

مقدمه

در جوامع امروزی حیطه فعالیت‌ها و مسئولیت‌های دولت در مقایسه با پیش از آن بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر شده است. در حالی که تا یکی، دو سده قبل، عمدتاً دولت‌ها و حکومت‌ها به فعالیت‌هایی چون برقراری نظم و امنیت و جمع‌آوری مالیات مبادرت می‌ورزیدند، عرصه فعالیت‌های حکومت‌ها در جوامع مدرن از نظم، امنیت، اشتغال و تحصیل گرفته تا بهداشت، اقتصاد، مسکن، آموزش و پرورش، توسعه شهری و روابط بین‌الملل را شامل می‌شود؛ از این رو، مطالعه درباره دولت و حکومت نیز از دانش علوم سیاسی متداول فراتر رفته و علوم و دانش‌های جدیدی در این زمینه پدید آمده است. یکی از این دانش‌ها سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی است. در این دانش، به دولت و حکومت از منظر مدیریتی نگریسته می‌شود. خط‌مشی‌گذاری عمومی (سیاست‌گذاری عمومی) در واقع، معادلی است که در زبان فارسی برای اصطلاح انگلیسی public policy قرار داده می‌شود (وحید، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

در واقع، خط‌مشی‌گذاری و سیاست‌گذاری عمومی، از محورهای اصلی مباحث مدیریت دولتی است و همان‌گونه که دنهارت اشاره کرده است، متخصصانی که در حوزه مطالعات مربوط به خط‌مشی عمومی کار می‌کنند، خط‌مشی را محور عملیات دولت می‌دانند (دنهارت، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳). اهمیت مسئله خط‌مشی‌گذاری در حوزه مسائل مربوط به مدیریت دولتی به اندازه‌ای است که سبب می‌شود برخی صاحب‌نظران مانند پل اپلبای (Paul Appleby) مدیریت دولتی را معادل خط‌مشی‌گذاری بدانند (دانایی فرد، ۱۳۸۷، ص ۲).

در هر صورت، یکی از اموری که همه دولت‌ها و حکومت‌ها برای اداره جامعه حاکم، بر آن و رسیدن به اهداف مطمح‌نظر خود بدان مبادرت می‌ورزند، تدوین، وضع و اجرای خط‌مشی‌های عمومی و سیاست‌های گوناگون در حوزه‌های مختلف، اعم از اقتصاد، فرهنگ، سیاست و نظایر آنهاست. نویسندگان و صاحب‌نظران برای خط‌مشی عمومی تعاریف مختلفی به‌دست داده‌اند؛ برای نمونه، دای (Dye) معتقد است، به‌طور کلی هرچه را سازمان‌های عمومی تصمیم می‌گیرند که انجام دهند یا از اجرا و انجام آن ممانعت می‌کنند، می‌توان خط‌مشی عمومی تلقی کرد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۴). یکی دیگر از محققان، در تعریفی خط‌مشی عمومی را عبارت از اصولی می‌داند که به دست مراجع ذیصلاح در کشور وضع می‌شود و به‌عنوان یک الگو و راهنما، اقدامات و فعالیت‌های لازم در جامعه را راهبری می‌کند (الوانی، ۱۳۷۴، ص ۲۲). در هر صورت، با دقت در تعریف‌های مختلف می‌توان به‌دست آورد که خط‌مشی‌های عمومی، همان‌گونه که از نامشان پیداست، به همه جامعه و مسائل و

بررسی فقهی خط‌مشی بازتوزیع و نسبت آن با عدالت

سیدمهدی الوانی* / محمد مهدی نادری**

چکیده

از جمله موضوعات مورد بحث در خط‌مشی‌ها و سیاست‌های کلی و کلان اقتصادی، خط‌مشی «بازتوزیع» است. در این زمینه، به‌ویژه این بحث مطرح می‌شود که آیا اجرای چنین سیاست‌هایی برای عدالت است و به استقرار و بسط آن مدد می‌رساند، یا بعکس، اتخاذ و اجرای سیاست‌هایی مانند سیاست بازتوزیع، اساساً ضد عدالت بوده، برخلاف آن عمل می‌کند. ضد عدالت بودن سیاست‌هایی همچون بازتوزیع، به‌ویژه در تعارض و نقض آن نسبت به آزادی انسان در حق مالکیت تبیین شده است. در این نوشتار می‌کوشیم با تکیه بر آیات و روایات و معارف اسلامی و بهره‌گیری از روش رایج در حوزه‌های علمیه، که در اصطلاح روش اجتهادی نامیده می‌شود و می‌توان آن را نوعی تحلیل اسنادی به‌شمار آورد، نشان دهیم که اولاً: اسلام طرف‌دار سیاست بازتوزیع است و از آن برای ایجاد و بسط عدالت اجتماعی و اقتصادی بهره می‌گیرد؛ ثانیاً: این سیاست، نقض آزادی انسان در اعمال حق مالکیتش به‌شمار نمی‌آید. کلیدواژه‌ها: خط‌مشی، بازتوزیع، عدالت، مالکیت حقیقی، مالکیت اعتباری.

* استاد دانشگاه علامه طباطبایی

** دکتری مدیریت موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مصالح عامه مردم، و نه سازمان و مجموعه‌ای خاص از افراد ناظرند. البته خطمشی، انواع، سطوح و تقسیم‌بندی‌های گوناگونی دارد که در جای خود بدانها اشاره شده است (ر.ک: الوانی، ۱۳۷۴، ص ۲۸-۲۶، و ایلبای، ۱۹۶۷، ص ۶).

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، از جمله حوزه‌هایی که اداره آن به دست دولت‌ها و حکومت‌ها نیاز به تدوین و اجرای خطمشی‌های مختلف در سطوح گوناگون دارد، حوزه مربوط به اقتصاد و مسائل اقتصادی است. از سوی دیگر، بر اساس شواهد مختلف و فراوان، از دیدگاه اسلامی، یکی از رسالت‌ها و وظایف مهم دولت و حکومت اسلامی، تلاش برای برقراری و بسط عدالت در ابعاد مختلف، از جمله عدالت اقتصادی است (ر.ک: نادری، ۱۳۹۱، فصل اول و دوم). اگر بر اساس تعریفی مشهور، عدالت را به «دادن حق به صاحب حق» تعریف کنیم، عدالت اقتصادی را می‌توان حاکی از اوضاعی دانست که در آن، همه افراد یک جامعه بتوانند در بخش‌های مختلف اقتصاد، اعم از تولید، توزیع و مصرف به حقوق خود دست یابند؛ به بیان دیگر، شرایط عادلانه اقتصادی به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن، همه روابط اقتصادی بر اساس حقوق مشروع و قانونی افراد برقرار شود.

با توجه به توضیحات مزبور، بحث این مقاله درباره یکی از خطمشی‌های کلی و کلان اقتصادی اسلام در جهت استقرار و بسط عدالت اقتصادی است. در این مقاله از این خطمشی با عنوان «خطمشی بازتوزیع (redistribution)» یاد کرده‌ایم. نکته‌ای که یادآوری آن لازم و مفید است اینکه اگر بخواهیم با زبان خطمشی‌گذاری عمومی سخن بگوییم، خطمشی بحث‌شده در این مقاله به یک ابرخطمشی یا خطمشی فراگیر (megapolicy masterpolicy) مطرح می‌شود (ر.ک: الوانی، ۱۳۷۴، ص ۲۸)؛ یعنی سیاست مزبور از جمله سیاست‌ها و خطمشی‌هایی است که در کلی‌ترین سطح برای اقتصاد و نظام اقتصادی جامعه در نظر گرفته می‌شود.

سیاست بازتوزیع و موافقان و مخالفان آن

مشخصاً در این مقاله آنچه بررسی شد، مدعایی است که می‌توان آن را به صورت خلاصه در ضمن گزاره زیر بیان کرد:

یکی از سیاست‌های مهم اسلام برای ایجاد عدالت اقتصادی بازتوزیع ثروت است که با گرفتن مالیات از ثروتمندان و توزیع آن میان فقر انجام می‌شود.

مقصود از سیاست بازتوزیع، سیاستی است که بر اساس آن، دولت پس از انجام تلاش‌های اقتصادی افراد مختلف در جامعه و تولید ثروت و ایجاد درآمد از جانب آنان، بخشی از درآمد و ثروت

اغنیاء را گرفته، و میان فقرا و نیازمندان توزیع کند (نادری، ۱۳۹۱). در واقع، مرتبه نخست، افراد بر اساس کار، تلاش، استعداد، شانس و نظایر آنها به ثروت و درآمدی دست یابند و ثروت‌ها و درآمدها میان آنان توزیع می‌شود، آن‌گاه پس از حصول درآمدها در این مرحله و توزیع طبیعی آن میان افراد، در مرحله بعد، دولت برای رفع فقر و ایجاد توازن نسبی ثروت و درآمد میان اقشار مختلف، بخشی از درآمد ثروتمندان را گرفته، میان طبقات ضعیف‌تر توزیع می‌کند؛ از همین رو، این سیاست را سیاست بازتوزیع (توزیع مجدد) نامیده‌اند (ر.ک: فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۶۸).

در هر صورت، اگر عدالت را به «دادن حق به صاحب آن» تفسیر کنیم - چنان‌که ما در این مقاله همین معنا را برگزیده‌ایم - مدعای موردنظر در اینجا در واقع این است که اسلام بخشی از اموال اغنیاء را حق فقرا قرار داده است؛ از این رو، عدالت اقتصادی اسلام ایجاب می‌کند که بهره فقیران از مال ثروتمندان پرداخت شود. به بیان دیگر، یکی از سیاست‌های اسلام برای اجرای عدالت اقتصادی بازتوزیع ثروت است که با اخذ مالیات از ثروتمندان و توزیع آن میان اقشار محروم و فقیر جامعه محقق می‌شود.

پیش از آنکه به بیان مستندات مدعای مزبور بر اساس آیات و روایات و معارف اسلامی بپردازیم، مناسب است در آغاز برخی آرا و اندیشه‌هایی را که بعضی صاحب‌نظران معاصر غربی در این زمینه ابراز کرده‌اند، بررسی کنیم.

شاید در تاریخ تفکر سیاسی غرب در دوران مدرن، هیچ‌زمانی به اندازه سه دهه پایانی قرن بیستم، مقوله عدالت و اصول آن تا بدین اندازه کانون توجه فیلسوفان سیاسی نبوده است. آغاز این توجه ویژه را می‌توان به جان رالز (John Rawls) و پژوهش معروف او «نظریه عدالت» (A Theory of Justice)، مربوط دانست که نخستین بار در سال ۱۹۷۱م چاپ و منتشر شد، البته وی پیش از آن نظریه‌اش را به صورت اجمالی در دو مقاله چاپ و منتشر کرده بود.

با مروری بر نوشته‌های موجود در این زمینه، مشخص می‌شود که یکی از مباحث مهم و اختلافی میان صاحب‌نظران غربی، اتخاذ سیاست‌های بازتوزیعی در اقتصاد برای تحقق عدالت است که موافقان و مخالفان جدی و خاص خود را دارد.

بی‌گمان می‌توان جان رالز را مشهورترین و مهم‌ترین طرفدار سیاست‌های بازتوزیعی در دوران معاصر دانست. رالز از جمله صاحب‌نظرانی است که به شدت از سیاست‌های بازتوزیعی دفاع می‌کند. وی عدالت را برترین فضیلت اجتماعی می‌داند و می‌کوشد نشان دهد که اگر ساختارهای اساسی

جامعه بر پایه اصول پیشنهادی وی پایه‌ریزی و بنا شود، فضیلت عدالت اجتماعی محقق می‌گردد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). وی معتقد است برای تحقق و تأمین عدالت، ثروت باید از طبقات مرفه به سوی طبقات کم‌بضاعت سرازیر شود و دولت برای تحقق این منظور باید در برابر گرایش عمومی بازار به تمرکز سرمایه و ثروت موانعی ایجاد کند (بشیریه، ۱۳۸۲). البته این‌گونه توزیع ثروت و مداخله دولتی نباید از حدی فراتر رود که کارایی و تولید اقتصادی را کاهش دهد و به انگیزه فعالیت اقتصادی افراد آسیب برساند؛ به بیان دیگر، مداخله دولت باید به اندازه‌ای باشد که مانع تمرکز ثروت بیش از حد شود، اما کارایی اقتصادی و انگیزه فعالیت را از میان نبرد. همچنین این وضعیت باید تا آنجا ادامه یابد که ممکن نباشد وضع فقیرترین افراد در نظم موجود، در هیچ نظم دیگری بهتر شود یا اگر امکان بهبود وضع آنان وجود داشته باشد، تحقق آن ممکن است به زیان کسانی باشد که در نتیجه آن، سرانجام وضع همین فقیرترین افراد در نظم موجود بدتر شود (فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۶۸). رالز را در واقع باید یکی از طرفداران و مدافعان مهم و جدی دولت موسوم به «دولت رفاه» به‌شمار آورد، که از جمله سیاست‌های مهم که در این نوع دولت‌ها بر آن تأکید می‌شود، سیاست‌های بازتوزیعی برای حمایت از اقشار ضعیف و آسیب‌پذیر جامعه به‌لحاظ اقتصادی است (ر. ک: فیتزپتریک، ۱۳۸۱؛ گیدنز، ۱۳۸۶).

در سوی دیگر، از جمله مشهورترین مخالفان سیاست‌های بازتوزیعی نیز می‌توان به رابرت نوزیک (Robert Nozick) و فردریش فون هایک (Friedrich Von Hayek) اشاره کرد. نوزیک بر آن است اگر افراد ثروتمند ثروت خود را به روش قانونی به‌دست آورده باشند دولت حق ندارد ثروت آنان را بدون کسب رضایتشان میان فقرا توزیع کند؛ زیرا چنین کاری غصب، و تجاوز به یکی از حقوق طبیعی انسان‌ها، یعنی مالکیت، به‌شمار می‌آید و خود ناعادلانه‌ترین کارهاست (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۳). نوزیک برای آنکه ناموجه و بی‌منطق بودن عدالت توزیعی (به‌ویژه از نوع رالزی آن) را نشان دهد، توزیع اجباری ثروت را به توزیع اجباری اعضای بدن تشبیه و این پرسش را مطرح می‌کند که چرا کسانی که توزیع اجباری ثروت را تجویز می‌کنند، اما توزیع اجباری اعضای بدن را جایز نمی‌دانند؟! به تعبیر نوزیک، محدود کردن آزادی دیگران و تجاوز به مالکیت افراد به روش‌های گوناگون، از جمله اخذ مالیات، همانند آن است که از کسی که دو کلیه سالم دارد به اجبار یکی را به فردی دهند که از این قسمت بدن در معرض خطر است. چرا اولی را مجاز می‌دانند و دومی را تجویز نمی‌کنند؟ (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۹۳۲-۹۲۴)؟

هایک نیز به‌طور کلی با عدالت توزیعی مخالفت می‌کند و بر آن است که نابرابری‌های موجود در

نظام بازار اجتناب‌ناپذیر و چه‌بسا مفید است. وی عدالت توزیعی را امری بی‌بنیاد، غیرعملی و سلیقه‌ای می‌داند که چه‌بسا انطباق میان خدمت و پاداش را، که ضامن کفایت اقتصادی است، برهم می‌زند (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۹۱). به نظر وی عدالت اجتماعی نه فقط برترین فضیلت اجتماعی نیست، که اساساً فضیلت به‌شمار نمی‌آید!

از دیدگاه او عدالت اجتماعی اساساً اصطلاحی بی‌معنا و بی‌محتواست و هرگونه تلاش برای تحقق و استقرار عدالت اجتماعی و توزیعی، یا نشانه بی‌فکری و یا حاکی از فریب‌کاری است! (هایک، ۱۹۷۶، ص XI-XII). هیک تأکید می‌کند که جامعه را بایستی به‌سادگی حاصل تراکمی نتایج ناخواسته حرکات و مبادلات افراد دانست، و همین ناخواستگی یا فقدان قصد و نیت است که مفهوم عدالت اجتماعی را بی‌معنا می‌کند (فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۹۶). به نظر او چنانچه نابرابری‌ها حاصل اقدامات و کنش‌های متقابل آزادانه مردم باشد، بی‌آنکه به دیگران آسیبی وارد شود، چنین نابرابری‌هایی را از لحاظ اخلاقی نمی‌توان محکوم کرد. در نظام خودجوش و بی‌کران بازار کسی نیست که تصمیم بگیرد چه کسی می‌برد و چه کسی می‌بازد (همان)؛ از همین‌رو، هایک اظهار می‌دارد که اساساً باید واژه عدالت اجتماعی را به‌منزله مفهوم بی‌معنا، ولی خطرناک از زبان و ادبیات سیاسی حذف کرد! (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۷).

در هر صورت، به نظر می‌رسد اسلام با سیاست بازتوزیع موافق است و یکی از ابزارهای مهم برای ایجاد عدالت اقتصادی را گرفتن بخشی از ثروت و درآمد اغنیا و توزیع مجدد آن میان فقرا و نیازمندان می‌داند. در ادامه، برخی مستندات که در این باره می‌توان ارائه کرد، آورده شده است.

بازتوزیع ثروت از راه زکات

یکی از مالیات‌های اسلامی زکات است که همه فقیهان اسلام به وجوب آن فتوا داده‌اند. اصل وجوب زکات مورد اتفاق همه مسلمانان و از ضروریات دین اسلام است؛ از این‌رو، نیز انکار آن سبب ارتداد خواهد شد (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۹۹). در ضرورت و اهمیت این فریضه همین بس که در آیات متعددی از قرآن کریم همراه نماز بدان، امر شده است (ر. ک: بقره: ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰) و در آیاتی دیگر، پرداخت آن از ویژگی‌های مؤمنان شمرده می‌شود (ر. ک: بقره: ۱۷۷ و ۲۷۷). طبق فتوای مشهور، زکات به‌نهی چیز تعلق می‌گیرد که عبارت‌اند از: نقدین (طلا و نقره مسکوک)؛ غلات چهارگانه (گندم، جو، خرما و کشمش) و احشام سه‌گانه؛ یعنی گاو، گوسفند و شتر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۶۵).

البته واجب شدن زکات در هریک از این موارد، شروط و نصاب‌های خاصی دارد که تفصیل آن در کتاب‌های فقهی و فتوایی ذکر شده است (ر. ک: طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، کتاب الزکات). همچنین باید توجه داشت که زکات دو نوع است: زکات مال و زکات فطره (زکات بدن). آنچه که بیان شد مربوط به زکات مال است و زکات فطره نیز اجمالاً سه کیلو از قوت روزانه و مصرفی معمول، مانند گندم، جو، برنج و خرما یا قیمت معادل آن است که در عید فطر باید پرداخت شود.

در هر صورت، زکات مصارف گوناگونی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها، پرداخت به نیازمندان و محرومان و فقراست (ر. ک: خمینی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۶). در آیه شصت سوره توبه به موارد مصرف زکات اشاره شده است: «زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای [جمع‌آوری] آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود و برای [آزادی] بردگان و [ادای دین] بدهکاران و در راه [تقویت آیین] خدا، و واماندگان در راه. این یک فریضه [مهم] الهی است و خداوند دانا و حکیم است» (توبه: ۶۰).

در این آیه فقیران و مسکینان بر دیگر موارد مصرف زکات مقدم داشته شده‌اند که نشانه اهمیت آنان در این موضوع است. به هر روی، بر اساس حکم زکات مسلم است که یکی از راهکارهایی که اسلام برای ایجاد و تحقق عدالت اقتصادی بر آن تأکید دارد بازتوزیع بخشی از ثروت و درآمد ثروتمندان میان اقشار محروم و فقیر جامعه است.

در اینجا اشاره به این نکته نیز مناسب است که درباره زکات بحثی میان فقیهان وجود دارد که آیا زکات مستقیماً توسط خود فرد پرداخت‌کننده، به مصارف معهود و مزبور در فقه می‌رسد یا اختیار هزینه‌کردن و چگونگی مصرف آن با حاکم و دولت اسلامی است؟ در این مسئله برخی فقیهان درباره پرداخت زکات در زمان حضور امام معصوم علیه السلام، پرداخت آن را مشروط به مطالبه ایشان دانسته‌اند و درباره پرداخت آن به فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام تعبیر «افضل و احوط» را به کار برده‌اند؛ برای نمونه، صاحب عروه در این باره چنین نظر داده است: بهتر، بلکه احتیاط این است که زکات در زمان غیبت به فقیه جامع‌الشرایط تحویل داده شود، بخصوص اگر آن را مطالبه نماید؛ چراکه وی به مواضعی که باید زکات در آن مصرف شود آشنا تر است... برخلاف زمان حضور امام معصوم علیه السلام. پس در آن زمان به مجرد مطالبه امام واجب است که زکات به ایشان تحویل داده شود؛ چراکه هر امری که امام معصوم علیه السلام بفرماید، اطاعت آن واجب است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۱۶۴).

اما برخی فقیهان دیگر نظرشان بر این است که زکات مطلقاً باید در اختیار حاکم اسلامی قرار گیرد

و با نظر وی و با برنامه‌ریزی و مدیریتی متمرکز، به مصرف برسد و آنچه فقیهانی همچون صاحب عروه فرموده‌اند مربوط به زمان «قبض ید» امام معصوم علیه السلام یا فقیه جامع‌الشرایط است؛ از جمله، آیت‌الله مکارم شیرازی در حاشیه بر عروه، در ذیل این عبارت مرحوم صاحب عروه که «الافضل بل الاحوط نقل الزکات الی الفقیه» می‌نویسد:

«اینکه بگویم نقل زکات به نزد فقیه (و تحویل آن به وی)، بهتر یا مطابق احتیاط است، مربوط به زمان قبض ید امام معصوم یا حاکم مأذون از جانب امام معصوم علیه السلام است؛ اما در زمان بسط ید بعید نیست که بگویم واجب است زکات در اختیار حاکم اسلامی قرار داده شود؛ چرا که اوست که بیت‌المال مسلمین را محافظت و نگاهداری می‌کند؛ و اسلام صرفاً در چند فتوا و مجموعه‌ای از نصایح خلاصه نمی‌شود، بلکه حکومت جزو لاینفک و جدایی‌ناپذیر آن است و حکومت نیاز به خزانه و بیت‌المال متمرکز دارد، همان‌گونه که سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علی علیه السلام گواه و شاهد همین مدعاست. و اگر هرکس زکات مالش را خود مستقیماً بپردازد [و به مصرف برساند]، اساس و بیانی برای بیت‌المال و کسانی که نان‌خور آن قرار داده شده‌اند باقی نخواهد ماند» (همان).

آیت‌الله مکارم شیرازی در حاشیه مسئله‌ای دیگر از عروه نیز تصریح می‌کند که در زمان بسط ید حاکم اسلامی لازم است که زکات در اختیار حاکم قرار گیرد و همگان باید زکاتشان را به حاکم و دولت اسلامی بپردازند که بر اساس مدیریتی واحد و متمرکز به مصرف برسد. اصل مسئله‌ای که صاحب عروه طرح می‌کند چنین است: «اگر مالک بگوید، زکات مالم را پرداخت کرده‌ام، یا بگوید، زکاتی به مال من تعلق نگرفته است، قول او بدون نیاز به شاهد یا قسَمی پذیرفته می‌شود؛ مادام که معلوم نگردد که دروغ می‌گوید» (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۶۵).

همان‌گونه که در کلام صاحب عروه آمده است، این مسئله که درباره مورد زکات و پرداخت آن و همچنین اصل تعلق آن به کسی، آیا قول خود مالک و صاحب مال، ملاک است و می‌توان صرفاً به آن اکتفا کرد یا مسئله حکم دیگری دارد؟ صاحب عروه و برخی فقیهان دیگر نظرشان این است که ملاک، گفته و ادعای خود مالک است و اگر مالک که زکاتم را پرداخت کرده‌ام، یا گفت مال و دارایی‌ام به اندازه‌ای نیست که زکات به آن تعلق گیرد، قول او پذیرفته می‌شود و وی برای اثبات این مدعا و گفته خود نیازی به اموری همچون آوردن شاهد و بیانه یا قسم‌خوردن ندارد؛ مگر اینکه معلوم شود که ادعایش واقعیت نداشته و دروغ گفته است. در اینجا آیت‌الله مکارم شیرازی در فرع دوم، یعنی اینکه فرد بگوید زکاتی به مال من تعلق نگرفته است، با نظر صاحب عروه موافق است، ولی درباره پذیرفتن ادعای پرداخت زکات به صرف ادعای مالک، با صاحب عروه مخالفت کرده و می‌نویسد: «در زمانی که

بازتوزیع ثروت از راه خمس

افزون بر زکات، مالیات دیگری در اسلام با نام «خمس» وجود دارد که از جمله موارد مصرف آن توزیع میان نیازمندان و فقراست. آیه مربوط به خمس در قرآن آیه ۴۱ سوره انفال است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۷۱ و ۱۷۵): «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ (انفال: ۴۱)؛ بدانید هرگونه غنیمتی که به دست آورید، خمس (یک پنجم) آن برای خدا و برای پیامبر و برای نزدیکان [پیامبر] و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است.»

افزون بر این آیه، روایات فراوانی نیز در باب وجوب خمس و مسائل مربوط به آن وارد شده است (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۳۷-۳۷۶).

بر اساس نظر فقیهان شیعه، هر سودی که نصیب انسان شود یک‌پنجم آن باید به‌عنوان خمس پرداخت گردد و همان‌گونه که در این آیه آمده است و فقیهان نیز فتوا داده‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۲) از جمله مواردی که خمس در آن مصرف می‌شود، پرداخت آن به فقرا و نیازمندان است. البته واجب‌شدن خمس و روش محاسبه، پرداخت و چگونگی مصرف آن شرایط و تفصیلی دارد که در جای خود ذکر شده است.

همچنین باید توجه داشت که خمس و زکات با هم تفاوت‌هایی دارند. از جمله اینکه همه مسلمانان زکات را، همچنان‌که اشاره شد، پذیرفته‌اند، ولی وجوب خمس از اعتقادات اختصاصی شیعه است. همچنین یکی از تفاوت‌هایی که بر اساس نظر مشهور علما بین خمس و زکات وجود دارد این است که خمس به دو بخش سهم امام و سادات تقسیم می‌شود و نیمی از آن صرف فقیران سادات می‌شود و نیم دیگر در اختیار امام معصوم علیه السلام یا وکیل وی قرار می‌گیرد. البته درباره چگونگی مصرف سهم سادات و نیز مالکیت امام علیه السلام بر خمس بحث‌هایی میان فقیهان وجود دارد. برخی فقیهان خمس را ملک منصب امامت و نه شخص امام، می‌دانند که برای اداره امور مختلف حکومت آن را صرف می‌کند. از جمله این فقیهان امام خمینی علیه السلام است که خمس و همچنین انفال را مربوط به شخصیت حقوقی پیامبر و امامان معصوم صلوات الله علیهم اجمعین یعنی منصب زعامت و سرپرستی حکومت و جامعه می‌داند. ایشان در جایی می‌نویسند: «آنچه از کتاب و سنت فهمیده می‌شود این است که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام سرپرستی و اختیار تصرف در سهم [امام] خمس را دارا هستند نه آنکه خمس ملک آنان باشد» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۵۸). سیاست بازتوزیع ثروت و درآمد، از نظر اسلام تا به اندازه‌ای مهم است که اگر افرادی

حاکم بسط ید دارد، روشن است که صرف ادعای پرداخت از جانب مالک مسموع نیست؛ چراکه گفتیم در هنگام بسط ید حاکم و استقرار حکومت حق لازم است که زکات در اختیار حاکم قرار گرفته و به وی پرداخت شود» (همان).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود آیت‌الله مکارم شیرازی در اینجا تصریح می‌کند که در زمان بسط ید حاکم اسلام و استقرار حکومت اسلامی، مسئولیت جمع‌آوری زکات با دولت اسلامی است و افراد باید زکات خود را به دولت و مراکزی که برای جمع‌آوری زکات تعیین شده است، بپردازند. در چنین وضعیتی روشن است که پرداخت زکات در دفاتر و اسناد رسمی و حکومتی، ثبت و ضبط می‌شود و به فرد پرداخت‌کننده نیز رسید پرداخت ارائه می‌گردد. مخالفت آیت‌الله مکارم شیرازی با نظر صاحب عروه در این مسئله نیز از همین جا ناشی می‌شود؛ چراکه در این شرایط، فرد اگر واقعاً زکات خود را پرداخت کرده باشد، باید بتواند رسید آن را ارائه دهد و اگر احیاناً رسید آن را گم کرده باشد، با مراجعه به دفاتر دولتی به‌راحتی می‌تواند صحت گفته خود را معلوم کند؛ از این رو، صرف ادعای پرداخت زکات از سوی فرد، مسموع نیست و وی باید بتواند با ارائه اسناد رسمی مربوط به پرداخت زکات، این ادعای خود را ثابت کند.

از سوی دیگر، حتی کسانی که قائل شده‌اند هر مکلفی می‌تواند خود مباشرةً به پرداخت زکات و مصرف آن در موارد معهود اقدام کند، نظرشان این است که اگر فقیه جامع‌الشرایط حکم کند که زکات باید در اختیار او قرار گیرد تا با صلاح‌دید وی به مصرف برسد، واجب است که از حکم او تبعیت شود و بر مکلفان لازم است که زکات خود را در اختیار او قرار دهند و حق ندارند خود مباشرةً درباره مصرف آن اقدام نمایند (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۶۴). از جمله این فقیهان می‌توان به امام خمینی علیه السلام آیت‌الله گلبایگانی و آیت‌الله مکارم شیرازی اشاره کرد (همان). البته صاحب عروه در این مسئله، حکم را به تقلید شخص از مرجعی که چنین حکمی کرده است، مشروط می‌کند: «اگر فقیه آن [زکات] را به نحو لزوم و ایجاب مطالبه کند، بر این اساس که شرایطی را تشخیص می‌دهد که شرعاً موجب می‌شود صرف زکات در آن مورد لازم باشد، و شخص هم مقلد آن فقیه باشد، در این صورت بر فرد لازم است که زکات خود را به فقیه تحویل دهد؛ چراکه تکلیف شرعی اوست.»

ولی همان‌گونه که اشاره شد، برخی فقیهان همچون امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله گلبایگانی این شرط را نپذیرفته و قائل شده‌اند اگر فقیه بر لزوم تسلیم زکات به وی حکم و نه فتوا، دهد، بر همه حتی کسانی که مقلد آن فقیه نیستند، لازم و واجب است که از حکم او تبعیت کنند. امام خمینی علیه السلام در حاشیه عروه، درباره این مسئله می‌نویسد: «اگر مطالبه فقیه، بر اساس مصلحت مسلمانان و جامعه اسلامی و به‌صورت حکم باشد، پیروی و اطاعت او واجب است حتی اگر شخص، مقلد آن فقیه نباشد» (همان).

این‌گونه حقوق مالی به گردنشان آمده است، از پرداخت آن امتناع ورزند، حاکم و دولت اسلامی می‌تواند برای گرفتن و استیفای این حقوق به زور متوسل شده، با آنان وارد جنگ شود؛ صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: «اگر کسی با وجود اینکه زکات را واجب می‌داند، از پرداخت آن خودداری نماید، جنگ با او جایز است تا آن را پرداخت کند؛ همان‌گونه که فقیهان متعددی به این امر تصریح کرده‌اند، بلکه من همان‌طور که برخی دیگر از فقها نیز اعتراف کرده‌اند، است ندیدم کسی با این مسئله مخالفتی کرده باشد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۴۳).

همان‌طور که صاحب جواهر اشاره کرده است، مسئله جواز قتال و جنگ با مانعین زکات را بسیاری از فقیهان و عالمان بزرگ شیعه مطرح کرده‌اند که از جمله آنان می‌توان به شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۷، ص ۲۶۳) و علامه حلی (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۴۴) اشاره کرد.

ختمشی بازتوزیع در حکومت پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنی ﷺ

در سیره حکومتی امیرالمؤمنین علی ﷺ مشاهده می‌کنیم که آن حضرت به اجرای سیاست بازتوزیع در حکومت خود ملتزم بوده‌اند. از جمله شواهد این مدعا نامه‌ای است که ایشان به ابن‌عباس در زمانی که مسئولیت فرمانداری مکه را برعهده داشت، نوشته است و در آن به‌صراحت به وی دستور می‌دهد اموالی را که به‌عنوان حاکم مکه در اختیار دارد میان نیازمندان و گرسنگان تقسیم کند: «اموالی که نزد تو جمع شده و مربوط به خداست به‌دقت در مصرف آنها بنگر، و آن را مصرف عیالمندان و گرسنگان کن، به‌طوری‌که صحیح به‌دست فقرا و نیازمندان برسد و مازاد آنها را نزد ما بفرست تا میان کسانی که در ایجا هستند تقسیم کنیم» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۷).

چنانکه ملاحظه می‌شود، حضرت علی ﷺ در اینجا صریحاً بر سیاست بازتوزیع ثروت میان فقرا و محرومان تأکید می‌کند.

در حکومت پیامبر ﷺ نیز همین وضع دیده می‌شود. از جمله شواهد این کار آن است که بلال از سوی رسول خدا ﷺ مأموریت داشت به وضع فقیران و بینوایان رسیدگی و آنان را تأمین کند. حتی او اجازه داشت در صورت نبودن امکانات مالی برای بیت‌المال، با قرض کردن، محرومان را تأمین کند (صدر، ۱۳۷۴، ص ۷۲).

همچنین امیرمؤمنان علی ﷺ در عهدنامه معروف مالک اشتر خطاب به وی می‌نویسد: «سپس خدا را خدا را [در نظر داشته باش] در طبقه پایین از مردم، آنان که راه چاره ندارند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگان‌اند که در این طبقه مستمندی است خواهنده و مستحق عطایی است به روی نیاورنده. به‌خاطر خدا حقی را که خداوند به آنان اختصاص داده و نگرهبانی آنرا بر عهده‌ات نهاده است، پاس دار و بخشی از بیت‌المال و بخشی از غلات زمین‌های خالصه را در هر شهر به آنان واگذار، که دوردست‌ترین آنان را همان سهم و بهره‌ای است که برای نزدیکان است؛ آنچه بر عهده تو نهاده‌اند رعایت حق ایشان است... یتیمان را عهده‌دار باش و کهن‌سالانی را که چاره‌ای

مخالفتی کرده باشد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۴۳).

همان‌طور که صاحب جواهر در ادامه همین کلام اشاره می‌کند که درباره غیر از زکات، کسی از عالمان و فقیهان متعرض این مسئله نشده و تصریحی به آن نکرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد درباره خراج و دیگر حقوق عمومی نیز بتوان همین نظر را قائل شد، بلکه بعید نیست که خمس نیز در این مسئله همانند زکات باشد؛ زیرا در همه این موارد ملاک واحدی وجود دارد و آن، ممانعت از ادای حقوق مردم و جامعه است: «وهل غیر الزکات کذلک لم یحضرنی الآن من تعرض لذلک ولکن یقوی فی النظر الحاق الخراج ونحوه من الحقوق العامة بها فی ذلک... بل لعل الخمس كذلك ايضاً اذ الظاهر كون الوجه منع الناس حقوقها وهو مشترك بين الجميع» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۴-۳۴۳).

در هر صورت، به اعتقاد شیعه، در احکام اسلامی مالیاتی به نام خمس داریم که یکی از کاربردهایش رفع نیاز فقیران و مستمندان جامعه است؛ این بدان معناست که اصل سیاست و نظام بازتوزیع ثروت از نظر اسلام ممضا و پذیرفته شده است و اسلام برای ایجاد عدالت اقتصادی، به این سیاست نظر دارد. همچنین در کنار خمس و زکات که از جمله مالیات‌های ثابت اسلامی است، باید به انواع کفاره‌هایی اشاره کرد که در موارد مختلف واجب و برای رفع نیاز فقیران و نیازمندان صرف می‌شود؛ مانند کفارات مختلفی که در مسائل مربوط به روزه وارد شده است. افزون بر آن، بحث مالیات‌های غیرثابت را که بسته به شرایط می‌تواند وضع و گرفته شود، نباید از نظر دور داشت؛ همان‌گونه که کلامی که از صاحب جواهر نقل کردیم نیز به این مسئله اشاره شد. روشن است که همه حکومت‌ها بسته به شرایط و مقتضیات، برای تأمین منابع مالی و تحقق اهداف موردنظر خود مالیات‌هایی را وضع و از مردم اخذ می‌کنند. به‌طبع حکومت اسلامی نیز از این مسئله مستثنا نیست. درباره این مسئله گرچه به اجمال

ندارند و دست سؤال پیش نمی‌آرند؛ این کار بر والیان گرانبار است و گزاردن حق، همه‌جا دشوار (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

چنان‌که در این فرمان نیز ملاحظه می‌شود، حضرت علی علیه السلام در جایگاه حاکم و زمام‌دار جامعه اسلامی به استاندار خود دستور می‌دهد که بخشی از درآمدها و مالیات‌هایی را که در اختیار اوست صرف نیازمندان و فقرا و طبقات محروم جامعه کند. این جمله حضرت نیز درخور توجه است که این اموال را حق آنان می‌داند: «به‌خاطر خدا، حقی را که خداوند به آنان اختصاص داده و نگهبانی آنرا بر عهده‌ات نهاده است، پاس دار.» اگر عدالت دادن حق به صاحب آن باشد، بنابراین از دیدگاه علی علیه السلام بازتوزیع بخشی از ثروت و درآمد جامعه میان فقرا و مستمندان مقتضای عدالت و بازتوزیع نکردن آن خلاف عدالت اسلامی است؛ به‌ویژه اگر در شباهت فرمان‌های آن حضرت به ابن‌عباس در مکه و مالک اشتر در مصر توجه کنیم و نیز فرمانی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به بلال کرده بودند، در نظر آوریم روشن می‌شود که این، امر یعنی خطمشی بازتوزیع ثروت میان فقرا، یک خطمشی و سیاست کلی در حکومت اسلامی است و اسلام در برقراری عدالت اقتصادی به این خطمشی نظر دارد.

دیدگاه امام خمینی علیه السلام

امام خمینی علیه السلام در مقام فقیهی که از همان زمان حضورش در حوزه و پرداختن به مباحث علمی‌نگاهی حکومتی و سیاسی به فقه و اسلام داشت و حکومت را فلسفه عملی فقه می‌دانست، درباره بحث‌های مطرح‌شده در این نوشتار نیز با شجاعت علمی و عملی خاص خود نظر داده‌اند. یکی از امتیازات ویژه ایشان در مقایسه با بیشتر و بلکه همه فقیهان پیش از خود این بود که افزون بر فقاقت، در رأس یک حکومت اسلامی قرار داشتند و در عمل، تصدی منصب حکومت را عهده‌دار بودند. همین مسئله به حضرت امام کمک می‌کرد که درک بهتر و جامع‌تری از اسلام و معارف اسلامی داشته باشند. بر همین اساس ایشان درباره استیفای حق فقیران از اغنیا با استناد به روایتی می‌فرمایند: «ما حدیث داریم که می‌شود با آن فتوا داد و عمل کرد و آن این است که "فقرا در اموال اغنیا شریک هستند". مگر نه این است که مال مورد شرکت مشاع است، پس فقرا در مال اغنیا شرکت دارند. کسی که حقوق مالی خود را پرداخت نکرده است، سهمی که می‌بایست پرداخت کند، به‌صورت مشاع در دست اوست و در صورت عدم پرداخت، به‌صورت تصاعدی افزایش پیدا می‌کند، تا آنجاکه اگر کلیه اموالشان را هم بدهند باز بدهکارند... ببینید این ثروت‌های بزرگ چطور انباشته شده است. من احتمال اینکه اینها

حقوق شرعی خود را پرداخته باشند حتی در مورد یک نفرشان هم نمی‌دهم. در مواردی اگر همه اموالشان نیز گرفته شود باز بابت حقوق شرعی بدهکارند» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۳۰۲-۳۰۴).

حدیث مزبور که به‌گفته امام خمینی علیه السلام می‌توان براساس آن فتوا صادر کرد. از امام صادق علیه السلام نقل شده است و سندی دیگر برای تأکید اسلام بر خطمشی بازتوزیع قلمداد می‌شود. متن حدیث چنین است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَصْرِفُوا إِلَى غَيْرِ شُرَكَائِهِمْ» (حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۱۹)؛ خدای تعالی بین اغنیا و فقیران در اموال شراکت قرار داده است؛ بنابراین اغنیا حق ندارند اموال را برای غیر شرکای خود (فقیران) مصرف کنند.

همچنین امام خمینی علیه السلام در زمانی که بحث تصویب منع قانون منع تخلیه خانه‌های استیجاری به سبب عسر و حرج پیش آمده بود، در پاسخ به نامه یکی از مراجع تقلید وقت که به تصویب این قانون معترض بودند، نوشتند: «ای کاش طرز رفتار و افکار سرمایه‌داران بزرگ و نیز زمین‌خواران غیرمشروع و دارندگان آپارتمان‌های بسیار، که بی‌تعهد به احکام اسلام به‌طور نامشروع به‌دست آورده‌اند و امروز با حساب دقیق ملک مطلق اسلام است که باید صرف مصالح اسلام و مسلمین شود و به مستمندان که با عسر و ذلت به سر می‌برند، باید رسیدگی شود، به سمع مبارک می‌رسانند تا معلوم شود چه مصیبت‌هایی بر اسلام و مسلمین می‌گذرد. اکثر قریب به اتفاق تمام مساکن اجاره‌ای از این قشر است که با رسیدگی فقهی باید از آنها مصادره شود و کم کسی است که معتقد به اسلام و متعهد به آن باشد و حاضر شود در سرمای زمستان و گرمای طاقت‌فرسای تابستان، یک عده زن و بچه بی‌پناه را برای سودجویی هرچه بیشتر از خانه بیرون براند و اطفال آنان را در معرض تلف گذارد» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۵۰۹).

حقاً و انصافاً روح عدالت علوی را که درباره ثروت‌های نامشروع ثروتمندان می‌فرمود: «اگر حتی آنها را به کابین و مهریه همسران‌تان درآورده باشید، بازپس خواهم گرفت». در این استنباط‌ها و برداشت‌های فقهی امام خمینی علیه السلام کاملاً می‌توان استشمام کرد.

در هر صورت با توجه به مستندات که ارائه شد و نیز مستندات متعدد دیگری که در اینجا مجال ذکر آنها نیست، تردید نمی‌توان کرد که در جهت تحقق عدالت اقتصادی، اصل خطمشی بازتوزیع در اسلام پذیرفته و تأکید اسلام است. البته درباره تفصیل و جزئیات این سیاست به‌طور قطع لازم است بحث‌های بیشتری صورت پذیرد که نگارنده در برخی آثار دیگر خود به شمه‌ای از آنها پرداخته است (ر.ک: نادری، ۱۳۹۱).

بررسی تعارض خطمشی بازتوزیع با حق آزادی مالکیت انسان

در اینجا مناسب است یکی از ملاحظات را که درباره خطمشی بازتوزیع مطرح شده است، هر چند به‌اجمال، بررسی کنیم.

از جمله ملاحظات مهم که به‌ویژه از سوی صاحب‌نظران غربی و طرف‌داران لیبرالیسم درباره‌ی این سیاست مطرح شده، مسئله‌ی تعارض آن با اصل آزادی است. می‌دانیم که در اندیشه‌ی لیبرالیسم یکی از مهم‌ترین اصول و شاید به‌تعبیری درست‌تر، مهم‌ترین اصل، در زندگی و جامعه‌ی انسانی آزادی است. اساساً انتخاب نام لیبرالیسم برای این اندیشه و فلسفه به‌سبب آن است که نشان دهد که کانون توجه آن، بحث و مسئله‌ی آزادی است. به همین دلیل صاحب‌نظران طرف‌دار لیبرالیسم، دست‌کم در مقام تئوری همه‌ی توجهشان معطوف به این است که آزادی انسان‌ها و جوامع بشری پاس داشته شود و اقدامی صورت نگیرد که مخل آزادی انسان و جامعه‌ی بشری باشد؛ بنابراین از آنجا که دولت‌ها و حکومت‌ها به‌لحاظ بهره‌مندی ویژه از ابزار قدرت بیشتر در مظان این اتهام‌اند که با اقدامات خود آزادی‌های افراد را نقض کنند، به طبع، درباره‌ی اعمال و رفتار آنان حساسیت بیشتری وجود دارد و اندیشمندان، اقدامات دولت‌ها را با دقت و وسواس خاصی بررسی می‌کنند.

اکنون در بحث اتخاذ و اجرای سیاست‌های بازتوزیعی، یکی از ملاحظه‌ها و اشکالات مهم مطرح شده این است که به بهانه‌ی اجرای عدالت، آزادی نادیده گرفته می‌شود؛ به بیان دیگر، یکی از حقوق طبیعی انسان حق مالکیت است و سیاست‌های بازتوزیعی، نادیده گرفتن این حق طبیعی و سلب آزادی افراد در اعمال این حق بر بخشی از دارایی و ثروتشان است.

همچنان‌که پیش از این اشاره کردیم، رابرت نوزیک به‌طور کلی در نقد نظریه‌ی عدالت جان رالز به هر اصلی که بخواهد از راه انتقال ثروت بخشی از جامعه به بخشی دیگر، الگوی خاصی از عدالت توزیعی را برقرار کند حمله کرده است. به نظر او چنین اصولی در کار برقراری عدالت، این مسئله اساسی را فراموش می‌کند که کسانی که باید بخشی از ثروت خود را واگذار کنند، اصولاً چگونه آن را به‌دست آورده‌اند. او اظهار می‌دارد که هر انسانی رشته حقوق طبیعی همانند مالکیت دارد و هیچ‌کس حق تجاوز به این حقوق را از راه اخذ مالیات و امثال آن ندارد؛ چراکه چنین تجاوزی عدول آشکار از مرز عدالت است. حق مالکیت انسان از سه راه به‌دست می‌آید: نخست، حیازت مباحات؛ دوم، انتقال مشروع مال و سوم، از راه دست‌اندازی به مال دیگران. تملک از دو راه اول حق و عادلانه است و باید حمایت شود (موحد، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹). نوزیک تأکید می‌کند اگر افراد ثروت خود را بدون تجاوز به حقوق دیگران و از راه‌های قانونی به‌دست آورده باشند، در آن صورت دولت بدون کسب رضایت آنان حق ندارد به ثروتشان برای توزیع بین فقرا و محرومان دست‌اندازی کند؛ بنابراین، نمی‌توان به نام و بهانه‌ی تأمین عدالت، حق قانونی و طبیعی مالکیت را مخدوش ساخت؛ زیرا این کار خود در درجه‌ی اول

غیرعادلانه است (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۵؛ آشوری، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۵). پیش از این نیز اشاره شد که وی در نقد و ملامت سیاست‌های بازتوزیعی و ضد آزادی بودن آنها تا آنجا پیش می‌رود که اجرای این‌گونه سیاست‌ها را به‌مثابه‌ی آن می‌داند که افراد دارای دو کلیه را مجبور کنیم یک کلیه خود را به کسانی دهند که فاقد کلیه هستند! (بلوم، ۱۳۷۳، ص ۹۲۴-۹۳۲).

هایک نیز اندیشه‌ها و طرح‌هایی همچون سیاست‌های بازتوزیعی را تهدیدی جدی برای آزادی می‌داند که در ذات خود نقطه‌ی نظام‌های استبدادی و توتالیتر را پرورش داده و بستر تحقق آن را فراهم می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۳۸). بر همین اساس هایک در آغاز چنین می‌اندیشید که دولت بازتوزیعی مطلقاً باید برچیده شود تا بازار خودانگیخته بتواند وظیفه‌اش را انجام دهد (فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۹۷). البته وی در سال‌های پایانی زندگی‌اش به این باور رسید که نظام قانونی برانگیزنده‌ی آزادی بیشتر را فقط در صورتی می‌توان حفظ کرد که اصلاحات سیاسی و حقوقی ژرفی صورت گیرد که دامنه‌ی آن به‌مراتب گسترده‌تر از راهبردهای خصوصی‌سازی و مقررات‌زایی موردنظر غالب سیاست‌مداران رادیکال راست باشد (همان).

البته بحث تعارض میان آزادی و عدالت در مسئله‌ی سیاست‌های بازتوزیعی فقط یکی از موارد و مصادیق این بحث است، و‌گرنه بحث «چگونگی رابطه‌ی بین آزادی و عدالت» در سطحی کلی‌تر و فراتر از مسئله‌ی فعلی ما (تعارض خط‌مشی بازتوزیع با آزادی) میان صاحب‌نظران مطرح است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۳۴-۵۷؛ فیتزپتریک، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۱۱۷).

در هر صورت، به نظر ما براساس دیدگاه‌ها و مبانی اسلامی، اجرای سیاست‌های بازتوزیعی در نظام اجتماعی و اقتصادی به‌هیچ‌روی نقض آزادی افراد شمرده نمی‌شود. راز این مسئله در مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلام نهفته است. توضیح آنکه:

براساس جهان‌بینی اسلامی همه‌ی عالم و جهان هستی از ذات اقدس الهی نشئت گرفته و وجود خود را وام‌دار خدای متعال است؛ به بیان دیگر، همه‌ی این عالم و تک‌تک موجودات آن غیر از هستی چیزی ندارند و این هستی را نیز به‌طور کامل از خدای متعال دریافت داشته‌اند و کسی جز ذات اقدس الهی اعطاکننده‌ی هستی به موجودات نیست. بنابراین همه‌ی عالم و موجودات آن، ملک مطلق خداوند بوده و خدای متعال «مالک مطلق» آنهاست. البته این مالکیت با مالکیت‌های موجود در جوامع انسانی تفاوت اساسی و ماهوی دارد.

مالکیتی که در جوامع انسانی وجود دارد اعتباری و تابع قرارداد و جعل و اعتبار است؛ بدین معنا که اگر کسی را مالک چیزی می‌دانند، بدان سبب است که افراد آن جامعه با هم قرار گذاشته‌اند و همه

پذیرفته‌اند که اگر شرایطی خاص وجود داشته و رعایت شود، فردی مالک یک شیئی تلقی می‌شود؛ مثلاً، پذیرفته‌اند که اگر خرید و فروشی میان دو نفر صورت گیرد، فروشنده و خریدار، مالک آن چیزی می‌شوند که پیش از این خرید و فروش در اختیار طرف مقابل بوده است. به بیان دیگر، تا قبل از این خرید و فروش، میان هریک از فروشنده و خریدار با شیئی که در اختیار طرف مقابل بود رابطه‌ای وجود نداشت، اما پس از انجام معامله رابطه‌ای به نام «ملکیت» ایجاد شد. اما این رابطه صرفاً به دلیل این توافق و قرار قبلی میان افراد آن جامعه است که قرار گذاشته و پذیرفته‌اند که خرید و فروش چنین اثری داشته باشد و اگر این قرار را نپذیرفته بودند، به دنبال خرید و فروش میان این دو نفر، رابطه‌ای به نام «ملکیت» ایجاد نمی‌شد؛ بنابراین اصل پیدایش این رابطه به نام ملکیت، تابع اعتبار و قراردادی است که افراد یک جامعه دارند؛ اگر قرارداد کرده باشند که معامله با این شرایط، موجد ملکیت است، رابطه ملکیت به وجود می‌آید، و اگر چنین قراردادی نکرده باشند رابطه ملکیت به وجود نمی‌آید. بر همین اساس، مثلاً چون در جوامع اسلامی، خرید و فروش ربوی مردود است و پذیرفتنی نیست، اگر معامله‌ای ربوی میان دو نفر انجام گیرد، موجد رابطه ملکیت نخواهد بود؛ در حالی که همین معامله در جوامع دیگر پذیرفته می‌شود و با انجام آن، رابطه ملکیت نیز به وجود خواهد آمد که این دقیقاً معنای اعتباری بودن و قراردادی بودن مالکیت است. در این نوع ملکیت هیچ رابطه حقیقی و وجودی میان مالک و مملوک وجود ندارد و رابطه، همان‌گونه که توضیح دادیم، صرفاً تابع اعتبار، وضع، جعل و قرارداد است.

درباره ملکیت خداوند بر جهان هستی و تک‌تک موجودات آن، وقتی می‌گوییم «خداوند مالک آنهاست» معنایش این نیست که ما قرارداد کرده‌ایم این‌گونه باشد؛ بلکه بدین معناست که خداوند، هستی عالم و همه موجودات را به آنها بخشیده است، و از همین رو، آنها حقیقتاً از آن خدای متعال‌اند. حقیقی بودن این رابطه از آن حکایت دارد که وجود موجودات به وجود خداوند وابسته است و چون خدای متعال وجود دارد، آنها نیز موجودند و اگر، به فرض محال، وجود خداوند نباشد، آنان نیز هستی و وجودی نخواهند داشت. این در حالی است که در ملکیت‌های اعتباری، مملوک می‌تواند هم قبل از وجود مالک و هم پس از نبود و از میان رفتن مالک موجود باشد؛ مثل زمینی که صدها سال پیش از تولد مالک فعلی آن وجود داشت و صدها سال پس از فوت او نیز باقی خواهد ماند.

برای مالکیت حقیقی و مطلق خداوند بر همه جهان هستی و هرآنچه در آسمان و زمین است در قرآن کریم آیات پرشماری بیان شده است:

«لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى» (طه: ۶)؛ از آن اوست آنچه در آسمان‌ها، و آنچه در زمین، و آنچه در میان آن دو، و آنچه در خاک نهان است.

هیچ‌کس ذره‌ای و سر سوزنی آفرینش و ملکیتی در همه آسمان و زمین ندارد:

«قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ» (سبأ: ۲۲)؛ بگو کسانی را که غیر از خدا [معبود خود] می‌پندارید، بخوانید. آنها به اندازه ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین مالک نیستند، و نه در [خلقت و مالکیت] آنها شریک‌اند، و نه یاور او [در آفرینش] بودند.

همه خزائن آسمان و زمین ملک اوست:

«وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (منافقون: ۷) خزائن آسمان و زمین از آن خداست.

و هیچ‌کس جز او در همه آسمان و زمین حکومت و تسلطی بر چیزی ندارد:

«تَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» (زخرف: ۸۵)؛ پر برکت و پایدار است کسی که حکومت آسمان و زمین و آنچه در میان آن دو از آن اوست.

بر این اساس، اموال و دارایی‌هایی که در این جهان در اختیار انسان قرار می‌گیرد، در واقع امانتی الهی است که انسان فقط امانت‌دار آنهاست، نه آنکه از خود ملک و مالکیتی داشته باشد؛ به همین سبب، خداوند در برخی آیات قرآن، از اموالی که در اختیار انسان‌هاست با عنوان «مال الله» یاد می‌کند و آنها را اموالی می‌داند که خداوند انسان را بر آنها خلیفه و جانشین خود قرار داده است:

«وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور: ۳۳)؛ و به آنان چیزی از مال خدا را که به شما داده است، بدهید.

«وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (حدید: ۷)؛ و از آنچه [خداوند] شما را جانشین و نماینده [خود] در آن قرار داده است، انفاق کنید.

در خطاب و فرمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام به ابن عباس در زمانی که از سوی ایشان فرماندار مکه بود، تعبیر «مال الله» به کار رفته است: «وَأَنْظُرْ إِلَى مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ مِنْ مَالِ اللَّهِ فَاصْرِفْهُ إِلَى مَنْ قَبْلَكَ مِنْ دَوْرِ الْعِيَالِ وَالْمَجَاعَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۶۷)؛ اموالی که نزد تو جمع شده و مربوط به خداست به دقت در مصرف آنها بنگر، و آن را مصرف عیال‌مندان و گرسنگان کن.

امام رضا علیه السلام نیز در تفسیر آیه خمس (۴۱ انفال)، به این حقیقت که مالک حقیقی خدای متعال است و مالکیت مردم و انسان‌ها مجازی و عاریه‌ای است، تصریح می‌فرماید: «پس ما [اهل بیت] را از سر منت و رحمتش رهین فضل و بخشش خود قرار داد؛ چراکه او [خداوند] مالک حقیقی مردمان و اموال و دیگر چیزهاست و آنچه در دست مردم است عاریه است و آنان مجازاً و نه حقیقتاً، مالک‌اند» (مجلسی، ۴۰۴، ج ۹۳، ص ۱۹۱).

بنابراین براساس جهان‌بینی اسلامی همه هستی، و از جمله اموالی که در اختیار انسان است، در واقع به خداوند تعلق دارد و اگر هم ملکیتی برای انسان در نظر گرفته شود، در طول ملکیت خدای متعال و بر اساس اراده و اجازه خدای متعال است. نتیجه چنین بینشی این است که اولاً: انسان نباید خود را در برابر و در عرض خدای متعال مالک چیزی تصور کند و ثانیاً: حق تصرف او نسبت به اموالی که در اختیار دارد به مواردی محدود خواهد بود که خداوند اجازه داده و مشروع و مجاز دانسته است و فراتر از آن هیچ حقی برای انسان ثابت نیست؛ از این رو، براساس این دیدگاه، اگر به فرمان خداوند بخشی از اموال جامعه و ثروتمندان صرف نیازهای فقرا و محرومان شود، به معنای نقض آزادی و مالکیت افراد نخواهد بود. این گفته که نباید و نمی‌توان به بهانه تأمین عدالت، آزادی افراد درباره حق تصرف در اموالشان را سلب و محدود کرد. بر اساس تفکر و بینش اسلامی، اساساً و از آغاز درباره این مقدار و این بخش از اموال، حقی برای ثروتمندان جعل و در نظر گرفته نشده است که اکنون از سلب و نقض آن حق و آزادی سخن گفته شود.

این بحث هنگامی کامل می‌شود که در نظر داشته باشیم، بر اساس فلسفه سیاسی اسلام، حاکم اسلامی کسی است که با اذن و اجازه خداوند بر جامعه حکومت می‌کند و مبنای مشروعیت حکومت او «اراده تشریحی خدای متعال» است. از این رو، تصرفاتی که حاکم اسلامی در اموال مردم و جامعه انجام می‌دهد، در طول همان ولایت و مالکیت الهی است؛ در واقع، خدای متعال اولویت و حقی را که خود در این زمینه دارد، به حاکم مشروع اسلامی منتقل کرده است؛ از این رو، این گونه تصرفات دولت و حاکم اسلامی نقض آزادی و تسلط مردم به تصرف در اموالشان به‌شمار نمی‌آید. آیه شش سوره احزاب متضمن همین معناست: «الَّذِينَ أُوتُوا مِنَ الْأَمْوَالِ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خود آنان سزاوارتر است.

اولی بودن پیامبر نسبت به مؤمنان، به امری خاص محدود نشده و مطلق آورده شده است؛ از این رو، براساس اطلاق آیه، این اولویت در همه امور و از جمله در تصرفات مالی وجود دارد. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: «بر اساس اطلاق آیه، رسول خدا ﷺ در تمامی امور دنیا و دین نسبت به مؤمنین اولی و اختیاردارتر است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۶). تفسیر نمونه نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «قرآن در این آیه، اولویت پیامبر ﷺ را نسبت به مسلمانان به‌طور مطلق ذکر کرده است و مفهومش این است که در کلیه اختیاراتی که "انسان" نسبت به خویشتن دارد "پیامبر" ﷺ از خود او نیز اولی است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۰۱-۲۰۲).

امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «ما گروهی هستیم که خداوند اطاعت ما را واجب کرده است. انفال برای ماست و گزیده اموال از آن ماست» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۳۵). آن حضرت در روایت دیگری پس از بیان معنای انفال می‌فرماید: «پس آن برای رسول خدا ﷺ و پس از آن برای امام پس از اوست، که آن را در هر موردی که صلاح بداند مصرف می‌کند» (همان، ص ۵۲۳).

همچنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، اختیار و ولایتی که در این زمینه به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام داده شده، در واقع مربوط به مقام و منصب ولایت و رهبری آن بزرگواران است نه آنکه متعلق به شخص ایشان باشد. بنابراین خدای متعال از آغاز، اختیار بخشی از اموال مردم و جامعه را به حاکم و رهبر جامعه اسلامی واگذار کرده است؛ از این رو، این گونه تصرفات حاکم و دولت اسلامی نقض آزادی و حق مالکیت افراد و جامعه شمرده نمی‌شود.

در هر صورت، بحث مالکیت الهی و در طول آن، تصرف ولی و حاکم مشروع الهی در اموال مردم و جامعه، یکی از مبانی مهم اسلام در تأمین عدالت اجتماعی و اقتصادی است. البته توضیح بیشتر این مسئله و بحث مبسوط آن نیازمند مجالی دیگر است و در این مقال بیش از این فرصت پرداختن به آن نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس شواهد و مستندات که در این مقاله به دست داده شد، روشن روشن است که اسلام در زمینه خطمشی‌ها و سیاست‌های کلی و کلان اقتصادی، یکی از سیاست‌هایی را که مدنظر دارد و برای برقراری و بسط عدالت اجتماعی و اقتصادی بر اجرای آن تأکید می‌کند، خطمشی بازتوزیع است. بر اساس این سیاست، بخشی از اموالی که ثروتمندان جامعه از طریق کسب و کار و راه‌های حلال و مشروع به دست می‌آورند، از آنان گرفته شده و میان نیازمندان و فقرا توزیع می‌گردد. براساس دیدگاه اسلامی، این مقدار از اموال در واقع، حق نیازمندان و فقراست که در اموال اغنیا قرار داده شده و بر اساس مالکیت حقیقی خداوند بر همه هستی، و از جمله بر انسان و دارایی‌های وی، در اجرای سیاست بازتوزیع، تعارضی میان اصل عدالت و «اصل آزادی» به‌وجود نمی‌آید و درباره حق مالکیت انسان و آزادی او در اعمال این حق، نقضی صورت نمی‌پذیرد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ترجمه و شرح علی نقی فیض الاسلام، تهران، آشوری، محمد (۱۳۸۳)، حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، تهران، دانشگاه تهران.

الوانی، سیدمهدی (۱۳۷۴)، *تصمیم‌گیری و تعیین خطمشی دولتی*، تهران، سمت.

الوانی، سیدمهدی و فتاح شریف‌زاده (۱۳۷۹)، *فرایند خطمشی‌گذاری عمومی*، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

بشیری، حسین، «دبیاچه‌ای بر فلسفه عدالت»، (اسفند ۱۳۸۲) ناقد، ش ۱، ص ۱۱-۵۶.

بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، *نظریه‌های نظام سیاسی*، تهران، آران.

جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، *نظریه عدالت از دیدگاه فارابی*، شهید صدر و امام خمینی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴)، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البیت ❖.

خمینی سیدروح‌الله (۱۴۲۱ق)، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❖.

_____ (۱۳۷۲)، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

_____ (۱۴۱۵)، *کتاب البیع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۴۱۵)، *تحریر الوسیله*، قم، جامعه مدرسین.

دنهارت، رابرت بی (۱۳۸۸)، *تئوری‌های سازمان‌های دولتی*، ترجمه سیدمهدی الوانی و حسن‌دانیی فرد، تهران، صفار - اشراقی.

صدر، کاظم (۱۳۷۴)، *اقتصاد صدر اسلام*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

طباطبایی‌یزدی (۱۴۳۳ق)، *العروة الوثقی* [مع تعلیقات آیت الله مکارم الشیرازی و عدة من الفقهاء العظام]، چ سوم، قم دارالنشر الامام علی بن ابی طالب ❖.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق)، *المبسوط*، چ سوم، ۸ جلد تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریه.

حرعاملی، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت ❖.

فیتزپتریک، تونی (۱۳۸۱)، *نظریه رفاه*، ترجمه هرمز همايون پور، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی و گام نو.

کاتوزیان، ناصر، حقوق و عدالت، (بهار و تابستان ۱۳۷۶) *نقد و نظر*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۳۴-۵۷

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحدیث للطباعة والنشر.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *راه سوم: بازسازی سوسیال دموکراسی*، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، شیرازه.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه.

نادری، محمدمهدی، «خطمشی بازتوزیع و حد عادلانه آن از دیدگاه اسلام» (بهار ۱۳۹۱)، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، ش ۴، ص ۶۱ - ۸۰.

_____ (۱۳۹۲)، *طراحی و تبیین سیاست‌های کلی اقتصادی عدالت‌محور با رویکرد اسلامی*، پایان‌نامه دکتری، رشته مدیریت، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.

نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، *جواهرالکلام*، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.

وحید، مجید (۱۳۸۳)، *سیاست‌گذاری عمومی*، تهران، میزان.

Appleby, p. h., (1967), *Policy and Administration*, ALA: University of Albama in the U.S." Public Relation Institue of Australia.

Hayek, F. A. Von, (1967), *Law, Legislation and Liberty*, V. 2, "The Mirage of Social Justice", Routledge&Kegan Paul, London.

Rawls, John, A (1971), *Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press.