



**گستره قاعده عدالت ؛
مرز بندی تحلیلهای فقهی و اقتصاد اسلامی**

دکتر حسین عیوضلو^۱

1. عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق(ع).

چکیده

بررسی رویه فقهای اسلامی مؤید این نکته است که با وجود اهمیت فوق العاده عدالت در دیدگاههای اسلامی - همچنانکه مرحوم شهید مطهری تصریح کرده اند - عدالت به عنوان یک قاعده فقهی تاکنون مدخلیت مؤثری در استنتاجات فقهی نداشته است. در این مقاله ضمن تجزیه و تحلیل این مهم به این مطلب اشاره شده است که توجه جدی به قاعده عدالت به ویژه در قلمرو عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی مستلزم نگرش سیستمی به موضوعات و پدیده های اجتماعی و اقتصادی با استفاده از روش علمی است. در این قلمرو متخصصان اقتصاد اسلامی با بهره گیری از نگاه سیستمی به آیات و روایات اسلامی و دستاوردهای علم اقتصاد می توانند علل وقوع پدیده های اقتصادی را تفسیر نموده و بر این مبنا سیستم هنجاری ویژه ای را استنتاج نمایند. با این روش امکان بهتری برای سنجش و تفسیر معیارهای عدالت حاصل می گردد. این نتایج در مواردی می تواند با استنتاجات متعارف فقهی تفاوتی اصولی داشته باشد. در این مقاله مواردی از تفاوت استنتاجهای اقتصاد اسلامی با رویه های متعارف فقهی نشان داده می شود. این موارد می تواند ناشی از تفاوت در روش شناسی و یا سیستم استنتاج باشد. برای نمونه می توان چنین ادعا نمود که تطبیق ظاهری رفتارهای اقتصادی با احکام فقهی - که زیربنای نظامهایی چون بانکداری بدون ربا را تشکیل داده - لزوماً شرط مشروعیت رفتارها نمی باشد. بررسیهای این مقاله نشان می دهد: در موارد زیادی قبل از تطبیق رفتار مورد بحث با ظواهر احکام لازم است عادلانه بودن شرایط و سلامت روابط اقتصادی توسط اقتصاددانان - به عنوان شرط لازم - احراز شود. عوامل کلان اجتماعی - اقتصادی در جهان امروز شکل جدیدی از روابط اقتصادی را ایجاد کرده است و لذا داوری در خصوص عادلانه بودن این روابط و رفتارها مستلزم تسلط به دستاوردهای علم اقتصاد و سیستم جامع نظری و تکوینی اقتصاد اسلامی است. توجه به این عوامل در چارچوب نگرش سیستمی و روش علمی موجب نتیجه گیریهای جدیدی در عرصه اقتصاد اسلامی می گردد و لذا تفکیک و مرزبندی قلمرو کارشناسی اقتصاد اسلامی از کارشناسی فقه الاقتصاد که می تواند موجب رشد هر دو عرصه گردد، توصیه می شود.

کلید واژه ها: قاعده عدالت، اقتصاد اسلامی، فقه الاقتصاد، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی

۱. عدالت در اندیشه متفکران اسلامی

بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره عدالت نشانگر آن است که قبل از رنسانس مسائل اقتصادی در حوزه مسائل اخلاقی و سیاسی مورد بحث واقع می‌شد. به همین جهت نگرش متفکران اسلامی قرون چهارم و پنجم هجری نیز بر همین اساس جهت‌گیری شده است. با اینهمه در این دوره اشاره‌های مهمی به مسائل «تقسیم مساوی خیرات»^۲، «رعایت حد وسط»^۳، «نفی استثمار و ظلم در معاملات و اموال»^۴ و «عدم جور»^۵ به عمل آمده است.

بعد از دوره رنسانس که عدالت مفهومی زمینی یافته و به مسأله حقوق و روابط متقابل اجتماعی تعمیم می‌یابد مسأله قرارداد اجتماعی و تشکیل جامعه مدنی در پرتو عقلانیت مطرح می‌شود. در این باره متفکران اسلامی تاکنون تفکر منسجمی ارائه نکرده‌اند. به بیان دیگر، هنوز این حوزه از مباحث در معرض داوری اسلامی واقع نشده است. هر چند دیدگاه‌ها و مواضع تعیین‌کننده‌ای برای تنظیم عادلانه نظام‌های اجتماعی و اقتصادی از سوی صاحب‌نظران معاصر اسلامی مطرح شده که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد.

در هر حال باید توجه داشت که معیارها و موازین عدالت در حوزه مسائل اجتماعی و نظام‌سازی جنبه توافقی دارد و نمی‌توان بدون ایجاد پذیرش و توافق عمومی امور اجتماعی را ساماندهی نمود و افراد جامعه را تابع قواعد عمومی اخلاقی و عادلانه قرار داد.

در نظام‌های اسلامی می‌توان مفهوم قرارداد اجتماعی را در چهارچوب مفهوم «بیعت» به کار گرفت. در نظام اسلامی نیز پیمان مشترک این است که جریان امور بر اساس معیارهای عدالت و موازین اسلامی قابل تطبیق از جامعه پایه گذاری شود.

معضل مهم اندیشه‌های اجتماعی اسلامی که از قرن پنجم هجری به بعد به افول می‌گراید و نمی‌تواند به اندیشه معقول و همه فهم که مشارکت اجتماعی و همگانی را به دنبال دارد منتهی شود، در نبود تعریف دقیقی از عدالت در صحنه مسائل اجتماعی و اقتصادی بوده است؛ این مشکل در وضع فعلی نظام اجتماعی و اقتصادی کشور ما نیز وجود دارد.

در یک نگاه کلی، اغلب متفکران اسلامی به جوانب خاصی از عدالت از جمله «عدالت به عنوان فضیلت» و «عدالت توزیعی» توجه داشته‌اند، اما در مورد ارائه یک فلسفه اجتماعی که امکان عملی ساختن عدالت در جامعه و نظام‌سازی را فراهم سازد و به تنظیم و تدوین نظریه عدالت اقتصادی بیانجامد، کار چندان برجسته‌ای صورت نگرفته است.

2. فارابی، فصول المدنی، فصل ۶۰، ص ۱۴۴.

3. محمد حسین طباطبائی، تفسیرالمیزان، ج ۱۲، چاپ دوم، ۱۳۹۱ هـ ص ۳۲۹.

4. ابن مسکویه، اخلاق و راه سعادت، به تنظیم یک بانوی ایرانی، انتشارات کتابفروشی ثقفی، اصفهان، صص: ۲۳۱، ۲۳۸.

5. فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۴۲۰.

ابو نصر محمد فارابی (۲۵۷ هـ - ۳۳۹ هـ) مهم‌ترین متفکر اسلامی است که بر اساس اعتقادی که به وحدت فلسفه و گرایشی که به هماهنگ سازی نظریه‌های مختلف^۶ داشت، با اختلاط فلسفه یونانی با تعالیم اسلامی و با ایجاد سازگاری میان اعتقاد به ربوبیت و اختیار انسانها، طرحی نو در انداخت؛^۷ وی به عنوان یک محقق اجزای گوناگون فلسفه و دین را در یک هیأت تالیفی و سیستمی قرار داد و لذا به عنوان مؤسس «فلسفه اسلامی» و معلم ثانی (بعد از ارسطو که معلم اول نامیده شده است) لقب یافت.^۸ فارابی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می‌گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانینی برای صیانت از این سهمیه می‌داند. از جمله عبارتهای مهم او این عبارت است:

«قسمة الخیرات المشتركة التي لاهل المدينة علی جمیعهم»^۹

(ثروتهایی که به ساکنان شهر تعلق دارد باید بین همه آنها تقسیم شود.)

عدالت به معنی ایفای اهلیت از دیگر معانی عدالت است که مورد توجه این متفکر بزرگ قرار گرفته است:

«العدل أن یوفی کل واحد منها [مادة و صورة] استهاله»^{۱۰}

عدل آن است که به هر یک از ماده و صورت اهلیت و استعدادش [برای فعلیت و کمال] داده شود. از دیدگاه فارابی، عدالت عین فضیلت نیست، بلکه وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی از سوی یک فرد در رابطه با سایرین حادث می‌گردد.^{۱۱}

فارابی بعد از بیان وظیفه حکومت در باب تقسیم مساوی خیرات، وظیفه بعدی آن را «حفظ ما قسم علیهم»^{۱۲} (صیانت از آنچه میان آنان تقسیم شده) بر می‌شمرد. بنابراین، عدالت از نظر او شامل امنیت نیز هست که توسط قانون تأمین می‌گردد.

ابو علی الخازن محمد بن یعقوب ملقب به «ابن مسکویه» (متوفی ۴۲۱ هـ ق) یکی دیگر از دانشمندان برجسته ایرانی است که در قرن چهارم می‌زیسته است. وی فلسفه را به عنوان وسیله‌ای برای بهزیستی بشر به خدمت می‌گیرد و با منطق تردید ناپذیری آن را تبیین می‌کند.

6. رک. حنا الفاخوری و خلیل الجر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج ۲، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸، ص ۴۰۰.

7. سعید شیخ، «مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی»، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۱۶.

8. رک. رضا داوری اردکانی، «فلسفه مدنی فارابی»، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۷.

9. همان، فصل ۵۸، صص ۱۴۲-۱۴۱.

10. فارابی، مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، تصحیح و چاپ البیر نصری، بیروت، الطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۵۹، ص ۶۷.

11. فارابی، فصول المدنی، فصل ۶۰، ص ۱۴۴.

12. همان، فصل ۵۸، ص ۱۴۳.

ابن مسکویه در باب عدالت معتقد است:

عمده چیزی که در باب عدالت، بلکه در کلیه شؤون اخلاقی بسیار مدخلیت دارد، علم به طبیعت وسط است. پس نخستین وظیفه عادل این است که حد وسط را بشناسد تا آنکه بتواند تناسب و تعادل بین اشیاء را مراعات نماید و هر چیزی را در جای خود قرار دهد. برای مثال، در معاملات یک فرد در طرف زیاده و دیگری در طرف نقصان می‌تواند نفع ببرد یا ضرر بکند و تعدیل بین آنها به این است که زیاده را بگیرند و به آن دگر اضافه نمایند تا آنکه عدالت بین آنها پدید آید.^{۱۳}

وی در تعریف عدل می‌نویسد:

«عدل قرار دادن هر چیزی است به جای خودش و رساندن هر ذی حقی به حق خود، و حفظ نمودن روابط بین موجودات.»^{۱۴} ابن مسکویه در جای دیگر به نقش دولت در زمینه استقرار عدالت اشاره دارد: «و حاکم عادل که جانشین صاحب شریعت است تمام انواع و اقسام ظلم و تعدی را از بین برمی‌دارد و حکم به عدل می‌کند.»^{۱۵}

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۰ هـ - ۶۵۵ هـ) یکی دیگر از برجسته‌ترین علمای شیعه نظراتی مشابه ابن مسکویه دارد و در کتاب اخلاق ناصری خود ضمن نقل نظرات ابن مسکویه به شرح نظرات خود می‌پردازد.

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است عدالت به منزله قلب اقتصاد است و سایر مسائل اقتصادی اندام و اعضای فرعی اقتصاد می‌باشند. بنابراین، اگر در یک جامعه استثمار انسان از انسان دیگری به هر شکل آن وجود داشته باشد اقتصاد آن جامعه به بیماری قلب مبتلاست و اگر این استثمار شدت یابد قلب اقتصاد نیز متوقف خواهد شد و اقتصاد جامعه از پای در خواهد آمد.

برای بسیاری از متفکران اسلامی از جمله خواجه نصیرالدین طوسی دو مسأله اساسی مطرح بود: نخست آنکه چگونه جامعه ایجاد می‌شود و دوم اینکه چگونه بازسازی می‌گردد. وی در این باره می‌نویسد:

«... عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی طبیعی،... احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است، چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی.»^{۱۶}

13. «اخلاق و راه سعادت» به قلم یکی از بانوان ایرانی، انتشارات کتابفروشی ثقفی، اصفهان، چاپ سوم، ص ۳۱۱.

14. محمدبن محمد، نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، ویرایش ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۴۲. (توضیح اینکه کتاب برجسته ابن مسکویه «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» است که خواجه نصیرالدین طوسی قسمتی از آن را به فارسی ترجمه کرده و نام آن را «اخلاق ناصری» نامیده است).

15 همان مأخذ، ص ۲۱۷.

16. رک. اخلاق ناصری، صص ۹-۲۵۸.

ابوالولید محمدبن احمد ابن رشد (۵۲۰-۵۹۲ هـ ۱۱۹۵ - ۱۱۲۶ م.) نخستین فیلسوف اسلام است که به خوبی منظور ارسطو را دریافته و آن را از عناصر افلاطونی پاک و مصفا ساخته است.^{۱۷} ابن رشد به خوبی میان دین و فلسفه و عقل و وحی ارتباط عمیق ایجاد کرده و معتقد بود عقل و وحی هر دو از جانب خدایتند و هر یک مکمل دیگری است. ابن رشد می‌گوید: انسان «حیوان اجتماعی» است و به جز به تعاون و همکاری به سعادت نرسد. وی حکومت صدر اسلام را مصداق یک جمهوریت فاضله می‌شناخت. در جمهوریت فاضله ابن رشد نیازی به قاضی و طبیب نیست. زیرا در آنجا هیچ افراط و تفریطی وجود ندارد و فضیلت عدل همگان را به احترام به حقوق و قیام به وظایف خود وادار می‌کند، به نظر او، عدل اساس حکومت و ظلم آفت آن است ولی عدل ثمره معرفت حقیقی است و ظلم ثمره جهل، و چون چنین است باید برای وصول به این جمهوریت فاضله مردم با فضائل آشنا شوند.^{۱۸}

یکی دیگر از چالشهای فکری که در جامعه متفکران اسلامی از اهمیت فوق العاده و تعیین کننده ای برخوردار بوده توجه به عدالت به عنوان معیار تشخیص صحت احکام اسلامی و عملکرد رهبران اسلامی و مدعیان عدالت بوده است. این چالش بیش از همه مبنای اختلاف نظر میان معتزله و اشاعره در جامعه اهل تسنن و عدلیه و اخباریون در میان اهل تشیع بوده است. البته شیعه در طول تاریخ عمدتاً از روحیه نقد و ارزیابی رهبران دینی برخوردار بوده و تبعیت از حاکمان بر اساس انطباق دستورات آنان از اصول شریعت بوده است.

مرحوم شهید مطهری می‌فرماید:

«اصل عدالت از مقیاسهای اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات؛ نه این است که آنچه دین گفت عدالت است بلکه آنچه عدل است را دین می‌گوید.»^{۱۹} به عبارت دیگر، عدل حاکم بر احکام است نه تابع احکام. عدل اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است.^{۲۰}

از این رو در متون دینی هم به هیچ گونه تفسیری از عدالت بر نمی‌خوریم. شهید محمد باقر صدر فلسفه تعریف نشدن عدالت از سوی دین را جلوگیری از تفسیرهای مختلف و ناروا ذکر می‌کند. وی پس از آن که ارکان اقتصاد اسلامی را مالکیت، آزادی و عدالت اجتماعی ذکر می‌کند، چنین می‌گوید:

17. رک. حنا الفاخوری و خلیل الجر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج ۲، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸، ص ۶۳۶.

18. همان مأخذ، صص ۷۰۴-۷۰۳.

19. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، همان، ص ۱۴.

20. مهدی مهریزی، «عدالت به منزله قاعده فقهی» نقد و نظر، شماره‌های دوم و سوم، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۸۸ - ۱۹۰.

”اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط مشی اقتصادی‌اش می‌داند، آن را با مفهوم تجریدی مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز بدان دعوت نکرده تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آن را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون عدالت دارند و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات آن را معنا می‌کنند، نیز واگذار نکرده است. بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده که توانسته است، پس از آن، این ایده را در واقعیتی زنده مجسم سازد؛ واقعیتی که تمامی تار و پودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است. از این رو کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود بلکه باید بیش تفصیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز شناخت.“

با این همه، این بدان معنا نیست که تلاش‌های عالمانه به قصد تحدید دایره عدالت و نیز مشخص کردن میزان و معیارهای کاربردی، نباید صورت پذیرد. ۲۱

به طور کلی بررسی نظریات متفکران اسلامی حاکی از دو نوع نگرش است:

الف) احکام اسلامی حاکی از عدالت است. و معیارهای عادلانه را باید از احکام اسلامی استخراج کرد.

مکتب اسلام به همه مسائل و مشکلات جامعه نیز توجه داشته و فقها باید این موارد را برای همه تبیین نمایند. حال اگر این احکام در جامعه اجرا شود جامعه عادلانه است.

ب) عدالت معیار سنجش انطباق احکام اسلامی با اصول و مبانی شریعت است.

علاوه بر مواردی که تعیین مصداق عدل بر عهده فقهای اسلامی است، عدالت معیار قبل دینی و معقولی است که به مردم (مسلمانان) امکان داوری درباره احکام و تصمیم‌های اجتماعی (و اقتصادی) را می‌دهد. بر این اساس، لازم است بر اساس نگاه اکثری که به مسأله عدالت در صحنه مسائل اجتماعی (و اقتصادی) وجود دارد معیارهای روشنی برای ارزیابی عملکرد تصمیم‌گیران اجتماعی (و اقتصادی) تعریف شود. البته منظور از نظر اکثری نظر افرادی است که مسلمانند و اسلام را می‌فهمند و حق داوری در مسائل اجتماعی را دارند. این دیدگاه جنبه کاربردی عدالت را تقویت می‌کند.

۲- جایگاه عدالت در استنباطات فقهی

در دانش فقه از عدالت در دو مورد به صورت مستقل گفتگو شده است؛ یکی آنجا که عدالت یکی از صفات مجتهد، قاضی، امام جماعت، شهود و گواهان و... به شمار آمده و در رای مشهور به عنوان ملکه نفسانی از آن تعبیر شده است. در این زمینه، بجز جایگاه یاد شده در فقه، رساله‌های متعددی نیز

21. محمدباقر صدر، اقتصادنا، دارالتعارف، بیروت، ۱۹۷۹م ۱۳۹۹ق، ص ۳۰۳

تحریر شده است.^{۲۲} مورد دیگر، به عنوان یک قاعده با تعبیر «قاعده العدل والانصاف» از آن یاد شده است که عمدتاً در مورد اموالی است که مخلوط شده و تفکیک آن میسر نباشد. این مورد هم در فقه سابقه داشته است.^{۲۳}

یکی از ابعاد عدالت فردی در فقه عدالت امام جماعت است که به عنوان یکی از شروط مهم جماعت مورد توجه قرار گرفته است. مرحوم شهید اول در کتاب ارزشمند خود «لمعه» در کتاب «صلاه» و در هنگام بیان ویژگیها و شرایط امام جماعت پس از شرط بلوغ و عقل برای امام، عدالت را ذکر می کند و مقصود خود از آن را ملکه نفسانی ذکر می کند که موجب ملازمت و استحکام تقوا می گردد و در نتیجه فرد را به انجام واجبات و ترک منهیات وا می دارد (کیفیه نفسانیه باعثه علی ملازمه التقوی). شهید اول در مقام توضیح این صفت، عدالت را دور شدن از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره معرفی می کند و علاوه بر آن شرط مروت را نیز به عنوان مکمل آنها بیان می کند.^{۲۴} شهید اول مروت را انجام عادات پسندیده و ترک رفتارهای ناپسند عرف، ترک امور مباحی که چندان خوشایند نیست و کارهایی که افراد را به خست و تنگ نظری متهم می کند، دانسته است.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری نیز در کتاب صلاه خود، عدالت را در میان اصحاب و فقهای شیعه قطعی و اجماعی می داند و دلایل و شواهد آنرا بسیار زیاد ذکر می کند. وی در توضیح مفهوم عدالت می گوید: اگر چه در توصیف آن و در برخی کلمات میان علما اختلاف وجود دارد ولی حقیقت آن پیش همه یکسان است. از دید وی عدالت کیفیتی نفسانی است که عامل استحکام تقوا می گردد و شرط مروت را نیز میان بسیاری علما شایع می داند و مفهوم عدالت را ترک گناهان به ویژه گناهان کبیره می داند، هر چند که این ترک به صورت ملکه در او در نیامده باشد. وی در توضیح همین معنا نیز ادامه می دهد: این ویژگی عبارت است از استقامت عملی و فعلی ناشی از صفتی که در فرد راسخ شده است و دلیل آن را روایتی صحیح ذکر می کند که از ابن ابی یعفور و از قول شیخ صدوق نقل شده است: ابن ابی یعفور می گوید که به امام صادق (ع) عرض کردم که با چه چیز عدالت فرد میان مسلمانان شناخته می شود تا از این طریق شهادت او پذیرفته شود و ایشان در پاسخ فرمودند آن را با ستر و عفاف و نگاه داشتن شکم و فرج و دست و زبان و دور بودن از گناهان کبیره ای که خداوند وعید آتش به آنها داده مثل شرب خمر و زنا و ربا و عقوق والدین بشناسید.

22. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه آصف فکرت، با عنوان «رسالة فی العدالة»، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۴۳۴.

23. رجوع شود به: القواعد، ص ۱۶۳، مصطفوی؛ مجموعه قواعد فقه، ص ۱۴۰، شفایی؛ الفوائد العلمیة، ص ۴۵، موسوی بهبهانی.

24. محمد بن جمال الدین مکی العاملی (شهید اول)، اللمعه الدمشقیة، جزء اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۳، صص: ۳۷۹-۳۷۸.

مرحوم حائری پای بندی به این ویژگیها را جز با ملکه تقوی ممکن نمی داند و معتقد است که این روایت تشخیص عدالت را به عرف ارجاع داده است. وی در توضیح اینکه آیا انجام گناهان صغیره فرد را از عدالت ساقط می کند یا خیر می گوید: چگونه ممکن است که کسی راضی شود به اینکه بگوید شخص مرتکب حرام و عصیانگر در برابر اوامر خداوند عادل است؟ عدالت صرفاً حالت نفسانی نیست که با بقای آن بتوان فرد را عادل دانست بلکه ویژگی است که فرد را به صورت عملی بر تقوا و میدارد و طبیعی است که مرتکب گناه ترسی از گناه و عصیان در برابر خداوند نداشته است و لذا مرتکب گناه صغیره نمی تواند عادل باشد

شیخ مرتضی انصاری نیز واژه عدالت را به معنای استواء یعنی استقامت دانسته است. وی مفهوم عدالت را در بعد فقهی همانند دیگر فقها کیفیتی نفسانی که باعث ملازمت تقوا در انسان می گردد دانسته است.^{۲۵} وی در تبیین این معنا ابتدا به ذکر دیدگاههای برخی بزرگان فقها می پردازد و از قول فاضل نراقی آنرا ترک گناهان به ویژه گناهان کبیره می داند و حد آنرا اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره معرفی می نماید. همچنین از دیدگاه علامه مجلسی و نیز محقق سبزواری همین معنای اخیر را بیان می دارد، اما شرط خاصی برای ملکه بودن این صفت در انسان ذکر نمی کند. وی در ادامه نظر شیخ صدوقی را بیان می کند که معتقد است استقامت عملی بر تقوا و با شرط داشتن ملک آن را می توان عدالت دانست.

وی همچنین از قول ابن جنید و شیخ مفید و شیخ طوسی، عدالت را به معنای اسلام و عدم ظهور فسق می داند و حسن ظاهر را نیز میان اکثر فقهای قدیم اجماعی می داند؛ هر چند که خود معتقد است حسن ظاهر و اسلام خود عدالت نیستند بلکه راه های شناخت عدالت هستند. شیخ انصاری همچنین با پذیرش شرط مروت آنرا جزء عدالت می داند و این نظر را پس از علامه حلی میان فقها رایجتر می داند و بر این اساس عدالت را تعادل در احوال و شریعت می شناسد و در توضیح آن، اعتدال در دین، اعتدال در مروت و اعتدال در احکام را بیان می نماید و سپس آرای دیگر فقهای پیش از علامه را ذکر می کند و دیدگاههای ابن جنید و شیخ صدوق و شهید اول را به عنوان مدافعان عدم مروت در بحث عدالت بیان می نماید.

در جایی دیگر شیخ انصاری به توضیح چگونگی اثبات گناه کبیره می پردازد و آن را با شرایطی حاصل می داند: یکی از این شرایط اینکه فرد گناهی مرتکب شود که به نص معتبری بر کبیره بودن آن دلالت کند. راه دیگر شناخت گناه کبیره آن است که خداوند آتش را بر انجام دهنده آن واجب کرده باشد. راه دیگر شناخت گناه کبیره دلالت عقل و نقل بر شدت گناه است؛ مثل آیه «الفتنه اکبر من

25. میرزا حسین قلی همدانی، القضاء الاسلامی للشیخ مرتضی انصاری (بی جا، المؤسسة الاسلامیه للنشر، بی جا، ۱۴۱۰.ق)

القتل»^{۲۶} یا روایت «الکذب شر من الشراب» روش دیگر شناخت کبیره این که نصی بر عدم قبول شهادت مرتکب عملی، وارد شده باشد مثل آنچه بر عدم قبولی نماز به امامت عاق والدین وارد شده است.^{۲۷}

امام خمینی (ره) نیز پس از ذکر بلوغ و عقل و ایمان به عنوان شرایط شاهد، عدالت را ذکر می کند و آن را «ملکه راسخه و مانعه و یا نیرویی باطنی می داند که انسان را از ارتکاب معصیت نسبت به خدای تعالی باز می دارد و بنابراین شهادت فاسق یعنی کسی که مرتکب گناهان کبیره شده و اصرار بر ارتکاب معاصی صغیره داشته باشد بلکه مرتکب معاصی صغیره شده باشد پذیرفته نمی شود و این نظر اگر چه قویترین نظر ولی احوط است، پس شهادت کسی که مرتکب صغیره شده پذیرفته نیست مگر اینکه توبه کرده و عدالت هم در او ظاهر شده باشد.»

امام خمینی (ره) این مفهوم از عدالت را اجماعی دانسته، آیات و روایات را دال بر آن می داند وی نیز همانند دیگر فقهای شیعه به روایت ابن ابی یعفر استناد می کند و عدالت را از دیدگاه امام صادق (ع) عرفی می شناسد. ۲۸ در مجموع می توان گفت که در اندیشه فقهای شیعه، عدالت فردی مفهومی مشترک دارد و آن نیروی درونی و راسخ در افراد است که باعث تقویت و استحکام تقوا می شود و بر دوری از گناهان کبیره و صغیره دلالت می کند و به شکل گزیده شامل هر فردی می شود که ویژگیهای ذیل را داشته باشد:

همچنین امام خمینی از آن به میزان و معیار تعبیر کرده است:

«...زیرا اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشاء و انواع کجرویها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عقل و عدل و انصاف، و صدها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود، این دعوا مشابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود.^{۲۹} برخی دیگر نیز به اجمال از آن یاد کرده اند.»^{۳۰}

26. بقره، ۲۱۷

27. مرتضی انصاری، العدالة (قم، المطبعة باقری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه.ق) صص ۱۱-۸۰

28. احمد مطهری، احکام قضائی، ترجمه هاشم نوری، جلد اول (قضا) (قم، چاپخانه شهید، چاپ دوم، ۱۳۷۵) صص ۲۸۰-۲۷۴

29. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۷.

30. محمد صادقی، اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة (اول، مؤلف، قم، ۱۴۱۱ق)، ص ۱۸۵.

۳- معیارهای تصمیم‌گیری در نظام اقتصاد اسلامی

یکی از واقعیتها و امور بدیهی مطالعات اقتصادی این است که خواسته‌های افراد مختلف بوده و منافع آنها با هم مغایر است و لذا نمی‌توان همه را راضی کرد. حال سؤال این است که چه باید کرد تا بتوان رضایت را بین همه افراد توزیع کرد به نحوی که همه افراد به نحوی راضی باشند؟

عدالت جواب مناسبی به سؤال فوق است و علم مربوط به آن را تئوری عدالت می‌نامند.^{۳۱} موضوع عدالت اغلب و به درستی قسمت اعظم اخلاق اجتماعی را تشکیل می‌دهد و علم (اجتماعی) مربوط به جوابهای نهایی به این سؤال که چه باید در جامعه انجام شود و تعریف بهینه اجتماعی و جواب به این سؤال که چه چیز در جامعه درست و خوب است را در بر می‌گیرد. عدالت به شرایط و موقعیت انسانها و وضعیت آنان به صورت فردی و گروهی توجه دارد.

از همه مهمتر، عدالت سؤال مرکزی برای زندگی در جامعه است. توجه داشته باشیم که عدالت طبیعتاً «اجتماعی» و «توزیعی» است. روبرو شدن با عدالت حکایت از علت وجودی جامعه دارد. جامعه (مترقی) نمی‌تواند به طور کامل مسأله عدالت را به مسأله منفعت شخصی یا خواسته یک فرد تغییر دهد، بلکه ملزم به پیدا کردن راه حل و توجیه منطقی برای آن است. این الزام از این جهت است که عدالت بایستی به واسطه دلایل معتبر و موجه توجیه منطقی یابد... به طور کلی، جوهره اصلی تئوریهای عدالت به ویژه در نیمه دوم قرن بیستم کاربرد خالص، ساده و مستقیم عقل (یا استدلال عقلی) در مسأله اجتماعی بوده است.^{۳۲}

مسأله عدالت اقتصادی زمانی مطرح است که خواسته‌های متعارض وجود دارد و قاعده عدالت اقتصادی امکان سازگاری میان خواسته‌های متفاوت را فراهم می‌سازد. سازگاری میان خواسته‌های متعارض اقتصادی در هر جامعه بر اساس توافق عمومی و قراردادهای اجتماعی در حوزه اقتصادی میسر است. در جامعه ما نیز باید دید مبنای قرارداد اجتماعی در حوزه اقتصادی و بر اساس آن مسأله عدالت اقتصادی و تقسیم منصفانه و عادلانه را مطرح ساخت.

سؤال از عدالت به معنای ملاحظه انواع متعددی از متغیرها است. مسأله عدالت با متغیرهایی تعریف می‌شود که وضعیت مصادیق یا موارد قابل بررسی از منظر عدالت (مواردی از قبیل: کالاها، حقوق، آزادیها، قدرتها، رفتارها و رضایتمندیها) را توصیف می‌کنند. به این متغیرها اصطلاحاً متغیرهای وضعیت (Situational Variables) اطلاق می‌شود.

عدالت قضاوت اخلاقی در باره این وضعیتها (از قبیل هویت‌های اجتماعی) است. قضاوت اخلاقی عدالت ممکن است به طور مستقیم این متغیرها را در بر گیرد که در این صورت به آن عدالت مستقیم (Direct Justice) گفته می‌شود. چنانچه این قضاوتها از قضاوتهای پایه‌ای تر که معمولاً به

31. S.C. Kolm, Modern Theories of Justice, The MIT press, 1996, p:3.

32. Ibid, p:4.

متغیرهای دیگری هم مربوط می شوند مشتق شوند در این حالت به آن قضاوت عدالت غیر مستقیم یا عدالت مشتقه (Indirect or Derived Justice) گفته می شود.

تئوریهای عدالت می توانند خالص (Pure) یا مختلط (Mixed) باشند. تئوریهای خالص فقط یک نوع از متغیرهای اخلاقاً مناسب را تشکیل می دهند (به این تئوریا می توان تئوریهای تک ارزشی (Univalued) نیز نام نهاد). برعکس، تئوریهای مختلط انواع گوناگونی از متغیرهای اخلاقی را در بردارند (این تئوریا را تئوریهای چند ارزشی (Plurivalued) نامیده اند). بر اساس تعاریف فوق تئوریهای ساده (Simple) همان تئوریهای مختلط اما با تعداد محدودی از متغیرهای اخلاقاً مرتبط (دو یا سه تا) سر و کار دارند. اغلب نظریه ها و تئوریهای متعارف عدالت از این نظر تئوریهای ساده تلقی می شوند. اما واقعیت این است که جوامع امروز دارای جوانب بسیار پیچیده و مختلط می باشند و لذا تئوریهای مختلط بیش از پیش مورد نیاز می باشند.

با توجه به تعاریف فوق، هر تئوری واقعی و معتبر از عدالت (یا اخلاق اجتماعی) برای جوامع پیچیده امروزی یک تئوری چند لایه اخلاقی با اهداف غیر محدود (Open-ended moral polyarchy) است. منظور از هدف غیر محدود (Open-ended) این است که یک فرد نمی تواند امیدوار باشد که از قبل لیستی از معیارهای مکفی، تمام کننده و کامل (شامل همه جزئیات) را ارائه دهد.^{۳۳}

ادعاهای رقیب مردم که در چهارچوب ادعاهای عقلانی مطرحند، اغلب به عنوان ابزارهایی برای تعقیب اهدافشان (موارد حدی و خطوط مرزی) تلقی می شوند. این ابزارها عبارتند از: آزادیها در معنای وسیع آن، حقوق، انواع قدرت، فرصتها، قابلیت استفاده و در دسترس بودن (Availability) و امکانات

برای آن که بتوان مبنای روشنی برای نظام تصمیم گیری عادلانه در یک جامعه اسلامی با ملاحظه شرایط و مقتضیات زمان و مکان ارائه داد، شاید بتوان با تکیه بر معنای "وضع بایسته" در یک نظام اقتصادی برای معیار عدالت، عادلانه بودن یک نظام اقتصادی را با ملاحظه دو معیار دیگر اقتصادی به طور بهتری توصیف نمود. به همین منظور و برای توضیح بیشتر معیارهای عدالت می توان از دو معیار: "کارایی" و "ترازی" نیز استفاده نمود.

به طور کلی «عدالت اجتماعی» به تعبیر مرحوم شهید مطهری که دقیق فرموده اند عبارت است از: «ایجاد شرایط برای همه به طور یکسان و رفع موانع برای همه به طور یکسان».

«عدالت اقتصادی» به معنی یافتن راهکارهایی است که بر اساس آنها حقوق اقتصادی افراد، گروهها و حتی اموال تعیین می شود. عدالت اقتصادی امکان جمع میان ادعاها و خواسته های متنوع و متعارض

33 . ibid, PP:32-34.

افراد و گروهها و عوامل اقتصادی را فراهم می سازد، به نحوی که بیشترین رضایتمندی و رفاه اجتماعی را نیز حاصل نماید. این راهکارها و قوانین بر اساس مطالعات متعددی که نگارنده مقاله انجام داده است^{۳۴} به شرح زیر قابل جمع بندی است:

در شرایطی که مالکیت ها عمومی و همگانی باشد، یعنی مالک فرد خاصی نباشد، در آن صورت معیار عدالت، حق برخورداری برابر است.

آنجا که مالکیت ها خصوصی باشد، معیار عدالت شایستگی است که ارزش افزوده حقیقی تعیین کننده آن هست. از تولید ملی افراد به آن اندازه سهم دارند که تولید کرده اند، در فرآیند تولید افراد به آن اندازه سهم دارند که تولید کرده اند. به عنوان مثال یک کشاورز وقتی سیب را می کارد؛ کل این سیب بنا به تعریف متعلق به کشاورز است. «الزرع للزارع» ارزش افزوده آن سیب هم همان کشاورز است. حالا بقیه باید سهم خودشان را جداگانه بر اساس توافق ببرند؛ ولی اصل و اساس آن است که کل سیب و ارزش افزوده اش برای کشاورز باشد

در مالکیت های دولتی و انفال باز اینگونه نیست که سلیقه ای باشد، درست است که در اختیار دولت است و به تعبیر حضرت امام (ره) ولایتش و نه مالکیتش در اختیار دولت است. اصل این است که مالکیت ها عموماً، مال همه مردم است، به تعبیر علامه طباطبایی (ره) اصل بر این است که همه اموال مال همه مردم است. البته نظارت و ولایت دولت لازم هست، ولی دولت نمی تواند از معیارها خارج شود. اینجا معیار اصلی کارایی فنی است که از منابع باید حداکثر استفاده بشود، برای یک تولید خاص حداقل منابع را باید استفاده کنیم، یعنی از این منابعی که ما استفاده کرده ایم، اگر بتوانیم تولید بیشتری داشته باشیم، چرا نداشته باشیم؟

در خصوص خود اموال معیار کارایی فنی مطرح است، یعنی هر مالی که در اختیار ما هست. ساختمانی که می تواند، در ماه مقدار خاصی اجاره داشته باشد، چرا اجاره داده نشود؟ چرا خالی باشد؟ ساختمانی یا دستگاهی که خریده اند، کامپیوتری که خریده اند، دستگاه فیلمبرداری که خریده اند و غیره. اگر می تواند در بازار قیمت خاص خودش را داشته باشد، چرا استفاده نکنیم؟ اینها جاهایی است که اتلاف منابع صورت می گیرد.

در بازار و در کل اقتصاد معیار «کارایی تخصیصی» مطرح است. کارایی تخصیصی به این مفهوم است که حالا که قرار است این تولیدات صورت بگیرد، بیشترین رضایت مندی حاصل شود. به نظر ما هر دو این معیارها با چارچوب اقتصاد اسلامی هماهنگ است. از دیدگاه اقتصاد اسلامی کارایی فنی را معادل عدم اسراف می دانیم. اسراف کردن یعنی حق مال را رعایت نکردن، یعنی منابع را به دور ریختن،

34. رک. حسین عیوضلو، «ارائه شاخصه هایی برای ارزیابی عملکرد و تحلیل سیاستهای توسعه در راستای تحقق هدف عدالت اجتماعی»، طرح تحقیقاتی، طرف قرارداد: کمیسیون سیاستهای کلان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، پاییز ۱۳۸۴.

این منابع می توانست مقدار خاصی تولید داشته باشد، چرا آن را به دست نیاوردیم . کارایی تخصیصی به مفهوم «احسان» است. احسان در اسلام و در شریعت ما فقط به مفهوم نیکوکاری نیست، به معنی کار نیکو است. امام علی (علیه السلام) می فرمایند: «قیمه کل امرء ما یحسنه» (قیمت هر کس به اندازه عملکردش می باشد). عملکردی که می تواند در بازار آن تعیین ارزش شود. برای آن مستندات شرعی زیادی هم مثل عدم اسراف و بحث رشد داریم. در قرآن آمده که افراد شأن مال را بفهمند و رعایت کنند. برخی کلمات مولایمان حضرت علی (علیه السلام) کارایی فنی را نشان می دهد آنجا که می فرمایند: «ادقوا اقلامکم» (قلم هایتان را تیز کنید.). «قاربوا بین سطورکم» (سطرها را به هم نزدیک کنید.) «واحذفوا من فضولکم» (حرف های زیادی را حذف کنید.) این همه زیاده گویی نکنید که وقت مسئولین را می گیرید، حرفتان را بزنید. «و اقصدوا قصد المعانی» (نکته تان را فقط بگویید.) «و ایاکم الاکتار» (از زیاده روی ها پرهیز کنید.) اینها جنبه هایی است که دین ما نهادسازی کرده است و ائمه ما در واقع معیار کارایی فنی را نهادسازی کرده اند. متأسفانه در کشور ما به بحث کارایی خیلی توجه نمی شود. ناکارایی حتی جرم هم شناخته نمی شود، درحالی که لازم است در این زمینه به طور اساسی فکر شود چرا که «فان اموال المسلمین لاتحتمل الاضرار» .

جنبه دیگری که در کنار این معیارها می شود، مطرح کرد معیار تراضی است که از مستندات «اوفوا بالعقود»، «المؤمنون عند شروطهم»، قاعده «لا ضرر و لا ضرار»، قاعده «تجاره عن تراض» و رضی الرعیه برداشت می شود. در اسلام برای تراضی جنبه هایی چون رضایت همه مردم و رضایت طرفین مطرح شده است.

به نظر نگارنده، به ویژه در حوزه تطبیق و اجرا، گریزی جز پذیرش نظریه ویژگی عقلانی و قبل دینی عدالت وجود ندارد. بر این مبنا انسانهای مؤمن و روشمند که از سلامت نفس و تشخیص برخوردارند- در چارچوب قوانین کلی عدالت- به طور نسبی حق داوری و اظهار نظر در خصوص انطباق رویه ها و عملکردها با اصول و معیارهای عدالت برخوردارند. بر این اساس، کسب رضایتمندی عامه مردم در بسیاری از موارد یکی از شرایط تعیین کننده مشروعیت درآمدهای عمومی و پاداشهای کارگزاران نظامهای اجرایی است.

به طور کلی این جمله حضرت علی (علیه السلام) یا دستورشان به مالک اشتر را باید مبنا قرار بدهیم که مبنای هر گونه تصمیم گیری در هر نهاد: چه مجلس، چه دولت، چه سازمان برنامه و بودجه و جاهای دیگر باید چه چیزی باشد. سه معیار را ما باید در نظر بگیریم و این سه معیار را با هم ضریب بدهیم: «و لیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق» از لحاظ حق حالت وسط، «اعمها فی العدل» از لحاظ عدالت گسترده ترین و «اجمعها لرضی الرعیه» . یعنی از بین گزینه ها، گزینه ای را انتخاب بکنیم که رضایت توده مردم با آن همراه هست که همان رضایت حقیقی است. «فإن سخط العامه یجحف

برضی الخاصه» اگر عموم مردم ناراضی باشند و خشمگین باشند، اصلاً کل رضایت خواص را به هم می ریزند، «وإن رضی الخاصه یغتفر مع رضی العامه» ولی اگر خواص ناراضی بشوند این قابل جبران است، چون توده مردم راضی هستند.

با توجه به موارد فوق، در تمام تصمیم گیری های دولتی و خصوصی، در تخصیص بودجه، در اعمال سیاستهای توسعه و در زمینه های دیگر باید ترکیب این سه معیار را در نظر بگیریم، حق در واقع همان کارایی است که در اقتصاد حق مال است، عدل هم با وجوه مختلفش که لازم است در محافل علمی و سیاسی ما به طور صحیح مطرح شود. بحث عدل واقعا چندین واحد درس می خواهد، متاسفانه عدل را خیلی ضعیف در کشور ما مطرح کرده اند. از عدل که سه تا معیار دارد: حق برخوردار برای برابر، شایستگی و بعدش توازن، فقط به معیار آخری توجه می کنند. مثلاً بحث تعدیل درآمد مطرح می شود، ولی به بایسته های عدالت توجهی نمی شود. از سه یا چهار مفهوم عدالت بیشتر به معیار چهارم توجه شده است و برنامه ها به سمت آن سوق پیدا کرده است که حق مطلب را ادا نمی کند. ما معیارهای بسیار دقیق در مورد عدالت داریم. می توانیم ترکیب بهینه نهادهای اقتصادی را مطرح کنیم که اگر اقتصاد ما می خواهد معالجه شود، باید در این چارچوب باشد.

۴- الزامات قاعده عدالت و تأثیر آن بر استنتاجات و نظریه های اقتصاد اسلامی

(جایگاه کارشناسی اقتصاد اسلامی)

مرحوم شهید مطهری (ره) سابقه اصل عدالت را در فقه، به کار گرفتن رای و قیاس در شریعت از سوی اهل سنت می داند^{۳۵} و البته برخی از اندیشمندان اهل سنت همچون مصطفی مراغی هم این تلقی را تأیید می کند.^{۳۶}

مرحوم مطهری همچنین سابقه این بحث را در میان شیعه، به بحثهای ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی برگردانده است^{۳۷}، ولی در دانش اصول و در کتب فقه تصریحی به این مساله نشده است. به نظر می رسد ایشان نخستین کسی که از عدالت به عنوان یک قاعده یاد کرده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز نگرانی نموده است.^{۳۸} وی در این زمینه گفته است:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون بالوالدین احسانا و اوفوا بالعقود عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه

35. مرتضی مطهری، عدل الهی، دهم، صدرا، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۱.

36. مجله الاظهر، مجلد ۲۶، ش ۱۵۱۶، س ۱۳۷۴ق، مقاله «مقارنه بین العدالة التشريعیة فی القوانين الوضعیه و الرای فی التشريع الاسلامی».

37. عدل الهی، ص ۳۴-۳۳.

38. رک. مهدی مهریزی، «عدالت به منزله قاعده فقهی»، مجله نقد و نظر، ش ۱۰.

تاکیدی که در قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد معهذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است^{۳۹}.

بررسی تطبیقی معیارهای عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی و در چارچوب نظام اقتصادی اسلام که بر پایه شریعت اسلام و رهنمودها و رویه پیامبر گرامی اسلام و ائمه معصومین علیهم السلام در صدر اسلام شکل گرفته است، در درجه اول مستلزم داشتن نگرش اقتصادی و تطبیق آن با روش و رویه پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام می باشد. چه اینکه چنانچه کسی فهم درستی از مباحث استاندارد و معتبر اقتصاد نداشته باشد، قادر به درک ابعاد عدالت اقتصادی نخواهد بود و لذا در تطبیق و کاربردی ساختن این موازین و معیارها با مشکلات اساسی مواجه خواهید شد؛ و این مشکل اساسی و بنیادی است که در حال حاضر در بعضی مواضع اقتصادی سیاستگزاران کشور قابل مشاهده است. به بیان مرحوم شهید مطهری اعلی الله مقامه مشکل اساسی نگرش ها و استنباط های فقهی آن است که بر مبنای قاعده عدالت شکل نمی گیرند. به نظر ما دخالت دادن قاعده عدالت در استنباط های فقهی مستلزم نگرش سیستمی است. چنین نگرشی به ویژه در حوزه اقتصاد مستلزم شناخت دقیقی از شرایط رو به تحول و متغیر اقتصادی است، شرایطی که به طور روشن و ساختاری از شرایط صدر اسلام متفاوت است. بر این مبنا این فرضیه مطرح می شود که فقهای امروز در حوزه مسائل و مباحث اقتصادی بدون تکیه بر نظرات کارشناسی اقتصادی تبیین کننده سیستم اقتصادی قادر به استنباط صحیح نخواهند بود؛ چه اینکه فقهی که شناخت صحیحی از سیستم اقتصادی دارد مسلماً فتوای دقیق تر و جامع تری نسبت به فقهی که شناختی از این سیستم ندارد خواهد داشت.

واقعیت مهم در حوزه روابط اقتصادی نظامهای اقتصادی معاصر این است که وضعیت کلان اقتصادی جوامع معاصر با شرایط و ویژگیهای جوامع مورد بحث در صدر اسلام و تمدن اسلامی تفاوتهای محسوسی دارد. این واقعیت ضروری است مورد توجه و عنایت فقهای اسلامی قرار گیرد تا استنتاجات فقهی آنان از اثربخشی لازم برخوردار گردد. البته تشخیص تغییر شرایط کلان سیستم اقتصادی و بررسی تطبیقی آن با شرایط و ویژگیهای سیستم اقتصاد اسلامی امری است که متخصصان اقتصادی باید در وهله اول در باره آن نظر بدهند. در واقع نظریه های فقهی عمدتاً با فرض ثبات سایر شرایط از جمله شرایط کلان اقتصادی تدوین می یابند. اما واقعیت مهم این است که این شرایط کلی به طرز بارزی تغییر یافته اند و لذا فقهای محترم به لحاظ نظری نمی توانند نسبت به این تغییرات بی توجه باشند، اما از طرف دیگر این ادعا را داشته باشند که رعایت نظرات مشهور فقهی به نظام مطلوب اسلامی منجر می شود..

39. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۷.

لذا لازم می‌آید تحول عمیقی در نگرش فقهی به این مسائل به وجود آید و روابط حقوقی در چهارچوب آثار و تبعات اجتماعی عملکرد تک تک عوامل دخیل در فرایند تصمیم‌گیری اقتصادی و شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی مورد بازنگری واقع شود. در این چهارچوب لازم می‌آید قواعدی نظیر قواعد عدالت اجتماعی، قواعد عدالت اقتصادی، اصل لاضرر، اصل حرمت اکل مال به باطل، اصل تراضی حقیقی، دوباره بازنگری شوند تا به طور فراگیرتری تعریف شوند. به بیان بهتر، در کلیه روابط حقوقی نظام‌های قبلی که ناظر به روابط فرد با فرد بدون دخالت عوامل کلان اجتماعی بود، شایسته است عامل جدیدی به عنوان عوامل کلان اجتماعی و اقتصادی وارد شود. بدیهی است در این صورت ماهیت متغیر تابع متحول می‌شود.

به بیان ریاضی، چنانچه روابط حقوقی نوع اول (L_{ij}) را میان افراد A و B به صورت

$$A_{ij} \xrightarrow{L_{ij}} B_{ji}$$

تعریف کنیم (که در آن ماتریس A و B نشانگر روابط متقابل افراد جامعه از a_1

تا a_n با افراد b_1 تا b_m) است در اثر این روابط واقعیت اجتماعی - اقتصادی $SER1$ حاصل می‌شود.

$i=1,2,\dots, n$ (نشانگر افراد)

$j=1,2,\dots, m$ (نشانگر نوع تعامل)

$$SER1 = F\left(A_{ij} \xrightarrow{L_{ij}} B_{ji}\right) \quad (1)$$

حال با تأثیرگذاری عوامل کلان اقتصادی - اجتماعی (λ) که ماتریس (λ) از عوامل λ_1 تا λ_m

تشکیل شده است. ماهیت رابطه حقوقی جدید و در نتیجه واقعیت اجتماعی - اقتصادی به شیوه زیر قابل تعریف است.

$i=1,2,\dots, n$ (نشانگر افراد)

$j=1,2,\dots, m$ (نشانگر نوع تعامل)

$$SER2 = G\left(\lambda A_{ij} \xrightarrow{\lambda L_{ij}} \lambda B_{ji}\right) \quad (2)$$

عوامل کلان اقتصادی - اجتماعی (λ) خود تابعی است از انواع سیاست‌های اقتصادی:

P_1, P_2, \dots, P_z و انواع سازمان‌ها و نهادهای جدید اجتماعی: S_1, S_2, \dots, S_e ، یعنی:

$$\lambda = \begin{bmatrix} \lambda_1 \\ \lambda_2 \\ \vdots \\ \lambda_k \end{bmatrix} = Q(P_1, P_2, \dots, P_z, S_1, S_2, \dots, S_e) \quad (3)$$

5. بررسی چند مسئله موردی

از جمله تغییراتی که در شرایط سیستمی مسائل اقتصادی‌های امروز حادث گردیده است می‌توان به واقعیت‌های زیر اشاره نمود:

1. اقتصادهای امروز علی‌رغم میل باطنی مردم مسلمان در قبضه دولت‌ها قرار دارند و دولت‌ها به راحتی از طریق تصرف‌هایی که برای مثال در پول رسمی ایجاد می‌کنند، شؤون اقتصادی و روابط مالی آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. البته بسیاری متوجه این سازوکارها نیستند بلکه حتی با فرض اینکه دولت اسلامی از این ویژگی به دور است خواهان دخالت بیشتر دولت در اقتصاد و اصلاح امور می‌باشند. اقتصادهای متعارف با تقویت نظارت عامه بر عملکرد دولت و ایجاد استقلال نسبی برای بانک مرکزی در جهت تقویت پول ملی به عنوان نهاد مهمی از قرارداد اجتماعی و کالای مشترک ملی گام برمی‌دارند و در مواقع اختلال، با استفاده از ابزارهای سیاست پولی برای اصلاح این نارسایی‌ها اقدام می‌کنند، اما در کشور ما با حفظ سازمان‌های اقتصاد متعارف نظیر: نظام بانکی، بانک مرکزی، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی و به طور کلی ساختار دولت و نظام کارشناسی آن، تحقق سازوکارهای دیگری هدف قرار گرفته است، بدون اینکه فضای لازم برای عملکرد سازوکارهای متعارف اقتصاد در چهارچوب فضای فرهنگی - سیاسی آن فراهم شود. بر عکس، به این وسیله زمینه برای گسترش و توسعه سهم دولت و رانت دولتی و عدم شفافیت رفتاری فراهم گردیده است. برای مثال، بانک مرکزی عملاً فاقد ابزار سیاست پولی است و در خدمت مقاصد دولت قرار گرفته و فاقد استقلال لازم برای تنظیم سیستم پولی کشور در چهارچوب منافع ملی و عمل در جهت تحکیم قرارداد اجتماعی است و لذا مشخص نیست در چه محورهایی باید زیرسؤال برود و پاسخگو باشد.

از سوی دیگر، در بسیاری از موارد مسئولان اقتصادی به راحتی می‌خواهند مسائل اقتصادی کشور را از طریق سپرده‌های بانکی که مالکیت اصلی آن با مردم است حل و فصل نمایند. بر این مبنا صحت شرعی سیاستها و رویه‌هایی از جمله تعیین تسهیلات تکلیفی و همچنین تعیین نرخ بهره یا بازدهی بانکی در هاله‌های ابهام قرار می‌گیرد.

برخی سؤالات دیگر مرتبط با چهارچوب این بحث چنین است: در حالی که سیستم نظام تصمیم‌گیری دولتی و ساختار سازمانی آن به عنوان مصلحت کلی نظام مورد پذیرش قرار گرفته که البته دارای آثار سوء اقتصادی نیز هست - که اشاره شد - چرا سازوکارهای تعدیل این اثرات سوء تجویز

نگردد و به عنوان مصلحت کلی مورد قبول واقع نشود؟ به بیان جزئی‌تر، حال که سیستم پولی کشور در اثر رانت دولتی نقدینگی بالایی را بر سیستم اقتصادی کشور تحمیل نموده است، چرا آثار سوء این سیاستها در اقتصاد مورد مذاقه قرار نمی‌گیرد؟ آیا مقامات تصمیم‌گیر کشور در جریان آثار قهری این نوع سیاستها قرار می‌گیرند؟ واضح است که این نوع تصمیمها از جمله استقراض از بانک مرکزی چه اثرات زیانباری را بر کاهش ارزش پول و اختلال توزیع درآمد ایجاد می‌کند.

۲. از دیگر مصادیق این بحث حمایت بر خلاف معیار کارایی از واحدهای ناکارآمد اقتصادی است که اگرچه اغلب بر اساس حمایت از تولیدات داخلی صورت می‌گیرد اما به لحاظ تحلیلهای اقتصادی واضح است که تخصیص بهینه منابع اقتصادی را مختل می‌کند و آثار زیان‌بارتری را بر وضعیت و موقعیت اقتصادی محرومین جامعه خواهد داشت، این آثار چگونه در کنار معیارهای بدیهی عدالت اقتصادی قابل توجیه می‌باشند؟ این اثرات اهمیت بیشتری نسبت به ربا دارند و آثار مرگبارتری را در اقتصاد کشور بوجود می‌آورند، اما شاهدیم که بیش از همه به حذف ربا تأکید می‌شود؛ بدیهی است علت عمده این تأکید از آن جهت است که فقه متعارف عمدتاً به حرمت ربا حساس بوده است. البته این امر بی دلیل نیست و علت عمده این است که مسائل مربوط به شرایط سیستمی از جمله مباحث عدالت اقتصادی تاکنون به طور شایسته وارد بحثهای فقهی نگردیده است. نکته مهم دیگر در این زمینه آن است که فقه متعارف در اصل به تبیین احکام افراد جامعه پرداخته بدون این که تأثیر رفتار حکومت در روابط فردی یا تأثیر متقابل رفتار افراد را مورد بحث قرار دهد؛ در واقع تاکنون این مباحث تخصصاً از مباحث فقهی خارج بوده است.

بر این مبنا، مشروعیت حمایت دولت از واحدهای ناکارآمد از طریق تعیین نرخ تعرفه گمرکی به کالاهای جایگزین و تخصیص یارانه انرژی با توجه به هزینه‌های فرصتی که این نوع سیاستها به توده مردم تحمیل می‌نمایند، محل تردید جدی است.

۳. مثال مناسب برای این بحث، معنا و تفسیر کلمه «تراضی» در آیه ۲۹ سوره نساء (لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم و لاتقتلوا انفسکم) (یعنی: اموال خود را میان خود به باطل مخورید مگر اینکه به آن راضی باشید و همدیگر را نکشید). است. بر اساس رویه‌ها و نظرات متعارف فقهی هرگونه رضایت در معامله به معنی این است که فرد دچار حرام‌خواری نشود. موارد مکاسب حرام نیز معمولاً در رساله‌های عملیه تعیین گردیده است. حال سؤال جدی این است که قراردادهای معاملاتی میان مردم و شرکتهای دولتی نظیر ایران خودرو و سایپا با اینکه نشان از توافق طرفین دارد از مشروعیت برخوردار است؟ برای مثال در وضعیت کنونی رویه جاری این است که: «همین که قیمت پراید یا پیکان به ۷ یا ۶ میلیون تومان میان فروشنده و خریدار معامله می‌شود و قرارداد امضا می‌گردد، رضایت طرفین تحصیل گردیده و لذا این معامله مصداق معامله حلال است و به

زعم برخی از مسئولان و تصمیم گیران اقتصادی و سیاسی چه بسا مغایرتی با موازین عادلانه ندارد. به تعبیر ما این نظرات و استنتاجها بر اساس رابطه ۱ است، اما چنانچه این معامله بر اساس رابطه ۲ بررسی شود می‌گوییم خریدار مصرف‌کننده‌ای است که در اثر سیاست‌های دولت که به افزایش نقدینگی بیش از ۸۰ برابر طی ۲۰ سال انجامیده قدرت خرید خود را از دست داده، و فروشنده با استفاده از رانت دولتی و بستن مرزها به روی کالاهای مشابه خارجی، کالایی تولید کرده که نسبت به محصولات خارجی از کیفیت و کارایی پایین‌تری برخوردار است و به جهت استفاده از موقعیت رانتی و واقعیت سیستم اقتصادی ایران می‌تواند این کالا را به سه برابر قیمت تمام شده آن بفروشد و ادعای خدمت صادقانه به نظام را هم یدک بکشد.

حال باید پرسید با این تأثیرگذاری عوامل کلان اقتصادی و آثار تاریخی تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان در سطح جامعه، آیا به طور حقیقی در این معامله رضایت طرفین وجود دارد؟ قاعده قرارداد اجتماعی حفظ می‌شود؟ و ...

. دلیل اصلی بر عدم رضایت در این معامله این است که حتی اگر به ظاهر این رضایت وجود داشته باشد، آثار قهری این نوع معاملات نشان از آن دارد که رضایت واقعی وجود نداشته است یا اینکه طرفین آگاه به حقیقت مسئله نبوده‌اند. شاهد این بحث ادامه آیه است «و لا تقتلوا أنفسکم» یعنی نتیجه قهری و جبری این نوع معاملات «هلاکت» است. هلاکت در معنای اقتصادی آن به معنی افزایش فقر، کاهش درآمد سرانه و رفاه اجتماعی و به هم خوردن قرارداد اجتماعی و ... است که همگی شاخص‌هایی از وضعیت خطرناک اقتصادی و ویژگی ضد «توسعه پایدار» دارند. این بحث را می‌توان در خصوص ماهیت وام‌های بانکی در اقتصادهای توسعه یافته و حتی میزان نرخ‌های بهره در اقتصادهای کارا نیز مورد بررسی قرار داد.

۴. در حوزه مباحث بانکداری چنین استدلال می‌شود که چنانچه عملیات متعارف بانکی بر پایه رویه‌های مورد تأیید فقها صورت پذیرد به طور قطع به نتیجه قابل قبول از جمله تحقق کارایی و عدالت منجر می‌شود. بر این مبنا مهمترین معضل نظام پولی و بانکی یعنی نحوه ایجاد ارتباط میان بخش پولی و بخش واقعی اقتصاد با استفاده از عقد وکالت توصیه گردیده است.

ماهیت بانک هر چه باشد نمی‌تواند فلسفه و علت وجودی پول را تغییر دهد. فلسفه پیدایش پول بر این مبنا واقع است که پول به عنوان واسطه مبادله و وسیله سنجش ارزش باشد و قدرت خرید هر فرد را نشان دهد و در نظامی به کار گرفته شود که عظم ملی در جهت حفظ ارزش آن باشد.

این مهم حداقل در حد وظیفه و جایگاه پول مورد توجه ائمه معصومین و علمای اسلامی بوده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

امام محمد غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» می‌فرماید:

فخلق الله تعالى الدنانير و الدراهم حاكمين و متوسطين بين سائر الاموال حتى تقدر الاموال بهما ٤٠. يعني اصل خلقت و تعبیه الهی تقدین (طلا و نقره)، به منظور وساطت و ابزار تبادل بودن این دو در میان سایر اموال می باشد که به واسطه آنها اشیاء و اموال تقدیر و اندازه گیری می شوند.

غزالی در ادامه می افزاید:

فاذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الایدی و یكونا حاکمین بین الاموال بالعدل و لحکمة اخری و هی التوسل بهما الی سایر الاشیاء و لانهما عزیزان فی انفسهما و لاغرض فی اعیانهما و نسبتهما الی سائر الاحوال نسبة واحدة، فمن ملکهما فکانه ملک کل شیء لا کمن ملک ثوباً فانه لم یملک الا الثوب و... و هو فی معناه کانه کل الاشیاء^{٤١}.

ترجمه: پس بنابراین، خداوند تعالی این دو را خلق کرد تا در بازارها و در دست مردم به تداول درآید و در جریان باشد و به عنوان حاکم و داور عادل بین اموال و کالاها قرار گیرد و حکمت دیگر آن است که از طریق آنها، اشخاص به اشیای مورد نظر خود، دسترسی حاصل نمایند. زیرا این دو، از فلزات گرانبها و عزیز هستند و اعیان و ذوات آنها، مطلوب بالذات واقع نمی شوند و نسبت این دو با اجناس دیگر، یک نسبت واحد می باشد و هرگاه شخصی به این دو دست یابد مثل این است که همه چیز را در ملک خود دارد؛ یعنی به سهولت به هر چیزی که اراده کند قابل تبدیل می باشد و این طور نیست که مثلاً لباسی یا خوراکی در اختیار او قرار گرفته باشد؛ بلکه پول هرچند یک شیء بیشتر نیست، لیکن به حسب تعریف گویی تمامی اشیاء است.

ابن خلدون مشابه این تعبیر را، به این صورت دارد که خداوند این دو سنگ معدنی "زر و سیم" را برای قیمت اشیاء و اموال قرار داده است^{٤٢}.

در روایتی از امام صادق (ع) نیز، آمده است که:

"هی خویتم الله فی ارضه جعلها الله مصلحة لخلقه و بها تستقیم شئونهم و مطالبهم^{٤٣}"

دینار و درهم، مهرها و زینت های خدا در زمین هستند که خداوند آنها را به جهت مصالح خلقتش قرار داد. و به وسیله آنها، امور و خواسته هایشان برپا می گردد.

بنابر آنچه گفته شد، لازم است پول بر اساس خلقت الهی و حکمتی که در ایجاد آن قرار داده شده است، به عنوان ارزش و وسیله مبادله استفاده شود و هرگونه استفاده دیگر از آن که آن را مطلوب بالذات قرار دهد، نقض غرض خواهد بود و می تواند به ربا منجر شود

^{٤٠}. امام محمدغزالی. (١٤٠٢). احياء العلوم الدين، ج ٤، دارالمعرفة بيروت، ص ٩٠.

^{٤١}. همان مأخذ، ص ٩٠. به نقل از احمد شعبانی. (١٣٦٩). سیستم های پولی: تحلیلی تطبیقی - فقهی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه

امام صادق (ع)، صص: ٢٥٦، ٢٥٧.

^{٤٢}. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ٧٥٥.

^{٤٣}. میزان الحکمه، ج ٩، ص ٢٨٥.

کاربرد عملی این بحث آن است که عملیات بانکی تسهیل کننده معاملات در بخش واقعی اقتصاد باشد نه اینکه نظام بانکی خود بخواهد بر نظام قیمتها سایه افکند و با تشدید تورم و افزایش هزینه ها جریان تصمیم گیری اقتصادی در بخش واقعی را مختل سازد. به همین جهت است که نظریه پردازان بانکداری اسلامی همواره با گسترش بازار پول در اقتصاد اسلامی مخالفت کرده اند. مرحوم شهید مطهری (ره) سخن بسیار حکیمانه ای در این زمینه دارند و می فرمایند:

«ارزش پول در سلسله معلولات مبادله است، بر خلاف ارزش کالاها که در سلسله علل مبادلات است»^{۴۴}

بر این مبنا می توان گفت جوهره اصلی نظام بانکداری اسلامی آن است که کلیه عملیات بانکی بر مبنای بخش واقعی اقتصاد پایه ریزی شود. به راستی سر این مطلب چه می تواند باشد؟ دقت و تامل در بحث فوق بیان از این حکمت و سنت تکوینی دارد که قیمتهایی عادلانه اند که در بازار حقیقی اقتصاد و بر پایه هزینه های مرتبط با کار و تلاش تعیین شوند. فقط در این شرایط است که شایستگی افراد یا عوامل تولید معین می گردد.

این نکته مبنایی کاربرد عقود بانکی مندرج در قانون عملیات بانکی بدون ربا را به خوبی توجیه می نماید اما سوال مهم این است که آیا واضعان این قانون و طرفداران آن به ضرورت تعیین قیمتها از سوی بازار عادلانه (با تعریفی که در این مقاله روشن گردیده است) توجه داشته اند؟ عملکرد بانکداری بدون ربا در ایران که عمدتاً به تطبیق صورتی عملیات بانکی با عقود اسلامی بسنده کرده اند خود مؤید این حقیقت است که آنان به لزوم تعیین قیمت در بازار حقیقی اهمیت نداده اند. مباحث اخیر در نظام بانکی مبنی بر منحصر ساختن عملیات بانکی به عقود با بازده ثابت (فروش اقساطی، اجاره به شرط تملیک، جعاله و تنزیل) که همگی به ضرورت آزادی بخش بانکی از بخش واقعی اقتصاد تاکید می کنند گواه روشنی بر این مدعاست. در همه این عقود که جزو ضعیف ترین عقود اسلامی هستند گیرنده تسهیلات بدهکار نظام بانکی می گردد و بانک به نرخ بازدهی مورد انتظار خود دست می یابد و چنانچه تاخیری از ناحیه پرداخت تسهیلات صورت پذیرد مشمول جریمه تاخیر می شود که خود مصداق بارزی از رباست.^{۴۵}

44. مرتضی مطهری، «ربا، بانک و بیمه»، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۵.

45. به مقاله های اخیر جناب حجة الاسلام موسویان در مجله اقتصاد اسلامی و مذاکرات کمیته مشورتی با نكدارى و مالیه اسلامی پژوهشکده پولی و بانکی مراجعه شود.

۶. سخن آخر

تذکر این نکته لازم است که بر اساس این رویکرد آنچه متحول می‌شود درک مفاهیم بر اساس سیستم‌ها و عملکردهای جدید است و گرنه اصول و قواعد نفس‌الامری - و نه موقعیتی - اسلام هیچ یک دستخوش تغییر و تحول نمی‌شود بلکه بحث عمده، نحوه درک و تعمیم این اصول و قواعد به اقتصادها و جوامع امروزی است که مسأله اصلی اقتصاد اسلامی در جهان امروز است. نکته مهم بحث ما این است که برای پیشبرد نظریه های اقتصاد اسلامی و تکامل علمی آن ضرورت دارد قلمرو کارشناسی اقتصاد اسلامی از قلمرو تحقیقات مربوط به فقه اقتصاد تفکیک شده و مرزبندی شود. وگرنه چنانچه کاوشهای مربوط به قلمرو کارشناسی اقتصاد اسلامی در سلطه نگرشها و رویه های متعارف فقهی دسته بندی شود، نباید انتظار پیش روی نظری و تجربی نظریه های اقتصاد اسلامی را داشته باشیم. در واقع، در این صورت اقتصاد اسلامی علت وجودی خود را از دست می دهد. البته در ارتباط تنگاتنگ این دو قلمرو جای شبهه و تردید نیست، اما نکته مهم استقلال کارشناسی اقتصاد اسلامی از کارشناسی فقهی است؛ امری که تاکنون واقعیت اجرایی نیافته است.

منابع و مأخذ

۱. ابن مسکویه، اخلاق و راه سعادت ، به تنظیم یک بانوی ایرانی ، انتشارات کتابفروشی ثقفی ، اصفهان ، .
۲. امام محمدغزالی احیاءالعلومالدین، ج ۴، دارالمعرفه بیروت، ص ۹۰ . ۱۴۰۲.
۳. انصاری مرتضی ، العدالة (قم، المطبعة باقری، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه.ق) صص ۸۰-۱۱
۴. حنا الفاخوری و خلیل الجر، «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج ۲، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ، ۱۳۵۸.
۵. داوری اردکانی رضا ، «فلسفه مدنی فارابی»، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۴.
۶. سعید شیخ، «مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی»، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۷. شعبانی احمد. سیستم‌های پولی: تحلیلی تطبیقی - فقهی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹.
۸. صادقی محمد ، اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة(اول، مؤلف، قم، ۱۴۱۱ق)،ص۱۸۵.
۹. صدر محمدباقر ، اقتصادنا، دارالتعارف، بیروت، ۱۹۷۹م۱۳۹۹ق.
۱۰. طباطبائی محمد حسین ، تفسیرالمیزان، ج ۱۲، چاپ دوم، ۱۳۹۱ هـ
۱۱. عیوضلو حسین ، ارائه شاخصه هایی برای ارزیابی عملکرد و تحلیل سیاستهای توسعه در راستای تحقق هدف عدالت اجتماعی» ، طرح تحقیقاتی، طرف قرارداد: کمیسیون سیاستهای کلان ، مجمع تشخیص مصلحت نظام، پاییز ۱۳۸۴.
۱۲. عیو ضلو حسین، دو معیار عدالت و کارایی اقتصادی در نظام اقتصاد اسلامی، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، در حال چاپ.
۱۳. عیوضلو حسین، بررسی امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارایی در نظام اقتصاد اسلامی، رساله دکتری اقتصاد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.
۱۴. فارابی، مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، تصحیح و چاپ البیر نصری، بیروت، الطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۵۹.
۱۵. مجلة الازهر، مجلد ۲۶، ش ۱۵۱۶، مقاله «مقارنة بين العدالة التشريعية في القوانين الوضعية و الراى فى التشريع الاسلامى». س ۱۳۷۴ق
۱۶. مدرسى طباطبائى حسين ، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه آصف فکرت، با عنوان «رسالة فى العدالة»، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۴۳۴.

۱۷. مطهری احمد ، احکام قضائی، ترجمه هاشم نوری، جلد اول(قضا)، قم، چاپخانه شهید، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۸. مطهری مرتضی ، عدل الهی، دهم، صدرا، تهران،
۱۹. مکی العاملی محمد بن جمال الدین (شهید اول)، اللمعه دمشقیه، جزء اول ، دار احیاء التراث العربی ، بیروت، ۱۹۸۳.
۲۰. - مهریزی مهدی ، "عدالت به منزله قاعده فقهی"، مجله نقد و نظر، ش. ۱۰.
۲۱. موسوی ، القواعد، ص ۱۶۳، مصطفوی؛ مجموعه قواعد فقه، ص ۱۴۰، شفایبی؛ الفوائد العلمیة، ص ۴۵،
۲۲. نصیرالدین طوسی محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، ویرایش ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴.
۲۳. همدانی میرزا حسین قلی ، القضاء الاسلامی للشیخ مرتضی انصاری (بی جا، المؤسسة الاسلامیه للنشر، بی جا، ۱۴۱۰ه.ق.

24. Kolm ,S.C. Modern Theories of Justice ,The MIT press,1996-