

نقد نظریه اقتصاد اسلامی صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی

سیدمحمد رضا امیری طهرانی*

عماد افروغ**

چکیده

در این مقاله سعی خواهیم کرد ظرفیت و قابلیت رویکرد واقع‌گرایی انتقادی را در تحمل بار مفاهیم اقتصاد اسلامی صدر از نظر روش‌شناختی ارزیابی کنیم. بدین منظور ابتدا امکان‌پذیری این کار را بررسی، و نظریه اقتصاد اسلامی صدر را به اجمال معرفی خواهیم کرد. آن‌گاه بر اساس واقع‌گرایی انتقادی، نظریه‌های «توزیع پیش از تولید»، «توزیع پس از تولید» و «عدالت اجتماعی» صدر را از نظر روش‌شناختی نقد و بررسی خواهیم کرد. در این نقد به‌ویژه از مفاهیم ابتدا، علیت رو به پایین، قصدمندی انسان، ساختار و عاملیت استفاده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اقتصاد اسلامی، واقع‌گرایی انتقادی، روش‌شناسی، سید محمدباقر صدر، بسکار.

۱. مقدمه

در نقد نظریه اقتصاد اسلامی صدر، آن چنان که در کتاب گران‌سنگ *اقتصادنا* (۱۳۷۵) آمده است، از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی، مسئله این نیست که صدر واقع‌گرای انتقادی بوده است یا اثبات‌گرا، یا پیرو مکتبی روش‌شناختی غیر از این دو؟ چرا که غیر از اثبات‌گرایی که در زمان نگارش *اقتصادنا* به عنوان یک رویکرد روش‌شناختی شناخته شده مطرح بوده است،

* عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات تطبیقی اقتصاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
(نویسنده مسئول) amirtehrani@hotmail.com

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی emad_afrough@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۲۱

سایر مکاتب یا هنوز شکل نگرفته بودند یا ناشناخته بودند. از این رو مسئله این است که نظریه اقتصاد اسلامی صدر چه نسبتی با واقع‌گرایی انتقادی دارد؟ به عبارت دیگر، واقع‌گرایی انتقادی چه ظرفیتی برای نظریه‌پردازی در اختیار اقتصاد اسلامی قرار می‌دهد؟ و تا چه حد می‌تواند بار مفاهیم اقتصاد اسلامی را از نظر روش‌شناختی به دوش کشد؟

برای فراهم کردن پاسخی درخور، به بررسی نظریه‌های توزیع و عدالت اجتماعی آیت‌الله صدر از منظر واقع‌گرایی انتقادی می‌پردازیم، اما پیش از آغاز کردن این بررسی باید در امکان‌پذیری آن تأمل کرد. به عنوان دلیلی برای توجیه امکان این بررسی می‌توان گفت که گرچه آیت‌الله صدر مکتب اقتصاد اسلامی را از علم اقتصاد تفکیک می‌کند، ولی با توجه به نقد وارد بر این ایستار از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی و نفی این تمایز، می‌توان نظریه‌های اقتصاد اسلامی را بر اساس همین دیدگاه مورد بررسی و نقد قرار داد. واقع‌گرایی انتقادی همه علوم را مبتنی بر مبانی متافیزیکی و هستی‌شناختی می‌داند که لزوماً از واقعیت‌ها و فکت‌ها نشئت نمی‌گیرند (Bhaskar, 1975: 52). به تعبیر دیگر همه علوم در روش‌شناسی خود به تصریح یا به طور ضمنی فرض‌هایی درباره هستی‌شناسی موضوع مطالعه خود قائل هستند. با توجه به ماهیت متافیزیکی این فرض، متافیزیک نمی‌تواند به‌مثابه وجه تمایز علم از غیر علم، و در این جا به طور مشخص مکتب اقتصادی، مطرح شود.

با وجود این‌که واقع‌گرایی انتقادی به تفکیک علم اقتصاد از مکتب اقتصادی قائل نیست، شاید در نفی امکان بررسی مکتب اقتصادی بر اساس واقع‌گرایی انتقادی، چنین استدلال شود که به هر روی واقع‌گرایی انتقادی از گزاره‌های تجربی آغاز می‌کند، نه گزاره‌هایی که حتی اگر درباره واقعیت‌های خارجی باشند، به وقوع آن‌ها اطمینانی وجود ندارد. این همان نکته‌ای است که صدر را وادار می‌کند که از تلقی علمی بودن اقتصاد اسلامی به مفهوم اثباتی آن، منصرف شود. اما وقوع نیافتن تجربی یک امر، از دید واقع‌گرایی انتقادی دلیلی بر فقدان یک سازوکار علی بالفعل نیست. از این دیدگاه، سازوکارهای علی متعددی در لایه‌های زیرین واقعیت در کارند که می‌توانند در کار یک‌دیگر تداخل کنند و باعث تعویق یا حتی مانع این شوند که بر یک‌دیگر اثرگذارند. بنابراین فقدان یک پدیده در سطح تجربی، به معنای فقدان یک سازوکار علی در لایه‌های ژرف‌تر نیست. ممکن است موانع تحقق یک پدیده در سطح تجربی برطرف شود و در زمان و مکان دیگری امکان تحقق یابد (ibid: 95-97). به نظر می‌رسد که این توجیه واقع‌گرایانه از عدم وقوع پدیده اقتصادی، با پیش‌فرض‌های صدر درباره مکتب اقتصاد اسلامی ناسازگار نباشد.

۲. نظریه توزیع پیش از تولید

نظریه اقتصاد اسلامی صدر در کتاب *اقتصادنا* با توزیع پیش از تولید آغاز می‌شود. نخستین موضوع در مبحث توزیع پیش از تولید، نظریه مالکیت زمین است. آیت‌الله صدر احکام مالکیت زمین را بر اساس دسته بندی نوع زمین به آباد بشری، آباد طبیعی و بایر، و گروه بندی نوع تصرف مسلمانان در انواع زمین‌ها به جهاد، صلح، اسلام و تسلیم تبیین می‌کند.

حکم زمین‌هایی که به دست بشر آباد شده‌اند و حکومت اسلامی با جهاد و پیروزی نظامی به تصرف درآورده است چنین است: ۱. این زمین‌ها در مالکیت عموم است و مالکیت خصوصی در مورد آن‌ها صحیح نیست؛ ۲. افراد می‌توانند طبق قرارداد از آن‌ها بهره‌برداری کنند که این در واقع حق آنان در بهره‌برداری از اموال عمومی است، اما حق بهره‌برداری قابل انتقال به دیگران نیست؛ ۳. هر نوع نقل و انتقال مانند خرید و فروش، هدیه و مانند آن در مورد اصل این زمین‌ها جایز نیست؛ ۴. حکومت اسلامی مسئول حفظ، نظارت و بهره‌برداری از این زمین‌هاست و می‌تواند این زمین‌ها را طبق قرارداد برای یک مدت معین در اختیار افراد قرار دهد و مالیات اخذ کند؛ ۵. درآمد مالیاتی حاصل به تبع اصل مالکیت این‌گونه اموال به عموم مسلمانان تعلق دارد. پس از اتمام قرارداد، زمین به بخش عمومی باز می‌گردد (صدر، ۱۳۷۵: ۴۳۰-۴۳۱).

حکم زمین بایری که با جهاد فتح شده و به تصرف مسلمانان درآمده است چنین است: ۱. این نوع زمین در مالکیت دولت است؛ ۲. بهره‌برداری از این زمین‌ها با اجازه دولت مجاز است؛ ۳. احیاکننده زمین بایر باید نوعی مالیات بپردازد؛ ۴. حکومت اسلامی می‌تواند در اوضاع و احوالی که مصلحت اقتضا کند مالیات زمین بایری را که آباد شده است ببخشد، اما این‌گونه زمین‌ها به طور دائم از پرداخت مالیات معاف نیستند (همان: ۴۴۵). از نظر صدر زمین‌های آباد طبیعی و فیء نیز حکم زمین بایر را دارند. البته فیء اعم از زمین است و شامل تمام اموالی می‌شود که مسلمانان بدون جنگ و خونریزی از کفار به غنیمت می‌گیرند و مالکیت آن به جایگاه امام و پیامبر یا به تعبیری حکومت اسلامی تعلق دارد (همان: ۶۸۱). منظور از زمین‌های صلح، زمین‌هایی است که مسلمانان از کفار تصرف کرده‌اند و کفار در برابر لشکرکشی آنان نه اسلام آورده‌اند و نه مقابله کرده‌اند، بلکه با حکومت اسلامی از صلح درآمده‌اند. در زمین‌های صلح، حکم زمین‌های آباد بشری و طبیعی تابع شرایط صلح است، و چنانچه قرارداد صلح مالکیت آنان را به رسمیت شناخته باشد مسلمانان در

آن حقی ندارند. اما زمین‌های بایر حکم زمین بایر فتح‌شده با جهاد را دارد و از آن حکومت اسلامی است (همان: ۴۵۰).

گروه دیگری از زمین‌ها، آن‌هایی‌اند که اهل آن دعوت اسلام را پذیرفته‌اند و به اسلام گرویده‌اند. در این گروه، زمین‌های آباد بشری در مالکیت صاحبان آن باقی می‌ماند، زمین‌های آباد طبیعی و زمین‌های بایر حکم زمین‌های آباد طبیعی و بایر فتح‌شده با جهاد را دارد و متعلق به حکومت اسلامی است (همان: ۴۴۹).

آخرین گروه، زمین‌هایی است که صاحبان آن بدون لشکرکشی مسلمانان، خود تسلیم حکومت اسلامی شده‌اند. این زمین‌ها انفال به شمار می‌روند و به حکومت اسلامی تعلق دارد و حکم همه انواع زمین شامل آباد بشری، آباد طبیعی و بایر یکسان است (همان: ۴۵۱).

آیت‌الله صدر با بررسی احکام و روبنای حقوقی انواع زمین چنین نتیجه‌گیری می‌کند: ۱. افراد از چند راه می‌توانند مالک خصوصی زمین بشوند؛ نخست این‌که با تلاش به احیای زمین بپردازند که در نتیجه حق بهره‌برداری از آن زمین را به دست می‌آورند؛ دوم این‌که افراد داوطلبانه اسلام را بپذیرند؛ و سوم این‌که غیر مسلمانان از طریق قرارداد صلح، مالک اموال خود از جمله زمین‌ها باقی بمانند. در مورد اول، فرد فقط حق اولویت دارد و در موارد دوم و سوم، فرد مالک زمین است؛ ۲. از دیدگاه اقتصاد اسلامی، حق اولویت در بهره‌برداری و حق مالکیت، مطلق نیست بلکه اگر فرد در بهره‌برداری از زمین اهمال کند، زمین از او پس گرفته و به دیگری تحویل داده می‌شود؛ ۳. تنها چیزی که حقوق خصوصی را توجیه می‌کند و علت آن به شمار می‌رود نوعی کارورزی است و تا زمانی که کارورزی ادامه دارد حق خصوصی نیز پذیرفته است؛ ۴. با توجه به موقتی بودن مالکیت و حقوق بهره‌برداری مربوط به زمین، می‌توان نتیجه گرفت که زمین در اصل ملک امام و حکومت اسلامی است و دیگران مالک اصلی زمین نیستند؛ ۵. علاوه بر عامل اقتصادی، یعنی کار، عامل سیاسی نیز در چهارچوب جهاد مشروع می‌تواند سبب مالکیت زمین برای دولت یا امت اسلامی شود (دادگر، ۱۳۸۰: ۱۱۸-۱۱۹).

دومین موضوع در مبحث توزیع پیش از تولید، احکام مالکیت معدن است. معدن به دوگونه تقسیم می‌شود؛ معدن ظاهری و معدن باطنی. از نظر آیت‌الله صدر معدن ظاهری، معدنی است که علاوه بر استخراج، دست‌یابی به گوهر معدنی آن نیازمند کار و فرآوری آن نیست، اما معدن باطنی، موادی است که دست‌یابی به مواد آن نیازمند کار و فرآوری است.

معادن ظاهری از آن عموم مسلمانان و در اختیار دولت است و مردم می‌توانند به اندازه نیاز از آن بهره‌مند شوند بدون آن‌که با احیا مالک آن شوند یا حق داشته باشند دیگری را منع کنند. معادن باطنی بر دو نوع است: سطحی و پنهان. حکم معادن باطنی سطحی همان حکم معدن ظاهری است، اما درباره معادن باطنی پنهان، نظر آیت‌الله صدر این است که گرچه با حفر معدن نمی‌توان مالک آن شد اما حفرکننده نسبت به استخراج آن از اولویت برخوردار است و مالک چیزی است که استخراج می‌کند (صدر، ۱۳۷۵: ۴۷۱-۴۸۲).

آیت‌الله صدر سپس به بررسی حکم اقطاع و حمی می‌پردازد. اقطاع یعنی این‌که حکومت اسلامی به شخصی اجازه دهد روی یکی از منابع و ثروت‌های طبیعی کار و فعالیت اقتصادی انجام دهد. دولت می‌تواند خود به استخراج معادن بپردازد یا این کار را تحت نظارت خود، به بخش خصوصی واگذار کند (همان: ۴۸۶). اقطاع نوعی اعطای مالکیت نیست بلکه تنها نوعی اجازه بر حسب توانایی برای بهره‌برداری از منبع مورد نظر است (همان: ۴۸۷). حمی به معنای تصاحب کردن یک منطقه توسط بخش خصوصی است. حمی فقط برای خداوند و پیامبر و حکومت اسلامی جایز است و بخش خصوصی حق انجام چنین کاری را ندارد. صرف این‌که منبعی طبیعی در سیطره فرد قرار گیرد موجب نمی‌شود که برای فرد در آن منبع حقی شکل بگیرد (همان: ۴۹۲-۴۹۳). ممنوعیت حمی و رد اختصاصی کردن منابع متعلق به بخش عمومی در اقتصاد اسلامی، از یک سو به معنای توجه به حقوق و مالکیت‌های عمومی است و از سوی دیگر، یکی از روش‌های مبارزه اسلام با احتکار و انحصار است (دادگر، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

سومین موضوع منابع آب و دیگر ثروت‌های طبیعی است. منابع آب به دو گونه است: جاری و زیرزمینی. منابع آب جاری میان عموم مردم مشترک است و همه مردم حق بهره‌برداری از آن را دارند و به مالکیت خصوصی در نمی‌آید. از این رو مالکیت آن عمومی است. اما حکم آب‌های زیرزمینی که دست‌یابی به آن نیازمند حفر چاه است، به نظر آیت‌الله صدر چنین است که حفرکننده مالک آبی است که استخراج می‌کند و در بهره‌برداری از چاه آب، به دیگران اولویت دارد، اما مالک چاه آب نیست (صدر، ۱۳۷۵: ۴۹۵-۴۹۸). در مورد سایر ثروت‌های طبیعی افراد با کاری که برای به دست آوردن آن‌ها انجام می‌دهند مالک آن می‌شوند، اما برای مالکیت این ثروت‌های طبیعی صرف سیطره یافتن بر آن‌ها کافی نیست بلکه باید کاری مفید و مولد انجام پذیرفته باشد (همان: ۴۹۹-۵۰۰).

آیت‌الله صدر بر اساس روش‌شناسی اقتصاد اسلامی پیشنهادی خود، پس از بررسی

روبنای حقوقی مالکیت زمین، معدن، آب و سایر ثروت‌های طبیعی به تحلیل و استنباط اصول زیربنایی آن‌ها می‌پردازد. بدین منظور ابتدا روبنا را به دو گونه سلبی و ایجابی دسته‌بندی می‌کند؛ روبنای سلبی احکام یادشده از نظر آیت‌الله صدر چنین است: ۱. اسلام با منع حمی هرگونه سیطره خصوصی بدون انجام کار مفید و مولد بر منابع طبیعی را نفی کرده است؛ ۲. هرگاه حکومت اسلامی زمینی را به فردی واگذار کند فقط تا زمانی که فرد روی آن زمین کار می‌کند از حق اولویت برای بهره‌برداری از زمین برخوردار است؛ ۳. در بهره‌برداری خصوصی از معادن، رگه‌های عمیق معادن حق خصوصی هیچ‌کس نیست؛ ۴. آب اقیانوس‌ها، دریاها، رودخانه‌ها و سایر آب‌های جاری به تملک بخش خصوصی در نمی‌آیند و جریان یافتن آب‌های جاری در مزرعه‌ها و زمین‌های افراد، سبب ملکیت این آب‌ها نمی‌شود؛ ۵. انسان بدون کار صیادی نمی‌تواند مالک حیوانات وحشی شود (همان: ۵۰۲-۵۰۳).

روبنای ایجابی احکام یادشده از دیدگاه آیت‌الله صدر عبارت‌اند از: ۱. هر کس زمین بایری را آباد کند متعلق به اوست؛ ۲. هر کس معدنی را استخراج کند در بهره‌برداری از آن به دیگران اولویت دارد و مالک چیزی است که از آن استخراج می‌کند؛ ۳. هرگاه شخصی، حیوانی وحشی را شکار کند و یا سنگی را حمل و نقل کند مالک آن‌ها شناخته می‌شود (همان: ۵۰۵).

آیت‌الله صدر با روش‌شناسی ابتکاری خود، بر اساس روبنای حقوقی یادشده به استنباط اصل زیربنایی آن‌ها می‌پردازد. صدر تصریح می‌کند در تمام احکام روبنایی ذکرشده یک قاعده مشترک حاکم است که کار منشأ حقوق و مالکیت خصوصی در ثروت‌های طبیعی است. در تبیین نظریه زیربنایی کار باید به دو نکته توجه داشت؛ نخست این‌که نظریه زیربنایی کار، میان دو نوع فعالیت فرق می‌گذارد؛ یکی آبادسازی و بهره‌برداری، و دیگری احتکار و محروم‌سازی. در حالی که آبادسازی از ماهیت اقتصادی و خلق ثروت برخوردار است احتکار دارای ماهیت سیاسی و قدرت است و هیچ دستاورد منفعت‌آمیزی دربر ندارد. از این رو برخلاف آبادسازی و خلق ثروت، قدرت مبنایی برای حقوق خصوصی و توجیهی مناسب برای آن به شمار نمی‌رود (همان: ۵۱۰-۵۱۱).

نکته دوم نوع حقوقی است که به کار مفید و اقتصادی تعلق می‌گیرد. آیت‌الله صدر در این مبحث به مبنایی می‌پردازد که به اقتضای آن اعطای برخی حقوق به افراد توجیه می‌شود. این مبنا حاکی از آن است که کارگزار مالک نتیجه کار خود است که به کمک

نیروی خود و مواد طبیعی خام ایجاد می‌کند. این اصل در تمام فعالیت‌های مفید اقتصادی شامل آبادسازی و بهره‌برداری از مواد خام و منابع طبیعی جاری است و موجب مالکیت کارگزار بر نتیجه کار خود است، و از این جهت هیچ فرقی میان احیای زمین بایر، بهره‌برداری معدن، استخراج آب، و کاشت زمین آباد نیست و در تمام این موارد کارگزار حق دارد از نتیجه کار خود بهره‌مند، و مالک آن شود، اما این که کارگزار حق دارد که مالک نتیجه کار خود باشد، لزوماً به این معنا نیست که نتیجه کار همه کارگزاران یکسان است که در نتیجه در نوع حقوقی که به آنان تعلق می‌گیرد هم‌سان باشند. برای نمونه با آبادکردن زمین بایر، کارگزار فرصت بهره‌برداری از آن را ایجاد می‌کند که پیش از این ممکن نبوده است، اما خود زمین را خلق نمی‌کند از این رو تنها مالک فرصتی است که ایجاد کرده است و می‌تواند دیگران را از تعرض به آن باز دارد، ولی مالک خود زمین نیست. همچنین در مورد استخراج معدن و حفر چاه آب، کارگزار مالک مواد یا آب استخراج شده است و حق اولویت در بهره‌برداری متعلق به وی است، اما مالک رگه‌های عمیق معدن و چاه آب نیست. لیکن کشت زمین آباد، جز مالکیت محصول، حق دیگری در زمین برای کارگزار دربر ندارد؛ زیرا او نه زمین را ایجاد کرده است و نه فرصت جدیدی را هم‌چون احیای زمین بایر فراهم کرده است (همان: ۵۱۴-۵۱۵). از این رو در اختیار گرفتن زمین (حیازت آن) کار محسوب نمی‌شود ولی در اختیار گرفتن سنگ در بیابان نوعی کار محسوب، و موجب مالکیت آن می‌شود. درباره تحقق حق اولویت در یک فعالیت اقتصادی یادآور می‌شود که علاوه بر ایجاد فرصت و امکان بهره‌برداری جدید، کار بهره‌برداری باید ادامه یابد و به محض قطع شدن کار و رهاکردن فعالیت، این حق نیز از میان می‌رود (همان: ۵۱۰-۵۱۱).

۳. نظریه توزیع پس از تولید

چنان‌که یاد شد در نظام اقتصاد اسلامی، کار مهم‌ترین عامل برای تصاحب محصولات و درآمدهای ایجاد شده است. برای نمونه فقها معتقدند که اگر فردی شخص دیگری را وکیل، یا استخدام کند که کاری انجام دهد این وکالت باطل است و محصول به دست آمده متعلق به کارگر است (همان: ۵۱۴-۵۱۶). به هر روی، در نظام سرمایه‌داری محصول یا درآمد معمولاً به صورت دستمزد، اجاره، بهره و سود میان عوامل تولید توزیع می‌شود. بهره به پول، اجاره به زمین، و دستمزد به نیروی کار تعلق می‌گیرد، و باقیمانده محصول را کارفرما به عنوان سود، تصاحب می‌کند. در نظام اقتصاد اسلامی، محصول و درآمد ایجاد شده متعلق

به کسی است که شخصاً روی مواد اولیه کار کرده باشد. اسلام کارگر را عامل اصلی تولید می‌شمارد، اما در چهارچوب آن به ابزار و سرمایه و سایر عوامل تولید نیز سهمی به عنوان اجاره اختصاص می‌دهد. منشأ اصلی تفاوت توزیع در اسلام و سرمایه‌داری، اختلاف دیدگاه‌های این دو مکتب درباره شخصیت انسان است. از نظر صدر، در مکتب سرمایه‌داری، انسان ابزاری در خدمت تولید است. بنابراین با سایر عوامل تولید تقریباً یک‌سان تلقی می‌شود و همانند آن‌ها سهمی از محصول تولیدشده را دریافت می‌کند، در حالی که در مکتب اقتصادی اسلام، انسان هدف تولید است. در نتیجه سهم عامل انسانی از محصول تولیدشده با سهم سایر عوامل تولید، اختلافی اساسی دارد و صاحب تمام محصول کار خویش است (همان: ۵۵۵-۵۵۷).

در مبانی فقهی، برای پرداخت اجرت خدمات مربوط به نیروی کار، دو روش شناخته شده است؛ یکی روش دستمزد و دیگری مشارکت در درآمد یا محصولات تولیدشده. در روش اول نیروی کار مبلغ و یا مال معینی را دریافت می‌کند. به عبارت دیگر در این روش دستمزد نیروی کار تضمین شده و قطعی است. در روش دوم، مقدار پرداختی و قدر مطلق سهم نیروی کار مشخص نیست. البته در برخی موارد ممکن است تولید چنان سودآور باشد که نفع حاصل از روش دوم برای نیروی کار بیش‌تر باشد. روش اول در چهارچوب قرارداد اجاره قرار می‌گیرد و روش دوم با قرارداد مضاربه، مزارعه، مساقات، و جعاله هماهنگ است. در هر دو روش، خسارت حاصل شده باید توسط صاحب سرمایه تحمل شود و او حق ندارد آن را بر نیروی کار تحمیل کند. همچنین اگر در فرایند تولید، ابزاری به کار برده شود صاحب ابزار می‌تواند اجاره یا کرایه آن را دریافت کند اما در محصولات تولیدشده سهمی ندارد (همان: ۵۸۵-۵۸۶). صاحب پول نقد نیز اگر در چهارچوب قرارداد مضاربه در فرایند تولید مشارکت ورزد می‌تواند در صورت کسب سود، در سود حاصل شده سهیم باشد. در غیر این صورت، اخذ مبلغی علاوه بر سرمایه نقدی ربا و حرام است. صاحب زمین نیز در صورتی می‌تواند از تولید سهمی اخذ کند که علاوه بر زمین، بذر، کود، و سایر نهادهای لازم را در اختیار کشاورز قرار دهد (همان: ۵۸۵-۵۸۸).

بنا بر آنچه یاد شد، ابزار تولید در سود سهیم نیست و صاحبان آن‌ها فقط می‌توانند درخواست اجاره کنند. از این رو کسب ناشی از مالکیت ابزار تولید محدودتر از کسب ناشی از کار است؛ زیرا این تنها به یک روش امکان‌پذیر است، در حالی که کسب ناشی از کار به دو روش ممکن است. و برخلاف ابزار تولید، سرمایه تجاری اجازه ندارد که پاداش

خود را به نحو اجاره دریافت کند. از این رو روا نیست که صاحب سرمایه پول خود را در برابر بهره قرض دهد. اما می‌تواند سرمایه را به کارگزار بسپارد و در صورت کسب سود درصدی از آن را طبق توافق دریافت کند، و در صورت زیان، همه خسارت متوجه صاحب سرمایه است. زمین هم مانند ابزار تولید است و پاداش آن بر اساس اجاره محاسبه می‌شود و نمی‌تواند در محصول و سود مشارکت کند. و مشارکت کشتکار در عقد مزارعه از آن جهت است که آورده بذر و کود و سایر نهاده‌ها از جانب اوست (همان: ۵۸۷-۵۸۸).

بنا بر آنچه یاد شد، قاعده‌ای که همه حالات روبنای حقوقی را تبیین می‌کند این است که دریافت فقط در برابر کار در یک فعالیت اقتصادی رواست. پس کار مفید تنها توجیه اساسی برای استحقاق صاحب آن جهت دریافت پاداش است، و دریافت پاداش از سوی شخصی که در فعالیت اقتصادی سهم نیست توجیهی ندارد. این قاعده دو رویه ایجابی و سلبی دارد؛ وجه ایجابی آن هم‌چون پرداخت دستمزد به کارگزار، و وجه سلبی آن مانند منع فروش گران‌تر چیزی بدون انجام کار اضافی روی آن، است (همان: ۵۸۸-۵۹۱).

بنابراین یگانه توجیه اساسی برای دریافت دستمزد از صاحب فعالیت اقتصادی کار است؛ خواه کار مستقیم باشد یا کار اندوخته در انواع متفاوت سرمایه‌های فیزیکی مانند ساختمان. سرمایه‌های فیزیکی نیز اندوخته کارهای انجام شده در گذشته هستند. اخذ اجاره در مقابل سرمایه‌های فیزیکی، به دلیل استهلاک کار اندوخته در طول زمان است. در حالی که پول قرض داده شده، در سر رسید معین بدون استهلاک به صاحب آن بازگردانده می‌شود. از این رو بهره پول در اسلام حرام است؛ زیرا بهره در واقع به علت مخاطره مربوط به سرمایه نقدی است، و در اسلام مخاطره منشأ درآمد شناخته نمی‌شود. بنابراین مجوزی برای کسب درآمد نیست (همان: ۵۹۷).

۴. عدالت اجتماعی

آیت‌الله صدر اعتقاد دارد که اسلام ضمن تأکید بر مسئله عدالت به عنوان والاترین هدف اجتماعی، صرفاً به ذکر پایه‌های نظری آن نپرداخته، بلکه راه‌هایی برای برقراری عدالت اجتماعی توصیه کرده است. به نظر صدر، تحقق بخشیدن عدالت اجتماعی در جامعه از دیدگاه اسلام، بر دو اصل استوار است؛ اصل همکاری و سرپرستی همگانی (تکافل) و اصل توازن اجتماعی (همان: ۲۸۸-۲۸۹). اصل اول به مسئولیت متقابل عموم مردم در قبال یکدیگر مربوط است و بر ضرورت تأمین نیازهای اساسی آنان تأکید دارد. اصل دوم، تأمین

سطح بالاتری از نیازهای اساسی را مد نظر دارد و هم‌گرایی مصرف‌افراد جامعه را هدف قرار داده است که از وظایف دولت به شمار می‌رود (همان: ۶۶۱-۶۶۲). بنابراین در مکتب اقتصادی اسلام، تأمین اجتماعی هم‌جنبه اخلاقی و فردی دارد و هم‌جنبه قانونی و دولتی که از راه گرفتن مالیات تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر اصل اخلاقی با وظیفه قانونی هماهنگ است.

منظور آیت‌الله صدر از توازن اجتماعی، ایجاد یک نظام عادلانه برای توزیع درآمد و رفاه است. اسلام در تأکید بر توازن اجتماعی از سویی یک واقعیت طبیعی، و از سوی دیگر یک اصل مکتبی را در نظر می‌گیرد. واقعیت طبیعی، حاکی از تفاوت صفات روحی، جسمی و فکری افراد انسانی است. اصل مکتبی که در نظریه عمومی توزیع هم مطرح شد این است که کار مبنای مالکیت و حقوق مالکانه است. نتیجه‌ای که از ترکیب واقعیت طبیعی و اصل مکتبی گرفته می‌شود پذیرش اختلاف ثروت میان افراد گوناگون است. ولی اسلام با وجود پذیرش تفاوت‌های اشاره‌شده، دست‌یابی به توازن اجتماعی را هدف خود قرار داده است. توازن اجتماعی، توازن میان افراد جامعه در سطح معیشت است نه سطح درآمد. توازن در سطح معیشت یعنی این‌که از اموال و امکانات به اندازه‌ای در اختیار افراد باشد که برای هر یک، لوازم زندگی در سطح معیشت عموم مردم را فراهم کند. البته این سطح معیشت، رتبه‌هایی از تفاوت را درون خود خواهد داشت، اما صرفاً تفاوت در درجه، نه به اندازه تناقض‌های معیشتی در نظام سرمایه‌داری که به شکاف طبقاتی می‌انجامد (همان: ۶۷۳).

توازن اجتماعی به مفهوم سطح زندگی عمومی و هم‌گرا برای همه مردم است. به صورتی که اموال و امکانات به طور متناسب و کافی در اختیار همه مردم قرار می‌گیرد و آنان با کار و تلاش خود به سطح زندگی متعارف و متعادل دست می‌یابند. هرچند به علت تفاوت‌های طبیعی و عنصر کار، سطوح متفاوتی از درآمد و ثروت در جامعه اسلامی وجود خواهد داشت، اما با توجه به توصیه‌های اخلاقی در زمینه تکافل و الگوی مصرف علاوه بر اخذ مالیات‌های شرعی و عرفی از سوی حکومت اسلامی، این تفاوت‌ها بر خلاف نظام سرمایه‌داری، آن‌چنان شدید نیست که موجب پیدایش طبقات اقتصادی شود (همان: ۶۷۲-۶۷۳).

از جمله موضوعاتی که همواره در ارتباط با عدالت اجتماعی مطرح می‌شود حدود آزادی فردی است. از دیدگاه آیت‌الله صدر محدودیت آزادی فعالیت‌های اقتصادی، ارزش‌های اسلامی‌ای چون عدالت اجتماعی و حرمت ربا هستند. با وجود اهمیت فراوان

آزادی اقتصادی، هرگاه میان آزادی اقتصادی و عدالت اجتماعی تعارضی پدید آید عدالت اجتماعی به خاطر اهمیت فراوان‌تر، مقدم است. محدودیت دیگر آزادی اقتصادی فرد، حدود آزادی اقتصادی دیگر افراد است؛ یعنی آزادی هر فرد فقط تا مرز عدم تجاوز به آزادی دیگران قابل قبول است. او به طور ضمنی امور اقتصادی مطابق با عدالت را حلال و غیر آن را حرام می‌داند و دایره هر دو را شامل امور فردی، اجتماعی، بخش عمومی، بخش خصوصی و سایر ابعاد زندگی می‌داند (همان: ۳۶۳).

به نظر آیت الله صدر آزادی‌های اقتصادی فرد در اسلام به دو روش محدود می‌شود؛ محدودیت‌های درونی افراد و محدودیت‌های بیرونی. محدودیت‌های درونی افراد از عمق روح انسانی سرچشمه می‌گیرد و در اثر تربیت اسلامی کسب می‌شود. محدودیت‌های بیرونی آزادی‌های اقتصادی، بر دو اصل مبتنی است؛ نخست ممنوعیت همه فعالیت‌هایی که با ارزش‌های اسلامی در تعارض هستند مانند عدالت اجتماعی، حرمت ربا، حرمت احتکار، حرمت کذب؛ دوم نظارت حکومت اسلامی بر فعالیت‌های اقتصادی و وضع مقررات به این منظور. صدر تصریح می‌کند که حکومت اسلامی باید در چهارچوب شریعت بر فعالیت‌های اقتصادی نظارت کند (همان: ۲۸۴-۲۸۵).

از دیدگاه آیت الله صدر، ضرورت نظارت حکومت اسلامی بر فعالیت‌های اقتصادی و محدودیت آزادی‌های اقتصادی ناشی از این نیست که انسان مصالح اجتماعی را درک نمی‌کند، بلکه دلیل اصلی این است که در اکثر موارد با انگیزه شخصی سازگار نیست و با منافع خاص افراد تعارض دارد. به نظر صدر در حل این مشکل علم نمی‌تواند به انسان کمک کند (همان: ۳۰۷)، بلکه یگانه راه حل این مشکل دین است. چراکه راه حل این مشکل بر سازگار کردن منافع و انگیزه‌های شخصی با مصالح اجتماعی مبتنی است و این سازگاری را تنها دین می‌تواند برای انسان فراهم کند؛ زیرا دین از این ظرفیت برخوردار است که چشم‌پوشی از لذت‌های موقت این جهانی را با نعمت‌های اخروی جبران کند. دین می‌تواند افق جدیدی در برابر انسان درباره منافع اش بگشاید و مفهومی از سود و زیان را فراتر از معنای مادی آن فراهم آورد به نحوی که سختی، راه لذت و زیان به حساب جامعه، راه کسب سود و رعایت منافع جامعه، تضمین منافع شخصی در حیاتی والاتر به شمار رود. از این ره‌گذر، منافع شخصی و مصالح اجتماعی به هم گره می‌خورد و سازگار می‌شود (همان: ۳۱۰). با این تعبیر روشن می‌شود که از نظر صدر راه حل این مشکل نه در علم بلکه در مکتب اقتصادی نهفته است.

۵. نقد روش‌شناختی نظریه اقتصاد اسلامی صدر

پس از بررسی اجمالی نظریه اقتصاد اسلامی آیت‌الله صدر، به نقد روش‌شناختی آن از نگاه واقع‌گرایی انتقادی می‌پردازیم. صدر در تبیین نظریه توزیع پیش از تولید، احکام زمین را بر اساس دسته‌بندی نوع زمین به آباد بشری، آباد طبیعی، و بایر، و گروه‌بندی نوع تصرف مسلمانان در انواع زمین‌ها به جهاد، صلح، اسلام و تسلیم بازگو می‌کند. احکام زمین بنا بر طبقه‌بندی یادشده جدولی را تشکیل می‌دهد که یک محور آن نوع زمین و محور دیگر آن نوع تصرف زمین است. از این رو در شکل‌گیری روبنای حقوقی یا گزاره‌های فقهی مربوط به زمین هم نوع آن و هم نحوه تصرف آن دخیل هستند. بنابراین احکام زمین‌ها از سویی ناشی از صفات خود زمین است به‌مثابه صفات یک هستنده، و از سوی دیگر ناشی از نحوه تصرف زمین است به‌منزله صفت یک رویداد. در نتیجه، موضوع سازوکار مالکیت پیش از توزیع زمین، هم صفات هستی‌ها و هم صفات رویدادهاست. این در حالی است که بسکار از سویی موضوع علم را هستنده‌ها می‌داند و نه رویدادها، و از سوی دیگر نیروها و سائقه‌های علی را ویژگی هستنده‌ها می‌شناسد نه رویدادها (Bhaskar, 1982: 277). به‌نظر می‌رسد که سازوکار یا ساختار مالکیت زمین در اقتصاد اسلامی با تعریف موضوع علم و چیستی علیت از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی سازگار نباشد.

یکی از انواع مالکیت زمین مالکیت عمومی است. مالکیت عموم مردم در اقتصاد اسلامی به مالکیت خصوصی افراد قابل تفکیک نیست و حتی حق بهره‌برداری از آن نیز به دیگری قابل انتقال نیست. از این رو مالکیت عمومی به مالکیت افراد تقلیل‌پذیر نیست، و حاکی از یک هویت مستقل از کنش افراد است. این تعبیر با دیدگاه بسکار سازگار است که معتقد است میان مردم و جامعه یک گسست هستی‌شناختی وجود دارد (Bhaskar, 1979: 37). به نظر او یک ساختار اجتماعی از مجموعه‌ای از روابط بین موقعیت‌های متفاوت تشکیل شده است که توسط افراد و نهادها اشغال می‌شوند، اما تفکیک افراد از موقعیت‌ها اهمیت دارد؛ زیرا در غیر این صورت ساختارها به افراد تقلیل می‌یابند. گرچه افراد در چهارچوب مالکیت عمومی به فعالیت در زمین‌ها می‌پردازند، اما در آن‌ها حق مالکیت ندارند و نمی‌توانند به دیگران منتقل کنند. افراد فقط از حق بهره‌برداری برخوردار می‌شوند یعنی در موقعیتی قرار می‌گیرند که از اختیارات و مسئولیت‌هایی برخوردار می‌گردند و رفتاری متناسب آن موقعیت از خود بروز می‌دهند.

نوع دیگری از مالکیت زمین، مالکیت دولتی است؛ مالکیت دولتی، مالکیت یک نهاد است. به نوعی مالکیت شخصی است اما نه شخصیت حقیقی بلکه حقوقی، یعنی جایگاه پیامبر و امام. از این جهت مالکیت دولتی با مالکیت عمومی تفاوت دارد. در مالکیت عمومی افراد می‌توانند در موقعیت‌های تعریف‌شده درون ساختار آن فعالیت کنند و منافع آن به همه مسلمانان تعلق دارد، اما در مالکیت دولتی گرچه عواید به‌دست‌آمده در جهت منافع جامعه صرف می‌شود اما لزوماً همه مردم به طور مساوی از آن منتفع نمی‌شوند. از این روست که حکومت اسلامی حق دارد مالیات زمین بایر را در مواردی که صلاح تشخیص می‌دهد ببخشد. بازشناسی هویت مستقل برای نهاد و ساختار در واقع‌گرایی انتقادی، ظرفیت لازم برای تعریف مالکیت‌های عمومی و دولتی در اقتصاد اسلامی را فراهم می‌کند.

بخش خصوصی می‌تواند بنا بر نوع و نحوه تصرف زمین از مالکیت یا حق بهره‌برداری برخوردار شود. سازوکار مالکیت در اقتصاد اسلامی روا می‌دارد که حدود مالکیت یا بهره‌برداری خصوصی، در مواردی از اوضاع و احوال اجتماعی هم‌چون توافقنامه صلح تأثیر پذیرد. تعدیل حدود مالکیت و بهره‌برداری خصوصی که زیربنا یا لایه زیرین را تشکیل می‌دهد، توسط اوضاع و احوال اجتماعی عقد توافقنامه صلح، که روبنا یا لایه رویین را شکل می‌دهند، با دیدگاه واقع‌گرایی استعلایی درباره علیت رو به پایین اجتماعی سازگار است که این امکان را برای موضوعات لایه بالاتر یعنی اوضاع و احوال اجتماعی توافقنامه صلح محفوظ می‌دارد که بر فرایندهای لایه پایین‌تر یعنی حدود مالکیت خصوصی اثر بگذارد (سایر، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۰). با وجود این که ساختار از تولید و بازتولید کنش‌های فردی تحقق می‌یابد، و به تعبیری ساختار بر کنش‌های فردی مبتنا دارد، اما این امر با استقلال ساختار از افراد منافات ندارد. به تعبیر بسکار گسستی هستی‌شناختی میان ساختار و افراد وجود دارد (Bhaskar, 1979: 37) که موجب می‌شود اوضاع و احوال اجتماعی توافقنامه یا ساختار مالکیت بر حدود مالکیت خصوصی فرد تأثیر علی داشته باشد.

ابتنا رابطه‌ای میان دو سطح از تحلیل است به نحوی که اگر دو رویداد از حیث توصیف در سطوح پایین‌تر هم‌سان باشند آن‌ها نمی‌توانند در سطح بالاتر متفاوت باشند (Sawyer, 2005: 66). این تعریف از اصل ابتنا با استقلال رویداد سطح بالاتر منافاتی ندارد؛ زیرا با توجه به مفهوم «ترکیب نامحدود اجزا» هرچند که ترکیب‌ها از اجزای هم‌سان تشکیل شده باشند و بر اجزای خود مبتنا داشته باشند، اما با اجزای خود برابر نیستند (Lewis, 1991: 80) و از این رو می‌توانند به شکل‌های متفاوت درآیند. درواقع، در

تعیین یافتن ترکیب‌ها علاوه بر اجزاء، نوع روابط میان اجزاء نیز دخیل‌اند. با تغییر روابط میان اجزاء، ترکیب‌های شکل‌گرفته تفاوت خواهند کرد. بنا بر این تحلیل، گرچه ساختار جامعه از افراد و کنش‌های آنان تشکیل شده است، اما این امر ضرورتاً با استقلال آن ناسازگار نیست، و این استقلال با ابتنا مغایرتی ندارد. بر این اساس، ساختار اجتماعی می‌تواند بر لایه‌های زیرین علیت رو به پایین اعمال کند.

بنا بر سازوکار مالکیت در اقتصاد اسلامی یکی از راه‌های تحقق مالکیت خصوصی، ایمان آوردن به اسلام است. ایمان در سازوکار علی مالکیت در اقتصاد اسلامی می‌تواند مالکیت خصوصی را موجب شود. این بدان معناست که رابطه‌ای میان یک امر ذهنی یا روحی که یک ویژگی سطح پایین تر است با کنش‌های مالکانه که ویژگی سطح بالاتر است وجود دارد. به نظر می‌رسد که این رابطه با نظریه بسکار درباره «مادی‌گرایی نیروهای ظهوریابنده هم‌زمان» سازگاری نداشته باشد؛ زیرا او معتقد است که در عالم فقط یک جوهر وجود دارد و نیازی به فرض هیچ جوهر دیگری غیر از ماده به‌مثابه تولید‌کننده نیروهای ظهوریابنده نیست (Bhaskar, 1982: 282). بسکار این مدعای ابتنا را قبول دارد که جامعه به طور یک‌جانبه و وجودی به جهان مادی وابسته است آن چنان‌که هر تغییر اجتماعی یک تغییر طبیعی را نتیجه می‌دهد (ibid: 281). در حالی که در مالکیت خصوصی نشئت‌گرفته از ایمان، تغییر اجتماعی مالکیت خصوصی ناشی از یک تغییر طبیعی نیست. از این رو به‌نظر می‌رسد که با اصل ابتنا سازگار نیست. گرچه در سازوکار مالکیت در اقتصاد اسلامی، مالکیت یا حق بهره‌برداری ناشی از کارورزی و جهاد که عوامل مادی هستند با اصل ابتنا سازگار است، روی هم رفته سازوکار علی مالکیت در اقتصاد اسلامی شرط مادی‌گرایی اصل ابتنا را رد می‌کند.

در هستی‌شناسی مالکیت در اقتصاد اسلامی، مالک حقیقی خداست؛ زیرا همه هستی آفریده خداست. خداوند مالک واقعی همه هستنده‌هاست و همه هستنده‌ها به طور ذاتی و جوهری از آن خدا هستند. از این رو هیچ هستنده‌ای به طور واقعی مالک چیزی دیگر نیست. پس مالکیت انسان در اقتصاد اسلامی مالکیتی عرضی است. به عبارتی «مالک‌بودن» ویژگی ذاتی انسان نیست. به تعبیر واقع‌گرایی انتقادی که به ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و اصولاً گرایش‌های موضوعات توجه دارد انسان‌ها می‌توانند ذاتاً کار کنند سخن بگویند باور کنند دلیل بیاورند و بازتولید کنند (سایر، ۱۳۸۵: ۱۲۰) اما نمی‌توانند به طور ذاتی مالک شوند. از میان ذاتیات انسان، اقتصاد اسلامی دو قابلیت را به عنوان عامل مالکیت عرضی انسان

برمی‌گزیند؛ کارورزیدن و ایمان‌آوردن. در واقع، مالکیت از ویژگی‌ها یا صفات کارورزی یا گرویدن انسان به اسلام است. از این روست که کارورزی و ایمان‌آوردن افراد با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی موجب مالکیت یا حق بهره‌برداری و تداوم آن‌ها می‌شود.

آیت‌الله صدر دسته‌بندی معادن به ظاهری و باطنی، و احکام هر یک را بر نیازمندی آن‌ها به فراوری استوار می‌کند. از این رو عامل فراوری در سازوکار مالکیت معدن در اقتصاد اسلامی نقش ایفا می‌کند. فراوری موجب مالکیت مواد استخراج‌شده از معادن باطنی و حق اولویت در بهره‌برداری است، در حالی که استخراج از معدن‌های ظاهری که مستلزم فراوری نیست موجب حق اولویت در بهره‌برداری نمی‌شود. با توجه به این‌که کارورزی در عملیات استخراج از هر دو نوع معدن صورت می‌پذیرد فراوری در واقع صفت فرایند استخراج یا ویژگی رویداد است که ناظر بر مهارت، دانش، تخصص و احتمالاً تجهیزات به کار رفته است. از این رو به نظر می‌رسد که فراوری نیز، هم‌چون ایمان، عاملی غیر مادی و مؤثر در سازوکار مالکیت معدن باشد. بنابراین ممکن است تغییری اجتماعی در مالکیت معدن رخ دهد بدون این‌که مستلزم تغییری طبیعی بوده باشد. و این با اصل ابتنا سازگاری ندارد، اما سطحی یا پنهان‌بودن معدن با اصل ابتنا سازگاری دارد چون ویژگی یک هستند است.

تحقق مالکیت خصوصی نسبت به آب استخراج‌شده از چاه همانند مواد استخراج‌شده از معدن، با اصل ابتنا سازگاری دارد؛ زیرا بر اساس مادی‌گرایی نیروهای ظهوریابنده هم‌زمان، تغییر اجتماعی مالکیت با تغییر طبیعی استخراج هم‌زمان است. اما در توجیه تعلق‌نداشتن مالکیت نسبت به اصل معدن یا سفره‌آب زیرزمینی نمی‌توان استدلال کرد که به دلیل عدم کارورزی در مورد اصل معدن یا سفره‌آبی بوده است؛ زیرا مادی‌گرایی مستلزم این نیست که هر تغییر طبیعی یک تغییر اجتماعی را نتیجه دهد. گرچه بنا بر اصل ابتنا توجیه حق اولویت نسبت به بهره‌برداری از معدن و چاه آب امکان‌پذیر است.

آیت‌الله صدر در بررسی رابطه‌ی روبنای حقوقی مالکیت با زیربنای اصول اقتصاد اسلامی، روبنا را به دو گونه‌ی سلبی و ایجابی تقسیم می‌کند. روبنای سلبی می‌گوید که بدون کارورزی هیچ‌گونه مالکیت خصوصی یا حق اولویت در بهره‌برداری تحقق نمی‌یابد. به تعبیری، بدون تغییر طبیعی هیچ تغییر اجتماعی صورت نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر هر تغییر اجتماعی مستلزم یک تغییر طبیعی است، و این با اصل ابتنا سازگاری دارد. البته به نظر می‌رسد که تعریف روبنای سلبی صدر با تلقی ایمان به عنوان یکی از عوامل

مالکیت یا حق بهره‌برداری سازگار نیست. روبنای ایجابی می‌گوید که کارورزی می‌تواند بنا به مورد، موجب مالکیت خصوصی یا حق بهره‌برداری شود. به عبارت دیگر تغییر طبیعی یک تغییر اجتماعی را نتیجه می‌دهد. اصل ابتدا همان‌گونه که یاد شد چنین اقتضایی ندارد و از این رو آن را پوشش نمی‌دهد.

نظریه زیربنایی کار که درصدد توضیح رابطه روبنای حقوقی با اصول زیربنایی مالکیت در اقتصاد اسلامی است با اصل ابتدا به‌منزله تبیین رابطه ویژگی‌های سطح بالاتر و پایین‌تر سازگار است؛ هیچ تغییر اجتماعی، هم‌چون تعلق مالکیت خصوصی، بدون تغییر طبیعی، هم‌چون کارورزی روی منابع اولیه، تحقق نمی‌یابد. شاید فقط مورد نقض این نتیجه‌گیری، همان‌گونه که یاد شد، عامل ایمان در تغییر اجتماعی مالکیت باشد که یک نوع کارورزی به معنای تغییر طبیعی به شمار نمی‌رود. البته در این تحلیل غرض تبیین مبنای مالکیت در اقتصاد اسلامی بر اساس اصل ابتدا نیست بلکه بررسی سازگاری سازوکار مالکیت منابع در اقتصاد اسلامی به عنوان توزیع پیش از تولید با اصل ابتداست.

در بررسی نظریه توزیع پس از تولید آیت‌الله صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی، چنانچه فرایند تولید را به‌منزله یک پدیده نوظهور تلقی کنیم نظریه توزیع پس از تولید که تغییر اجتماعی یعنی توزیع ثروت را متأثر از عامل تغییر طبیعی در فرایند تولید محصول می‌داند با اصل ابتدا سازگار به نظر می‌رسد. بنا بر این نظریه در اقتصاد اسلامی محصول متعلق به کسی است که شخصاً روی مواد اولیه کار کرده باشد. البته تعلق بخشی از محصول به دیگر عوامل نیز بر اساس اصل ابتدا قابل توجیه است؛ زیرا اقتصاد اسلامی نیز تغییر اجتماعی توزیع ثروت را متأثر از همه تغییرات طبیعی اتفاق‌افتاده می‌داند، اما مالکیت را به نیروی کار نسبت می‌دهد و برای سایر عوامل دخیل در تغییرات طبیعی، سهمی از آن را قائل می‌شود. آشکارا این تفاوت یا تبعیض در مالکیت محصول از سوی نیروی کار، و سهم‌بری دیگر عوامل را می‌توان به نوع نگاه اقتصاد اسلامی به انسان به‌مثابه هدف غایی فرایند تولید نسبت داد. اما در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که دلیل ترجیح نیروی کار به‌مثابه یکی از عوامل انسانی بر کارفرما چیست؟ پاسخ این پرسش در نقد نظریه عدالت اجتماعی که در ادامه می‌آید بررسی می‌شود. البته این پاسخ بر رویکرد روش‌شناختی مبتنی نیست بلکه بر اصول موضوعه متافیزیکی اقتصاد اسلامی استوار است. بنا بر اصول متافیزیکی مورد نظر صدر، نیروی کار صرف‌شده مبنای مالکیت است نه مطلق کار به معنای هرگونه تغییر طبیعی، که می‌تواند ناشی از عوامل کارآفرینی، سرمایه و زمین باشد.

آیت الله صدر عدالت اجتماعی را به عنوان والاترین هدف جامعه تعریف می کند. تعریف هدف برای جامعه به معنای اذعان به هستی مستقل آن از مردم است. تا زمانی که جامعه، مستقل از افراد کنش گر لحاظ نشود هدف جداگانه ای برای آن قابل تعریف نیست. این تعبیر با دیدگاه بسکار سازگار است که معتقد است میان مردم و جامعه یک گسست هستی شناختی وجود دارد (Bhaskar, 1979: 37). به عبارت دیگر، هدفمند بودن از صفات یک هستنده است. این موضع صدر با دیدگاه واقع گرایی استعلایی سازگار است که موضوع نوظهوری را صفات هستنده می داند نه صفات رویدادها (Bhaskar, 1982: 277).

از دیدگاه آیت الله صدر عدالت اجتماعی بر دو اصل استوار است؛ اصل همکاری و سرپرستی همگانی، و اصل توازن اجتماعی. همکاری و سرپرستی همگانی وظیفه جامعه است یا به تعبیر فقهی واجب کفایی است. تا زمانی که این امر تحقق نیافته باشد همه افراد جامعه موظف اند که به حکم اخلاق در اجرای آن بکوشند، اما چنانچه از سوی برخی اقدام شود و این امر تحقق یابد این وظیفه از دوش باقی افراد برداشته می شود. این امر حاکی از بعد نوظهوری اجتماعی است؛ زیرا این وظیفه اجتماعی به وظایف فردی آحاد جامعه قابل تقلیل نیست.

در اصل توازن اجتماعی و پیرو آن عدالت اجتماعی در اقتصاد اسلامی، بحث از تعادل نیروها نیست؛ نیروهایی که تحت تأثیر انگیزه و غرایزی جبری مانند خودخواهی، یا انگیزه هایی مانند پیروی از عقلانیت که قطعی فرض می شوند عمل می کنند. بلکه تحقق عدالت اجتماعی، بر اراده و قصد افراد مبتنی است. به عبارتی دیگر قصدیت افراد در اقتصاد اسلامی مورد اعتنای خاص است؛ چراکه اقتصاد اسلامی دارای ویژگی اخلاقی است و از وجه اخلاقی کنش های انسان غافل نیست، و هیچ فعل اخلاقی بدون قصد و اراده آزاد انسان میسور نمی شود. از این روست که به منظور تحقق عدالت اجتماعی در اقتصاد اسلامی، تعدیل و تنظیم خودخواسته مصرف و رفاه اجتماعی افراد با سطح معیشت در جامعه به عنوان هدف تعیین شده است، نه الزام به یکسان سازی درآمد اقتصادی افراد. این رویکرد به عدالت اجتماعی با ساختارمندی انسان از دیدگاه واقع گرایی انتقادی سازگار است که انسان را برخوردار از عناصر آگاهی، قابلیت و حیث التفاتی می داند که می توانند قواعدی را بیاموزند و از روی قصد و هدف انجام دهند (Lawson, 2003: 56).

البته استوار بودن عدالت اجتماعی بر اراده و قصدیت افراد به معنی عدم تعیین آن نیست؛ زیرا بنا بر واقع گرایی انتقادی شرط لازم هر کنش هدفمند، وجود ساختارهای اجتماعی

است. به عبارت دیگر، اگر ساختارها نباشند افراد قادر به انجام هیچ کنش هدفمندی نخواهند بود (Bhaskar, 1979: 37). تعامل عاملیت و ساختار یعنی وجود نهاد دولت در کنار انگیزه‌های اخلاقی فردی در ساختارهای اقتصاد اسلامی، تحقق عدالت اجتماعی را تعیین می‌بخشد. در تحقق عدالت اجتماعی از طریق ساختارهای سرپرستی همگانی و توازن اجتماعی، عاملیت افراد، هستار جامعه و نهاد دولت هر سه ایفای نقش می‌کنند.

همان‌گونه که یاد شد اراده و قصدیت افراد در اقتصاد اسلامی مورد عنایت است. از این رو آزادی فردی که لازمه آن به شمار می‌رود مورد احترام است. از نگاه واقع‌گرایی انتقادی همچنان که ساختار اجتماعی شرط لازم هر کنش هدفمند است ساختارهای اجتماعی نیز از طریق فعالیت هدفمند افراد، بازتولید شده و یا تغییر می‌کنند. از نظر بسکار کنش هدفمند انسانی درون ساختارهای اجتماعی اتفاق می‌افتد، اما این به معنای تعیین‌یافتگی کنش توسط ساختار نیست (ibid). افراد درون ساختار تصمیم می‌گیرند که چه کنشی را به چه دلیلی چگونه انجام دهند. بنابراین حدود آزادی فردی در اقتصاد اسلامی با قید رعایت عدالت اجتماعی تعریف می‌شود. به نظر صدر رعایت موازن عدالت اجتماعی از دو عامل ناشی می‌شود؛ یکی انگیزه‌های اخلاقی و درونی افراد، و دیگری نظارت نهاد دولت بر اجرای آن.

آیت الله صدر، ضرورت نظارت حکومت اسلامی بر فعالیت اقتصادی و محدودیت آزادی‌های فردی را ناشی از ناسازگاری منافع شخصی با مصالح اجتماعی می‌داند. او تنها راه‌حل برای سازگار کردن منافع شخصی و مصالح اجتماعی را دین معرفی می‌کند؛ زیرا دین به‌منابۀ مجموعه‌ای از قواعد رفتاری می‌تواند بدین منظور بر کنش اجتماعی افراد تأثیرگذار باشد، اما نکته قابل تأمل در معرفی دین به‌منابۀ راه‌حل این مشکل این است که صرفاً به رویکرد فردی و نقش عاملیت کفایت شده و از بیان جایگاه ساختار و اهمیت آن در حل این مشکل غفلت شده است. احکام اسلام نه تنها با معرفی قواعد رفتاری از بعد اخلاقی و درونی بر کنش افراد تأثیرگذار است بلکه با معرفی اصول مالکیت و توزیع قبل و بعد تولید و همچنین عدالت اجتماعی، به تعریف ساختارها و سازوکارهای اقتصاد اسلامی می‌پردازد که چهارچوب آزادی‌های فردی را از بعد اجتماعی و بیرونی مشخص می‌کنند. رابطه عاملیت و ساختار ظرفیت مناسبی برای تبیین وجوه فردی و اجتماعی فعالیت‌ها در اقتصاد اسلامی فراهم می‌کند؛ وظیفه‌ای که از عهده فردگرایی روش‌شناختی ساخته نیست.

نکته درخور تأمل دیگر این است که با توجه به تعریف آیت الله صدر از مکتب اقتصادی، قواعد رفتار اقتصادی به مقوله توزیع محدود نیست و شامل مصرف و تولید

نیز می‌شود. او تصریح می‌کند مکتب اقتصادی از این جهت که شامل مقوله تولید نیز است با علم اقتصاد تفاوتی ندارد (صدر، ۱۳۷۵: ۳۶۱). گرچه صدر در کتاب *اقتصادنا* به تفصیل به بررسی اصول اقتصاد اسلامی در مقوله توزیع پرداخته و به مقوله های تولید و مصرف صرفاً اشاره‌هایی داشته است، اما می‌توان از نقش ساختار تولید (امیری طهرانی، ۱۳۷۲) و ساختار مصرف (امیری طهرانی، ۱۳۸۹) در سازگار کردن منافع شخصی و مصالح عمومی سخن گفت.

علت این‌که صدر راه‌حل مشکل ناسازگاری منافع شخصی و مصالح عمومی را به دین منحصر می‌کند و علم را در این وادی ناتوان می‌بیند وام‌گرفتن تعریف پوزیتیویستی علم است که بر تجربه‌گرایی تأکید دارد. بنا بر این دیدگاه، هنجارهای رفتاری از قلمرو علم خارج است و در حوزه ارزش‌ها جای دارد، اما با تحلیل هستی‌شناختی علم که حاکی از اصول موضوعه متافیزیکی درباره رفتار اقتصادی افراد است و از گزاره‌های ارزشی منزهِ نیست تفاوتی از این حیث میان علم و دین نمی‌توان قائل شد. از این جهت شاید علم هم داعیه حل این مشکل را داشته باشد؛ چنان‌که در علم اقتصاد مفهوم نفع شخصی یا اصل عقلانیت این داعیه را دارد که منافع شخصی متفاوت افراد را سازگار و رفاه آنان را حداکثر می‌سازد (اسمیت، ۱۳۵۷).

۶. نتیجه‌گیری

صدر در تبیین نظریه توزیع پیش از تولید، احکام زمین را بر اساس دسته بندی نوع زمین و گروه بندی نوع تصرف مسلمانان بازگو می‌کند. از این رو موضوع سازوکار مالکیت پیش از توزیع زمین، هم صفات هستی‌ها و هم صفات رویدادهاست. در حالی که بسکار از سویی موضوع علم را هستنده‌ها می‌داند و نه رویدادها، و از سوی دیگر نیروها و سائقه‌های علی را ویژگی هستنده‌ها می‌شناسد نه رویدادها. به نظر می‌رسد که سازوکار یا ساختار مالکیت زمین در اقتصاد اسلامی با تعریف موضوع علم و چیستی علیت از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی سازگار نیست.

یکی از انواع مالکیت زمین مالکیت عمومی است. مالکیت عموم مردم در اقتصاد اسلامی به مالکیت خصوصی افراد قابل تفکیک نیست و حتی حق بهره‌برداری از آن نیز به دیگری قابل انتقال نیست. این تعبیر با دیدگاه بسکار سازگار است که معتقد است میان مردم و جامعه یک گسست هستی‌شناختی وجود دارد. نوع دیگری از مالکیت زمین، مالکیت

دولتی به‌مثابه یک نهاد است. به نوعی مالکیت شخصی است، اما نه شخصیت حقیقی بلکه حقوقی. بازشناسی هویت مستقل برای نهاد و ساختار در واقع‌گرایی انتقادی، ظرفیت لازم برای تعریف مالکیت‌های عمومی و دولتی در اقتصاد اسلامی را فراهم می‌کند. علاوه بر این، تعدیل سازوکار مالکیت خصوصی به واسطه عقد قرارداد از سوی افراد با دیدگاه واقع‌گرایی استعلایی درباره‌ی علیت رو به پایین اجتماعی سازگار است.

در هستی‌شناسی مالکیت در اقتصاد اسلامی، مالک حقیقی خداست. به عبارتی «مالک‌بودن» ویژگی ذاتی انسان نیست. از میان ذاتیات انسان، اقتصاد اسلامی دو قابلیت را به عنوان عامل مالکیت عرضی انسان برمی‌گزیند؛ کارورزیدن، و ایمان‌آوردن. «ایمان» در سازوکار علی مالکیت در اقتصاد اسلامی می‌تواند مالکیت خصوصی را موجب شود. این بدان معناست که رابطه‌ای میان یک امر ذهنی یا روحی که یک ویژگی سطح پایین‌تر است با کنش‌های مالکانه که ویژگی سطح بالاتر است وجود دارد. به نظر می‌رسد که این رابطه با نظریه‌ی بسکار درباره‌ی «مادی‌گرایی نیروهای ظهوریابنده‌ی هم‌زمان» سازگاری نداشته باشد.

ویژگی «فراوری» در سازوکار مالکیت معدن در اقتصاد اسلامی نقش دارد. با توجه به این‌که کارورزی در عملیات استخراج از معادن ظاهری و باطنی هر دو، صورت می‌پذیرد، فراوری در واقع صفت فرایند استخراج یا ویژگی رویداد است که ناظر بر مهارت، تخصص و احتمالاً تجهیزات به‌کار رفته است. از این رو به نظر می‌رسد که فراوری نیز، هم‌چون ایمان، عاملی غیر مادی و مؤثر در سازوکار مالکیت معدن باشد.

نظریه‌ی زیربنایی کار که درصدد توضیح رابطه‌ی روبنای حقوقی با اصول زیربنایی مالکیت در اقتصاد اسلامی است با اصل ابتنا به‌منزله‌ی تبیین رابطه‌ی ویژگی‌های سطح بالاتر و پایین‌تر سازگار است؛ حاکی از این‌که هیچ تغییر اجتماعی یعنی تعلق مالکیت خصوصی بدون تغییر طبیعی یعنی کارورزی روی منابع اولیه تحقق نمی‌یابد. شاید یگانه مورد نقض این نتیجه‌گیری، عامل «ایمان» و ویژگی «فراوری» در تغییر اجتماعی مالکیت باشد که یک نوع کارورزی به معنای تغییر طبیعی به شمار نمی‌رود.

نظریه‌ی توزیع پس از تولید در اقتصاد اسلامی نیز تغییر اجتماعی توزیع ثروت را متأثر از همه‌ی تغییرات طبیعی اتفاق‌افتاده می‌داند، اما مالکیت را به نیروی کار نسبت می‌دهد و برای سایر عوامل دخیل در تغییرات طبیعی، سهمی از آن را قائل می‌شود. بنا بر اصول متافیزیکی مورد نظر صدر، «نیروی کار» صرف‌شده مبنای مالکیت است نه مطلق کار به معنای هرگونه تغییر طبیعی، که می‌تواند ناشی از عوامل کارآفرینی، سرمایه و زمین باشد.

آیت الله صدر عدالت اجتماعی را به عنوان والاترین هدف جامعه تعریف می کند. تعریف هدف برای جامعه به معنای اذعان به هستی مستقل آن از مردم است. تا جامعه، مستقل از افراد کنش گر لحاظ نشود هدف جداگانه ای برای آن قابل تعریف نیست. این تعبیر با دیدگاه بسکار سازگار است که معتقد است میان مردم و جامعه یک گسست هستی شناختی وجود دارد.

آیت الله صدر عدالت اجتماعی را بر دو اصل استوار می کند؛ اصل سرپرستی همگانی و اصل توازن اجتماعی. سرپرستی همگانی وظیفه جامعه است یا به تعبیر فقهی واجب کفایی است. این امر حاکی از بعد نوظهوری اجتماعی است؛ زیرا این وظیفه اجتماعی به وظایف فردی آحاد جامعه قابل تقلیل نیست. در توازن اجتماعی، تعدیل و تنظیم خودخواسته مصرف و رفاه اجتماعی افراد با سطح معیشت جامعه مورد نظر است، نه الزام به یک سان سازی درآمد اقتصادی افراد. این رویکرد به عدالت اجتماعی با ساختارمندی انسان از دیدگاه واقع گرایی انتقادی سازگار است.

البته استواربودن عدالت اجتماعی بر اراده و قصدیت افراد به معنی عدم تعیین آن نیست؛ زیرا بنا بر واقع گرایی انتقادی شرط لازم هر کنش هدفمند، وجود ساختارهای اجتماعی است. در تحقق عدالت اجتماعی از طریق ساختارهای سرپرستی همگانی و توازن اجتماعی، عاملیت افراد، هستار جامعه و نهاد دولت همگی ایفای نقش می کنند. کنش هدفمند انسانی درون ساختارهای اجتماعی اتفاق می افتد، اما این به معنای تعیین یافتگی کنش توسط ساختار نیست. افراد درون ساختار تصمیم می گیرند که چه کنشی را به چه دلیلی چگونه انجام دهند. بنابراین حدود آزادی فردی در اقتصاد اسلامی با قید رعایت عدالت اجتماعی تعریف می شود.

آیت الله صدر یگانه راه حل برای سازگارکردن منافع شخصی و مصالح اجتماعی را دین معرفی می کند. در بررسی این راه حل باید گفت صرفاً به رویکرد فردی و نقش عاملیت کفایت شده و از بیان جایگاه ساختار غفلت شده است. اسلام، هم با معرفی قواعد رفتاری از بعد اخلاقی و درونی بر کنش افراد تأثیر می گذارد، هم با معرفی اصول مالکیت و توزیع قبل و بعد تولید و همچنین عدالت اجتماعی، به تعریف ساختارها و سازوکارهای اقتصاد اسلامی می پردازد. اصل ابتنا، علیت رو به پایین، قصدمندی انسان و رابطه عاملیت و ساختار در واقع گرایی انتقادی ظرفیت مناسبی برای تبیین وجوه فردی و اجتماعی فعالیت ها در اقتصاد اسلامی فراهم می کند.

منابع

- اسمیت، آدام (۱۳۵۷). *ثروت ملل*، تهران: پیام.
- امیری طهرانی، سید محمدرضا (۱۳۷۲). *اولویت‌های تولید از دیدگاه اقتصاد اسلامی*، تحقیق منتشر نشده، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).
- امیری طهرانی، سید محمدرضا (۱۳۸۹). «حق معاش؛ اصل موضوعه اقتصاد اسلامی»، *دوفصل‌نامه اقتصاد تطبیقی*، سال اول، ش ۱.
- دادگر، یداله، و سید محمدباقر نجفی (۱۳۸۰). *مبانی فقهی پیشرفته اقتصاد اسلامی*، تحلیل و تلخیص کتاب *اقتصادنا*، کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- سایر، اندرو (۱۳۸۵). *روش در علوم اجتماعی؛ رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۷۵). *اقتصادنا*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

Bhaskar, Roy (1975). *A Realist Theory of Science*, New York: Verso Classics.

Bhaskar, Roy (1979). *The Possibility of Naturalism*, New York: Routledge.

Bhaskar, Roy (1982). 'Emergence, Explanation, and Emancipation', In *Explaining Human Behavior, Consciousness, Human Action and Social Structure*, Paul F. Beverly Hills (ed.), CA: Sage.

Lawson, Tony (2003). *Reorienting Economics*, London and New York: Routledge.

Lewis, D. K. (1991). *Parts of Classes*, Oxford: Blackwell.

Sawyer, R. Keith (2005). *Social Emergence, Societies as Complex Systems*, Cambridge: Cambridge University Press.