتی بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی

علی جابری\*

### چکیده

برخی از اقتصاددانان مسلمان ضمن نقد حاکمیت مطلوبیت‌گرایی در طرف تقاضای اقتصاد متعارف، در تلاش‌اند با اضافه کردن متغیرها و پارامترهای موردنظر اسلام، تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کنند. طرح این رویکرد، این سوال را مطرح می‌کند که آیا می‌توان مشکل مطلوبیت‌گرایی را با گسترش دامنه مطلوبیت حل کرد. در این مقاله، با استفاده از روشی تحلیلی، این فرضیه را مطرح می‌کنیم که ارزش‌های نهفته در تابع مطلوبیت نئوکلاسیک هرگز قابل جمع با اصول ارزشی اسلامی نیستند و در نتیجه هر نوع تلاشی بر قرار دادن اصول اسلامی در تابع مذکور بی‌حاصل خواهد بود. برای تأیید این فرضیه، به بررسی اندیشه‌های مطلوبیت‌گرایان الهیاتی می‌پردازیم که ترکیبی از اندیشه مطلوبیت‌گرایی و ارزش‌های دینی است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، اولاً پارامترها و متغیرهای موردنظر این دسته از اندیشمندان مسلمان قبلاً توسط نسل اول مطلوبیت‌گرایان (مطلوبیت‌گرایان الهیاتی) منظور شده است، ثانیاً ارزش‌های مذکور حداکثر می‌توانند ارزش‌های سازگار با نظریه امر الهی را به نمایش بگذارند. این درحالی است که تباین و تضاد ارزش‌های موردنظر اسلام با آنچه نظریه امر الهی بر آن تأکید می‌کند، بر هیچ کس پوشیده نیست.

کلید واژه‌ها: مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، ارزش‌ها، نظریه اقتصادی، غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی

طبقه بندی JEL: B40, B3, B0

## مقدمه

علم اقتصاد متعارف، به وسیلهٔ مکتب نئوکلاسیک تکمیل شد و به بلوغ رسید. توجه اصلی این مکتب در طرف تقاضا، «مطلوبیت نهایی» بود و به نظریه پردازان این مکتب، کاربرد مطلوبیت در علم اقتصاد را کانون توجه خود قرار دادند. به همین دلیل، هم «نهائیون» (Marginalism) لقب گرفتند. بدیهی است که مطلوبیت‌گرایی در فلسفهٔ اخلاق، «سودگروی» تعبیر می‌شود و یکی از مکاتب مبتنی بر نتیجه‌گرایی به شمار می‌رود.

علم اقتصاد نئوکلاسیک، اساساً استخراج منحنی تقاضا را با تابع مطلوبیت شروع می‌کند. مطلوبیت (Utility)، سطح رضایتمندی (Satisfaction) یا ترجیحات (Preference) مربوط به هریک از بسته‌های بازاری را به نمایش می‌گذارد. در این زمینه، از منحنی‌های بی‌تفاوتی استفاده می‌شود و چون همهٔ بسته‌های بازاری واقع در یک منحنی بی‌تفاوتی، از رضایتمندی یکسانی برخوردارند، مطلوبیت یکسانی هم دربردارند. طبیعی است که بسته‌های قرار گرفته در منحنی‌های بی‌تفاوتی بالاتر، بسته‌های موجود در منحنی‌های بی‌تفاوتی پائین‌تر، مطلوبیت بیشتری دارند. در نتیجه، یک مصرف‌کنندهٔ عقلایی سعی می‌کند که در بالاترین منحنی بی‌تفاوتی قابل دسترس قرار بگیرد؛ به عبارت دیگر، مطلوبیت خود را حداکثر نماید. البته حداکثر کردن مطلوبیت، مصرف‌کننده را ملزم می‌کند تا قیمت کالاهای دیگر و سطح درآمد خود را مورد توجه قرار بدهد، که توسط خط بودجه (Budget constraint) به نمایش گذاشته می‌شود.

این مسئله به اصطلاح ریاضی، از طریق تشکیل تابع لاگرانژ (Lagrange) و به وسیلهٔ حداکثر کردن «تابع مطلوبیت»، با توجه به محدودیت خط بودجه و استخراج مشتقات مرتبهٔ اول و دوم، بیان می‌شود.

$$L : \text{Max}U(X_1, X_2, \dots, X_n) - \lambda(X_1P_1 + X_2P_2 + \dots + X_nP_n - I)$$

« $\lambda$ » ضریب لاگرانژ نامیده می‌شود. با برقراری شرط مرتبهٔ اول، مقادیر بهینهٔ « $X_i$ »ها به دست می‌آید و با برقراری شرط مرتبهٔ دوم، می‌توان منحنی تقاضا را رسم کرد. (Mansfield, 1975, p.30-34.)

در مقولهٔ اقتصاد اسلامی، دربارهٔ این بهینه‌سازی دو نوع پرسش می‌تواند طرح شود: ۱. آیا ارزش‌های اسلامی نیز می‌توانند در داخل تابع مطلوبیت قرار بگیرند؟ ۲. تابع مطلوبیت یا مطلوبیت‌گرایی، از چه ماهیتی برخوردار است و هنجارهای نهفته در آن کدام‌اند؟ به نظر می‌رسد که مشکل اصلی را پرسش دوم به خود اختصاص می‌دهد. در بیان اهمیت این پرسش، همین بس که اول مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است، ولی از پرسش دوم به کلی غفلت شده است.

آنچه نظریه پردازان اقتصاد اسلامی دربارهٔ بهینه‌سازی رفتار مصرف‌کننده بحث کرده‌اند، اصول موضوعهٔ حاکم بر رفتار مسلمانان، و امکان یا عدم امکان قرار دادن آن اصول در تابع مطلوبیت است، که به پرسش اول مربوط می‌شود؛ درحالی‌که، امکان قرار گرفتن اصول موضوعهٔ اسلامی در تابع مطلوبیت، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت و شناخت ماهیت و ارزش‌ها و هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی است.

این پژوهش بر این عقیده است که اگر بخواهیم مکتب مطلوبیت‌گرایی و ارزش‌های حاکم بر آن را به‌خوبی بشناسیم، افزون بر عواملی که در تابع مطلوبیت قرار می‌گیرند، باید فضای شکل‌گیری این نظریه و فضای حاکم بر نظریهٔ مطلوبیت‌گرایی را نیز موشکافی کنیم، که عمدتاً در «مطلوبیت‌گرایی الهیاتی» (Theological Utilitarianism) تجسم بیشتری دارد.

در بین پیشگامان اولیهٔ مطلوبیت‌گرایی، «سودگرایان الهیاتی» عبارت‌اند از: ریچارد کامبرلند (Cumberland Richard)، جان‌گی (John Gay)، و افرادی همچون جان براون (John Brown)، دیوید هارتلی (David Hartley)، آبراهام تاکر (Abraham Tucker) و ویلیام پیلی (William Paley). این نحله از مطلوبیت‌گرایان بر این عقیده‌اند که با توجه به تأکید خاص ذات مقدس الهی بر ارتقا و بهبود خوشبختی انسان‌ها، ما ناگزیر از این امر هستیم.

فرضیهٔ این پژوهش عبارت است از اینکه تابع مطلوبیت نئوکلاسیک‌ها، بر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهایی استوار است که هرگز قابل جمع و سازگار با ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی نیستند و در واقع، این دو نوع اصول ارزشی، از ماهیت دوگانه‌ای برخوردارند. در نتیجه، تمام تلاش‌ها برای گنجاندن اصول اسلامی یادشده در تابع مطلوبیت، بی‌حاصل خواهد بود.

### پیشینهٔ تحقیق

عنوان «سودگرایی الهیاتی» یکی از عناوین فرعی مقاله‌ای است که با عنوان «سودگرایی اخلاقی» توسط حسین اترک نگاشته شده است. (اترک، ۱۳۸۴) نویسندهٔ مقاله در زمینهٔ سودگرایی الهیاتی، صرفاً به معرفی اجمالی برخی از نظریه‌پردازان این نظریه پرداخته است. ایشان با اختصاص یک پاراگراف چندسطری به هریک از این متفکران، به معرفی جان براون، آبراهام تاکر و ویلیام پیلی پرداخته است. تا آنجا که این تحقیق بر آن دست یافت، مطالب انعکاس‌یافته در کمتر از دو صفحه این مقاله، تنها متن تدوین‌یافته در ادبیات فارسی پیرامون مطلوبیت‌گرایی الهیاتی به شمار می‌رود.

سیدرضا حسینی در مقالهٔ خود با عنوان «مفروضات نظریهٔ رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد اسلامی»

(حسینی، ۱۳۸۲، ص ۵۹-۹۰)، اندیشمندان مسلمان را در دو گروه قرار می‌دهد: گروه اول معتقدند که با بزرگ‌تر کردن U، می‌توان تمام پارامترها و متغیرهای اسلامی را در داخل قالب مطلوبیت قرار داد. در مقابل، گروه دیگر معتقدند که این مسئله امکان‌پذیر نیست و باید U جایگزین گردد. در ادامه مقاله، حسینی الگوی پیشنهادی خودش را ارائه می‌دهد. نکته مهمی که درباره این مقاله وجود دارد، این است که اولاً وی هرگز در صدد تجزیه، تحلیل و موشکافی مطلوبیت‌گرایی نیست؛ ثانیاً ایشان اصلاً مطلوبیت‌گرایی الهیاتی را بحث نکرده است.

مرتضی عزتی نیز در کتاب خود با عنوان *ایمان، عقلانیت و رضایت خاطر*، ضمن اشاره به ماهیت دیدگاه حاکم در اقتصاد متعارف، به بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط اندیشمندان اسلامی پرداخته و در پایان، الگوی پیشنهادی خود را عرضه کرده است. از آنجاکه مباحث وی، از ماهیتی مشابه مباحث سیدرضا حسینی برخوردار است، از طرح جزئیات آن در این بخش خودداری می‌شود و بررسی آن را به بخش پنجم واگذار می‌کنیم.

### ۳. مروری بر تفکرات اندیشمندان مطلوبیت‌گرایان الهیاتی

#### ۳-۱. ریچارد کامبرلند (۱۶۳۱-۱۷۱۸)

دکترین مطلوبیت‌گرایی از زمان *پیلی* و *بنتام* (Bentham) نقش قابل‌ملاحظه‌ای در اخلاق انگلیس ایفا کرده است؛ ولی ویژگی‌های اساسی این سیستم، توسط یک افلاطونی معاصر کمبریج بیان شده و تعمیم یافته است. *کامبرلند*، در اثر بحث‌انگیز خود تحت عنوان *قوانین طبیعی* (De legibus natureae)، پس از پرداختن به مباحث اخلاقی به سبک آن روز، (Albee, 2002, p.1) تاریخ یهود را گرایش اصلی خود قرار داد و در مقام اسقفی *پیتربورو* (Peterborough) درگذشت (Passmore, 2006, v. 1, p. 614).

*کامبرلند* با این ادعا کار خود را شروع می‌کند که قوانین طبیعی پایه و اساس دانش‌های حقوقی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. ایشان این اصول و قوانین را از تجزیه و تحلیل ماهیت علت‌العلل، یعنی خداوند، و نیز از ماهیت انسان انتزاع می‌کند. (Albee, 2002, p. 15) پسمور تأکید می‌کند که خود *کامبرلند* نیز نگرش خود را علمی، و در عین حال غیرمتافیزیکی می‌دانست. او در تلاش بود اخلاقی را بنا کند که در عین استواری‌اش بر آیین مسیحیت، مبتنی بر حس و تجربه و مستقل از وحی باشد. (Passmore, 2006, v. 1. p. 614-615) با تبدیل این بخش از مطالب *کامبرلند* به گزاره، خواهیم داشت:

گزارهٔ ۱. (کامبرلند الف): قوانین طبیعی - که کامبرلند آنها را پایه و اساس دانش‌های حقوقی و اخلاقی می‌دانست - از تجزیه و تحلیل ماهیت علت‌العلل و انسان استخراج شده‌اند؛  
گزارهٔ ۲. (کامبرلند ب): وی نگرش اخلاقی خود را علمی، یعنی مبتنی بر حس و تجربه، و غیرمتافیزیکی، یعنی مستقل از وحی می‌دانست.

او در تلاش است نشان بدهد که تمام مفاهیم اخلاقی بر اساس یک قانون طبیعی، که وی آن را قانون الهی می‌نامد، قابل بیان‌اند. وی معتقد است که در پرتو این قانون، پیروی از «خیر عمومی» رفاه انسان‌ها را تأمین می‌کند. (Passmore, 2006, v. 1. P. 615) «خیر عمومی» هدف انجام همهٔ افعال اخلاقی است و مشتمل بر «خوشبختی» و «کمال» فاعل و انجام‌دهندهٔ کار است (Albee, 2002, p. 1) و از آنجاکه حاکی از مشیت الهی است، پاداش و کیفر را نیز به دنبال خواهد داشت. (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۷۹-۸۰) از نظر وی، فعالیت اختیاری انسان اگر منطبق بر قانون طبیعی باشد، ملقب به «خیر اخلاقی» خواهد شد. ایشان معتقد است که فضایل اخلاقی، از التزام و تعهد به پیگیری «خیر عمومی» قابل استنباط‌اند. (Passmore, 2006, p.615 & Albee, 2002, p.15-49)

پسمور بر نکات کلیدی نگرش کامبرلند این‌گونه تأکید می‌کند: الف). گزاره‌ای اطمینان‌بخش و واقعیتی تغییرناپذیر، که تعهدات و الزامات اخلاقی همهٔ افراد را تعیین می‌کند؛ ب) تعقیب «خیر عمومی»؛ ج) رصد کردن و به نظاره نشستن جهان هستی؛ و د) تولید قواعد و احکام اخلاقی دیگر، به‌عنوان کاربردهای قانون طبیعی. (C. F. Passmore, 2006, p. 615.)

گزارهٔ ۳. (کامبرلند ج): کامبرلند تمام مفاهیم اخلاقی را از قانون طبیعی واحدی قابل استخراج می‌داند که بر اساس آن، فضایل اخلاقی از التزام و تعهد به پیگیری «خیر عمومی» قابل استنباط‌اند و «خیر عمومی» ماهیتی «الهی» دارد حاکی از مشیت الهی است و در نتیجه، دربردارندهٔ پاداش و کیفر بوده، مراعات و ارتقای آن به‌نفع همه است.

گزارهٔ ۴. (کامبرلند د): از نظر وی، قانون طبیعی، گزاره‌ای اطمینان‌بخش و تغییرناپذیر است که همهٔ انسان‌ها را به تعقیب «خیر عمومی» ترغیب می‌کند؛ و همهٔ قواعد و احکام اخلاقی دیگر نیز کاربردهای قانون طبیعی به شمار می‌روند.

## ۳-۲. جان گی (۱۶۹۹-۱۷۴۵)

جان گی رسالهٔ خود (Preliminary Dissertation) را با تعریف «فضیلت» (Virtue) آغاز می‌کند. وی در تلاش برای ارائهٔ معیاری برای فضیلت، می‌نویسد: «فضیلت عبارت است از پیروی از یک قاعدهٔ زندگی

که کارهای همه موجودات عقلایی را در جهت نیل به خوشبختی یکدیگر هدایت می‌کند؛ نوعی پیروی که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر باشد». بنابراین، اولاًگی بر این عقیده است که فضیلت، پیوسته در ارتباط با دیگران تحقق می‌یابد؛ ثانياً فضیلت دال بر نوعی «الزام و تعهد» است؛ ثالثاً این تعهد و الزام، مبتنی است بر «خوشبختی» یا «بدبختی» جاری یا آتی انسان‌ها استوار است (Albee, 2002, p. 71).

گزاره ۵. (گی الف): فضیلت به مثابه یک قاعده زندگی است که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر، و در ارتباط با دیگران است و به عنوان یک تعهد و الزامی در جهت خوشبختی حال یا آینده دیگران عمل می‌کند.

گی این پرسش را مطرح می‌کند: چه چیزی می‌تواند هر کسی را در هر حالی ملزم کند که از یک قاعده زندگی پیروی نماید؟ وی در پاسخ به این پرسش، چهار نوع تعهد و الزام را ممکن می‌داند: ۱. طبیعی، از طریق «پی بردن به نتایج طبیعی اشیا»؛ ۲. فضایل اجتماعی و الزام به کسب و برخورداری از فضیلت؛ ۳. حقوق مدنی و پیروی از قوانین اجتماعی؛ ۴. دینی؛ این نوع تعهد، تعهدات و الزاماتی را که از «اقتدار خداوند» ناشی می‌شود، مورد توجه قرار می‌دهد. گی در نهایت با انتخاب شق آخر، یک تعهد کامل و فراگیر را ناشی از اقتدار خداوند می‌داند؛ زیرا فقط اوست که انسان را در همه حالات، خوشبخت یا بدبخت می‌کند. از این رو، «مشیت الهی»، به مثابه یک قاعده و ملاک فضیلت عمل می‌کند (Ibid, p.72-73).

گزاره ۶. (گی ب): گی ضمن مقدم داشتن ترجیحات جامعه بر ترجیحات فردی در یک نگرش دینی، مشیت الهی را به لحاظ مطلق اقتدار و فراگیری، به عنوان یک تعهد و الزام فراگیر، ملاک فضیلت می‌داند.

نخستین معیاری که گی بر اساس تعریف خود برای فضیلت انتخاب می‌کند، عبارت است از «هم‌رنگی و یک‌نواختی با خواست الهی»، به عنوان اساسی‌ترین معیار فضیلت. در کنار این معیار، معیارهای دیگری را نیز برای فضیلت لازم می‌داند؛ از قبیل «سازگاری با طبیعت» و «سازگاری با عقل» (Sprague, 1967a, p.34-35).

گزاره ۷. (گی ج): نخستین و مهم‌ترین معیار فضیلت مورد نظر گی عبارت است از سازگاری با مشیت الهی، که لازمه آن سازگاری با طبیعت و عقل به عنوان دو معیار مکمل است.

به رغم تأکیدات گی به «فضیلت» همچنین «ترجیح لذت‌های جامعه بر لذت‌های فردی»، از نظر وی، هدف از انجام هر کاری «لذت» است و همین امر است که بذاته انسان را به انجام آن کار ترغیب

می‌کند. (Ibid, p.74.) ایشان خوبی را به خوشبختی، و خوشبختی را به سرجمع لذاذت تعریف می‌کند. (Ibid, p.79.) بر این اساس، گی انگیزه‌های عاملان اخلاقی را در نهایت، «خودگرایانه» می‌داندست و معتقد بود شرط الزام اخلاقی، تحصیل خوشی فرد است (Ibid, p.73).

گزاره ۸ (گی د): گی هدف نهایی افراد از انجام هر کاری را «لذت» می‌داند، و خوبی را نیز به «سرجمع لذاذت» تفسیر می‌کند، و دیدگاه وی، از ماهیتی «خودگرایانه» برخوردار است.

### ۳-۳. جان براون (۱۷۱۵-۱۷۶۶)

در تکمیل و گسترش سودگرایی الهیاتی - که گی آن را پی‌ریزی کرد - جان براون نیز اثر خود درباره فضایل (The Obligations of Man to Virtue) را با تعریف فضیلت آغاز کرده است. وی معتقد است که فضیلت چیزی جز «پیروی از علایق خودمان در جهت کالاهای عمومی نیست.» به تعبیر دیگر، از نظر براون، فضیلت عبارت است از فراهم آوردن بزرگ‌ترین خوشبختی همگانی (Albee, 2002, p.85).

با مطرح شدن فضیلت، نخستین پرسشی که برای براون مطرح بود، عبارت است از اینکه چه انگیزه‌هایی باعث می‌شوند انسان برای انجام فضایل تحریک شود؟ براون تنها دلیل و انگیزه تحریک یا تعهد به انجام فضایل را، احساس خوشبختی بالفعل یا چشم‌انداز آتی آن می‌داند (Ibid). از نظر وی، امر خوب و پسندیده عبارت است از خوشبختی نوع بشر؛ مسئله‌ای که ما باید بر اساس توانایی‌ها و معلومات خودمان به صورت فعال در آن مشارکت کنیم (Ibid, p.89).

گزاره ۹. (براون الف): براون با تأکید بر فضیلت، هدف از کسب فضایل را «پیروی از علایق شخصی در قالب امروزی سودگروی، به جهت احساس خوشبختی حال و آینده نوع بشر» می‌داند.

درباره براون، این نکته قابل توجه است که ایشان در تأکید بر نقش ذات مقدس الهی، تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است «جوهره دین» عبارت است از اعتقاد راسخ به خدای قادر بصیری که بر اساس رفتار اختیاری‌ای که افراد در جهت خوشبختی یا بدبختی نسل‌های بعدی خودشان انجام می‌دهند، در جهان آخرت آنها را پاداش یا کیفر خواهد داد (Ibid). چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، در استدلال براون بر مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، بر طبیعت یا عقل انسان تأکید نشده است، تا از یک نتیجه ملموس و قطعی برخوردار باشد؛ چنان‌که در کامبرلند این گونه بود؛ بلکه در واقع این ذات مقدس الهی است که مایه خوشی و شادکامی انسان است. به قول آلبی، انسان موردنظر براون باید پیوسته در تلاش باشد تا بر اساس فهم و اطلاعات خودش، در راستای «سعادت عمومی» گام بردارد.

در بررسی مشکل تضاد منافع نوع بشر و منافع فردی خود انسان، در عین تأکید بر نقش دین و

و عده پادشاه‌ها و عقاب‌های اخروی آن، براون معتقد است که هیچ چیز دیگری جز دین نمی‌تواند این جهان را از شرایط اسفناکی که در آن به سر می‌برد، نجات دهد و هدایت کند (Ibid, p.90).

گزاره ۱۰. (براون ب): براون ضمن تأکید بر نقش دین و پادشاه‌های اخروی آن، جوهره دین را اعتقاد راسخ به خدای قادر و بصیری می‌داند که پادشاه‌ها و کیف‌های اخروی را بر اساس خدمات افراد به دیگران قرار داده است؛ که وی از آن به «سعادت عمومی» تعبیر می‌کند.

گزاره ۱۱. (براون ج): در تضاد و تباین بین کارهای برخوردار از منافع اجتماعی و منافع شخصی، وی تنها راه نجات و هدایت افراد را در پیروی از دین می‌داند.

### ۴.۳. دیوید هارتلی (۱۷۰۵-۱۷۵۷)

هارتلی در فلسفه علم از پیروان جان لاک به شمار می‌آید؛ هرچند کوشیده است ادبیات لاک را در قالب گزاره‌های دینی بیان کند (Sprague, 1967b, v.4, p.235). سه ویژگی اساسی طبیعت انسان که هارتلی در صدد تبیین آنهاست، عبارت‌اند از احساس، حرکت و تولید فکر. همچنین، وی حرکت را دو نوع می‌داند: خودکار و اختیاری. وی تمایز این دو را در این می‌داند که حرکت خودکار مبتنی بر احساس است؛ در حالی که حرکت اختیاری، بر اساس ایده و تفکر شکل می‌گیرد. از این رو، هارتلی معتقد است که حرکت اختیاری انسان، از ایده و تفکر ناشی می‌شود؛ نه صرفاً از احساس یا نیروی خارجی (Ibid).

گزاره ۱۲. (هارتلی الف): هارتلی با پیروی از جان لاک، احساس را منشأ پیدایش تفکر، و تفکر را نیز منشأ حرکت اختیاری انسان می‌داند.

آلبی فصل مربوط به «طبقات شش‌گانه لذت و دردهای عقلانی» را معروف‌ترین فصل تألیف مذکور هارتلی می‌داند که وی این شش طبقه را به شرح زیر بیان کرده است: لذت و دردهای مربوط به: ۱. تخیل؛ ۲. جاه‌طلبی و بلندهمتی؛ ۳. نفع شخصی؛ ۴. همدردی؛ ۵. تجلی خداوند؛ ۶. حس اخلاقی. از نظر هارتلی، ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای است که از طریق «لذت» و «درد» برای انجام کارها تحریک می‌شود؛ به‌گونه‌ای که محبت فعال، منجر به «مطلوبیت» می‌شود و در مقابل، تنفر مؤثر، «بیزاری» را به‌دنبال خواهد داشت (Albee, 2002, p. 118).

گزاره ۱۳. (هارتلی ب): هارتلی پس از بیان ترتیب صعودی طبقات شش‌گانه لذت و درد، احساس لذت و درد را منشأ و موتور محرکه کارهای انسان می‌داند.

در تبیین جایگاه «نفع شخصی» در سیستم هارتلی، آلبی سه نوع نفع شخصی را در این سیستم قابل تفکیک می‌داند: ۱. «نفع شخصی ناخالص» یا تعقیب وسایل برای به‌دست آوردن لذت حس، تخیل و



جاه‌طلبی؛ ۲. «نفع شخصی پالایش‌شده» یا تعقیب وسایل برای رسیدن به لذات ناشی از همدردی، تجلی الهی و حس اخلاقی؛ ۳. «نفع شخصی عقلانی» یا تعقیب چیزهایی که وسایل و ابزار رسیدن به بیشترین خوشبختی ممکن به شمار می‌روند. از نظر آلبی، اگر انسان در پیروی از نفع شخصی عقلانی، جنبه‌های ناخالص را محدود و جنبه‌های پالایش‌شده را ارتقا ببخشد، این مسئله فضیلت شمرده می‌شود؛ ولی اگر عکس قضیه صادق باشد، در این صورت، فسادی بیش نخواهد بود (Ibid, p. 124).

گزاره ۱۴. (هارتلی ج): هارتلی نفع شخصی را در سه نوع «ناخالص»، «پالایش‌شده» و «عقلایی» طبقه‌بندی می‌کند؛ هر چند نوع ناخالص آن، از طریق طبقات پایین قابل حصول است، نوع پالایش‌شده صرفاً از طبقات بالا به دست می‌آید. نوع عقلایی آن نیز به همان معنای بهینه‌سازی امروزی اقتصاد می‌باشد.

هارتلی در توجیه دیدگاه سودگروی الهیاتی خود بر این عقیده است که محبت الهی موجب پیدایش لذتی می‌شود که به لحاظ نوع و درجه، به هر لذتی ترجیح دارد. ایشان همین مسئله را مهم‌ترین دلیل بر پیروی از آن و هدف نهایی قرار دادن آن می‌داند. وی تأکید می‌کند که «محبت الهی، همه جوانب طبیعت ما را تنظیم می‌کند؛ بهبود می‌بخشد و تکمیل می‌کند» (Ibid, p.127).

گزاره ۱۵. (هارتلی د): محبت الهی، اولاً موجب پیدایش هر لذت دیگر است؛ ثانیاً تنظیم‌کننده، بهبودبخشنده و تکمیل‌کننده همه جوانب طبیعت انسان به شمار می‌آید؛ ثالثاً، می‌تواند هدف نهایی قرار بگیرد.

### ۵.۳. آبراهام تاکر (۱۷۰۵-۱۷۷۴)

تاکر نیز همانند هارتلی، روان‌شناسی جان لاک را به‌منزله پایه و اساس نگرش خود می‌پذیرد؛ (Ibid, p.132)، ولی برخلاف لاک که هرگز سیستم اخلاقی را بر دیدگاه فلسفی خود بنیان نهاد، سیستم اخلاقی تاکر نتیجه منطقی تجربه‌گرایی تمام‌عیار بود (Ibid, p.146). ایشان در طلب نور که سه جلدش در حیات خودش به چاپ رسید، «حس اخلاقی» و معتقدات اخلاقی را تشریح کرد (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۱۰).

بحث را با پرسشی که خود تاکر مطرح می‌کند، پیش بریم. تاکر می‌گوید: آنچه در انگیزه‌های ما وزن ایجاد می‌کند، چیست؟ چرا بعضی چیزها ما را به خود جذب می‌کنند، اما برخی دیگر متقابلاً ما را از خود دفع می‌کنند؟ طبق نقل آلبی، خود تاکر پاسخ صریح و روشنی به این پرسش می‌دهد و آن اینکه ویژگی اساسی موارد نوع اول، «لذت‌بخشی» است؛ درحالی که در موارد نوع دوم، این ویژگی عبارت است از «محنت‌زا و دردآور بودن» (Albee, 2002, p. 137).

با وجود این، به دلیل همراه بودن بیشتر موارد لذت‌ها و دردها با ابهام و شک و تردید، تا کر همانند جان لاک، معتقد است «رضایتمندی» و «عدم رضایت» معیارهای جامع‌تری نسبت به «لذت» و «درد» هستند. در ضمن، اولاً تا کر «خیر مطلق» (Summum bonum) را به «خوشبختی» تعبیر می‌کند که مجموع رضایتمندی‌ها را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، منظور ایشان از رضایتمندی، رضایتمندی تمام مخلوقات الهی است (McNAIR, 1998, p. 8718).

**گزاره ۱۶. (تا کر الف):** تا کر با پیروی از روان‌شناسی جان لاک، سیستم اخلاقی خود را با تجربه‌گرایی بنا می‌کند که بر اساس آن صرفاً «لذت‌بخشی» و «محنت‌زایی» در افعال، انگیزه ایجاد می‌کند و به انگیزه‌ها وزن می‌بخشند.

**گزاره ۱۷. (تا کر ب):** تا کر به رغم تأکید بر لذایذ حاصل از انجام عمل، به دلیل نقص در مفهوم «لذت‌ب»، «رضایتمندی» را جایگزین لذت می‌کند و خوشبختی انسان را، در برآورده شدن همه رضایتمندی‌های مخلوقات الهی می‌داند و آن را «خیر مطلق» می‌نامد.

خدای تا کر دارای صفاتی همچون، «حضور فراگیر»، «قادر متعال» و «علیم» است. در بین جلوه‌های صفات الهی، فلسفه اخلاق تا کر، دو صفت «مشیت» و «عدالت» را برجسته کرده است. ایشان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اولاً خداوند صرفاً خوشبختی مخلوقات خود را مدنظر دارد؛ و ثانیاً، هرگز منافع خودش را تعقیب نمی‌کند (Ibid, p. 8719). از نظر وی، «عدل الهی بدین معناست که به‌طور اجتناب‌ناپذیر، یک نوع تساوی کاملاً برابری از بخت و اقبال بین انسان‌ها برقرار است» (Albee, 2002, p. 153)، به گونه‌ای که عدالت به معنای مقدار برابری از «خوشحالی» برای همه است؛ بدون اینکه استحقاق افراد، هیچ‌گونه مداخلیتی در این امر داشته باشد (Ibid).

**گزاره ۱۸. (تا کر ج):** تا کر در بین صفات الهی، بر «مشیت» و «عدالت» تأکید می‌کند که بر این اساس خداوند صرفاً خوشبختی مخلوقاتش را مدنظر دارد، و نوعی تساوی کاملاً برابر از بخت و اقبال در خوشبختی‌ها برای همه برقرار است، بدون مداخلیت استحقاق‌ها.

حال این پرسش قابل طرح است که آیا می‌توان گفت نگرش تا کر، یک تئوری «دیگرگرایانه» اخلاقی است؟ پاسخ آلبی به این مسئله، منفی است (Ibid, p. 154). هرچند اصطکاک بین منافع فردی و اجتماعی، مورد پذیرش تا کر است، اما ایشان معتقد است که برای یک فرد فضیلت‌گرا، منافع فردی باید تقدم داشته باشد (Ibid, p. 156). با همه تأکید و تعریف و تمجید تا کر درباره خیرخواهی و سخاوتمندی، تلقی او از فضیلت، بیشتر متمایل به عناصری از «خودگرایی» است. تا کر تأکید می‌کند که

ما به‌عنوان «خودگرا»، کار را شروع می‌کنیم و به پایان می‌بریم؛ که خود تاکر از آن به «تحویل‌گرایی» تعبیر می‌کند (Ibid, p. 160-161). وی چنین استدلال می‌کند که «هیچ تمایز کیفی بین لذایذ برقرار نیست و دیگرگرایی صرفاً حالت تعمیم‌یافته خودگرایی است (Ibid, p. 162).

**گزاره ۱۹. (تاکر د):** با همه تأکید تاکر بر خیرخواهی و دیگرگرایی، در فضیلت‌گرایی تحویل‌گرایانه وی، دیگرگرایی به خودگرایی تقلیل می‌یابد. در نتیجه، منافع فردی بر منافع اجتماعی مقدم است. کارها با خودگرایی شروع و با خودگرایی پایان می‌یابند.

نکات مورد تأمل دیگر تفکر آلبی این است که در نگرش وی، از یک‌سو «جبرگرایی» و از سوی دیگر، «لذت‌گرایی» حاکم است. این در حالی است که مک‌نیری، از تفکر جبرگرایانه او به «جبرگرایی نرم» (Soft determinism) (McNAIR, 1998, p. 8719) و آلبی به «جبرگرایی کامل» (Out-and-out determinist)؛ «لذت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر» (Uncompromising hedonist) و «لذت‌گرایی تام و کامل» (Thoroughgoing hedonist) تعبیر می‌کند (Albee, 2002, p.144 & 150).

**گزاره ۲۰. (تاکر ه):** تاکر در تلاش بر پیوند زدن علل خارجی و پیشینی انجام کارها با سرچشمه الهی، با نگرشی جبرگرایانه، معتقد به بیشترین خوشبختی خدایی از طریق بیشترین خوشبختی برای همه است، که صرفاً از طریق الزام و اجبار انسان برای دنبال کردن خوشبختی‌های خودش حاصل می‌شود.

### ۶.۳. ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)

ویلیام پیلی، متکلم و معلم فلسفه اخلاق قرن هجدهم انگلیس، و متعلق به سنت «ضدخدایپرستی» است، که وحی را مکمل دین طبیعی می‌داند (Brown, 1998, p.6282). وی در اثر خود با عنوان *اصول فلسفه سیاسی و اخلاق*، (The Principles of Moral and Political Philosophy) از مطلوبیت‌گرایی الهیاتی دفاع می‌کند، و در *الهیات طبیعی یا شواهد وجود و نشانه‌های خدا*، (Natural Theology) که معروف‌ترین اثر ایشان را تشکیل می‌دهد، به بیان مفصل و طراحی آن می‌پردازد. ظرافت کار ایشان در کتاب *اصول فلسفه سیاسی و اخلاق* را می‌توان از جمله آغازین آن به‌دست آورد: «فلسفه اخلاق، اخلاق، اخلاقیات، وجدان اخلاقی و قانون طبیعی، همگی به یک مفهوم‌اند؛ یعنی علمی که وظایف انسان را به‌همراه توجیحات آنها، به انسان‌ها می‌آموزد» (Sprague, 1967c, p.76). این در حالی است که تعریف پیلی از «وظایف»، از مطلوبیت‌گرایی الهیاتی وی ناشی می‌شود که بر اساس آن، طبیعت وجودی انسان دال بر این است که مشیت الهی در مورد انسان، عبارت است از خوشبختی وی در دنیا و آخرت (Ibid, p. 76).

گزارهٔ ۲۱. (پیلی الف): در الهیات طبیعی پیلی به عنوان یک متکلم ضد خداپرستی، اخلاق و اخلاقیات، معادل قانون طبیعی است که وظایف انسان‌ها را بیان و توجیه می‌کند. تعریف وی از وظایف نیز مطلوبیت‌گرایانه است: دلالت ماهیت وجود انسان بر تعلق مشیت الهی خوشبختی انسان در دنیا و آخرت.

در کتاب *الهیات طبیعی*، پیلی برای اثبات وجود خدا به برخی از پدیده‌های طبیعی متوسل می‌شود. وی در استدلال خود بر برهان نظم، بحث را با برخورد با یک قطعه سنگ در گذر از یک بیابان شروع می‌کند و آن را با برخورد با یک ساعت در همان محل مقایسه می‌کند. ایشان معتقد است، درحالی‌که در مورد سنگ می‌توان ادعا کرد که از اول همان جا بوده است؛ ولی چنین ادعایی در مورد ساعت، نامعقول و ناپذیرفتنی است؛ زیرا وجود دستگاهی با این پیچیدگی از نظم بالا، حاکی از وجود یک «ذهن هادفمند»، «دست هماهنگ‌ساز» و «هوشی» است که این دست را هدایت می‌کند. ایشان استدلال می‌کند که تدبیر نیاز به مدبر و نظم، به ناظم نیاز دارد. این درحالی است که از نظر پیلی، فضایل اخلاقی صرفاً از طریق «طبیعت» و «دین طبیعی» قابل حصول است (پیتی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۲۱).

گزارهٔ ۲۲. (پیلی ب): پیلی در تلاش برای اثبات وجود خداوند متعال، با طرح مسئلهٔ ساعت، از برهان نظم در طبیعت کمک می‌گیرد؛ زیرا تدبیر به مدیر، و نظم به ناظم نیاز دارد. همچنین از نظر او «طبیعت» و «دین طبیعی» منشأ پیدایش فضایل اخلاقی است.

بر اساس پژوهش‌های براون، عناصر کلیدی نظریه فضایل اخلاقی پیلی را یک بیان سه‌بخشی از فضایل تشکیل می‌دهد: «خدمت به نوع بشر، در جهت انجام فرامین الهی، و به خاطر خوشبختی ابدی» (Brown, 1998, p. 6783). ایشان چنین استدلال می‌کند: خداوند «خیرخواه» است و خوشبختی مخلوقات برایش مطلوب است؛ پس قاعده‌ای که باید ما در تصمیم‌گیری خود به کار بگیریم، است از «قانون مطلوبیت». از نظر پیلی، هرچند ما انسان‌ها اصولاً «مخلوقات خودگرایی» هستیم، ولی قدرت خداوند متعال بر تشویق و تنبیه ما در جهان آخرت، باعث می‌شود که ارتقای خوشبختی دیگران، مکمل خودگرایی ما باشد و در راستای آن قرار بگیرد (Ibid, p.6783).

گزارهٔ ۲۳. (پیلی ج): پیلی در قالب یک بیان سه‌بخشی، فضیلت را به «خدمت به نوع بشر، در جهت انجام فرامین الهی، و به خاطر خوشبختی ابدی» تعریف کرد. در نتیجه، خداوند به واسطه‌ای در جهت خودگرایی متافیزیکی انسان، نقش‌آفرین است.

بدیهی است که اخلاق موردنظر پیلی، اخلاق کاربردی است که انسان را در رسیدن به کردار درست راهنما باشد. در همین راستا، ایشان به دنبال چند استاندارد عینی است که از طریق ملاحظهٔ دقیق

نتایج طبقات مختلف کارها، امکان‌پذیر است. نکته جالب توجه در مورد ایشان، عبارت است از معادل قرار دادن نتایج مذکور با پیامدهای «لذت‌گرایانه». طبق نقل آلبی، پیلی مدعی است: «هر آنچه که مصلحت‌آمیز است، درست است و مطلوبیت قاعده اخلاقی است که به‌تنهایی الزامی بودن آن را تعیین می‌کند» (Albee, 2002, p.172). بنابراین، همان‌گونه که آلبی نیز تأکید می‌کند، خوشبختی برای پیلی، همانندگی و تاکر، از مجموعه لذت‌ها به‌دست می‌آید (Ibid, p.169-170).

**گزاره ۲۴. (پیلی د):** بیشتر پیلی در تلاش برای ارائه معیاری از اخلاق کاربردی در قالب نظریات «نتیجه‌گرایانه»، خوشبختی را مجموعه لذت‌ها معرفی می‌کند؛ درحالی‌که نتایج مورد انتظار در افعال نیز معادل نتایج لذت‌گرایانه آنهاست و هر آنچه که مصلحت‌آمیز است، درست است و «مطلوبیت» یک قاعده اخلاقی است که به‌تنهایی الزامی بودن هر فعالیت را تعیین می‌کند.

#### ۴. مطلوبیت‌گرایی الهیاتی و ارزش‌ها؛ ماهیت و الزامات

با پایان یافتن دوره مکتب اسکولاستیک و شروع دوره رنسانس، فاصله زمانی بین نیمه قرن شانزدهم تا اوایل قرن هجدهم، به‌طور ویژه نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری علوم، از جمله علم اقتصاد و مسایل مربوط به آن داشته است. تاریخ عقاید اقتصادی، به‌ویژه مباحث مربوط به مبانی فکری فیزیوکرات‌ها - که بدون هیچ تغییری، مبانی فکری کلاسیک‌ها و اقتصاددانان بعدی تا امروز را نیز تشکیل می‌دهد - بیانگر پایه‌گذاری این مبانی بر اصولی از قبیل «طبیعت‌گرایی»، «دئیسم» و «لذت‌گرایی» است، که همه این اصول، از دستاوردهای مقطع یادشده به‌شمار می‌آیند. این درحالی‌است که همین اصول، به نوبه خود، هم‌زمان ارزش‌های حاکم بر این علم را نیز سامان دادند و به ارمغان آوردند؛ زیرا طبیعت‌گرایان و دئیست‌ها، با توجه به تحولات به‌وجود آمده در مبانی فکری و عقیدتی‌شان، قرائت خاص خودشان از خدا، معنویت و پاداش‌های اخروی را طرح کردند. ازاین‌رو، وقتی در اقتصاد متعارف، بحث از معنویات می‌شود و از خداوند، مشیت الهی، پاداش‌ها و عقاب‌های الهی سخنی به میان می‌آید، تداعی‌کننده اصول پیش‌گفته و فضای شکل‌گیری و ملزومات آنهاست؛ مسائلی که در گزاره‌های بالا به نمایش گذاشته شده‌اند.

این اصول، در کنار اصول دیگر، به‌صورت برجسته، محرز و مسلم، به‌عنوان مبانی و اصول موضوعه علم اقتصاد متعارف به‌شمار می‌رود، و این مسئله کم‌وبیش در ادبیات علم اقتصاد به تصویر کشیده شده است؛ اما در عین حال، عمق، محتوا و مدلول اصول یادشده، چندان مورد توجه پژوهشگران اقتصاد قرار نگرفته است. ازاین‌رو، بحث را با طبیعت‌گرایی دنبال می‌کنیم.

در تعریف طبیعت‌گرایی در علم اقتصاد می‌توان گفت، طبیعت‌گرایی نگرش خاصی به علوم اجتماعی است که بر اساس آن تناسب شیوه‌های تحقیق، و قرابت موضوعات اصلی علوم طبیعی و اجتماعی، مورد تأکید قرار می‌گیرد. بر این اساس، طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی، «(Epistemological naturalism) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological naturalism)، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological naturalism) به‌خوبی قابل تفکیک‌اند (Benton, 1998, p.717).

در متون فلسفی، اصولاً طبیعت‌گرایی بر اساس نوعی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود که مرادف با «اثبات‌گرایی» تلقی می‌گردد که طبق آن، «آزمون‌پذیری» مهم‌ترین ویژگی علوم طبیعی به‌شمار می‌رود. در نتیجه، ویژگی‌های «معرفت علمی» عبارت‌اند از قابلیت‌پذیری آزمون‌های تجربی؛ ارائه گزاره‌های قانون‌وار کلی؛ تناسب گزاره‌های یادشده با «تبیین» و «پیش‌بینی» و بالاخره، تمایز روشن‌بین «قضاوت‌های ارزشی» و «گزاره‌های واقعی» (Ibid).

در تکمیل بعد طبیعت‌گرایی معرفت‌شناختی و در راستای آن، این بعد به التزام و تعهد به به‌کارگیری روش‌شناسی علوم طبیعی در نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی تفسیر شده است (C.f. Steven Luper, 1998).

بالاخره، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیز از دو بعد سلبی و ایجابی برخوردار است. در بعد سلبی، طبیعت‌گرایی، دال بر رد هرگونه فلسفه مابعدالطبیعی است. بر این اساس، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی اصولاً به معنای انکار هر نوع خدایی تفسیر شده است؛ خدایی که بیرون از طبیعت و خالق طبیعت است. در بعد ایجابی، طبیعت‌گرایان مدعی‌اند که واقعیت، از جمله زندگی انسان و جامعه، عبارت است از آنچه که در نظام طبیعی، به‌صورت علی و معلولی تبلور یافته و برقرار است. (Giere, 2001, p. 308) این مسئله در گزاره‌های (۱) و (۷) به‌خوبی دنبال شده است.

این درحالی است که، مباحث «طبیعت‌گرایی در اخلاق»، بر مقبولیت و توجیه‌پذیری طبیعت‌گرایانه تعاریف و اصطلاحات اخلاقی استوار است. این مسئله را می‌توان در گزاره‌های (۱)، (۳)، (۴)، (۲۱) و (۲۲) دنبال کرد. تعریف طبیعت‌گرایانه اخلاق، دال بر «تقلیل‌پذیری» مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی به مفاهیم و اصطلاحات علمی می‌باشد؛ چنان‌که گزاره (۱۹) به‌روشنی دال بر این مسئله است (Feldman, 1989, p.365).

بدیهی است که این‌همه تأکید بر نقش طبیعت و بزرگ کردن طبیعت و اصول حاکم بر آن از یک‌سو، و کم‌رنگ کردن نقش متافیزیک و ذات مقدس الهی از سوی دیگر، چیزی جز اعتقاد به

«دئیسم» نخواهد بود. البته این مسئله هیچ منافاتی هم با خالقیت، مشیت الهی در اداره جهان هستی و تقریر پاداش و عقاب اخروی از طرف ذات باری (جل و علا) ندارد.

فیلسوف و متخصص الهیات، *ساموئل کلارک*، (Samuel Clarke)، دئیست‌ها را به لحاظ اعتقاد به صفات و مشیت الهی و پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی، به چهار نوع تقسیم می‌کند و در نهایت، بر قدر جامع و مشترک آنها مبنی بر «انکار وحی»، تأکید می‌کند؛ مسئله‌ای که گزاره (۲) به خوبی دال بر تحقق آن در مطلوبیت‌گرایان الهیاتی است (C.f. Rowe, 1998).

نکته جالب توجه دیگر در مورد اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، توجه به جایگاه و موضع آنها در ارتباط با تقسیمات مربوط به اخلاق هنجاری است. بر اساس دیدگاه‌های ارائه شده در تعیین معیاری برای اتصاف افعال اختیاری انسان به «حسن» و «قبح»، و به دست آوردن معیاری برای تعیین «خوبی» یا «بدی»، و تشخیص «درستی» یا «نادرستی» افعال، نظریات و مکاتب اخلاقی در اخلاق هنجاری به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند: الف) نظریه‌های غایت‌گرا؛ ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا. این درحالی است که غایت‌گرایان نیز اولاً بر اساس نوع غایت، به گروه‌هایی از قبیل «سودگرایی» «لذت‌گرایی» و... و ثانیاً بر اساس متعلق غایت، به «خودگرایان» و «دیگرگرایان» تقسیم شده‌اند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۳۴).

اندیشمندان مطلوبیت‌گرای الهیاتی، در عین حال که به لحاظ سودگروی، دیگرگرا به شمار می‌روند (گزاره‌های (۳)، (۵)، (۶)، (۹)، (۱۷) و (۲۳) به خوبی دال بر این مسئله‌اند)، خودگرایی را نیز مورد توجه جدی خود قرار داده‌اند. (از باب نمونه، ر.ک: گزاره‌های (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۲)، (۱۴)، (۱۹)، (۲۰) و (۲۳)).

افزون بر این، سودگرایان الهیاتی، در کنار سودگروی (گزاره‌های (۳)، (۴)، (۱۰)، (۱۷)، (۱۸)، (۲۰) و (۲۳))، لذت‌گرایی را نیز چراغ راه خود قرار داده‌اند (گزاره‌های (۸)، (۱۲)، (۱۳)، (۱۶) و (۲۴)) (همان).

همچنین، مطلوبیت‌گرایان الهیاتی درحالی که به لحاظ سودگروی (و لذت‌گرایی) در زمره غایت‌گرایان قرار می‌گیرند (چنان که در گزاره‌های یادشده، به ویژه (۳)، (۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۵)، (۱۶)، (۱۹)، (۲۱) و (۲۴) نیز می‌بینیم)، به لحاظ مراعات امر الهی، اراده الهی، مشیت الهی، دین الهی و انجام فرامین الهی (گزاره‌های (۳)، (۶)، (۷)، (۱۱)، (۱۸) و (۲۱)) نیز در جرگه قائلان به حسن و قبح شرعی یا «نظریه امر الهی» (Divine command theory) به شمار می‌آیند که در کنار نظریه کانت، دو نظریه وظیفه‌گرایی قاعده‌نگر را به خود اختصاص می‌دهند.

روشن است که منظور ما از نظریه پرداز وظیفه‌گرا، متکلمی است که معتقد است واقعاً آنچه عمل را

نهایتاً صواب یا خطا می‌سازد، صرفاً متعلق امر یا نهی الهی قرار گرفته است، نه چیزی دیگر. این درحالی است که مسئله از دو حال خارج نیست و هر دو شق نیز مورد مناقشه است:

الف) مطلوبیت‌گرایان الهیاتی، در عین تأکید بر اراده و مشیت الهی، در واقع «نتایج» کارها را مدنظر دارند، که ویلیام فرانکنا دربارهٔ آنها می‌نویسد: طرف‌داران نظریهٔ امر الهی، گاهی مدعی‌اند که صواب و خطا متعلق و تابع امر و نهی خدا هستند؛ ولی در عین حال معتقدند که باید کاری انجام داد که از بیشترین خیر عمومی برخوردار باشد؛ یعنی در واقع اخلاق عملی این افراد، شبیه اخلاق سودگرا، خودگرای اخلاقی یا وظیفه‌گرای کثرت‌انگار خواهد بود (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳)

ب) از سوی دیگر، اگر اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی، در واقع وزن اصلی را به اراده و مشیت الهی می‌دهند و صرفاً آن را معیار صواب و خطا می‌دانند، در این صورت در جرگهٔ نظریه‌پردازان حسن و قبح شرعی - که به «نظریهٔ امر الهی» نیز معروف است - خواهند بود. مشکل این گزینه نیز در این است که هرچند طرف‌داران نظریهٔ امر الهی مسئله را به ذات مقدس الهی منتسب می‌کنند، ولی چنان‌که در جای خودش بیان شده است (مروارید و همتی‌مقدم، ۱۳۸۹، ص ۲۹)، نظریهٔ امر الهی، قرابت زیادی به نظریه اشاعره دارد. با توجه به ماهیت «کلام» تشیع، بدیهی است که نظریه امر الهی به همان نسبتی که به کلام اشاعره نزدیک است (چنان‌که در گزارهٔ (۲۰) و مطالب مربوط به آن به‌خوبی منعکس شده است)، از کلام تشیع فاصله پیدا می‌کند و دور می‌شود.

## ۵. اقتصاددانان مسلمان و مسئلهٔ مطلوبیت‌گرایی

در بررسی نحوهٔ تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئلهٔ مطلوبیت‌گرایی، به نظر می‌رسد که استخراج منحنی تقاضای مسلمانان از طریق حداکثرسازی تابع مطلوبیت، یکی از دغدغه‌های اساسی همهٔ این اندیشمندان به شمار می‌رود؛ اما آنچه که نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی بر آن تأکید کرده‌اند، عبارت است از تجزیه و تحلیل و بررسی مفهوم عقلانیت و اصول موضوعهٔ حاکم بر رفتار مسلمانان از یک‌سو، و امکان یا عدم امکان قرار دادن آن اصول در تابع مطلوبیت از سوی دیگر؛ بدون کمترین توجهی به اصول موضوعه و ارزش‌های نهفته در مبانی مکتب مطلوبیت‌گرایی؛ درحالی‌که، امکان قرار گرفتن اصول موضوعهٔ اسلامی در تابع مطلوبیت، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت و شناخت ماهیت و ارزش‌ها و هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی است، که متأسفانه به‌طور کلی از این مسئله غفلت شده است.

در واقع، نحوهٔ تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئلهٔ مطلوبیت‌گرایی و شیوهٔ تجزیه و تحلیل آن را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: الف) گروهی معتقدند با افزودن متغیرها و عوامل موردنظر اسلام،



می‌توان تابع مطلوبیت را برای رفتار مسلمانان بازسازی کرد و مسئله بهینه‌سازی را در رفتار آن به‌کار گرفت؛ ب) برخی صرفاً با تجزیه و تحلیل و بررسی مفهوم عقلانیت و اصول موضوعه حاکم بر رفتار مسلمانان، مطلوبیت‌گرایی را رد می‌کنند و درصددند اصول دیگری را جایگزین آن کنند.

در میان طرف‌داران گروه اول، می‌توان از *انس الزرقا، اسد زمان، توتونچیان، سیدحسین میرمعزی، احمدعلی یوسفی و عبدالامیر خادم‌علی‌زاده* نام برد. در حالی که *الزرقا* بر گنجاندن «پاداش یا جزای اخروی» در تابع مطلوبیت تأکید می‌کند، *زمان* در تلاش است نوع دوستی، اشباع‌پذیری و نیازهای اساسی را به‌عنوان اصول موضوعه حاکم بر رفتار مصرف‌کننده مسلمان، وارد مدل نماید و *توتونچیان* بر قرار دادن مفاهیم «انفاق، اسراف، تبذیر و حد کفاف» در تابع مطلوبیت، پافشاری می‌کند (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۷-۶۸).

همچنین *میرمعزی* انگیزه همه رفتارهای انسان اسلامی را «بیشینه کردن لذت‌های دنیوی و اخروی و کمینه کردن رنج‌های دنیایی و آخرتی با تقدم لذت‌ها و رنج‌های آخرتی بر دنیایی» می‌داند. البته از آنجاکه پای آخرت در میان است، تشخیص این هدف را بدون وحی امکان‌پذیر نمی‌داند (میرمعزی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵). *احمدعلی یوسفی* با اشاره به ادبیات علم اقتصاد متعارف، به‌ویژه با تأکید بر واژه‌های «درد» و «الم»، حداکثرسازی مطلوبیت در اسلام را به‌صورت کامل می‌پذیرد و آن را از طریق حب ذات، قابل توجیه می‌داند (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۵۰-۵۱). ایشان ضمن تقسیم لذت به دنیوی زودگذر و اخروی جاودان و ترجیح دومی در مقابل اولی، می‌نویسد: «انسان اگر رفتار عقلایی داشته باشد و حیات را شامل حیات آخرتی و دنیایی بداند و بیشتر را بر کمتر و ناپایدار ترجیح دهد، تخصیص درآمدش به‌گونه‌ای خواهد بود که مطلوبیتش در دنیا و آخرت بیشتر باشد» (همان، ص ۵۱).

بالاخره، *خادم‌علی‌زاده* نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «مفاهیم دنیا و آخرت از دیدگاه امام علی (ع)» معتقد است با اصالت دادن به سرای باقی و نعمت‌های اخروی، می‌توان مشکل تضاد بین منافع فردی و اجتماعی را از مدل نئوکلاسیکی زدود و از این طریق به حداکثرسازی مطلوبیت پرداخت (خادم‌علی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

طرف‌داران گروه دوم به چند دسته قابل تقسیم‌اند: ۱. کسانی که با تأکید بر پیروی از احکام شرع، بهینه‌سازی «تطابق رفتار با احکام» را جایگزین تابع مطلوبیت معرفی می‌کنند. از طرف‌داران این نظریه به *نجات‌الله صدیقی* و *منذر قحف* می‌توان اشاره کرد. از نظر این گروه، نه‌تنها رفتار افراد تابع مطلوبیت آنها نیست، بلکه مطلوبیت یک فرد مسلمان نیز در گرو پیروی از احکام شرع است (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۳).

۲. اندیشمندانی که با تأکید بر علاقه فرد مسلمان بر مصرف کالاهایی که رضایت ذات مقدس الهی را دربر داشته باشند، حداکثر کردن «محبت الهی» را جایگزین مطلوبیت معرفی می‌کنند. کاظم صدر، فرد شاخص این دیدگاه به شمار می‌رود. از نظر وی، این حب و علاقه، در واقع نوعی ارتباط و جاذبه است که میان انسان و کمالات او وجود دارد (همان).

۳. متفکرانی که ضمن تأکید بر نیازهای افراد مسلمان، «مصلحت العباد» را جایگزین مطلوبیت معرفی می‌کنند. در میان این گروه می‌توان به فهیم‌خان و شاطبی (عزتی، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۲۵) اشاره کرد. از نظر این گروه، اسلام نقشی برای خواسته‌های نفسانی در رفتار مصرف‌کننده قائل نیست. در مقابل، «نیازها» در اسلام جایگزین خواسته‌های نفسانی است (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۳).

۴. تفکری که با تأکید بر مفهوم «مسلمان»، ابعاد و انواع «زندگی» در اسلام و نیز مفهوم «انگیزه»، «رضایت‌خاطر» را جایگزین تابع مطلوبیت می‌کند. این دیدگاهی است که مرتضی عزتی به طرح و بسط آن پرداخته است. ایشان تنها وجه ممیزه فرد مسلمان از غیرمسلمان را در اعتقادات او می‌داند؛ اعتقاد به معاد، عبودیت و تعلق داشتن به خداوند. بنابراین، از نظر ایشان انگیزه مسلمان می‌تواند کسب قرب الهی و رضایت‌خاطر اخروی و دنیوی باشد. وی دیدگاه خود را «رضایت‌خاطر» می‌نامد و آن را اولاً سازگار با فطرت انسان می‌داند؛ ثانیاً از آن جهت که مفهوم دنیا و آخرت را دربر می‌گیرد، اعم از مطلوبیت برمی‌شمارد؛ و ثالثاً معتقد است که این مفهوم، حتی کسانی را که برخلاف نفع و مطلوبیت دنیوی و اخروی خود عمل می‌کنند، شامل می‌شود (عزتی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۳۴).

در نقد و بررسی نحوه تعامل اقتصاددانان مسلمان با مسئله مطلوبیت‌گرایی، بحث را با نقد گروه دوم شروع می‌کنیم. مهم‌ترین مسئله و چالشی که متوجه این گروه در ارتباط با مطلوبیت‌گرایی است، عدم توجه به ماهیت و کم و کیف هنجارهای نهفته در مطلوبیت‌گرایی می‌باشد. بدیهی است که هر نوع تلاشی بر رد مطلوبیت‌گرایی، فرع بر شناخت تابع مطلوبیت‌گرایی و هنجارهای ملازم و سازگار با آن است.

افزون بر این، هرچند کار و تلاش علمی این گروه از اقتصاددانان مسلمان در جای خود قابل تقدیر است، ولی نکته جالب توجه اینجاست که تمام دیدگاه‌های مطرح‌شده توسط آنها، قبلاً به‌وسیله مطلوبیت‌گرایان الهیاتی، البته از زوایای دیگر و در فضای فکری دیگر، بیان شده است. برای تأکید بیشتر، به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

در حالی صدیقی و قحف بر تطابق رفتار با احکام تأکید می‌کنند و مطلوبیت فرد مسلمان را نیز در گرو پیروی از احکام شرع می‌دانند که براون نیز راه نجات و هدایت افراد را در پیروی از دین می‌داند

(گزاره ۱۱) و پیلی فضیلت را در جهت انجام فرامین الهی و خوشبختی ابدی تعریف می‌کند (گزاره ۲۳). همچنین، به‌رغم تأکید رضا صدر بر رضایت ذات مقدس الهی و حداکثر کردن محبت الهی در مصرف کالا و خدمات، دیوید هارتلی نیز «محبت الهی» را مبنای مدل‌سازی خود قرار داد و آن را به‌منابۀ هدف نهایی، منشأ هر لذتی معرفی کرد (گزاره ۱۵).

همان‌گونه‌که فهم‌خان و شاطبی «مصلحت‌العباد» را جایگزین مطلوبیت‌گرایی می‌کنند، ویلیام پیلی نیز در تابع مطلوبیت‌گرایی خود بر این عقیده است هر آنچه در خدمت به نوع بشر «مصلحت‌آمیز» باشد، درست است (گزاره ۲۴). عزتی نیز در حالی به «رضایت‌خاطر» پافشاری می‌کند که تا‌کر به‌دلیل نواقصی که در لذت وجود دارد، «رضایتمندی» را جایگزین لذت می‌کند و خوشبختی را در برآورده شدن همه رضایتمندی‌های مخلوقات الهی می‌داند (گزاره ۱۷) و گوی نیز فضیلت را یک قاعده زندگی می‌داند که حاکی از التزام و رضایت‌خاطر انسان در جهت خوشبختی حال و آینده دیگران باشد.

حال که این عناوین، مورد توجه نظریه‌پردازان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی نیز بوده است، بهتر است متفکران اسلامی پس از کسب آشنایی با دیدگاه‌های آنها، تمام زاویا و ویژگی‌های تعیین‌کننده و متمایز شرع مقدس اسلام را ترسیم کنند.

به این ترتیب به نقد گروه اول می‌پردازیم. باز هم به زحمات اندیشمندان و گام‌هایی که در این جهت برداشته‌اند، ارج می‌نهیم و به‌منظور تکمیل بحث آنها، توجه به نکاتی را لازم می‌دانیم:

۱. گروه اول در تلاش برای بازسازی تابع مطلوبیت‌اند، بر پاداش‌ها و عقاب‌های اخروی تأکید می‌کند. این درحالی است مطلوبیت‌گرایان الهیاتی عیناً بر همین واژه توجه اکید دارند و می‌توانیم در گزاره‌های ۳، ۱۰، ۲۱ و ۲۳ آن را مطالعه کنیم. همین‌طور نوع‌دوستی و دیگر‌گرایی، یکی دیگر از واژه‌هایی است که محور نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. در این مورد هم اگر مطلوبیت‌گرایان الهیاتی بیشتر از اقتصاددانان مسلمان به آن نپرداخته باشند، کمتر از آنان نبوده‌اند. شاهد این امر، گزاره‌های ۳، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۸ و ۲۳ می‌باشند.

۲. برای طرف‌داران گروه اول توجه به این مسئله لازم است که مطلوبیت‌گرایی بر طبیعت‌گرایی استوار است. بر اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، مطلوبیت‌گرایان، متافیزیک و وجود هر نوع خدایی خارج از طبیعت را که خالق آن نیز باشد (خدایی که ما مسلمانان معتقدیم)، منکرند. حال چگونه ممکن است ارزش‌های متافیزیکی را به مدلی بار کنیم که بر اساس طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی شکل گرفته است.

۳. تابع مطلوبیت، بر اساس دئیسم شکل گرفته است. دئیست‌ها به‌رغم تفاوت دیدگاه‌ها، در انکار وحی،

با هم مشترک‌اند؛ به‌ویژه با همه نقشی که میرمعزی در تشخیص اهداف دنیوی و اخروی بر وحی قائل است. آیا ممکن است جمع اضداد را در یک مدل لحاظ کنیم و انتظار بازدهی از آن در جوامع اسلامی داشته باشیم؟

۴. همان‌گونه‌که در فلسفه اخلاق به‌صورت مفصل و مدلل بحث شده است، معتقدترین گروه به خداوند در جوامع غربی، قائلان به «نظریه امر الهی» هستند. این درحالی است که اولاً همه مطلوبیت‌گرایان الهیاتی از چنین ایده‌ای برخوردارند (برای نمونه رجوع کنید به گزاره‌های ۲۰ و ۲۴)؛ ثانیاً همان‌گونه‌که در جای خودش بحث و اثبات شده - این نظریه از نوعی جبرگرایی برخوردار است. در نهایت، در خوش‌بین‌ترین حالت، مطلوبیت‌گرایی، یک نوع تفکر اشعری مسلکی است که کاملاً با تفکر امامیه متفاوت است.

۵. چنان‌که در گزاره‌های ((۸)، (۹)، (۱۰)، (۱۲)، (۱۴)، (۱۹)، (۲۰) و ((۲۳) می‌بینیم، مطلوبیت‌گرایی بر خودگرایی استوار است؛ حال آنکه ادعای اندیشمندان مسلمان چیز دیگری است. این دو چگونه قابل جمع‌اند؟

۶. مطلوبیت‌گرایی، لذت‌گرایی را نصب‌العین خود قرار داده است (گزاره‌های (۸)، (۱۲)، (۱۳)، (۱۶) و ((۲۴)). آیا می‌توان آموزه‌های شرع مقدس اسلام را با آن جمع کرد؟  
با توجه به این ویژگی‌ها و ارزش‌های نهفته در مطلوبیت‌گرایی، چگونه می‌توان با قرار دادن پارامترهای اسلامی در تابع مطلوبیت، مطلوبیت‌گرایی را بازسازی و اسلامی کرد؟

### نتیجه‌گیری

حاکمیت مطلوبیت‌گرایی در طرف تقاضای علم اقتصاد، یکی از مسائل و مشکلاتی است که مورد تأمل جدی اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. این درحالی است که از منظر این تحقیق، مسئله و مشکل فقط این نیست که آیا امکان درج ارزش‌های اخلاقی اسلامی نیز در تابع مطلوبیت وجود دارد یا نه؛ بلکه مسئله اساسی، ماهیت ارزش‌هایی است که به‌عنوان مبانی و اصول موضوعه، در شکل‌گیری و مدل‌سازی مطلوبیت‌گرایی نقش ایفا کرده‌اند. برای آشنایی و تجزیه و تحلیل ماهیت مبانی یادشده باید به بررسی و کنکاش علمی مطلوبیت‌گرایی الهیاتی پردازیم؛ تفکری که سودگرایان الهیاتی آن را مبنا و اساس شکل‌گیری سودگروی در انگلستان قرار دادند.

در راستای این هدف، اندیشمندان این نحله از سودگرایان بررسی شد و نکات کلیدی و اساسی به‌دست‌آمده در گزاره‌های مربوط به آنها، استخراج و برجسته‌سازی شد. این اندیشمندان به‌ترتیب عبارت‌اند از: ریچارد کامبرلند، جان گی، جان براون، دیوید هارتلی، آبراهام تاکر و ویلیام پیلی.

این درحالی است که در این مکتب، اخلاق و ارزش‌های اخلاقی بر اصولی همچون طبیعت‌گرایی، دئیسم و لذت‌گرایی استوار است. طبیعت‌گرایان و دئیست‌ها با توجه به تحولات به‌وجودآمده در مبانی فکری و عقیدتی‌شان، قرائت خاص خودشان از خدا، معنویت و پاداش‌های اخروی را عرضه کردند.

این درحالی است که، مباحث «طبیعت‌گرایی در اخلاق»، از یک‌سو بر مقبولیت و توجیه‌پذیری طبیعت‌گرایانه تعاریف و اصطلاحات اخلاقی استوار است؛ و از سوی دیگر، دال بر «تقلیل‌پذیری» مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی به مفاهیم و اصطلاحات علمی می‌باشد. افزون بر این، اتفاق‌نظر در «انکار وحی» وجه مشترک تمام دئیست‌ها به شمار می‌رود.

بالاخره، بر اساس تقسیم‌بندی‌های اخلاق هنجاری و نیز گزاره‌های به‌دست‌آمده در این تحقیق، اندیشمندان مطلوبیت‌گرای الهیاتی، هم‌زمان در گروه‌های «سودگرا» و «خودگرا» از یک‌سو و «غایت‌گرا» و «وظیفه‌گرا» از سوی دیگر قرار می‌گیرند. اندیشمندان مطلوبیت‌گرایی الهیاتی با اهمیت دادن به اراده و مشیت الهی، به‌عنوان معیار صواب و خطا، در جرگه نظریه‌پردازان حسن و قبح شرعی که به «نظریه امر الهی» معروف است، قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که این خود یک مسئله جدی است، زیرا نظریه امر الهی غرب، همان نسبت انطباق و قرابت با نظریه اشاعره از کلام تشیع دور می‌شود.

نکته پایانی این است که با توجه به این ویژگی‌ها و ارزش‌های نهفته در مطلوبیت‌گرایی، چگونه می‌توان با قرار دادن پارامترهای اسلامی در تابع مطلوبیت، مطلوبیت‌گرایی را بازسازی و اسلامی کرد؟

## منابع

- اترک، حسین، «سودگرایی اخلاقی» (۱۳۸۴)، *نقد و نظر*، ش ۳۷-۳۸، ص ۲۶۴-۳۰۰.
- جابری، علی، «علم اقتصاد متعارف و خودگروری لذت گرایانه» (پاییز و زمستان ۱۳۸۸) *معرفت اقتصادی*، ش ۱، ص ۱۶۳-۱۸۴.
- حسینی، سیدرضا، «مفروضات نظریه رفتار مصرف کننده در اقتصاد اسلامی» (بهار ۱۳۸۲) *اقتصاد اسلامی*، ش ۹، ص ۲۷-۵۰.
- خادمعلی زاده، عبدالامیر، «مفاهیم دنیا و آخرت از دیدگاه امام علی (ع)» (۱۳۸۸) در: *اصلاح الگوی مصرف*، سیدحسین میرمعزی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- عزتی، مرتضی (۱۳۸۷)، *ایمان عقلانیت و رضایت خاطر*، تهران، مرکز پژوهش های اقتصاد.
- فرانکنکا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مروارید، محمود و احمدرضا همتی مقدم (۱۳۸۹)، *خوبی، الزام اخلاقی و امر الهی، بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۷)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معلمی، حسن (۱۳۸۰)، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- موسوی، سیده منا و محسن جوادی، «راهکار رابرت مری هیو آدامز در دفاع از نظریه امر الهی» (پاییز ۸۸)، *قیاسات*، ش ۳، ص ۱۱۳-۱۳۸.
- میرمعزی، سیدحسین (۱۳۸۴)، *اقتصاد کلان با رویکرد اسلامی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ویلیام پیتی، «برهان نظم»، ترجمه حسین نوروزی تیمورلویی (بهار ۱۳۷۹)، *کلام اسلامی*، ش ۳۳، ص ۱۱۳-۱۲۱.
- یوسفی، احمدعلی، «مبانی اعتقادی رفتار مصرف در آموزه های نبوی» (۱۳۸۸)، در: *اصلاح الگوی مصرف*، سیدحسین میرمعزی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- Albee, Ernest, (2002), *A History of English Utilitarianism*, Great Britain: Routledge.
- Benton, Ted, (1998), Naturalism in social science, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.1, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, v.6, p. 717-721.
- Brown, Chralotie R, (1998), Paley, William (1743-1805), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge, p. 6282- 6284.
- Feldman, Richard, (1989), Epistemology and ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.3, E. by Donald M. USA: MACMILLAN, p. 365-370.
- Giere, Ronald N, (2001), Naturalism, Blackwell Companions to philosophy, a Companion to the philosophy of Science, e. W. H. Newton Blackwell.
- J. F. P., (1995, 1999), Naturalism, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, E. by ROBERT AUDI, Cambridge.
- Luper, Steven, (1998), Naturalized epistemology, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.6, E. Donald M., USA: MACMILLAN, p. 728-731.
- Mansfield, Edwin, (1975), *Microeconomics: Theory and applications*, New York: W. W. Norton & Company.
- McNAIR, T, (1998), Tucker, Abraham, (1705-74), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London:

Routledge.

Passmore, John, (2006), Cumberland, Richard, *Paul Edwards Encyclopedia of Philosophy*, v. 1, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 614-615.

Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, Cambridge U, p. 949-950, 1999.

Rowe, William L, (1998), Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 853-856.

Shelburne, Robert C, (December 2006), A UTILITARIAN WELFARE ANALYSIS OF TRADE LIBERALIZATION", UNECE DISCUSSION PAPERS SERIES No. 2006.4, , 1-35.

Sprague, Elmer, "Gay, John", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.a, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 34-35.

\_\_\_\_\_, "Hartley, David", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.b, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, p. 234-236.

\_\_\_\_\_, "Paley, William", *Encyclopedia of Philosophy*, 1967.c, v.2, E. by Donald M., USA: MACMILLAN, PP.75-78.

### نمایه موضوعی مقالات (شمارگان ۵-۶)

توجیه تأثیر عوامل روان‌شناختی در رفتار سرمایه‌گذاران در پرتو حل معضل عقلانیت کامل و عقلانیت محدود، حسین بابایی مجرد، ش ۵، ص ۳۴-۵.

بررسی همگرایی بلندمدت نرخ سود بانکی با بازدهی بازار سهام در ایران، سیدجمال‌الدین محسنی نوزی، پریسا جوهری سلماسی، علیرضا هلالی ش ۵، ص ۴۶-۳۵.

بررسی الگوی تفکیک عقود در بانک‌داری اسلامی، پرویز داودی، محمد بیدار ش ۵، ص ۷۸-۴۷.  
مقایسه تطبیقی بانک‌داری وکالتی و مشارکتی و ارائه راهکاری جدید، احمد شعبانی، سجادسیفلو ش ۵، ص ۱۱۴-۷۹.

شاخص ترکیبی صداقت در بازار اسلامی، سیدمحمدکاظم رجایی، مصطفی کاظمی ش ۵، ص ۱۴۴-۱۱۵.

شناسایی، طبقه‌بندی و اولویت‌بندی ریسک‌های اوراق بهادار مضاربه با تأکید بر فقه امامیه با رویکرد مدل‌سازی تصمیم‌گیری چند معیاره، سیدعباس موسویان، حسین شیرمردی احمدآباد ش ۵، ص ۱۷۰-۱۴۵.

بازخوانی مجدد ماهیت «اقتصاد اسلامی»، عطاالله رفیعی آتانی ش ۵، ص ۱۹۶-۱۷۱.  
الگوی تامین اجتماعی صدر اسلام و دلالت‌های آن برای الگوهای نوین، الیاس نادران، حسن آقا نظری، سید رضا حسینی، ش ۶، ص ۲۸-۵.

شاخص تولید خالص داخلی طیب، محمد جواد توکلی، عباس شفیع‌نژاد، ش ۶، ص ۲۹-۵۳.  
امکان بهره‌گیری از آثار تمدن اسلامی در طراحی و تدوین الگوی اسلامی-ایرانی فرهنگ اقتصادی، مهدی طغیانی، محمدهادی زاهدی وفا، ش ۶، ص ۵۵-۷۶.

اثر اجرای بانک‌داری بدون ربا بر سرمایه‌گذاری، رشد اقتصادی و تورم در ایران، حسین صمصامی، امیرحسین توکلی، ش ۶، ص ۷۷-۹۶.

توازن و رویکردهای عدالت، کنکاشی در رویکرد شهید صدر و مطهری به توازن، حسین نمازی، علی رضا لشکری، ش ۶، ص ۹۷-۱۲۲.

هدف اصلی سیاست پولی و نهاد تعیین‌کننده آن در نظام اقتصادی اسلام، اکبر کمیجانی، سید هادی عربی و محمد اسماعیل توسلی، ش ۶، ص ۱۲۳-۱۴۴.

مطلوبیت‌گرایی الهیاتی؛ بررسی ارزش‌های سازگار با مطلوبیت‌گرایی و میزان انطباق و سازگاری آن با مبانی اسلامی، علی جابری، ش ۶، ص ۱۴۵-۱۶۸.



## نمایه پدیدآورندگان شمارگان ۱-۶

- اکبریان، رضا (۲)  
 بابائی مجرد، حسین (۵)  
 بهاری قراملکی، حسن (۲)  
 بیدار، محمد (۵)  
 پناهی، نعمت‌الله (۴)  
 توسلی، محمد اسماعیل (۶)  
 توکلی، امیر حسین (۶)  
 توکلی، محمدجواد (۱)، (۳)، (۴)، (۶)  
 جابری، علی (۱)، (۶)  
 جوهری سلماسی، پریسا (۵)  
 حسینی، سیدرضا (۱)، (۶)  
 خردسود، مینو (۲)  
 خلیلی، نصرالله (۴)  
 خلیلیان اشکذری، محمدجمال (۲)، (۴)  
 داودی، پرویز (۵)  
 دلالی اصفهانی، رحیم (۲)، (۳)  
 دلیری، حسن (۲)  
 رجایی، سیدمحمدکاظم (۳)، (۴)، (۵)  
 رفیعی آتانی، عطاء‌الله (۵)
- زاهدی وفا، محمد هادی (۶)  
 سیفیلو، سجاد (۵)  
 شعبانی، احمد (۵)  
 شفیعی نژاد، عباس (۶)  
 شیرمدی احمد آباد، حسین (۵)  
 صالحی آسفیجی، نورالله (۲)، (۳)  
 صالحی آسفیجی، مصطفی (۳)  
 صامتی، مجید (۳)  
 صمصامی، حسین (۱)، (۶)  
 طباطبائیان، سیدحبیب‌الله (۴)  
 طغیان، مهدی (۶)  
 عربی، سید هادی (۶)  
 عسکری، محمدمهدی (۳)  
 عیسوی، محمود (۱)  
 کاشیان، عبدالمحمد (۳)  
 کاظمی، مصطفی (۵)  
 کاوند، مجتبی (۳)  
 کمبجانی، اکبر (۶)  
 لشکری، علی رضا (۶)
- محسنی زنوزی، سید جمال الدین (۵)  
 محقق‌نیا، محمدجواد (۱)، (۴)  
 مرزبان، حسین (۱)  
 معلمی، سیدمهدی (۴)  
 مقدم، وحید (۳)  
 منتظری مقدم، حامد (۱)  
 مهرگان، نادر (۲)  
 موسویان، سیدعباس (۲)، (۳)، (۵)  
 میرعسکری، سیدرضا (۲)  
 نادران، الیاس (۶)  
 نظری، حسن آقا (۲)، (۶)  
 نقی‌زاده، رضا (۴)  
 نقی‌زاده، محمد (۴)  
 نمازی، حسین (۶)  
 نویسنده شماره مجله  
 هلالی، علیرضا (۵)  
 واعظ برزانی، محمد (۲)، (۳)  
 ولی، بایان (۳)

## نمایه موضوعی شمارگان ۱-۶

- اخلاق تجارت (۴)  
 اخلاق حرفه‌ای (۱)  
 اخلاق و اقتصاد (۱)، (۵)، (۶)  
 اقتصاد ایران (۳)  
 انسان‌شناسی اقتصاد (۱)  
 اوراق بهادار اسلامی (۳)، (۵)  
 آموزش (۱)  
 بازار اسلامی (۳)، (۴)  
 بازارهای مالی (۱)، (۵)  
 بانکداری اسلامی (۱)، (۲)، (۳)، (۴)، (۵)، (۶)  
 بحران مالی جهانی (۳)  
 بهداشت (۱)  
 بیت‌العمال (۲)، (۶)  
 تأمین اجتماعی (۶)  
 تسهیل مبادلات (۴)  
 تعادل (۲)  
 توازن (۶)  
 توسعه انسانی (۱)، (۴)  
 ثبات مالی (۲)  
 جهانی شدن (۲)  
 حداقل معیشت (۳)، (۶)  
 حیل‌های ربا (۴)
- خمس (۳)، (۶)  
 خودگروری (۱)، (۶)  
 دیگرگرایی (۱)  
 ربا (۲)، (۴)، (۵)، (۶)  
 رشد اقتصادی (۱)، (۶)  
 رفع فقر (۳)  
 روش‌شناسی شاخص توسعه (۴)  
 زکات (۳)، (۶)  
 سرمایه اجتماعی (۲)  
 سرمایه انسانی (۲)، (۴)، (۶)  
 سرمایه مذهبی (۲)  
 سود اسلامی (۲)، (۵)، (۶)  
 سیاست پولی (۶)  
 شاخص پیشرفت انسانی (۴)  
 شاخص تسهیل مبادلات (۴)  
 شاخص تکریم مشتری (۴)  
 شاخص توسعه (۴)  
 شاخص تولید ملی طیب (۶)  
 شاخص ربا (۴)  
 شاخص صداقت (۵)  
 شاخص عدالت (۴)  
 عدالت (۲)، (۳)، (۴)  
 فرهنگ مالیاتی (۲)
- فلسفه اقتصاد (۱)، (۳)، (۶)  
 فلسفه اقتصاد اسلامی (۳)، (۵)، (۶)  
 فلسفه مضاف (۳)  
 قرض الحسنه (۱)، (۵)  
 کارایی نظام بانکی (۳)، (۶)  
 الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت (۴)، (۶)  
 الگوی تفکیک (۵)  
 الگوی مصرف (۲)  
 لذت‌گرایی (۱)، (۶)  
 مالیات (۲)  
 ماهیت اقتصاد اسلامی (۵)  
 مدیریت نقدینگی (۳)  
 مشارکت در سود و زیان (۳)، (۵)، (۶)  
 مصرف (۲)  
 مطلوبیت‌گرایی (۶)  
 معیارهای عدالت (۴)، (۶)  
 نرخ بهره (۲)، (۳)  
 نظام مالی (۱)  
 نظام مالی اسلامی (۱)، (۵)  
 نوآوری (۴)  
 نهادهای مالی (۱)  
 هجوم‌های بانکی (۳)

## راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

### مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یک‌ساله (ریال)	تک‌شماره (ریال)	از شماره تا شماره
۱	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۲	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۳	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۴	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۵	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۶	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۰.۰۰۰	۱۲۰.۰۰۰	
۷	فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۲۴.۰۰۰	۶.۰۰۰	
۸	فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۹	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۰	دو فصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۱	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۲	دو فصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۳	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۴	فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۵	فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۶	فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۷	فصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
۱۸	دوماهنامه «طرح ولایت»	فرهنگی دانشجویی	۶۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	

نام نشریه: .....

مدت اشتراک: .....

مبلغ واریزی: .....

### فرم درخواست اشتراک

اینجانمب: .....	استان: .....
شهرستان: .....	
خیابان / کوچه / پلاک: .....	
کد پستی: .....	
صندوق پستی: .....	
تلفن: (ثابت): .....	
(همراه): .....	
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.	
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت .....	
در ضمن فیش بانکی به شماره: .....	
مبلغ: .....	
ریال به پیوست ارسال می‌گردد.	

امضا

## الخلاصة

### أ نموذج الضمان الاجتماعي في عصر صدر الإسلام ودلالاته على النماذج الجديدة

إلياس نادران\* / حسن آغا نظري\*\* / السيد رضا الحسيني\*\*\*

الخلاصة

إن نماذج الضمان الاجتماعي الرأسمالي المتعارفة اليوم تواجه أزمات كثيرة، بما في ذلك الأزمات المالية الحادة، وظهور هذه الأزمات قد جعل تدوين أنموذج للضمان الاجتماعي الإسلامي أمراً ضرورياً للغاية. قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة الفرضية التالية: من الممكن اكتشاف أنموذج الضمان الاجتماعي في عصر صدر الإسلام عن طريق اتباع منهجٍ تاريخيٍّ، وبعد إلغاء خصوصيات ذلك العصر سوف يتسنى إيجاد أنموذجٍ مناسبٍ لمجتمعاتنا المعاصرة. وقد أثبتت نتائج البحث وجود أنموذجٍ مميزٍ وموفقٍ للضمان الاجتماعي في عصر صدر الإسلام وذلك بمنهجٍ بحثٍ تحليليٍّ تاريخيٍّ، وهذا الأنموذج يتضمن خصائص بارزة، مثل: محورية المجتمع (بدل محورية الحكومة)، النزعة الاستحقاقية (بدل النزعة العامة)، محورية المنطقة (بدل النزعة المركزية)، عدم الازدواجية في الاستقطاعات المالية، الضمان الاجتماعي. فالاهتمام بهذه الخصائص يعين على طرح نماذج جديدة للضمان الاجتماعي وحلّ مشاكله التي تعترض طريقه.

مفردات البحث: الضمان الاجتماعي، التكافل الاجتماعي، صدر الإسلام، العدالة الاجتماعية، الاقتصاد الإسلامي

التصنيف طبق مجله: JEL, P36, H5, I3.

## مؤشر آنتاج أجمالى الناتج الوطنى الطيب

محمدجواد توكللى\* / عباس شفيعى نجاد\*\*

### الخلاصة

إنّ ظهور مشاكل البيئة فى العصر الراهن قد حدا بخبراء الاقتصاد للاهتمام بالتنمية المستقرّة وبالتالى مهّد الأرضية لطرح مؤشر إنتاج صافى الناتج الوطنى الأخضر. قام الباحثان فى هذه المقالة بطرح السؤال التالى بغية بيان الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى مؤشر صافى الناتج المحلى، وهو: ما هو النوع الإنتاجى المطلوب من وجهة نظر الإسلام؟ وقد أتبعنا منهجاً تحليلياً لطرح الفرضية القائلة بأنّ الخطاب القرآنى والروائى قد اهتمّ بالإنتاج الطيب والحلال بدل الإنتاج الأخضر. وهذه الرؤية الدينية المختلفة تؤدى إلى حدوث تغييرات أساسية فى المحاسبة الوطنية وسياسات الإنتاج وبرنامج التنمية، وحسب هذه الرؤية ففى المؤشر المتعارف لإجمالى الناتج المحلى فى الإنتاج غير الطيب فإنّه يتمّ تعديل النفقات والمصالح البيئية والاجتماعية والأخلاقية. أمّا المؤشر المقترح للإنتاج الطيب المذكور يشير إلى قيمة البضائع والخدمات الطيبة المنتجة فى فترة زمنية معيّنة. مفردات البحث: الإنتاج، الطيب، الإنتاج الحلال، إجمالى الناتج الوطنى، مؤشر صافى الناتج المحلى الإنتاج الإسلامى المطلوب.

التصنيف طبق مجله JEL: C82, Q01, E23, E01.

## إمكانية استثمار الحضارة الإسلامية

فى تصميم وتدوين أنموذج إسلامى - إيرانى للثقافة الاقتصادية

مهدى طغيانى\* / محمد هادى زاهدى وفا\*\*

الخلاصة:

لا شك فى أن الاهتمام بأوضاع الثقافة الاقتصادية وطرح أنموذج للرقى بها وفق المبادئ الإسلامية له دورٌ لا بديل له فى تطور إيران الإسلامية. طرح الباحثان فى هذه المقالة بطرح الفرضية التالية: إن التأمل فى التعاليم الإسلامية وبالتراث الحضارى لإيران الإسلامية من شأنه إعانتنا على إيجاد أنموذج مناسبٍ للتثقيف والتربية الاقتصادية للمجتمع فى يومنا هذا. وقد طرحت هذه الفرضية من أجل دراسة كيفية ارتقاء الثقافة الاقتصادية للمجتمع فى إطار أوضاع مناسبة. ولدراسة الفرضية المطروحة أتبع الباحثان منهجاً مكتبياً فى سبيل دراسة الوثائق المعتمد عليها والمعلومات الموجودة فيها وذلك فى إطار منهج تحليلى نظرى. وقد أثبتت النتائج أن آثار الحضارة فى ثلاثة مجالاتٍ أساسية هى آثار الحكماء والنصوص الإرشادية والنصوص الشرعية، من شأنها أن تمهد الأرضية لتدوين أنموذج إسلامى - إيرانى للثقافة الاقتصادية.

مفردات البحث: الثقافة الاقتصادية، آثار الحضارة الإسلامية الإيرانية، الأنموذج الإسلامى الإيرانى المتطور.

التصنيف طبق مجله JEL: A20, O1.

تأثیر تطبیق النظام المصرفی اللاربوی علی الاستثمار والنمو الاقتصادي والتضخم فی ایران

حسین صمصامی\* / امیر حسین توکلی\*\*

الخلاصة:

طبقاً للمبادئ النظرية للنظام المصرفي الإسلامي، فإنّ حذف الربا من النظام المصرفي يسفر عن ازدياد الاستثمار والإنتاج، ومن ناحية أخرى يؤدي إلى تقليص حجم التضخم. وما يترتب على هذه النظرية هو أنّ مستوى تحقيق الأهداف المذكورة من شأنه تقييم مدى حذف الربا من النظام المصرفي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد إبلاغ قانون العمليات المصرفية اللاربوية منذ بداية سنة ۱۳۶۳هـ ش. طرح الباحثان في هذه المقالة فرضية أنّ إبلاغ القانون المذكور ليس له تأثيرٌ على تحقّق الأهداف المرتقبة. وقد أثبتت نتائج البحث التي تمّ التوصل إليها بأسلوب ريجرسون أنّ إبلاغ قانون النظام المصرفي اللاربوي لم يكن له تأثيرٌ ملموسٌ على متغيّرات الاستثمار والنمو الاقتصادي والتضخم في إيران، وكذلك فإنّ الدراسات التي أجريت تشير إلى أنّ هذا الفشل ناشئٌ من عدم العمل بمضمون القانون.

مفردات البحث: النظام المصرفي اللاربوي، تنفيذ القانون، التسهيلات المدفوعة، الشكيلة.

التصنيف طبق مجله JEL: G21, E51, E43.

## التوازن والتوجهات نحو العدالة - دراسة

### في رؤية الشهيد الصدر والشهيد مطهري في مسألة التوازن

حسين نمازي\* / علي رضا لشكري\*\*

الخلاصة:

إن اختيار نوع الرؤية لمفهوم (العدالة) في الأبحاث المتعلقة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية، له تأثيرٌ بالغٌ على الجوانب النظرية والتطبيقية، وهذا يضاعف من أهمية بيان الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى العدالة والتوازن. قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة فرضية الانسجام بين رؤية الشهيد الصدر والشهيد مطهري في مجال التوازن، وذلك لبيان رؤية الإسلام بالنسبة إلى مسألة التوازن. وقد توصل الباحثان إلى ثلاث نتائج أساسية وذلك بمنهج بحثٍ مكتبيٍّ، والنتائج هي:

أولاً: رؤية الشهيد الصدر تتمركز حول أن التوازن يستند إلى محورين هما العمل على تقليل عدم المساواة المفرط وكسب الدخل المتناسب مع الحياة الكريمة.

ثانياً: رؤية الشهيد مطهري تتمركز حول أن التوازن يستند إلى آرائه في مجال الحقوق الفطرية والطبيعية.

ثالثاً: على الرغم من بعض الادعاءات المطروحة، إلا أنه لا يوجد أيّ عدم انسجام بين نظرية التوازن للشهيد الصدر والشهيد مطهري رحمهما الله.

مفردات البحث: العدالة الاجتماعية، التوازن، الحق، الحرية، الشهيد الصدر، الشهيد مطهري.

التصنيف طبق مجله JEL: D63, B0.

## أصول السياسة الماليّة لتثبيت الأسعار

أكبر كميّجاني\* / السيد هادي عربي\*\* / محمّد إسماعيل توسّلي\*\*\*

الخلاصة:

يعلّل خبراء الاقتصاد ضرورة البرنامج المتّبع لتثبيت الأسعار من خلال إشارتهم لآثار التضخّم السيئة على الاقتصاد. قام الباحثون في هذه المقالة بطرح السؤال التالي بهدف دراسة الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى السياسات الماليّة: هل هناك التزامات على عاتق الحكومة الإسلامية أو البنك المركزي بالنسبة إلى تثبيت قيمة النقد؟

والمنهج المتّبع في هذه المقالة هو منهجٌ تحليليٌّ نظريٌّ استنباطيٌّ، والفرضية الأساسية المطروحة فيها هي: بما أنّ الأموال نوعٌ من أنواع العقود والمواثيق الاجتماعيّة، فإنّ حفظ قيمتها بواسطة الحكومة الإسلامية يعدّ أمراً ضرورياً انطلاقاً من قوله تعالى: (أوفُوا بِالْعُقُودِ)، وكذلك نظراً لآثار السلبية للسياسات الماليّة الانبساطية. وقد أثبتت النتائج أنّ الحكم الأوّلي في الإسلام هو وجوب التزام الحكومة بحفظ قيمة الأموال الوطنيّة، وأنّ العدول عن ذلك إنّما يكون فقط حسب مقتضيات الحكم الثانوي وفي حاله تحقّق مصلحته النظام، وذلك مسموحٌ فقط حتّى زمان وجود المصلحة. ومن هذا المنطلق فإنّ استقلال البنك المركزي والقانون المالي للبلد يعتبر من الضروريات الأساسية لحفظ قيمة النقد.

مفردات البحث: النظام الاقتصادي الإسلامي، السياسة الماليّة، طبيعة الأموال.

التصنيف طبق مجله JEL: E52, E59. A49.



## نزعة المطلوية للإلهيات

دراسة المبادئ المنسجمة مع نزعة المطلوية ومدى انطباقها على المبادئ الإسلامية

على جابري\*

الخلاصة:

بعض علماء الاقتصاد المسلمين يحاولون إعادة إنشاء التابع المطلوب لسلوك المسلمين عبر إضافة متغيرات ومعايير يهدف إليها الإسلام، وذلك ضمن تقديم لحاكمية نزعة المرغوبية في مجال طلب الاقتصاد المتعارف. وطرح هذه الرؤية ينتج عنه السؤال التالي: هل يمكن حلّ مشكلة نزعة المطلوية من خلال توسيع نطاق المطلوية؟

قام الباحث في هذه المقالة بطرح فرضية أنّ القيم الكامنة في تابع المطلوية التقليدية الحديثة لا تجتمع مطلقاً مع القيم الإسلامية، وبالتالي فإنّ أية جهودٍ لضمّ القيم الإسلامية في التابع المذكور سوف تكون عقيمةً، حيث أتبع منهجاً تحليلياً في البحث. ولتأييد هذه الفرضية، قام بدراسة أفكار أصحاب نزعة المطلوية للإلهيات التي هي تركيبٌ من فكر نزعة المطلوية والقيم الدينية، وأثبتت نتائج هذا البحث أولاً أنّ المعايير والمتغيرات المقصودة لهذه الفئة من العلماء المسلمين قد طرحت مسبقاً بواسطة الجيل الأوّل لأصحاب نزعة المطلوية (نزعة المطلوية للإلهيات)؛ وثانياً أنّ القيم المذكورة غاية ما تطرحه يتجسّد في القيم المنسجمة مع نظرية الأمر الإلهي. بينما لا يخفى على أحدٍ ما هو موجود من تباين وتضاد بين القيم التي يطرحها الإسلام وما تؤكّد عليه نظرية الأمر الإلهي.

مفردات البحث: نزعة المطلوية للإلهيات، القيم، النظرية الاقتصادية، النزعة الغائية، النزعة الوظيفية.

التصنيف طبق مجله JEL: B0، B3، B40.

## Theological Utilitarianism

### A Review of the Values Compatible with Utilitarianism and the Rate of Its Compatibility and Conformity with Islamic Principles

*Ali Jaberi\**

#### Abstract

Some Muslim economists who try to reconstruct the utilitarianism function for Muslims behavior by adding the variables and parameters which are confirmed by Islam criticize the dominance of utilitarianism on the demand part of economy in the ordinary sense. The proposition of this approach poses the question that whether or not the problem of utilitarianism can be solved by extending its scope. Using an analytical method, the present paper discusses the idea that the values laid in the function of neoclassic utilitarianism are mutually exclusive with value principles of Islam. As a result, any attempt to put Islamic principles in the aforementioned function will be futile. In order to expound this supposition, the author reviews the idea held by scholars about theological utilitarian, which is a combination of utilitarianism and religious values. The research findings show that, first, the parameters and variables sought by the Muslim thinkers were sought by the first generation of scholars who adhere to utilitarianism, (that is, theological utilitarian scholars). Second, the aforementioned values can at best present an image of the values which are compatible with "the theory of Divine Command", whereas we all know that there is a contradiction between the values proposed by Islam and those emphasized by Divine Command.

**Key words:** Theological utilitarianism, Values, Economic theory, Deontology.

**JEL:** B0, B3, B40.

## The Main Objective of Monetary Policy and its Determinant Institution in Islam's Economic System

*Akbar Komijani<sup>\*</sup>, Seyyed Hadi Arabi<sup>\*\*</sup>, Muhammad Ismail Tavassoli<sup>\*\*\*</sup>*

### Abstract

By referring to harmful effects of inflation on economy economists seek to justify the necessity of policy making for the purpose of setting the prices. In order to investigate the Islamic approach to monetary policies, the present paper tries to answer the question whether the Islamic government or the central bank has any commitment concerning the setting prices? The research uses an analytical- descriptive and deductive method. The main assumption of this research represents that since money is a kind of social contract, it is necessary that Islamic government preserves its value according to the Quranic verse which reads: "keep your promises" and due to the negative effects of expansive monetary policies. The research findings show that according to the preliminary decree of Islam the government has to honor its under taking in order to preserve the value of national currency, and it is permissible for Islamic government, according to secondary decree, not to carry it out when this proves expedient and as long as this expediency exists. Hence, independence of the central bank and reviewing the country's monetary law is very necessary for preserving the value of the currency of the country.

**Key words:** Islam's economic system, monetary policy, the quiddity of money.

---

\* Professor of Tehran University

komijani@ut.ac.ir

\*\* Assistant professor of Seminary and University Research Center

hadiarabi@gmail.com

\*\*\* Faculty member of 'Allamah Tabatabaai University

metavassoli@atu.ac.ir

**Balance and Approaches to Justice**  
**An Inquiry into Martyre Şadr and Martyre Motahhari's**  
**Approaches to Balance**

*Hussein Namazi<sup>\*</sup>, Ali Reza Lashkari<sup>\*\*</sup>*

**Abstract**

In the discussions about social and economic justice, the criterion of choosing an approach is the effect which justice exerts on theoretical and practical aspects. This idea increases the importance of exploring Islam's approach to justice, and balance. The present paper examines the hypothesis of conformity in martyr Şadr and Motahhari's views on balance in order to make explicit Islam's approach to balance. The research which relies on a library method, comes up with three main results: first, according to martyr Sadr's approach, balance is based on two principles: reducing great inequalities and earning an income which ensures a respectable standard of living. Second, martyr Motahhari's approach represents his views on natural rights. Third, there is no inconsistency between martyr Sadr's approach and that of martyr Motahhari's, in spite of some unfounded claims.

**Key words:** Social justice, Balance, Right, freedom, martyr Sadr, martyr Motahhari.

---

\* Professor of Shahid Beheshti University

h-namazi@Sbu.ac.ir

\*\* PhD student of economics, Seminary and University research center

alilaskari@hawzeh.ir

## The Effect of Conducting Interest-Free Banking on Investment, Economic Growth and Inflation in Iran

*Hussein Samsami\**, *Amir Hussein Tavakkoli\*\**

### Abstract

According to the theoretical principles of Islamic banking, eliminating interest from banking system contributes to the increase of investment and production, on one hand, and to the decrease inflation, on the other. This theory necessitates that the rate of realization of these aims can calculate the rate of elimination of interest from the banking system of the Islamic Republic of Iran since the beginning of 1363 solar (1984) when the law relating to interest-free banking activities was passed. The present paper discusses the idea that passing this law had no effect on the realization of the desired aims. The research results in which regression method was used show that passing this law has exerted no significant effect on the variables of investment, economic growth and inflation in Iran. Furthermore, the studies show that this inefficiency is ascribed to refraining implementing the purport of law.

**Key words:** interest-free banking, implementation of law, provided facilities, formal.

JEL: G21, E51, E43.

---

\* Assistant professor of economics department, Tehran Shahid Beheshti University

h-samsami@cc.sbu.ac.ir

\*\* MA of economics, Tehran Shahid Beheshti University

Amir.hossein.tavakoly@gmail.com

## **The Possibility of Making Use of the Products of Islamic Civilization for Designing and Formulating an Islamic-Iranian Model of Economic Culture**

*Mehdi Toqyani<sup>\*</sup>, Muhammad Hadi Zahedivafa<sup>\*\*</sup>*

### **Abstract**

No doubt, paying attention to the status of economic culture and proposing a model for promoting it according to Islamic principles have a prominent role in the progress of Islamic Iran. In order to investigate the way of enhancing the economic culture of society, the present paper discusses the proposition that probing into Islamic teachings and heritage of the civilization of Islamic Iran can contribute to designing an ideal model for the culture-making and economic education of society. The proposition has been examined through a library method to review the documents and resources and a descriptive method has been used to analyze the data. The research findings show that the products of civilization, which can be summarized in three main domains which include philosophers' works, texts of guidebooks, and books on sacred law can contribute to providing an Islamic- Iranian model of economic culture.

**Key words:** economic culture, products of Islamic-Iranian civilization, Islamic-Iranian model of progress.

JEL: A20, O1.

---

\* Assistant professor of economics department and faculty member of Isfahan University

Toghyani@isu.ac.ir

\*\* Assistant professor of economics department, Imam Sadiq University

zahedi@isu.ac.ir

## The Index of Pure Net Domestic Product(PNDP)

*Mohammad Javad Tavakoli\**, *'Abbas Shafi'inezhad\*\**

### Abstract

Today's environmental problems have attracted economists' attention towards the approach of sustainable development and prepared the ground for designing the index of green gross national product (Green GDP). The present paper, which elaborates on Islamic approach to the index of gross domestic product, seeks to answer the question about the kind of product approved by Islam. Using an analytical approach, it proposes the proposition that the discourse of the Quran and traditions lays emphasis on the agreeable and lawful products, called halal and tayeb, rather than on green product. This different religious approach calls for fundamental changes in national accounting, production policy-making and planning for future development. In this approach, the common index of Net domestic product (NDP) can be adjusted in as far as disagreeable products, expenses, and environmental, social, and moral interests are concerned. The proposed index which is called the index, of agreeable net Domestic (PNDP) product, shows the value of good goods and services which belong to in a specific period of time.

**Key words:** production, Lawful product, GDP, NDP, Pure Net Domestic Product, Halal Products, Green GDP.

JEL: C82, Q01, E23, E01.

---

\* Faculty member of economics department, IKI

\*\* MA of economics, IKI

tavakoli@qabas.net

ab\_kamizi@yahoo.com

# Abstract

## The Model of Social Security in Early Islam and Its Implications for New Models

*Elias Naderan\**, *Hassan-Aga Nazari\*\**, *Seyyed Reza Husseini\*\*\**

### Abstract

Nowadays, common models of capitalist social security encounter many challenges including grave financial crisis. These challenges have made the formulation of an Islamic model of social security absolutely necessary. The present paper discusses the proposition that the model of social security in early Islam can be identified by a historical method and this model can be used as a model of social security for modern societies after its time-related features are eliminated. A historical method has been used in this research, and the findings show that there was a distinctive and successful model of social security in early Islam. This model includes such prominent features like society-centeredness (instead of state-centeredness), merit-orientation (instead of universalism), neighborhood-orientation (instead of centralism) and avoiding duality in tax deductions and social security. Observing to these features in designing new models of social security can contribute to solving existing problems.

**Key words:** social security, social solidarity, early Islam, social justice, Islamic economy.

JEL: P36, H5.I3.

---

\* Associate professor of Tehran University

Enaderan@ut.ac.ir

\*\* ASSociate Professor, Scminary and University Research Center

Hnazari@rihu.ac.ir

\*\*\* PhD student of economic sciences, Seminary and University research center

srhoseini@rihu.ac.ir



# Table of Contents

<b>The Model of Social Security in Early Islam and Its Implications for New Models</b> <i>/ Elias Naderan, Hassan-Aga Nazari, Seyyed Reza Husseini</i> .....	5
<b>The Index of Pure Net Domestic Product(PNDP)</b> / <i>Mohammad Javad Tavakoli, 'Abbas Shafi'inezhad</i> .....	29
<b>The Possibility of Making Use of the Products of Islamic Civilization for Designing and Formulating an Islamic-Iranian Model of Economic Culture</b> / <i>Mehdi Toqyani, Muhammad Hadi Zahedivafa</i> .....	55
<b>The Effect of Conducting Interest-Free Banking on Investment, Economic Growth and Inflation in Iran</b> / <i>Hussein Samsami, Amir Hussein Tavakkoli</i> .....	77
<b>Balance and Approaches to Justice An Inquiry into Martyre Şadr and Martyre Motahhari's Approaches to Balance</b> / <i>Hussein Namazi, Ali Reza Lashkari</i> .....	97
<b>The Main Objective of Monetary Policy and its Determinant Institution in Islam's Economic System</b> / <i>Akbar Komijani, Seyyed Hadi Arabi, Muhammad Ismail Tavassoli</i> ....	123
<b>Theological Utilitarianism A Review of the Values Compatible with Utilitarianism and the Rate of Its Compatibility and Conformity with Islamic Principles</b> / <i>Ali Jaber</i> .....	145

## *In the Name of Allah*

### ***Ma'rifat-e Eghtesad-e Islami***

(Islamic Economic Knowledge)

Vol.3, No.2

Spring & Summer 2012

An Academic Semianual Journal on Islamic Economics

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mohammad Javad Tavakoli*

**Editor:** *Hasan-Agha Nazari*

**Executive Manager:** *Amir Hosein Nikpour*

**Translation of Abstracts:** *Language Department of IKI.*

#### **Editorial Board:**

▣ **Hasan-Agha Nazari:** *Associate Professor, A Member of Advisory Board of Economics Group, IKI*

▣ **Hamid Abrishami:** *Professor, Tehran University*

▣ **Parviz Davodi:** *Professor, Shahid Beheshti University & Manager of Economics Group, IKI*

▣ **Masoud Derakhshan:** *Associate Professor, Alameh Tabataba'i University*

▣ **Farhad Rahbar:** *Associate Professor, Tehran University*

▣ **Seyyed Mohammad Kazem Rajaii:** *Assistant Professor, IKI*

▣ **Gholam Reza Mesbahi Moghadam:** *Associate Professor, Imam Sadeq University*

▣ **Hasan Sobhani:** *Professor, Tehran University*

▣ **Elyas Naderan:** *Associate Professor, Tehran University*

▣ **Mohammad Jamal Khalilian:** *Assistant Professor, IKI.*

---

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98251-2113476

**Fax:** +98251-2934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

**E-mail:** [Jek@qabas.net](mailto:Jek@qabas.net)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.jek.iki.ac.ir](http://www.jek.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)