

BIRUNI
INSTITUTE



کانون
البيروني

سلسله مقاله‌های اقتصاد اسلامی

مقاله نخست:

ساختار نظری و حقوقی اقتصاد اسلامی

نویسنده:

دکتور محمد عمر جویا

حوت ۱۳۹۹

نظریات، دیدگاه‌ها، و تحلیل‌های ارائه شده در این اثر پژوهشی و علمی از آن نویسنده بوده، و دیدگاه رسمی کانون البيروني را تشکیل نمی‌دهند. هرگونه خطا، اشتباه و لغزش به دوش نویسنده می‌باشد.

فهرست اجمالی

۱. مقدمه	۱
۲. روش تحقیق	۷
۳. اهداف و پیامد	۹
۳,۱: عدل و برابری روشی	۹
۳,۲: تأمین رفاه اقتصادی	۱۱
۳,۳: کارایی اقتصادی	۱۲
۳,۴: بررسی مقایسوی با نظام‌های سرمایه‌داری و کمونیزم	۱۴
۴. آزادی اقتصادی	۱۶
۴,۱: مالکیت خصوصی	۱۶
۴,۲: مالکیت اشتراکی	۱۹
۴,۳: فایده‌جویی در معاملات تجاری (خرید و فروش پُرمنفعت)	۲۰
۴,۳,۱: ربا	۲۱
۴,۳,۲: بیع الغرر و بیع السلم	۳۱
۴,۳,۳: احتکار	۳۲
۴,۴: محدودیت بر فایده‌جویی در معاملات پولی و مالی	۳۲
۴,۴,۱: قرضه‌های بانک‌های تجاری	۳۴
۴,۴,۲: سپرده‌گذاری بانکی نوعی از سرمایه‌گذاری مضاربه	۳۶
۴,۴,۳: رهن یا گرو در قرضه	۳۷
۴,۵: کار و بار خصوصی	۴۲
۴,۵,۱: آزادی کار	۴۳
۴,۵,۲: شراکت	۴۵
۵. رفتار فردی	۵۱
۵,۱: اعتدال و میانه‌روی	۵۱
۵,۲: تشویق به کسب و کار	۵۲
۵,۳: تشویق به هزینه کردن	۵۴
۵,۴: پس‌انداز مطلوب و مناسب	۵۵
۵,۵: بازداشت از بدهکاری	۵۷
۵,۶: در نظر داشت اصول و ارزش‌های اخلاقی در داد و ستد	۵۸
۶. نهادهای اقتصاد کلان	۶۱

۶۱	 ۶,۱ : نظام بازار
۶۲	 ۶,۲ : نقش نظارتی دولت در بازار
۶۳	 ۶,۳ : توزیع ثروت از طریق زکات، صدقه و مالیه
۶۳	 ۶,۳,۱ : زکات و صدقه
۶۷	 ۶,۳,۲ : مالیات
۷۰	 ۶,۴ : اوقاف
۷۵	 ۷. اصول مدیریت اقتصادی
۷۵	 ۷,۱ : نظریات بنیادی اقتصاد اسلامی
۷۸	 ۷,۲ : نقش دولت در مدیریت اقتصادی
۸۰	 ۷,۳ : سیاست تجاری و سرمایه‌گذاری خصوصی
۸۲	 ۸. نتیجه‌گیری
۸۴	 ضمیمه ۱: مقایسه اقتصاد اسلامی با نظام‌های دیگر اقتصادی
۸۷	 مآخذ
۸۷	 منابع اولیه (عربی و فارسی)
۸۸	 منابع معاصر (عربی و فارسی)
۸۹	 References in English & French:

۱. مقدمه

سخن نخست

در جهان امروزی، قدرت اقتصادی کشورها قدرت سیاسی شان را رقم می‌زند، و رابطه تنگاتنگی میان ثبات اقتصادی و ثبات سیاسی وجود دارد. ثبات و پایداری اقتصادی کشورها بالنوبه از خصوصیات نظام اقتصادی آنها – و نحوه مدیریت اقتصادی شان – سرچشمه می‌گیرد. با آنکه نظام‌های مدرن اقتصادی در جهان غرب متأثر از تحولات اقتصادی و اجتماعی حداقل پنج قرن اخیر – پس از پایان دوره رنسانس و آغاز عصر روشنگری در اروپا در قرن ۱۷ میلادی – می‌باشند، این نظام‌های اقتصادی با ساختارهای نوین و امروزی شان بیش از یک و نیم قرن پیشینه ندارند. تألیف نظریه‌های اولیه این نظام‌ها در قرن ۱۸ م. آغاز گردید؛ پس از آنکه انقلاب صنعتی نه تنها ازدیاد بی‌پیشینه رفاه اقتصادی را در پی داشت بلکه در عین زمان باعث افزایش بی‌حد و حصر نابرابری اقتصادی و شکاف اجتماعی گردید، دانشمندان زیادی در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی در اروپا به اقتصاد سیاسی روی آوردند و مؤلفه‌های اساسی این نظام‌ها را – بشمول سرمایه‌داری نئولبرال و سوسیالیزم – ریختند.

آدم سمیت (Adam Smith) اولین کسی بود که در قرن ۱۸ میلادی بطور بنیادی بر موضوعات اقتصادی چون تفکیک کار، انباشت سرمایه، مؤلّدیت یا بهره‌وری، بازار آزاد، و نظام تجارّتی پرداخت. کتاب «ثروت ملل» او اثر بنیان‌گذار در علم اقتصاد پنداشته می‌شود. اما قبل از وی، کسی را در کشورهای اروپایی در قرون وسطی سراغ نداریم که بر اقتصاد سیاسی بگونه اصولی و روشمندانه پرداخته باشد. ژوزف شومپتر (Joseph Schumpeter) می‌نویسد که پس از ختم دوران قدیم (عهد یونان و روم) در قرن ۶ میلادی و تا نیمه دوم قرن ۱۸ م. اغلباً «خلای بزرگ» در تفکر اقتصادی وجود داشته و اروپا چندین سده‌های «خالی» از نظریه‌پردازی در علم اقتصاد را شاهد بوده است.^۱

اما در جهان اسلام، گذشته از کسانی چون ابو حامد غزالی، راغب اصفهانی، و ابوالحسن ماوردی که بر موضوعات اقتصادی بحث‌هایی داشته‌اند، ابن خلدون در قرن ۱۴ میلادی کتاب «المقدمه» را نوشت که در آن بر موضوعاتی چون سهم کار در تعیین ارزش («نظریه ارزش کار»)، تأثیر مالیات بر رشد اقتصادی، رابطه معکوس میان نرخ مالیه و عواید دولت، تأثیر ناگوار فعالیت‌های صنعتی و تجارّتی دولت بر کاروبار و تجارت خصوصی، تقاضای کل، و جریان دورانی اقتصاد بگونه دقیق و روشمندانه پرداخته است.^۲ بعضی مسائلی را که او مطرح نمود تنها در قرن ۲۰ میلادی باز از سر گرفته شد، و توسط اقتصاددانان غربی (عمدتاً بدون آگاهی از طرح اولی آنها توسط ابن خلدون) در قالب نظریه‌های رسمی اقتصادی مطرح گردیدند.

پس با آنکه اولین نظریه‌پرداز اقتصادی در جهان اسلام حدود ۴۰۰ سال قبل از آدم سمیت درخشیده است، نظریه اقتصادی در جهان اسلام هیچگاهی توسعه و تکامل نیافت. شاید این عطالت و سکتگی در سیر تفکر اقتصاد اسلامی را بخشی از درماندگی علمی و فرهنگی جهان اسلام از قرن ۱۶ میلادی به بعد – پس از زوال امپراتوری تیموریان – دانست که تا امروز ادامه دارد.

^۱ Schumpeter (1954), pages 48 and 70.

^۲ «مقدمه» ابن خلدون.

Oweiss (1988); Bartkus and Hassan (2006).

سخن دوم

تجربه صد سال گذشته نشان داده است که هیچ نظام اقتصادی، از انواع گوناگون سرمایه‌داری و سوسیالیسم، توان برآورده سازی تمامی اهداف اقتصادی – همچون رشد اقتصادی، عدم نابرابری و فقر، و ثبات اقتصادی – را همزمان دارا نیست. از سال ۱۹۳۰ به این طرف، سرمایه‌داری بحران‌ها و رکودهای گوناگون اقتصادی را تجربه کرده است، و از آزمون‌های مختلفی سربرآورده است. نیمه دوم قرن بیست، دوران تقابل ایدئولوژی‌های مختلف اقتصادی، نه تنها تقابل امپریالیسم و کمونیسم، بلکه تقابل مکتب‌های مختلف اقتصادی در بطن نظام سرمایه‌داری چون اقتصاد نئولبرال، اقتصاد کینزی، سرمایه‌داری دولتی و غیره بود، که هرکدام فرصت و زمینه این را داشتند تا نظریات خود را در عمل پیاده کنند.

طرز دید در یک دهه گذشته در میان اقتصاددانان غربی کمی متفاوت شده است. حالا کمتر کسی برخورد ایدئولوژیک با نظام‌های اقتصادی دارد، یعنی کمتر کسی ادعا میکند که یک نوع نظام اقتصادی بگونه مطلق و سچ‌ه بایست در عمل پیاده گردد. همچنان، مؤسسات مالی بین‌المللی (چون صندوق بین‌المللی پول، و بانک جهانی) امروز انعطاف بیشتر به روش‌های مختلف اقتصادی دارند. در واقع، مکتب‌های تازه اقتصادی چون اقتصاد رفتاری (که استوار بر شواهد روان‌شناختی است) و نهادگرایی نئوکلاسیک (که به نهادهای رسمی و غیررسمی، و نیز ساختارهای اقتصاد سیاسی ارجح می‌گذارد)، و تجربه موفقانه کشورهای شرق و جنوب شرق آسیا با سیاست‌های اقتصادی «غیرسنجی» شان فرضیه‌های اساسی مکاتب کلاسیک اقتصادی را به چالش کشیدند. و این امر باعث شده است که امروز روش اقتصادی بیشتر به عملی‌گرایی روی بیاورد، و از خطاها و تجارب خوب و بد گذشته خود بیاموزد.

خلاصه در یک دهه گذشته، کماکان اجماع روی این بدست آمده است که هیچ نظام اقتصادی از کارایی کامل و مطلق برخوردار نیست، بلکه هر نظام کمی‌ها و کاستی‌های خود را دارد؛ اگر کمونیسم از پیاده نمودن رویای مدینه فاضله خود کوتاه آمد، نظام بازار و سرمایه‌داری نیز از بی‌ثباتی درونی رنج می‌برد^۳ و در جلوگیری از افزایش نابرابری ناکام مانده است.^۴ حالا اکثریت اقتصاددانان به این دیدگاه گرائیده‌اند که باید از روش‌ها و سیاست‌های اقتصادی مکاتب مختلف اقتصادی همزمان استفاده کرد. آموزه‌های اقتصاد نهادگرایی جدید (New Institutional Economics)، اقتصاد سیاسی نهادگرا (Institutional Political Economy)، اقتصاد رفتاری (Behavioural Economics)، و اقتصاد ساختارگرایی (Structuralist Economics) حالا وارد پالسی‌سازی عملی در چهارچوب مکتب نئوکلاسیک (Neoclassical) و نئوکینزی (Neo-Keynesian)، شده‌اند.^۵ همچنان، امروز کمتر کشوری در جهان وجود دارد که نظام اقتصادی‌اش ترکیبی از مکاتب مختلف اقتصادی نباشد.

^۳ در علم اقتصاد، « نهاد » به معنای قوانین و رسومی می‌باشد که رفتار افراد را در جامعه شکل می‌دهند.

^۴ Minsky (1986), and Beaudry et al. (2016).

^۵ Piketty (2013).

^۶ جریان‌های دیگری نیز در چند دهه گذشته توسعه یافته و مطرح بوده‌اند، مانند اقتصاد پیچیدگی (Complexity economics) و اقتصاد تکاملی (Evolutionary economics) اما تأثیرگذاری ایشان بر مکتب اصلی اقتصادی کمتر بوده.

سخن سوم

با این وصف، مکاتب اقتصادی مختلف در بطن سرمایه‌داری و نظام بازار از برقراری برابری و مساوات، پیاده نمودن ارزش‌های اخلاقی، و دستیابی به ثبات اقتصادی درازمدت عاجز مانده‌اند. در سال ۲۰۱۴ در کنفرانسی تحت عنوان «اخلاق و دین برای اقتصاد عدل‌گستر» در شهر پاریس، دومینیک دو کورسل، تاریخ‌دان روشنفکری فرانسوی، چنین اظهار نظر نمود:

«در مقابل چنین ایدئولوژی ترسناکِ نظام بازار [که فریدریک هایک (Friedrich Hayek) و دیگر نظریه‌پردازان اقتصاد لیبرال به ما طرح کرده‌اند]، که معرفت و خرد فعال، کرامت انسانی، واقعیت‌های شکنندگی [جوامع بشری]، ارزش‌های همبستگی و همکاری، و حس بشردوستی [انسان‌ها] را نفی می‌کند، ما امروز از هر زمان دیگر نیاز بیش‌تر داریم تا متون بنیان‌گذار و مقدس فرهنگ‌ها و ادیان ما را مطالعه کنیم؛ متونی که به اقتصاد و عدالت [اجتماعی] می‌پردازند، متونی که به تعامل و وحدت فرا می‌خوانند، و متونی که به کرامت انسانی ارج می‌گذارند، و ما اکثراً این متون را از یاد کشیده‌ایم. [باید که ما سفارش‌های این متون دینی را] در نظام [نوین] اقتصاد جهانی و در ایدئولوژی نظام بازار برگزینیم.»^۷

بیش از صد سال قبل، الفرد مارشال (Alfred Marshall) اقتصاددان مشهور انگلیس که اولین کتاب درسی اقتصاد را در سال ۱۸۹۰ نوشت، در مقدمه این کتاب درسی درباره مسیر نادرست علم اقتصاد چنین هشدار داده بود: «ارزش‌های اخلاقی از جمله موضوعاتی‌ست که یک اقتصاددان [در تحلیل خویش] باید در نظر داشته باشد. کوشش‌هایی صورت گرفته است که [اقتصاد بحیث] یک علم انتزاعی توسعه یابد که در آن تضامیم یک فرد اقتصادمحور – که زیر هیچ‌گونه بار اخلاقی نبوده و خودخواهانه... سرگردان منافع پولی است – به مطالعه گرفته شود. اما چنین کوشش‌ها ناکام می‌باشند.»^۸ با آنکه آدم سمیت اقتصاد را زیررشته «فلسفه اخلاقی» (Moral Philosophy) می‌دانست، اما «اقتصاد امروز از بابت فاصله‌ای که میان اقتصاد و اخلاق ایجاد شده است سخت تهی‌دست گشته است.»^۹

در چنین حالتی، اقتصاد اسلامی می‌تواند سفارش‌های مفیدی را در راستای گزینش ارزش‌های اخلاقی در علم اقتصاد ارائه بدارد. با آنکه اقتصاد اسلامی، بنابر داشتن جنبه ایدئولوژیک – مبنی بر شناسایی ذات پروردگار یکتا – تنها در کشورهای اسلامی می‌تواند پیاده گردد، اما آموزه‌ها و دستورهای آن برای تأمین ارزش‌های اخلاقی و اصول برابری، و محدودسازی فعالیت‌های اقتصادی زبان‌بخش و بی‌ثبات سازنده که خلاف منافع فردی و اجتماعی می‌باشند، می‌توانند به کافه بشریت و همه جهانیان سودمند واقع گردد. اینکه خدمات مالی اسلامی (محصولات مالی شرعی چون صکوک، مضاربه، مرابحه و غیره) در کشورهای غربی پس از بحران مالی جهانی سال ۲۰۰۸ رشد و توسعه چشمگیری داشته است نشان‌دهنده علاقمندی روزافزون غیرمسلمانان به کسب و کار «اخلاق‌مدار» است.

سخن چهارم

اما مسلمانان کارخانگی‌های زیادی دارند که انجام دهند، تا آنکه بتوانند نسخه «اقتصاد اسلامی» را بحیث یک نظام اقتصادی قابل اجراء و قابل تطبیق توسعه دهند. با آنکه از سال‌های ۱۹۷۰ به این طرف، به صدها اثر درباره اقتصاد اسلامی – عمدتاً از سوی

^۷ De Courcelles (2015).

^۸ Marshall (1890), p. iv.

^۹ Sen (1988).

نویسندگان مسلمان – به نشر رسیده است، کمتر توانسته‌اند که چهارچوب نظری واضح و منسجمی را ارائه دارند که جنبه تطبیقی و اجرایی داشته باشد.

کارهایی که از سوی اقتصاددانان مسلمان تا هنوز صورت گرفته بیشتر متمرکز بر دو بخش بوده است: یکی، روی ارزش‌های اخلاقی در اقتصاد، و فلسفه اقتصادی (چون بحث روی نظریه ارزش کار)؛ و دیگری، روی خدمات مالی و بانکداری. در سکتور مالی، فقهای معاصر کارهایی انجام داده‌اند و محصولات مالی شرعی را تعریف و عرضه کرده‌اند. ولی در ابعاد عمومی اقتصادی و ساختارها و نهادهای اقتصادکلان کمتر کار مؤثری صورت گرفته. نسخه فعلی اقتصاد اسلامی که از سوی دانشمندان مسلمان و فقها در دست ما قرار دارد ناتکمیل است و تمامی جوانب عملی یک نظام اقتصادی را – که پاسخگوی روابط اجتماعی و اقتصادی پیچیده قرن ۲۱ باشد – دربر ندارد.

پس راه دشوار و درازی در پیش داریم تا ساختارها، نهادها، قوانین، و پروسه‌های اجرایی یک نظام اقتصاد اسلامی تعریف گردند و روشن شوند. اما شاید هم که شکلیات و کارکردهای اقتصاد اسلامی از نظام معمول سرمایه‌داری تفاوت فاحشی نداشته باشد. چنانکه درین مقاله نشان داده خواهد شد، اقتصاد اسلامی در مایه و نهادهای اساسی اقتصاد کلان با سرمایه‌داری مشابه است، زیرا هردو استوار بر «نظام بازار» اند و هردو مالکیت خصوصی و حق بهره‌گیری (فایده و منفعت) در معاملات را برای افراد جامعه ضمانت می‌کنند، اما در اهداف، ارزش‌ها، کارشیوه، و آزادی یا محدودیت یک سلسله معاملات و فعالیت‌ها ازهم متفاوت اند.

سخن پنجم

در نصوص اولیه دین اسلام، یعنی قرآن عظیم الشان و حدیث نبوی ﷺ، دستورها و رهنمودهایی آمده است که مبادی و اصول «اقتصاد اسلامی» را برای ما روشن می‌سازند. واضح است که دین اسلام تمامی ابعاد یک اقتصاد را به جزئیات شرح نداده است، و تنها اصول و تهداب اساسی‌ای که بنای یک نظام اقتصادی را فراهم می‌سازند بیان نموده تا دانشمندان و فقها بعداً بتوانند جزئیات و ساختارهای چنین نظام را با درنظرداشت شرایط زمانی و نهادهای بومی (قوانین عرفی) یک کشور طرح‌ریزی کنند. در واقع، بسا احکام فقهی نیز به همین ترتیب استخراج شده‌اند، یعنی مجتهدین با استفاده از قیاس و مدنظر گرفتن استحسان درباره موضوعات تازه اجتماعی – که در نصوص اولیه تذکری درباره آنها نرفته – فتوا داده‌اند.

اندر باب اقتصاد، دین اسلام بیشتر بر قوانین «اقتصاد خرد» (Microeconomics) پرداخته است، یعنی احکام برای معاملات و رفتار فردی تعیین گردیده‌اند. درباره روابط، ساختارها و نهادهای «اقتصاد کلان» (Macroeconomics) سکوت شده، و تنها اهداف اقتصاد کلان برای ما مشخص گردیده‌اند، مانند عدل و برابری، تأمین رفاه اقتصادی عامه، و استفاده بهینه از منابع – که در این مقاله به این‌ها پرداخته خواهد شد. طبیعتاً ۱۴۰۰ سال قبل تعریف ساختارهای کلان اقتصادی برای ما قابل درک نبود، زیرا در آن زمان روابط اقتصاد کلان در تمامی جوامع بشری بسیار ازهم گسسته و سطحی بودند. ساختارهایی که این روابط را اداره می‌کردند نیز وجود نداشت. بدون شک، مدیریت اقتصاد کلان تنها بر اساس ارقام و آمار ممکن است، که این کار تنها در صد سال اخیر امکان‌پذیر گشته است.

به هر حال، اقتصاددانان موافق اند که روابط کل را در سطح کلان اقتصادی می‌توان از روی رفتار فردی (یعنی اقتصاد خرد) تعریف و تشخیص نمود. امروز در علم اقتصاد رشته‌ای به نام «نظریه انتخاب اجتماعی» (Social choice theory) شکل گرفته که یکی از اهدافش این است که تصامیم و رجحان‌های فردی در یک جامعه چگونه در سطح کلان جمع می‌گردند، یا به عبارت دیگر

تصمیم جمعی در یک جامعه چگونه از تصمیم انفرادی برمی‌خیزد. امروز در علم اقتصاد کلان، مدل‌های اقتصادی وجود دارند که روابط کل را بر اساس توابع فردی تعریف می‌کنند و به اثبات می‌رسانند.

پس بر مبنای اهداف کلان اقتصادی، از یک سو، و احکام رفتار فردی (قوانین اقتصاد خرد)، از سوی دیگر، می‌توان ساختار نهادی نظام اقتصاد اسلامی را در سطح کلان تعریف و مشخص نمود.

سخن ششم

تا فعلاً در میان آثاری که از سوی اقتصاددانان مسلمان یا فقیهان و علما درباره اقتصاد اسلامی نوشته شده، بیشتر روی حکمت و ابعاد اخلاقی اقتصاد اسلامی بحث کرده‌اند و کمتر اثری را سراغ داریم که تعریف عینی از اقتصاد اسلامی را بر مبنای روش‌های علمی اقتصاد ارائه کرده باشد، و جنبه‌های قانونی و فکری را از جنبه‌های دینی (عقیدتی و عبادتی) مجزا ساخته باشد. تعدادی از دانشمندان اقتصاد اسلامی موضوعاتی چون توحید، عبادت، تقوا، و مستحبات دینی را شامل تعریف و ساختار اقتصاد اسلامی ساخته‌اند، که این کار از «علمی شدن» و روشمند شدن اقتصاد اسلامی جلوگیری کرده و از جنبه تطبیقی اقتصاد اسلامی می‌کاهد.

شخصاً به این باور هستم که اگر می‌خواهیم نسخه‌ای عملی از اقتصاد اسلامی را تهیه کنیم - که هم خود ما آن را در کشورهای خویش پیاده کرده بتوانیم و هم به دیگران آن را عرضه کنیم - باید که قوانین و اصول فکری اقتصاد اسلامی را از موضوعات عبادتی و عقیدتی تفکیک کرده و آن‌ها را بگونه علمی (در چهارچوب روش‌های معمول علم اقتصاد) تألیف کنیم. در واقع، روش اساسی در علم اقتصاد اینست که جهت پاسخ‌دهی به یک پرسش، تنها روی متحول‌های عمده و مرتبط تمرکز می‌کنیم، و متحول‌های غیرمرتبط و غیراساسی را از معادله تحلیل‌های خویش بیرون می‌سازیم. با این کار، روابط مغلق اجتماعی را ساده‌سازی کرده، می‌توانیم روی موضوعات مغلق تحلیل‌های عینی و دقیق را انجام دهیم. در ساختن مدل‌های اقتصادی از همین شیوه کار گرفته می‌شود.

در این مقاله، با استفاده از همین روش، ساختار نظری یا چهارچوب فکری اقتصاد اسلامی را ارائه می‌دارم. تا زمانی که چهارچوب منسجمی از اهداف، اصول، و نهادهای (قوانین و ساختارهای) اقتصاد اسلامی در دست نداشته باشیم، هیچگاهی نمی‌توانیم بسوی عملی شدن و تطبیق کردن اقتصاد اسلامی گام برداریم. از پرداختن به حکمت و فلسفه احکام شرعی درین مقاله صرف نظر صورت می‌گیرد.

سخن هفتم

یکی دیگر از چالش‌های میتودولوژیکی فرا راه تألیف چهارچوب نظری اقتصاد اسلامی تفکیک و جدا نمودن (۱) اصول بنیادی و ساختارهای اساسی اقتصاد اسلامی از (۲) روش‌های معمول و مقتضیات زمانی و اجتماعی دوران زمامداری پیامبر بزرگوار ﷺ در مدینه یا دوران خلفای راشدین است. دسته اول، آن عده مقررات ملزوم اقتصاد اسلامی است که ریشه در احکام شرعی دارند. طور مثال، «رباء الفضل» (ربای افزونی) که به نام «رباء السنه» نیز یاد گردیده مسئله‌ای بود که رسول الله ﷺ پس از نزول آیه مربوطه، خود ایشان آن را تعریف کرد و پدیده دوران جاهلیت نبود. «دسته دوم، آن جنبه‌های دولت‌داری و مدیریت اقتصادی دوران پیامبر ﷺ و خلفای راشدین است که محصول شرائط زمانی و مقتضیات اجتماعی آن دوران است و بر آن‌ها دلیل شرعی واضحی وجود

^{۱۰} «الفقه الاسلامی و ادلته» از وهبه الزحیلی، جلد ۵.

ندارد. طور مثال، در زمان خلفای راشدین، درآمد دولت تنها از زکات (که شامل عشر بر محصولات زراعتی نیز می‌گردید)، جزیه (مالیه سرانه بر غیرمسلمانان)، خراج (مالیه بر زمین)، خمس (یک پنجم غنیمتی که مسلمانان بدست می‌آوردند)، و مالیه بر کالاهای وارداتی (که برای اولین بار در دوره خلافت عمر ابن خطاب - رضی الله عنه - معرفی گردید) تأمین می‌گردید. با آنکه در کتب فقهی جزئیات احکام تمامی این‌ها درج گردیده است، اما هیچ سندی و دلیلی در قرآن و سنت وجود ندارد که گویا بر مبنای آن درآمد دولت فراتر از آن منابع غیر مجاز بوده و مالیات عصر حاضر غیرشرعی تلقی گردند.

متأسفانه یک تعدادی از نظریه‌پردازان معاصر اقتصاد اسلامی این دو دسته از پدیده‌ها، احکام و مسائل را خلط نموده‌اند. اگر بخواهیم که نظام اقتصاد اسلامی پاسخگوی نیازمندی‌های این زمان باشد و بجای نظام‌های سرمایه‌داری که در اکثریت کشورهای مسلمان حاکم است قد علم کند، باید میان مشخصات ملزوم اقتصاد اسلامی و مقتضیات زمانی و اجتماعی نظام اقتصادی دوران پیامبر اکرم ﷺ و خلفای راشدین تفکیک ورزیم.

.... و در نهایت:

روش تحقیق در این مقاله ترکیبی از پژوهش اولیه و پژوهش ثانوی است. به این معنی که یک سلسله نکات را مستقیماً از منابع دینی (نص قرآن، مسندهای حدیث، و کتب مجتهدین و فقهای متقدم) برگرفته‌ام، و برای بعضی دیگر از نکات فرعی بر منابع ثانوی (آثار اقتصاددانان مسلمان و فقهای معاصر که روی اقتصاد اسلامی نوشته اند) اتکا ورزیده‌ام. جزئیات روش تحقیق را در بخش بعدی مفصلاً شرح می‌دهم.

قابل یادآوریست که نویسنده این سطور اقتصاددان است و فقیه و عالم دین نیست، اما آشنایی لازم را با متون دینی، اصول الفقه، و مقاصد الشریعه دارد. در جاهایی که اختلاف نظر میان فقهای معاصر است، طور مثال قیاس رابطه سپرده‌گذار با بانک همچون رابطه قرض‌دهنده و قرض‌گیرنده، یا نوعیت مالکیت بر زمین از دیدگاه اسلام، تلاش خواهم نمود که پیش از آنکه یک رأی را بر رأی دیگری ترجیح دهم اختلاف نظر روی مسئله را یادآوری کنم.

در نهایت، این مقاله بیشتر بحیث «اثری زیر کار» باید تلقی گردد تا اینکه یک اثر نهایی پنداشته شود. مهم است تا روی هم‌رفته، تحلیل‌ها و محتوای این مقاله از محک نقد اهل خبره - اعم از اقتصاددانان و فقهای دین - بیرون آیند و سره و ثقه گردند.

۲. روش تحقیق

اقتصاد اسلامی برخاسته از دستورهای دین اسلام است. پس اهداف، اصول و نهادهای چنین نظام اقتصادی باید از روی متون دینی تعریف گردند. درباره اینکه تا چه اندازه در متون اولیه دینی (قرآن و حدیث) رهنمودهایی درین باب آمده، قبلاً در مقدمه به آن پرداخته شد. درین مقاله، تلاش می‌ورزیم تا عناصر مهم اقتصاد اسلامی را در یک چهارچوب نظری منظم ارائه کنیم. برای شناسایی این عناصر بر منابع ذیل استناد ورزیده‌ایم:

الف. **نصوص دینی:** قرآن و حدیث.^{۱۱}

ب. **آثار عمده دینی (کتاب‌های مجتهدین و فقهای متقدم):** از «المبسوط» شمس‌الائمه ابوبکر سرخسی، «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» علاء‌الدین ابوبکر کاسانی، «احیاء علوم الدین» حجه الاسلام ابو حامد غزالی (شافعی)، «شرح مدار الأصول» نجم‌الدین ابوحفص نسفی که بر «الأصول» امام ابوالحسن کرخی نوشته است و نیز «حصر المسائل و قصر الدلائل» ابوحفص نسفی، «الهدایه فی شرح بدایه المبتدئ» برهان‌الدین مرغینانی، «الذریعه الی مکارم الشریعه» راغب اصفهانی (شافعی)، «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد» ابن رشد (مالکی)، و در نهایت از «کتاب الخراج» امام ابویوسف و «کتاب الإکتساب» امام محمد شبانی بحیث مرجع استفاده کرده‌ایم.

ج. **آثار فقهای معاصر:** «الفقه الاسلامی وأدلته» از وهبه الزحیلی، «دور القيم والأخلاق فی الإقتصاد الإسلامی» از یوسف قرضاوی، و «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی» از عبدالرزاق سنهوری.

د. **روش حکومت‌داری اسلامی:** «الأحكام السلطانیة» ابوالحسن ماوردی، و «کتاب الأموال» ابوعبید بن سلام هروی.

هـ. **فکر اقتصاد اسلامی:** «المقدمه» ابن خلدون.

و. **آثار در اخلاق معاملات و روش حکومت‌داری اسلامی:** «قابوس‌نامه» عنصر المعالی کیکاووس، «نصیحه الملوك» ابو حامد غزالی، و «تدبیر منزل یا سیاست خانوادگی» ابن سینا.

ز. **کتاب‌های تاریخ اقتصاد اسلامی:** که نام و مأخذ این کتاب‌ها را در بین نوشتار تذکر خواهیم داد.

چنانکه قبلاً در مقدمه تذکر داده شد، در متون دینی درباره دو چیز رهنمود و دستورهایی آمده است: یکی، اهداف کلان اقتصادی؛ و دیگری، احکام رفتار فردی (قوانین اقتصاد خرد). این دو عنصر برای ما کفایت تا بتوانیم بر مبنای آن چهارچوب یک نظام اقتصادی را طرح کنیم. برای مطالعه، توصیف یا ارزیابی یک نظام اقتصادی، نخستین عنصری که می‌نگریم «هدف» یا «اهداف» آن نظام است. طور مثال، آیا هدف نظام اقتصادی مورد نظر ما بالا بردن سطح زندگی مردم است ولو که به قیمت افزایش در نابرابری میان ثروتمند و نادار تمام شود؟ یا برعکس، هدفش تأمین برابری مطلق میان مردم است ولو که اوسط درآمد مردم چندان تغییری هم نخورد؟ از یک دید دیگر، این‌ها در واقع «پیامد» یا «نتیجه» یک نظام اقتصادی می‌باشند. سپس، این نظام را در دو سطح مورد بررسی قرار می‌دهیم، یکی در سطح «کلان» (یا چنان‌که در لاتین به آن «ماکرو» می‌گویند)، و دیگر در سطح «خرد» (یا «میکرو»).

در سطح اقتصاد کلان، متوجه «نهادهای» می‌باشیم که چه نوع ساختارهای نهادی - قوانین، پروسه‌ها، مکانیزم‌ها، و غیره - در این نظام اقتصادی حکمفرماست. طور مثال، آیا این اقتصاد استوار بر «نظام بازار» است؟ یا اینکه «دولت» نقش کلیدی در توزیع

^{۱۱} چون منابع روایی حدیث (مسندهای صحیح شش‌گانه و فراتر از آن) بسیار وسیع و گسترده اند، و نیز اینکه استناد بر حدیث نیازمند داشتن دانش تخصصی در علوم مختلف حدیث دارد، در این مقاله جهت استفاده از احادیث بر منابع دومی - یعنی کتاب‌های مجتهدین و فقهای متقدم - اتکا ورزیده‌ام.

ثروت دارد؟ چه نوع حقوق مالکیت در این نظام شناخته شده است؟ و غیره. سپس «سیاست‌های کلان اقتصادی» یا «نحوه مدیریت اقتصاد کلان» را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

در سطح اقتصاد خرد، نخست فرضیه‌های این نظام اقتصادی را درباره «رفتار» افراد بررسی می‌کنیم: آیا افراد در نظام اقتصادی مورد نظر ما تصمیم‌گیرنده‌های خودخواه و کامجویی اند که تنها به سود و زیان خود فکر می‌کنند و بس؟ یا اینکه افراد بشردوست و اخلاق‌مدار هستند که متوجه پیامد و تأثیر عملکردشان روی زندگی دیگران می‌باشند؟ در قدم بعدی، به این می‌پردازیم که «حقوق و آزادی‌های فردی» در باب فعالیت‌های اقتصادی چگونه است: آیا افراد جامعه اجازه کاروبار و منفعت‌جویی و حق تملک شخصی را دارند یا خیر؟

بدین ترتیب، اقتصاد اسلامی را در چهارچوب فکری که متشکل از پنج عنصر زیر است، و در بالا مختصراً شرح داده شدند، تشریح و تعریف می‌کنیم:

۱. اهداف و پیامد
۲. آزادی‌های اقتصادی
۳. رفتار فردی
۴. نهادهای اقتصاد کلان
۵. اصول مدیریت اقتصادی

در ضمیمه ۱، مشخصات و خصوصیات نظام اقتصاد اسلامی را در هر یک ازین پنج بُعد، و در مقایسه با نظام‌های دیگر اقتصادی چون سرمایه‌داری نئولیبرال، سرمایه‌داری دولتی یا تنظیم شده، سرمایه‌داری نهادگرا، سرمایه‌داری اجتماعی، و کمونزم، به گونه اجمالی ارائه می‌داریم. در متباقی این مقاله، اقتصاد اسلامی را در پنج بُعدی که در بالا ذکر گردیدند به تفصیل شرح و به بحث می‌گیریم.

چالش‌های میتودولوژیکی فرا راه تعریف نظام اقتصاد اسلامی، همچون (۱) تفکیک میان قوانین و اصول فکری اقتصاد اسلامی، و موضوعات عبادتی و عقیدتی دین اسلام، و (۲) تفکیک میان «اصول بنیادی و ساختارهای ملزوم اقتصاد اسلامی» و «روش‌های معمول و مقتضیات زمانی- اجتماعی دوران پیامبر بزرگوار ﷺ و خلفای راشدین»، که اینها قبلاً در مقدمه در «سخن ششم» و «سخن هفتم» بیان گردید، می‌باشد. در این مقاله، سعی می‌گردد تا این دو نکته در روش تحقیق جداً در نظر گرفته شود.

۳. اهداف و پیامد

۳.۱: عدل و برابری روشی

«برابری» در اقتصاد و علوم اجتماعی به دو نوع شناخته شده است: یکی، برابری مادی (Substantive equality) و دیگری، برابری روشی یا رویه‌یی (Procedural equality). برابری مادی به معنای مساوات در درآمد، ثروت، سطح زندگی، و دیگر پیامدهای اقتصادی است. یعنی در جامعه‌ای که توزیع درآمد و ثروت بگونه مساوی صورت گرفته باشد یا سطح زندگی همه افراد جامعه یکسان باشد، می‌توان گفت که برابری مادی در آن متحقق گردیده است. کمونیزم، سوسیالزم، یا اقتصاد مارکسیستی نظام‌هایی اند که تأمین «برابری مادی» را یکی از اهداف خود قرار داده‌اند. پرسش‌های زیادی البته درباره برابری مادی مطرح گردیده اند. طور مثال، آیا منصفانه است که دو شخصی که میزان تلاش و زحمت شان متفاوت است، یا از استعداد متفاوتی برخوردار اند، عین درآمد یا عاید را بگیرند؟ اگر زحمت‌کش و تنبل در جامعه یکسان امتیاز گیرند، پس دگر چه انگیزه‌ای برای تلاش و زحمت وجود خواهد داشت؟

اما در برابری روشی (رویه‌یی)، تمرکز روی روند حصول پیامدهای اقتصادی است، یعنی نحوه دستیابی هر فرد به درآمد، ثروت، رفاه زندگی یا سایر آزادی‌های اقتصادی باید یکسان و برابر و منصفانه باشد. در برابری روشی، نکته اساسی برابری در فرصت‌ها است، یعنی هر فرد حق و آزادی برابر و مساوی در دسترسی به فرصت‌ها دارد. طور مثال، در زمینه تحصیلات عالی، هدف برابری روشی این نیست که همه افراد جامعه دارای یک سطح تحصیل گردند، بلکه مهم اینست که دسترسی به تحصیلات برای هر فرد جامعه بگونه آزاد و شفاف تأمین گردیده باشد. پس آنانی که تلاش می‌ورزند و زحمت به خرج می‌دهند تحصیلات عالی کسب می‌کنند، و آنانی که تلاش نمی‌ورزند یا از استعداد کمتری برخوردار اند، از گرفتن امتیاز تحصیلات عالی محروم می‌مانند.

در اقتصاد اسلامی، تأمین عدل و برابری روشی (رویه‌یی) هدف قرار گرفته است، نه برابری مادی. متأسفانه که یک تعدادی از نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی معاصر به اشتباه مفهوم عدل و برابری را در اسلام به مفهوم «برابری مادی» و متأثر از مفاهیم سوسیالزم تعریف کرده اند. درحالی‌که در قرآن مجید هیچگاهی گفته نشده است که در جامعه اسلامی فقر وجود نخواهد داشت، بلکه چنان وانمود گردیده که فقرا و تنگدستان در هر زمانی و در هر جامعه اسلامی وجود خواهند داشت، و از همین رو مسلمانان را به صدقه و زکات فرا می‌خواند.

امروز در علم اقتصاد و نظر به تجربه یک قرن نظام‌های کمونستی و سوسیالزم در بعضی کشورها ثابت گردیده است که توزیع کاملاً یکسان و برابر ثروت در جامعه غیرعملی و ناممکن است، زیرا توزیع برابر ثروت باعث رکود کارایی و ضعف در موثریت اقتصادی نیز می‌گردد و این دو به نوبه خود باعث انقباض سرمایه و کاهش درآمد مردم می‌شوند. به همین سبب، خداوند متعال مردم را تنها به دادن زکات و صدقه – که اجزای اساسی ساختار توزیع ثروت در اقتصاد اسلامی اند – امر می‌کند، نه اینکه حکم غصب دارایی ثروتمندان را و توزیع آن به قشر فقیر جامعه را داده باشد. اما ساختارهای لازم در اقتصاد اسلامی جهت تحدید

نابرابری و تشویق برابری در جامعه، همچون زکات و صدقه و منع ربا آمده است، و قرآن مجید به صراحت تذکر می‌دهد که سرمایه نباید در میان قشر ثروتمند جامعه متمرکز بماند (سوره الحشر: ۷).^{۱۲}

عدل و برابری در چندین جا در قرآن مجید بحث یکی از اهداف اجتماعی و اقتصادی دین اسلام یادآوری گردیده است. طور مثال، در سوره الحديد، خداوند متعال می‌فرماید: «بی‌گمان پیامبران خود را با نشانه‌های واضح فرستادیم، و با ایشان کتاب و میزان را نازل کردیم، تا مردم به تأمین عدالت پردازند...» [الحديد: ۲۵]. و حدود بیست بار دیگر در قرآن مجید، خداوند متعال مردم را به عدالت و انصاف در امور دنیوی امر می‌کند. در حدیث قدسی، خداوند متعال می‌فرماید: «ای بندگانم، من ظلم را بر خویشتن حرام کردم، و آن را در میان شما نیز حرام ساختم، پس ظلم روا مدارید.»^{۱۳} بدون شک که ظلم و ستمگاری تنها در استفاده از زور و شمشیر نیست، بلکه برتری‌دهی یکی بر دیگری در برخورداری از فرصت‌ها و حقوق و آزادی‌های اقتصادی نیز نوعی از ظلم است. همچنان، در روایات آمده است که پیامبر خدا ﷺ از بابت نشان دادن اهمیت عدالت فرمود: «من در زمان پادشاه دادگر [یعنی خسرو انوشیروان] زاده شده‌ام.»^{۱۴} و نیز فرموده است: «مردم باهم برابر اند همانند دندان‌های شانه موی.»^{۱۵}

در عین زمان، اسلام تفاوت میان اقشار مختلف جامعه را می‌شناسد و تأیید می‌کند، و آن را به تفاوت‌ها در توانایی‌ها و استعداد (که در قرآن مجید به نام «استطاعت» یاد گردیده) و نیز در تلاش و زحمات شان ارتباط داده است، چنانکه در قرآن مجید آمده است: «برتری‌هایی را که خداوند به بعضی شما نسبت به بعضی دیگر ارزانی کرده آرزو مبرید. مردان از چیزی که کسب کرده‌اند بهره‌ور میشوند، و زنان از چیزی که کسب کرده‌اند بهره‌ور میشوند...» [النساء: ۳۲]. و نیز گفته شده است: «خداوند بعضی شما را بر بعضی در روزی برتری داد. پس آنانی که برای شان برتری داده شده حاضر نمی‌شوند روزی خود را بر بردگان خود واگذار شوند، تا ایشان مساوی گردند. آیا ایشان نعمت خدا را انکار میکنند؟!» [النحل: ۷۱].

پس تأکید قرآن مجید بر عدالت و انصاف، و در عین زمان یادآوری از تفاوت‌ها و برتری‌ها میان اقشار مختلف جامعه، تنها در مفهوم «برابری روشی» می‌تواند سازگار باشد. با شناختن و تأیید تفاوت در ثروت، سطح زندگی، و سایر پیامدهای زندگی میان مردم، آنچه را که اسلام توصیه و تأمین می‌کند برابری روشی است. در واقع در اسلام، همه افراد جامعه – گذشته ازینکه مسلمان اند یا کافر – از حقوق و آزادی‌های اقتصادی برابر و یکسان برخوردار می‌باشند.^{۱۶} پس عدل و انصاف در اسلام به همین مفهوم باید دانسته شود.

شاید گفته شود که برخورد یکسان، و برابری در آزادی‌های اقتصادی در قوانین کشورهای غربی که نظام سرمایه‌داری در آن‌ها حاکم است نیز درج است، پس چرا عدل و برابری را یکی از اهداف و شاخصه‌های نظام اقتصاد اسلامی تلقی می‌کنیم؟ در این راستا، باید اذهان داشت که اهداف عمده نظام سرمایه‌داری «ازدیاد سرمایه» و «حداکثر سازی درآمد مردم» است، نه تأمین برابری.

^{۱۲} «آنچه را خداوند از اهالی قریه‌ها به پیامبر خود [به غنیمت] باز داد، [خُمس آن] از آن خدا و پیامبر، خویشاوندان، و یتیمان، و مسکینان و مسافران است، تا [این سرمایه] در میان ثروتمندان شما دست به دست نشود. آنچه را پیامبر برای شما میدهد بگیرید، و از آنچه شما را منع میکند منصرف شوید. و از خدا بترسید، بیگمان خداوند سخت مجازات کننده است» (الحشر: ۷).

^{۱۳} صحیح مسلم (۲۵۷۷)، «الأربعون» نووی (۲۴)، و صحیح ابن حبان (۶۱۹).

^{۱۴} «وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ، يَعْنِي أَنْوَشِرَوَانَ». منبع: شعب الأيمان (۱۸۳۶/۴) ابوبکر بیهقی، و نصيحة الملوك امام غزالی (ص: ۹۹).

^{۱۵} «لسان الميزان» عسقلانی (۳۳۰/۲)، و «ميزان الاعتدال» ذهبی (۲/۲۱۷).

^{۱۶} Al-Zuhayli (2005).

پس حالتی که در آن درآمد اوسط جامعه دو چند افزایش یابد، ولی نابرابری را نیز در پی داشته باشد، بازهم از نگاه نظام سرمایه‌داری توجیه‌پذیر است. ولی در اقتصاد اسلامی، بنابر تأکیدی که در متون اولیه اسلام آمده است، عدل و برابری باید بحیث هدف عمده مدنظر گرفته شود. پس حالتی که در آن درآمد اوسط جامعه دو چند افزایش یابد، ولی ظلم و حق‌تلفی را نیز در قبال بعضی‌ها در پی داشته باشد، لزوماً مورد تأیید اقتصاد اسلامی نیست.

علمای اسلامی عدل در معاملات اقتصادی را یکی از ستون‌های عدالت اسلامی قلمداد کرده‌اند. راغب اصفهانی در «الذریعه الی مکارم الشریعه» فرمان‌دهندگان عدالت را (۱) قرآن مجید، (۲) مردمان عدل‌ورزنده و دادگستر، و (۳) «پول مورد اعتبار» خوانده است. در شرح سومی می‌گوید: «پول از یک لحاظ فرمان‌دهنده عدالت است، و از لحاظ دیگر ابزاری برای فرمان‌دهنده عدالت است، و این اعتبار بر پول به لحاظ این است که کاری را در مقابل کاری مقیاس [و اندازه‌گیری] می‌کند... به همین سبب گفته‌اند: درهم فرمان‌دهنده خاموش و عدل آرام است.»^{۱۷} فل‌هذا، اینکه راغب اصفهانی پول را در پهلوی قرآن مجید و مردمان دادگستر قرار داده است نشان‌دهنده اینست که عدل و برابری در عرصه اقتصادی یکی از مهم‌ترین اهداف اسلام است.

۳،۲: تأمین رفاه اقتصادی

در دین اسلام «رفاه دنیوی» هدف و آرمان نهایی نیست، بلکه یکی از نیازمندی‌ها برای ادامه موثر زندگی در راستای دستیابی به اهدافی بلندتر و ارزشمندتر معنوی است. بعضی از نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی، بشمول بعضی از فقها، همین هدف معنوی دین اسلام را هدف اقتصاد اسلامی نیز تعیین کرده‌اند، و اقتصاد اسلامی را از لحاظ فلسفی و اپستمولوژی در عین گستره فکری با کل دین قرار داده‌اند. به نظر نویسنده اینگونه خلط مبحث میان نظام اقتصادی اسلام و سایر بخش‌های دین از لحاظ اپستمولوژی روش درست نیست. به نظر نویسنده گستره فکری دین اسلام مشتمل بر چهار بخش است:

- ۱) هسته عقیدتی و معرفتی: که هدفش توحید و شناخت ذات یگانه پروردگار متعال و معرفت دنیا و آخرت است.
- ۲) نظام عبادتی: که هدفش دستیابی به پاکیزگی روحی، قرب الهی و سعادت اخروی است.
- ۳) نظام اجتماعی: که هدفش استمرار روابط اخلاق‌مدار میان مردم در جامعه است.
- ۴) نظام اقتصادی: که هدفش تأمین رفاه دنیوی جهت پیشبرد مؤثر عبادت و تأمین روابط اخلاق‌مدار اجتماعی است. بدون شک، در جامعه‌ای که مردم دچار ورشکستگی اقتصادی باشند، هم از پیشبرد عبادت خویش کوتاه می‌آیند و هم روابط اجتماعی بنابر افزایش دزدی و غارت و قتل دچار گسستگی می‌گردد.

پس اقتصاد اسلامی را نباید در تعریف و مفهوم با سایر بخش‌های دین خلط کرد. این بدین معنی نیست که میان نظام اقتصادی و احکام دین انقطاع و گسستگی‌ای وجود داشته باشد، البته که در اقتصاد اسلامی شرایط معاملات و ساختار روابط اقتصادی از احکام فقهی و شرعی برمی‌خیزند. اما تفکیک کردن میان اهداف «اقتصادی» دین و سایر اهداف دین به ما کمک می‌کند تا بتوانیم بگونه عینی اقتصاد اسلامی را تعریف کنیم. در واقع، هیچگونه تضادی میان اهداف کلان دین و اهداف اقتصاد اسلامی وجود ندارد، زیرا هدف نهایی اقتصاد اسلامی تأمین رفاه اقتصادی در دنیا - با توجه به ارزش‌های اخلاقی و دینی آن - برای انسان است. و انسان

^{۱۷} «الذریعه الی مکارم الشریعه» راغب اصفهانی، صفحه ۲۵۱ و ۲۷۳.

از نظر فردی و از جهت اجتماعی مورد توجه و اهتمام اسلام قرار گرفته است، تا نیازمندی‌های مادی او تأمین گردند و تا باشد که به مسؤولیت‌های دینی، عبادتی و اجتماعی خود بشکل مؤثر بپردازد.^{۱۸}

با تفکیک همین مسؤولیت‌های دینی و دنیوی است که خداوند متعال در قرآن مجید فرموده: «... او شما را از زمین آفرید و به آبادانی آن گماشت...» [هود: ۶۱]، «اگر مردم شهرها ایمان می‌آوردند و پرهیزگاری میکردند، ما واقعاً بر آنها دروازه‌های برکات را از آسمان و زمین می‌گشادیم...» [الأعراف: ۷]، «ای مردم، از آنچه در روی زمین است حلال و پاکیزه بخورید...» [البقره: ۱۶۸]، و «... در زمین پراگنده شوید، و از فضل خدا بجوید...» [الجمعه: ۱۰]. همچنان، پیامبر خدا ﷺ خانه و وسایل زندگی مناسب (از جمله وسیله نقلیه) را مایه آرامش خاطر و خوشبختی در دنیا خوانده است،^{۱۹} و در حدیثی فرموده که: «شما به امور دنیوی خویش آگاه‌ترید».^{۲۰} و نیز او ﷺ از فقر و بیکاری پناه خواسته است.^{۲۱} در متون دینی، بسا روایاتی وجود دارد که آباد کردن دنیا جهت فراهم‌آوری زندگی آرام‌بخش از جمله کارهای شایسته و مطلوب گفته شده است. طور مثال، در روایتی آمده است که «خداوند تعالی به داود پیغامبر وحی فرستاد که: یا داود، قوم خود را بگوی تا اهل عجم را دشنام ندهند، که ایشان آن کسانی بودند که جهان آبادان کردند، تا بندگان من در وی زندگانی می‌کنند.»^{۲۲} یا مثلاً سخن علی بن ابی طالب (کرم الله وجهه) که گفته: «برای دنیای تان چنان کار کنید که گویا برای همیشه زنده می‌مانید، و برای آخرت تان چنان کار کنید که گویا در دم خواهید مُرد.»

قابل ذکر است که آنچه در بالا ذکر گردید با آیاتی که خداوند متعال دنیا و ثروت دنیا را مایه آزمایش و فتنه تلقی کرده، یا احادیثی که نظر به آن رسول الله ﷺ صبر کردن در فقر را جزو تقوا و ایمان گفته، یا روایاتی که انسان را از طلب دنیا بازداشته است، که بیشتر مورد توجه تصوف و عرفان اسلامی قرار گرفته، در تضاد نیست. این دو دیدگاه مختلف را باید در چهارچوب عمومی دین و با در نظر داشت فلسفه دینی و معارف اسلامی مطالعه کرد، که این بحث از ظرفیت این مقاله بیرون است.

امام نووی این بحث را بگونه دقیقی جمع‌بندی کرده، و هدف اقتصادی اسلام را اینگونه شرح می‌دهد:

«برخورداری از غذا، لباس، مسکن و سایر امکانات رفاهی زندگی با توجه به عرف و شرایط، و به دور از اسراف و تبذیر و بدون محرومیت برای فرد و اعضای خانواده، زندگی و معیشت مطلوبی در اسلام است.»^{۲۳}

۳،۳: کارایی اقتصادی

دین اسلام به استفاده بهینه یا بهتر (Optimal use) از منابع طبیعی و اقتصادی ارج گذاشته است. از نگاه علم اقتصاد، استفاده بهتر از منابع سبب بلند رفتن «کارایی اقتصادی» (Economic efficiency) می‌گردد. از دیدگاه دینی، منابع طبیعی (آب، هوا، نور آفتاب، زمین، چراگاه‌ها، جنگلات، جانوران، معادن، و غیره) امکاناتی است که از سوی خداوند متعال به انسان ارزانی شده. ازینرو باید تلاش

^{۱۸} قرضای (۱۹۹۵).

^{۱۹} «در دنیا سه چیز نشانه سعادت و آرامش خاطر است: همسایه خوب، خانه وسیع، و وسیله سواری مناسب.» مسند احمد (۱۵۳۷۲) و سنن حاکم نیشاپوری (۷۳۰۶).

^{۲۰} صحیح مسلم (۲۳۶۳).

^{۲۱} قرضای (۱۹۹۵).

^{۲۲} «نصيحة الملوك» امام غزالی، صفحه ۸۲-۸۳.

^{۲۳} «المجموع شرح المذهب» نووی (۶/ ۱۹۱).

به خرج داده شود که استفاده مناسب و بهینه ازین‌ها صورت گیرد تا باشد که همه مردم و نسل‌های بعدی از دسترسی به منابع طبیعی محروم نگردند.

در موضوع استفاده از منابع طبیعی، در متون دینی به دو شرط اشاره شده است:

(۱) اجتناب از اسراف و تبذیر، و

(۲) اجتناب از بیکار و عاطل گذاشتن زمین و منابع طبیعی.

اسراف به معنی مصرف کردن پول و دارایی فراتر از حد ضرورت است، طوریکه شخص به زندگی تجملی بپردازد. و تبذیر به معنای به هدر دادن و تلف کردن است، یعنی استفاده بی‌موجه و غیرضروری که منجر به هدر رفتن و تلف شدن پول و دارایی گردد. هردو پدیده بیش از ده بار در قرآن مجید ذکر گردیده است. خداوند متعال به وضاحت می‌فرماید که: «... بخورید، بنوشید و اسراف نکنید؛ حقا که او مسرفان را دوست ندارد» [الأعراف: ۳۱]. و با اشاره به استفاده و تغذیه از میوه‌جات و حاصلات روی زمین می‌فرماید: «و او است که باغ‌های چتردار و باغهای بی‌چتر را آفرید، و [نیز] درخت خرما و کشت را با خوردنی‌های متنوع آن، و زیتون و انار را [در شکل خود] همانند و [در مزه خود] متفاوت. از میوه آن چون به ثمر رسد بخورید، و حق آن را در روزی که حاصل برداشته میشود اداء کنید. و اسراف نورزد، حقا که خداوند مسرفان را دوست ندارد» [الأنعام: ۱۴۱].

همچنان، احادیث و روایات زیادی در سنت آمده است که مسلمانان را از مصرف بی‌جای و بی‌مورد آب، و تلف کردن غذا بر حذر داشته است.^{۲۴} طور مثال، در روایتی آمده است که رسول الله ﷺ یکی از اصحاب را دید که در وضو در مصرف آب بی‌احتیاطی می‌نمود. ایشان به او گفت: «اسراف مکن!» صحابه پرسید: «آیا در مورد آب هم اسراف وجود دارد؟» جواب داد: «آری! [حتی] اگر در کنار رودخانه هم باشی.»^{۲۵} همچنین درباره تلف کردن مال و ثروت، پیامبر بزرگوار فرموده است: «خداوند تباه کردن مال را برای شما ناپسند شمرده است.»^{۲۶} در واقع، آنچه که اسلام به آن توصیه نموده است نگهداشت اعتدال و میانه‌روی در استفاده از ثروت‌های طبیعی و اقتصادی است که در بخش پنجم این مقاله (رفتار فردی) بیشتر درباره آن بحث خواهیم کرد.

در مورد استفاده از زمین و منابع طبیعی، پیامبر گرامی ﷺ مردم را تشویق به استفاده و بهره‌برداری از زمین کرده، و از بیکار و عاطل گذاشتن آن منع کرده است. در حدیثی آمده است که فرموده: «هرکه زمینی دارد، [باید] در آن کشت کند. اگر خود از عهده آن بر نمی‌آید، آن را به برادر مسلمان خود بسپارد [تا آن را زنده کند و بر آن کار کند].»^{۲۷} و نیز فرمود: «هر کسی که زمین بایری را که مُلک کسی نباشد زنده کند، آن زمین متعلق به اوست. و هر انسان و جانوری که از ثمر و محصول آن استفاده کند، برای او همچون صدقه و احسان است.»^{۲۸} امام ابویوسف در «کتاب الخراج» حدیث مشابهی را روایت می‌کند که رسول الله ﷺ فرمود: «کسی که زمین بایر را احیاء می‌کند، از آن اوست. ولی کسی که زمین بایر را برای سه سال عاطل نگهداشته باشد حق [ملکیت] آن را

^{۲۴} قرضاوی (۱۹۹۵).

^{۲۵} سنن ابن ماجه (۴۲۴ و ۴۲۵)، و سنن احمد (۷۰۶۵).

^{۲۶} صحیح بخاری (۱۴۷۷)، صحیح مسلم (۵۹۳)، و مسند ابن حبان (۵۷۲۰).

^{۲۷} صحیح بخاری (۲۳۴۰)، صحیح مسلم (۱۵۳۶)، سنن نسائی (۳۸۸۱)، و سنن ابن ماجه (۲۴۵۴).

^{۲۸} صحیح بخاری (۲۳۳۵)، سنن ترمذی (۱۳۷۹)، سنن ابوداود (۳۰۷۴)، سنن کبری نسائی (۵۷۵۷)، و مسند احمد (۱۴۸۳۹).

ندارد». همچنان، روایات زیادی در قسمت اجتناب از کشتن بیهوده پرندگان و چهارپایان (برای مقاصد فراتر از تهیه خوراک)، بریدن درختان، و تشویق برای استفاده از پوست حیوانات حتی مردار شده نقل شده است.^{۲۹}

محصول این بحث‌ها (اجتناب از اسراف پول و دارایی، عاقل گذاشتن زمین، و زیان‌مند ساختن محیط زیست) این است که اسلام به استفاده بهینه و مطلوب از منابع اقتصادی و طبیعی امر می‌کند تا باشد که کارایی اقتصادی بلند رفته، و دستیابی به این منابع به تمامی افراد جامعه و به نسل‌های آینده تأمین گردد.

۳،۴: بررسی مقایسوی با نظام‌های سرمایه‌داری و کمونزم

آنچه که در مورد اهداف اقتصاد اسلامی در این فصل گفته شد، در مقایسه با اهداف نظام‌های دیگر اقتصادی تفاوت دارد. در نظام سرمایه‌داری، هدف نهایی بلندبردن درآمد سرانه، حداکثرسازی رشد اقتصادی، و ازدیاد سرمایه در اقتصاد است. اهداف دیگری چون بلند بردن سطح زندگی یا رفاه اقتصادی، از دیدگاه سرمایه‌داری، نتیجه طبیعی این روند است: یعنی، آنگاه که درآمد مردم بلند رفت، این امر خودبخود باعث بهبود یافتن رفاه زندگی مردم و کاهش فقر می‌گردد. چهارچوب اقتصاد کلان که از سوی صندوق بین المللی پول مورد استفاده قرار می‌گیرد استوار بر همین معیار است.

همچنان، برابری مادی در ذات خود هدف سرمایه‌داری نیست، زیرا توزیع برابر و یکسان سرمایه در اقتصاد میزان فراهم بودن سرمایه را برای تمویل سرمایه‌گذاری خصوصی و نوآوری پائین می‌آورد، و این‌ها به نوبه خود مولدیت اقتصادی و در نهایت رشد اقتصادی را ضربه می‌زنند. در جهان امروزی، یکی از عوامل نوآوری تکنالوژی موجودیت انحصارگرایی و تمرکز سرمایه است، زیرا مصرف روی نوآوری‌های تکنالوژی سالانه به میلیاردها دلار هزینه دارد. اگر شرکت‌های بزرگی چون گوگل، آمازون، آپل، مایکروسافت، و غیره نمی‌بودند، یک تعداد زیادی از فن‌آوری‌های امروز در عرصه تکنالوژی معلوماتی شاید هرگز متحقق نمی‌گردیدند.

در نظام سرمایه‌داری، نابرابری تا یک حدی، مطلوب و قابل تحمل است.^{۳۰} تنها در صورتی که نابرابری از حد مطلوب بگذرد، رشد اقتصادی زیانمند می‌گردد.^{۳۱} به همین اساس، سرمایه‌داری بر تأمین حقوق و آزادی‌های یکسان اقتصادی به افراد جامعه تمرکز می‌کند، تا فرصت‌های اقتصادی به همه یکسان قابل دسترس باشند. اما تجربه نشان داده است که تمرکز سرمایه در دست قشر خاصی از جامعه روابط اجتماعی را نیز به نفع آن قشر انحراف می‌دهد.

در نظام مارکسیستی و کمونزم، ازدیاد سرمایه تنها از طریق «کار» صورت می‌گیرد، یعنی ارزش افزوده در تولید کالا باید بر اساس سهم کار خلق گردد. این را «نظریه ارزش کار» نامیده‌اند که در بخش ۷،۱ پیش‌تر توضیح داده می‌شود. گذشته از آن، یکی از اهداف نظام مارکسیستی و کمونزم تأمین برابری اقتصادی است. با توسل به هدفی آرمان‌گرا، مارکسیزم و کمونزم دستیابی به «برابری مادی» را جزو اهداف خود قلمداد می‌کنند، و توقع می‌برند که در نتیجه برابری اقتصادی، برابری طبقاتی نیز در جامعه تأمین گردد. درحالی‌که اگر برابری مادی مطلقاً در یک جامعه متحقق گردد (با وجود آنکه برابری مادی تنها در تیوری و نظریه ممکن است و در عمل امکان‌پذیر نیست)، هیچ انگیزه‌ای برای زحمت و تلاش بیش‌تر – در سطح فردی – و برای نوآوری و سرمایه‌گذاری – در

^{۲۹} قرضاوی (۱۹۹۵).

^{۳۰} Barro (1999) and Aghion et al. (1999).

^{۳۱} Banerjee & Duflo (2003) and OECD (2014).

سطح موسسات و بنگاه‌ها - وجود نخواهد داشت، زیرا تمیز و تفکیک میان زحمتکش و آسوده‌حال دیگر از بین می‌رود. در نهایت، اقتصاد از رشد بازخواهد ماند و سطح رفاه مردم از یک حدی بالاتر نخواهد رفت.

چنانکه دیده می‌شود نظام اقتصاد اسلامی در اهداف کلان اقتصادی با نظام‌های سرمایه‌داری و کمونزم تفاوت‌هایی دارد. آنچه که اقتصاد اسلامی را از سرمایه‌داری مجزا می‌سازد اهمیت قائل شدن به عدل و برابری است که در سرمایه‌داری عمدتاً بحیث هدف عمده نگریسته نمی‌شود. ولی برگزیدن عدل و برابری اسلام را به آن وانداشته که بگونه آرمان‌گرا چیزی را ادعا کند که در عمل هیچگاهی توسط جوامع انسانی پیاده گردیده نتواند، چنانکه در کمونزم برابری مادل و طبقاتی را آرمان خود قلمداد کرده اند که هیچگاهی نمی‌تواند تحقق یابد. ولی اقتصاد اسلامی در ساختارهای اقتصاد کلان شباهت‌های زیادی با سرمایه‌داری دارد که در فصل‌های بعدی درین مقاله نشان داده خواهد شد.

۴. آزادی اقتصادی

۴.۱: مالکیت خصوصی

مالکیت در اسلام «نسبت انحصاری یک دارایی به دارنده‌اش می‌باشد که حق عام و تام را به دارنده می‌دهد تا به هر گونه‌ای که قانوناً ممنوع نباشد از دارایی استفاده کند»^{۳۲} در قانون مدنی عثمانیان («مجله احکام عدلیه») «هرآنچه که توسط یک انسان تملک گردد، چه دارایی باشد و چه استهلاک داری» بحیث مالکیت تعریف گردیده بود.^{۳۳} بر این اساس، مالکیت از نقطه نظر اسلام شامل حق تملک و حق انتفاع می‌گردد.

مالکیت خصوصی در اسلام بگونه مطلق شناخته شده است، اما به گونه‌ای تنظیم گردیده تا منافع اجتماعی زیان نبیند. اسلام برای مالکیت خصوصی میان دارایی‌های منقول (چون طلا، پول، وسایل نقلیه...) و غیرمنقول (مانند زمین، خانه، باغ...)، یا میان کالاهای مصرفی (چون لباس، لوازم خانه، غذا...) و کالای سرمایوی (که در تولید نقش دارند چون دستگاه تولیدی، سامان‌آلات، ابزار کار، کامپیوتر...)، یا میان ثروت کسی (مانند مزد، درآمد...) و ثروت غیرکسی (چون میراث) تفکیکی قائل نگردیده است، و مالکیت خصوصی برای هر فرد - مرد و زن، بالغ و نابالغ - محفوظ است.^{۳۴}

بعضی از نویسندگان معاصر به اشتباه مالکیت خصوصی در اسلام را، به ویژه برای زمین، محدود دانسته اند. آن‌ها به این آیت قرآن که فرموده شده «هر آنچه در آسمان‌ها و در زمین است از آن خدا است...» [آل عمران: ۱۸۹] استناد ورزیده‌اند و زمین را از آن خداوند - و بنابراین، مالکیت اشتراکی - خوانده اند. این چنین تفسیر نادرست برخاسته از فهم ناقص آن‌ها از دین و فقه اسلامی است. درحالی‌که در قرآن مجید همچنان گفته شده است: «بی‌گمان زمین از آن خدا است، هرکه را از بندگان خود که خواهد وارث آن می‌سازد» [الأعراف: ۱۲۸]. همچنان، فقها استدلال ورزیده‌اند که چون خداوند متعال می‌فرماید «... از میوه آن [باغ‌ها] چون به ثمر رسد بخورید، و حق آن را در روزی که حاصل برداشته میشود ادا کنید...» (الأنعام: ۱۴۱)، این حق - که زکات و صدقه را شامل می‌شود - تنها در حالتی ادا شده می‌تواند که شخص خودش مالک زمین و باغ باشد. و زمانی که خدای تعالی در چندین جای دگر در قرآن مجید مردم را به دادن زکات و صدقه امر و تشویق می‌کند، پرداختن زکات تنها بر مال و ثروتی امکان‌پذیر است که شخص مالک آن باشد. گذشته از آن، در حدیث و سنت دلایل زیادی بر مالکیت خصوصی بر زمین آمده است که فقهای اسلامی بر اساس آن‌ها نظریات خود را بنا کرده اند، و به همین سبب به دولت اجازه داده نشده که زمینی را که ملکیت خصوصی کسی باشد بدون دلیل شرعی تملیک و غصب کند.^{۳۵}

همچنان، دلیل دیگری که بعضی از نویسندگان معاصر مالکیت زمین را در اسلام مالکیت دولتی خوانده اند اینست که آن‌ها سیاست اقتصادی خلیفه دوم اسلام، عمر بن خطاب (رض)، را در مورد ملی‌سازی اراضی و زمین‌ها - که بایست در همان شرایط سیاسی و اجتماعی آن زمان مطالعه گردد - بحیث حکم مطلق اسلام تلقی کرده اند. درحالی‌که در زمان خلیفه دوم اسلام سرزمین‌های

^{۳۲} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی.

^{۳۳} «مجله احکام عدلیه، ماده ۱۲۵.

^{۳۴} «قرضاوی (۱۹۹۵)، و مودودی (۲۰۱۱).

^{۳۵} ابن بیشتر دیدگاه مذاهب اهل سنت است. در مذهب شیعه جعفریه، احیای زمین بایر تنها حق استفاده را به شخص می‌دهد نه حق تملک را، و زمین «حق امام» (یعنی دولت) باقی می‌ماند. رجوع شود به «اقتصادنا» نوشته باقر صدر (جلد دوم، صفحات ۱۰۰ و ۱۰۱).

وسیعی همه ساله در دست مسلمانان می‌افتاد، و اگر حضرت عمر (رض) تملک زمین و اراضی را به هر مجاهد اسلام اجازه می‌داد، نظام فیودالی به سرعت در هر گوشه و کنار خلافت اسلامی می‌توانست عرض اندام کند.^{۳۶} جهت جلوگیری از چنین حالتی، خلیفه دوم اسلام زمین‌های تازه‌ای که به دست مسلمانان می‌افتاد «مالکیت دولت» خواند، و به دولت حق داد تا زمین‌هایی که مردم آن را در گذشته تملک کرده بودند و آن را عاطل و بی‌استفاده گذاشته بودند تصرف کند. با آنکه روش حضرت عمر در همان مقطع زمانی کاملاً بجا و موجه بود، نمی‌توان آن را موقف بنیادی اسلام در همه شرایط زمانی و مکانی تلقی کرد. آنچه در قرآن و سنت پیامبر ﷺ آمده باشد بر سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی خلفای راشدین ارجحیت دارد.

تعدادی از نویسندگان معاصر از جهان اسلام – اعم از اهل سنت و اعم از اهل تشیع – که مالکیت خصوصی زمین را محدود دانسته اند، اغلباً گرایش‌های راستگرا داشته اند. طور مثال، محمد باقر صدر که در احیای تفکر امامت شیعی در عراق نقش داشت زمین را «در تملک دولت، و به سخن دیگر، در اختیار زمامدار اسلامی پیغمبر و جانشینان قانونی ایشان» و «مطلقاً در مالکیت امام، و به عبارت دیگر در مالکیت عمومی» می‌دانست.^{۳۷} از سوی دیگر، ابو اعلی مودودی، با آنکه در مقاله‌های نخستین خود مالکیت خصوصی در اسلام را مطلقاً تأیید کرده بود،^{۳۸} اما در مقاله‌های بعدی خود – بنابر نابرابری طبقاتی که در هندوستان میان طبقه زمین‌داران بزرگ و دهقانان فقیر وجود داشت – تغییر نظر داده مالکیت خصوصی زمین را تنها تا آن اندازه‌ای از زمین که یک انسان شخصاً از عهده کشت و کار آن برآمده بتواند مجاز گفته است، و متباقی اراضی‌های بزرگ را مالکیت دولتی خوانده است.^{۳۹} عمر چپرا، نویسنده پاکستانی – سعودی که از جمله مطرح‌ترین اقتصاددانان اسلامی معاصر به‌شمار می‌رود، از همین نظریه مودودی متأثر بوده، و نابرابری طبقاتی جوامع هندوستان و پاکستان را به اشتباه پیامد «جوامع اسلامی» خوانده و «اصلاحات» را بر اساس «مقاصد الشریعه» در احکام زمین‌داری اسلامی پیشنهاد می‌کند.^{۴۰}

درحالی‌که مالکیت خصوصی در اسلام چنان واضح و روشن است که تاریخ‌دانان و اسلام‌شناسان سوسیالیست و مارکسیست غربی نیز نتوانسته‌اند از آن انکار ورزند. طور مثال، ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson)، اسلام‌شناس سرشناس فرانسوی که گرایش‌های مارکسیستی و سوسیالیستی داشت، با لحن تأسف آمیز می‌نویسد: «اسلام حق مالکیت دارایی را، خواه کالای مصرفی باشد، خواه کالای [سرمایوی] که در تولید بکار می‌رود، خواه زمین... زیر سوال نمی‌برد.... این واضح است که قرآن حق مالکیت را به هیچ شکلی منع نکرده است.... نظام مطلوب عدالت [اجتماعی] را که قرآن سفارش نموده آن نظام مطلوبی نیست که تفکر سوسیالیستی [برای خود] طرح و ترسیم کرده است.»^{۴۱}

یگانه محدودیتی که اسلام بر مالکیت زمین – و در عموم بر مالکیت خصوصی – وضع کرده، ممنوعیت کسب دارایی و ثروت از طریق راه‌های نامشروع و حرام است.^{۴۲} در قرآن مجید گفته شده است که: «ای مؤمنان، دارایی خود را در میان خویش به ناحق مخورید، بلکه باید باساس تجارتی باشد که با رضایت شما صورت گیرد» [النساء: ۲۹]، و «مال‌های خود را در بین خویش به

^{۳۶} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۳۷} باقر صدر (۱۳۴۸)، ترجمه ع. اسپهبدی، جلد ۲، صفحه ۱۰۰.

^{۳۸} طور مثال در مجموع مقاله‌هایش که متدانه در یک جلد کتاب تحت نام «اصول اولیه اقتصاد اسلامی» به زبان انگلیسی در سال ۲۰۱۱ م نشر شد.

^{۳۹} «مسئله ملکیت زمین»، ابو اعلی مودودی (۱۹۶۹).

^{۴۰} Chapra (1995), pp. 263-268.

^{۴۱} Rodinson (1966).

^{۴۲} مودودی (۲۰۱۱)، قرضای (۱۹۹۵).

ناحق مخورید، [طوری] که آنرا به حاکمان [رشوت] بدهید و بدین وسیله قسمتی از مال مردم را به ناحق بخورید، در حالیکه شما می‌دانید» [البقره: ۱۸۸]. این تملک نامشروع شامل دزدی، غصب، فریبکاری، و قمار می‌شود. همچنان مالکیت خصوصی برای آن منابعی که بگونه اشتراکی مورد استفاده قرار می‌گیرند (مانند آب و هوا)،^{۴۳} اشیای ممنوعه در اسلام (چون گوشت خوک و شراب)، و اشیای زیانبار (مواد منفجره) اجازه داده نشده است.

در اسلام، مالکیت خصوصی از سه طریق برقرار گردیده می‌تواند: (۱) مطالبه دارایی‌های قابل دسترسی عامه، (۲) قراردادهای انتقال مالکیت (مانند خرید، هدیه گرفتن، و وصیت)، و (۳) به ارث بردن. شیوه اول تملک بیشتر به زمین ارتباط می‌گیرد: در اسلام احياء و زنده کردن زمین‌های بایر و خشک - خارج از محوطه شهرها - به شرطی که در تصرف کسی دیگر نباشد حق تملک را ایجاد می‌کند. در حدیث آمده است که: «هرکسی که زمین بایری را که ملک کسی نباشد زنده کند، آن زمین متعلق به اوست.»^{۴۴} اما اگر زمین ملکیت خصوصی کسی دگر باشد، احياء کردن و عرق کار ریختن بر آن، حق ملکیت را نمی‌دهد.^{۴۵} با این هم، امام ابوحنیفه و امام مالک گفته اند که اجازه حقوقی از محکمه و قضاء برای مطالبه زمین نیاز است تا مالکیت تثبیت گردد.^{۴۶}

محافظت از مالکیت خصوصی بخشی از وظایف دولت در اقتصاد اسلامی به شمار رفته است. به استثنای مواردی که شخص از پرداخت حقی که توسط قضاء بر او ثابت شده باشد امتناع ورزد،^{۴۷} هیچگاهی مالکیت خصوصی یک فرد در اسلام نقض نمی‌گردد. همچنان، با وجودی که اسلام به مصلحت خانوادگی و حقوق والدین ارج گذاشته است، حقوق والدین بر مالکیت خصوصی تجاوز نکرده و آن را نقض نمی‌کند. با آنکه حدیثی وجود دارد که می‌گوید «شما و دارایی شما از آن پدران شماست»،^{۴۸} امام ابوحنیفه نظر به اصلی که مالکیت خصوصی هر فرد در اسلام محفوظ است، حکم نمود که هیچکس، بشمول پدر، حق تصرف در دارایی یک فرد را ندارد.^{۴۹} امام ابویوسف نیز به هارون الرشید گفته بود: «حکمران حق ندارد که ملکیت هیچ شخصی را بدون حق شرعی و معلوم از وی استملاک کند.»^{۵۰} حتی در مذهب حنفی اجازه داده نشده است که دولت یا قاضی قیمت اجناس را در بازار نرخ‌گذاری کند، زیرا به عقیده اکثریت فقهای حنفی این کار نقض مالکیت خصوصی یک فرد به شمار می‌رود که بدون دلیل شرعی نمی‌تواند صورت گیرد.^{۵۱}

^{۴۳} درین میان تنها آب بحر، آب دریا، آب جوی‌های بزرگ، و آب چشمه از مالکیت خصوصی منع گردیده اند چون ملکیت اشتراکی اند، ولی چاه آب در زمین خصوصی، ذخیره‌گاه آب، و کانال/ جوی آبیاری در زمین زراعتی خصوصی می‌توانند ملکیت خصوصی باشند. («الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی).

^{۴۴} صحیح بخاری (۲۳۳۵)، سنن ترمذی (۱۳۷۹)، سنن ابوداود (۳۰۷۴)، سنن کبری نسائی (۵۷۵۷)، و مسند احمد (۱۴۸۳۹).

^{۴۵} «ليس لعرق ظالم حق»: سنن بیهقی (۱۲۱۲۳)، و معجم الاوسط طبرانی (۷۲۶۷).

^{۴۶} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی.

^{۴۷} احياء علوم الدین امام غزالی، ربع عادات، کتاب حلال و حرام.

^{۴۸} سنن ابن ماجه (۲۲۸۲).

^{۴۹} Nadwi (2010).

^{۵۰} «کتاب الخراج»، امام ابویوسف.

^{۵۱} بنگرید به بخش «۶، ۱: نظام بازار».

۴,۲: مالکیت اشتراکی

در اسلام، مالکیت اشتراکی (Common or Collective Property) برای بخشی از منابع طبیعی و برای اموال وقف‌شده شناخته شده است.^{۵۲} در رابطه به منابع طبیعی، در احادیث از آب، چراگاه، و نمکزار بحیث مالکیت اشتراکی یاد گردیده، و مالکیت خصوصی بر اینها منع شده است.^{۵۳} دلیل آن اینست که در شبه جزیره عربستان، اینها جزو ضروریات زندگی مردم بودند. بعضی از فقها از قیاس کار گرفته، این حکم را بر آن عده از منابع طبیعی تعمیم بخشیده اند که دو شرط در آنها دیده شود: (۱) اجناسی باشند که جزو ضروریات روزمره یا نیازمندی‌های اولیه مردم باشند، و (۲) برای دسترسی به آنها به کار، دانش تخصصی، فن‌آوری، ابزار، و سرمایه نیاز نباشد.^{۵۴}

اگر این دو شرط را در نظر گیریم، اکثر منابع درون‌زمینی یا معادن در این دسته شامل نمی‌گردند، یعنی مورد مالکیت اشتراکی قرار نمی‌گیرند. معادن طلا، سنگ‌های قیمتی، سنگ مرمر، نفت، گاز... همه ازین تعریف بیرون می‌مانند، چون استفاده آن‌ها نیاز به کار و زحمت و ابزار و وسیله دارد. در واقع، اینگونه منابع طبیعی را با «زمین‌های بایر» می‌توان قیاس کرد که برای احیاء و زنده کردن آن به کار و زحمت نیاز است.^{۵۵} از آن‌جا که در متون دینی مالکیت خصوصی بر زمین‌های بایر مجاز دانسته شده است، به همین ترتیب مالکیت دولتی (Public or State Property) و مالکیت خصوصی بر منابع طبیعی نیز قیاس شده می‌تواند. فقهای حنفی معادن را جزو ملکیت مالک زمین دانسته اند: یعنی اگر معدنی در زمین خصوصی کشف گردد ملکیت خصوصی و اگر در زمین دولتی کشف گردد ملکیت دولتی خواهد بود.^{۵۶} دولت می‌تواند که زمین‌های دولتی حاوی معادن طبیعی را به افراد حقیقی یا حقوقی برای مدت معین به اجاره دهد تا معادن آن‌ها استخراج گردیده و از مالیات، حق الامتیاز و دیگر عواید آن در راستای تأمین منافع عامه کار بگیرد.

اما علفچرها، چراگاه‌ها، جنگلات، خاک، دریاها، نهرها، و غیره تحت مالکیت اشتراکی قرار می‌گیرند. با این وصف، عرف (قواعد و عادات عرفی) در تشخیص نوعیت مالکیت اشتراکی در هر سرزمین و منطقه نقش مهم دارد.

قابل ذکر است که «مالکیت اشتراکی» به معنای «مالکیت دولتی» نیست. اگرچه هردو از لحاظ محتوای اجتماعی نظیر یکدیگرند، ولی از جهت صورت و قالب حقوقی کاملاً متفاوت اند: زیرا در یکی مردم مالک می‌باشد، و در دیگری متصدی امور کشور (یعنی دولت). پس دولت نمی‌تواند منابع تحت مالکیت اشتراکی را بدون اجازه و موافقت مردم و محلات به تملک دولتی درآورد.^{۵۷} در اسلام، مالکیت دولتی آن زمین‌هایی را شامل می‌شود که تحت مالکیت خصوصی یا مالکیت اشتراکی (بنابر موجودیت منابع طبیعی اشتراکی در آن) قرار نداشته باشند. بنابراین اکثریت معادن طبیعی که خارج از تعریف مالکیت اشتراکی قرار دارند تحت مالکیت دولتی می‌باشند، و دولت حق استفاده از آن یا اجاره‌دهی آن را به شخص ثالث (حقیقی یا حقوقی) دارد.

^{۵۲} زیربناهای عام المنفعه (چون جاده‌ها، پل‌ها، خط آهن...) بیشتر در تعریف مالکیت دولتی قرار می‌گیرند.

^{۵۳} قرضاوی (۱۹۹۵).

^{۵۴} همانجا.

^{۵۵} همانجا، بر اساس نظر ابن قدامه در «المغنی».

^{۵۶} «الفقه الاسلامی و ادلته»، وهبه الزحیلی.

^{۵۷} در فقه جعفریه، مالکیت دولتی بر مالکیت اشتراکی برتری دارد، و امام (دولت) تمامی زمین‌های اشتراکی را نیز مالک می‌گردد. بنگرید به «اقتصادنا» نوشته باقر صدر، جلد دوم.

دسته دوم ملکیت‌های اشتراکی، شامل اموال وقف‌شده می‌شود. وقف به معنای سپردن مال، زمین، باغ، خانه یا سائر دارایی‌های منقول یا غیرمنقول به حیث صدقه در راه خدا است. اموال وقف‌شده به حیث مالکیت اشتراکی درمی‌آیند، و هیچ شخصی حق تملک یا حق استفاده شخصی از آن را ندارد. در صورتی که دارایی وقف شده دارای مولد باشد، یعنی تولید و محصول بازدهد، مانند باغ، زمین زراعتی، و غیره، مدیریت آن بدوش شخصی است که از طرف وقف‌کننده بحیث سرپرست یا مسؤول پیشبرد امور آن تعیین گردد. در صورتی که شخص وقف‌کننده یا ایجادکننده وقف فوت کند، مردم بگونه مشترک حق انتخاب سرپرست یا مسؤول وقف را دارند. در بخش ۶،۴ بیشتر درباره اوقاف بحث خواهد شد.

البته مالکیت اشتراکی در کشورهای سوسیالستی بیشتر مطرح بوده است. ولی دانشمندان اقتصاد اسلامی از تشبیه اقتصاد اسلامی به نظام کمونستی خودداری کرده اند، زیرا «اگرچه اسلام اصل مالکیت عمومی [یا اشتراکی] و مالکیت دولت را نسبت به بعضی از ثروت‌ها و سرمایه‌ها پذیرفته است... شکل اشتراکی مالکیت در نظر اسلام قاعده عمومی نمی‌باشد»^{۵۸} طوری که مالکیت خصوصی را محدود سازد.

۴،۳: فایده‌جویی در معاملات تجاری (خرید و فروش پُرمنفعت)

دین اسلام فایده‌جویی یا دریافت سود و منفعت را در خرید و فروش اجازه داده است، و مردم اجازه دارند به معاملات تجاری انتفاعی بپردازند. در قرآن مجید فرموده شده است که: «... خداوند بیع (سوداگری) را حلال کرده است...» [البقره: ۲۷۵]. ولی اسلام شرایطی را روی خرید و فروش و معاملات تجاری وضع کرده است. طور مثال، خرید و فروش بر مبنای مبادله جنس با جنس (بدون معاوضه پول) که در بعضی حالات به «ربا» می‌انجامد، یا خرید و فروش چیزهایی که خریدار و فروشنده به کنه آن پی نبرند یا قیمت و مقدار آن نامعلوم باشد که به آن «بیع الغرر» گویند، یا خرید و فروش اشیای ناروا (چون گوشت خوک و شراب) یا اشیای زیانبار (چون مواد منفجره)، همه ممنوع اند. در متباقی خریدوفروش‌های حلال، فایده‌جویی و فعالیت‌های انتفاعی مجاز است.

حد اکثر سود و فایده برای فروشنده در اسلام تعیین نگردیده است، و این به احسان و نیکویی فروشنده واگذار شده است و تشویق گردیده تا از گران‌ستانی و قیمت‌فروشی - که در متون عربی «غبن» نامیده می‌شود - اجتناب بورزد. امام غزالی درین باره می‌گوید:

«باید که یار خود را غبن روا ندارد، یعنی به سود بسیار وی را در زیان نیارد... و اما اصل مغاینه [یعنی سودجویی] رواست، زیرا که بیع برای سود است، ولیکن تقریب در آن رعایت باید کرد. و اگر خریدار زیادتیر از سود مروجه دهد - یا به سبب قوت رغبت یا به سبب شدت حاجت - در حال باید که از قبول آن امتناع کند، و آن احسان باشد. و هرگاه که تللیسی نرود، زیادت استادن ظلم نباشد. و بعضی علما گفته اند که غبن به زیادت از ثلث موجب خیار است، و به نزدیک ما چنان نیست، ولیکن آن احسان است که از غبن کم کرده شود».^{۵۹}

مهم‌ترین شرطی که بر خرید و فروش و معاملات تجاری در اقتصاد اسلامی وضع گردیده اجتناب از ربا و غرر است که در سطور بعدی به آن پرداخته می‌شود.

^{۵۸} باقر صدر (۱۳۴۸)، جلد اول.

^{۵۹} «احیاء علوم الدین: کتاب آداب کسب و معاش» ابوحامد غزالی.

الف. تعریف و انواع ربا

از نقطه نظر اسلام، ربا در دو نوع معامله اتفاق افتاده می‌تواند: یکی، در قرض یا هر معامله‌ای که «دین» بر دوش یکی از طرفین ایجاد گردد، و دیگری در خرید و فروش (یا بیع).^{۶۰}

الف. در معاملاتی که دین بر دوش یکی از پیمان‌کنندگان بمیان آید، ربا بر دو نوع است:

(۱) **ربای جاهلیت:** ربایی بود که برای پس انداختن موعد قرضه یا مهلت خواستن برای بازپرداخت قرضه، افزایش را در بازپرداخت قرضه قبول می‌کردند. و هر بار که موعد قرضه را پس می‌انداختند، بازپرداخت را افزایش می‌دادند. این کار منجر می‌شد که بازپرداخت قرضه بگونه ترکیبی افزایش یابد، و در نهایت چند برابر مقدار اصلی قرضه گردد.^{۶۱} قرآن مجید، به این روش عصر جاهلیت اشاره کرده آن را ممنوع قرار داد: «ای مؤمنان، ربا را چند برابر افزایش یافته مخورید» [آل عمران: ۱۳۰].

(۲) **کاهش براساس پیش‌پرداخت:** هرگاه برای بازپرداختن قرض پیش‌تر از موعد آن، تخفیف یا کاهشی در مقدار اصلی قرض از طرف جانبین قبول گردد، ربا تلقی می‌گردد. طور مثال، وام‌دهنده به بدهکار می‌گوید که اگر قرض مرا پیش از مورد توافق برابم پردازی، از پنج درصد مبلغ صرف نظر می‌کنم. این کار در ذات خود رباست، و به اتفاق آرا ناروا دانسته شده است.^{۶۲}

ب. در معاملات داد و ستد (یا بیع)، ربا افزایش بدون عوض در ارزش یکی از دارایی‌های مورد مبادله می‌باشد. امام سرخسی ربا را اینگونه تعریف می‌کند:

«ربا در لغت به معنی زیادت و افزونی است... و در شریعت، افزونی بدون عوض در عقد بیع (پیمان خرید و فروش، یا داد و ستد) را ربا گویند... خرید و فروش حلال تبادل مال بهادار (دارای قیمت) با مال بهادار است. پس هرگونه افزایش بدون عوض [در ارزش مال] که در خرید و فروش شامل گردد [ذاتاً] خلاف خواست داد و ستد است، و این از لحاظ شرعی نارواست، و قید شدن آن در پیمان خرید و فروش معامله را فاسد می‌سازد...»
[این افزونی] زیادت در مقدار هم بوده می‌تواند و زیادت در زمان هم بوده می‌تواند، طوری که اولی فی الحال [حین داد و ستد] صورت می‌گیرد و دومی در نتیجه تأخیر [در پرداخت یکی از مال‌های مورد مبادله] اتفاق می‌افتد.^{۶۳}

بر این اساس، ربا در بیع یا داد و ستد کالا^{۶۴} نیز به دو نوع می‌باشد:

^{۶۰} ابن رشد در کتاب «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد» انواع ربا را همینگونه طبقه‌بندی می‌کند.

^{۶۱} در عصر حاضر در جهان غرب، در بعضی از محصولات مالی اینگونه سود تطبیق می‌گردد که بنام «سود ترکیبی» (Compound Interest) یاد می‌گردد.

^{۶۲} بدایه المجتهد و نهایه المقتصد» ابن رشد.

^{۶۳} «المبسوط: کتاب البیوع» امام سرخسی.

^{۶۴} در علم اقتصاد، هر چیز محسوس و دارای بها که مورد داد و ستد قرار گیرد «کالا» (Good) نامیده می‌شود. جنس، متاع، و محصول مترادف‌های آن می‌باشند. برخلاف، آن چیزهایی که محسوس و قابل لمس نباشند «خدمات» (Services) نامیده می‌شوند.

(۱) ربای افزونی (رباء الفضل): در داد و ستد آنی کالاهای هم جنس، هرگونه افزایش در مقدار (وزن یا حجم) یکی از کالاها ربای افزونی است. اما شرط محتمل گشتن ربا این است که کالاهای مورد مبادله قابل پیمایش از لحاظ وزن یا حجم باشند. طور مثال، گندم قابل پیمایش از لحاظ وزن است، پس یک سیر گندم را نمی توان با یک و نیم سیر گندم مبادله کرد، زیرا فزونی نیم سیر در این داد و ستد ربا می باشد. به عین ترتیب، شیر قابل پیمایش از لحاظ حجم است و به مقیاس لیتر سنجش می گردد، پس مبادله یک لیتر شیر با دو لیتر شیر مجاز نیست. ولی بر کالاهایی که قابل پیمایش از لحاظ وزن یا حجم نباشند، مانند لباس، تکه/ پارچه، موتر، خانه، کمپیوتر و غیره و بر آنچه که به عدد یا دانه به فروش می رسند مانند تخم و آم (انبه) ربا محتمل نیست و می توان آن ها را به تعداد یا اندازه های متفاوت مبادله کرد. مثلاً دو عراده موتر در مقابل یک باب خانه، یا دو دستگاه تیلیفون هوشمند در مقابل یک پایه کمپیوتر می توانند که مبادله گردند.^{۶۵}

اینکه چه جنس و کالایی قابل پیمایش از لحاظ وزن یا حجم می باشد، نظر به شرایط زمانی و مکانی تفاوت می کند. پس معیار در این بخش رسم و عادت (عرف) مردم است.^{۶۶} طور مثال، در شرایط فعلی در افغانستان سیب به وزن خرید و فروش می شود، ولی در کشورهایی که سیب به دانه و عدد خرید و فروش گردد، در آن صورت مبادله یک دانه سیب در مقابل دو دانه سیب مجاز است.

همچنان، در داد و ستد کالاهای قابل پیمایش، ربا زمانی محتمل است که کالاهای مورد مبادله در «نوعیت» باهم شریک باشند. دو کالا زمانی هم نوع گفته می شود که (۱) منبع تولید و (۲) مورد کاربرد شان یکسان باشد. پس گندم وطنی با گندم قزاقستانی، یا آرد گندم با آرد جواری، یا برنج وطنی با برنج بسمتی هندی/پاکستانی، یا انگور کشمش با انگور حسینی،^{۶۷} یا طلای ایرانی با طلای عربی، یا سنگ مرمر هراتی با مرمر پاکستانی – در نوعیت باهم یکسان اند، پس باید به مقادیر برابر و مساوی مبادله گردند، در غیر آن صورت هرگونه افزایش در مقدار یکی از آن ها حکم ربا را به خود می گیرد. ولی گندم با جو، یا آرد گندم با نان،^{۶۸} یا طلا با نقره، یا انگور با کشمش، یا توت تازه با توت خشک، یا شیر و گوشت گاو با شیر و گوشت گوسپند، یا تیل پترول (بنزین) با تیل دیزل – در نوعیت/جنسیت باهم متفاوت اند، پس می توانند که به مقادیر کم و زیاد داد و ستد گردند.^{۶۹}

خلاصه، هر زمانی که «پیمایش» (قابل پیمایش بودن) و «نوعیت» (هم جنس بودن) برای کالاهای مورد مبادله هم زمان متحقق گردند، ربا رخ می دهد. قابل ذکر است که کیفیت کالا در این مسئله هیچ نقشی ندارد؛ یعنی اگر کیفیت دو جنسی که باهم مبادله می گردند متفاوت هم باشد، حکم ربا تغییر نمی خورد و باید که هردو کالا در وزن یا پیمانه یک برابر باشند تا مبادله منجر به ربا نگردد. مثلاً نمی توان یک لیتر تیل پترول (بنزین) با کیفیت را با دو لیتر پترول کم کیفیت مبادله کرد. همچنان، حکم ربا بر دینار (سکه طلا) و درهم (سکه نقره که ارزشش ده یک دینار بود) نیز تطبیق می گردید، زیرا دینار و درهم بر اساس «وزن طلا» و «وزن نقره» سنجیده می شدند. بر این اساس، تبادل یک سکه دینار با دو سکه دینار مجاز نبود،

^{۶۵} این مثال ها بر اساس قیاس نویسنده ارائه گردیده اند.

^{۶۶} امام سرخسی در «المبسوط» می نویسد: «جنسی را که مردم عادت ندارند که وزن کنند، پس جنس موزون شمرده نمی شود.»

^{۶۷} قیاس نویسنده بر اساس متون فقهی حنفی اینست در صورتی که انگور بر اساس خوشه معاوضه گردد، ربا رخ نمی دهد. مثلاً می توان یک خوشه انگور را در مقابل دو خوشه انگور مبادله کرد. ولی اگر به وزن (به کیلو) پیمایش گردد، در آن صورت هرگونه تفاوت در وزن منجر به ربا می گردد.

^{۶۸} نظر به فقه حنفی، مبادله گندم با آرد گندم در هیچ صورتی مجاز نیست، زیرا تأمین برابری در مقدار (و ارزش) آن ها ناممکن است.

^{۶۹} این مثال ها بر اساس قیاس نویسنده ارائه گردیده اند.

ولی تبادل دینار با درهم با افزونی و تفاضل مجاز بود زیرا هردو از جنس متفاوت (طلا و نقره) می‌باشند. بدین ترتیب، قیاس بر آن می‌رود که پول امروزی (بانکنوت‌ها) که بر اساس «واحد پول» سنجیده می‌شوند نیز حکم دینار، درهم و فلوس (پول سیاه، یا سکه‌های مسی) را به خود می‌گیرند. پس در مبادله ۱۰ افغانی با ۲۰ افغانی ربا رخ می‌دهد، ولی مبادله ۱ دالر با ۵۰ افغانی مجاز است.

جدول ۱ احتمال ربا را برای انواع مختلف خرید و فروش، بر اساس فقه حنفی، نشان داده است.

(۲) **ربای دیر هنگام (رباء النسیه):** این نوع ربا فایده‌ایست که از تأخیر یا درنگ در سپردن یکی از کالاها بدست آید. پس داد و ستد کالاهای هم‌جنس، یا داد و ستد کالاهای قابل پیمایش (در حجم یا وزن)، با تأخیر در تسلیم‌دهی یکی از کالاها، چه با افزایش در مقدار کالا همراه باشد یا خیر، باعث ربای نسیه (رباء النسیه، رباء النساء) می‌گردد.^{۷۰} طور مثال، تبادل یک سیر گندم با یک سیر گندم (بدون افزایش در مقدار) که دو ماه بعد پرداخته خواهد شد، یا تبادل یک سیر گندم با دو سیر گندم (با افزایش در مقدار) که دو ماه بعد پرداخته خواهد شد، یا تبادل یک سیر گندم با یک سیر شکر (مبادله با جنس متفاوت اما هردو به وزن پیموده می‌شوند) که دو ماه بعد پرداخته خواهد شد، همه منجر به ربا می‌گردند.

در داد و ستد کالاهای قابل پیمایش، نسیه در همه حالات – چه کالاها با جنس خود شان یا با جنس متفاوت مبادله گردند – مجاز نیست. اما در داد و ستد کالاهای غیرقابل پیمایش، در صورتی که کالا با کالای متفاوت مبادله گردد، نسیه مجاز است. مثلاً می‌توان که موتر را در مقابل خانه، یا تکه یا پارچه نخ (پنبه‌ای) را در مقابل تکه ساتن، با تأخیر و مهلت مبادله کرد. ولی در صورتی که کالا با هم‌جنسش مبادله گردد، طور مثال در تبادل تکه یا پارچه‌های هم‌نوع، نسیه یا تأخیر مجاز نیست.

این دو نوع ربا – یعنی ربای فزونی و ربای دیر هنگام – بر منبای سنت (حدیث) حرام گردانیده شده است.^{۷۱} ربای دیر هنگام یا نسیه در دوران جاهلیت رایج بود، اما ربای فزونی (رباء الفضل) را پیامبر ﷺ جهت تفسیر آیات مربوطه‌ای که درباره ربا نازل شدند تعریف و تشخیص نمود.^{۷۲} فقها ربای فزونی را «اصل ربا» و ربای نسیه را «شبهت ربا» خوانده اند. امام ابوحنیفه نسفی احکام این دو نوع ربا را اینگونه جمع‌بندی می‌کند:

«ربا دو نوع است: نوع اول آن ربای حقیقی است، و آن عبارت از فزونی در مقدار است که در اثر بوقوع پیوستن اصل علت ثابت می‌گردد. این علت زمانی بوقوع می‌پیوندد که پیمایش (قابل پیمایش بودن) و نوعیت (یکسان بودن نوعیت کالاها) هم‌زمان متحقق گردند... اگر در داد و ستد آنی [دو کالا] تنها پیمایش متحقق باشد، یا تنها نوعیت متحقق باشد، [ربای فزونی] ثابت نمی‌گردد. نوع دوم شبه ربا است، که فزونی از لحاظ تعجیل [زمانی] رخ می‌دهد چنانکه یک جنس آنرا و بی‌درنگ داده شود و دیگری به نسیه و تأخیر ستاده شود. این نوع ربا در نتیجه شبهت علت

^{۷۰} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی، جلد ۵.

^{۷۱} حدیث مشهوری در مورد ربا است که از عمر بن خطاب، عباده بن صامت، ابی سعید خدری، و معاویه بن ابی سفیان با الفاظ اندک تفاوت نقل گردیده: «طلا در مقابل طلا، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است. نقره در مقابل نقره، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است. گندم در مقابل گندم، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است. نمک در مقابل نمک، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است. جو در مقابل جو، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است. خرما در مقابل، مثل برای مثل، از دست به دست، و افزونی در آن ربا است.» (صحیح مسلم: ۲۱۷۶، صحیح مسلم: ۱۵۸۴، سنن ترمذی: ۱۲۴۱، سنن نسائی: ۴۵۷۰).

^{۷۲} «الفقه الاسلامی و ادلته» از وهبه الزحیلی، جلد ۵.

– یعنی به سبب بوقوع پیوستن یکی از اوصاف علت – ثابت می‌گردد. پس [در داد و ستدی که نسیه و تأخیر شامل باشد] اگر پیمایش [به تنهایی] متحقق گردد، یا نوعیت [به تنهایی] متحقق گردد، [ربای نسیه] ثابت می‌شود.^{۷۳}

«خلاصه: اگر پیمایش و نوعیت هم‌زمان متحقق گردند، افزونی و نسیه ناروا می‌باشند [و ربا محسوب می‌گردند]، ولی اگر پیمایش و نوعیت [برای کالاها] حاضر نباشند افزونی و نسیه مجاز اند. اگر تنها پیمایش متحقق باشد، افزونی مجاز بوده ولی نسیه حرام است. اگر تنها نوعیت متحقق باشد، در این مورد اختلاف نظر [میان حنفی‌ها و شافعی‌ها] وجود دارد [و امام ابوحنیفه رأی بر مجاز بودن افزونی و حرام بودن نسیه داده است].^{۷۴}

جدول ۱: تقسیم‌بندی انواع خرید و فروش، و احتمال ربا

نوعیت داد و ستد	افزونی (تفاضل)	تأخیر یا درنگ (نسیه)	افزونی و تأخیر (تفاضل و نسیه)
تبادل کالاهای قابل پیمایش در وزن یا حجم (مانند طلا، گندم، آرد، برنج، انگور، سیب، شیر، تیل، گاز، گچ، سمنت، ^{۷۵} و غیره)	تبادل کالا با کالای هم‌جنس	غیرمجاز (احتمال ربا)	غیرمجاز (احتمال ربا)
	تبادل کالا با کالای متفاوت	مجاز (احتمال ربا)	غیرمجاز (احتمال ربا)
تبادل کالاهای غیرقابل پیمایش در وزن یا حجم (همچون خانه، وسایل خانه، کمپیوتر، موتر، لباس، تکه یا پارچه، حیوانات، یا خوارکه‌بایی که شمارش می‌گردند مانند تخم، ام (انبه)، تربوز (هندوانه) و خربوزه. ^{۷۶})	تبادل کالا با کالای هم‌جنس	غیرمجاز (احتمال ربا)	غیرمجاز (احتمال ربا)
	تبادل کالا با کالای متفاوت	مجاز	مجاز
تبادل کالا با پول (دین)	مجاز	فروش با پس‌پرداخت یا به اقساط (که «بیع مؤجل» یا «بیع نسیه» نیز نامیده	مجاز تحت شرایط عقد مرابحه

^{۷۳} «حصر المسائل و قصر الدلائل» نجم‌الدین ابوحفص نسفی.

^{۷۴} «التیسیر فی التفسیر» امام ابوحفص نسفی، جلد سوم، صفحه ۴۱۰، تفسیر آیت ۲۷۵ سورة بقره.

^{۷۵} با آنکه سمنت در خریطه‌ها فروخته می‌شود، اما وزن خریطه‌ها مشخص و معین است، و قیمت هر خریطه نیز بنابر وزن آن تعیین می‌گردد. پس سمنت مواد قابل وزن به شمار می‌رود.

^{۷۶} با آنکه تربوز و خربوزه در افغانستان به وزن خرید و فروش می‌گردند، اما اگر این‌ها را اجناس قابل وزن بدانیم، در آنصورت برابر ساختن وزن یکی در مقابل وزن دیگری برای مبادله ناممکن است، یعنی نمی‌توان هیچ دو تربوز یا دو خربوزه را به آسانی پیدا کرد که وزن هردوی آن‌ها عیناً یک برابر باشد. پس تربوز و خربوزه را باید بحیث اجناس غیرموزون در نظر گرفته، و حکم اجناس قابل شمار (مانند تخم) را بر آن‌ها قیاس کنیم. (نظر خود نویسنده)

	(داد و ستد معمولی: فروش کالا در مقابل پول)	می‌شود) مجاز است به شرطی که قیمت جنس (مقدار پرداخت) حین بستن عقد معلوم باشد و زمان پرداخت پول نیز مشخص و تعیین گردد.	(مقدار پرداخت و نیز زمان پرداخت حین عقد باید تعیین گردند).
تبادل پول (دین) با کالا	(داد و ستد معمولی: خرید کالا در مقابل پول)	مجاز خرید به شکل پیش‌پرداخت مجاز است اما باید شرایط عقد «سَلَم» ^{۷۷} را مراعات کند.	مجاز تحت شرایط عقد «سَلَم»
	تبادل ارز با ارز : عقد صرف	غیرمجاز (احتمال ربا)	غیرمجاز در عقد صرف (مجاز تحت عقد قرضه)
		مجاز (مثلاً مبادله ۱ دالر در مقابل ۵۰ افغانی)	غیرمجاز (احتمال ربا)
غیرمجاز (احتمال ربا)	غیرمجاز (احتمال ربا)		

منبع: تألیف و ترتیب از جانب نویسنده، بر اساس «المبسوط» امام سرخسی، «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرایع» علاءالدین کاسانی، «حصر المسائل و قصر الدلائل» نجم‌الدین ابوحفص نسفی، «الهدایه فی شرح بدایه المتبتدی» برهان‌الدین مرغینانی، «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد» ابن رشد اندلسی، و «الفقه الاسلامی وأدلته» وهبه الزحیلی.

آنچه که در بالا دربارهٔ ربا بحث نمودیم بیشتر بر اساس رأی مذهب حنفی استوار است. اختلافاتی در میان امامان مذاهب روی جزئیات وجود دارد. طور مثال، امام ابوحنیفه ربا را به هر مالی که «قابل پیمایش از لحاظ وزن یا حجم» باشد محتمل می‌داند، درحالی‌که امام مالک و امام شافعی آن را تنها به مواد غذایی و فلزاتی چون طلا و نقره منحصر می‌دانستند. بنابراین، مبادلهٔ گچ در مقابل سمنت با نسیه یا تأخیر در مذهب حنفی جایز نبوده (چون گچ و سمنت هردو اجناس قابل وزن اند) ولی نزد امام شافعی مجاز است چون از جملهٔ مواد غذایی و فلزات نیستند. به همین ترتیب، اختلافاتی روی تعریف «هم‌نوع» یا «هم‌جنس» بودن کالاها نیز وجود دارد. طور مثال، حنفی‌ها شیر گاو و شیر گوسپند، یا انگور و کشمش، را هم‌نوع نمی‌دانند چون موارد کاربرد آن‌ها متفاوت است، ولی شافعی‌ها آن‌ها را از یک نوع می‌دانند و بنابراین افزونی در مقدار یکی از آن‌ها را ربا محسوب می‌کنند.^{۷۸} به هر حال، نظریهٔ حنفی‌ها بیشتر مورد قبول قرار گرفته است، چنانکه فقیه مشهور مالکی، ابن رشد اندلسی، در کتاب «بدایه المجتهد و نهایه المقتصد»، نظریهٔ حنفی‌ها را دربارهٔ ربا بر نظریهٔ مذهبش (یعنی مالکی) ترجیح داده است.

^{۷۷} سَلَم به معنای خرید جنس به شکل پیش‌پرداخت است، اما از خود شرایطی دارد تا معامله «غرر» - که حرام است - واقع نشود. سلم را دقیق‌تر در بخش «بیع الغرر و بیع السلم» بحث می‌کنیم.

^{۷۸} «الفقه الاسلامی وأدلته» وهبه الزحیلی.

ب. حکم تدریجی تحریم ربا

ربا همانند تحریم شراب و تحدید مجازات برای زنا بگونه تدریجی حرام گردید. نخست در مکه فرموده شد که: «آنچه را از ربا می‌دهید، تا در مال‌های مردم بیفزاید، پس در نزد خدا فزونی‌ای به بار نمی‌آورد. و آنچه را زکات می‌دهید که [با آن] رضای خدا را می‌جوئید، هم ایشان اند صاحب فزونی» [الروم: ۳۹]. سپس در مدینه فرموده شد که: «ای مؤمنان، ربا را چند برابر افزایش‌یافته مخورید» [آل عمران: ۱۳۰]. در مرحله سوم، در سال‌های اخیر حیات رسول الله ﷺ در شش آیت متواتر – از آیت ۲۷۵ الی ۲۸۱ سوره بقره – نازل گردید که: «آنهایی که ربا می‌خورند [در قیامت] بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که [حواس] او را شیطان به نسبت تماس مختل ساخته است. این به سبب آن است که ایشان گفتند «واقعاً بیع مانند ربا است.» در حالیکه خداوند بیع را حلال، و ربا را حرام قرار داده است...» [البقره: ۲۷۵] و «ای مؤمنان، از خدا بترسید و آنچه را از ربا مانده است رها کنید، اگر [واقعاً] مؤمن هستید!» [البقره: ۲۷۸]. این‌ها از جمله آخرین آیات قرآن مجید هستند که به پیامبر بزرگوار ﷺ نازل گردید، و در یک روایت آیت ۲۸۱ سوره بقره آخرین آیتی است که با نزول آن در روز حجة الوداع وحی قرآن کریم تکمیل گردید.^{۷۹}

به همین سبب بود که عمر بن خطاب (رضی الله عنه) گفته است: «آیت ربا از آخرین آیاتی است که نازل گردید، و پیامبر ﷺ وفات کرد و آن را [به فرصت به ما] تفسیر کرده نتوانست، پس از ربا و شبه ربا دوری ورزید.»^{۸۰} همچنان از وی نقل گردیده است که فرمود: «سه موضوع در وحی است که آرزو می‌کردیم که پیامبر به ما بیشتر توضیح می‌داد: [موضوع وراثت که] پدرکلان و مادرکلان بمانند، و آنانی که می‌میرند و از خود پدر و مادر یا فرزندان باقی نمی‌گذارند، و بعضی ابواب ربا.» به همین سبب، اصحاب از روی «شبهه» و از روی «احتیاط» بسیاری معاملات را بر خود تنگ ساختند تا مبادا مرتکب ربا گردند. حضرت عمر گفته است: «ما از ترس افتادن به ربا از نه دهم معاملات مجاز [شاید] دوری ورزیده‌ایم، و فرمود: «نگران هستم که [مبادا] ما عرصه ربا را ده برابر به دلیل ترس [از ربا] تنگ‌تر ساخته باشیم.»^{۸۱}

ج. حکم ربا در قرضه

چنانکه قبلاً اشاره گردید، ربا در قرضه نیز اتفاق می‌افتد. در شرح انواع ربا، از «ربای جاهلیت» نام برده شد که برای پس انداختن موعد قرضه یا مهلت خواستن برای بازپرداخت قرضه، افزایش را در بازپرداخت قرضه قبول می‌کردند، و هر بار که موعد قرضه را پس می‌انداختند، بازپرداخت را افزایش می‌دادند. این کار منجر می‌شد که بازپرداخت قرضه بگونه ترکیبی افزایش یابد، و در نهایت چندبرابر مقدار اصلی قرض گردد.^{۸۲} قرآن مجید، به این روش عصر جاهلیت صریحاً اشاره کرده آن را حرام قلمداد می‌کند، و می‌فرماید: «ای مؤمنان، ربا را چند برابر افزایش‌یافته مخورید» [آل عمران: ۱۳۰].

گذشته از آن، حتی اگر بازپرداخت قرضه بگونه ترکیبی بلند هم نرود، ولی اگر بازپرداخت قرضه نسبت به مقدار اصلی قرضه اندکی هم زیاد باشد، بازهم ربای افزونی (رباء الفضل) اتفاق می‌افتد. در اسلام، دو نوع قرضه شناخته شده است. یکی، قرضه‌ایست که به مقصد تأمین نیازمندی‌های شخصی گرفته می‌شود که به آن «قرض حسن» گویند. این همان قرضی مستحب است که پیامبر

^{۷۹} «التبسیر فی التفسیر» امام ابوحنیفه نسفی، و «البرهان فی علوم القرآن» بدرالدین زرکشی.

^{۸۰} سنن ابن ماجه (۲۲۷۶) و سنن احمد (۳۵۰).

^{۸۱} «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی» عبدالرزاق السنهوری، جلد ۳.

^{۸۲} در عصر حاضر در جهان غرب، در بعضی از محصولات مالی اینگونه سود تطبیق می‌گردد که بنام «سود ترکیبی» (Compound Interest) یاد می‌گردد.

ﷺ مردم را به آن تشویق نموده و گفته است که «هر قرضی، صدقه است».^{۸۳} و دیگری، قرضه‌ایست که به مقصد تأمین سرمایه مورد نیاز در فعالیت‌های تجاری گرفته می‌شود، که در عصر حاضر به آن «قرضه تجارتي» (Business loan) گویند.

در هر دو نوع قرضه، سود و هر منفعت دیگری که قرض‌دهنده از قرض‌گیرنده بدست آورد و در قرارداد قرضه تسجیل یافته باشد (یعنی جزوی از شرائط قرضه قبول گردیده باشد) ربا تلقی می‌گردد. در این مسئله همه مذاهب اتفاق نظر دارند. اما اینکه در چه شرایطی حکم ربا از حرام بودن به مکروه بودن تقلیل می‌یابد، فقها نظریات مختلفی دارند. طور مثال، امام کاسانی منفعت‌گیری در قرضه را در بعضی حالات حرام و در بعضی دیگر موارد مکروه می‌داند. او در «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» می‌نویسد:

«مهم است که قرض منفعتی به بار نیاورد. در غیر آن، جائز نیست. طور مثال، جائز نیست که درهم‌های ناسره به شرطی قرض داده شوند که با درهم‌های سره بازپرداخت گردند، یا شرطی گذاشته شود که [به قرض‌دهنده] منفعتی برساند. زیرا پیامبر خدا ﷺ «از قرضه‌ای که منفعتی به بار آورد نهی کرده است»، و بخاطری که افزونی قید گردیده [در عقد قرض] به ربا شباهت دارد چون افزونی بدون عوض است. و [بر این اساس، لازم است که] از ربای حقیقی و از شبه ربا احتراز صورت گیرد.

این است حکم [ربا] در مورد قرضه‌ای که افزونی در [قرارداد] قرض تسجیل گردیده باشد. ولی در صورتی که افزونی در قرارداد تسجیل نگردیده باشد، و قرض‌گیرنده بهتر از آنچه قرض گرفته است بپردازد، در چنین کاری باکی نیست زیرا ربا افزونی‌ای قید گردیده در قرارداد است، که [درین مثال] متحقق نیست بلکه از روی احسان [از سوی بدهکار بدون تسجیل یافتن در قرارداد قرضه] پرداخته می‌شود. و این کاری مستحب است، چنانکه پیامبر ﷺ فرموده است «بهترین مردم آنانی‌اند که وام خود را به بهترین وجه می‌پردازند» و ایشان حین پرداخت قرضه خویش به وزن‌کننده گفت: «وزن کن و بر آن بیفزای.»

بر این اساس، [اوراق قرضه] سفته^{۸۴} که عموماً تجاران از آن استفاده می‌کنند مکروه است، زیرا تجاران از بابت عدول از خطر راه (یعنی خطر حمل پول حین سفر) از آن نفع می‌گیرند. پس سفته با قرض منفعت‌بار شباهت دارد. دیگران شاید استدلال ورزند که عبدالله ابن عباس رضی الله عنهما در مدینه [طلا و نقره تجاران را به] قرض می‌گرفت و [ورق سفته را برای شان می‌نوشت تا آن‌ها طلا و نقره خود را] در کوفه پس می‌گرفتند، آیا درین قرض‌گیری منفعت از بابت عدول از خطر راه وجود ندارد؟ جواب ما اینست که امکان دارد [شرط بازپس‌گیری مال در شهر دیگر] در قرارداد قرض بگونه واضح قید نمی‌گردید، بلکه پس از دریافت مال در شهر دیگر اتفاق می‌افتاد، و درین کار مشکلی وجود ندارد چنانکه قبلاً بر آن روشنی انداختیم. و خداوند متعال بهتر می‌داند.^{۸۵}

این سخنان علاءالدین کاسانی درباره اوراق قرضه سفته در مطابقت با نظریات امام سرخسی است که در «المبسوط» می‌گوید:

^{۸۳} «معجم الاوسط» طبرانی (۳۴۹۸) و «شعب الایمان» بیهقی (۳۵۶۳).

^{۸۴} سفته (که معرب آن «سُفْتَه» است) مالی است که به طریق عاریت یا قرض از کسی بگیرند و در شهر دیگر به آن شخص بازپس دهند، و نوشته یا سندی بدو دهند که وجه به صاحب مال رسانند. (لغت‌نامه دهخدا)

^{۸۵} «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: کتاب القرض» امام کاسانی.

«از عطاء روایت شده است که ابن زبیر سکه‌های نقره‌ی تجاران را در مکه می‌پذیرفت و برای شان [سفته] می‌نوشت تا در بصره و کوفه سکه‌های خود را با نقره بهتر [از آنچه در مکه تسلیم کرده بودند] دریافت کنند. عطاء گفت: «من از ابن عباس در مورد گرفتن سکه‌های بهتر نقره [در بدل آنچه در مکه به قرضه می‌سپردند] پرسیدم، و او گفت: در این کار باکی نیست به شرطی که در [ورق سفته] قید نگردیده باشد.»

و این را ما پذیرفتیم [و اختیار می‌کنیم] و می‌گوییم: آنچه نهی شده است منفعتی است که [در عقد قرض] مشروط گردیده باشد. اما اگر [منفعت در عقد قرض] مشروط نگشته باشد، چنین کاری جائز است. زیرا این کار نیکویی را با نیکویی پاسخ دادن است و بی‌گمان پاداش احسان احسان است. و عین حکم در مورد پذیرفتن تحفه و اجابت کردن مهمانی تطبیق می‌گردد....

در باره اوراق سفته که مردم از آن استفاده می‌کنند نظر ما اینست که اگر قرض بدون شرطی داده شده باشد و سفته به همین منوال نوشته گردد، باکی ندارد. ولی اگر شرطی در قرض گنجانیده شده باشد، مکروه است. زیرا قرض‌دهنده خطر راه را با [بکارگیری] سفته دور می‌کند، که این به ذات خودش قرض منفعت‌بار است.^{۸۶}

در مورد حکم حرمت ربا، وهبه الزحیلی در «الفقه الإسلامی و أدلته» می‌نویسد:

«رباء الفضل حداقل ازین بابت حرام گشته است تا مردم از حکم تحریمی ربای نسبه [که منظور ربای جاهلیت است] گریز نکنند.^{۸۷} اذین راستا، آنچه که ذاتاً حرام گشته باشد تنها تحت شرایط «ضرورت مطلق» جائز گشته می‌تواند، در حالی که آنچه بخاطر مسدود کردن راه به عمل حرام دیگری (سداً لذرایع) حرام گشته باشد در صورت نیازمندی به آن، یا جهت دستیابی به منفعتی که از زیان متوقعه‌اش بیش‌تر باشد، جائز شده می‌تواند.^{۸۸}»

در باره قرض‌گیری در سرزمین‌های غیراسلامی، امام ابوحنیفه و امام محمد شیبانی گرفتن ربا را از غیرمسلمان در دار الحرب مجاز دانسته‌اند،^{۸۹} در حالیکه امام ابویوسف و امام شافعی با این رأی مخالف‌اند. استدلال امام ابوحنیفه این بود که عباس ابن عبدالمطلب (عموی پیامبر ﷺ) پس از مسلمان شدن در مدینه به مکه برگشت، و در آنجا به معاملات ربا آمیز ادامه می‌داد و پیامبر بزرگوار نیز او را ازین کار منع نمی‌کرد. زمانی که مسلمانان مکه را فتح کردند، و مکه جزو سرزمین دارالاسلام گردید، همان بود که پیامبر بزرگوار در خطبه حجة الوداع فرمود: «هر ربایی که در زمان جاهلیت مروج بود حالا ناروا گشته، و اولین ربایی که لغو می‌گردد از آن عباس بن عبدالمطلب است.»^{۹۰} امام سرخسی با تأیید این حکم، مشخص می‌سازد که معاملات ربا آمیز تنها میان مسلمان و کافر مجاز است و نه میان دو مسلمان در سرزمین غیراسلامی.

^{۸۶} «المبسوط» امام سرخسی، کتاب الصرف.

^{۸۷} طور مثال، در صورتی که رباء الفضل حرام نمی‌گشت، مردم می‌توانستند که جهت گریز از حکم تحریمی ربای جاهلیت، طلا را با تأخیر در مقابل نقره بفروشند و در پرداخت نقره افزونی در مقدار را طلب کنند.

^{۸۸} «الفقه الإسلامی و أدلته» وهبه الزحیلی، جلد ۵.

^{۸۹} «المبسوط: کتاب الصرف (باب الصرف فی دار الحرب)» امام سرخسی، «الهدایه: کتاب البیوع (باب الربا)» امام مرغینانی، و «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: کتاب البیوع (فصل فی شرائط جریان الربا فی البیع)» امام کاسانی.

^{۹۰} صحیح مسلم (۱۲۱۸) و سنن ابو داود (۳۳۳۴).

در بخش ۴، ۴ (محدودیت بر فایده‌جویی در معاملات پولی و مالی)، نظریات و آرای علمای معاصر را درباره قرضه‌های بانک‌های تجارتنی بیشتر به بحث خواهیم گرفت.

د. سهولت در احکام ربا از بابت مصلحت و نیک‌خواهی مسلمانان

امام کرخی در رساله «الأصول» خویش می‌نویسد: «امور مسلمانان بر درستی و مصلحت استوار است تا اینکه خلاف آن نمایان گردد». در شرح این اصل، امام نجم‌الدین ابوحفص نسفی مثال می‌آورد که: «هرگاه شخصی یک درهم و یک دینار را در بدل دو درهم و دو دینار مبادله کند، چنین داد و ستدی جائز است چنانکه هرکدام در بدل جنس مخالفش مبادله گردد [تا ربا واقع نگردد]، و این از برای صواب جستن جواز آن جهت مصلحت و نیک‌خواهی حال مسلمانان می‌باشد. ولی در صورتی که یک درهم را در بدل دو درهم و یک دینار را در بدل دو دینار مبادله کند، [ربا رخ می‌دهد و] بیع فاسد می‌گردد، چون این کار با ظاهر [اصل] صریحاً مغایرت دارد.»^{۹۱}

معاملاتی که طرز العمل یا کارشیوه آن‌ها طوری باشد که ظاهراً مورد تطبیق حکم تحریم شرعی واقع نگردند ولی نفس و پیامد آن‌ها چندان فرقی با معاملات تحریمی نداشته باشند، بنام «تصرفات»^{۹۲} یا «حیله‌ها» یاد می‌گردند. اینگونه معاملات بطور گسترده در آثار فقهی مورد بحث قرار گرفته و جائز دانسته شده‌اند. طور مثال، در رابطه به معاملات ربا آمیز، ابن رشد از مثال ذیل یادآوری می‌کند که امام مالک آن را نادرست ولی امام شافعی آن را جائز دانسته است: مردی به دیگری می‌گوید که «مرا ده دینار برای یک ماه قرض بده، و من بیست دینار به تو پس می‌دهم.» آن دیگر در پاسخ می‌گوید: «این کار جائز نیست، اما من این مرکب را به بیست دینار با تأجیل [یعنی با مهلت یا پس‌پرداخت یک‌ماهه] به تو می‌فروشم، و آن را از تو به ده دینار نقداً [فی الحال] باز می‌خرم.»^{۹۳}

هم‌چنان «فتاوی عالمگیری» مثال‌ها یا حیله‌های مشابهی را درباره معاملات ربا آمیز یادآوری می‌کند: «اگر شخصی درهم و دینار را به دیگری قرض بدهد، چنانکه قرض‌دار از قرض‌دهنده جنسی را به قیمت بالاتر بخرد مکروه است. ولی اگر خرید جنس در قرض مشروط نگردیده باشد، و قرض‌دهنده تنها پس از قرض دادن جنس را به قرض‌گیرنده به قیمت بالاتر بفروشد، به نظر [ابوالحسن] کرخی در چنین معامله باکی نیست، و این مسئله را [ابوبکر] خَصَّاف در کتابش یادآوری می‌کند.... ولی در صورتی که خرید پیش از قرض اتفاق افتد - مثلاً شخصی از دیگری خواستار معامله‌ای به ارزش صد دینار باشد، و دومی لباسی را به بیست دینار [نقداً] در مقابل چهل دینار [مؤجل] از شخص اولی بخرد»^{۹۴} و سپس به او شصت دینار قرضه بدهد، که در نتیجه شخص اولی به ارزش صد دینار از شخص دومی بدهکار می‌گردد درحالی‌که تنها هشتاد دینار از وی دریافت کرده است - در نظر [ابوبکر] خصاف جائز است. ابن روش محمد بن سلّمه امام بلخ بود که با جنس خرید و فروش می‌کرد، و هرگاه که از وی قرض خواسته می‌شد نخست متاع را به قیمت بلندتر می‌فروخت و سپس باقی‌مانده مبلغی که از وی وام می‌خواستند قرض می‌داد. اما اکثریت فقها این کار را مکروه دانسته‌اند و آن را قرض منفعت‌بار خوانده‌اند. بعضی دیگر گفته‌اند تنها در صورتی مکروه است که [قرض و

^{۹۱} «شرح مدار الأصول» امام ابوحفص نسفی، اصل ششم.

^{۹۲} یکی از معناهای تصرف «حیله و تقلب کردن در کار» است. (لغت‌نامه دهخدا)

^{۹۳} «بدایة المجتهد» ابن رشد، کتاب البیوع.

^{۹۴} یعنی، لباس را به ارزش چهل دینار به تأخیر یا مهلت به او بفروشد، و فی الحال به قیمت بیست دینار نقداً از او باز بخرد.

خرید و فروش] در یک جلسه یا نشست اتفاق افتند، ولی اگر در نشست‌های جداگانه صورت گیرند باکی نیست. [به این ترتیب] شمس الائمه حلوانی موافق رأی خُصاف و محمد بن سلمه فتوا داد، چنانکه در «المحیط» تذکر رفته است.^{۹۵}

امام کرخی هم چنان در کتاب الأصول می‌نویسد: «هرگاه پیمان‌کنندگان بر صحت و درستی [معامله] صراحت دادند، عقد [و پیمان] درست است. هرگاه بر فساد [معامله] صراحت دادند، پیمان فاسد است. و هرگاه مبهم [و پوشیده] سخن گفتند، [پیمان] به صحت [و درستی] گرفته می‌شود.» امام ابوحنیفه نسفی در شرح این اصل می‌نویسد: «هرگاه شخصی بَرَنَجَن سیمین^{۹۶} را که وزنش [معاذل] ده درهم باشد، و جوهره لباسی را که قیمتش ده درهم باشد در بدل بیست درهم بفروشد، طوری که ده درهم آن با تأجیل یکماهه پرداخته شود، اگر صراحتاً بگویند که ده درهم مؤجل از بابت قیمت لباس است و ده درهم نقد در بدل برنجن است [معامله] درست است. اگر بگویند [ده درهم مهلت داده شده] از بابت برنجن است، این معامله [بخاطر ربایی که رخ می‌دهد] فاسد است.^{۹۷} ولی اگر [مسئله] ده درهم نقد در بدل برنجن و [ده درهم] مؤجل در بدل لباس را مبهم و پوشیده گذاشتند، رأی به صحت و درستی عقد داده می‌شود.»^{۹۸}

علاءالدین کاسانی نیز در «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» مثال مشابهی را تذکر می‌دهد که شخصی شمشیر مزین با زیور و نقره را (چنانکه ارزش زیور و نقره‌اش پنجاه درهم باشد) در مقابل پنجاه درهم نقد و صد درهم مؤجل می‌فروشد. کاسانی می‌گوید در صورتی که خریدار صراحت هم ندهد که پنجاه درهم نقد را مشخصاً در بدل زیور و نقره می‌پردازد و تنها بگونه مبهم بگوید که «پول نقد در بدل هردو [یعنی شمشیر و زیورات نقره‌ی‌اش] است» بیع بازهم جائز است، «زیرا یادآوری از دو چیز درحالی که منظور تنها یکی از آن‌ها باشد از نگاه دستور زبان درست می‌باشد، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾» بیرون می‌آیند از هردو [دریای شیرین و دریای شور] مروارید و مرجان» [الرحمن: ۲۲] درحالی که مروارید و مرجان تنها در یکی از آن‌ها یعنی دریای شور به وجود می‌آیند.... این [رخصت در احکام شرعی] از بابت آن است که امور مسلمانان بر مصلحت و نیکخواهی تا جایی که ممکن باشد استوار است... پس اگر تنها بگوید که پول نقد در بدل شمشیر است، [بیع جائز است] چون زیورات نقره‌ی در نام شمشیر شامل می‌باشد.^{۹۹}

این چنین راه‌های گریز در هر نظام حقوقی وجود داشته و دارد. امروز در کشورهای غربی، مردم بخاطر نیفتادن در گیر ممنوعیت قانونی دست به یک یا دو معامله قانونی دیگر می‌زنند تا هدف خود را قانوناً برآورده سازند. در اسلام نیز فقها اینگونه حيله‌ها را جهت «مصلحت و نیکخواهی» به مسلمانان نشان داده اند، و آن‌ها را جائز پنداشته اند.

^{۹۵} «الفتاوی الهندیه»، جلد ۳، صفحات ۲۰۲-۲۰۳.

^{۹۶} برنجن: بَرَنَجَن به فارسی کابل به معنای «کره» است که همسان دست‌بند یا چوری می‌باشد. سیمین به معنای «نقره‌ی» است.

^{۹۷} زیرا مبادلات طلا، نقره و پول باهم که تأخیر یا تأجیل در تسلیم‌دهی یکی از آن‌ها وجود داشته باشد دچار «ربای نسیه» می‌گردند و فاسد می‌باشند. ولی مبادله کالاها در مقابل پول با تأجیل یا مهلت (یعنی پس‌پرداخت) جائز اند.

^{۹۸} «شرح مدار الأصول» امام ابوحنیفه نسفی، اصل چهاردهم.

^{۹۹} «بدائع الصنائع» امام کاسانی، جلد پنجم، صفحه ۲۱۷.

۴,۳,۲: بیع الغرر و بیع السلم

غرر در لغت به معنای خطر، به معرض هلاکت افتادن، و فریب خوردن است. در فقه اسلامی، خرید و فروش هر چیزی که خریدار و فروشنده به کنه آن پی نبرند بیع غرر نامیده می‌شود. بگونه مثال، فروش ماهی در آب (که تا هنوز شکار یا گرفته نشده باشد)، فروش گوسپند نامشخص یا تصادفی در میان گله، فروش حیوان در رحم مادرش (پیش از ولادتش)، فروش محصولات یک باغ که هنوز محصول نداده و مقدار و کیفیت محصولات آن نامعلوم است، پس پرداخت بدون مشخص کردن مبلغ یا قیمت، پیش پرداخت بدون معلوم بودن مقدار کالا، و.... همه موارد بیع غرر اند.

پس هر معامله‌ای که (۱) نحوه داد و ستد آن معلوم نباشد، (۲) مشخصات (نوعیت، مقدار و قیمت) کالای مورد مبادله معلوم نباشد، یا (۳) شک و تردیدی در تسلیم‌دهی کالا وجود داشته باشد بیع غرر محسوب می‌گردد. امام سرخسی هر داد و ستدی را که پیامد آن نامعلوم و ناشناخته شده باشد بیع غرر تعریف کرده است.^{۱۰۰}

بر این اساس، علمای معاصر بعضی از انواع بیمه‌های امروزی را از نقطه نظر غرر مجاز نمی‌دانند، چون نامعلومی زیادی در معاملات بیمه نهفته است.^{۱۰۱} همچنان، فروش کالا یا دارایی پیش از تملک آن مجاز نیست، ولی درباره دارایی‌های غیرمنقول چون زمین و خانه (در صورتی که موقعیت و مشخصات آن پیشاپیش معلوم باشند) امام ابوحنیفه و امام ابویوسف جهت سهولت برای کار و بار مردم از استحسان کار گرفته آن را مجاز دانسته اند، ولی امام شیبانی و امام شافعی آن را ناروا دانسته اند.^{۱۰۲} بدین ترتیب، بر اساس قیاس می‌توان گفت که امروز فروش خانه و آپارتمان پیش از آبادی آن، به شرطی که طرح معماری آن معلوم باشد و موافقت صورت گرفته باشد، نیز مجاز است.

این موضوع به «بیع سلم» یا پیش پرداخت نیز ارتباط می‌گیرد. با آنکه در بیع سلم - تا حدی - «غرر» نهفته است و با ربای دیر هنگام یا نسیه نیز شباهت دارد، اما بنابر ضرورتی که مردم و فروشنده‌ها به چنین معامله‌ای دارند و بنابر اینکه منفعت آن بیشتر از زیان آن است، بیع سلم از روی «استحسان» از حکم عمومی غرر و ربا مستثنی قرار گرفته است.^{۱۰۳} اما شرایطی بر بیع سلم وضع گردیده است تا به بیع غرر منتهی نگردد. منجمله اینکه (۱) مقدار کالا یا جنس، (۲) مشخصات، نوعیت، و کیفیت آن، و (۳) شرایط تأخیر یا زمان تسلیم‌دهی آن حین عقد یا خرید معلوم باشند یا تعیین گردیده باشند. طور مثال، شخصی نمی‌تواند محصولات یک باغ را بشکل کلی در مقابل یک مبلغ پول پیش خرید نماید، بلکه باید مقدار میوه‌ای را که می‌خواهد بخرد مشخص سازد (مثلاً چند سیر، یا چند خروار، یا چند تن)، و نیز نوعیت میوه را (کدام نوع سیب، یا کدام نوع انگور...) تعیین نماید.

قابل ذکر است که بیع سلم یا پیش پرداخت با «بیعانه دادن» متفاوت است. در پیش پرداخت، تمامی پول (مبلغ قیمت کالا) به فروشنده پرداخته می‌شود. در حالی که برای بیعانه دادن تنها قسمتی از پول به فروشنده داده می‌شود با تفاهم اینکه اگر خرید و فروش صورت گیرد یا نهایی گردد (که عموماً ارتباط به برآورده شدن بعضی شرایط از جانب خود خریدار دارد)، مقدار بیعانه پرداخته شده از قیمت کالا در پرداخت نهایی وضع می‌گردد، و اگر معامله صورت نگیرد بیعانه بحیث «تحفه» به فروشنده واگذار می‌گردد و

^{۱۰۰} «المبسوط: کتاب البیوع (باب الخيار بغير الشرط)»، امام سرخسی.

^{۱۰۱} «الفقه السلامی و ادلته»، وهبه الزحیلی.

^{۱۰۲} «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع: کتاب البیوع (فصل فی شرائط الصحه فی البیوع)»، امام کاسانی.

^{۱۰۳} «الفقه السلامی و ادلته»، وهبه الزحیلی.

خریدار مبلغ بیعانه را از دست می‌دهد. تنها در صورتی بیعانه به خریدار پس داده می‌شود که فروشنده از مهیا نمودن کالا یا جنس عاجز بماند: طور مثال، خریدار برای جنسی که هنوز نزد فروشنده موجود نبوده (مثلاً برایش نرسیده یا فروشنده آن را هنوز تولید ننموده) بیعانه می‌دهد تا فروشنده جنس آتی را پس از حصول یا تولید آن به کسی دیگر نفروشد، ولی فروشنده از برآورده ساختن آن عاجز می‌ماند، و در این صورت مبلغ بیعانه به خریدار مسترد می‌گردد. مجاز بودن بیعانه دادن مورد اختلاف فقهای متقدم بود، اما بنابراینکه بیعانه دادن در معاملات تجارتي امروز معمول و ضروری گشته است، فقهای معاصر چون وهبه الزحیلی آن را کاملاً مجاز می‌دانند.

۴,۳,۳: احتکار

انبار کردن کالاها - و به‌ویژه مواد خوراکی - به قصد اینکه آن را دیرتر در بازار آنگاه بفروشد که قیمت آن بلند برود، در اسلام منع گردیده است. در این مورد پیامبر بزرگوار ﷺ فرموده است: «هرکه مواد خوراکه را انبار می‌کند تا بر مسلمانان گران‌فروشی کند خطاکار است.»^{۱۰۴} و نیز فرمود: «هرکه مواد خوراکه را چهل روز نگه دارد [به نیت گران شدن]، خداوند از او بیزار می‌گردد.»^{۱۰۵} و علی بن ابی‌طالب (کرم الله وجهه) گفته است: «هرکه مواد خوراکه را چهل روز نگه دارد [تا گران‌تر بفروشد] دل او سخت می‌گردد.»^{۱۰۶}

انبار کردن مواد زمانی ممنوع است که نیت و قصد انبار کننده فروختن آن به قیمت بلندتر باشد. امام شافعی و امام شیبانی تحریم احتکار را محدود به آن عده از مواد خوراکی دانسته‌اند که گرسنگی را رفع و به انسان قوت جسمی ببخشند، مانند غله‌جات، روغن، و غیره، ولی خوراکه‌هایی چون دوا، زعفران، و امثالهم ازین امر مستثنی‌اند.^{۱۰۷} برخلاف، امام ابویوسف احتکار همه اجناسی را که انباشتن و خودداری ورزیدن از فروش آن به زیان مردم باشد، چه خوراکه باشد یا غیرخوراکه، حرام دانسته است.^{۱۰۸}

همچنان احتکار زمانی حرام می‌گردد که تولید و عرضه مواد مورد نظر در بازار رو به کاهش یا تقاضا برای آن رو به افزایش باشد. ولی در صورتی که مواد مورد نظر در بازار فراوان و قیمت آن نازل باشد و احتمال قحطی نیز وجود نداشته باشد، احتکار محسوب نمی‌گردد.^{۱۰۹}

۴,۴: محدودیت بر فایده‌جویی در معاملات پولی و مالی

از نقطه نظر اسلام، پول تنها «وسیلهٔ سنجش» بهای کالا و وسیلهٔ فراهم‌سازی مبادلات کالا است، نه «هدف نهایی». بر این اساس، ربا (فایده بدون عوض) در معاملات پولی به مقصد افزایش دادن ثروت در اسلام منع گردیده است. اما این بدین معنی نیست که تمامی مبادلات پولی و معاملات مالی در اسلام کاملاً ناروا باشند. در واقع، محصولات مالی که پیش از اسلام در دوران ساسانیان در

^{۱۰۴} صحیح مسلم (۱۶۰۵)، مسند احمد (۸۶۱۷)، مسند حاکم نیشاپوری (۲۱۶۶)

^{۱۰۵} مسند احمد (۴۸۸۰) و مسند حاکم نیشاپوری (۲۱۶۵).

^{۱۰۶} «احیاء علوم الدین» امام غزالی، کتاب آداب کسب و معاش.

^{۱۰۷} همانجا.

^{۱۰۸} «بدائع الصنائع» امام کاسانی، کتاب الاستحسان.

^{۱۰۹} «احیاء علوم الدین» امام غزالی، کتاب آداب کسب و معاش.

ایران زمین مروج بودند، پس از اسلام با کمی تغییر شکل در سرزمین‌های اسلامی تداوم یافتند، مانند سفته (که معرب آن سفتجه است)،^{۱۱۰} حواله، رقعہ، و صک (که نام شک Chèque در فرانسوی یا چک Check در انگلیسی از آن مشتق گردیده) که بعدها در سرزمین‌های اروپایی رونق یافتند.^{۱۱۱}

در عموم، هر معامله مالی و پولی که یکی از علت‌های زیر در آن وجود داشته باشد در اسلام ممنوع می‌باشد:

- هرگونه فایده و منفعتی که بدون عوض باشد، یعنی بدون اینکه ارزشی را در زنجیره ارزشی ایجاد کند ربا تلقی می‌گردد، پس نارواست. طور مثال، قرضه دادن با سود جائز نیست، زیرا در این معامله ارزشی متقابل ایجاد نمی‌شود.
- در صورتی که هزینه و زحمتی برای انجام دادن یک معامله متقبل گردد، گرفتن فایده و منفعت جهت جبران هزینه مجاز است. طور مثال، انتقال دادن پول به داخل یا خارج از کشور همراه با فایده یا منفعت آزاد می‌باشد.
- هرگونه معامله‌ای که توقع فایده و منفعت در آن بر اساس حدس و گمان استوار باشد، و مقدار زیاد غرر در آن نهفته باشد، مجاز نیست. پس انواع سفته‌بازی (Speculative behavior) در بازارهای مالی نارواست.

به این اساس، اکثریت علمای معاصر به این نظر اند که خریداری اوراق بهادار قرضه (Bonds) که سود شان حکم ربا را بخود می‌گیرد، محصولات مالی مشتقه (Financial Derivatives) چون قراردادهای آتی (Futures contract)، قرارداد معاوضه (Swap) و قرارداد اختیار (Options contract)، و نیز سفته‌بازی در اوراق بهادار (Speculation/Day trading)^{۱۱۲} که نه تنها دربر گیرنده سود اند بلکه میزان بلند غرر را به حد «قمار» دارند ناروا می‌باشند. ولی خرید و فروش سهام سرمایه (Stock/Shares) یعنی خریداری سهام شرکت‌های سهامی – بدون دچار گشتن به سفته‌بازی – مجاز اند.^{۱۱۳}

این مقاله گنجایش این را ندارد که درباره این همه محصولات مالی بحث کنیم و شرایط و دلایل جواز داشتن یا نداشتن آن‌ها را دقیق بررسی کنیم. در این جا تنها درباره موضوعاتی که به «قرض» ارتباط می‌گیرد – یعنی سپرده‌های بانکی، قرضه‌های تجارتي، و رهن یا گروی – مختصراً می‌پردازیم.

^{۱۱۰} سفته یا سفتجه مالی است که به طریق عاریت یا قرض از کسی بگیرند و در شهر دیگر به آن شخص بازپس دهند، و نوشته یا سندی بدو دهند که وجه به صاحب مال رسانند. (لغت‌نامه دهخدا)

^{۱۱۱} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۱۱۲} سفته‌بازی عبارت از خرید و فروش اوراق بهادار (به شمول اوراق قرضه و سهام)، به اغتنام از نوسانات کوتاه‌مدت بازار مالی، و بر اساس گمانه‌زنی (Speculation) و فرصت‌جویی، جهت کمایی فایده و منفعت است. سفته‌بازی عمدتاً ایجاب می‌کند تا معاملات پرخطر بر اساس پیش‌بینی‌های وضعیت بازار مالی انجام گردد. در کل، سفته‌بازی تأثیر سخت بی‌ثبات‌سازنده بر بازار دارد.

^{۱۱۳} «هیأت حسابداری و بازرسی موسسات مالی اسلامی» (AAOIFI) و هیأت‌های نظارت شرعی بانک‌های اسلامی مختلف در جهان معیارهایی را برای «مشروع» بودن شرکت‌ها پیشنهاد کرده اند، منجمله اینکه شرکت‌ها به فعالیت‌های اقتصادی غیرمشروع (چون تولید گوشت خوک یا تولید اسلحه یا فراهم سازی فعالیت‌های قماربازی) آغشته نباشند، و مقدار قرضه و درآمد سودآمیز آن‌ها محدود باشند: عمدتاً موافقت بر اینست که تناسب قرضه بر ارزش بازار (Market capitalization) آن‌ها از ۳۳ درصد تجاوز نکند، تناسب درآمدهای سودآمیزشان از ۳۳ درصد ارزش بازار شان بیشتر نباشد، و دارایی‌های مالی (Financial assets) آن‌ها از ۴۵ درصد کل دارایی‌های شان بیشتر نباشد (محمود الجمل، ۲۰۰۶). پس خرید سهام شرکت‌های سهامی مشروع مشکلی ندارد.

۴,۴,۱: قرضه بانک‌های تجاری

در بخش ۴,۳ این مقاله، توضیح داده شد که هرگونه فزونی در بازپرداخت قرضه ربا محسوب گردیده می‌تواند. در رابطه به قرضه‌های بانکی امروزی، اکثریت علمای معاصر به این باور اند که این قرضه‌ها جواز شرعی ندارند، زیرا سود در این قرضه‌ها عین ربای تحریم شده است. ولی تعدادی از علما ربا را در حالت «ضرورت» مجاز دانسته اند، و قرض سودآمیز را بجای حرام خواندن، «مکروه» دانسته اند.

در آغاز قرن بیست میلادی، علمای اصلاح‌گرا چون محمد عبده و رشید رضا، که بیشتر از تفکر سلفیت متأثر بودند، ربای قرضه بانکی را بر بنیاد نظریه ابن قیم الجوزیه – که گفته است که تنها ربای جاهلیت ربای آشکار است، و ربای افزونی و ربای نسیه رباهای خفی اند و تنها در صورتی که به ربای جاهلیت بانجامند حرام مطلق می‌گردند – مجاز دانستند.^{۱۱۴} همچنان بر بنیاد نظریه ابن قیم که گفته است «تحریم تنها همانست که در قرآن حرام شده باشد»، علمای نامبرده استدلال ورزیدند که قرآن مجید تنها ربای جاهلیت را حرام گردانیده است، و ربای نسیه و ربای افزونی در صورت «ضرورت» مجاز اند.^{۱۱۵}

در واقع، ابن قیم الجوزیه در «إعلام الموقعین» مفصلاً به موضوع ربا پرداخته است و می‌نویسد:

«ربا به دو نوع است: آشکار و پنهان. ربای آشکار به سبب ضرر و زیان زیاد آن حرام گردانیده شد، درحالی‌که ربای پنهان به سبب اینکه راه و وسیله‌ای برای ربای آشکار است حرام شده است. اولی بخاطر ذات خودش حرام گشته، و دومی بخاطر وسیله بودنش برای اولی حرام شده است. ربای آشکار ربای نسیه^{۱۱۶} است که در دوران جاهلیت کاربرد داشت..... [و ربای پنهان رباء الفضل است].»

در رابطه به رباء الفضل، معاملاتی که «ضروری» باشند – مانند بیع العرایا^{۱۱۷} جواز دارند، زیرا آنچه بخاطر «وسيله» بودنش برای دیگری حرام گشته باشد در تناسب با آنچه که بخاطر ذات خودش حرام گشته باشد کم‌تر حرام است.... رباء الفضل حرام گردانیده شد تا وسیله‌ای برای [رسیدن به] شر بزرگ‌تر از میان برود،^{۱۱۸} و آنچه که جهت مسدود کردن راه برای دیگری حرام گشته باشد («سداً لذرائع») می‌تواند بخاطر منفعتش [به مردم] جائز گردد، چنانچه بیع العرایا مجاز گردانیده شد و از احکام رباء الفضل مستثنی قرار گرفت.^{۱۱۹}

عبدالرزاق سنهوری، حقوق‌دان مصری که نویسنده قوانین مدنی مصر، عراق، سوریه و لیبیا و قانون تجارتی کویت می‌باشد، در کتاب «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی» به تفصیل در مورد ربا بحث کرده است. او هم به نظریه ابن قیم الجوزیه استناد ورزیده

^{۱۱۴} فتاوی محمد رشید رضا (۱۹۷۰)، جلد دوم، صفحه ۶۰۸.

^{۱۱۵} Khalil and Thomas (2006).

^{۱۱۶} بر اساس تقسیم‌بندی انواع ربا که درین مقاله بکار رفته است، منظور ابن قیم از «ربای نسیه» درینجا «ربای جاهلیت» است.

^{۱۱۷} «بیع العرایا» به داد و ستدی گفته می‌شود که خرما یا تازه در درخت که مقدارش تنها تخمینی معلوم باشد در بدلِ خرما چیده شده (خشک) که مقدارش معین و معلوم باشد به فروش رسد، یا انگور در تاک در بدلِ کشمش به فروش رسانیده شود. مذاهب شافعی، حنبلی، ظاهری و اکثریت مالکی‌ها بیع العرایا را بنابر «ضرورت» مردم به آن مجاز دانسته اند («الفقه الاسلامی و ادلته» و هبه الزحیلی).

^{۱۱۸} یعنی اگر رباء الفضل تحریم نمی‌شد، یک شخص می‌توانست که بخاطر نیفتادن در گیر حکم ربای جاهلیت، طلا را در مقابل نقره با تأخیر در پرداخت و با فزونی در مقدار نقره بفروشد و منفعت گیرد. پس رباء الفضل بخاطر اینکه راهی یا وسیله‌ای برای ربای جاهلیت است حرام گشته است.

^{۱۱۹} «إعلام الموقعین» ابن قیم الجوزیه، جلد ۲، صفحه ۱۰۴ – ۱۰۵.

اذعان می‌دارد که تحریم ربای نسیه و ربای افزونی تنها در صورت «ضرورت» برطرف گشته می‌تواند.^{۱۲۰} او می‌نویسد هدف نظام اقتصادی باید این باشد که سرمایه‌ای که در دست سرمایه‌داران باقی مانده به دسترس دیگران نیز قرار گیرد تا دیگران هم از منفعت آن بهره‌مند گردند. چون مضارب^{۱۲۱} و دیگر معاملات گنجایش این را ندارند تا سرمایه را بگونه موثر در جریان اندازند و عام مردم از منفعت آن برخوردار شوند، درین صورت «ضرورت» به قرضه‌گیری منفعت‌بار موجه بوده و این ضرورت می‌تواند استثناء را در حکم عموم تحریم ربا ایجاد کند.^{۱۲۲}

سنهوری همچنان به رأی ابن عباس (رضی الله عنهما) در رابطه به ربا اشاره می‌کند. ابن عباس بر مبنای حدیث پیامبر ﷺ که فرموده «ربا جز در نسیه وجود ندارد»،^{۱۲۳} ربا را تنها در خرید و فروشی که حاوی تأخیر یا نسیه می‌بودند محتمل می‌دانست، و افزونی یا تفاضل را در معاملات بدون تأخیر ربا تلقی نمی‌کرد. امام سرخسی در این مورد می‌گوید که اجماع تابعین بر مدنظر نگرفتن رأی ابن عباس دلیل بر رد این رأی است.^{۱۲۴} ولی سنهوری به روایت تقی‌الدین سبکی اشاره می‌کند که امام شافعی فرموده است که نظریه ابن عباس (رضی الله عنهما) در مورد حرام نبودن ربا الفضل نظریه و روش اهل مکه بوده است.^{۱۲۵} سنهوری بر این اساس می‌گوید: «در این شکی نیست که اهالی مکه این حدیث را درباره [حرمت] ربا الفضل شنیده باشند، اما برداشت آن‌ها ازین حدیث مبتنی بر کراهیت داشتن آن بود نه بر حرام بودن.»^{۱۲۶}

سنهوری سپس آرای مجتهدین را درباره «مکروه» بودن قرضه منفعت‌بار ذکر می‌کند. کرخی، کاسانی و ابن قدامه گفته‌اند که منفعت قرضه را مکروه می‌سازد نه حرام.^{۱۲۷} سنهوری کوشش ورزیده تا قرضه‌های بانکی سودآمیز را بنابر نیازمندی که در شرایط فعلی اقتصادی به آن دیده می‌شود، با «قرضه‌های منفعت‌بار» که در گذشته جریان داشته‌اند قیاس کند، و چنین قرضه‌ها را بنابر «ضرورت موجود» موجه بداند.

به نظر سنهوری حرمت ربا در اسلام به سه دلیل ذیل ثابت گردیده بود که باید در همه حالات این حرمت پابرجا بماند، ولی در آن مسائلی که این سه دلیل وجود نداشته باشند قرضه‌های سودآمیز را می‌توان توجیه کرد:

- ۱) جلوگیری از انحصارگرایی مواد غذایی که برای امرار معاش مردم ضروری و لازمی‌اند؛
- ۲) جلوگیری از سفته‌بازی در پول و ارز، تا قیمت‌ها نوسان نداشته باشند و پول بحیث «کالا» و «مقصود نهایی» بکار نرود؛ و

^{۱۲۰} «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی»، عبدالرزاق سنهوری، جلد ۳، فصل ۲.

^{۱۲۱} مضارب (یا قراض) نوعی از شراکت است که در آن سرمایه‌گذار (رب المال) سرمایه خود را بحیث سرمایه شرکت قرار می‌دهد، و جانب دیگر (کارآفرین یا مضارب) با کار و تخصص خود سهم می‌گیرد. به عبارت دیگر، سرمایه‌گذار پول خود را در اختیار شخصی مسلکی قرار می‌دهد تا روی آن کار کند. درین گونه شراکت، فایده و منفعت بین جانبین بر اساس سهمی که روی آن به توافق می‌رسند تقسیم می‌گردد، ولی زیان و ضرر تنها بر دوش سرمایه‌گذار است.

^{۱۲۲} «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی»، عبدالرزاق سنهوری، جلد ۳، فصل ۲.

^{۱۲۳} «لا ربا إلا فی النسیئه» (صحیح بخاری: ۲۱۷۹، صحیح مسلم: ۱۵۹۶).

^{۱۲۴} «المبسوط: کتاب البیوع» امام سرخسی.

^{۱۲۵} «تکملة المجموع شرح المذهب» تقی‌الدین سبکی، جلد ۱۰.

^{۱۲۶} «مصادر الحق فی الفقه الاسلامی»، عبدالرزاق سنهوری، جلد ۳، فصل ۲.

^{۱۲۷} سخنان کامل کاسانی را درین مورد در بخش قبلی نقل کردیم.

۳) جلوگیری از بی‌عدالتی، نابرابری و سوء استفاده در مبادله کالاهای هم‌جنس، زیرا تفاوت کمی (مقدرای) نمی‌تواند بگونه دقیقی سنجش گردد تا تفاوت کیفی (نابرابری در کیفیت کالاها) را جبران سازد.

همچنان، سنه‌وری می‌گوید که هرگونه سود در قرضه‌های بانکی باید سود ساده باشد نه سود ترکیبی، تا مبادا منجر به ربای جاهلیت گردد، و نرخ حداکثر سود باید از سوی دولت وضع گردد تا از ظلم و نابرابری جلوگیری شود. سنه‌وری در قانون مدنی مصر نرخ سود را در مسائل مدنی ۴ درصد و در معاملات تجارتي ۵ درصد تعیین نموده بود. بعداً در سال ۱۹۷۶ میلادی، قانون مدنی تصحیح گردید و ربا تنها برای معاملات شخصی ممنوع شد، ولی معاملات تجارتي شرکت‌ها، بانک‌ها و دولت مستثنا قرار داده شدند.^{۱۲۸}

۴,۴,۲: سپرده‌گذاری بانکی نوعی از سرمایه‌گذاری مضاربه

بانک‌های تجارتي جهت جلب سرمایه، عموماً برای سپرده‌های حسابات پس‌انداز (Savings account) و حسابات مدت‌دار (Time deposit) فایده یا سودی به نرخ ثابت می‌پردازند. بعضی از علمای معاصر رابطه «سپرده‌گذار و بانک» را همانند رابطه «قرض‌دهنده و قرض‌گیرنده» قیاس کرده‌اند و بنابراین سود سپرده‌گذاری را ناروا دانسته‌اند. اما بر این مسئله هیچ اتفاق نظری وجود ندارد و موضوع مورد اختلاف علماست.

بعضی علما ازین جهت سپرده‌گذاری در بانک را بحیث قرضه قبول نمی‌کنند چون قرضه به کسی داده می‌شود که احتیاج و ضرورت داشته باشد، درحالی‌که سپرده‌گذار خودش به طلب منفعت به بانک می‌روند. آن‌ها به حدیثی اشاره می‌کنند که پیامبر گرامی فرموده است: «در شب معراج بر دروازه جنت دیدم که نوشته شده بود: صدقه ده برابر اضافه می‌شود و قرضه هژده برابر. من از جبرئیل پرسیدم که چرا قرضه از صدقه بهتر است؟ او گفت: سائل ممکن است که صدقه بطلبد درحالی‌که [ثروتی] داشته باشد، اما قرض‌گیرنده تنها از روی احتیاج قرضه می‌طلبد.»^{۱۲۹}

این دسته از علما رابطه سپرده‌گذار با بانک را نه مانند رابطه قرض‌دهنده با قرض‌گیرنده بلکه مانند رابطه سرمایه‌گذار با وکیل (طوری‌که سپرده‌گذار برای سرمایه‌گذاری پول‌هایش بگونه «مُضاربه»^{۱۳۰} بانک را بحیث وکیل خود برمی‌گزیند) مدنظر می‌گیرند. محمد سید طنطاوی که مفتی اعظم مصر و شیخ الازهر تا زمان مرگش در سال ۲۰۱۰ میلادی بود، فتاوی را در سال ۲۰۰۲ میلادی صادر کرد که در آن سود یا فایده حاصله بر سپرده بانکی را حلال دانست. طنطاوی در این فتوا می‌نویسد:

«آنانی که با... بانک‌ها طوری معامله می‌کنند که پول خود را در اختیار بانک قرار می‌دهند تا بحیث وکیل شان در سرمایه‌گذاری‌های مشروع، در مقابل فایده‌ای که بر اساس سهمی از پیش تعیین شده بین شان تقسیم می‌گردد، عمل کنند... معامله‌ای به چنین شکل حلال است و شبهه‌ای در آن وجود ندارد. زیرا نص قرآن و سنت نبوی معامله‌ای را که در آن فایده یا بازده پیشاپیش تعیین گردیده باشد و جانبین به این نوع معامله رضایت داده باشند، منع نمی‌کنند....»

^{۱۲۸} Khalil and Thomas (2006).

^{۱۲۹} سنن ابن ماجه (۲۴۳۱) و «المعجم الاوسط» طبرانی (۶۷۱۹).

^{۱۳۰} مضاربه (یا قراض) نوعی از شراکت است که در آن سرمایه‌گذار (رب المال) سرمایه خود را بحیث سرمایه شرکت قرار می‌دهد، و جانب دیگر (کارآفرین یا مضارب) با کار و تخصص خود سهم می‌گیرد. به عبارت دیگر، سرمایه‌گذار پول خود را در اختیار شخصی مسلکی قرار می‌دهد تا روی آن کار کند. درین گونه شراکت، فایده و منفعت بین جانبین بر اساس سهمی که روی آن به توافق می‌رسند تقسیم می‌گردد، ولی زیان و ضرر تنها بر دوش سرمایه‌گذار است.

در این خصوص، معلوم‌دار است که بانک‌ها فایده یا بازده را برای مشتریان شان، پس از مطالعه دقیق بازارهای داخلی و بین‌المللی، شرایط عمومی اقتصادی، شرایط خاص هر معامله، نوعیت آن، و فایده اوسط متوقعه، تعیین می‌کنند.... شاید گفته شود که ممکن است بانک‌ها [بعضاً] ضرر کنند، [در این صورت] چگونه می‌توانند که فایده را پیش از پیش تعیین کنند؟ جواب اینست که بانک‌ها اگر در یک سرمایه‌گذاری زیان می‌کنند، در چندین سرمایه‌گذاری دیگر فایده می‌کنند. بدین ترتیب [در اوسط سرمایه‌گذاری] زیان جبران می‌شود.... خلاصه، تعیین مقدماتی فایده برای کسانی که پول خود را تحت وکالت سرمایه‌گذاری با بانک‌ها یا دیگر موسسات مالی سرمایه‌گذاری می‌کنند حلال است و شبهه‌ای در آن وجود ندارد.^{۱۳۱}

در پی این فتوا، شورای فقهی اسلامی در عربستان سعودی عکس‌العمل نشان داد و به سخن ابن قدامه استناد ورزیده، قیاس عقد مضاربه را برای سپرده‌گذاری بانکی درست ندانستند. ابن قدامه در کتاب «المغنی» نوشته است: «در صورتی که یک یا هر دو جانب [در مضاربه] مقدار مشخص پول را بحیث فایده تعیین کنند، عقد مضاربه باطل می‌گردد.» وهبه الزحیلی نیز یادآور شده است که مشخص نمودن مقدار فایده در هیچ یک از قراردادهای سرمایه‌گذاری که احتمال فایده یا ضرر را دارند مجاز نیست چون به «غرر» می‌انجامد.^{۱۳۲}

در پاسخ به این اعتراض، طنطاوی بازهم توضیح می‌دهد که حتی اگر عقد مضاربه فاسد هم گردد، معامله با بانک به عقد «اجاره» مبدل می‌گردد، طوریکه «بانک که سرمایه‌گذاری را به مقدار معین فایده قبول می‌کند مانند کارگزار اجیر برای سرمایه‌گذاران درمی‌آید و این‌ها هر مبلغ پولی را که بانک برای شان پس می‌دهد بحیث فایده و منفعت قبول می‌کنند. هرگونه فایده اضافی که باقی بماند بحیث مزد یا اجرت بانک تلقی می‌گردد. پس درین معامله هیچ جایی برای ربا وجود ندارد.»^{۱۳۳}

۴,۴,۳: رهن یا گرو در قرضه

از نقطه نظر فقه اسلامی، رهن یا گرو عبارت از سپردن یک جنس بحیث تضمین در مقابل قرضه است، چنانکه وام‌دهنده بتواند در صورت عدم پرداخت وام، ارزش کلی یا قسمی قرض را از جنس گرو شده بگیرد. تفاوت رهن با کفالت اینست که در رهن جنس یا متاع بحیث تضمین قرض قرار می‌گیرد، درحالی‌که در کفالت شخص دیگری (کفیل) ضامن قرض وام‌گیرنده می‌شود. گرو در قرآن مجید (البقره: ۲۸۳) و سنت پیامبر ﷺ ثابت گشته است.

فقه‌ها گفته‌اند که گرو می‌تواند حین عقد قرضه بحیث یکی از شرایط قید گردد (مثلاً وام‌دهنده تنها به شرطی حاضر به قرض دادن شود که مالی از همان ابتدا نزدش به گرو گذاشته شود)، یا می‌تواند پس از قرض‌گیری صورت گیرد (مثلاً زمانی که میعاد قرض بسر رسد یا نزدیک سررسید گردد، بدهکار مالی را بحیث تضمین در اختیار وام‌دهنده بگذارد تا میعاد بازپرداخت را تمدید کند). شرایط رهن یا گرو از قرار ذیل‌اند:^{۱۳۴}

^{۱۳۱} فتاوی مورخ ۲۷ رمضان ۱۴۲۲، مکتبه الامام الاکبر، الازهر.

^{۱۳۲} «الفقه الاسلامیه و أدلته»، وهبه الزحیلی.

^{۱۳۳} El-Gamal (2003).

^{۱۳۴} «الفقه الإسلامی و أدلته» وهبه الزحیلی، کتاب الرهن.

- گرو در قراردادی درست است که بدهی بر ذمه یک طرف قرارداد تثبیت گردد، مثلاً در عقد قرضه، یا در بیع نسبه (خریداری با پس پرداخت یا تأجیل)، یا در حالتی که تاوان بر وام گیرنده ثابت شود.
- مال گروی باید کالای بهادار باشد، و بتوان از آن ارزش قرض را حصول کرد.
- گروی باید که جنس غیرقابل تعویض باشد و در تملک وام گیرنده قرار داشته باشد. پس به گرو دادن مال در اجاره شخص سوم، یا دین بر شخص سوم، یا سهم در شرکتی درست نمی باشند.
- بعد از قرارداد بستن، وام گیرنده (گرو دهنده) جنس را باید در اختیار وام دهنده (گرو گیرنده) قرار دهد. از نگاه مذهب حنفی، گروگیرنده حق تصرف کامل («حق حبس») را بر جنس گروی پیدا می کند، پس اینکه گرو دهنده تنها دسترسی گروگیرنده را به مال گروی فراهم سازد کافی نیست، و باید گروی رسماً به وی انتقال داده شود و در تصرف وی درآید. همچنان، از نگاه مذهب حنفی، گروگیرنده حق این را دارد که گروی را به هر مدتی که باشد نزد خویش نگهدارد تا آنکه قرضش بازپرداخته شود، و در این مدت می تواند که به گرو دهنده یا قرض دار اجازه بازخواست یا استفاده مال گروی اش را ندهد. ولی در مذهب شافعی، حق استفاده از گروی برای وام گیرنده یا گرو دهنده محفوظ است.

آنچه که مورد اختلاف است نوعی از معامله گروی می باشد که امروز در افغانستان و بعضی از کشورهای اسلامی معمول می باشد، و در گذشته نیز در خراسان، ماوراءالنهر، مصر و شام میان مردم متداول بوده است. در این نوع گرو، شخصی خانه، زمین، باغ یا دکان خود را در مقابل قرضی که دریافت می کند بحیث گرو در اختیار وام دهنده (گروگیرنده) قرار می دهد، و گروگیرنده تا زمان بازپرداخت قرضش از ملکیت وی استفاده و بهره برداری می کند. در منابع فقه حنفی، به این نوع گرو «بیع وفاء» (یا بیع جائز، یا بیع امانت) می گویند. آنچه مورد اختلاف مذاهب قرار دارد موضوع جواز داشتن بهره برداری از مال گروی است، چون بعضی ها گفته اند که چنین بهره برداری به معنای «ربا» و منفعت گرفتن در قرض است.

در این مورد، فقهای شافعی گفته اند گرو تنها «حق تصرف» را بر مال گروی برای مدت معین به گروگیرنده می دهد، ولی گروگیرنده «حق انتفاع» از گروی را ندارد. فقهای مالکی به این باور اند که تصرف وام دهنده یا گروگیرنده بر جنس گروی «حق انتفاع» را نیز به او انتقال می دهد، ولی ارزش بهره گیری یا منفعت از گروی باید از مقدار بازپرداخت قرضه کسر گردد.^{۱۳۵}

در مذهب حنفی در رابطه به «حق انتفاع» در معامله گروی اختلاف نظر وجود دارد. اما نظر حاکم و اکثریت علمای حنفی اینست که وام دهنده یا گروگیرنده می تواند به اجازه گرو دهنده از مال گروی استفاده و بهره برداری کند.^{۱۳۶} امام سرخسی در «المبسوط» می نویسد:

«گروگیرنده حق انتفاع و بهره برداری از مال گروی را بدون اجازه گرو دهنده ندارد. زیرا پیامبر ﷺ از قرضی که منفعت را به دنبال داشته باشد منع کرده است.... در واقع، حق بهره برداری [از مال] زمانی ممکن است که مالکیت اصل مال در دست باشد، و [در معامله گرو] اصل مال ملکیت گرو دهنده است، پس حق بهره برداری در دست اوست. و هیچ کسی بدون آنکه گرو دهنده بپذیرد حق در آن ندارد....»

^{۱۳۵} «الفقه الإسلامی و أدلته» وهبه الزحیلی، کتاب الرهن.

^{۱۳۶} «المبسوط» امام سرخسی، «الهدایه» برهان الدین مرغینانی، و «الفقه الإسلامی و أدلته» وهبه الزحیلی.

و به عین ترتیب، در نزد ما [حنفی‌ها]، گروه‌دهنده نمی‌تواند بدون اجازه گروگیرنده از مال گروهی خویش منفعت بردارد.... زیرا در نزد ما تداوم تصرف گروگیرنده [در گروهی] باعث عقد گرو می‌گردد، پس هرگونه منفعت‌برداری از گروهی [از طرف گروه‌دهنده بدون اجازه گروگیرنده] باعث فوت این عقد می‌گردد.^{۱۳۷}

همچنان برهان‌الدین مرغینانی در «الهدایه فی شرح بدایه المبتدی» نوشته است: «جائز نیست که گروگیرنده بدون اجازه مالکش از مال گروهی بهره گیرد، و نشاید که [بدون اجازه‌اش] از آن استفاده کند، یا در آن بود و باش کند. زیرا گروگیرنده تنها حق تصرف [بر گروهی] را دارد نه حق انتفاع را. و نشاید که بدون امر گروه‌دهنده مال گروهی را بفروشد یا به اجاره دهد یا به [قرض] عاریت^{۱۳۸} دهد.»^{۱۳۹}

بدین ترتیب، بخش بزرگی از فقها و مجتهدین حنفی گفته‌اند که بیع وفا درست است و مشکلی ندارد.^{۱۴۰} دلیلی که آن را بیع وفا می‌نامند اینست که بجای اینکه آن را معامله قرض و گرو بشماریم، می‌توان آن را معامله خرید و فروش نیز بینداریم: طوری که خریدار تعهد می‌سپارد هرگاه که فروشنده پولش را پس بیاورد مال را به فروشنده پس می‌فروشد، و فروشنده نیز تعهد می‌سپارد که مال را دوباره باز خواهد خرید. در اینصورت، خانه، زمین، باغ یا دکانی که مبادله می‌گردد حیثیت گروهی را نداشته، و بحیث «مبیع» (کالای خرید و فروش) در نظر گرفته می‌شود. در مذهب مالکی، بیع وفا را متشکل از دو عقد - یعنی، بیع نسبه (یا مؤجل) و اجاره^{۱۴۱} - تعریف کرده‌اند، و بر این اساس آن را مجاز دانسته‌اند.^{۱۴۲}

بعضی‌ها بر این نوع خرید و فروش - تحت عقد بیع وفا - خرده گرفته‌اند و می‌گویند داخل کردن شرط در عقد بیع، معامله را فاسد می‌سازد. اما ابوالفتح مرغینانی در «فصول العمادی» توضیح می‌دهد که مشروط ساختن خرید و فروش دو حالت دارد: (۱) اگر شرط را برای وفا کردن به تعهد (یعنی، تعهد به بازخریدن مال از جانب فروشنده، یا پس فروختن آن از جانب خریدار) بگذارند، مثلاً فروشنده به خریدار بگوید: «چون سیم بر تو [پس] بیاورم، بیع به من باز ده»، این بیع درست است. امام سرخسی و امام ابوالیسر بزدوی اینگونه شرط گذاشتن در بیع را جائز دانسته‌اند. (۲) ولی اگر شرط را به فسخ کردن بگذارند، مثلاً فروشنده به خریدار بگوید: «شرط کردیم که چون بها [به تو پس] برسد، [بیع را] فسخ کنیم»، این بیع فاسد است.^{۱۴۳}

تعداد دیگری گفته‌اند در بیع وفا «اکراه» (یعنی، زور و جبر) شامل است، و بیع تحت اکراه فاسد می‌باشد. ولی امام سرخسی می‌گوید: «اگر کسی به زور و اکراه واداشته شود تا [مالی را] بفروشد، بیع فاسد است. ولی آنگاه که [زور و تهدید رفع گشت] اگر

^{۱۳۷} «المبسوط» امام سرخسی، کتاب رهن (جلد ۲۱، صفحه ۱۰۶).

^{۱۳۸} عاریت عبارت از قرض دادن مال به شخصی دیگریست تا وی بتواند از آن بهره‌برداری کند، مانند عاریت دادن گاو و گوسفند تا از شیر آن استفاده کنند. در عقد عاریت، حق انتفاع به شخص مقابل انتقال می‌یابد، ولی مالکیت جنس نزد عاریت‌دهنده می‌باشد و می‌تواند هر زمانی که خواسته باشد جنس را پس طلب کند. عاریت دادن پول را «قرض» گویند.

^{۱۳۹} «الهدایه» برهان‌الدین مرغینانی، کتاب رهن (جلد ۴، صفحه ۴۱۵).

^{۱۴۰} «بدائع الصنائع» علاءالدین کاسانی، «الهدایه» برهان‌الدین مرغینانی، «رد المختار» ابن عابدین، و «فتاوی عالمگیری».

^{۱۴۱} معامله طوری است که مالک خانه (گروه‌دهنده) خانه را به خریدار (گروگیرنده) می‌فروشد و پول را نقداً و آنی دریافت می‌کند، سپس خانه را با تأجیل و مهلت (پس‌پرداخت) از او باز پس می‌خرد. در عین زمان، خانه را نزد او به اجاره می‌گذارد، طوری که گروگیرنده حالا اجاره‌گیرنده می‌گردد، و هر منفعتی که از بود و باش در خانه بدست می‌آورد بحیث اجرت یا مزد او حساب می‌گردد. در نهایت، هر زمانی که مالک خانه دین یا پول پس‌پرداخت را بپردازد، قرارداد اجاره را فسخ می‌کند و خانه به او باز می‌گردد.

^{۱۴۲} «الفقه الإسلامی و أدلته» وهبه الزحیلی، کتاب الرهن.

^{۱۴۳} «فصول العمادی» ابوالفتح مرغینانی (فصل نهم).

بیع انجام داده را [بازهم] درست بدانند، بیع جائز می‌گردد.^{۱۴۴} برهان الدین مرغینانی نیز پابند به همین رأی امام سرخسی بوده، و می‌گوید بیع وفا به گونه‌ای که میان مردم معمول است جائز و درست می‌باشد:

« باید دانست که نزد ما [حنفی‌ها] هرگاه شخصی مال خویش را در حالت اکراه بفروشد و آن را به خریدار تسلیم کند، مالکیت [برای خریدار بازهم] ثابت می‌گردد... زیرا اگر پس از رفع گشتن تهدید و اکراه بازهم به بیع اجازه بدهد [و آن را نهایی بخواند]، علت فساد بیع - که عبارت از اکراه و عدم رضا است - از بین می‌رود و بیع جائز می‌گردد... و بعضی‌ها بیع وفاء را که مردم به آن عادت کرده اند بیع فاسد نامیده اند، و آن را همانند بیع مکره (بیع به اکراه انجام شده) پنداشته اند... و بعضی‌ها آن را عقد رهن یا گرو خوانده اند... و علمای سمرقند^{۱۴۵} بیع وفا را بیع جائز دانسته اند زیرا بعضی جوانبش مفید بوده و مردم بنابر نیازمندی که دارند به آن عادت کرده اند.»^{۱۴۶}

نجم‌الدین ابوحفص نسفی می‌گوید که «بیع وفاء» خواندن اینگونه معامله گروی تنها به دلیل «حیله شرعی» قرار دادن آن بوده تا مردم دچار ربا نگردند، و گرنه بیع وفا در ماهیتش معامله گروی است. و در عقد گرو بهره‌برداری گروگیرنده از مال گروی به اجازه گرودهنده کاملاً جائز می‌باشد. او می‌گوید که حتی اگر آن را بیع هم بپنداریم، در لفظ بیع وفا خریدار و فروشنده از شرط صریحاً نام نمی‌برند، و علمای ماوراءالنهر در آن عصر و زمان اجماع نظر داشتند که این نوع بیع فاسد نیست. او می‌نویسد:

«نوعی از بیع که اهل زمانه ما با آن آشنایی دارند و آن را حبله‌ای برای [گریز نمودن از] ربا قرار داده اند و آن را بیع وفا می‌نامند، در واقع رهن و گرو است. [درین نوع معامله] مال خریدار شده در دست خریدار همچون مال گروی در دست گروگیرنده است، چنانکه مالکیت گروی به او انتقال نمی‌یابد و او در انتفاع و بهره‌برداری از گروی بدون اجازه مالکش حقی ندارد. [گروگیرنده] عهده‌دار آنچه که از ثمره مال گروی بدست آید و آنچه از اصل مال استهلاک گردد می‌باشد... و بر خریدار است که پس از ادا گشتن دین گروی را به او باز پس دهد.

در حکمی از احکام فقهی، نزد ما [حنفی‌ها] فرقی میان اینگونه بیع و رهن نیست. زیرا هرچند عقدکنندگان [درین معامله] از بیع نام می‌برند، باز هم منظور شان گرو کردن و وثیقه گذاشتن در مقابل دین است... و در تصرفات^{۱۴۷} و حیله‌ها آنچه اعتبار دارد مقصد و معنای [معامله] است نه لفظ و مبنای آن. چنانکه یاران ما [در مذهب حنفی] مثال داده اند: کفالت کردن به شرط اینکه او را [از مطالبه دین شخص ضمانت شونده] برائت بخشند [در حقیقت] حواله^{۱۴۸} است [و شکل و حکم حواله را به خود می‌گیرد]، و حواله دادن به شرط برائت نبخشیدن خود حواله‌دهنده [در حقیقت] کفالت است، و تحفه دادن زن آزاده به نفس خودش به مبلغ تعیین شده در حضور شاهدان [در حقیقت]

^{۱۴۴} «المبسوط» امام سرخسی، کتاب اکراه (جلد ۲۴، صفحه ۱۱۱).

^{۱۴۵} «فتاوی عالمگیری» و ابن عابدین دمشقی در «رد المختار» نیز توضیح می‌دهند که مجتهدین سمرقند، بخارا و بلخ بر جائز بودن بیع وفا اجماع نظر داشتند.

^{۱۴۶} «الهدایه» امام مرغینانی، کتاب اکراه (جلد ۳، صفحات ۲۷۲-۲۷۳).

^{۱۴۷} تصرف اصطلاح دیگری برای «حیله» است.

^{۱۴۸} حواله به معنای انتقال دادن و محول کردن دین به دوش شخص دیگر است.

نکاح کردن است، و قرارداد استصناع^{۱۴۹} اگر شرط زمانی در آن گنجانیده شود [در حقیقت] قرارداد سَلَم است، و نظایر اینگونه [تصرفات و حیل‌ها] زیاد است....

و علمای ما در این عصر و زمان بر صحت و درستی بیع و فاء اتفاق کرده اند، چنانکه بعضی از علمای سلف بر این نظریه بودند. زیرا به باور آنها لفظی که [در بیع و فاء] بکار برده می‌شود لفظ خرید و فروش است بدون اینکه از شرط [صریحاً] نام ببرند، و [در اینجا] اعتبار به لفظ داده می‌شود نه به مقصد [عقدکنندگان]، چنانکه اگر مردی با زنی نکاح کند و [در دلش] این نیت باشد که پس از نزدیکی با وی او را طلاق دهد عقد نکاح درست می‌باشد.^{۱۵۰}

خلاصه سخن اینست که رهن یا گروی در قرآن مجید و سنت پیامبر ﷺ ثابت گشته است. در میان مذاهب اهل سنت، حنفی‌ها شرائط سهل‌تر را برای گرو گذاشته اند، چنانکه به گروگیرنده اجازه می‌دهند تا به اجازه گروکننده از مال گروی بهره‌برداری کند، و بر این اساس بیع وفا را جائز می‌شمرند.

اما مفاد رهن یا گرو اسلامی با نوعی از گرو که امروز در غرب معمول است کمی متفاوت می‌باشد. در بانکداری معمولی جهت تمویل خریداری خانه از قرضه گرودار (Mortgage loan) استفاده می‌کنند، و آن طور است که بانک قرضه‌ای به شخص وام‌گیرنده می‌دهد و در بدل آن شخص خانه‌ای را که خریداری می‌کند پس بحیث تضمین قرار می‌دهد و به بانک «حق حبس» (Liens) بر خانه را می‌بخشد، یعنی در صورتی که شخص از پرداخت اقساط قرضه خود کوتاه آید، بانک حق فروش خانه را پیدا می‌کند. اینگونه وام‌ها معمولاً قرض‌های درازمدت (۲۰ تا ۳۰ سال) می‌باشند که شخص مقدار پولی را سالانه، با سود تعیین شده، به بانک می‌پردازد. معمولاً در این معامله، یک مؤسسه مالی سوم بحیث میانجی میان وام‌گیرنده (خریدار)، بانک و فروشنده خانه عمل می‌کند.

بانک‌های اسلامی معاصر جهت گریز از سودی که در اینگونه قرضه‌های رهنی وجود دارد، کاملاً از عقد قرض دوری جسته اند، و بجای آن محصولات مالی چون «بیع مرابحه» و «اجاره» را ارائه کرده اند. در مرابحه، بانک مستقیماً خانه را می‌خرد، و سپس آن را با ربح و فایده به قیمت بلندتر به اقساط چندساله (طی عقد بیع نسبه) به خریدار می‌فروشد. ولی بازم جهت تضمین دین (اقساط باقی‌مانده)، خانه بحیث تضمین قرار می‌گیرد و خریدار حق حبس را به بانک می‌دهد تا در صورت عدم پرداخت دین بانک خانه را به فروش رساند. در عقد اجاره، بانک پس از خریداری خانه را به شخص (علاقمند خریداری خانه) برای مدت معین به اجاره می‌دهد، و مقدار اجرت ماهانه یا سالانه طوری محاسبه می‌گردد که تا ختم مدت اجاره هزینه خانه و مقداری از ربح (فایده) برآورده شود. در ختم اجاره، بانک خانه را به شخص رسماً می‌فروشد.

دلیلی که بانکداری اسلامی درین موارد از عقد مرابحه و اجاره استفاده می‌کنند و از عقد قرض با «رهن» دوری می‌ورزد این است که بانک در آن صورت نمی‌تواند ربح و فایده‌ای در عقد قرض مدنظر گیرد. آخر الامر، ربح و فایده‌ای که در بیع مرابحه و اجاره

^{۱۴۹} «استصناع» قراردادی است که در آن خریدار به تولیدکننده یا فروشنده جنسی را با مشخصات معلوم فرمایش می‌دهد تا آن را تولید کند، مثلاً شخصی

دروازه‌ای را با مشخصات خاص به نجار فرمایش می‌دهد. قرارداد استصناع خیلی مشابه به قرارداد سَلَم (بیع با پیش‌پرداخت) است، چون در هر دو قرارداد جنس یا کالا در وقت عقد قرارداد وجود ندارد. اما تفاوت آن‌ها در نظر امام ابوحنیفه اینست که در قرارداد سلم مدت زمانی مشخص و تعیین می‌گردد، در حالی که در قرارداد استصناع اینچنین نیست. پس هرگاه که در قرارداد استصناع شرط زمانی داخل گردد، قرارداد فاسد گردیده و به قرارداد سلم تغییر می‌یابد. («الفقه الاسلامی و ادلته» و هبه الزحیلی)

^{۱۵۰} «فصول العمادی» ابوالفتح مرغینانی (فصل نهم).

از جانب بانک گرفته می‌شود عیناً همانند «ربا» به خریدار خانه تمام می‌گردد، و بعضاً مقدار این ربح بیش‌تر از مقدار سود در بانکداری معمولی تمام می‌گردد. در ایالات متحده آمریکا که توجه بیشتر به شفافیت و صداقت در گزارش‌دهی مالی دارند، بانک‌های اسلامی مجبور اند که فایده و منفعتی را که از معاملات مالی و پولی بدست می‌آورند و از نگاه اقتصادی با مفاد «ربا» یکسان می‌باشد بحیث «درآمدهای سودآمیز» (Interest income)^{۱۵۱} در گزارشات مالی خود گزارش دهند.^{۱۵۲}

۴،۵: کار و بار خصوصی

در علم اقتصاد معاصر، کارکنان اقتصادی یک کشور دربرگیرنده خانوار (خانواده‌ها)، دولت، و بنگاه‌ها (کاروبارهای خصوصی) می‌باشد. بنگاه یا کار و بار – که به انگلیسی به نام Firm یا Business یاد می‌گردد – عبارت از شیوه سازمان‌دهی تولید کالا و خدمات است و عموماً دارای مشخصات زیر می‌باشد:

- فرد یا افرادی که برخوردار از سرمایه (پول، یا کالای سرمایوی چون دستگاه تولیدی، سامان‌آلات، ابزار کار، کمپیوتر...) اند به کارآفرینی و فعالیت اقتصادی می‌پردازند.
- این فرد یا افراد ممکن است که تعدادی از افراد را در بدلِ مزد و معاش برای کار استخدام کنند.
- آن‌ها از نیروی انسانی و مهارت‌های مسلکی و حرفوی کارگران در راستای تولید کالا و خدمات استفاده می‌کنند. یا در صورتی که بنگاه تک‌فردی باشد و کارگر استخدام نکرده باشد، صاحب بنگاه خود به تولید کالا و خدمات می‌پردازد.
- کالاها و خدمات تولیدشده مالکیت صاحب یا صاحبان بنگاه می‌باشند.
- صاحب یا صاحبان بنگاه کالاها و خدمات تولیدشده را در بازار جهت کمایی فایده و منفعت به قیمت بالاتر از هزینه تولیدشان می‌فروشند.

بنگاه‌ها یا کاروبارها از زمانی که بشریت از «اقتصاد خودکفایی خانوادگی»^{۱۵۳} بیرون آمد و به مبادله کالا در «بازار» پرداخت، وجود داشته اند. از نقطه نظر علم اقتصاد، بنگاه‌ها ضرور نیستند که بحیث «شخصیت حقوقی» به فعالیت بپردازند، بلکه افرادی که بگونه تک‌فردی به تولید کالا و خدمات می‌پردازند نیز بنگاه‌ها یا کاروبارها نامیده می‌شوند. همچنان، ضرور نیست که بنگاه بیشتر از یک مالک را در قالب «شراکت» داشته باشد، بلکه بنگاه می‌تواند دارای «مالکیت یگانه» نیز باشد.

خلاصه، هر آن فرد یا افرادی که از کار و سرمایه استفاده کرده، به تولید کالا و خدمات می‌پردازند، و هدفشان کمایی فایده و منفعت است، بنگاه یا کاروبار نامیده می‌شود. برای موجودیت بنگاه یا کاروبار، حقوق یا آزادی‌های اقتصادی زیر لازمی اند:

- برای استفاده از عامل «کار» در تولید کالا یا خدمات، آزادی «استخدام (کارگماری)» برای بنگاه و آزادی «اشتغال (کارگزاری)» برای افراد لازمی می‌باشند؛

^{۱۵۱} درآمد بانک‌ها عموماً به دو دسته تقسیم‌بندی می‌گردد: (۱) درآمدهای سودآمیز، که از بابت منفعت در معاملات مالی (همچون قرضه) بدست می‌آید، و (۲) درآمدهای عملیاتی، که از بابت منفعت در عرضه خدمات مالی بدست می‌آید، مانند فیسِ انتقالات پولی، فیس برداشت پول از حساب، فیس تأمین حسابات جاری و پس‌انداز، و غیره.

^{۱۵۲} El-Gamal (2006).

^{۱۵۳} خودکفایی خانوادگی طوری بود که هر خانواده غذا و کالاهای مورد نیاز خود را خودش تولید می‌کرد.

- برای استفاده از «سرمایه» حق مالکیت خصوصی لازم است؛
- برای فروش کالا و خدمات موجودیت «بازار» مهم است؛
- برای به وجود آمدن بنگاه‌ها و کاروبارها، «حق فایده‌جویی و منفعت‌گیری» ضروری است، در غیر آن هیچ فردی به فعالیت‌های اقتصادی و تولیدی نخواهد پرداخت؛ و
- برای به کارگیری مشترک سرمایه، موجودیت قوانین «شراکت» مهم اند.

دین اسلام تمامی حقوق و آزادی‌هایی که در بالا ذکر گردید فراهم ساخته است. موضوع مالکیت خصوصی در بخش ۴,۱ به بحث گرفته شده، و موضوع فایده‌جویی و منفعت‌گیری در بخش ۴,۳ بحث گردید. موضوع نظام بازار در بخش ۶,۱ این مقاله مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. آنچه در این بخش به آن می‌پردازیم موضوع آزادی کار و حقوق شراکت در اسلام است.

۴,۵,۱: آزادی کار

کار کردن از جمله حقوق اساسی بشر است. اسلام نه تنها که تمامی آزادی‌ها را برای کار مشروع مهیا ساخته است، بلکه رابطه کارفرما (استخدام کننده) و کارگزار (مستخدم) را نیز تعیین و مشخص نموده تا حق هیچ طرفی پایمال نگردد. فقه اسلامی این رابطه را در قالب قرارداد «اجاره» تعریف می‌کند.

اجاره عقدی است که در آن منفعت در مقابل مزد خریداری می‌شود. طور مثال، در اجاره کار، خدمتی را که یک طرف قرارداد (اجیر یا کارگزار) انجام می‌دهد و منفعتی را که به بار می‌آورد، از سوی دیگر (اجاره‌گیرنده یا کارفرما) در مقابل مزد و اجرت خریداری می‌شود. در واقع، در قرارداد کار، موضوع اجاره (یعنی آنچه به اجاره گرفته می‌شود) نیروی کار و مهارت حرفوی و مسلکی شخص کارگزار است. در این راستا، فقها میان «اجیر خاص» یعنی کارمندی که برای یک کارفرما برای مدت معین کار می‌کند، و «اجیر مشترک» یعنی قراردادی مستقلی که به کارفرمایان متعدد بر اساس کارهای مشخص کار می‌کند تفکیک قائل گشته اند.

در اسلام، شرایط زیر بر قرارداد اجاره وضع شده است:

- (۱) توافق و رضایت جانبین: نباید که هیچ‌گونه جبر و اکراهی در بین باشد.
- (۲) اجرت یا مزد باید در قرارداد تعیین گردد. در این مورد، پیامبر ﷺ فرموده است: «اگر کسی دیگری را [برای کار] اجیر گیرد، باید که او را بر مزدش آگاه سازد.»^{۱۵۴}
- (۳) مزد نباید مشروط بر عواقب بعدی منفعت در قرارداد اجاره باشد.^{۱۵۵} طور مثال، در قراردادی که کارگر برای تولید یک جنس اجیر گرفته می‌شود، مزدش نمی‌تواند مشروط بر مقدار فروش آن جنس به بازار باشد، یا مشروط بر فایده و ضرر

^{۱۵۴} سنن کبری بیهقی (۱۲۰ / ۶).

^{۱۵۵} «احیاء علوم الدین: کتاب آداب کسب و معاش» امام غزالی.

کارفرما باشد.^{۱۵۶} (ولی در صورتی که کارگزار تحت قرارداد مضاربه با سرمایه‌دار کار کند، در آن صورت سهم یا درآمد کارگزار وابسته به فایده شرکت است.)

(۴) مزد باید متناسب به هزینه زندگی و متناسب به تلاش و زحمت کارگزار باشد. این معیار بر اساس آیت قرآن مجید که فرموده «نه ستم کنید و نه بر شما ستم کرده شود» [البقره: ۲۷۹] استوار است. ابوالحسن ماوردی در «الاحکام السلطانیة» می‌نویسد که «میزان حقوق باید با نیازهای مردم متناسب باشد.» در روایات آمده است که «هرگاه غنیمتی را نزد پیامبر خدا ﷺ می‌آوردند، همان روز آن را تقسیم می‌کرد: به هر کس که دارای همسر بود دو سهم، و هر کس که ازدواج ننموده بود یک سهم پرداخت می‌نمود.»^{۱۵۷} همچنان، مزد باید متناسب تلاش و زحمت کارگزار نیز باشد، چنانکه علی بن ابی طالب (کرم الله وجهه) خطاب به والی خویش در مصر فرمود: «نیکوکار و کم‌کار را در یک منزلت قرار مده، زیرا چنین کاری باعث دلسردی اهل کار و تلاش، و باعث عادت و خو گرفتن کارگزار در کارگری می‌شود.»^{۱۵۸}

(۵) مزد باید پس از انجام کار پرداخته شود. اجیر به سبب قرارداد کار، مالک مزد و اجرت می‌شود، و بر کارفرماست تا پس از انجام یافتن کار مزد را بی‌درنگ به او تسلیم کند و در آن تعلل نورزد. در حدیث آمده است که «مزد اجیر را پیش از آنکه عرق او خشک گردد بپردازید.»^{۱۵۹} هم‌چنان در حدیث قدسی آمده است که خداوند متعال فرمود: «من در روز قیامت با سه نفر دشمن خواهم بود: مردی که عطا و بخشش کند و سپس غدر و خیانت ورزد؛ و کسی که انسان آزادی را به بردگی گیرد و پول او را بخورد؛ و کسی که دیگری را برای کار اجیر گیرد و از او کار کافی بکشد اما دستمزدش را به او ندهد.»^{۱۶۰}

(۶) موضوع اجاره باید معلوم و امکان‌پذیر باشد: در قرارداد کار، موضوع اجاره همان نیروی کار و مهارت حرفه‌ای و مسلکی کارگر اجیر است که به اجاره داده/گرفته می‌شود. پس مهارتی که کارگر از آن برخوردار نباشد، یا کاری که از ظرفیت و توانایی او بیرون باشد نباید مورد عقد اجاره قرار گیرد.

(۷) منفعتی که اجاره‌گیرنده از موضوع اجاره بدست می‌آورد، باید در قرارداد تعیین گردد. پس در قرارداد کار، وظایف و کارهایی که کارگر انجام دهد (و منفعتی است به اجاره‌گیرنده) باید مشخص گردند. همچنان، منفعت باید مشروع باشد، مثلاً نمی‌توان شخصی را برای بازاریابی محصولات کم‌کیفیت و جعلی استخدام کرد تا با دروغ‌گویی و فریب محصولات را در بازار ترویج کند.

^{۱۵۶} در صورتی که مزد یا معاش متشکل از دو بخش باشد: یکی «مزد اساسی یا حد اقل» (Baseline salary) که ثابت و معین است، و دیگری «مشوقه یا مزد متغیر» که وابسته به مقدار فروشات است، چنانکه در کشورهای غربی کماکان مروج است و تحت قراردادهای مبتنی بر عملکرد یا کارایی (Performance-based contracts) عرضه می‌شوند، مشکلی از نقطه نظر فقه اسلامی وجود ندارد.

^{۱۵۷} سنن ابوداود (۲۹۵۳) و سنن احمد (۲۴۰۰۴).

^{۱۵۸} نهج البلاغه (۹۳/۴).

^{۱۵۹} سنن ابن ماجه (۲۴۴۳) و سنن بیهقی (۱۱۹۸۸).

^{۱۶۰} صحیح بخاری (۲۲۲۷) و سنن ابن ماجه (۲۴۴۲).

۸) مدت قرارداد و شرایط زمانی کار (اوقات کاری) برای اجیر خاص (کارمند معمولی) باید معین گردد، در غیر آن قرارداد فاسد است. ولی تعیین کردن مدت برای اجیر مشترک (کارگر قراردادی) مهم نیست زیرا مدت از روی کار مشخصی که به او سپرده شده است معلوم می‌گردد.^{۱۶۱}

۴,۵,۲: شراکت

در همان آوان نخست اسلام، مردم تحت انواع مختلف شراکت به تجارت و کار و بار می‌پرداختند. این شراکت‌ها در زمان جاهلیت مروج بودند، و پس از آمدن اسلام اکثریت این شراکت‌ها با کمی تغییرات در بین مردم دوام یافتند.

الف. انواع شراکت در اسلام

شراکت در اسلام به دو دسته بزرگ تقسیم‌بندی شده می‌تواند. در دسته اول، آنچه که شرکا سرمایه‌گذاری می‌کنند مشابه و متجانس است. طور مثال، در «شراکت سرمایوی» همه شرکا سرمایه را به شراکت می‌گذارند، یا در «شراکت کاری» شرکا با کار کردن سهم می‌گیرند. در حالی که در دسته دوم، یک طرف سرمایه فراهم می‌سازد و طرف دیگر با کار کردن سهم می‌گیرد، یعنی نوعیت آنچه که به شراکت می‌گذارند نامتجانس است.

انواع شراکت‌هایی که در آثار فقهی گذشته تسجیل و تعریف شده اند به معیار امروزی به نام «شراکت‌های ساده» (Simple partnerships) شناخته می‌شوند، زیرا شراکت‌های معاصری که در غرب ظهور نموده اند و در کشورهای اسلامی نیز مروج اند، مانند شرکت محدود المسئولیت (Limited liability)، شرکت تضامنی (Joint liability)، و شرکت سهامی تضامنی (Joint stock)، نسبتاً پیچیده‌تر می‌باشند. فقهای معاصر این نوع شراکت‌ها را بر اساس مشخصات و قواعد شراکت‌های سنتی (انواع شراکت‌های ساده‌ای که در متون فقهی آمده اند) بررسی می‌کنند.

در آثار فقهی، زمانی که از «شراکت» نام می‌برند منظورشان تنها شراکت‌های متجانس است. اما درین مقاله، معاملاتی چون مضاربه را نیز در مفهوم شراکت - تحت طبقه‌بندی شراکت‌های نامتجانس - گنجانیده ایم. نام‌های شراکت متجانس و نامتجانس از نوآوری‌های این مقاله است که در منابع دیگر چنین کاربردی را ندارند.

انواع معمول شراکت در اسلام را ذیلأً بگونه اجمالی توضیح می‌دهیم:

۱) شراکت‌های متجانس (Homogenous Partnerships)

۱.۱) شراکت‌های سرمایوی (Capital Partnerships)

۱.۱.۱) شراکت عنان

در این نوع شراکت، شرکا سرمایه‌های خویش را به مقادیر معین (متفاوت یا برابر) به شراکت می‌گذارند، و در فایده و ضرر باهم شریک می‌باشند. سهم شرکا می‌تواند متفاوت باشد، و بر این اساس حق شرکا در امور مدیریت شرکت نیز متفاوت بوده می‌تواند. در این نوع شراکت، «فایده» می‌تواند که

^{۱۶۱} «الهدایه: کتاب الاجارات» امام مرغینانی.

بر اساس هرگونه معیار قبول شده و موافقت شده میان شرکا تقسیم گردد، ولی شرط اساسی این است که «ضرر» بر اساس سهم شرکا تقسیم گردد.

۱.۱.۲) شراکت واگذاری (شركة المفوضة)

این نوع شراکت بر مفهوم «مفوضه» (واگذاری به همدیگر) استوار است، طوری که شرکا سرمایه مالی خویش را به شراکت سپرده، حق استفاده آن را به یکدیگر واگذار می کنند. در این نوع شراکت، شرکا سهم و حقوق مساوی در سرمایه و امور مدیریت شرکت خواهند داشت، و به همین ترتیب توزیع فایده و منفعت نیز یکسان و مساوی میان شان صورت می گیرد.^{۱۶۲}

۱.۲) شراکت اعتباری یا شركة الوجوه (Credit Partnership)

در این نوع شراکت، دو یا بیشتر از دو فرد مشترکاً جنس یا اجناسی را به اعتبار (با دین، یا تأجیل در پرداخت) خریداری می کنند، و سپس این اجناس را در بازار می فروشند. فایده و ضرر حاصله میان شرکا بر اساس سهم شان در خریداری اجناس تقسیم می گردد. این نوع شراکت تنها نزد احناف و حنابله مجاز است، درحالی که در مذاهب شافعی و مالکی باطل اند.

۱.۳) شراکت کاری (Labor Partnership)

در شراکت کاری (شركة الأعمال - که به نام «شركة الصنایع» نیز یاد می گردد)، دو یا بیشتر از دو فرد در پروژه کاری مشترک سهم می گیرند، طور مثال در آباد کردن خانه، و درآمد حاصله را میان خود بر اساس معیاری که قبلاً روی آن به توافق رسیده باشند تقسیم می کنند. این شرکا می توانند هم مسلک باشند یا هم از حرفه های مختلف (چون گلکار، نجار، کاشی کار، وغیره) باشند.

۲) شراکت نامتجانس / آرام (Heterogeneous/Silent Partnerships)

۲.۱) مضاربه یا قراض

مضاربه (به اصطلاح معمول عراق) یا قراض (به اصطلاح معمول حجاز) نوعی از شراکت است که در آن سرمایه گذار (رب المال) سرمایه خود را بحیث سرمایه شرکت قرار می دهد، و جانب دیگر (کارآفرین یا مضارب) با کار و تخصص خود سهم می گیرد. به عبارت دیگر، سرمایه گذار پول خود را در اختیار شخصی مسلکی قرار می دهد تا روی آن کار کند.

درین گونه شراکت، فایده و منفعت بین جانبین بر اساس سهمی که روی آن به توافق می رسند تقسیم می گردد، ولی زیان و ضرر تنها بر دوش سرمایه گذار است. این بدین خاطر است که کارآفرین (مضارب) به نسبت سپری

^{۱۶۲} در مذهب حنفی، این نوع شراکت تنها به کسانی اجازه داده شده است که در ثروت باهم همسان و برابر باشند، زیرا نظر به فقه حنفی شرکا باید تمامی سرمایه مالی و سیال خود را به شراکت بپردازند و نمی توانند سرمایه ای را خارج ازین شرکت نگهداری کنند. ولی سائر مذاهب به این باور اند که شرکا تنها بخشی از سرمایه خود را به مقدار برابر و مساوی به شراکت می گذارند، و می توانند مابقی سرمایه خود را خارج از شرکت نگهداری کنند. به این معنی که شرکا می توانند ثروتمندتر از یکی دیگر باشند. (الفقه الاسلامی و ادلته، وهبه الزحیلی)

کردن وقت خویش و به خرج دادن زحمت در کار، هزینه فرصت (Opportunity cost) را متقبل می‌گردد؛ پس هرگونه ضرر مادی باید به سرمایه‌گذار انتقال کند.

اکثریت فقها به این باورند که سرمایه‌ای که سرمایه‌گذار در اختیار کارآفرین قرار می‌دهد، سرمایه سیال (یعنی پول) باشد. در صورتی که دارایی غیرسیال (چون خانه، زمین، موتر...) باشد مضاربہ فسخ گردیده و معامله بشکل «اجاره» درمی‌آید. در قرارداد اجاره مزد یا اجرت معین و ثابت است و به مقدار نفع و ضرر وابسته نیست. همچنان، در صورتی که توافق شده باشد که تمامی فایده به کارآفرین (مضارب) تخصیص یابد، چنین معامله‌ای مضاربہ محسوب نگردیده بلکه به عقد «قرضه» مبدل می‌گردد. درین صورت، ضرر نمی‌تواند به سرمایه‌گذار منتقل گردد و کارآفرین برای سرمایه از دست رفته ذمه‌دار باقی می‌ماند.

مضاربہ را به این خاطر شراکت نامتجانس نامیدیم زیرا یک جانب با «سرمایه» و جانب دیگر با «کار» سهم می‌گیرند. همچنان، مضاربہ را به این دلیل شراکت آرام می‌نامند زیرا تنها یک جانب (کارآفرین یا مضارب) امور شرکت را پیش می‌برد ولی جانب دیگر (سرمایه‌گذار یا رب المال) در امور شرکت دخیل نیست - پس نقش آرام را در شراکت به خود می‌گیرد.

اسناد زیادی در حدیث و سنت درباره مضاربہ آمده اند. از جمله اینکه پیامبر گرامی ﷺ فرموده است: «در سه چیز برکت نهفته است: بیع مؤجل (فروش با پس‌پرداخت یا قسط)، قراض [یا مضاربہ]، و مخلوط کردن گندم و جو برای [مصرف] خانه، نه برای خرید و فروش.»^{۱۶۳} ممکن است خود پیامبر گرامی نیز تحت قرارداد مضاربہ به تجارت روی سرمایه خدیجه (رضی الله عنها) پرداخته باشد.

مضاربہ نوع جالبی از شراکت است زیرا انگیزه جدی به کارآفرین می‌دهد تا در پیشبرد امور شرکت کوتاهی و سهل‌انگاری نرزد، بلکه تلاش به خرج دهد تا فایده و منافع شرکت را بلند ببرد تا او خود از آن مستفید گردد. به اصطلاح اقتصادی، چنین شیوه‌ای مشکل کژمنشی (Moral hazard) را میان کارآفرین و سرمایه‌گذار از بین می‌برد. به همین دلیل، مضاربہ نه تنها در سرزمین‌های اسلامی گسترش یافت بلکه در تجارت مدیترانه - بعضاً تحت نام ایتالوی کمندا (Commenda) - برای سده‌ها نقش مهمی را بازی کرده است.^{۱۶۴} در مضاربہ، بیشتر از دو شریک نیز می‌توانند که باهم شراکت ورزند. فقهای معاصر بعضاً حداکثر تعداد سرمایه‌گذاران را در مضاربہ به ۵۰ تن محدود ساخته اند، و مدیر عامل (Manager) در شرکت‌های بزرگ می‌تواند بحیث کارآفرین (مضارب) تلقی گردد.^{۱۶۵}

(۲.۲) مزارعه

مزارعه نوعی از شراکت است که زمین از جانب یک فرد (زمین‌دار) و کشت و کار از جانب فرد دیگر (دهقان) مهیا می‌گردد، طوری که زمین کشت گردیده و محصولش میان آن دو بر اساس سهمی توافق شده تقسیم

^{۱۶۳} سنن ابن ماجه (۲۲۸۹).

^{۱۶۴} El-Gamal (2006).

^{۱۶۵} الخفیف (۲۰۰۹).

می‌گردد.^{۱۶۶} بعضی از فقها از نامیدن مزارعه بحیث شراکت خودداری ورزیده اند، و آن را «قرارداد کشت و کار در بدل پرداخت بخشی از محصول زمین» تعریف کرده اند.^{۱۶۷} دلیل اینست که بعضی‌ها مانند ابوحنیفه، زفر و شافعی مزارعه را بیشتر مشابه اجاره می‌پنداشتند، ولی بنابر معین و ثابت نبودن حق الزحمه دهقان در قرارداد مزارعه آن را مجاز ندانسته اند. اما ابویوسف، شیبانی و مالک مزارعه را مجاز می‌دانند. روی هم رفته نظر ابویوسف و شیبانی بر مجاز بودن مزارعه نظر حاکم در مذهب حنفی گشته، و فقهای شافعی نیز نظریه اولی خود را تغییر داده اند.^{۱۶۸}

ب. موثریت محدود شراکت‌های سنتی اسلامی

چهارچوب حقوقی شراکت در اسلام بستر مناسبی را برای تجارت‌های خورد و کوچک فراهم ساخته است. اما روی هم رفته با گسترش تجارت و سوداگری در پنج قرن اخیر، این چهارچوب حقوقی برای شرکت‌های بزرگ از موثریت زیادی برخوردار نیست. زیرا برای بسیج منابع مالی به مقیاس بزرگ – طور مثال برای جذب پنجاه سرمایه‌گذار یا بیشتر از آن تحت شرکت عنان یا تحت مضاربه – شرکت با چالش‌های عملی روبرو می‌گردد.

مهم‌ترین چالش فراراه توسعه بخشیدن شرکت در فقه اسلامی اینست که فقهای متقدم قرارداد شراکت و مضاربه را «غیرالزام‌آور» تعریف کرده اند. به این معنی که هر یک از شرکا می‌تواند هر زمانی که خواسته باشد قرارداد را یکطرفه فسخ کند، و با این کار کلیه قرارداد شرکت باطل می‌گردد. به عین ترتیب، اگر یکی از شرکا فوت کند، قرارداد شرکت خودبخود باطل می‌گردد. این رأی اکثریت فقها بود. یگانه استثناء مذهب مالکی است که عقد شراکت را الزام‌آور دانسته است و فسخ قرارداد را تنها در صورت موافقت شرکا جائز می‌داند.^{۱۶۹} اما این رأی تنها محدود به مذهب مالکی باقی ماند، و در زمان خلافت عثمانیان رأی مذهب حنفی بر بسیاری از سرزمین‌های اسلامی تطبیق می‌گردید.

چنین قاعده‌ای مبنی بر الزام‌آور نبودن قرارداد شراکت و مضاربه باعث می‌شود شرکت‌ها ثبات نداشته باشند، و این بی‌ثباتی با ازدیاد تعداد شرکا زیادتر می‌گردد. این قاعده نتوانست که پس از قرن ۱۷ میلادی – زمانی که جهان غرب پا به دوره مدرنیته گذاشت، تجارت بین المللی رونق گرفت، و کمی بعد انقلاب صنعتی رخ داد – پاسخگوی نیازمندی‌های سوداگران، بازرگانان و صنعت‌کاران در جهان اسلام باشد.^{۱۷۰} بعضی از تاریخ‌دانان اقتصادی همین مسئله را یکی از عوامل پس‌ماندگی اقتصادی جهان اسلام خوانده اند.^{۱۷۱}

^{۱۶۶} مجله احکام عدلیه (قانون مدنی عثمانیان): ماده ۱۴۱۳.

^{۱۶۷} «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» امام کاسانی.

^{۱۶۸} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی.

^{۱۶۹} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی.

^{۱۷۰} El-Gamal (2006).

^{۱۷۱} Udovitch (1970), Kuran (2003, 2004), Grief (2005).

ج. سازگاری شراکت‌های معاصر با قوانین فقهی

فقه‌های معاصر انواع شرکت‌های معاصر غربی را بر اساس احکام شرکت عنان و مضاربه ارزیابی می‌کنند. وهبه الزحیلی و علی محمد الخفیف به این نظر اند که اکثریت شراکت‌های معاصر غربی با قوانین و قواعد فقه اسلامی سازگار می‌باشند.^{۱۷۲} وهبه الزحیلی درین مورد می‌نویسد:

«دین اسلام به نیازمندی‌های اقتصادی بشریت توجه جدی دارد. عموماً هر منبع خوب درآمد از نقطه نظر فقه مجاز است، درحالی‌که هر فعالیت پرسش برانگیز تجارتنی که به خصومت و جدال بانجامد ممنوع است. احکام فقهی اسلامی درباره شراکت ازین اصل خارج نیستند. حکم شراکت در اسلام بر اساس توافق متقابل، عدالت، و پاسخگویی به نیازمندی‌های اقتصادی بشریت... استوار است، زیرا قاعده عمومی [در اصول الفقه] درباره قراردادهای عبارت از مجاز بودن آن‌هاست، و ممنوعیت از استثناءات است. در این رابطه، باید به سخن مشهور فقها که گفته اند «شراکت بر اساس عادات عرفی بازرگانان تعریف می‌گردد» غور و تأمل نمود.

منابع مهم درآمد عبارت از تجارت، صنعت و زراعت می‌باشند. [امروز] کمتر اتفاق می‌افتد که شخصی به تنهایی بتواند کار و باری را در یکی ازین بخش‌های اقتصادی به پیش ببرد. همکاری با دیگر کارکنان اقتصادی کمک می‌کند تا توانایی‌های بشری و مالی، تخصص، و غیره امکانات باهم متحد گردند. نتیجه چنین همکاری دستیابی به درآمد بیشتر و سطح پائین خطرپذیری است. چنین همکاری اساس فقهی قراردادهای شراکت را تشکیل می‌دهد....

جواز شرعی شراکت در سنت پیامبر ﷺ به وضاحت آمده است. در حدیث قدسی، خداوند متعال می‌فرماید: «من سوم هر دو شریک [تجاری] هستم تا زمانی‌که به یکدیگر خیانت نکنند. هرگاه یکی به دیگری خیانت کند، من شراکت [ایشان] را ترک می‌کنم.» در روایتی، پیامبر ﷺ فرموده است: «خداوند شرکایی را که به یکدیگر خیانت نمی‌کنند کمک و محافظت می‌کند.» همچنان روایات صحیحی از ابوداود و ابن ماجه وجود دارد که السائب بن ابی السائب به پیامبر ﷺ گفت: «تو پیش از اسلام شریک تجاری‌ام بودی، و تو بهترین شرکایم بودی. تو هیچگاهی با من جدال نورزیدی تا حق مرا از من باز داری.»....

چنانکه درین کتاب نظریات احناف را درباره شراکت مطالعه کردیم، شراکت قراردادی است که موضوعش سرمایه و منفعت است. درین راستا، انواع مختلف شراکت، اعم از شراکت‌های سنتی و شراکت‌های معاصر، وجود دارند که گونه‌های مختلف سهم‌گیری با سرمایه و کار، و سطوح مختلف مسئولیت و ضمانت را دربر می‌گیرند....

در عصر حاضر، انواع مختلف قراردادهای میان آمده اند. بعضی این شراکت‌ها در قوانین مدنی تنظیم گردیده اند، مانند شرکت تضامنی، شرکت سهامی تضامنی، شرکت محدود المسؤولية، و شرکت‌های بسیط، و بعضی در قوانین تنظیم نگردیده اند. مهم است تا این گونه شراکت‌های معاصر را در روشنائی فقه اسلامی مطالعه کنیم، چون این‌ها [در جهان امروزی] بسیار معمول اند.»

^{۱۷۲} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی، و «الشركات فی الفقه الاسلامی» علی الخفیف.

سپس وهبه الزحیلی انواع مختلف شراکت‌های معاصر غربی چون شرکت محدود المسئولیت (Limited liability)، شرکت تضامنی (Joint liability)، شرکت سهامی تضامنی (Joint stock)، و غیره را جداگانه به بحث فقهی می‌گیرد، و نتیجه ارزیابی خود را این چنین بیان می‌کند:

«چنانکه می‌بینیم، انواع معاصر شرکت‌ها که در قوانین مدنی تنظیم یافته اند به آسانی می‌توانند در چهارچوب اشکال ساده شراکت که در فقه اسلامی تعریف گشته اند مطالعه شوند. [چنانکه شرح داده شد] اشکال ساده این شرکت‌ها [که در بالا تذکر رفتند] با اشکالی که توسط فقهای متقدم مطالعه گردیده اند سازگارند، با در نظر داشت اندک تغییراتی که نیازمندی‌ها و قوانین امروزی ایجاب می‌کنند.»^{۱۷۳}

^{۱۷۳} «الفقه الاسلامی و ادلته» وهبه الزحیلی.

۵. رفتار فردی

۵,۱: اعتدال و میانه‌روی

یکی از اصولی که دین اسلام بر آن پافشاری نموده است نگهداشت اعتدال و میانه‌روی در امور دنیوی و اخروی است. اسلام انسان را در دنیا از تجمل‌پروری و عشرت‌طلبی، و نیز از سختی و زُفتی منع کرده است. آنچه که درباره پول و ثروت توصیه شده است، دوری از افراط و تفریط در مصرف پول و ثروت است. یعنی نه آنچنان مصرف‌گرافی داشته باشد که خود را مقروض و مدیون سازد، و نه اینچنین دست‌گرفته مصرف‌کند که خود را از نعمت رفاه و آسایش زندگی محروم سازد. امام نووی روش معتدل و مطلوب اسلام را برای زندگی و معیشت «برخورداری از غذا، لباس، مسکن و سایر امکانات رفاهی زندگی با توجه به عرف و شرایط، و به دور از اسراف و تبذیر و بدون محرومیت برای فرد و اعضای خانواده»^{۱۷۴} تعریف می‌کند.

خداوند بیش از ده بار در قرآن مجید مردم را از اسراف و تبذیر بر حذر داشته است. اسراف به معنی مصرف کردن پول و دارایی فراتر از حد ضرورت است، طوریکه شخص به زندگی تجملی پردازد. و تبذیر به معنای به هدر دادن و تلف کردن است، یعنی استفاده بی‌موجه و غیرضروری که به هدر رفتن و تلف شدن پول و دارایی بانجامد. خداوند درین مورد به مسلمانان می‌فرماید: «... و اسراف نکنید، حقا که او [تعالی] مسرفان را دوست ندارد» [الأنعام: ۱۴۱ و الأعراف: ۳۱]. و نیز از سوی دیگر، خداوند درباره بخل و زُفتی و مال‌پرستی می‌فرماید: «آن‌هایی که بر آنچه خداوند از فضل خویش به ایشان ارزانی کرده بخل می‌ورزند نباید این کار را به خیر خویش پندارند، بلکه این به زیان شان است. به زودی در روز قیامت چیزی که به آن بخل ورزیدند طوق [گردن] شان می‌گردد» [آل عمران: ۱۸۰]. و «آگاه باشید، شما باید که به خرج کردن در راه خدا فرا خوانده می‌شوید، [با این هم] بعضی از شما بخل می‌ورزند، و هرکه بخل کند به خود بخل می‌کند، و خدا بی‌نیاز است و شما محتاج هستید. اگر [از داد و دهش] روی برتابید، خداوند به عوض شما قوم دیگری را می‌آورد، و باز ایشان همانند شما نیستند» [محمد: ۳۸].

در واقع، آنچه که در قرآن به انسان توصیه شده است، نگهداشت اعتدال و میانه‌روی و اجتناب از اسراف و بخل است. باری، خداوند متعال می‌فرماید: «آنانی که چون خرج می‌کنند، نه اسراف می‌ورزند و نه [هم] سختی میکنند، و [روش شان] اعتدال میان این [و آن] است» [الفرقان: ۶۷]. و در جای دیگر می‌فرماید: «دست خود را [بخیلانه] به گردن خود مبنده، و [نیز] به آخرین حد آن مگشا، [به حدی] که ملامت و درمانده شوی و زمین‌گیر گردی» [الأسراء: ۲۹]. همچنان در روایات آمده است که پیامبر ﷺ فرموده است: «میانه‌روی در نفقه (خرج معیشت) نیمه زندگی است»^{۱۷۵} و «کسی که راه اعتدال را در پیش گیرد، هیچ‌گاه محتاج نخواهد شد»^{۱۷۶} و «یکی از نشانی‌های درایت انسان ملامت در [خرج] زندگی است»^{۱۷۷} در دعا‌های خود پیامبر بزرگوار گفته است که «خداوندا در دارایی و ناداری [توفیق] میانه‌روی را از تو می‌خواهم»^{۱۷۸}.

^{۱۷۴} «المجموع شرح المذهب» نووی (۶/ ۱۹۱).

^{۱۷۵} «المعجم الاوسط» طبرانی (۶۷۴۴) و «شعب الایمان» بیهقی (۶۵۶۸).

^{۱۷۶} مسند احمد (۴۲۶۹) و «المعجم الاوسط» طبرانی (۱۰۱۱۸).

^{۱۷۷} مسند احمد (۲۱۶۹۵) و «مسند الشامیین» طبرانی (۱۴۸۲).

^{۱۷۸} سنن نسائی (۱۳۰۵) و مسند احمد (۱۸۳۵۱).

اعتدال و میانه‌روی به گونه وسیع در متون ادبی ما انعکاس یافته است. طور مثال، عنصر المعالی کیکاووس در «قابوس‌نامه»

می‌نویسد:

«اسراف را شوم دان... چیزی که خدای تعالی آن را دوست ندارد، تو نیز مدار. هر آفتی را سببی هست، سببِ درویشی اسراف دان. و نه همه اسراف خرج نفقات بود که در خوردن و در گفتن و در کردن و در همه شغل بود، در جمله کارها اسراف مذموم است، از آنچه اسراف تن را بکاهد، و نفس را برنجاند، و عقل را برماند، و زنده را بمیراند... اما زندگانی خویش نیز تلخ مدار، و در روزی بر تن خویش مبند، و خود را به تقدیر نیکو دار، و آنچه در بایست بود تقصیر مکن، بر خوشتن هزینه کن که [آن] چیز اگر چه عزیزست، آخر از جان عزیزتر نیست.»^{۱۷۹}

شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن سینای بلخی نیز در رساله‌ای بنام «تدبیر منزل یا سیاست خانوادگی» در مورد اعتدال و میانه‌روی بحث‌هایی دارد. درین رساله آمده است:

«انسانی وقتی که مال به دست آورد، مقتضای سیرتِ عادلانه و نیکو اینست که قسمتی از آن را در زکات و صدقات و ابواب معروف و مصارف خیریه صرف بنماید، و قسمتی را برای مصائب و حوادث روزگار و مواقع احتیاج ذخیره نماید....»

اما مخارج شخصی: صلاح و سداد^{۱۸۰} امر در اینست که نه به حد اسراف و تضييع مال برسد، و نه به خست و بخل زیاد، بلکه باید در خرج کردن تقدیر و تدبیر بکار رفته، به عنوان اعتدال و میانه‌روی خرج شود.^{۱۸۱}

۵,۲: تشویق به کسب و کار

با وصف اینکه اسلام انسان را از فزون‌طلبی در مال و ثروت دنیا بازداشته است، در عین زمان او را به کسب و کار و آباد کردن این دنیا جداً توصیه می‌کند. خداوند متعال در قرآن مجید فرموده: «... او شما را از زمین آفرید و به آبادانی آن گماشت...» [هود: ۶۱]. در روایتی آمده است که «خدای تعالی به داود پیغامبر وحی فرستاد که: یا داود، قوم خود را بگوی تا اهل عجم را دشنام ندهند، که ایشان آن کسانی بودند که جهان آبادان کردند، تا بندگان من در وی زندگانی می‌کنند.»^{۱۸۲} و در حدیثی آمده است که پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند مؤمن پیشه‌ور را دوست دارد.»^{۱۸۳} و نیز فرموده است: «از گناهان، گناهی است که جز اندیشه‌ای که در طلب [کسب و کار] زندگی باشد آن را کفارت نکند.»^{۱۸۴} در روایت دیگر آمده است که پیامبر گرامی فرمود: «اگر [شخصی] برای نفس خود سعی می‌کند تا وی را از خواستن (دست دراز کردن به کسی) بازدارد و از مردمان بی‌نیاز گرداند، سعی او در راه خدای تعالی باشد

^{۱۷۹} «قابوس‌نامه» عنصر المعالی کیکاووس، باب بیست و یکم: در جمع کردن مال.

^{۱۸۰} صلاح: درستی در کردار و گفتار.

^{۱۸۱} «تدبیر منزل یا سیاست خانوادگی»، ابوعلی سینا، ترجمه محمد نجمی زنجان.

^{۱۸۲} «نصيحة الملوك» ابوحامد غزالی.

^{۱۸۳} «شعب الایمان» بیهقی (۲/ ۵۵۱) و «لسان المیزان» عسقلانی (۵/ ۳۴۹).

^{۱۸۴} «المعجم الاوسط» طبرانی (۱/ ۳۸)، «التلخیص الحبیر» عسقلانی (۴/ ۱۵۱۷)، و «احیاء علوم الدین» غزالی.

[و جهاد شمرده می‌شود].^{۱۸۵} همچنان، ابن مسعود (رضی الله عنه) گفته است: «من نخواهم که مردمان را فارغ بینم، نه در کار دنیا و نه در کار آخرت.»^{۱۸۶}

به همین سبب امام محمد شبیانی می‌گوید که «طلب کردن پیشه‌وری بر هر مسلمانی فرض است، چنانکه طلب کردن علم فرض می‌باشد.»^{۱۸۷} راغب اصفهانی درباره واجب بودن کسب و کار می‌نویسد:

«کسب و کار دنیوی هر چند از جهتی جزو امور مباح به حساب می‌آید، اما از جهتی دیگر جزو واجبات است، زیرا از آنجا که بدون فراهم بودن ضروریات زندگی انسان نمی‌تواند عبادت خداوند را به درستی انجام بدهد، رفع نمودن آن ضروریات واجب است.... به همین علت بود که عمر (رضی الله عنه) هرگاه کسی را می‌دید، از او می‌پرسید که چه کاره است. اگر بیکاره می‌بود، از چشم ایشان می‌افتاد. و پیامبر ﷺ زمانی که از هیأت عبدالقیس پرسید که «مردانگی در چیست؟»، و آن‌ها در پاسخ گفتند که در «پاکدامنی و کارگری»، جواب شان را پسندید.»^{۱۸۸}

راغب اصفهانی دلیل واجب بودن کسب و کار را نه تنها بخاطر هدف اخروی - یعنی، از بابت نیازمندی به کسب و کار جهت انجام بهتر عبادت - می‌داند، بلکه آن را بنابر مسؤولیت اجتماعی و اخلاقی انسان‌ها واجب می‌پندارد. او درین باره می‌نویسد:

«بدان، دشوار است که هر فردی - بدون کمک از دیگران - تمام نیازمندی‌های حداقل خویش را خودش برآورده سازد. حتی برای دستیابی به یک لقمه نان، دشوار است که آن را از کشت کردن تا آرد کردن تا پختن و تهیه ابزار آن تهیه کرد. پس مردم نیاز داشتند تا گروه گروه [به کارهای متفاوت به تخصص] بپردازند. به همین خاطر، پیامبر ﷺ فرمود: «مؤمن با مؤمن مانند خشت‌های دیوار اند که یکی بر سر دیگری قرار دارد.».... و به همین سبب گفته اند: مردم همانند یک پیکر اند، هرگاه با یکدیگر همکاری کنند خودکفا می‌شوند، و هرگاه یکدیگر را رها کنند از هم می‌پاشند.... چون مردم یکی به دیگری نیازمند شدند، خداوند هر گروهی از مردم را به حرفه‌های [متفاوتی] گماشت.... و اگر یکی از آنها از انجام دادن کاری که به فایده خودش است عاجز گردد، همه گروه‌های دیگر را به فقر [و تنگدستی] می‌کشاند....

و چنانچه [یک فرد] برای فراهم آوردن ضروریات زندگی چاره‌ای جز استفاده از کمک مردم را پیش رو ندارد، لازم است آن را با کاری [بالمثل] برای آنها جبران نماید، و الا ستمکار خواهد گشت. در صورتی که انسان برای خوراک و پوشاک و مسکن وابسته به دیگران باشد، ناچار باید به اندازه آنچه از آنها دریافت می‌کند [در مقابل] به ایشان [خدمتی] انجام دهد. وگرنه در حق شان ستم کرده باشد.... و او به این فرمان خداوند تعالی عمل نکرده که می‌فرماید: و یکدیگر را به نیکوکاری و پرهیزگاری یاری دهید [الماعده: ۲].^{۱۸۹}

^{۱۸۵} سنن بیهقی (۱۶۱۵۸) و «احیاء علوم الدین» غزالی.

^{۱۸۶} «احیاء علوم الدین» غزالی.

^{۱۸۷} «کتاب الکسب» امام شبیانی.

^{۱۸۸} «الذریعه الی مکارم الشریعه» راغب اصفهانی، صفحه ۲۶۸.

^{۱۸۹} «الذریعه الی مکارم الشریعه» راغب اصفهانی، صفحه ۲۶۵ - ۲۶۸.

۵,۳: تشویق به هزینه کردن

در دین اسلام، انسان به هزینه کردن سفارش شده است. اما این هزینه نه در راستای تجمل‌پروری و عشرت‌طلبی بلکه در راستای فراهم‌سازی زندگی مناسب و نیز «در راه خدا» (فی سبیل الله) باید صورت گیرد. در واقع، از مازاد ثروت – یعنی آنچه که پس از مرفوع ساختن نیازمندی‌های انسان و پس از تأمین اسباب مناسب زندگی باقی می‌ماند – باید برای صدقه و زکات در راه خدا خرج کرده شود.

در این موضوع، سه پرسش مطرح می‌گردد: یکی، آیا کمایی کردن ثروت و سرمایه در اسلام جائز است؟ دوم، سطح مطلوب زندگی در اسلام چگونه است؟ و سوم، چه مقدار از مال و ثروت در راه خدا هزینه گردد و چه مقدار آن را می‌توان پس‌انداز کرد؟ درباره کمایی کردن و اندوختن ثروت، امام سرخسی در شرح بر «کتاب الاکتساب» امام شیبانی می‌نویسد: «برای کسی که [فرصت] کمایی کردن ثروت دست دهد، اگر بخواهد ثروت را باندوزد، و اگر بخواهد از آن ابا ورزد. زیرا از سلف رحمهم الله تعالی کسانی بودند که ثروت اندوختند، و [نیز] کسانی بودند که چنین کاری را نکردند... ثروت‌اندوزی بگونه‌ای که انسان را از احتیاجی [حال و آینده] بی‌نیاز سازد مباح است.»^{۱۹۰}

درباره سطح مطلوب زندگی، فقهای چون امام غزالی و امام شاطبی اسباب زندگی انسان را به سه دسته تقسیم‌بندی نموده اند: ضروریات، حاجات، و تزئینات.^{۱۹۱} «ضروریات» عبارت از امکاناتی است که بدون آن امرار زندگی ناممکن است، مانند غذا، لباس، و سرپناه. «حاجات» عبارت از امکاناتی است که برای توانمندسازی انسان در راستای نیل به اهداف دنیوی و اخروی‌اش مهم می‌باشد، مانند وسایل و لوازم خانه، و علم و تحصیل. برآورده گشتن حاجات – رفاه و آسایش را برای انسان فراهم می‌سازد، و اگر از آن استفاده درست صورت گیرد انسان را در نیل به مقاصد اخروی‌اش کمک می‌رساند. «تزئینات» عبارت از امکاناتی است که فراتر از نیازمندی‌های رفاهی و آسودگی می‌باشد، مانند استفاده از اشیای تزئیناتی و تجملی، به پیش گرفتن عیش و عشرت، و ذخیره کردن پول و ثروتی که بیشتر از نیازمندی‌های حال و آینده‌اش باشد. بر این اساس، زندگی‌ای که در آن «ضروریات» و «حاجات» انسان در آن تأمین گردد سطح مطلوب زندگی در اسلام شمرده می‌شود.

سوم، آنچه که از پول و ثروت پس از تأمین ضروریات و حاجات انسان نزد وی باقی می‌ماند، باید بخشی از آن در راه خدا هزینه گردد. در قرآن مجید به مسلمانان فرموده شده است که: «ای مؤمنان، از چیزهای پاکیزه‌ای که کمایی کرده اید و از چیزهایی که ما برای شما از زمین برآورده ایم خرج (نفقه) کنید» [البقره: ۲۶۷]. و نیز گفته شده است: «و کسانی که طلا و نقره را ذخیره می‌کنند و آنرا در راه خدا خرج نمی‌کنند، پس ایشان را به مجازاتی دردناک بشارت بده» [التوبه: ۳۴]. همچنان پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید که مال یک انسان سه کاربرد دارد: «آنچه که می‌خورد و تمام می‌گردد، یا آنچه می‌پوشد و کهنه می‌شود، یا آنچه صدقه می‌دهد و به جریان می‌افتد و بارآور می‌گردد. فراتر از آن [آنچه باقی می‌ماند] رونده است و رهاکننده انسان است.»^{۱۹۲} زمانی که اصحاب پرسیدند که چه مقدار از پول و ثروت در راه خدا خرج گردد، وحی نازل گردید که: «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» «از تو می‌پرسند چه چیز را خرج کنند، بگو آنچه که آسان و زائد بر حاجت است» [البقره: ۲۱۹]. مفسرین «العفو» را به دو مفهوم تفسیر کرده اند: یکی،

^{۱۹۰} «المبسوط: کتاب الاکتساب» امام سرخسی.

^{۱۹۱} «المستصفی من علم الأصول» امام غزالی و «الموافقات» امام شاطبی.

^{۱۹۲} صحیح مسلم (۲۹۵۹)، مسند احمد (۹۳۳۹)، و مسند ابن حبان (۳۳۲۸).

به معنای آنچه که آسان و سهل باشد، و دیگر به معنای آنچه که افزون بر حاجت و ضرورت باشد.^{۱۹۳} در حدیثی از پیامبر بزرگوار ﷺ روایت شده است که فرمود: «بهترین صدقه همانست که پس از بی‌نیازی [و توانگری] داده می‌شود، و دست بالا بهتر از دست پائین است، و از کسانی که مسؤول شان هستید آغاز کنید.»^{۱۹۴}

نفقه یا خرج کردن در راه خدا شامل (۱) زکات پرداختن، (۲) صدقه دادن، و (۳) خرج کردن بر اهل و عیال می‌شود.^{۱۹۵} پس زکات و صدقه دادن از پول و دارایی که پس از تأمین ضروریات و حاجات نزد انسان باقی می‌ماند پرداخته می‌شود. زکات در واقع بر همان مال و ثروتی وضع می‌گردد که در اخیر سال بگونه‌ی مازاد باقی بماند. بنابراین، پس‌انداز کردن برای مخارج آینده نمی‌تواند که از پرداخت زکات مستثنی قرار گیرد، اما می‌تواند در جمله «حاجات آینده» انسان محسوب گردیده از مالی که به صدقه داده می‌شود کسر گردد. پس فرق میان زکات و صدقه، از دیدگاه اقتصادی، اینست که استثناء قرار دادن «پس‌اندازهای احتیاطی (Precautionary saving) برای حاجات آینده» در مال و ثروتی که از آن صدقه داده شود توجیه پذیر است، ولی موقوف به زکات باقی می‌ماند.

از لحاظ نظری و تیوری، چنین رفتار فردی که در اسلام سفارش شده (یعنی، هزینه کردن پول) در سطح کلان اقتصادی به این می‌انجامد که (۱) مصرف کل (Aggregate consumption) یا تقاضای کل (Aggregate demand) در اقتصاد بلند برود، و (۲) پول از راکد ماند بیرون رفته در جریان بافتد. بنابراین، با آنکه اسلام انسان را از اسراف در مصرف کردن پول و از زندگی تجملی بازداشته است، انسان را در عین زمان به هزینه کردن پول از طریق نفقه، صدقه و زکات تشویق می‌کند، و پیامد اقتصاد کلان چنین سیاست اقتصادی «بلند رفتن تقاضای کل» در اقتصاد است. ازین‌رو، در دین اسلام بخل، زُفتی یا سختی نکوهش شده است، و در عوض انسان به سخاوت و بخشش توصیه شده است. قرآن مجید درین مورد می‌گوید: «آنهایی که بر آنچه خداوند از فضل خویش به ایشان ارزانی کرده بخل می‌ورزند نباید این کار را به خیر خویش پندارند، بلکه این به زیان شان است» [آل عمران: ۱۸۰]. پیامبر ﷺ نیز فرموده است: «از بخل بپرهیزید، چون پیشینیان را هلاک ساخت. بخل آن‌ها را بر آن داشت که خون یکدیگر بریزند و آنچه را که خداوند حرام گردانیده بود حلال سازند.»^{۱۹۶} و نیز فرموده است: «بخل و ایمان در دل بنده‌ای [هم‌زمان] فراهم نیاید.»^{۱۹۷}

اما اینکه در واقعیت رفتار جامعه اسلامی در مسائل مصرف خانوار و مصرف و تقاضای کل تا چه اندازه از رفتار جوامع غیراسلامی متفاوت است باید بر اساس مطالعات آماری (Empirical studies) و آزمایش‌های رفتاری (Behavioural experiments) بحث گردد. تا آنجا که نویسنده آگاهی دارد، چنین مطالعات آماری و رفتاری صورت نگرفته است.

۵,۴: پس‌انداز مطلوب و مناسب

در بحث گذشته پرسش نهایی که باقی ماند اینست که اگر اسلام انسان را به هزینه کردن پول فرا می‌خواند، پس‌انداز کردن پول تا چه اندازه جائز است؟ پاسخ کوتاه اینست که پس‌انداز کردن پول تا حدی که انسان را از نیازمندی‌های حال و آینده‌اش - طور مثال،

^{۱۹۳} «التیسیر فی التفسیر» امام ابوحنیفه نسفی.

^{۱۹۴} صحیح بخاری (۵۳۵۵)، سنن نسائی (۲۵۳۴)، و مسند احمد (۹۶۱۳).

^{۱۹۵} همانجا.

^{۱۹۶} صحیح مسلم (۲۵۷۸).

^{۱۹۷} سنن نسائی (۳۱۱۰)، مسند احمد (۸۴۶۰)، و «المستدرک» حاکم نیشاپوری (۲۳۹۴).

خریداری خانه یا زمین، مخارج عروسی، تحصیلات عالی، مخارج زندگی در ایام پیری و کهولت، و غیره - فارغ سازد، و مقداری هم بحیث تدابیر احتیاطی پس انداز شود، مباح است.

پس انداز کردن برای مقاصد احتیاطی و از بابت تدبیر برای حالات ناگهانی چون از دست دادن وظیفه و معاش نه تنها که کار پسندیده بلکه لازمی نیز است. شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن سینای بلخی درین موضوع می‌نویسد:

«برای روز حاجت شخص خردمند نباید غافل باشد، ازینکه روزگار حوادث و مصائب و پست و بلندی‌هایی دارد که باید برای آن مواقع از پیش ذخیره و مالی اندوخت. زیرا که اگر از پیش برای روزهای حاجت فکری نکنند، و پس اندازی ننمایند و با تمکن و توانایی برای آن‌ها خود را آماده و مجهز نسازد، در این مواقع با قیافه عبوس فقر و فلاکت روبرو و مواجه می‌گردد. پس باید پیش از هر وقتی که ممکن باشد برای آن روزها قسمتی از مال را ذخیره کرد. اما نباید در هیچ حال از کفایت و حفظ خدا غافل بود. [زیرا] در همه احوال، کافی و دفع‌کننده بلایا و مصائب خدا است.»^{۱۹۸}

اما پس انداز احتیاطی که از حد لازمه فراتر باشد درست نیست. بعضی از فقها سقف پس انداز احتیاطی را خرج و مصرف یک ساله خانواده تعیین کرده اند.^{۱۹۹} زیرا در روایتی آمده است که پیامبر گرامی ﷺ گاهی مواد خوراکی یک ساله خانواده‌اش را ذخیره کرده است.^{۲۰۰} همچنین، پس انداز کردن برای اتفاقات تصادفی که احتمال آن‌ها کاملاً صفر می‌باشد، مثلاً در مناطقی که زلزله خیز نیستند پس انداز کردن برای ترمیم و آبادی خانه پس از وقوع احتمالی زلزله، یا برای سیلاب در جاهایی که هیچگاه سیلاب در گذشته اتفاق نیفتاده، جواز ندارد.

در واقع، پس انداز بی‌موجه و بیش از حد مطلوب به انبار کردن پول بدون مقصد و هدفی خاص می‌ماند، و این کار به عاطل گشتن پول می‌انجامد. از نگاه اسلام، نباید که پول را از جریان بازداشت و دیگران را از منفعت آن محروم ساخت. باید که پول اضافی دوباره سرمایه‌گذاری شود تا زمینه کار و نفقه برای دیگران فراهم گردد. آیت کریمه سوره التوبه - «و کسانی که طلا و نقره را ذخیره می‌کنند و آنرا در راه خدا خرج نمی‌کنند، پس ایشان را به مجازاتی دردناک بشارت بده» [التوبه: ۳۴] - باید در همین مفهوم درک گردد. راغب اصفهانی درین رابطه می‌گوید:

«بدان که پول یکی از اسبابی است که ادامه زندگی در دنیا توسط آن ممکن گشته است، و هرگاه آن را بلند [و با ارزش] توهم می‌کنیم، امرار معاش برای مردم دشوار می‌گردد... [در واقع] مردم نیازمند یکدیگر می‌باشند... و هرکس به کسب و کار [متفاوت] می‌پردازد تا از طریق آن به کسی که با او همکاری می‌کند کمک رساند... اما شاید که کسی آنچه را [که در مقابل خدمتش] می‌خواهد نزد آن دیگر نباشد، پس خداوند متعال پول را برای مردم نشانه‌ای از جانب خود ساخت تا انسان آن را در مقابل هرکسی که به او کاری انجام می‌دهد بدهد... به همین منظور به زبان فارسی «دینار» به معنای «دین آورد» است، یعنی آنچه دین را بیاورد [و ادا کند]، و دین فارسی است که معرب گشته است...»

^{۱۹۸} «تدبیر منزل یا سیاست خانوادگی»، ابوعلی سینا، ترجمه محمد نجمی زنجانی.

^{۱۹۹} قرضای (۱۹۹۵).

^{۲۰۰} صحیح بخاری (۵۳۵۷).

بدین ترتیب، خدای تعالی هر که پول را حبس می‌کند و مردم را از استفاده آن باز می‌دارد هشدار می‌دهد و می‌گوید:
«آنانی که طلا و نقره را ذخیره می‌کنند...» [التوبه: ۳۴].^{۲۰۱}

۵,۵: بازداشت از بدهکاری

با وصف اینکه اسلام مردم را به قرضه‌دهی تشویق کرده است و آن را عمل مستحب دانسته است، و اجر قرضه دادن را بالاتر از صدقه دادن خوانده است،^{۲۰۲} و با وصف اینکه مردم را به هزینه کردن ترغیب نموده است، اما مردم را از بدهکاری غیرموجه و غیرضروری، و از نپرداختن قرض منع نموده است. احادیث متعددی دال بر ناپسند بودن بدهکاری و قرض‌داری دارند. طور مثال، پیامبر ﷺ فرموده: «تمامی گناهان فرد شهید شده بخشیده می‌شود بجز بدهکاری [معلق و ناپرداخته شده].»^{۲۰۳} «آرامش خاطر خود را با قرض و بدهی برهم نزنید.»^{۲۰۴} «آسایش روحی انسان مؤمن در گرو بدهکاری اوست، تا زمانی که بدهکاری‌اش پرداخته شود.»^{۲۰۵} «معتل ساختن طلبکار ظلم است.»^{۲۰۶} و «بدهکاری لکه ننگی بر پیشانی دینداری است.»^{۲۰۷}

ناپسند خواندن قرض‌داری و بدهکاری بیشتر دلیل اخلاقی دارد، و دو دلیل می‌تواند مطرح باشد. نخست اینکه نپرداختن قرض یک عمل زشت است، و ازینرو اسلام مردم را از بابت نپرداختن بدهی‌ها و معلق نگه‌داشتن قرضه‌ها جداً یاددهانی می‌کند. دوم اینکه سخت گرفتن اسلام بر نپرداختن قرض مردم را مجبور می‌سازد تا دخل و خرج (یا درآمد و هزینه) خویش را دقیق محاسبه و برنامه‌ریزی کنند، و از بی‌اعتنایی در مورد مخارج بی حد و حصر (و نامتناسب با سطح عوایدشان) خودداری ورزند.

به همین لحاظ، عنصرالمعالی کیکاووس انسان را به مدیریت کردن و نظم بخشیدن دخل و خرج فرا می‌خواند تا عاقبتش به قرض‌گیری و وام خواستن نینجامد، زیرا وام و قرضه در نگاه او ذلت و خواری است. جهت مدیریت بهتر درآمد و هزینه، عنصرالمعالی سفارش می‌کند که انسان یک‌سوم درآمد خود را صرف نفقه و تأمین نیازمندی‌های زندگی خود کند، یک‌سوم دیگر را پس‌انداز کند تا در پیری از آن استفاده کند، و یک‌سوم دیگر را در اشیای گران‌بها چون طلا و جواهرات سرمایه‌گذاری کند. این مسائل را در قابوس‌نامه این چنین می‌نویسد:

^{۲۰۱} «الذریعه الی مکارم الشریعه» راغب اصفهانی، صفحه ۲۷۳.

^{۲۰۲} طور مثال، در حدیثی آمده است که پیامبر گرامی فرمود: «[مزد] صدقه ده برابر اضافه می‌شود درحالی که [مزد] قرضه هژده برابر اضافه می‌شود.» (سنن ابن ماجه: ۲۴۳۱، و «المعجم الاوسط» طبرانی: ۶۷۱۹).

^{۲۰۳} صحیح مسلم (۱۸۸۶).

^{۲۰۴} «شرح مشکل الآثار» امام طحاوی (۴۲۸۱) و مسند احمد (۱۷۳۲۰).

^{۲۰۵} سنن ترمذی (۱۰۷۸)، سنن ماجه (۲۴۱۳).

^{۲۰۶} صحیح بخاری (۲۴۰۰)، صحیح مسلم (۱۵۶۴)، سنن ترمذی (۱۳۰۹)، و سنن ابن ماجه (۲۴۰۴).

^{۲۰۷} «معرفه الصحابه» ابونعیم اصفهانی (۶۰۱۷).

«اما خرج به اندازه دخل کن، تا نیاز در تو راه نیابد، که نیاز همه نه در خانه درویشان باشد، بل که نیاز اندر خانه‌ای بود که دخل درمی بود و خرج درمی و حبه‌ای،^{۲۰۸} هرگز آن خانه بی‌نیاز نبود. و بی‌نیازی در آن خانه بود که درمی دخل بود و درمی کم حبه‌ای خرج.^{۲۰۹} هرکرا خرج از دخل کمتر بود، هرگز خلل در خانه او راه نیابد....

و هرچه از رنج و بی‌رنج به دست آید، زود جهد آن کن از هر درمی دو دانگ^{۲۱۰} به نفقات خویش و آن عیالان خویش به کار بری، اگرچه دریاست بود و محتاج باشی بیش ازین به کار مبر. چون دو دانگ ازین روی به کار بری، دو دانگ ذخیره بنه از بهر روز ضرورت را... روز ضعیفی و پیری را تا فریادرس تو باشد. و آن دو دانگ دیگر که باقی بماند به تجمل خویش کن، و تجمل آن کن که نمیرد و کهن نشود چون جواهر و سیمینه و زرینه....

و نیز بهر ضرورتی که ترا بود وام مکن، و چیز خویش به گرو منه و البته... وام خواستن ذلیلی و کم‌آزرمی بود. و تو تا بتوانی کس را وام مله، خاصه دوستان را که از بازخواستن آزار بزرگتر از آن بود که از ندادن. پس اگر بدادی، درم وام داده را از خواسته خویش مشمر، و اندر دل چنان دان که این درم بدین دوست خویش بخشیدم، تا وی باز ندهد از وی طلب مکن تا به سبب تقاضا دوستی منقطع نشود.^{۲۱۱}

۵,۶ : در نظر داشت اصول و ارزش‌های اخلاقی در داد و ستد

اصول و ارزش‌های اخلاقی در معاملات و داد و ستد در محراق توجه اسلام قرار گرفته است. قرآن مجید به مسلمانان می‌فرماید که: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ «هرآینه خداوند به انصاف و نیکوکاری می‌فرماید» [النحل: ۹۰]. عدل به مفهوم تأمین برابری میان افراد و اجتناب از ظلم است، و احسان به مفهوم نیکویی کردن و جوانمردی ورزیدن است که فراتر و افزون‌تر از عدل می‌باشد.^{۲۱۲} در واقع، عدل ورزیدن امری واجب است، ولی احسان کردن عمل مستحب و پسندیده می‌باشد.

ازین‌رو، علمای اسلامی اصول و ارزش‌های اخلاقی را زیر این دو مفاد دسته‌بندی می‌کنند. چون مسائل اخلاقی در خرید و فروش و داد و ستد بسی گسترده و گوناگون اند، جهت کوتاه نگهداشتن بحث در این بخش تنها به نقل آرای امام غزالی اکتفاء می‌ورزیم. امام غزالی در مورد عدل ورزیدن و دوری گزیدن از ظلم در معاملات می‌نویسد:

«هر معاملت که در آن ضرری حاصل آید ظلم بود و حرام بود. و فلک این آن است که هرچه روا ندارد که با وی کنند، وی با هیچ مسلمان نکند. که هرکه مسلمانی را چیزی پسندد که خود را نپسندد، ایمان وی تمام نبود. اما تفصیل این چهار چیز است:

^{۲۰۸} یعنی، دخل یک درهم باشد و خرج یک حبه افزون‌تر.

^{۲۰۹} یعنی، خرج یک حبه کم یک درهم باشد.

^{۲۱۰} دانگ واحد پول بود که برابر به یک ششم درهم می‌شد. یعنی یک درهم، شش دانگ است.

^{۲۱۱} «قابوس‌نامه» عنصرالمعالی کیکاووس (باب بیست و یکم، در جمع کردن مال).

^{۲۱۲} «التیسیر فی التفسیر» امام ابو حفص نسفی، تفسیر آیت ۹۰ سوره النحل.

اول آنکه، بر کالا ثنا نگویید زیادت از آنکه باشد، که آن هم دروغ بود و هم تلبیس و ظلم، بلکه ثنای راست نیز نگویید، چون خریدار می‌داند بی‌گفت وی، که این بیهوده باشد... اما سوگند خوردن اگر دروغ بود از کبایر بود، و اگر راست بود برای کاری خسیس نام خدای تعالی برده بود و این بی‌حرمتی بود....

واجب دوم اندر بیع آن است که هیچ چیز از عیب کالا از خریدار پنهان ندارد، و همه به تمامی و راستی با وی بگوید. اگر پنهان دارد، غش کرده باشد و [از] نصیحت دست برداشته: ظالم و عاصی بود. و هرگاه که روی نیکوترین از جامه عرضه دارد، یا در جای تاریک عرضه کند تا نیکوتر نماید، یا پای نیکوترین از کفش یا موزه عرضه کند، ظالم و فاسق بود. روزی رسول ﷺ به مردی بگذشت، وی گندم می‌فروخت. دست در گندم کرد، درون وی تر بود. گفت: «این چیست؟» گفت: «آب رسیده است.» گفت: «چرا آب بیرون نکردی؟ مَنْ عَشَنَّا فَلَيْسَ مِنَّا - هرکه غش کند از ما نیست»....

واجب سوم آنکه در مقدار و وزن هیچ تلبیس نکند، و راست سنجند. خدای تعالی می‌گوید: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ - وای بر کسانی که چون بستانند زیادت سنجند، و چون بدهند کم سنجند. و سلف را عادت بوده است که هرچه بستاندی به نیم‌حبه کم ستاندی، و هرچه باداندی به نیم‌حبه زیادت دادندی، و گفتندی «این نیم‌حبه حجاب است میان ما و دوزخ»....

واجب چهارم آن است که در نرخ کالا هیچ تلبیس نکند و پوشیده ندارد. که نهی کرده است رسول ﷺ از آنکه کسی [بیرون شهر] پیش کاروان باز شود^{۲۱۳} و نرخ شهر پنهان دارد و کالا ارزان بخرد.... و نهی کرده است رسول ﷺ از آنکه غریبی کالایی آرد به شهر و ارزان بود، کسی گوید که «به نزدیک من بمان تا من پس ازین گران‌تر بفروشم.» و نهی کرده است از آنکه [از دوستی تقاضا کند که] خریداری کند کالا به بهای گران، تا دیگری پندارد که راست می‌گوید و به زیادت بخرد.... و این عادت است که [چون] کالا در بازار در «من‌یزید» [یعنی، مزایده و حراج] بدهند، کسانی که اندیشه خریداری ندارند [به قیمت] می‌افزایند، و این حرام است....

و بدان که هرکه [بهای جنس] خریده را بگوید، باید که راست گوید و هیچ تلبیس نکند. و اگر عیبی پدیدار آمده باشد، خداوند کالا را بگوید.... و اگر کالایی اندر عوض داده باشد به ده دینار که نه دینار ارزد، نشاید که خریده به ده گوید. و اگر اندر آن وقت ارزان خریده باشد، ولیکن پس از آن نرخ کالا بگردید و اکنون نه ارزد، بیاید گفت.^{۲۱۴} «و درم‌های ناسره را در اثنای عقد بیع رایج گردانیدن... ظلم است. چه معاملت‌کننده را از آن ضرر رسد اگر نشناسد، و اگر بشناسد بر دیگری رایج کند، و همچنین سوم و چهارم، و همواره در دست‌ها می‌گردد و ضرر عام شود و فساد انتشار پذیرد.... و یکی از سلف گفت: یک درم تقلبی خرج کردن بتر است از صد درم دزدیدن.»^{۲۱۵}

^{۲۱۳} یعنی در بیرون از شهر، پیش از آنکه کاروان به شهر برسد، به سر راه کاروان برود، چون کاروان از نرخ و قیمت‌های داخل شهر خبر نمی‌داشته باشند.

^{۲۱۴} «کیمیای سعادت» امام غزالی، جلد اول، آداب کسب و تجارت، صفحات ۳۴۹-۳۵۴.

^{۲۱۵} «احیاء علوم الدین» امام غزالی، ربع عادات، کتاب آداب کسب و معاش، صفحه ۱۵۸.

همچنان، امام غزالی احسان و نیکوکاری را در داد و ستد در چند وجه شرح می‌دهد:

«وجه اول آنکه سود بسیار روا ندارد، که کند، اگرچه خریدار بدان راضی باشد به سبب حاجتی که وی را باشد.^{۲۱۶} سری سَقَطی دکان داشتی، و روا نداشتی که ده نیم^{۲۱۷} سود بیش کردی. [گاهی] به شصت دینار بادم خرید. پس بهای بادم گران شد. دلای از وی طلب کرد، سری گفت: «به فروش، به شصت و سه دینار.» گفت: «امروز بها نود دینار است.» گفت: «من دل بر آن راست کرده‌ام که به زیادت ده نیم نفروشم، و روا ندارم این عزم نقض کردن.» گفت: «من نیز روا ندارم کالای تو به کم فروختن.» نه وی بفروخت و نه سری به زیادت رضا داد. درجه احسان چنین بود.... و سلف عادت داشته اند که سود اندک کنند معاملت بسیار، و این مبارک‌تر داشته اند از انتظار سود بسیار. و علی (رض) در بازار کوفه می‌گردیدی و می‌گفتی: «ای مردمان، سود اندک را رد مکنید، که از بسیاری بیفتید.»....

وجه دوم آنکه کالای درویشان گران‌تر بخرد تا ایشان شاد شوند، چون ریسمان پیرزنان، و میوه از دست کودکان، و درویشی که بازپس مانده باشد، که این مسامحه از صدقه بهتر است و فاضل‌تر. و هرکه این کند دعای رسول ﷺ در وی رسد که گفت: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا سَهْلَ الْبَيْعِ وَسَهْلَ الشَّرِّی» [یعنی، رحمت خدای بر کسی باد که ستدن و دادن آسان‌تر کند.]. اما از توانگر کالا به غبن [و سود] خریدن نه مزد بود و نه سپاس و ضایع کردن کالا بود، بلکه مکاس کردن [و چانه زدن] و ارزان خریدن اولی‌تر.

وجه سیم در بها ستدن از سه گونه احسان بود: اول [قیمت برای] بعضی کم کردن، و دیگر شکسته و نقدی که بتر بود فراستدن [و قبول کردن]، و سه‌دیگر مهلت دادن [به درویش تا آنگاه که توانگر شود و پول بپردازد].... [وجه دیگر] آنکه با هرکه معاملتی کند که آن کس [بعداً] پشیمان شود، اقالت کند [و بیع را فسخ کند]. رسول ﷺ گفت: «هرکه بیعی [را به تقاضای خریدار پشیمان شده] نابراً آورده و ناکرده انگارد، خدای تعالی گناهان وی ناکرده انگارد.» و این واجب نیست، ولیکن مزد وی عظیم است و از جمله احسان است.^{۲۱۸}

^{۲۱۶} این مسئله در احیاء علوم الدین، کتاب آداب کسب و معاش، چنین آمده است: «باید که یار خود را غبن روا ندارد، یعنی به سود بسیار وی را در زیان نیارد.... و اما اصل مغاینه [یعنی سودجویی] رواست، زیرا که بیع برای سود است، ولیکن تقرب در آن رعایت باید کرد. و اگر خریدار زیادت از سود موجه دهد - یا به سبب قوت رغبت یا به سبب شدت حاجت - در حال باید که از قبول آن امتناع کند، و آن احسان باشد. و هرگاه که تلبیسی نرود، زیادت استدن ظلم نباشد. و بعضی علما گفته اند که غبن به زیادت از ثلث موجب خیار است، و به نزدیک ما چنان نیست، ولیکن آن احسان است که از غبن کم کرده شود.»

^{۲۱۷} یعنی پنج درصد.

^{۲۱۸} «کیمیای سعادت» امام غزالی، جلد اول، آداب کسب و تجارت، صفحات ۳۵۴-۳۵۷.

۶. نهادهای اقتصاد کلان

۶.۱: نظام بازار

نظام اقتصاد اسلامی استوار بر ساز و کار «بازار» است: باید که داد و ستد از طریق بازار صورت گیرد و قیمت کالاها در نتیجه عرضه و تقاضا در بازار تعیین گردد. هم‌چنان، اسلام محدودیت‌هایی را بر مبادله کردن کالا در بدل کالا (بدون کاربرد پول) وضع کرده است، زیرا در آنصورت مشکل است که ارزش دو جنس مورد مبادله همسان و برابر باشند. جهت جلوگیری از نابرابری و اتلاف کارایی اقتصادی در مبادلات کالا با کالا، اسلام احکام «ربا» را معرفی نموده است و کاربرد پول را در داد و ستد کالاها تشویق کرده است.

اسناد زیادی در سنت و حدیث درباره انجام دادن داد و ستد از طریق بازار آمده است. طور مثال، در روایتی آمده است که شخصی نزد پیامبر بزرگوار ﷺ با خرمایی که کیفیت خوب داشت آمد. پیامبر گرامی ﷺ از او پرسید که این خرما را چگونه بدست آوردی؟ آن شخص گفت که دو پیمان خرما کم کیفیت را با یک پیمان خرما با کیفیت مبادله کردم. او ﷺ فرمود: «چنین نکنید [که ربا رخ می‌دهد]، بلکه خرما کم کیفیت را [در بازار] در مقابل پول بفروشید، بعداً با پول آن خرما با کیفیت را خریداری کنید.»^{۲۱۹}

از نقطه نظر اسلام، داد و ستد از طریق بازار و خرید و فروش به وسیله پول - از جهت تأمین برابری در ارزش کالاهای مورد مبادله مهم می‌باشند. در غیر آن، هرگونه تنظیم کردن داد و ستد خارج از ساختار بازار و یا تعیین کردن قیمت‌ها (از سوی دولت) اصل برابری را نقض می‌کند. این رشد عدم برابری در مبادله کالا با کالا را دلیل اصلی حرام گشتن ربا در اسلام خوانده است:

«علتی را که حنفی‌ها برای ربا تشخیص داده اند [که عبارت از افزونی در حجم و وزن است] دقیق‌ترین علت است. این بدین خاطر است که مقصود شریعت از تحریم ربا [جلوگیری از] زیان بیش از حد (الْغَبْنُ الْكَثِيرُ) که در آن نهفته است می‌باشد. درحالی‌که عدل و انصاف در معاملات با [تأمین] برابری متحقق می‌گردد. و چون تأمین برابری میان کالاهایی که از جنس مختلف اند مشکل می‌باشد، پول (درهم و دینار) جهت قیمت‌گذاری، یعنی پیمایش آن‌ها، بکار می‌رود.»^{۲۲۰}

به این اساس، در اسلام دولت از تعیین و تنظیم بی‌رویه قیمت‌ها در بازار بازداشته شده است. در روایتی آمده است که زمانی که قیمت‌ها در مدینه بلند رفت، مردم از رسول الله ﷺ تقاضا کردند تا «کالاها را نرخ گذاری کند.» در جواب، پیامبر گرامی ﷺ فرمود: «خداوند خود نرخ کالاها را [از طریق ساز و کار بازار] تعیین می‌کند، و اوست تنگ‌کننده و گشاینده روزی. و من آرزو دارم هنگامی که به حضور خداوند برسم، هیچ کسی از شما شکایتی در رابطه به ستم بر جان و مال خود از من نداشته باشد.»^{۲۲۱} هم‌چنان، در منابع آمده است که گاهی در زمان خلافت عمر بن خطاب (رضی الله عنه) بازار مدینه دچار کمبودی مواد گشت و قیمت‌ها بلند

^{۲۱۹} صحیح مسلم (۱۵۹۳ و ۱۵۹۴)، صحیح بخاری (۷۳۳۵)، و «شرح معانی الآثار» امام طحاوی (۵۳۳۴).

^{۲۲۰} «بدایة المجتهد ونهایة المقتصد» ابن رشد، کتاب البیوع.

^{۲۲۱} سنن ابو داود (۳۴۵۱)، سنن ترمذی (۱۳۱۴)، سنن ابن ماجه (۲۲۰۰) و مسند احمد (۱۴۰۵۷).

رفت. حضرت عمر از تنظیم کردن قیمت‌ها ابا ورزید، و بجای آن از والی مصر تقاضا کرد تا مواد اضافی به مدینه بفرستد. به این ترتیب، توانست عرضه مواد را در بازار مدینه بلند ببرد و در نتیجه قیمت‌ها کاهش یافتند.^{۲۲۲}

اکثریت فقهای متقدم چون امام ابوحنیفه و امام شافعی به این باور بودند که دولت از نرخ‌گذاری در بازار جداً خودداری ورزد. آن‌ها گفته‌اند حتی اگر شخصی احتکار بورزد و از فروش مواد غذایی که نزدش موجود باشد ابا ورزد، دولت می‌تواند با استفاده از ابزار جزائی او را مجبور به فروش مواد بسازد، ولی نمی‌تواند قیمت و بها را برایش تعیین کند، زیرا این کار همچون «حجر» نهادن یعنی کوتاه کردن دست مالک از مال اوست.^{۲۲۳} ثبوت آن اینست که پروردگار متعال می‌فرماید: «ای مؤمنان، دارایی خود را در میان خویش به ناحق مخورید، بلکه باید به اساس تجارتی باشد که با رضایت شما صورت گیرد» [النساء: ۲۹]. پس اگر نرخ‌گذاری شود، معامله به رضایت هردو طرف صورت نمی‌گیرد.

ولی امام مالک و تعدادی از فقهای متأخر از حنفی‌ها و شافعی‌ها نرخ‌گذاری را از سوی سلطان (یا دولت) در صورت ضرورت جائز شمرده‌اند.^{۲۲۴} طور مثال، امام مرغینانی حنفی در «الهدایه» می‌نویسد: «قیمت حق فروشنده است، پس تعیین کردن اندازه آن بدست خودش است. و سزاوار نیست که سلطان در حق آن تعرض نماید، مگر اینکه به دور کردن زیان عامه تعلق گیرد.... اگر فروشنندگان مواد غذایی [بر خریداران] ستم ورزند و از بها به حد فاحش درگذرند، و قاضی برای نگهداشت حقوق مسلمانان چاره‌ای جز تعیین نرخ و بها نداشته باشد، باکی نیست که در مشوره با اهل رأی و بصیرت نرخ‌گذاری کند.»^{۲۲۵} با این هم، مرغینانی می‌نویسد که اگر فروشنده بازهم از نرخ تعیین شده تجاوز کند، درین موضوع اختلاف نظر وجود دارد: چه از نگاه بعضی از فقهای حنفی «در خرید و فروش جبر و اکراه نیست» و بر این اساس قاضی نمی‌تواند معاملات گران‌فروش را باطل اعلام کند. ولی دیگران گفته‌اند که امام ابوحنیفه «حجر» نهادن را (یعنی منع کردن شخص آزاد را از تصرف مال) از برای دور کردن زیان به مردم (دفع ضرر عامه) اجازه داده است.^{۲۲۶}

به هر حال، اگر تنظیم و تعیین کردن قیمت در بازار توجیهی در اقتصاد اسلامی داشته باشد، پهنای آن محدود و مشروط است. و اقتصاد اسلامی بر نظام بازار نسبتاً آزاد استوار است.

۶،۲: نقش نظارتی دولت در بازار

در نظام اقتصاد اسلامی، دولت حق مداخله در بازار را ندارد. چنانچه در بخش قبلی به بحث گرفته شد، دولت نمی‌تواند بدون دلیل شرعی واضح – مثلاً جهت تأمین دسترسی به مواد غذایی برای فقرا و نیازمندان – قیمت‌ها را در بازار تنظیم و تعیین کند. در کل، دولت تنها می‌تواند نقش نظارتی در بازار داشته باشد تا (۱) کسی قواعد رقابت سالم در بازار را نقض نکند، و (۲) به مستهلکین و مردم زیان نرسد. طور مثال، در روایتی آمده است که خلیفه دوم اسلام، عمر بن خطاب (رض)، روزی از بازار می‌گذشت فروشنده‌ای را دید که مشغول فروش مقداری کشمش است. وی قیمت آن را از او پرسید، و معلوم شد که خیلی پایین‌تر از قیمت بازار آن را

^{۲۲۲} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۲۲۳} «بدائع الصنائع» امام کاسانی، کتاب الاستحسان.

^{۲۲۴} قرضای (۱۹۹۵).

^{۲۲۵} «الهدایه» امام مرغینانی، کتاب الکراهیه.

^{۲۲۶} همانجا.

می‌فروشد. حضرت عمر به او گفت: «یا قیمت آن را بلند ببر [و مطابق قیمت بازار بساز]، یا آن را از بازار ما بردار و جایی دیگر ببر.»^{۲۲۷} همچنان روایت شده است که عمر بن خطاب (رض) به بازار سر می‌زد و می‌گفت که «کسی به بازار ما خرید و فروش نکند تا که بر [احکام] دین آگاه نباشد»^{۲۲۸} یعنی فروشنده‌ها و خریداران باید از احکام ربا و شرایط بیع آگاه باشند تا ظلم و بی‌عدالتی در حق کسی رخ ندهد.

در توزیع ثروت در کشور، دولت می‌تواند مسؤولیت‌های برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی، حفظ و تأمین مالکیت خصوصی، جمع‌آوری مالیات و تأمین انتقالات اجتماعی را به عهده داشته باشد، ولی نه اینکه فعالیت‌های اقتصادی را در دست گیرد و زمینه را برای کار و بار خصوصی تنگ سازد. ابن خلدون در کتاب مشهورش «المقدمه» از مداخله دولت در تجارت و کار و بار جداً انتقاد می‌کند، و می‌گوید که مشغول شدن دولت در فعالیت‌های اقتصادی باعث زدودن فرصت‌های کار و بار و سرمایه‌گذاری خصوصی می‌گردد،^{۲۲۹} و این امر رقابت سالم در بازار را نقض کرده و اقتصاد را به کساد می‌کشاند.^{۲۳۰}

در مورد برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی و تأمین مالکیت خصوصی در بخش ۷،۲ (نقش دولت در مدیریت اقتصادی) بیش‌تر پرداخته خواهد شد.

۶،۳ : توزیع ثروت از طریق زکات، صدقه و مالیه

۶،۳،۱ : زکات و صدقه

توزیع ثروت در نظام اقتصاد اسلامی از سه طریق صورت می‌گیرد: زکات، صدقه و مالیات. زکات و صدقه بر اساس فرامین قرآن مجید استوار اند، درحالی‌که مالیات عمدتاً بر اساس روش حکومت‌داری زمان پیامبر بزرگوار و خلفای راشدین توجیه می‌گردند. پس زکات و صدقه وجه دینی و عبادتی دارند، و پرداخت مالیات بر بنیاد مسؤولیت اجتماعی و شهروندی ادا می‌گردد. هم‌چنان، فرق میان زکات و صدقه اینست که زکات امری واجب است و از جمله پنج بنای اسلامی به شمار می‌رود، درحالی‌که صدقه از جمله مستحبات (کارهای پسندیده) است. در بخش ۵،۳ (تشویق به هزینه کردن) درباره دلایل دینی زکات و صدقه بحث کرده ایم. گذشته از جنبه‌های عبادتی و دینی، زکات و صدقه نقش اساسی در توزیع ثروت در یک کشور دارند. زیرا زکات و صدقه از سوی طبقه توانگر جوامعه به طبقه تنگدست جامعه پرداخته می‌شود.

الف. شرایط و مشخصات زکات

مشخصات و شرایط زکات از قرار زیر است:

- (۱) زکات تنها بر مسلمانان وضع گردیده است، و شهروندان غیرمسلمانی که در سرزمین اسلامی بود و باش دارند زکات نمی‌پردازند.

^{۲۲۷} قرضاوی (۱۹۹۵).

^{۲۲۸} سنن ترمذی (۴۸۷).

^{۲۲۹} در اصطلاح اقتصادی معاصر، به این رفتار دولت در انگلیسی (Crowding out effect of government spending on private investment) گویند.

^{۲۳۰} «المقدمه» ابن خلدون، فصل چهارم و فصل چهارم و سوم.

- ۲) زکات به تنگدستان، بی‌نویان، وام‌داران (بدهکاران)، وامانندگان در راه (مسافران)، و به مقاصد دینی پرداخته می‌شود.
- ۳) زکات در واقع مالیه سرمایه‌ای (Capital tax) است که بر دارایی‌های خالص افراد وضع می‌گردد، یعنی بدهی و قرضه از کل دارایی حین محاسبه زکات کسر می‌گردند. ولی در بخش فعالیت‌های تولیدی، زکات همانند مالیه بر فروشات (Sales tax) است که بر مقدار فروشات ناخالص (بدون کسر کردن مصارف تولیدی از عواید حاصله) وضع می‌گردد.
- ۴) زکات بر دارایی‌هایی که شرایط زیر را پوره کنند تطبیق می‌گردد:

الف. سرمایه باید قابل رشد و افزایش باشد، یا به خودی خود یا از رهگذر انجام دادن کار بر آن.^{۲۳۱}

ب. دارایی باید مورد کاربرد روزانه انسان جهت رفع نیازمندی‌هایش قرار نداشته باشد. بدین ترتیب، کالاهای مصرفی (چون وسایل زندگی، قالین، لباس، و غیره) و ملکیت رهایشی (چون خانه و زمین) شامل دارایی‌های قابل زکات نمی‌گردند. ولی سرمایه‌های سیال (چون پول، طلا و نقره)،^{۲۳۲} تولیدات صنعتی و خدماتی، محصولات زراعتی، چهارپایان برای مالدار، دارایی‌های مازاد نیازمندی (چون موتر اضافی، خانه و املاک اضافی که شخص در آن بود و باش ندارد، یا زمینی که از آن برای کار و بار استفاده نمی‌کند)، و سهام سرمایه‌گذاری قابل زکات می‌باشند. درین خصوص، زمینی که در آن به کار و بار می‌پردازد و دستگاه و سامان‌آلاتی که در فابریکه یا بنگاه تولیدی دارد قابل زکات نیستند، بلکه زکات از درآمدی که از تجارت بر این‌ها بدست می‌آورد و از محصولاتی که با آن‌ها تولید می‌کند پرداخته می‌شود. ولی اگر زمین و املاک را برای مقاصد تجارتي خرید و فروش می‌کند، درآمد حاصله از فروش زمین قابل پرداخت زکات است.

ج. سرمایه باید از یک مقدار معین - که «نصاب» نامیده می‌شود - بیش‌تر باشد: ارزش دارایی‌های قابل زکات^{۲۳۳} از ارزش ۲۰ مثقال طلا (۹۱ گرم)^{۲۳۴} یا ۲۰۰ درهم نقره (۶۳۷ گرم)^{۲۳۵} باید بیش‌تر باشد.^{۲۳۶} عموماً تفاوت میان این دو معیار بنابر تفاوت ارزش طلا و نقره در عصر حاضر بسیار زیاد است. بنابراین، مذهب حنفی همان معیاری را در نظر می‌گیرد که پائین‌ترین باشد تا به نفع مستحقین تمام گردد،^{۲۳۷} یعنی در عصر حاضر باید نصاب زکات بر اساس معیار نقره سنجش شود.^{۲۳۸}

^{۲۳۱} «الأحكام السلطانية» ابوالحسن ماوردی.

^{۲۳۲} باید اذهان داشت که این تنها سرمایه‌های سیالی را که به هدف سرمایه‌گذاری و تجارت بکار می‌روند شامل می‌شود، ولی جواهرات و زیوراتی که مورد استفاده معمول زنان قرار دارند از پرداخت زکات مستثنی می‌باشند.

^{۲۳۳} چهارپایان و محصولات زراعتی و تولیدی ازین امر مستثنی اند، چون نصاب چهارپایان بگونه متفاوت سنجیده می‌شود، و محصولات زراعتی و تولیدی نصابی ندارند.

^{۲۳۴} قبل از اصلاحات پولی عبدالملک بن مروان (در سال ۷۶ هجری)، یک دینار شرعی (یا یک مثقال) برابر به ۴,۵۵ گرم امروزی بود.

^{۲۳۵} در دروان پیامبر بزرگوار و خلفای راشدین، وزن ده سکه درهم هفت مثقال می‌شد. پس ۱ درهم = ۷,۰ مثقال = ۳,۱۸۵ گرم امروزی است.

^{۲۳۶} اگر نرخ حد اوسط سه ماه اخیر سال ۱۳۹۹ را در نظر بگیریم، ارزش ۲۰ مثقال طلا حدود ۵۲۰۰ دالر یا چیزی بیشتر از چهارصد هزار افغانی می‌شود، و ارزش ۲۰۰ درهم نقره حدود ۵۵۰ دالر یا چیزی کمتر از چهل و پنج هزار افغانی می‌شود.

^{۲۳۷} برهان الدین مرغینانی در «الهدایه» می‌نویسد: «زکات‌دهنده [ارزش مال را] به همان نصابی که به نفع فقرا و تنگدستان تمام شود سنجش کند.»

^{۲۳۸} در گذشته‌ها، نصاب طلا و نقره شاخص خوبی برای تعیین کردن سطح زندگی یک خانواده بود، تا خانواده غنی و توانا را از خانواده فقیر و تنگدست تفکیک سازد. امروز با درنظرداشت دست‌آوردهایی که در جمع‌آوری ارقام و آمار در کشورها صورت گرفته و پیشرفت‌هایی که در روش‌های آماری و احصائی به میان آمده، سطح زندگی خانواده‌ها را به شیوه‌های دیگری نیز می‌توان سنجش نمود. با درنظرداشت اینکه قیمت طلا و نقره نوسان و جهش

د. سرمایه باید برای مدت یک سال در تملک شخص قرار داشته باشد. یعنی، زکات بعد از سپری گشتن یک سال بر دارایی‌ها وضع می‌گردد. اما این امر بر محصولات زراعتی و محصولات صنعتی تطبیق نمی‌گردد، زیرا زکات محصولات زراعتی و تولیدی حین حاصل‌برداری یا تولید محاسبه و پرداخته می‌شود.

۵) نرخ زکات به تفکیک نوعیت دارایی بر حسب ذیل متفاوت است:

الف. نرخ زکات بر سرمایه‌های پولی و تجارتی ۲,۵ درصد ارزش کل آن سرمایه‌هاست.

ب. زکات بر محصولات زراعتی به نام «عُشر» یاد می‌گردد. از نگاه امام ابوحنیفه محصولات زراعتی نصاب ندارند، یعنی به هر مقداری که باشند، قابل عشر یا زکات هستند. همچنان، به باور امام ابویوسف و امام شیبانی سبزیجات و ترکاری از زکات و عشر معاف می‌باشند. نرخ زکات بر محصولات زمین‌هایی که آبیاری آن به نیروی کار و هزینه اضافی نیاز نداشته باشد عشر کامل یعنی ۱۰ درصد است، ولی بر محصولات زمین‌هایی که آبیاری آن به نیروی کار و هزینه اضافی نیاز داشته باشد نیم عشر یعنی ۵ درصد است.

ج. بر آن‌عه از معادنی که از دل زمین استخراج می‌گردند و سپس استفاده آن‌ها نیاز به پالایش و فرآوری دارد نرخ زکات ۲۰ درصد است که به نام «خُمس» یاد می‌گردد. اما آن‌عه معادنی که در روی زمین قرار دارند (چون ریگ، سنگ، و بعضی از سنگهای قیمتی در کوه‌ها که نیاز به حفر و کندن‌کاری ندارند) یا معادنی که در دریا و بحر پیدا می‌گردند (چون طلا، مروارید...) قابل پرداخت زکات نیستند.^{۲۳۹}

در اوایل اسلام، زکات توسط دولت جمع‌آوری و توزیع می‌گردید. در زمان خلافت عثمان بن عفان (رض)، چون عواید دولت بنابر فتوحات سرزمین‌های جدید بسیار زیاد شد، خلیفه سوم اسلام به مسلمانان فرمان داد تا زکات اموال خویش را - به استثنای زکات بر پول و طلا و نقره که باید به دولت تسلیم می‌کردند - به نمایندگی خلیفه اسلام مستقیماً به مستحقین پردازند.^{۲۴۰} در دوران خلافت امویان و عباسیان، دولت جمع‌آوری زکات را دوباره به دوش گرفت، و متولیان زکات مسؤولیت جمع‌آوری زکات را بر «اموال آشکار» همچون کشت و زرع، میوه و چهارپایان بر دوش داشتند، و پرداخت زکات بر «اموال پنهان» چون طلا و نقره مسؤولیت فردی هر شخص بود الا اینکه مردم خود زکات پولی خود را به متولیان دولت تسلیم می‌کردند.^{۲۴۱} در آن دوره‌ها که زکات از جانب دولت جمع‌آوری و توزیع می‌گردید، معاش کارگزاران زکات - هم آنانی که به ستاندن و گردآوری زکات مشغول

(أُفت و خیز) زیادی دارد، و تفاوت میان نصاب طلا و نصاب نقره روز به روز زیادتر گشته است (چنانکه امروز نصاب طلا تقریباً ده برابر نصاب نقره گردیده است)، فقهای معاصر می‌توانند که بر اساس اصول «مقاصد الشریعه» شاخصی را بحیث نصاب زکات معرفی کنند تا هم ثبات زمانی داشته باشد (یعنی از یک روز تا روز دیگر تغییر نیابد)، و هم تفاوت سطح زندگی را میان کشورهای توسعه یافته و کشورهای کم‌تر توسعه یافته در جهان در نظر گیرد. تا سه قرن قبل یعنی تا پیش از انقلاب صنعتی، تفاوت چندان اقتصادی میان کشورهای جهان وجود نداشت، اما امروز درآمد اوسط یک خانوار در امریکا سی (۳۰) برابر درآمد اوسط یک خانوار در افغانستان است، درحالی که قیمت طلا و نقره در هر دو کشور تقریباً یکسان می‌باشد. به هر حال، نیازمندی به چنین اجتهادی از سوی فقها در آینده‌ها بیش‌تر محسوس خواهد بود زیرا احتمال دارد که در آینده‌ها با گسترش کالاهای بدیل - مثلاً پول دیجیتالی یا ارز مجازی (Cryptocurrency) - ارزش طلا و نقره به شدت پائین بیاید. یا برعکس، احتمال دارد که بنابر وقوع بحران مالی فراگیر جهانی، قیمت طلا و نقره به شدت بالا روند که کمتر کسی در کشورهای فقیر نصاب زکات را پوره کند. پس بایست که نصاب زکات انعکاس‌دهنده سطح زندگی واقعی مردم در هر کشور باشد، و فقها باید در مورد این مسئله غور و تأملی داشته باشند.

^{۲۳۹} «الهدایه» امام مرغینانی.

^{۲۴۰} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۲۴۱} «الأحكام السلطانية» ابوالحسن ماوردی.

بودند و هم آنانی که به تقسیم و توزیع آن می پرداختند - بنابر دستوری که در آیت ۶۰ سوره التوبه آمده است از پول زکات مردم تأمین می گردید.^{۲۴۲}

ب. ضرورت بازبینی نرخ زکات برای محصولات زراعتی در عصر حاضر

به نظر نویسنده، یکی از موضوعاتی که باید در پرتو شرایط فعلی اقتصادی و اجتماعی مورد اجتهاد و بازبینی فقهای معاصر قرار گیرد، نرخ زکات در بخش زراعت و سایر بخش های اقتصادی (تولیدات صنعتی و خدمات) است. در زمان پیامبر بزرگوار ﷺ و خلفای راشدین - و حتی تا سه قرن پیش - زراعت بزرگترین سکتور اقتصادی به شمار می رفت، و در تناسب با دیگر بخش های اقتصادی پردرآمدترین سکتور اقتصادی بود. اما امروز ساختار اقتصادی اکثریت کشورها تغییر کرده است، و سکتور زراعت دیگر منبع بزرگ عایداتی نیست. امروز بخش های دیگر اقتصادی چون تولیدات صنعتی (مانند محصولات خوراکی و نوشابه، محصولات کیمیاوی، وسایل نقلیه و عراده جات، وسایل برقی، و غیره)، معادن (استخراج و تولید نفت و گاز)، ساختمانی (اعمار منازل و زیربنایها)، و خدمات (چون مخابرات، تکنالوژی معلوماتی، بانکداری، حمل و نقل زمینی و هوایی، و غیره) به مراتب بزرگتر از سکتور زراعت از نگاه حجم تولیدات و سطح درآمد می باشند. امروز بزرگترین و پردرآمدترین شرکت ها در افغانستان در زراعت فعالیت ندارند، بلکه در سکتورهای چون مخابرات، بانکداری، و ساختمانی فعالیت دارند. فلذا بر مبنای «مقاصد الشریعه» روا نیست که نرخ زکات بر قشر کم درآمد کارگزاران و تولیدکنندگان (یعنی دهاقین و کشاورزان) ۵ تا ۱۰ درصد باشد و آن هم بر فروشات یا درآمد ناخالص (پیش از کسر نمودن مخارج و مصارف) وضع گردد، درحالی که نرخ زکات بر سرمایه گذاران سایر سکتورها ۲,۵ درصد درآمد خالص (پس از کسر نمودن مخارج و مصارف) باشد.

هم چنان دلیل دیگری که در آن زمان بر محصولات زراعتی زکات بیشتر وضع گردیده بود تأمین مواد غذایی برای همه مردم بود، زیرا مشکل قلت غذا و مواد خوراکه در آن دوره ها جدی بود. اما امروز مواد غذایی، اعم از محصولات زراعتی و اعم از محصولات فرآوری خوراکی، به وفرت موجود است. بنابر امکاناتی که ترانسپورت و حمل نقل معاصر (زمینی، بحری و هوایی) فراهم ساخته، مواد غذایی در همه بازارهای شهری و روستایی در سراسر جهان موجود و قابل دسترس می باشد. برعلاوه، در آن زمان به دلیل اینکه مقدار دینار و درهم (بنابر وابستگی شان به فراهم بودن طلا و نقره) محدود بود، مردم داد و ستد را بیش تر از طریق جنس انجام می دادند. به این خاطر، مردم زکات مال خود را از عین جنس به دولت می پرداختند. اما امروز داد و ستد بیش تر از طریق پول صورت می گیرد و مردم کم تر زکات مال را از عین جنس می پردازند.

نویسنده به این عقیده است که همانگونه که امام ابوحنیفه نرخ زکات را بر معادن بر بنیاد حکمی که درباره «رکاز» (خزائن دریافت شده) و مال غنیمت آمده بود قیاس کرده ۲۰ درصد (خُمس) تعیین نمود^{۲۴۳} (درحالی که امام شافعی معادن را قابل زکات نمی دانست و امام احمد بن حنبل نرخ زکات بر معادن را تنها ۲,۵ درصد خوانده است) و همانگونه که امام ابوحنیفه در آن زمان زکات را بر تمامی محصولات زراعتی - بدون در نظر داشت حد نصاب - واجب دانست (درحالی که امام شافعی زکات را تنها بر خرما و انگور و غله جاتی که قابل ذخیر باشند، و آن هم پس از تکمیل نمودن حد نصاب، واجب دانسته است)،^{۲۴۴} فقهای معاصر

^{۲۴۲} همانجا.

^{۲۴۳} «الهدایه» امام مرغینانی.

^{۲۴۴} «الأحكام اسطلاحیه» ابوالحسن ماوردی، «إحیاء علوم الدین» ابوحامد غزالی، و «الهدایه» برهان الدین مرغینانی.

نیز - به ویژه حنفی‌ها - با پیروی از روش امام ابوحنیفه از اجتهاد کار گرفته زکات را بر محصولات تولیدی و خدماتی (غیرزراعتی) به ۵ یا ۱۰ درصد - بر اساس حکم عُشر بر محصولات زراعتی - قیاس کنند و در عوض نرخ زکات را بر محصولات زراعتی به دلیل اینکه امروز طبقه کم‌درآمد جامعه اکثراً در زراعت مصروف می‌باشند به ۲,۵ درصد تقلیل بخشند.

به هر حال، بازمینی جزئیات زکات قبلاً هم از جانب خلیفه دوم اسلام، حضرت عمر (رض)، صورت گرفته است. ایشان با وصف صراحت در آیه قرآن مجید، دادن زکات را برای «مُؤَلَّفَةُ قُلُوب»^{۲۴۶}، یعنی برای دل‌نوازی نومسلمانان یا برای جلب غیرمسلمانان به دین اسلام، منع نموده بود.^{۲۴۵}

ج. آیا جمع‌آوری زکات از طریق دولت در عصر حاضر امکان دارد؟

نظر به احکام فقهی، زکات هر منطقه‌ای در خود آن منطقه باید توزیع شود، و جایز نیست زکات شهری را به شهر دیگری برند، مگر در صورتی که مستحقان زکات در آن شهر وجود نداشته باشد.^{۲۴۶} امام ابوحنیفه حتی گفته است که اگر کسی زکات شهری را که در آن افراد مستحق وجود دارد به شهری دیگر انتقال دهد، این کارش قابل جزا است.^{۲۴۷} همچنان در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز زکات شهر ری را از فارس به کوفه آوردند. وی فرمان داد تا زکات اهل ری پس دوباره به ایشان فرستاده شود.^{۲۴۸}

بنابر این، در نظام‌های حکومت‌داری معاصر، تنها در صورتی جمع‌آوری زکات از جانب دولت درست بوده می‌تواند که نظام توزیع زکات غیرمتمرکز باشد، یعنی پول زکات هر منطقه بتواند از جانب دولت در همان منطقه به مصرف رسد. این کار تنها در صورتی امکان پذیر است که نظام مالی کشورها غیرمتمرکز باشد تا هر ولایت یا ایالت خزانه مالی مستقل خود را داشته باشد. در حال حاضر، در افغانستان، امکان جمع‌آوری زکات (پولی) از جانب دولت امکان‌پذیر نیست چون همه پول‌های جمع‌آوری شده به خزانه واحد دولت سرازیر می‌گردند، و هیچ مقرراتی بر تخصیص دادن عواید در شهرها یا ولایات مربوطه وجود ندارد. اما حقیقت آنست که توسعه اقتصادی نامتوازن در کشور که محصول بی‌توجهی دولتمردان در صد سال اخیر است باعث شده که منابع اقتصادی تنها در چند ولایت متمرکز بمانند و رشد کنند، و دیگر شهرها نتوانند عواید کافی جهت تأمین مخارج خود جمع‌آوری کنند.

همچنان یکی از شرایط مهم دیگر اینست که پول زکات با سائر عواید دولت خلط نگردد. در گذشته‌ها، سلطنت‌های اسلامی مال زکات را در خزانه جداگانه می‌ریختند. اما امروز با گسترش حسابداری و سیستم‌های مدیریت مالی عامه، حتی اگر دولت خزانه واحد نیز داشته باشد، می‌توان پول زکات را از سائر عواید دولت جداگانه محاسبه و پیگیری کرد.

۶,۳,۲: مالیات

در قرآن و سنت سه منبع درآمد ذیل برای دولت تشخیص داده شده بود:

(۱) زکات، که شامل عُشر بر محصولات زراعتی نیز می‌گردید.

^{۲۴۵} «التیسیر فی التفسیر» امام ابوحنیفه نسفی، تفسیر آیت ۶۰ سوره التوبه.

^{۲۴۶} «الأحكام اسطالانیه» ابوالحسن ماوردی.

^{۲۴۷} همانجا.

^{۲۴۸} «کتاب الاموال» ابوعبید بن سلام هروی.

(۲) جزیه: مالیه سرانه بر غیرمسلمانانِ مقیم در سرزمین اسلامی (یعنی اهلِ ذمه) بود. چون شهروندان غیرمسلمان از پرداخت زکات معاف می‌باشند، جهت تأمین مخارج دولت اسلامی از بابت مهیا ساختن خدماتی چون امنیت مال و جان شهروندان، جزیه بر غیرمسلمانان وضع گردید. جزیه تنها بر مردان غیرمسلمان تطبیق می‌گردید و زنان و کودکان از پرداخت جزیه معاف بودند. امام ابوحنیفه مقدار جزیه را نظر به توانایی اقتصادی هر مرد غیرمسلمان ۱۲ درهم، ۲۴ درهم، یا ۴۸ درهم در سال تعیین کرده بود.^{۲۴۹}

(۳) خُمس: مالیه‌ای بود بر غنیمت‌هایی که مسلمانان بدست می‌آوردند و مقدار آن یک پنجم حصه (۲۰ درصد) بود. غنیمت را باید از «فَیء» تفکیک کرد، چون غنیمت اموالی بود که در جریان جنگ به دست رزمندگان مسلمان می‌افتاد، و فیء اموالی بود که مردمان غیرمسلمان بدون جنگ کردن به پیامبر یا خلیفه اسلام تسلیم می‌کردند.

عمر بن خطاب (رضی الله عنه) در دوره خلافت خود دو نوع مالیه جدید را معرفی کرد:

(۴) خراج: مالیه بر زمین‌های قابل کشت بود. خراج را حضرت عمر بر زمین‌هایی وضع کرد که حین فتح سرزمین‌های عراق و سوریه به دست مسلمانان افتاده بود. با آنکه تعداد زیادی از اصحاب خواهان این بودند که این زمین‌ها را غنیمت پنداشته بنابر دستور قرآن مجید مالیه خُمس تنها یکبار ازین زمین‌ها گرفته شود، ولی حضرت عمر با وصف مخالفت بعضی از اصحاب مالیه سال‌وار خراج را بر این زمین‌ها معرفی و وضع کرد.^{۲۵۰} حضرت عمر (رض) از همان شیوه خراجی که خسرو انوشیروان ساسانی ایجاد کرده بود استفاده کرد.^{۲۵۱} مقدار خراج وضع شده نظر به نوعیت کشت زمین متفاوت بود، طور مثال خراج بر هر جریب باغ‌های انگور ۱۰ درهم، بر خرما هشت درهم، و بر هر جریب زمین‌های گندم ۴ درهم بود.^{۲۵۲}

(۵) مالیه بر کالاهای وارداتی: مقدار این مالیه برای بازرگانان مسلمان ۲٫۵ درصد، برای اهل ذمه (غیرمسلمانان مقیم در سرزمین اسلامی) ۵ درصد، و برای بازرگانان غیرمسلمان ۱۰ درصد (برابر به عُشر) بود. اما حد اکثر این مالیه برای هر قلم کالای وارداتی ۲۰۰ درهم در یک سال بود، فراتر از آن از مالیه معاف می‌شدند.^{۲۵۳}

قابل یادآوریست که در دوران خلفای راشدین، در بیت المال عواید فِیء (شامل جزیه، خُمس، و خراج) با عواید زکات و عُشر خلط نمی‌گردید، و جداگانه نگهداری می‌شد.

^{۲۴۹} «الاحکام السلطانیة» ابوالحسن ماوردی، و «کتاب الخراج» امام ابویوسف.

^{۲۵۰} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۲۵۱} «الاحکام السلطانیة» ابوالحسن ماوردی. او هم‌چنان می‌نویسد: «خسرو نخستین کسی بود که مساحت سواد عراق را اندازه گرفت، بر آن خراج وضع کرد، حدود اراضی را مشخص ساخت، و دیوان‌هایی فراهم آورد. او بی آنکه به مالک ستمی رساند یا بر کشاورز اجحافی روا دارد، مقدار محصولی را که از زمین برداشت می‌شود ملاک عمل قرار داد و از هر جریب از اراضی یک قفیز و یک درهم خراج ستاند. در آن روزگار، وزن هر قفیز معادل... سه درهم... بود.»

^{۲۵۲} همانجا.

^{۲۵۳} El-Ashker and Wilson (2006).

در دوران عباسیان، مالیه‌های جدیدی همچون مالیه بر فروش زمین و املاک (۲ درصد) و اموال موروثی (الی ۳۳ درصد)، و نیز مالیات ثابت بر بازارها و دکانداران معرفی گردیدند.^{۲۵۴} همچنان، امام ابویوسف به خواهش هارون الرشید مالیه (خراج) جدیدی را بر زمین به نام «مقاسمه» طرح و معرفی نمود که نرخ آن نظر به انواع زمین و نوعیت کشت و محصول آن متفاوت بود.^{۲۵۵}

بنابر این، از نقطه نظر اسلام دولت حق این را دارد که برای تأمین نیازمندی‌های مالی خویش به شیوه‌های مختلف مالیه وضع کند. انواع مالیه‌هایی که در عصر حاضر در کشورهای اسلامی و سایر کشورها مروج اند اکثراً تناقضی با قواعد فقهی ندارند و در مطابقت با چهارچوب حقوقی اسلام می‌باشند. واضح است که نرخ و چگونگی مالیات طوری باشند که بر مردم طاقت فرسا تمام نگردیده و کشور را به رکود اقتصادی مواجه ن سازند. ابن خلدون در «المقدمه» رابطه معکوس میان نرخ مالیه و بازدهی مالیات (یعنی، عواید و درآمد دولت) را اینگونه شرح می‌دهد:

«هنگامی که میزان تکالیف [مالیاتی] که [دولتمردان] بر رعایا تحمیل می‌کنند اندک باشد، مردم با شیفتگی و پشت کار به کوشش و فعالیت می‌پردازند، و در نتیجه آبادانی بطور روز افزون توسعه می‌یابد، زیرا در نتیجه کمی باج و ناچیز بودن مقدار خراج نیکو حال می‌شوند و زندگانی آنان قرین بهبود و رفاه می‌گردد....

و هرگاه که [دولتمردان] بر تکالیف و تقسیم‌بندی خراج رعایا و بزرگران و کشاورزان و دیگر کسانی که خراج می‌پردازند می‌افزایند... و از بازرگانان و پیشه‌وران و دروازه‌ها نیز باجهایی می‌گیرند... تا به مرحله‌ای می‌رسد که خراج‌ها و عوارض مالیاتی رعایا را سنگین‌بار می‌کند و برای آنان کمرشکن می‌شود... آنگاه رعیت بهبود زندگی و نیکو حالی پیشین را از دست می‌دهد و از اشتیاق به آبادانی باز می‌ایستد. زیرا وقتی که مخارج و وام‌ها و میزان خراج‌گزاری خود را با مقدار بهره‌برداری و سود خود می‌سنجند و می‌بینند سود اندکی برمی‌دارد، آنوقت در ورطه نومیدی غوطه‌ور می‌شود.

ازینرو جمعیت بسیاری بکلی از آبادانی دست می‌کشند، و در این هنگام به علت نقصان یافتن برخی از آن تکالیف مجموعه خراج نیز نقصان می‌پذیرد. و چه بسا هنگامی که [دولتمردان] این کمبود را در خراج می‌بینند بر مقدار تکالیف می‌افزایند، و گمان می‌کنند از این راه کسر درآمد جبران می‌شود، و آنقدر بدین شیوه ادامه می‌دهند تا آنکه هر تکلیف و تقسیم‌بندی [مالیات] به مرحله‌ای می‌رسد که دیگر هیچ بهره و سودی از آن به دست نمی‌آید.

زیرا در چنین شرایطی، هم مخارج [دولت برای] آبادانی و هم وام‌ها و خراج‌ها فزونی می‌یابد، و عوایدی که بدان امیدوارند وافی نمی‌باشد. از اینرو، مجموعه درآمدها همچنان رو به نقصان می‌رود و [نیز] تقسیم‌بندی‌ها و تکالیف [مالیاتی] بالا می‌رود، چه [دولتمردان] تصور می‌کنند از این راه کسر مجموعه درآمدها جبران می‌شود، تا آنکه سرانجام آبادانی و اجتماع در سراسیمه سقوط فرو می‌افتد، زیرا امید مردم به تولید ثروت و آبادانی قطع می‌گردد. و فرجام ناسازگار همه این‌ها عاید حال دولت می‌شود، زیرا سود آبادانی و تولید ثروت به دولت باز می‌گردد.»^{۲۵۶}

^{۲۵۴} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۲۵۵} «کتاب الخراج» امام ابویوسف.

^{۲۵۶} «المقدمه» ابن خلدون، فصل سی و هشتم، ترجمه محمد پروین گنابادی.

الف. تعریف و حکم فقهی

وقف نوعی از صدقه به شمار می‌رود طوری که شخصی مال یا دارایی‌ای را برای منفعت عامه در راه خدا وقف می‌کند. پیامبر بزرگوار ﷺ هفت باب باغی را در مدینه که یک یهود به وی بخشیده بود به وقف سپرد، و زمینی را که در خیبر داشت جهت ساختن پناهگاه به مردم وقف کرد. و دیگر اصحاب را تشویق نمود تا دارایی‌های خود را در راه خدا به وقف بسپارند، یا مثلاً چاه‌های آب را احیاء کنند تا مردم از آن نفع بردارند.

وقف در لغت به معنای حبس کردن و بازداشتن است، و از نگاه فقه دارایی وقف شده به این معنیست که دارایی از ملکیت شخص بازداشته می‌شود و در راه منفعت عامه سپرده می‌شود تا مورد بهره‌برداری مردم قرار گیرد. امام ابوحنیفه به این نظر است که اگرچه حق انتفاع دارایی وقف شده از تصرف مالک آن خارج می‌شود ولی بازهم مالکیت اصل مال نزد وی باقی می‌ماند، همانند مالی که به عاریت داده می‌شود. پیامد چنین حکم اینست که هرگاه شخص وقف‌کننده فوت کند، مال وقف شده به ورثای او انتقال می‌یابد. ولی اگر وصیت بر تداوم وقف پس از مرگش کرده باشد، لازم است که دارایی وقف شده بنابر وصیت او در قید وقف باقی بماند.^{۲۵۷} همچنان، از نگاه امام ابوحنیفه وقف - همانند عقد عاریت و عقد شراکت - «غیرالزام‌آور» است.^{۲۵۸} به این معنی که شخص وقف‌کننده (یا وارثان وی) می‌تواند که عقد را لغو کرده مال وقف شده را دوباره به تصرف خود درآورد.^{۲۵۹}

برخلاف، امام ابویوسف و امام محمد شیبانی گفته اند «با آنکه وقف کردن باعث زوال مالکیت شخص [بر مال وقف شده] نمی‌گردد، ولی [چون وقف کردن به معنای حبس کردن مال است] مال وقف شده از درآمدن در مالکیت دیگری [به هر حال] بازداشته می‌شود. بنابراین ضرور نیست که جهت ممکن ساختن این حکم [که مال وقف شده در مالکیت دیگری نیاید]، زوال مالکیت شخص را نپذیریم. به هر حال، زوال مالکیت شخص وقف‌کننده در حقیقت وقف لازم است، چنانچه پس از مرگ او مال وقف شده به میراث برده نمی‌شود.»^{۲۶۰} پس مالی که یکبار وقف گردد، دوباره در ملکیت وقف‌کننده درآمدن نمی‌تواند، به بازماندگان او میراث گشته نمی‌تواند، و به کسی دیگری فروخته یا هدیه داده شده نمی‌تواند، بلکه مال وقف شده در راه خدا - یعنی در راه منفعت عامه - برای همیشه سپرده می‌شود. امام شافعی نیز به همین نظر بوده است.

از سوی دیگر، امام ابوحنیفه و ابویوسف وقف را برای آن‌عده از دارایی‌های که زود استهلاک می‌گردند اجازه نداده بودند، و دیرپایی و استمرار دارایی را شرط وقف گذاشته بودند. اما محمد شیبانی این شرط را بنابر اصل استحسان کمی آسان‌تر ساخت، و وقف را برای آن‌عده از دارایی‌های منقول و غیرمنقول که به مردم منفعت به بار آورد (مانند اسب، ابزار کار، کتاب و غیره) جواز داده است.^{۲۶۱} زُفر (شاگرد دیگر ابوحنیفه) وقف را به اکثر دارایی‌های منقول منجمله زیورات و پول نقد جائز دانسته است.^{۲۶۲}

^{۲۵۷} «المبسوط» امام سرخسی.

^{۲۵۸} همانجا.

^{۲۵۹} «حصر المسائل و قصر الدلائل» ابوحنیفه نسفی.

^{۲۶۰} «المبسوط» امام سرخسی.

^{۲۶۱} «حصر المسائل و قصر الدلائل» ابوحنیفه نسفی. «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» علاءالدین کاسانی. «الهدایه» برهان‌الدین مرغینانی.

^{۲۶۲} «رد المختار»، ابن عابدین دمشقی.

روی هم‌رفته اجماع فقها روی قواعد زیر شکل گرفته است:^{۲۶۳}

- (۱) مال وقف‌شده از مالکیت وقف‌کننده برای همیشه خارج گردیده و قابل مسترد نمی‌باشد،
- (۲) عقد وقف بر وقف‌کننده الزام‌آور باقی می‌ماند (یعنی نمی‌تواند که آن را لغو کند)،
- (۳) مال وقف‌شده در مالکیت هیچ شخص حقیقی یا حقوقی دیگر (بشمول دولت) درآمده نمی‌تواند، و
- (۴) وقف برای همه انواع دارایی‌های منقول و غیرمنقول مجاز است.

ب. انواع وقف

وقف از لحاظ تفکیک بهره‌برداران و ذینفعان به سه نوع تقسیم می‌گردد:

(۱) وقف خیریه یا عام:

وقفی است که در راستای منفعت عامه و رفاه مردم ایجاد می‌گردد. در گذشته، کتابخانه‌ها، مدرسه‌ها، مساجد، درمانگاه‌ها، مهمانخانه‌ها برای مسافری (کاروان‌سرای‌ها)، و پرورشگاه‌ها (دارالایتام) در شهرهای مختلف سرزمین اسلامی بگونه وقف ایجاد شده و اداره می‌گردیدند. همچنان، نسخه‌برداری کتاب‌ها، حفر چاه‌های آب، ساخت پل‌ها و جاده‌ها، و ایجاد حظیره‌ها (زمین مقبره) بگونه وقف صورت می‌گرفتند. اکثریت نسخه‌های خطی کتاب‌های دینی و ادبی جهان اسلام که تا امروز باقی مانده اند و در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود اند، اکثراً نسخه‌های وقف شده می‌باشند.

(۲) وقف خانوادگی یا خاص:

وقفی است که شخص دارایی‌ای را برای فرزندان، اولادگان و خویشاوندان خود، یا برای افراد مشخص، وقف می‌کند. نام بهره‌برداران یا ذینفعان خانواده در وقف‌نامه تسجیل می‌گردند. در واقع، وقف خانوادگی وارثان را از حق فروش دارایی موروثه باز می‌دارد، و هر زمانی که این افراد دیگر زنده نباشند، به وقف عام و خیریه مبدل می‌گردد.

(۳) وقف مشترک:

وقفی است که برای کمک به اعضای خانواده و نیز به مردم عام ایجاد می‌گردد. مثلاً یک شخص نیمی از زمین خود را به خانواده خود، و نیمی دیگر را برای منفعت عامه وقف می‌کند. اکثریت اوقافی که تا پیش از حمله چنگیز در خراسان و ماوراءالنهر وجود داشت اوقاف مشترک بودند.^{۲۶۴}

ج. نحوه ایجاد و مدیریت وقف

شخصی که دارایی‌ای را به وقف می‌گذارد، جهت مدیریت و حفظ و مراقبت آن شخصی را بحیث متولی یا سرپرست می‌گمارد. اگر کسی را سرپرست تعیین نکند، سرپرستی وقف به خودش باز می‌گردد.^{۲۶۵} در صورتی که مردم سرپرست را شخص قابل اعتماد و شایسته ندانند، قاضی می‌تواند شخص دیگری را بحیث سرپرست وقف تعیین کند.^{۲۶۶} همچنان، در صورتی که دارایی وقف‌شده

^{۲۶۳} «رؤیة اجتهادیه فی المسائل الفقه المعاصره للوقف»، وهبه الزحیلی. و (Mohsin et al. (2016)

^{۲۶۴} Lambton (1988).

^{۲۶۵} «الهدایه» برهان الدین مرغینانی.

^{۲۶۶} همانجا.

ثمربخش و درآمدزا باشد، شخصِ وقف‌کننده و قاضی می‌توانند در صورت لزوم دید مزد یا معاش مناسب را از عواید حاصله وقف برای سرپرست یا متولی تعیین کنند.

دارایی‌های وقف‌شده مانند زمین، تعمیر، باغ، دستگاه‌های تولیدی و غیره می‌توانند بشکل اجاره، مضاربه یا شیوه‌های دیگر مورد سرمایه‌گذاری قرار گیرند، تا عاید و مفاد به بار آورند و این عواید صرف افراد ذینفع در وقف گردند. فقها گفته اند که بر متولیان اوقاف (یا بر مردم، یا بر قاضی) «واجب» است که دارایی وقف‌شده را سر عاید و فایده بیاورند، و سپس از عواید و منفعت آن در گسترش و ازدیاد بخشیدن وقف سرمایه‌گذاری صورت گیرد.^{۲۶۷} در صورتی که وقف عاطل مانده باشد، باز هم می‌توان آن را در قالب قراردادهای اجاره یا مضاربه به سرمایه مولد و عایدزا تبدیل کرد. در قرن یازدهم هجری زمانی که تعداد زیادی از اوقاف قسطنطنیه (استانبول) در اثر آتش‌سوزی ویران گشتند، فقها و قضات شهر شیوه تأمین مالی جدیدی را بنام «اجارتین» طرح کردند که مطابق آن اجاره‌گیرنده (از سکتور خصوصی) یک مقدار اجرت یا پول را در آغاز به متولی وقف می‌پرداخت تا وقف احیاء و بازسازی گردد، و سپس دارایی وقف‌شده را برای مدت طولانی در بدل اجرت سالانه به اجاره می‌گرفت.^{۲۶۸}

فقها اوقاف را از پرداخت مالیه و زکات معاف کرده اند، چون مالیه و زکات تنها بر اموالی وضع می‌گردد که مالکیت شخصی باشند.^{۲۶۹} ولی این امتیاز باعث شد که بسیاری از افراد جهت گریز از مالیات دولتی، یا از ترس اینکه مبادا دولت زمین‌های بدون قبالة آن‌ها را غصب کند، دارایی‌های خود را به وقف خانوادگی بسپارند.^{۲۷۰} و این کار تا حدی معمول بود که در زمان خلافت عثمانیان حدود دو سوم حصه تمامی زمین‌های زراعتی زمین‌های وقف‌شده بودند.^{۲۷۱}

د. دلیل کمرنگ شدن اوقاف در دو قرن اخیر

در زمان امویان، چون تعداد اوقاف زیاد گشت، و در بعضی موارد سوء استفاده از اموال وقف‌شده گزارش می‌شد، هشام بن عبدالملک (۶۵ - ۸۷ هـ) «دیوان الأعباس» (یعنی دیوان اوقاف) را ایجاد کرد تا از سوء استفاده اوقاف جلوگیری کند. در رأس دیوان الأعباس، قاضی‌ای را گماشت تا اوقاف را تنها ثبت و نظارت می‌کرد، اما مدیریت و سرپرستی اوقاف نزد وقف‌کنندگان و متولیان اوقاف محفوظ بود.^{۲۷۲} همین روش در جریان قرن‌های متمادی معمول بود، و مردم را تشویق کرد تا به ایجاد وقف بپردازند. طور مثال، در زمان عباسیان، خانم هارون الرشید اوقاف زیادی را ایجاد کرده است، به شمول چاه آب در مکه که بنام «چاه زبیده» نامیده می‌شود. مراکز تعلیمی چون دارالعلم، دارالحکمه، و جامع الازهر در مصر همه توسط عواید اوقاف پیش برده می‌شدند. در قرطبه اسپانیا، در قرن چهارم هجری، حدود ۷۰ کتابخانه و ۵۰ درمانگاه بگونه وقف فعالیت داشتند. همچنان کارهای علمی و پژوهشی دانشمندان نیز از طریق عواید حاصله از اوقاف تأمین می‌گردیدند: در منابع آمده است که ابن رشد کتاب «الکلیات فی الطب» و ابن سینا کتاب «الحاوی فی الطب» را از همین طریق نوشتند.^{۲۷۳}

^{۲۶۷} همانجا.

^{۲۶۸} Mohsin et al. (2016).

^{۲۶۹} «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» علاءالدین کاسانی.

^{۲۷۰} Lambton (1988).

^{۲۷۱} Mohsin et al. (2016).

^{۲۷۲} Mohsin et al. (2016).

^{۲۷۳} Mohsin et al. (2016).

طی قرن‌های متمادی، امپراطوری‌ها و سلطنت‌های مختلف همین روشِ اداری را در قبال اوقاف تعقیب کردند. اما در اواخر امپراطوری عثمانیان، سلطان محمود دوم (۱۸۰۸ – ۱۸۳۹ م) امور دینی را از امور دولتی جدا کرد، و مسؤولیتِ نظارت اوقاف را از محاکم و قضات برگرفته آن را به مأموران دولتی در استانبول سپرد، یعنی امور نظارت اوقاف را مرکزی نمود. در عین زمان، محمد علی پاشا (۱۸۰۵ – ۱۸۴۸ م) سلطان دیگر عثمانیان در مصر فتوایی را از حلقه‌ای از علما گرفت که بر مبنای آن دولت توانست تمام دارایی‌های وقف‌شده را در تملک خود درآورد.^{۲۷۴} درحالی‌که از نگاه فقهی، دولت حق غصب و تملک دارایی‌های وقف‌شده را ندارد، و از لحاظ حقوقی اوقاف بیش‌تر مالکیت اشتراکی می‌باشند. دلیل این کار محمد علی پاشا را ضعیف ساختنِ علما خوانده اند، زیرا او در سدد محدود ساختن نفوذ علما در مصر بود.^{۲۷۵}

دولتی‌سازی و مرکزی‌سازی امور اوقاف پس از عثمانیان نیز در کشورهای اسلامی ادامه یافت. در قرن ۲۰ میلادی، اکثر کشورهای اسلامی – به شمول حکومت افغانستان – مدیریت اوقاف را دولتی ساختند، و در قوانین مدنی خود اوقاف خانوادگی را منحل و ممنوع اعلام کردند. دولتی‌سازی و مرکزی‌سازی اوقاف سبب شد که نه تنها سوء مدیریت و سوء استفاده در اوقاف بالا رود، بلکه اعتماد و اطمینان مردم نیز آسیب بیند و دیگر هیچکس دارایی خود را به وقفی که سرپرستی آن بعداً به دست مأموران حکومت باشد نسپارد. به همین دلیل، روز به روز اوقاف محدود گشتند، تا حدی‌که امروز به ندرت کسی در افغانستان (یا هم در کشورهای اسلامی دیگر) از موجودیت اوقاف آگاهی دارند.

هـ زمینهٔ احیاء اوقاف و استفاده از آن برای تأمین خدمات عامه در محلات

دولت افغانستان با وصف کمک‌های خارجی که دریافت می‌کند دچار مشکلات مالی زیادی است. اکنون کمک‌های مالی خارجی حدود ۷۵ درصد کل مصارف عامه را در کشور تأمین می‌کنند. توقع می‌رود در سال‌های آینده کمک‌های خارجی کاهش یابند، و این کار مشکلات مالی دولت را ازین بیش‌تر خواهد ساخت. در شرایط فعلی، زمینهٔ قرضه‌های خارجی نیز برای دولت افغانستان مهیا نیست.

یگانه منبع بدیل و بالقوهٔ مالی برای دولت بسیج منابع مالی داخلی می‌باشد. درین راستا، دولت می‌تواند از منابع داخلی قرض بگیرد (صکوک اسلامی ظرفیت بالقوهٔ زیادی دارد تا منابع را در اختیار دولت قرار دهد)، و دولت نیز می‌تواند یک سلسله خدمات عامه را از طریق وقف تمویل سازد.

وقف اسلامی امکان این را می‌دهد که مردم محلات خود در تأمین مالی خدمات عامه – همچون مکتب، شفاخانه، کتابخانه، مساجد، تهیه آب آشامیدنی، و حتی حفظ، مراقبت و ترمیم زیربناهای محلات مانند جاده‌ها و ساحات سبز – سهم بگیرند، طوری‌که هر مکتب و شفاخانه یا تأسیسات دیگر عام المنفعه با سهم‌گیری مالی و پولی مردم هر محله بگونهٔ اوقاف ایجاد گردند. ضرور نیست که خدمات صحی در شفاخانه یا مرکز صحی وقف‌شده مجانی باشد، بلکه در بدل حق الزحمه یا فیس این خدمات به مشتریان و بیماران عرضه گردد، و سپس عواید حاصله صرف تأمین مصارف شفاخانه یا درمانگاه شود.

چنین شیوهٔ توسعهٔ اقتصادی محلی (Community-driven development) قبلاً هم در افغانستان تحت «برنامهٔ همبستگی ملی» و فعلاً تحت برنامهٔ «میتاق شهروندی» توسط دولت به کمک مالی کشورهای خارجی به اجرا درآمده است، و تا حدی نتیجه

و پیامد خوبی داشته است. در این دو برنامه، مردم محلات خود در تصمیم‌گیری توسعه اقتصادی محلات خود دخیل می‌باشند، ولی هیچ نوع سهم‌گیری پولی و مالی ندارند. اما اگر اوقاف محلی ایجاد گردند، محلاتی که توانایی مالی و پولی دارند (که بیش‌تر در شهرهای بزرگ کشور مردم نسبتاً پولدارتر اند) خود وجوه مالی اوقاف را تأمین کرده می‌توانند. مردم هم انگیزه خوبی برای سهم‌گیری در اوقاف دارند: نخست اینکه وقف عمل مستحب است و صدقه به شمار می‌رود، و دوم اینکه تا زمانی که مردم در مدیریت وقف نقش مستقیم داشته باشند (یعنی بتوانند که متولی و سرپرست وقف را خودشان انتخاب کنند و برگزینند و از کارکرد آن نظارت به عمل آورند)، مشتاقانه در اوقاف سهم خواهند گرفت. به هر حال، ایجاد فرهنگ سهم‌گیری در وقف زمان‌گیر می‌باشد.

در واقعیت امر، مؤسسات غیردولتی (NGOs) که اکثراً غیرانتفاعی می‌باشند شباهت بسیار زیاد به اوقاف اسلامی دارند. و نهادهای خیریه که در داخل افغانستان – چه به شکل رسمی (که ثبت وزارت عدلیه باشند) و چه به شکل غیررسمی (که بگونه عرفی فعالیت دارند) – به اوقاف شباهت دارند. اما تفاوت‌های مهمی از لحاظ حقوقی (فقهی) و نحوه عملیاتی میان آن‌ها وجود دارد که بحث آن از حوصله این مقاله خارج است.

۷. اصول مدیریت اقتصادی

۷،۱: نظریات بنیادی اقتصاد اسلامی

در هر مکتب اقتصادی، یک سلسله نظریاتی اند که بنیاد و اساس فکری آن مکتب اقتصادی را رقم می‌زند. چهارچوب فکری علم اقتصاد اسلامی بر نظریه‌های زیر استوار است:

۱) قیمت سرمایه «بازده سرمایه» است نه «سود بر سرمایه»:

در علم اقتصاد معمولی (که بر نظریات سرمایه‌داری استوار است)، قیمت یا نرخ سرمایه در واقع «نرخ سود» است. و این قاعده توسط اولین نظریه‌پردازان مکتب کلاسیک اقتصادی از قرن ۱۷ میلادی به این طرف طرح گردید، و امروز علم اقتصاد بر همین اصل فکری استوار است. و هرگاه نرخ سود از نرخ رشد اقتصادی بیش‌تر باشد، درآمد حاصله از سرمایه بیش‌تر از درآمد حاصله از کار افزایش می‌یابد، یعنی رشد ثروت سرمایه‌داران بیش‌تر از رشد ثروت کارکنان خواهد بود. به این اساس، نابرابری میان قشر ثروتمند و فقیر جامعه گسترش می‌یابد. بر بنیاد پژوهش‌های یکی از اقتصاددانان مطرح (و منتقد سرمایه‌داری معمولی)، توماس پیکتی (Thomas Piketty)، نرخ میانگین سود از قرن ۱۸ میلادی تا حال از نرخ میانگین رشد اقتصادی بیش‌تر بوده است، و همین موضوع یکی از عوامل افزایش نابرابری در نظام سرمایه‌داری است.^{۲۷۶}

در اقتصاد اسلامی، چون سود در قرض‌دهی سرمایه مجاز نیست، ارزش سرمایه نباید بر اساس نرخ قرضه یعنی نرخ سود سنجیده شود، بلکه بر اساس بازده سرمایه در نظر گرفته شود. به این معنی که اگر سرمایه در کار مولد و عایدزا (بگونه مضاربت یا شراکت) سرمایه‌گذاری شود، میزان بهره یا بازدهی که از سرمایه‌گذاری بدست می‌آید بحیث ارزش یا قیمت سرمایه پنداشته شود.^{۲۷۷} با آنکه این مسئله سطحی شاید معلوم شود، ولی اقتصاددانان به اهمیت این نکته به خوبی پی می‌برند. زیرا چنین فرضیه‌ای مبنای بسیاری مدل‌های اقتصادی را تغییر می‌دهد. این مقاله گنجایش این را ندارد که به جزئیات مسئله از نگاه علم اقتصاد پردازیم، و فعلاً به همین بحث اجمالی اکتفا می‌ورزیم.

۲) ازدیاد در سرمایه و ثروت از طریق کسب و کار صورت گیرد نه از طریق قرضه‌دهی (با سود) و سفته‌بازی:

در عمل، سرمایه از دو طریق می‌تواند ازدیاد بخشیده شود: یکی از طریق قرض‌دهی با سود، و دیگری از طریق کار کردن بر آن. در رابطه به شیوه دومی، کار باعث ایجاد ارزش در سرمایه می‌گردد و در نتیجه سرمایه ازدیاد می‌یابد. سهم کار در خلق ارزش موضوعی است که از گذشته‌های دور به آن پرداخته شده است، و ارسطو نیز درین مورد بحث‌هایی دارد. ولی «نظریه ارزش کار» (Labor theory of value) بگونه منسجم توسط اقتصاددانان کلاسیک، به خصوص آدم سمیت (Adam Smith) و داود ریکاردو (David Ricardo)، طرح و ارائه گردید.^{۲۷۸} بر اساس این نظریه، ارزش یک کالا با مقدار کاری که برای تولید آن – در همه مرحله‌های زنجیره تولید (Supply chain) – نیاز بوده متناسب می‌باشد. به عبارت دیگر، ارزش اقتصادی یک کالا بر اساس مقدار کاری که در تولید آن کالا بکار می‌رود تعیین می‌گردد. نظریه کاری ارزش با کمی تغییر توسط کارل مارکس (Karl Marx) وارد مکتب سوسیالیزم نیز گردید. ولی امروز «نظریه کاری ارزش» با آنکه از جانب اقتصاددانان کلاسیک سرمایه‌داری طرح گردیده بود،

^{۲۷۶} Piketty (2013).

^{۲۷۷} El-Ashker and Wilson (2006).

^{۲۷۸} Smith (1776 [2003]) and Stilwell (2002).

وارد بطن علم اقتصاد (اقتصاد نیوکلاسیک) نگردیده است و اقتصاددانان معاصر آن را بحیث مفاد و پدیده نظام‌های ماقبل سرمایه‌داری می‌دانند.

نظریه ارزش کار همچنان توسط دانشمندان و فقهای اسلامی سده‌ها پیش ازینکه توسط اقتصاددانان کلاسیک بگونه منسجم ارائه گردند مطرح گردیده است. در قرن ۱۴ میلادی، ابن خلدون در کتاب «المقدمه» خویش می‌نویسد:

«باید دانست که انسان طبیعتاً به وسایلی نیازمند است که خوراک و روزی او را... تأمین کند... گاهی وسیله روزی بی‌کوشش و تلاش بدست می‌آید، مانند باران‌هایی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همه این چنین موجبات فقط کمک وی می‌باشد، و ناچار باید [که انسان] تلاش کند...»

خدای تعالی می‌فرماید: «پس روزی را از نزد خدا بجوئید» [العنکبوت: ۱۶]. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قدرتی است که خدا به انسان ارزانی می‌دارد... و ناچار باید در هرگونه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود. زیرا اگر مانند صنایع بنفسه باشد، پیدااست که کار انسانی در ایجاد آن ضرورت دارد، و اگر از حیوان یا گیاه یا معدن بدست آید، بازهم ناچار باید به نیروی کار انسانی حاصل گردد...»

سپس باید دانست که... زر و سیم اغلب ذخیره و مایه کسب جهانیان می‌باشند... زر و سیم اصل و اساس همه کسب‌ها و به منزله مایه کسب و اندوخته است. و چون همه این مقدمات ثابت شد، باید دانست که... سودی که از ثروت‌ها بدست می‌آید ارزش کاری است که در آن انجام گرفته است، و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است، زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست، و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. گاهی از صنایعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست، مانند نجاری و پارچه‌بافی که با آنها چوب و رشتن هم می‌باشد، ولی در آن دو کار افزون‌تر است، و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیش‌تر.^{۲۷۹}

چنانکه دیده می‌شود، ابن خلدون عیناً همان نظریه ارزش کار را که چهار قرن پس از وی ریکاردو در قرن ۱۸ میلادی ارائه کرده توضیح داده است. درحالی‌که آدام سمیت (Adam Smith) درمورد نظریه ارزش کار دچار اغتشاش شده بود و گفته بود که اگر «کار گنجانیده‌شده» در ارزش کالا همان «کار خریده‌شده» توسط مزد و معاش باشد، پس فایده و منفعتی در تولید کالا بدست نمی‌آید.^{۲۸۰} اما این نکته نزد ابن خلدون واضح بود، چنانکه می‌گوید:

«و اگر ثروت و وسیله معاش بجز صنایع باشد، آنوقت نیز ناچار باید در قیمت آن فایده و مایه کسب را در نظر گرفت، و ارزش کاری را که به سبب آن بدست آمده است در آن داخل کرد، زیرا اگر کار نمی‌بود، فایده و مایه کسب آن بدست نمی‌آمد. و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظه کار آشکار است و آنوقت برای آن بهره‌ای از ارزش - خواه کوچک یا بزرگ - قرار می‌دهند، و گاهی هم جنبه کار نهفته و ناپیدا است، چنانکه در مواد غذایی معمول میان مردم ارزش کار نهان است...»

^{۲۷۹} «المقدمه» ابن خلدون، جلد ۲، صفحات ۷۵۴-۷۵۶، ترجمه محمد پروین گنابادی.

^{۲۸۰} Screpanti and Zamagni (2005), p. 70.

بنابراین آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها و بدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانی است، و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و به ثبوت رسید که روزی آن چیزی است که از آن بهره و سود می‌برند.^{۲۸۱}

گذشته از بحث‌های نظری، فقها نیز هرگونه افزایش در سرمایه و ثروت را مشروط به کسب و کار و تلاش و زحمت دانسته اند. امام غزالی یکی از شرایط کسب منفعت را به خرج دادن تلاش و زحمت می‌داند، و آنچه بدون کار و زحمت بدست آید ناروا می‌داند. وی در «احیاء علوم الدین» می‌نویسد:

«شرط آن است که [عمل را قیمتی باشد بدانچه در آن رنج و کلفتی بود.... اگر بیاعی^{۲۸۲} را مزد بدهد تا کالای او به سخنی رواج دهد روا نباشد. و آنچه بیاعان در عوض جاه و حشمت و قبول سخن ایشان در ترویج کالا می‌ستانند حرام است. چه از ایشان جز سخنی که در آن رنجی نیست و آن را قیمتی نباشد صادر نمی‌شود. بل ایشان را آن وقت حلال باشد که در آن رنج ببینند: اما به بسیاری آمد و شد، و اما به بسیاری سخن در فراهم آوردن کار معاملت.^{۲۸۳}»

و در «کیمیای سعادت» نیز امام غزالی می‌گوید اینکه بیاعان و دلالان آنزمان ده درصد قیمت کالا را بخاطر بفروش رسانیدن آن از تولیدکننده طلب می‌کردند نادرست است، و تنها آنوقت درست است که مقدار مزد را مشخص سازند و متناسب به رنج و زحمتی که می‌کشند باشد:

«آنکه [بیاع و دلال] عادت آورده اند که ده نیم [بها] بگیرند و با مقدار مال بستانند نه با مقدار رنج، این حرام باشد. پس مال بیاعان و دلالان که بدین وجه ستانند حرام بود. پس دلال از این مظلمت بر دو طریق رها: یکی آنکه آنچه به وی دهند فراستانند و مکاس [و چانه‌زنی] نکنند، الا به مقدار رنج خویش، و در مقدار بهای کالا نیاویزد. دیگر آنکه از پیش بگوید که «چون بفروشم این، درمی‌خواهم» مثلاً یا «دیناری» و آن کس رضا دهد. و نگوید که «ده نیم بها خواهم» که این مجهول بود، که بها معلوم نباشد که به چند خرند. اگر چنین گوید باطل باشد.^{۲۸۴}»

امام غزالی این بحث را در مورد شرایط «منفعت» در هر دو اثرش مطرح کرده است. چکیده بحث او اینست که منفعت و بهای حاصله از هر معامله باید متناسب به کار و زحمت و تلاش باشد، وگرنه هر منفعتی که فراتر از مقدار کار و زحمت باشد نارواست. در واقع، امام غزالی چنین حکمی را بر مبنای «نظریه ارزش کار» بنا نهاده است، و آن قیمت و بهایی را که فراتر از مقدار کار انجام یافته در تولید کالا یا خدمت باشد ناروا می‌خواند.

در واقعیت امر، فقهای اسلامی به «نظریه ارزش کار» جنبه حکمی و فقهی بخشیده اند. پس به استثنای مواردی چون میراث بردن و تحفه و هدیه گرفتن، ازدیاد در سرمایه تنها از طریق کسب و کار مجاز است. بر این اساس، سفته‌بازی – که عبارت از خرید و فروش اسعار (پول، ارز خارجی و طلا) یا خرید و فروش اوراق بهادار (همچون سهام)، به اغتنام از نوسانات قیمت‌ها در بازار، و بر اساس گمانه‌زنی (Speculation) و فرصت‌جویی، جهت کمایی فایده و منفعت می‌باشد – نارواست. ناروا بودن آن نه تنها بر

^{۲۸۱} همانجا.

^{۲۸۲} بیاع: دلال، آنکه میان فروشنده و خریدار واسطه گردد، و آنکه فروشنده و متاع را به خریدار و خریدار را با فروشنده راه نماید. در عصر حاضر، به بیاع و دلال «نماینده فروشات» (Sales agent) می‌گویند.

^{۲۸۳} «احیاء علوم الدین»، امام غزالی، ربع عادات: کتاب آداب کسب و معاش، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی.

^{۲۸۴} «کیمیای سعادت»، امام غزالی، رکن معاملات: آداب کسب و تجارت.

اساس موجودیت «غرر» (خطرپذیری و بخت‌آزمایی) در چنین معاملات است، بلکه بر اساس عدمِ بخرج دادنِ تلاش و زحمت در کمایی فایده و منفعت آن و عدم ایجاد کردنِ «ارزش افزوده» در آن است. ابن خلدون دلیل فقهی این مسئله را اینگونه شرح می‌دهد:

«باید دانست که بهره و حاصلی که بدست می‌آید اگر سود آن عاید انسان شود و از ثمره آن برخوردار گردد و آن را در راه مصالح و نیازمندی‌های خود خرج کند، چنین حاصلی را روزی و رزق می‌نامند. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «آنچه از ثروت تو به تو اختصاص دارد مقداری است که بخوری و آن را تمام کنی، یا ببوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و به جریان مصرف اندازی.»^{۲۸۵} و در صورتی که از ثروت خود به هیچ رو سود نبرد و آن را در مصالح و نیازمندی‌های خود به کار نیندازد، چنین ثروتی را نسبت به دارنده آن رزق و روزی نمی‌نامند. و بنابراین، آنچه را که انسان به کوشش و قدرت خود بدست می‌آورد کسب می‌نامند.... اینست حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل سنت.... سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گردآوری و بدست آوردن مایه گذراندن است، و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد، هرچند بدست آوردن و جستن آن از راه‌های درست باشد.»^{۲۸۶}

۷,۲: نقش دولت در مدیریت اقتصادی

برداشت نویسنده از متون دینی اینست که دولت می‌تواند نقش‌های ذیل را در مدیریت اقتصادی داشته باشد:

- (۱) نقش نظارتی در بازار،
- (۲) برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی،
- (۳) حفظ و تأمین حق مالکیت خصوصی،
- (۴) توزیع عادلانه ثروت،
- (۵) استفاده موثر از سیاست مالی، و
- (۶) تأمین رفاه اقتصادی و اجتماعی.

نقش نظارتی در بازار در بخش ۶,۲ (نقش نظارتی دولت در بازار) توضیح داده شد. در این بخش به متباقی موارد می‌پردازیم.

برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی جهت تأمین رفاه اقتصادی مردم لازمی و ضروری است. برنامه‌ریزی به معنای مرکزی‌سازی یا دولتی‌سازی فعالیت‌های اقتصادی نیست، و نیز به معنای داشتن نظام اقتصادی با برنامه‌ریزی مرکزی (Centrally planned economy) – طوریکه در کشورهای سوسیالیست و در نظام سرمایه‌داری دولتی معمول بود/ است – نمی‌باشد، بلکه به معنای سوق دادن منابع اقتصادی به وجهی که بیشترین بازده را داشته باشد است. به این معنی که دولت سکتورها و بخش‌هایی که بیش‌ترین تأثیر اقتصادی را (از نگاه اشتغال‌زایی و رفاه اقتصادی) داشته باشد تشخیص دهد و سرمایه‌گذاری خصوصی را در این

^{۲۸۵} اصل حدیث اینگونه است: پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید که مال یک انسان سه کاربرد دارد: «آنچه که می‌خورد و تمام می‌گردد، یا آنچه می‌پوشد و کهنه می‌شود، یا آنچه صدقه می‌دهد و به جریان می‌افتد و بارآور می‌گردد. فراتر از آن [آنچه باقی می‌ماند] رونده است و رهاکننده انسان است.» (صحیح مسلم: ۲۹۵۹،

مسند احمد: ۹۳۳۹، و مسند ابن حبان: ۳۳۲۸)

^{۲۸۶} «المقدمه» ابن خلدون، جلد ۲، صفحات ۷۵۴-۷۵۶، ترجمه محمد پروین گنابادی.

بخش‌ها کمک و حمایت بکند. همچنان جهت استفاده بهینه یا بهتر از منابع اقتصادی، استراتژی و راهبردهای میان‌مدت و درازمدت را طرح‌ریزی بکند تا میان سرمایه‌گذاری خصوصی و سرمایه‌گذاری دولتی هماهنگی و سازگاری بیش‌تر به میان آید.

حفظ و تأمین حق مالکیت خصوصی به این معناست که دولت چهارچوب قانونی و اجرایی لازم را برای مالکیت خصوصی به میان آورد، تا حق هیچ فرد حقیقی و حقوقی آسیب نبیند. دولت نه تنها که از لحاظ قانونی مالکیت خصوصی را به رسمیت بشناسد، بلکه باید از غصب و تجاوز در حقوق افراد نیز جلوگیری بکند. این امر نیازمند داشتن محاکم و نظام قضایی موثر و شفاف، و نیز ارگان‌ها اجرایی (یعنی پولیس) موثر و توانمند می‌باشد. مالکیت خصوصی نه تنها مالکیت دارایی‌های مادی را دربر می‌گیرد، بلکه مالکیت دارایی‌های غیرملموس چون حق امتیاز، حق اختراع، علائم تجارتي، حق نشر و غیره را نیز شامل می‌شود. مالکیت خصوصی یکی از شرایط مهم برای سرمایه‌گذاری خصوصی و فعالیت بنگاه‌ها و شرکت‌های خصوصی می‌باشد. بخش ۴،۱ در مورد مالکیت خصوصی بحث مفصل دارد.

توزیع ثروت در اقتصاد اسلامی از سه طریق هم‌زمان صورت می‌گیرد: (۱) بخشی از ثروت از طریق داد و ستد میان افراد و از طریق ساز و کار «بازار» بگونه طبیعی توزیع می‌گردد، (۲) بخشی دیگر از طریق صدقه و زکات توزیع می‌شود، و (۳) بخشی دیگر از ثروت توسط دولت از طریق جمع‌آوری مالیات و سپس هزینه کردن آن از طریق بودجه توزیع می‌شود. آنچه که به دولت ارتباط دارد اینست که نظام مالیاتی بگونه عادلانه طرح و اجراء گردد، طوری که میزان مالیه بر توانگران و ثروتمندان بیش‌تر از دیگر اقشار جامعه باشد. چنین ساختار مالیاتی را در علم اقتصاد «نظام مالیاتی متناسب» (Proportional tax system) می‌نامند. سپس آنچه که از جانب دولت از طریق مالیات جمع‌آوری می‌شود، بخشی از آن از طریق بودجه صرف تأمین خدمات عامه (همچون تعلیم و تربیه، صحت عامه، آب رسانی، پاک‌کاری شهری، برق، حمل و نقل، و غیره) می‌گردد، و بخش دیگری از طریق انتقالات اجتماعی (Social transfers) به افراد کم‌درآمد و فقیر جامعه توزیع می‌گردد. آنچه مهم است توزیع ثروت از طریق دخل و خرج (مالیه و مصرف) دولتی بگونه عادلانه صورت گیرد. در بخش ۳،۱ در مورد عدل و برابری بیش‌تر پرداخته شده است، و در بخش ۶،۳ در مورد مالیه، زکات و صدقه بحث گردیده است.

استفاده موثر از سیاست مالی یکی دیگر از مسؤولیت‌های دولت «مدیریت اقتصادی» است، که سیاست مالی یکی از ابزار آن بشمار می‌رود. سیاست مالی عبارت از تنظیم کردن نرخ مالیه و سطح مخارج جهت بلند نگهداشتن تقاضای کل^{۲۸۷} و اشتغال‌زایی در اقتصاد می‌باشد. معمولاً رشد اقتصادی یک کشور ثابت نیست، بلکه بنابر تغییرات و تکان‌های اقتصادی اُفت و خیز دارد، که بنام نوسانات اقتصادی یاد می‌شود. بر این اساس، کشورها مرحله‌های شگوفایی اقتصادی و رکود اقتصادی را همیشه بگونه دورانی تجربه می‌کنند. در مرحله رکود اقتصادی که تقاضای کل ضعیف می‌گردد و سطح اشتغال پائین می‌آید، دولت باید از «سیاست مالی انبساطی» کار بگیرد تا اقتصاد را از رکود اقتصادی بیرون بکشاند. سیاست مالی انبساطی در دوره رکود اقتصادی به دو شیوه کار گرفته می‌شود: (۱) بلند بردن مصارف و مخارج دولت از طریق افزایش بخشیدن سرمایه‌گذاری دولتی، مصارف عملیاتی (چون معاشات کارمندان، و مصارف حفظ و مراقبت)، و انتقالات اجتماعی (چون حقوق بیکاری، انتقال پول نقد به فقرا، و غیره)، و یا (۲) پائین بردن نرخ مالیه،

^{۲۸۷} تقاضای کل شامل مصارف خانوار، سرمایه‌گذاری خصوصی و دولتی، مخارج دولت، و تجارت خالص (صادرات منفی واردات) است.

تا هزینه سرمایه‌گذاری پائین برود و سکتور خصوصی به سرمایه‌گذاری بیش‌تر تشویق گردند. در گذشته‌ها نیز سلطنت‌های اسلامی بعضاً نرخ مالیه را در سال‌های خشکسالی و سال‌هایی که تولیدات زراعتی خوب شناسایی نمی‌شد پائین می‌بردند.^{۲۸۸}

در نهایت، در اقتصاد اسلامی، دولت مسئول است تا رفاه اقتصادی و اجتماعی مردم را تا حد امکان برآورده سازد. پیامبر گرامی ﷺ فرموده است: «همه شما نگهبان و سرپرست هستید، و همه شما در قبال زیردستان تان مسئول هستید. پس پیشوا [و فرمانروا] در قبال مردم مسئول است.»^{۲۸۹} و نیز فرموده است: «من به هر مؤمنی از خودش نزدیک‌ترم، هرگاه کسی بمیرد و بدهکار باشد یا فرزندان خردسالی از او بجا بماند، بر من است تا قرض او را بپردازم و از بازماندگانش سرپرستی کنم. اگر ثروتی از او بجا بماند، از آن وارثانش است.»^{۲۹۰} همچنان از عمر بن خطاب (رض) روایت شده است که فرموده: «سوگند به خداوند که هیچ‌کسی در مال غنیمت حق بیش‌تر از دیگران ندارد، و من هم از هیچ‌کسی جلوتر نیستم... و هیچ‌کسی نیست که در آن سهم نباشد، و در اسلام هرکس به تناسب مشکلاتش... و حاجتش [برای کمک] در نظر گرفته می‌شود.»^{۲۹۱}

به همین اساس، حضرت عمر (رض) برای هر کودکی که به دنیا می‌آمد، حقوق ماهیانه‌ای را معین نموده بود و با بزرگ شدنش مقدار آن نیز افزایش می‌یافت.^{۲۹۲} به روایت امام ابویوسف در «کتاب الخراج»، در معاهده‌ای که در زمان خلافت ابوبکر صدیق (رض) با مردم مسیحی «حیره» در عراق بسته شد آمده است: «از سالمندان و از کار افتادگان، یا کسانی که به ایشان آفتی می‌رسد، و ثروتمندانی که دچار فقر و ناداری می‌شوند و مردم گاهی به آنها صدقه می‌دهند، جزیه [و مالیات] معاف می‌گردد. و مخارج آنها و خانواده‌های شان از بیت المال مسلمانان تأمین می‌گردد، و این تا زمانی که در دارالاسلام بمانند ادامه خواهد داشت.»^{۲۹۳} به عین ترتیب، در نامه‌ای که عمر بن عبدالعزیز به والی خویش در بصره نوشت یاددهانی می‌کند که: «در مورد اهل ذمه [از مسیحیان و یهودیان] که در دیارت هستند تحقیق کن، و اگر پیر باشند و ناتوان گشته باشند، و درآمدی از کسب و کار نداشته باشند، از بیت المال مسلمانان به ایشان کمکی رسان.»^{۲۹۴}

بدین ترتیب، برآورده ساختن رفاه اقتصادی و اجتماعی مردم در صدر وظایف دولت در اقتصاد اسلامی قرار دارد. البته که این کار وابسته به امکانات مالی دولت می‌باشد.

۷,۳: سیاست تجاری و سرمایه‌گذاری خصوصی

در مورد سیاست تجاری، موقف خاصی در اسلام سفارش نشده است. دولت می‌تواند خواه سیاست تجارت آزاد (Free trade) را تعقیب کند، خواه دست به «حمایت‌گرایی» (Protectionism) بزند. تجارت آزاد به این معناست که هیچگونه موانع تجارتی میان دو کشور وجود نداشته باشد، و تعرفه بر واردات و یا هرگونه محدودیت‌های دیگر تجارتی از بین بروند یا به حد اقل ممکن تقلیل

^{۲۸۸} Lambton (1988).

^{۲۸۹} صحیح بخاری (۸۹۳ و ۵۲۰۰ و ۲۴۰۹)، صحیح مسلم (۱۸۲۹) و سنن ترمذی (۱۷۰۵).

^{۲۹۰} صحیح مسلم (۸۶۷)، سنن نسائی (۱۹۶۲)، سنن ابوداود (۲۹۰۰ و ۲۹۵۶)، سنن ابن ماجه (۱۹۷۵ و ۲۴۱۶)، و سنن کبری بیهقی (۲۱۴/ ۶).

^{۲۹۱} مسند احمد (۲۹۲).

^{۲۹۲} قرضای (۱۹۹۵).

^{۲۹۳} «کتاب الخراج» امام ابویوسف.

^{۲۹۴} «کتاب الأموال» ابو عبید بن سلام هروی.

یابند. برعکس، حمایت‌گرایی خواهان حمایت فعال از صنایع و تولیدات داخلی است. در حمایت‌گرایی، دولت از ابزاری چون منع واردات، تعرفه‌های تجارتی، کمک‌های مالی دولتی (Subsidy)، فراهم‌آوری قرضه تجارتی، معافیت مالیاتی، ترجیح و اولویت‌دهی محصولات داخلی در تدارکات دولتی، و غیره استفاده می‌کند.

به اقتصاددانان مبرهن است که در عصر حاضر نه تجارت آزاد مطلق امکان‌پذیر است، و نه حمایت‌گرایی مطلق. کشورهای امروزی اغلباً موقعی را میان این دو سیاست‌های مفرط اختیار کرده اند، بعضی بسوی تجارت آزاد گرایش دارند و بعضی هم بسوی حمایت‌گرایی، اما کم‌تر کشوری در جهان وجود دارد که تجارت آزاد را مطلقاً اختیار کرده باشد، و نیز کم‌تر کشوری وجود دارد که حمایت‌گرایی مطلق را اختیار کرده باشد. در واقع، اهدافی چون امنیت غذایی (Food security) و اشتغال‌زایی، و ملاحظات اقتصاد سیاسی و ژئواستراتژیک این را تقاضا می‌کند که دولت در بعضی از سکتورهای اقتصادی سیاست حمایت‌گرایی را دنبال کند. از سوی دیگر، اهدافی چون رفاه اقتصادی مستهلکین، کارایی اقتصادی، انتقال تکنالوژی و فن‌آوری، و رشد اقتصادی بدون تأمین تجارت آزاد امکان‌پذیر نیست. پس گزینش سیاست تجارتی باید آگاهانه و با در نظر داشت شرایط خاص هر کشور صورت گیرد.

در رابطه به سرمایه‌گذاری خصوصی باید اذعان داشت که اقتصاد اسلامی نه فعالیت بنگاه‌های خصوصی را محدود ساخته (چنانکه در نظام کمونستی و سوسیالیستی اینگونه است) و نه نقش دولت و سرمایه‌گذاری دولتی را زیر سوال می‌برد (چنانکه در نظام نئولیبرال مطرح است). سکتور خصوصی می‌تواند که در پرتو قوانین اقتصاد اسلامی – که در بخش ۴ (آزادی اقتصادی) و بخش ۶ (نهادهای اقتصاد کلان) به آن پرداخته شد – کاملاً آزادانه فعالیت داشته باشد. به اقتصاددانان مبرهن است که امروز «نوآوری» (Technological Innovation) یکی از عوامل عمده رشد اقتصادی در جهان بشمار می‌رود، و نوآوری بدون سکتور خصوصی ناممکن است. پس اگر دولت می‌خواهد که اهدافی چون تأمین رفاه اقتصادی و کارایی اقتصادی را – که اهداف عمده نظام اقتصاد اسلامی ست – برآورده سازد، بدون نوآوری و سرمایه‌گذاری خصوصی امکان‌پذیر نیست.

۸. نتیجه‌گیری

این مقاله چهارچوب نظری و حقوقی اقتصاد اسلامی را ارائه نمود. ساختار اساسی چنین نظام در پنج بُعد به بحث گرفته شد: (۱) اهداف و پیامد، (۲) آزادی اقتصادی، (۳) رفتار فردی، (۴) نهادهای اقتصاد کلان، و (۵) اصول مدیریت اقتصادی.

این اثر روش تشریحی و توصیفی داشت، و به ابعاد عملی و تطبیقی اقتصاد اسلامی پرداخت. اینکه چگونه چنین نسخه‌ی نظری اقتصاد اسلامی در عمل پیاده گردد، یا اینکه کدام یک از مشخصات اقتصاد اسلامی در حال حاضر – با در نظر داشت شرایط نوین اقتصاد سیاسی بین‌المللی – امکان‌پذیر بوده می‌تواند، مورد بحث این مقاله نبود. مقاله‌های آینده که در پی این مقاله خواهند آمد، روی جنبه‌های عملیاتی و تطبیقی آن بحث خواهند نمود.

آنچه از چکیده‌ی مباحث این مقاله برمی‌آید اینست که مسائل حقوقی زیادی در اسلام روی موضوعات اقتصادی آمده است، که نسخه و رهنمودی را برای مطابقت‌دهی نظام اقتصادی با اصول، اهداف و ارزش‌های اسلامی بدست ما می‌دهد.

یکی از قضاوت‌های نادرستی که از طیف مختلفی از افراد صورت می‌گیرد اینست که گویا نظام اقتصادی کشور ما «غیراسلامی» باشد. گروهی از افرادی که گرایشات سوسیالیستی دارند و توقع محو کامل فقر و تأمین برابری مادی را از اسلام دارند، با مشاهده‌ی نابرابری‌هایی که فعلاً در افغانستان حاکم است اقتصاد کشور را غیر اسلامی می‌خوانند. گروهی دیگر که میان کشورهای اسلامی و کشورهای غربی شباهت‌هایی را – همچون نظام بازار، آزادی تجارت و سرمایه‌گذاری، مالکیت خصوصی، و غیره – مشاهده می‌کنند، نظام اقتصادی حاکم در کشورهای اسلامی را «سرمایه‌داری» می‌پندارند. در نهایت، گروه سومی که خواستار احیای حکومتداری اسلامی با همان ویژه‌گی‌ها و روش‌های چهارده قرن پیش می‌باشند، بدون دقت کردن در توصیه‌ها و سفارش‌های دین اسلام، نظام اقتصادی فعلی را «مطلقاً غیراسلامی» حکم می‌کنند.

درحالی‌که آنچه از ساختار و مشخصات اقتصاد اسلامی درین مقاله ارائه گردید نشان‌دهنده‌ی اینست که کشورهای اسلامی امروزی در پله‌ها و مرحله‌های دور و نزدیک به یک اقتصاد کامل اسلامی قرار دارند. اینکه نظام سرمایه‌داری با نظام اقتصاد اسلامی شباهت‌های گسترده‌ای دارد به این معنی نیست که نظام اقتصادی کشورهای اسلامی را غیراسلامی بنامیم. افزون بر آن، چنین هم نبوده که در قرن ۲۰ میلادی اکثر کشورهای اسلامی که به اصلاحات سیاسی، مدرن‌سازی حکومتداری، ایجاد قوانین اساسی و قوانین مدنی، و استفاده از روش‌های مدیریت اقتصادی کشورهای غربی رو آوردند، با قوانین اسلامی خویش مقاطعه کرده باشند و گویا «انقطاع تاریخی» در نهادهای اقتصادی شان رونما گشته باشد. بلکه نهادهای اقتصادی (قوانین، مقررات، ساختارها، و روش‌های مدیریتی) که در کشورهای اسلامی امروز می‌بینیم محصول نهادسازی‌هایی است که طی هزار سال گذشته درین کشورها – تحت قوانین اسلامی – رشد و توسعه یافته‌اند. این دیدگاه استوار بر نهادگرایی تاریخی (Historical Institutionalism) است که بر مبنای آن نهادها (قوانین، رفتار جامعه، و رسم و عادات) آن‌ا و بی‌درنگ به میان نمی‌آیند بلکه نتیجه‌ی تحول زمانی بوده و وابسته به مسیر پیموده شده در گذشته (Path dependence) می‌باشند.^{۲۹۰}

سلطنت عثمانیان قانون مدنی خود را – که بنام «مجله احکام عدلیه» – یاد می‌گردید استوار بر احکام فقهی مذهب حنفی در بخش‌های مختلف معاملات اقتصادی (مانند بیع، اجاره، وکالت، شراکت، شهادت دادن، و غیره) طرح نمود. و این قانون در اکثر

کشورهای اسلامی، حتی کشورهایی که زیر سلطه نفوذ عثمانیان هم نبودند، مورد استفاده قرار می‌گرفت. اردن و کویت قوانین اساسی خود را بر مبنای همین مجله احکام عدلیه طرح نمودند. در افغانستان نیز، تا سال ۱۳۵۵ هـ ش که قانون مدنی جدید تصویب و توشیح گردید، مجله احکام عدلیه بحیث سند قانونی استفاده می‌گردید.^{۲۹۶} در قانون مدنی ۱۳۵۵ افغانستان اکثر موضوعات فقهی معاملات که درین مقاله به آن پرداخته شد درج گردیده است. همچنان، معاملات و مراودات اقتصادی میان افراد جامعه ما که بگونه عرفی صورت می‌گیرد، از قبیل شراکت، گروی، مالکیت زمین، اجاره، و غیره، اکثراً در مطابقت با احکام فقهی قرار دارند.

اما این هم بدین معنی نیست که گویا نظام اقتصادی کشورهای اسلامی در مطابقت کامل با ارزش ها، اهداف و اصول توصیه شده اقتصاد اسلامی قرار داشته باشند. جو نوین اقتصاد سیاسی بین المللی که پس از جنگ جهانی دوم در جهان شکل گرفت، و با موج جهانی سازی (Globalization) در اواخر قرن ۲۰ میلادی همراه گشت، تغییرات زیادی را در مدیریت اقتصادی کشورهای اسلامی بمیان آورد. همچنان، مبدل گشتن نظریه مکتب خاص اقتصادی (مکتب نئولبرال) بحیث «علم اقتصاد معیاری» و انتزاع و بیگانه گشتن آن از ارزش های اخلاقی، اصول برابری، و روش های انسانی (چون حس بشردوستی، همکاری و برابری) چالش های زیادی را به وجود آورده است. آنچه امروز در دانشگاه های کشورهای اسلامی از علم اقتصاد تدریس می شود همه استوار بر فرضیه هایی چون «انسان کامجو و خودخواه» استوار است، که در مخالفت کامل با دیدگاه اسلامی که انسان را شخصیت «اخلاق مدار و ارزش گرا» می بیند قرار دارد.

اگرچه در یک دهه گذشته، در جهان غرب حرکت هایی در میان اقتصاددانان به وجود آمده است تا ارزش های اخلاقی را در علم اقتصاد (دوباره) شامل سازند، اما نیاز جدی وجود دارد که ما هم در کشورهای اسلامی ارزش های اخلاقی که پروردگار متعال به ما توصیه نموده است در روش مدیریت اقتصادی خویش مد نظر بگیریم.

گام گذاشتن بسوی اقتصاد اسلامی – که ساختار آن در این مقاله نشان داده شد – شاید تغییرات زیادی را در ساختارهای کلان اقتصادی ایجاب نکند، چون اقتصاد اکثر کشورهای اسلامی استوار بر نظام بازار است و قوانین مدنی شان در مطابقت کم و بیش با احکام فقهی اسلامی قرار دارند. اما تغییرات زیادی از لحاظ دیدگاه اقتصادی، و روش مدیریت اقتصادی رونما خواهد گردید. طور مثال، امروز «رشد اقتصادی» (حتی اگر به قیمت زیان رساندن به عدل و برابری نیز بانجامد) هدف نهایی همه کشورهای اسلامی در بخش اقتصادی قبول گردیده است. اگر بجای رشد اقتصادی، «عدل و برابری» را هدف نهایی قرار دهیم – چنانکه در این مقاله ارائه گردید، – این کار نیازمند دگرگونی کامل و فاحش در روش مدیریت اقتصادی کشورها خواهد بود.

اینکه چه رویکرد عملی نیاز خواهد بود تا این چهارچوب نظری در عمل تطبیق گردد، و اینکه برگزیدن اهدافی چون عدل و برابری بجای رشد اقتصادی چه تغییراتی را در روش مدیریت اقتصادی ایجاب خواهد نمود، موضوعی ست که در مقاله های بعدی به آن خواهیم پرداخت.

امید است که این مقاله گامی راهگشا جهت احیای بحث و تحقیق روی اقتصاد اسلامی در کشور ما باشد، و شاهد مقاله های بیشتر از جانب اقتصاددانان و فقهای ما روی موضوعات مربوط به اقتصاد اسلامی باشیم.

^{۲۹۶} «مبای حقوق و جایب افغانستان»، پروژه تعلیمات حقوقی افغانستان، ۲۰۱۴.

ضمیمه ۱: مقایسه اقتصاد اسلامی با نظام‌های دیگر اقتصادی

کمونیسم Communism	سرمایه‌داری (Capitalism)				اقتصاد اسلامی	
	اجتماعی / رفاه‌گرا Social/Welfare	نهادگرا ^{۲۹۷} Institutional	دولتی / تنظیم‌شده State/Regulated	نئولیبرال Neoliberal		
* برابری مادی. * برابری طبقاتی - اجتماعی. * ازدیاد سرمایه از طریق کار.	* تأمین رفاه اقتصادی عامه. * ازدیاد سرمایه.	* بلند بردن درآمد سرانه با در نظر داشت اصول برابری و رجحان اجتماعی (بشر دوستی). * ازدیاد سرمایه.	* حد اکثر سازی رشد اقتصادی. * بلند بردن درآمد سرانه. * ازدیاد سرمایه.	* حد اکثر سازی رشد اقتصادی. * بلند بردن درآمد سرانه. * ازدیاد سرمایه.	* عدل و برابری روشی. * تأمین رفاه اقتصادی عامه. * کارایی اقتصادی (استفاده بهینه و مناسب از منابع طبیعی و اقتصادی).	اهداف و پیامد
* مالکیت اشتراکی. * مالکیت خصوصی محدود. * فایده‌جویی محدود و تنظیم‌شده. * کار و بار دولتی: تولید کالا و خدمات از سوی دولت تنظیم می‌گردد. * اشتغال دولتی (کارگزاری به دولت).	* مالکیت خصوصی. * مالکیت اشتراکی. * (در متباقی عرصه‌ها، همسان با نئولیبرالیزم و سرمایه‌داری دولتی).	(همسان با نئولیبرالیزم و سرمایه‌داری دولتی).	* مالکیت خصوصی. * مالکیت دولتی. * فایده‌جویی در معاملات تجاری (خرید و فروش پرمفعت) و مالی (قرضه‌های سودآمیز). * کار و بار خصوصی (انفرادی یا شرکت): استفاده از کار و سرمایه برای تولید کالا و خدمات.	* مالکیت خصوصی. * مالکیت اشتراکی محدود. * فایده‌جویی در معاملات تجاری (خرید و فروش پرمفعت) و مالی (قرضه‌های سودآمیز). * کار و بار خصوصی (انفرادی یا شرکت): استفاده از کار و سرمایه برای تولید کالا و خدمات.	* مالکیت خصوصی. * مالکیت اشتراکی. * فایده‌جویی در معاملات تجاری (خرید و فروش پرمفعت) با محدودیت بر ربا و غرر. * کار و بار خصوصی (انفرادی یا شرکت): استفاده از کار و سرمایه برای تولید کالا و خدمات.	آزادی اقتصادی

^{۲۹۷} به شمول اقتصاد نهادگرای جدید یا نهادگرایی نئوکلاسیک (New Institutional Economics)، اقتصاد رفتاری (Behavioural Economics)، و اقتصاد سیاسی نهادگرا (Institutional Political Economy).

رفتار فردی	* اعتدال و میانه‌روی. * تشویق به کسب و کار. * تشویق به هزینه کردن پول (از طریق نفقه، زکات و صدقه). * بازداشت از بدهکاری. * درنظرداشت اصول و ارزش‌های اخلاقی در کاروبار و دادوستد.	* حد اکثر سازی سودمندی یا رضایت فردی. * بالا بردن مصرف از طریق قرضه‌دهی و قرضه‌گیری. * فرضیه: انسان موجود منفعت‌جو و خودخواه است.	* حد اکثر سازی سودمندی یا رضایت فردی. * بالا بردن مصرف از طریق قرضه‌دهی و قرضه‌گیری. * فرضیه: انسان موجود منفعت‌جو و خودخواه است.	* حد اکثر سازی سودمندی یا رضایت فردی، با درنظرداشت اصول برابری و رجحان اجتماعی (بشر دوستی). * بالا بردن مصرف از طریق قرضه‌دهی و قرضه‌گیری. * بالا بردن مصرف از طریق قرضه‌دهی و قرضه‌گیری. * فرضیه: انسان موجود منفعت‌جو اما بشردوست است.	(همسان با نئولبرالزم و سرمایه‌داری دولتی). * سهمگیری در تولید از طریق کار.
نهادهای اقتصاد کلان	* نظام بازار (داد و ستد بگونه نسبتاً آزاد صورت گیرد، و قیمت از طریق بازار تعیین گردد). * نقش نظارتی و برنامه‌ریزی دولت. * توزیع ثروت از طریق زکات، صدقه و مالیه. * اوقاف.	* بازار آزاد (عدم مداخله دولت در بازار و عدم مقررریزی بر فعالیت‌های اقتصادی). * توزیع ثروت از طریق بازار. * تنها خدماتی که از طریق بازار صورت گرفته نمی‌توانند از سوی دولت تأمین گردند، و دولت برای	* بازار تنظیم شده (مداخله دولت در بازار و مقررریزی بر فعالیت‌های اقتصادی). * دولت (برنامه‌ریزی، و مدیریت). * برنامه‌ریزی مرکزی اقتصاد از سوی دولت.	* نظام بازار. * ترکیبی از نئولبرالزم و سرمایه‌داری دولتی بوده می‌تواند. * موثریت و نقش نهادها (نهادهای رسمی و غیررسمی/عرفی).	* نظام بازار. * دولت (نظارت از بازار، و تأمین رفاه اقتصادی عامه). * توزیع ثروت از طریق مالیه‌دهی و بودجه دولتی. * نهادهای تأمین رفاه اجتماعی.

			* توزیع ثروت از طریق مالیه‌دهی و بودجه دولتی.	تمویل هزینه این خدمات مالیه جمع‌آوری کند.		
اصول مدیریت اقتصادی	* تأمین حق مالکیت خصوصی از سوی دولت. * قیمت سرمایه «بازده سرمایه» است نه «سود بر سرمایه». * ازدیاد در سرمایه و ثروت از طریق کسب و کار صورت گیرد نه از طریق قرضه‌دهی (با سود) و سفته‌بازی. * موثریت سیاست مالی دولت. * نقش دولت در تأمین رفاه اقتصادی و اجتماعی. * تجارت آزاد یا حمایت‌گرا. * نقش سکتور خصوصی و دولت (در سرمایه‌گذاری و نوآوری).	* تأمین حق مالکیت خصوصی از سوی دولت. * ازدیاد در سرمایه از طریق قرضه‌دهی با سود بمیان می‌آید. * نقش دولت، و موثریت سیاست مالی. * سیاست تجاری حمایت‌گرا. * نقش برجسته سرمایه‌گذاری دولتی. * نوآوری از سوی سکتور خصوصی و دولت. * بهبود بخشیدن چهارچوب حقوقی، یا توانمندسازی نهادی. * در نظر داشت نهادهای غیررسمی یا عرفی (عادات و رسوم اجتماعی) و سیر و تحول تاریخی آنها. * در نظر داشت جنبه‌های اقتصاد سیاسی.	* تأمین حق مالکیت خصوصی از سوی دولت. * ازدیاد در سرمایه از طریق قرضه‌دهی با سود بمیان می‌آید. * نقش دولت، و موثریت سیاست مالی. * سیاست تجاری حمایت‌گرا. * نقش برجسته سرمایه‌گذاری دولتی. * نوآوری از سوی سکتور خصوصی و دولت. * بهبود بخشیدن چهارچوب حقوقی، یا توانمندسازی نهادی. * در نظر داشت نهادهای غیررسمی یا عرفی (عادات و رسوم اجتماعی) و سیر و تحول تاریخی آنها. * در نظر داشت جنبه‌های اقتصاد سیاسی.	* تأمین حق مالکیت خصوصی از سوی دولت. * ازدیاد در سرمایه از طریق قرضه‌دهی با سود بمیان می‌آید. * نقش سکتور مالی و بانکی، و موثریت سیاست پولی. * تجارت آزاد. * نقش برجسته سرمایه‌گذاری خصوصی. * نوآوری از سوی سرمایه‌گذاران خصوصی.	* تأمین حق مالکیت خصوصی از سوی دولت. * ازدیاد در سرمایه از طریق قرضه‌دهی با سود بمیان می‌آید. * نقش سکتور مالی و بانکی، و موثریت سیاست پولی. * تجارت آزاد. * نقش برجسته سرمایه‌گذاری خصوصی. * نوآوری از سوی سرمایه‌گذاران خصوصی.	* دولت مدیریت کننده فعالیت‌های اقتصادی، و تأمین کننده نیازمندی‌های زندگی و هزینه معیشت مردم است.

منبع: تألیف، تهیه و ترتیب از نویسنده.

مآخذ

منابع اولیه (عربی و فارسی)

- ابن خلدون. «المقدمة». ترجمه محمد پروین گنابادی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۹۰.
- ابن رشد. «بداية المجتهد و نهاية المقتصد». ترجمه انگلیسی عمران احسن خان نیازی. مرکز محمد بن حمد آل ثانی لإسهامات المسلمين فی الحضارة. دوحه: ۲۰۰۰ م.
- ابن سینا، ابو علی بلخی. «تدابیر المنازل او السياسات الالهیه». ترجمه نجمی زنجانی (به عنوان: ابن سینا و تدبیر منزل). مجمع ناشر کتاب. تهران: ۱۳۱۹.
- ابن عابدین. «رد المختار علی الدر المختار». دار الفکر. بیروت: ۱۹۹۲ م.
- ابو عبید القاسم ابن سلام هروی. «کتاب الاموال». ترجمه انگلیسی عمران احسن خان نیازی. مرکز محمد بن حمد آل ثانی لإسهامات المسلمين فی الحضارة. دوحه: ۲۰۰۳.
- ابو یوسف یعقوب. «کتاب الخراج». دار المعرفه للطباعة والنشر. بیروت: ۱۹۷۹ م.
- اصفهانى، راغب. «الذریعه الى مکارم الشریعه». به تصحیح ابو الیزید العجمی. دار السلام للطباعة والنشر. قاهره: ۲۰۰۷ م.
- الجوزیه، ابن قیم. «إعلام الموقعین عن رب العالمین». مکتبه الکلیات الأزهریه. قاهره: ۱۹۶۸.
- سبکی، تقی الدین. «تکمله المجموع شرح المذهب للنووی». دار الفکر. بیروت.
- سرخسی، ابوبکر. «المبسوط». دار المعرفه. بیروت: ۱۹۹۳ م. [و ترجمه انگلیسی کتاب الصرف توسط عمران نیازی]
- شاطبی، ابو اسحاق غرناطی. «الموافقات فی أصول الشریعه». نشر دار ابن عفان. قاهره: ۱۹۹۷ م.
- شیبانی، محمد. «کتاب الکسب، و شرحه للسرخسی». به تصحیح عبدالفتاح ابوغده. مکتب المطبوعات الإسلامیه. حلب: ۱۹۹۷ م.
- غزالی، ابو حامد. «احیاء علوم الدین». ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به تصحیح حسین خدیو جم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۸۹.
- غزالی، ابو حامد. «المستصفی من علم الأصول». به تصحیح محمد عبد الشافی. دار الکتب علمیه. بیروت: ۱۹۹۳ م.
- غزالی، ابو حامد. «کیمیای سعادت». به تصحیح حسین خدیو جم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۸۶.
- غزالی، ابو حامد. «نصیحه الملوک». به تصحیح جلال الدین همایی. مؤسسه نشر هما. تهران: ۱۳۶۷.
- «فتاوی عالمگیری: الفتاوی الهندیه». اثر گروهی از علما به سرکردگی نظام الدین بلخی. دار الفکر. بیروت: ۱۳۱۰ هـ. ق.
- کاسانی، علاء الدین ابوبکر. «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع». دار الکتب علمیه. بیروت: ۱۹۸۶ م.
- کرخی، ابو الحسن. «الأصول». در: شرح مدار الأصول للنسفی. به تصحیح اسماعیل عبد عباس. المجمع الفقهی العراقی لکبار العلماء للدعوة والافتاء. بغداد: ۲۰۱۸ م.
- کیکاووس، عنصر المعالی. «قابوس نامه». به تصحیح غلام حسین یوسفی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۹۰.

ماوردی، ابو الحسن. «الأحكام السلطانية». ترجمه حسین صابری (تحت عنوان: آیین حکمرانی). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران: ۱۳۸۳.

«مجله احکام عدلیه». قانون مدنی عثمانیان. نافذه سال ۱۲۹۳ هـ ق.

مرغینانی، برهان‌الدین علی ابن ابوبکر. «الهدایه فی شرح بدایه المبتدی». به تصحیح طلال یوسف. دار احیاء التراث العربی. بیروت: ۱۹۹۵ م.

مرغینانی، برهان‌الدین علی ابن ابوبکر. «هدایه حامل المتن بدایه، مع ترجمه و شرح فارسی». ترجمه محمد راشد بردوانی و غلام یحیی خان بهاری. لکهنو: ۱۲۹۱ هـ ق.

مرغینانی، ابوالفتح عبدالرحیم بن ابوبکر بن علی. «فصول العمادی: فصول الأحكام لأصول الأحكام». نسخه خطی شماره ۵۱۵۱۵. کتابخانه راغب پاشا، ترکیه.

نسفی، ابو حفص عمر. «التیسیر فی التفسیر». به تصحیح ماهر ادیب حبوش. دار اللباب. استانبول: ۲۰۱۹ م.

نسفی، ابو حفص عمر. «حصر المسائل و قصر الدلائل». نسخه خطی شماره ۱۰۳۶. کتابخانه سلیمانیه، ترکیه.

نسفی، ابو حفص عمر. «شرح مدار الأصول». به تصحیح اسماعیل عبد عباس. المجمع الفقهی العراقی لکبار العلماء للدعوة والافتاء. بغداد: ۲۰۱۸ م.

نوی، ابو زکریا. «المجموع شرح المذهب». دار الفكر. بیروت.

منابع معاصر (عربی و فارسی)

الخفیف، علی (۲۰۰۹). «الشركات فی الفقه الاسلامی». مطبعة البردی. اردن.

الزحیلی، وهبه (۱۹۹۷). «الفقه الإسلامی و أدلته». دار الفكر. چاپ چهارم. دمشق. [و ترجمه انگلیسی جلد ۵ توسط محمود الجمل].
السنهوری، عبدالرزاق (۱۹۵۴ [۱۹۹۷]). «مصادر الحق فی الفقه الإسلامی». دار احیاء التراث العربی. بیروت. [و ترجمه انگلیسی جلد ۳ توسط محمود الجمل].

القرضاوی، یوسف (۱۹۹۵). «دور القيم والأخلاق فی الإقتصاد الإسلامی». مکتبه وهبه. قاهره. [و ترجمه فارسی توسط عبدالعزیز سلیمی، تحت عنوان «نقش ارزش‌ها و اخلاق در ارتباط با اقتصاد اسلامی»، نشر احسان، تهران: ۱۳۹۰]

رضا، محمد رشید (۱۹۷۰). «فتاوی‌ الامام محمد رشید رضا». دار الكتاب الجدید. بیروت.

صدر، محمد باقر (۱۳۴۸). «اقتصادنا». جلد اول به ترجمه کاظم موسوی، و جلد دوم به ترجمه ع. اسپهبدی. عنوان ترجمه: «اقتصاد ما: بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام». انتشارات اسلامی. قم.

طنطاوی، محمد سید. «فتاوی مورخ ۲۷ رمضان ۱۴۲۲». مکتبه الامام الاکبر، الازهر.

«مبادی حقوق وجایب افغانستان». گروهی از نویسندگان. پروژه تعلیمات حقوقی افغانستان. دانشکده حقوق دانشگاه استانفورد. ۲۰۱۴ م.

مودودی، ابو الاعلی (۱۹۶۹). «مسئله ملکیت زمین» (به اردو). مکتبه جماعت اسلامی. لاهور.

مودودی، ابوالاعلیٰ (۲۰۱۱). مجموع مقالاتش که تحت عنوان «اصول اولیه اقتصاد اسلامی» توسط خورشید احمد بشکل کتاب گردآوری شده و به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر گشته. بنگرید به: (Mawdudi 2011)

References in English & French:

- Aghion, P., E. Caroli, and C. Garcia-Penalosa (1999). "Inequality and Economic Growth: The Perspective of the New Growth Theories." *Journal of Economic Literature*. Vol. 37 (4): 1615–1660.
- Al-Zuhayli, W. (2001). *"Financial Transactions in Islamic Jurisprudence."* Translated by Mahmoud El-Gamal. Dar al-Fikr. Damascus.
- Al-Zuhayli, W. (2005). "Islam and International Law." *International Review of the Red Cross*. Vol. 87. No. 858.
- Banerjee, A. and E. Duflo (2003). "Inequality and Growth: What can the data say?" *Journal of Economic Growth*. Vol. 8: 267–299.
- Barro, R. (1999). *"Inequality, Growth, and Investment."* NBER Working Paper No. 7038. National Bureau of Economic Research. Cambridge, MA.
- Bartkus, J. and M.K. Hassan (2006). "Ibn Khaldun and Adam Smith: Contributions to Theory of Division of Labor and Modern Economic Thought." Paper presented at *International Conference on Tradition and Modernity in Arab-Muslim Economic Thought: The Contribution of Ibn Khaldun*. November 3-5, 2006. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.
- Beaudry, P., D. Galizia, and F. Portier (2016). *"Putting the cycle back into business cycle analysis."* NBER Working Paper 22825. National Bureau of Economic Research. Cambridge, MA.
- Chapra, U. (1995). *"Islam and the Economic Challenge."* The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought. Riyadh.
- De Courcelles, D. (2015). "Quelle économie juste dans le monde du XXI^e siècle ? Expertise et sagesse." In : De Courcelles, D. (ed.), *Actes pour une économie juste*. Lumieux Editeur. Paris.
- El-Ashker, A. and R. Wilson (2006). *"Islamic Economics: A Short History."* Themes in Islamic Studies Vol. 3. Brill Publications. Leiden.
- El-Gamal, M. (2003). *"The recent Azhar fatwa: Its logic, and historical background."* Mimeo. Rice University. Houston, TX.
- El-Gamal, M. (2006). *"Islamic Finance: Law, Economics and Practice."* Cambridge University Press. New York, NY.
- El-Gamal, M. (2019). *"Al-Sanhuri on Riba."* Translation of Volume 3 of Al-Sanhuri's 'The Sources or Rights in Islamic Jurisprudence'. Mimeo. Rice University. Houston, TX.
- Grief, A. (2005). *"Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade."* Cambridge University Press. Cambridge.
- Khalil, E. and A. Thomas (2006). "The modern debate over Riba in Egypt." In: Thomas, A. (ed.), *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*. Routledge. New York, NY.
- Kuran, T. (2003). "The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East." *Journal of Economic History*. Vol. 63 (2).

- Kuran, T. (2004). "Why the Middle East is economically underdeveloped: Historical mechanisms of institutional stagnation." *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 18 (3).
- Lambton, A. (1988). *"Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century."* Columbia Lectures on Iranian Studies No. 2. Bibliotheca Persica. New York, NY.
- Marshall, A. (1890 [1920]). *"Principles of Economics."* Macmillan and Co. New York, NY.
- Mawdudi, A. (2011). *"First Principles of Islamic Economics."* Edited by Khurshid Ahmad. The Islamic Foundation. Nairobi.
- Minsky, H. (1986). *"Stabilizing an Unstable Economy."* Yale University Press. New Haven, CT.
- Mohsin, M. et al. (2016). *"Financing the Development of Old Waqf Properties: Classical Principles and Innovative Practices around the World."* Palgrave Studies in Islamic Banking, Finance, and Economics. Palgrave MacMillan. New York, NY.
- Nadwi, M.A. (2010). *"Abu Hanifa: His Life, Legal Method, and Legacy."* Interface Publications. Oxford.
- North, D. (1990). *"Institutions, Institutional Change, and Economic Performance."* Cambridge University Press. New York, NY.
- Nyazee, Imran A.K. (2018). *"Money Exchange, Loans and Riba: A translation of Kitab al-Sarf from Al-Sarakhsi's Al-Mabsut."* Advanced Legal Studies Institute. Islamabad.
- Piketty, T. (2013). *"Le capital au XXI^e siècle."* Editions du Seuil. Paris.
- Rodinson, M. (1966). *"Islam et Capitalisme"*. Editions du Seuil. Paris.
- OECD (2014). *"Focus on Inequality and Growth – Dec 2014."* Organisation for Economic Cooperation & Development. Paris.
- Oweiss, I. (1988). *"Ibn Khaldun, the Father of Economics."* Mimeo. Georgetown University. Washington, DC.
- Schumpeter, J. (1954). *"History of Economic Analysis."* Edited from manuscript from Elizabeth Schumpeter. Oxford University Press. New York, NY.
- Screpanti, E. and S. Zamagni (2005). *"An Outline of the History of Economic Thought."* Oxford University Press. Oxford.
- Sen, A. (1988). *"On Ethics and Economics."* Blackwell Publishing. Oxford.
- Smith, A. (1776 [2003]). *"An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations."* Bantam Classics. New York, NY.
- Stilwell, F. (2002). *"Political Economy: The Contest of Economic Ideas."* Oxford University Press. Oxford.
- Udovitch, A. (1970). *"Partnership and Profit in Medieval Islam."* Princeton University Press. Princeton, NJ.