

جهاد اقتصادی در تعالیم اخلاقی اسلام

سلمانعلی رحیمی*

چکیده

توسعه اقتصادی، هدفی است که امروزه همه جوامع و ملت‌ها آن را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند. نام‌گذاری سال جاری به عنوان «سال جهاد اقتصادی» حاکی از آن است که این موضوع به عنوان یک ضرورت اساسی در جامعه ایران مطرح است. از جمله موضوعاتی که در بحث توسعه اقتصادی مطرح است، نقش دین و تعالیم اخلاقی آن در تحولات اقتصادی و اجتماعی یک جامعه است. تعالیم اخلاقی یک دین و مذهب، بسته به نوع آموزه‌ها و جهت‌گیری آن، می‌تواند نقشی کاملاً مثبت یا منفی در رشد و توسعه اقتصادی جامعه ایفا نماید. در خصوص دین اسلام، برخی جامعه‌شناسان بر این نظر تأکید نموده‌اند که تعالیم اخلاقی اسلام، فاقد ویژگی‌هایی است که بتواند در پیروان خود یک انگیزه معقول و فعال دینی ایجاد نماید. با توجه به این موضوع، مقاله حاضر این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد که اخلاق اسلامی دارای چه ویژگی‌هایی است و این ویژگی‌ها چه نوع نتایج اقتصادی و اجتماعی در پی خواهد داشت.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است و شیوه گردآوری اطلاعات اسنادی است.

کلیدواژه‌ها: دین، اقتصاد، جهاد اقتصادی، اخلاق اسلامی، عقلانیت.

مقدمه

با توجه به نقش خطیر فرهنگ در جهت‌دهی و هدایت رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها، اصلاح فرهنگ عمومی جامعه و زدودن آن از نگرش‌هایی که موجب تنبلی، بیکاری، مصرف‌گرایی و بی‌مسئولیتی اجتماعی می‌گردد، می‌تواند به عنوان یک گام اساسی در راستای رشد و توسعه اقتصادی مورد توجه قرار گیرد. عناوینی مانند «جهاد اقتصادی»، «اصلاح الگوی مصرف» و «همت مضاعف و کار مضاعف»، که در سال‌های اخیر از سوی رهبر معظم انقلاب اسلامی مورد تأکید قرار گرفته‌اند، همگی در همین زمینه جهت‌گیری شده‌اند. هدف اصلی این نام‌گذاری‌ها عبارت است از تغییر و اصلاح الگوی رفتارهای اجتماعی و اقتصادی و بهره‌گیری صحیح و معقول از تمامی ظرفیت‌ها و امکانات برای دستیابی به توسعه اقتصادی و بهبودی وضعیت اجتماعی. اگر این الگوهای رفتاری در جامعه نهادینه شده و تبدیل به فرهنگ عمومی گردد، بدون تردید، نتایج اقتصادی و اجتماعی درخشانی به بار خواهد آورد.

ترویج و گسترش این نوع رفتارهای معقول، فعال و آگاهانه در جامعه نیازمند آن است که راجع به فرهنگ کار و تلاش در اسلام و نیز الگوهای رفتاری اقتصادی و اجتماعی مناسب در فرهنگ اسلامی، بحث و بررسی بیشتری صورت گیرد. این بحث را می‌توان تحت عنوان اخلاق اقتصادی اسلام مطرح نمود. پرسشی که اینجا مطرح است این است که اخلاق اقتصادی اسلام دارای چه ویژگی‌هایی است و این ویژگی‌ها چه نتایجی در عرصه اجتماعی و اقتصادی به بار خواهد آورد؟ پرداختن به این موضوع، به ویژه بدان دلیل مهم است که برخی جامعه‌شناسان، از جمله وبر، اخلاق اقتصادی اسلام را فاقد ویژگی‌هایی دانسته‌اند که بتواند در پیروان خود یک

نام‌گذاری سال ۱۳۹۰، به عنوان «سال جهاد اقتصادی» از سوی مقام معظم رهبری، بیانگر آن است که توسعه اقتصادی در شرایط کنونی جامعه ایران یک نیاز و ضرورت اساسی محسوب می‌شود. اقتصاد، بدان دلیل مهم است که با ابعاد مختلف زندگی انسان پیوند داشته و امکانات لازم را برای رشد و شکوفایی استعدادها در زمینه‌های مختلف فراهم می‌سازد. تأمین انواع نیازهای اساسی جامعه، مانند توسعه آموزش و پرورش، توسعه بهداشت و درمان، تهیه وسایل دفاعی، فراهم نمودن انواع کالاها و خدمات موردنیاز و حتی گسترش معنویت و ارزش‌های دینی در جامعه، بدون داشتن یک اقتصاد سالم و پویا ناممکن است. به همین دلیل، پیشوایان اسلامی، «تدبیر معیشت» را یکی از کمالات انسانی^(۱) و از نشانه‌های ایمان^(۲) معرفی نموده‌اند.

با آنکه امروزه تمامی جوامع و ملت‌ها توسعه اقتصادی را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند، اما تعداد کمی از کشورها به این هدف نایل آمده و بیشتر کشورهای جهان، همچنان دچار انواع معضلات اقتصادی و پیامدهای منفی ناشی از آن هستند. ناکامی کشورها در دستیابی به توسعه اقتصادی، علل و عوامل متعددی دارد، ولی یکی از عوامل تأثیرگذار در این امر، عامل فرهنگی است. فرهنگ یک جامعه، یعنی مجموعه اعتقادات، باورها، ارزش‌ها و نگرش‌های رایج در آن، هم می‌تواند باعث رشد، ترقی و پیشرفت آن جامعه گردد و هم می‌تواند موجب رکود، فقر و عقب‌ماندگی آن باشد. این موضوع، بستگی به ماهیت و سرشت یک فرهنگ دارد و منوط به آن است که نگرش‌ها و ارزش‌های موجود در آن فرهنگ، عامل تسریع‌کننده رشد و پیشرفت باشند، یا آنکه به عنوان موانع بازدارنده در برابر آن عمل کنند.

دین و اقتصاد از نگاه وبر

ماکس وبر، بیش از هر کسی دیگر در زمینه نقش دین در تحولات اقتصادی و اجتماعی جامعه به نظریه‌پردازی پرداخته و به مطالعه تطبیقی مفصلی در مورد روان‌شناسی اجتماعی ادیان عمده جهانی اقدام نموده است. وی برخلاف مارکس، که بر نقش عوامل مادی در شکل‌گیری تحولات تاریخی و اجتماعی تأکید می‌کرد، نقش ایده‌ها را در فرایند شکل‌گیری تحولات مادی مورد توجه و تأکید قرار داد. البته، وی تفسیر ایده‌آلیستی از نظرات خود را رد نموده و هرگز درصدد آن نبود که نقش عوامل مادی را بکلی نادیده بگیرد. هدف اصلی وی بیشتر نقد و اصلاح دیدگاه یکسویه و تنگ‌نظرانه مارکس بود. وبر، در اثر معروف خویش تحت عنوان *اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری* به تبیین رابطه میان اخلاق خاص مذهب پروتستان و پیدایش و گسترش سرمایه‌داری نوین در غرب پرداخت. ایده اصلی او در این کتاب این است که پیدایش و گسترش فرقه دینی پروتستان و اخلاق ریاضت‌کشانه خاص آن، گام اساسی و مهمی در فرایند عقلانی شدن جوامع غربی و شکل‌گیری نهادهای سرمایه‌دارانه محسوب می‌شود. وی بر این نظر بود که ریاضت‌کشی پروتستان، دارای ویژگی‌ها و نتایجی است که در مذاهب دیگر به چشم نمی‌خورد. این مذهب، پیروان خود را به کسب ثروت تشویق نموده و خواهان محدود شدن مصرف، و ترک لذت‌پرستی، بیکاری و تنبلی بود. از دیدگاه مذهب پروتستان، نه تنها ثروت‌اندوزی مذموم نیست، بلکه آن را به منزله مشیت الهی تلقی می‌کرد. این مذهب، پیروان خود را به عزوبت و امتناع از ازدواج - همانند راهبان - دعوت نمی‌کرد، بلکه صرفاً خواستار حذف هرگونه التذاذ یا امیال عاشقانه جنسی بود؛ نه تنها خواستار حذف زندگی مشقت‌بار

انگیزه فعال و معقول دنیوی ایجاد نماید. مفهوم اخلاق اقتصادی در اندیشه وبر «به انگیزه‌های معقولانه برای عمل اشاره دارد که در متن‌های روان‌شناختی و کاربردشناختی ادیان به چشم می‌خورد.»^(۳)

راجع به اخلاق اقتصادی اسلام تاکنون مباحثی از سوی برخی جامعه‌شناسان مطرح گردیده و ماکس وبر، بیش از همه به این موضوع پرداخته است. وی در برخی آثار خویش از جمله *اقتصاد و جامعه* آموزه‌های اخلاقی اسلام را مانع از رشد و تحول اقتصادی جوامع اسلامی و شکل‌گیری نهادهای سرمایه‌دارانه در این جوامع معرفی نموده است. در مقابل، ماکسیم رودنسون، جامعه‌شناس و شرق‌شناس فرانسوی در کتاب *اسلام و سرمایه‌داری* کوشیده است تا هر جنبه از تعالیم اسلامی را مشوق سرمایه‌داری یا فعالیت‌های اقتصادی به شیوه سرمایه‌دارانه معرفی نماید. برایان ترنر در کتاب *اسلام و ماکس وبر* به این نکته اشاره می‌کند که برخلاف سایر ادیان، در خصوص دین اسلام و جوامع اسلامی، هنوز هیچ نوع مطالعه جامعه‌شناختی عمده‌ای صورت نگرفته است. وی می‌گوید: «یک دلیل اصلی و مشخص این است که متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی، همانند مارکس و دورکیم، سخن‌چندانی یا هیچ سخنی در مورد اسلام نداشتند. ماکس وبر نیز پیش از آنکه کتاب جامعه‌شناختی دین وی در مورد اسلام کامل شود، درگذشت.»^(۴)

در این مقاله تلاش شده است با تکیه بر متون و منابع معتبر اسلامی و همچنین سیره رفتاری پیشوایان راستین اسلام، مهم‌ترین ویژگی‌های تعالیم اخلاقی اسلام و نتایجی که این ویژگی‌ها در عرصه اقتصادی و اجتماعی به بار می‌آورند، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اما پیش از اینها لازم است به طرح دیدگاه وبر در مورد رابطه میان اخلاق دینی و اقتصاد پردازیم.

صومعه‌ها و دیرها بود، بلکه مشوق و مروج رفتار آگاهانه و عقلانی در زندگی و پرهیز از تسلیم در برابر زیبایی‌ها و جلوه‌های مادی دنیا بود. وبر، تأثیر این نوع اخلاقیات ریاضت‌کشانه دنیوی را در تغییر رفتارهای اجتماعی مورد توجه قرار داده و بر نقش آن، بخصوص در حوزه مهم اقتصادی، فعالیت‌های تجاری و تأسیس شرکت‌های عظیم صنعتی و مالی و در مجموع گسترش سرمایه‌داری تأکید می‌نماید. او می‌گوید: «وقتی محدودیت در مصرف با ثروت‌اندوزی تلفیق می‌شود نتیجه عملی و اجتناب‌ناپذیر آن روشن است: انباشت سرمایه از طریق ریاضت‌گرایی اجباری. محدودیت‌هایی که در مصرف وضع شد به طور طبیعی سرمایه‌گذاری تولیدی را افزایش داد.»^(۵)

دیدگاه وبر در مورد اخلاق خاص پروتستان به طور خلاصه چنین است: «ریاضت‌گرایی دنیوی پروتستان به طور نیرومندی علیه لذت‌جویی زودگذر ناشی از کسب ثروت عمل کرد، و میزان مصرف، به ویژه کالاهای تجملی را محدود نمود. از سوی دیگر، این تأثیر روان‌شناختی را نیز داشت که موانع سنتی در راه کسب کالاها را از میان بردارد. این ریاضت‌گرایی، قیود غربی مال‌اندوزی را در هم شکست و نه تنها به مال‌اندوزی جنبه قانونی داد، بلکه آن را به منزله مشیت الهی تلقی کرد.»^(۶) کالون، از رهبران فرقه دینی پروتستان بر این نظر بود که خداوند برای هریک از بندگان خویش وظیفه‌ای در این جهان مقدر کرده و انسان از طریق انجام این وظیفه و خدمت به خلق، ایمان خویش را به خدا ثابت می‌کند و در روز حساب رستگار می‌گردد. به عقیده برخی اندیشمندان، همین اعتقاد به منشأ الهی و تقدس اخلاقی حرفه‌ها بود که باعث شد پروتستان‌ها کار بازرگانی و تجارت را جدی بگیرند و در آن کامیاب شوند.

سرمایه‌داری، زمانی بهتر فهم می‌گردد که آن را در چارچوب علاقه عام او به «عقلانیت» مورد مطالعه قرار دهیم. مفهوم «عقلانیت» به عنوان هسته مرکزی تحلیل وبر از تحولات جهان نوین، اشاره به فرایندی دارد که طی آن، فرد، جامعه و حتی دین، بیش از پیش خصلت عقلانی به خود می‌گیرند. وی بوروکراسی دولتی و نهادهای اقتصادی سرمایه‌دارانه را از نمونه‌های عالی عقلانیت صوری یا ابزاری محسوب می‌کند. به نظر وبر، گسترش این نوع عقلانیت، خاص جوامع غربی بوده و در جوامع دیگر موانعی بر سر راه آن وجود دارد. وبر، تحقیقات مفصلی راجع به روان‌شناسی اجتماعی ادیان جهانی انجام داده و به قول خودش کوشیده است تا شیوه زندگی قشرهایی را که از اخلاق عملی دین‌های خود تأثیر پذیرفته‌اند، مورد بررسی قرار دهد. او، پنج نوع نظام اعتقادی، یعنی آیین‌های اخلاقی کنفوسیوسی، هندو، بودایی، مسیحی و اسلام را، که توانسته‌اند انبوهی از معتقدان را حول محور خود گرد آورند، در زمره ادیان جهانی به شمار آورده است.^(۷)

وبر در تحقیقاتی که راجع به اسلام انجام داد، به این نتیجه‌گیری رسید که تعالیم اسلامی، فاقد ویژگی‌هایی است که بتواند در پیروان خود یک انگیزه فعال دنیوی و عقلانی ایجاد نماید. به اعتقاد او، آموزه‌های دین اسلام در مورد آخرت‌گرایی، تحقیر دنیا، توکل، تقدیرگرایی، لذت‌گرایی و علاقه به اشیای تجملی، نبود قوانین مدون و رسمی، اخلاق فئودالی، نظام سیاسی وراثتی و در مجموع ارزش‌های اخلاقی و سنن فرهنگی حاکم بر جوامع اسلامی، مانع از شکل‌گیری روحیه سرمایه‌داری و پیدایش نهادهای اقتصادی سرمایه‌دارانه در این جوامع گردید.^(۸)

بر اساس تحلیل وبر، دین اسلام، پیش از مهاجرت به مدینه، یک آموزه توحیدی خالص بود که می‌توانست

نظریه وبر در کتاب اخلاق پروتستان و روحیه

وی نتیجه می‌گیرد که نفسانیت جنگجویان قبایل و خصایص اخلاقی ویژه آنها مانند علاقه به اشیای تجملی و لذت‌های زودگذر ناشی از کسب ثروت، عامل مهمی در شکل‌دهی به ارزش‌های اسلام نخستین بوده است.

مضمون اصلی مطالعه وبر درباره اسلام، مقایسه‌ای است میان سرشت عقلانی و سامان‌مند جامعه غربی از یک طرف و اوضاع نابسامان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع مسلمان از سوی دیگر. وی حکومت موروثی را از جمله ویژگی‌های جوامع اسلامی و نشأت گرفته از ایدئولوژی اسلام می‌داند؛ حکومتی که روابط سیاسی، اقتصادی و حقوقی را بی‌ثبات، استبدادی و یا به تعبیر وبر، غیرعقلانی می‌ساخت. وبر، پیدایش یک دولت معقول و کارآمد را، که بر هیأتی از مناصب تخصصی و یک نظام قانونی بسیار معقول استوار باشد، از مظاهر عقل‌گرایی اروپایی و مختص جوامع مسیحی غرب معرفی می‌کند. به اعتقاد او، دین اسلام در مقایسه با مسیحیت، سازگاری کمتری با تحولی از این نوع داشت.^(۱۱)

نقد و بررسی

دیدگاه وبر در خصوص دین اسلام، همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران تأکید نموده‌اند، دچار ایرادات جدی و نقاط ضعف بسیاری است. برایان ترنر می‌گوید: تفسیر وبر از مفاهیم اسلامی، در ضعیف‌ترین موقعیت خود قرار دارد. مباحث او در مورد اسلام و شخص پیامبر اکرم، حاکی از عداوت شخصی و تنفر بوده و کمتر جنبه علمی و بی‌طرفانه دارد. به گفته ترنر، «جامعه‌شناسی وبر درباره صدر اسلام و پیامبر، بیشتر به انتقاد اخلاقی نزدیک‌تر است تا بی‌طرفی مبتنی بر اصول اخلاقی. او در مقام انتقاد از اسلام، تمامی غرض‌ورزی‌های ایدئولوژیک قرن نوزدهم و پیش از آن را منعکس می‌سازد.»^(۱۲)

منتج به زهد این جهانی شود. اما این دین، به واسطه دو نیروی اجتماعی، دچار انحراف از این اخلاق تغییر شکل‌دهنده شد: نخست، به وسیله جنگاوران بادیه‌نشین، که از نگاه او حاملان اجتماعی اصلی ایمان اسلامی بودند، اسلام به صورت یک دین نفسانی‌سازش با مقتضیات محیط، تغییر شکل یافت. دوم، انجمن‌های صوفی که با طرد تجملات دنیوی، یک دین عاطفی معطوف به جهان آخرت را برای توده‌ها به وجود آوردند. بنابراین، اسلام در درون خود، حاوی یک اخلاق لذت‌جسمانی و یک اخلاق طرد جهان است. نه جنگجویان و نه صوفیان هیچ‌یک نتوانستند به خلق مجموعه‌ای از انگیزه‌ها پردازند که قادر به تطبیق یافتن با حاجات سرمایه‌داری عقلانی باشد. وی معتقد است که زهدگرایی در اویش، همانند زهدگرایی پروتستان‌های زاهد، یک اخلاق مذهبی مرتبط با شغل نیست؛ زیرا کنش‌های مذهبی آنها ارتباط بسیار کمی با مشاغل دنیایی دارد. «این طرز تلقی دینی، عنصر متشکله اصلی اخلاق فئودالی اسلام بود که هرگونه جهت‌گیری پاک‌دینانه و رادیکال سلطه بر دنیا را ممانعت نمود.»^(۹)

به نظر وبر، پیام یک رهبر «فرهمند»، تنها زمانی اهمیت اجتماعی خود را کسب می‌کند که گروه‌های اجتماعی قدرتمندی پیام او را تصاحب نموده و آن را با منافع طبقاتی و گروهی خویش سازگار کنند. وی هنگام تطبیق این ضابطه بر اسلام، تأکید داشت که جهان‌بینی اسلامی، زمانی اهمیت اجتماعی خود را کسب کرد که افراد قبایل بدوی آن را در راستای شیوه‌های زندگی و منافع اقتصادی خود پذیرفته و بدان شکلی دوباره دادند. وبر، اسلام نخستین را دین جنگجویان جهانگشا معرفی نموده و تلویحاً اظهار می‌دارد که انگیزه انجام فتوحات و کسب غنایم و تصرف زمین‌ها، عامل اصلی پیوستن جنگجویان قبایل به اسلام بوده است.^(۱۰) بر این اساس،

اندیشه‌ها هر اندازه در مرحله ظهور از تأثیر اوضاع اجتماعی برکنار بوده و فرآورده‌های خالص ذهن آدمی باشند، شیوه درک و تفسیر و اجرای آنها تابع نوسانات اجتماعی بوده است. آموزش‌های کمالجویانه اسلامی نیز به همین‌گونه در جریان عمل از زندگی عمومی مسلمانان جهان اثر پذیرفته و به تدریج از شکل اصلی خود دور شده است. رودنسون کوشیده است تا همان خصایص مهم مذهب پروتستان را که به گمان وبر، موجد روحیه سرمایه‌داری بوده، در مورد اسلام نیز بسنجد.

با آنکه استدلال‌های رودنسون، در مجموع منطقی به نظر می‌رسد، اما وی بعکس وبر در برخی موارد دچار افراط گردیده و تلاش نموده هر جنبه از تعالیم اسلامی را مشوق سرمایه‌داری یا فعالیت‌های اقتصادی به شیوه سرمایه‌دارانه معرفی نماید. ممکن است تشابهات بسیاری میان تعالیم اخلاقی اسلام و آنچه وبر ویژگی‌های اصلی مذهب پروتستان نامیده وجود داشته باشد، ولی تفاوت‌های ظریف و مهمی نیز وجود دارند که باید مورد توجه قرار گیرند.

اخلاق اقتصادی اسلام

دین اسلام، برخلاف بسیاری از ادیان و مذاهب دیگر، صرفاً یک دین اخروی و معطوف به جهان آخرت نیست، بلکه علاوه بر بعد روحی و معنوی انسان، نیازهای مادی و دنیوی او را نیز مورد توجه و تأکید قرار داده است. تعالیم اخلاقی اسلام، ابعاد وسیع و فراگیری دارد که تمامی جنبه‌های زندگی فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان را دربر می‌گیرد. کسانی که به دور از یکسونگری و پیش‌داوری به مطالعه دین اسلام پرداخته‌اند، این موضوع را تصدیق می‌کنند. بدون تردید، مهم‌ترین راه شناخت صحیح اسلام و تبیین و تفسیر

ترنر می‌گوید: دو نقطه ضعف اساسی در دیدگاه وبر راجع به اسلام وجود دارد: نخست اینکه او در تأکید بر نقش جنگجویان قبایل، دچار غلو گردیده و نقش بازرگانان را در شکل‌دهی به ارزش‌های اسلام نخستین، نادیده گرفته است. ثانیاً، وبر با نادیده گرفتن تفاسیر قرآنی و سایر تفاسیر مسلمانان از اسلام اولیه، عملاً برخی از اصول اساسی جامعه‌شناسی تفهیمی خود را نادیده می‌گیرد. وی خاطر نشان می‌کند که اسلام، در محیط اساساً شهری مکه ظهور یافت و در آبادی‌های مدینه شکوفا شد. بخش قابل توجهی از مبانی دینی تعالیم اسلام، مصروف مسائل تجاری شده و قرآن خود سرشار از مفاهیم تجاری است. به نظر ترنر، اسلام اولیه، مظهر غلبه نسبی هنجارهای شهری بر هنجارهای چادرنشینی و غلبه شهر بر قدرت صحراست. تحرک خاص اسلام از ترکیب موقت مهارت‌ها و رهبری شهری با قدرت چادرنشینی ناشی می‌شد. اگرچه وبر معتقد است که قشر جنگجو مطابق با سبک زندگی خود به اسلام شکل کاملاً جدیدی دادند، اما واقعیت این است که بین قبیله‌گرایی و اسلام نزاع مستمر در کار بوده است.^(۱۳)

ماکسیم رودنسون، جامعه‌شناس و شرق‌شناس فرانسوی نیز در رد نظریات وبر، کوشیده است تا نشان دهد که آموزه‌های اسلام، هیچ‌گونه منافاتی با روحیه سرمایه‌دارانه ندارد. او اسلام را از این جهت‌ها، که باعث رکود، فقر و عقب‌ماندگی در میان پیروان خود شده مبرا دانسته و مسلمانان را مقصر اصلی اوضاع شرایط حاکم بر جوامع اسلامی معرفی می‌کند. رودنسون در کتاب *اسلام و سرمایه‌داری* تأکید می‌کند که تعالیم اسلامی هیچ‌گونه مغایرتی با پیشرفت مادی ندارد، اما ملت‌های مسلمان هیچ‌گاه اسلام را به شکل اصیل و حقیقی آن به کار نبسته‌اند. پاسخ عمیق‌تر او به مسئله این است که افکار و

مدت کوتاهی پژمرده شده و زیبایی و طراوت خود را از دست می‌دهند.^(۱۴) در مقابل، تعبیرات و مفاهیم دیگری نیز در این کتاب آسمانی وجود دارند، که در آنها دنیا امری پسندیده و مطلوب معرفی شده و از نعمت‌های آن با عناوینی مانند «فضل الهی» (توبه: ۲۸)، «خیر» (بقره: ۱۸۰)، «حسنه» (اعراف: ۱۳۰)، «رحمت» (هود: ۹) و مانند آنها تعبیر شده است. این دسته از تعبیرات و مفاهیم، ظاهراً با دسته اولی متعارض به نظر می‌رسند، اما در واقع، هیچ‌گونه تعارضی میان آنها وجود ندارد. دنیا در نگرش اسلام، هنگامی مذموم و ناپسند است که به آن اصالت داده شده و انسان در اثر علاقه افراطی به آن و دل بستگی به مادیات دنیوی، از یاد خدا و جهان آخرت غافل شود. آیاتی از قرآن کریم که در آنها تعبیری مانند «لهو و لعب» و یا «متاع اندک» در مورد دنیا به کار رفته راجع به کسانی است که به دنیا قانع شده و به لذا ید ناپایدار آن اکتفا می‌کنند.^(۱۵)

اسلام، هیچ‌گاه از پیروان خویش نخواست که نسبت به دنیا کاملاً بی‌اعتنا بوده و یا به بهره‌مندی حداقل از آن اکتفا نمایند. آموزه‌های اسلامی در عین اینکه انسان‌ها را به یاد خدا و جهان آخرت توجه داده، و وظیفه آبادانی زمین را نیز وظیفه آنها معرفی نموده است.^(۱۶) قرآن کریم، توصیه نموده که شخص نباید نصیب خود را از دنیا فراموش کند.^(۱۷) در نگرش اسلام، زمین و نعمت‌های آن برای انسان آفریده شده و روشن است که بندگان صالح خدا برای بهره‌مندی از این نعمت‌ها سزاوارترند. در قرآن کریم آمده است: «بگو! چه کسی زینت خداوند و نعمت‌های پاکیزه او را برای بندگانش حرام کرده است.» (اعراف: ۳۲)

تعبیرات قرآن کریم در مورد بی‌ارزش بودن دنیا به این مفهوم نیست که دنیا و نعمت‌های موجود در آن، ذاتاً حقیر و بی‌ارزش هستند، بلکه این‌گونه تعبیرات در مقایسه دنیا با عالم آخرت به کار برده شده است. زندگی دنیا محدود و

درست آموزه‌های اخلاقی آن، مراجعه به متون و منابع معتبر اسلامی و نیز سیره رفتاری پیشوایان راستین اسلام است. با مراجعه به این منابع معتبر می‌توان ویژگی‌های اساسی ذیل را در تعالیم اخلاقی اسلام، شناسایی نمود:

۱. اهتمام به معاش و معاد

این تصور، که دین اسلام با متمرکز شدن روی حیات پس از مرگ، موجب نوعی بی‌علاقگی نسبت دنیا شده و نتوانسته در میان پیروان خود یک انگیزه فعال دنیوی و این‌جهانی ایجاد نماید، ناشی از یکسونگری و توجه یکجانبه به برخی تعالیم اخلاقی اسلام است. مراجعه به متون معتبر اسلامی نشان می‌دهد که در آموزه‌های این دین آسمانی، چیزی وجود ندارد که بتوان آن را طرد دنیا و یا نوعی دنیاگریزی دانست. هرچند اسلام، انسان‌ها را از علاقه افراطی و محبت قلبی نسبت به دنیا، که موجب غفلت از خداوند و جهان آخرت می‌شود برحذر داشته، ولی هیچ‌گاه فعالیت‌های اقتصادی و کار و تلاش برای بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی را مذمت و ممنوع نکرده است. گرچه آیات زیادی در قرآن کریم وجود دارند که راجع به بیهودگی، ناپایداری و فریب‌کاری دنیا سخن می‌گویند، اما در این آیات چیزی وجود ندارد که بتوان آن را دعوت به ترک دنیا، تنبلی، بیکاری، بی‌مسئولیتی اجتماعی و دست روی دست گذاشتن تعبیر نمود.

قرآن کریم راجع به دنیا، تعبیرات مختلف و به ظاهر متعارضی دارد. برخی از تعبیرات و مفاهیم قرآنی، دنیا را مذمت نموده و از آن به «لهو و لعب» (انعام: ۳۲)، «متاعی اندک» (نساء: ۷۷)، «مایه فریب» (آل عمران: ۸۵)، و امثال آنها تعبیر نموده است. گاهی نیز دنیا را به رویدنی‌هایی تشبیه می‌کند که رشد می‌کنند و به تدریج نیرومند شده و دارای برگ، گل، میوه و طراوت و زیبایی می‌شوند، اما پس از

آن‌گونه که مترفین بهره‌مند می‌شوند، استفاده کردند و از آن هرچه را جابران مستکبر برمی‌داشتند، برگرفتند، پس از آن با توشه‌کافی و تجارت سودمند بیرون رفتند.»^(۲۱)

در مورد مفهوم زهد نیز حضرت علی علیه السلام به آیه ۵۷ سوره «حدید» استناد نموده و این آیه را تفسیرگر معنای واقعی زهد در اسلام معرفی نموده است: «زهد در این دو جمله از قرآن کریم تفسیر شده است: بر آنچه از دست می‌دهید تأسف نخورید و به آنچه به دست می‌آورد دلخوش نباشید.»^(۲۲) بنابراین، مفهوم واقعی زهد در اسلام دل‌نیستن به دنیاست، نه دوری گزیدن از آن.

علاوه بر اینها، دین اسلام پیروان خود را به حفظ عزت و اقتدار جامعه اسلامی توصیه نموده و از آنها خواسته است برای دفاع از دین اسلام و سرزمین اسلامی، نهایت توان و تلاش خود را به کار گیرند. قرآن کریم، عزت و شکوه را مخصوص خداوند، پیامبر و مؤمنان دانسته^(۲۳) و از مسلمان‌ها خواسته است تا می‌توانند در برابر دشمنان نیرو فراهم کنند.^(۲۴) روشن است که آمادگی دفاعی در برابر دشمنان اسلام و حفظ استقلال، عزت و سربلندی جوامع اسلامی، بدون داشتن یک اقتصاد پویا و نیرومند ممکن نیست. از این‌رو، تلاش و فعالیت اقتصادی در اسلام به عنوان یک تکلیف دینی و الهی مطرح بوده و در واقع، نوعی جهاد در راه خدا محسوب می‌شود. واژه جهاد در اصل به مفهوم پیکار و مبارزه برای دفاع از اسلام و سرزمین اسلامی به کار رفته است، ولی دفاع از اسلام و سرزمین اسلامی منحصر به نبرد نظامی نمی‌شود. در شرایط امروزی که نبرد نظامی، جای خود را بیشتر به رقابت‌های اقتصادی سپرده و دشمنان اسلام در صددند از طریق تسلط اقتصادی، اهداف سلطه‌جویانه خود را دنبال نمایند، تلاش و فعالیت برای پیشرفت اقتصادی جامعه، نیز نوعی جهاد است.

ناپایدار بوده و لذتهای موجود در آن نیز ناچیز و غالباً همراه با رنج و ناراحتی است. روشن است که یک‌چنین زندگی ناپایدار و لذتهای محدود آن نمی‌تواند به لحاظ کمی و کیفی قابل مقایسه با زندگی جاویدان اخروی و لذتهای برتر آن باشد. به همین دلیل، قرآن کریم، عالم اخروی را بهتر و پایدارتر از زندگی دنیا معرفی می‌کند.^(۱۸) بعد از قرآن کریم، مهم‌ترین منبع شناخت اسلام، سیره گفتاری و رفتاری پیشوایان راستین اسلام است که از آن به «سنت» تعبیر می‌شود. در سنت اسلامی نیز چیزی وجود ندارد که بتوان آن را به مفهوم دنیا‌گریزی دانست. اسلام، نه تنها کار و کوشش را برای دنیا مذمت نکرده، بلکه آن را از بالاترین نوع عبادت، یعنی جهاد در راه خدا، معرفی نموده است.^(۱۹) در متون اسلامی، احادیث فراوانی می‌توان یافت که در آنها کار و تلاش مورد تشویق قرار گرفته و از بیکاری و تبلی نهی شده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که خداوند زیاد خوابیدن و بیکاری را دشمن می‌دارد.^(۲۰)

گرایش‌های صوفیانه ممکن است در مقاطعی از تاریخ اسلام و یا در میان تعدادی از فرقه‌های اسلامی، شیوع یافته و موجب نوعی بی‌علاقگی به دنیا و روحیه انفعالی و بی‌مسئولیتی اجتماعی شده باشد، اما این‌گونه گرایش‌ها ربطی به اسلام و آموزه‌های اصیل آن ندارند. چیزی که اسلام مورد تأکید قرار داده، حفظ تقوا و رعایت زهد است، و این دو نیز هیچ‌گونه منافاتی با بهره‌مندی مادی ندارد. سخنان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌تواند بهترین گواه بر این موضوع باشد. در سخنان آن حضرت چنین آمده است: «همانا متقین بهره‌دنیای نقد و آخرت آینده را بردند؛ با اهل دنیا در دنیایشان شریک شدند، ولی اهل دنیا در آخرت آنان شریک نگشتند. در دنیا به بهترین نوع مسکن گرفتند و به بهترین وجه خوردند. از دنیا

۲. ایمان و تعقل

دین اسلام بیش از هر دین و مذهب دیگر، برای عقل و تفکر اهمیت و ارزش قایل شده است. اسلام، برخلاف بسیاری از ادیان و مذاهب دیگر، عقل و ایمان را دو نیروی معارض نمی‌داند، بلکه تعقل و دیانت را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد. واژه «عقل» و دیگر مشتقات آن پنجاه بار در قرآن کریم به کار رفته، که خود بیانگر جایگاه ویژه عقل در دین اسلام است. این کتاب آسمانی، هنگامی که آیات خداوند را در مورد خلقت جهان، انسان و دیگر موجودات بازگو می‌کند، از انسان‌ها می‌خواهد در مورد این نشانه‌ها به تفکر و اندیشه بپردازند. قرآن کریم، کافران را مورد سرزنش قرار می‌دهد که چرا عقل خویش را به کار نمی‌گیرند و در مورد آیات الهی نمی‌اندیشند. از نگاه قرآن کریم، کافران به این دلیل مستحق سرزنش اند که عقل خویش را به کار نبسته، حقایق را نادیده گرفته‌اند و بدون دلیل از سنن گذشتگان خود پیروی می‌کنند.

در منابع اسلامی از عقل به عنوان پیامبر درونی و حجت الهی تعبیر شده که در کنار حجت بیرونی، یعنی پیامبران الهی، هدایت و راهنمایی انسان را به سوی سعادت دنیوی و اخروی بر عهده دارد.^(۲۵) بنابراین، اسلام، ایمان و عقل را دو نیروی همسو و سازگار معرفی می‌کند که هیچ‌گونه معارضه‌ای میان آنها وجود ندارد. اسلام، دیانت عقل است و همواره پیروان خود را به تعقل فراخوانده است. البته، ایمان مقتضای همه ادیان است؛ زیرا برخی امور دینی و جزئیات مربوط به عالم غیب که دین به آنها می‌پردازد، از محدوده توانایی و درک عقل بیرون است. با وجود این، اسلام بسیار کمتر از مسیحیت و یهودیت موجود، عقل را فرمانبردار ایمان ساخته است. در فرهنگ مسیحیت با آنکه برخی جریان‌های عقل‌گرایانه نیز حضور دارند، اما تقابل میان عقل و ایمان یک جریان گسترده و

غالب است. دین مسیحیت دچار انحرافات گوناگونی گردیده و آموزه‌های عقل‌ستیز فراوانی در آن راه یافته است. به همین دلیل، برخی متکلمان و فلاسفه مسیحی که خود را از یافتن مبنای عقلانی برای عقاید و باورهای دینی ناتوان یافته‌اند، صرفاً از مقوله ایمان سخن گفته‌اند.^(۲۶)

در فرهنگ اسلامی با آنکه جریان‌های نقلی محض یا نص‌گرایان وجود دارند، ولی با توجه به آموزه‌های قرآنی، تلقی مثبت نسبت به مراتب مختلف عقلانیت، حضور مستمر و غالب داشته است. در اسلام، تفکر خرافی و جادویی از آن نوع که در ادیان و مذاهب دیگر به وفور دیده می‌شود، وجود ندارد. این موضوع نه تنها از سوی اندیشمندان اسلامی، بلکه از سوی بسیاری از متفکران غربی که به دور از غرض‌ورزی به مطالعه اسلام پرداخته‌اند، نیز مورد تأیید قرار گرفته است. گوستاولوبون می‌گوید:

تمام سهولت و آسانی بی‌نظیر اسلامی بر اساس توحید خالص استوار است، و رمز پیشرفت اسلام نیز در سهولت و آسانی آن است. اسلام از مطالبی که عقل و خرد سالم از پذیرفتن آن خودداری می‌کند و در ادیان دیگر نمونه‌های آن بسیار است، پیراسته است؛ یعنی هیچ‌یک از تناقضات و پیچیدگی‌هایی که غالباً در سایر کیش‌ها و آیین‌ها دیده می‌شود، در دین اسلام وجود ندارد.^(۲۷)

با توجه به سازگاری اسلام با عقل و خرد بشری، این ادعا که ایدئولوژی اسلامی در مقایسه با ایدئولوژی اروپای مسیحی، سازگاری کمتری با عقل‌گرایی مورد نیاز برای تحول و پیشرفت اقتصادی داشت، کاملاً بی‌پایه و اساس است. عدم شکل‌گیری یک دولت معقول و کارآمد در جهان اسلام و پیدایش و تداوم حکومت‌های موروثی و استبدادی در جوامع اسلامی، هیچ ربطی به دین اسلام و تعالیم اخلاقی آن ندارد. ریشه این امر را باید در انحرافی

جست که مسلمان‌ها بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آن دچار شدند. در اثر وقوع این انحراف، ابتدا نظام امامت در اسلام تبدیل به خلافت شد و سپس خلافت نیز به شکل حکومت‌های موروثی، استبدادی و خاندانی درآمد. در مورد وجود یک نظام قانونی معقول و کارآمد نیز باید گفت که مسلمانان از همان ابتدا قوانین جامع و کاملی به نام شریعت اسلامی داشته‌اند، و حال آنکه اروپاییان تنها پس از قرون وسطا به حقوق روم روی آوردند.

۳. تلاش و توکل

توکل بر خداوند و یاری خواستن از پروردگار، جزئی از تعالیم اخلاقی دین اسلام و مورد تأکید قرآن کریم و احادیث اسلامی است. اما این امر، به معنای تقدیرگرایی و داشتن روحیه انفعال و بی‌مسئولیتی اجتماعی نیست. اعتقاد به قضا و قدر الهی نیز در دین اسلام مورد تأکید و پذیرش قرار گرفته است. این موضوع موجب شده که بسیاری از متفکران غربی، نوعی تقدیرگرایی را به اسلام و مسلمانان نسبت دهند. این اندیشه در میان بسیاری از اروپاییان پذیرفته شده و هنوز هم تکرار می‌شود. نمونه‌هایی از تقدیرگرایی اسلامی که بیش از همه از سوی اروپاییان نقل شده‌اند، عمدتاً از نواحی روستایی و عقب‌مانده جهان اسلام گرفته شده‌اند. تقدیرگرایی به مفهومی که مخالف با عمل‌گرایی و داشتن روحیه خلاقیت، ابتکار و احساس مسئولیت اجتماعی باشد، از جمله افزوده‌های غیرعقلانی است که از طریق تصوف وارد اسلام گردید. صوفی‌گری یک پدیده ناسازگار با جدیت در عمل و تلاش برای تغییر اجتماعی است؛ در حالی که اسلام، همواره پیروان خویش را به تلاش و فعالیت و مؤثر بودن در تحولات اجتماعی فراخوانده است. در مورد قضا و قدر، دو دسته آیات قرآنی وجود

دارند که ظاهراً متعارض به نظر می‌رسند. یک دسته از آیات دلالت بر آن دارند که همه امور عالم بر اساس قضا و قدر الهی جریان یافته و هیچ حادثه‌ای در جهان رخ نمی‌دهد، مگر آنکه اراده خداوند به آن تعلق گرفته باشد. در این زمینه آیات فراوانی وجود دارند که به برخی از آنها به طور نمونه اشاره می‌شود:

- «کلیدهای نهران نزد اوست، جز او کسی نمی‌داند، آنچه را در صحرا و در دریاست می‌داند. برگ‌ها از درخت نمی‌افتند، مگر آنکه او می‌داند و دانه‌ای در تاریکی زمین و هیچ‌تر و خشکی نیست، مگر آنکه در کتاب روشن ثبت شده است.» (انعام: ۵۹)

- «هیچ چیزی نیست، مگر آنکه خزانه‌های آن نزد ماست و آن را جز به اندازه معین فرو نمی‌فرستیم.» (حجر: ۲۱)

- «حقیقتاً خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است.» (طلاق: ۳)

- «خداوند مالک همه چیز است و به هرکس که بخواهد قدرت می‌دهد و از هر که بخواهد باز می‌ستاند، به هر که بخواهد عزت می‌بخشد و هر که را بخواهد ذلیل می‌سازد.» (آل عمران: ۲۶)

برخی آیات قرآنی دلالت بر آن دارند که هدایت و ضلالت افراد نیز به دست خداوند است: «خدا هر که را بخواهد گمراه می‌کند و هر که را بخواهد هدایت می‌کند.» (ابراهیم: ۴)

دسته دوم از آیات قرآنی دلالت بر آن دارند که انسان، موجودی مختار بوده و با اراده خود سرنوشت خویش را رقم می‌زند. برای نمونه، می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود:

- «خداوند وضع هیچ گروهی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه خود آنها وضع نفسانی خویش را تغییر دهند.» (رعد: ۱۱)

- «چنین نیست که خداوند به آنها ستم کند، ولی آنان به گونه‌ای بودند که به خویش ستم می‌کردند.» (عنکبوت: ۴۰)

بهره‌مندی خودشان را که به بهای فقر و محرومیت اکثریت مردم به دست آمده، نتیجه اراده و مشیت الهی معرفی نمایند. آنها از موهبت‌های الهی نسبت به خودشان سخن گفته و با تمسک به آموزه «تقدیر»، بهترین سند را برای حقانیت و مشروعیت آنچه تصاحب کرده‌اند، ارائه می‌دهند. طبقات محروم جامعه نیز وضعیت موجود را نتیجه تقدیر الهی تصور نموده و نه تنها به خود حق نمی‌دهند که به آن اعتراض کنند، بلکه پذیرش آن را به مفهوم تسلیم و رضایت کامل به مشیت الهی معرفی می‌نمایند. اعتقاد به قضا و قدر الهی هرچند زمینه‌های فکری و دینی نیز داشت، ولی تاریخ اسلام نشان می‌دهد که این مسئله عمدتاً به عنوان یک ابزار سیاسی به کار برده می‌شد. اموی‌ها در راستای اهداف و منافعشان و بهره‌برداری سیاسی از این موضوع، با جدیت تمام از تقدیرگرایی دفاع نمودند و افرادی را که با این عقیده به مخالفت برمی‌خاستند، به بهانه مخالفت با یک عقیده دینی مجازات می‌کردند. در دوره عباسیان هرچند در یک مقطع زمانی، مکتب معتزله مورد حمایت قرار گرفت، اما از زمان متوکل به بعد ورق برگشت و آنها نیز از عقاید اشاعره پشتیبانی نمودند. از این زمان به بعد مکتب اشعری به عنوان مذهب غالب و رایج جهان اسلام مطرح گردید. نفوذ و رواج این مکتب در جهان اسلام، آثار و پیامدهای منفی فراوانی به دنبال داشت. تسلط این مکتب موجب شد که دیگر مذاهب و فرق اسلامی، حتی پیروان مذهب تشیع نیز از تأثیر و نفوذ عقاید این مکتب در امان نماندند. (۲۹)

با آنکه اهداف و اغراض سیاسی نقش عمده‌ای در مطرح شدن بحث قضا و قدر در جهان اسلام داشته، اما این مسئله در اصل یک معضل فکری و فلسفی بوده است. فلاسفه دین و متکلمان از یک سو به این مسئله توجه داشتند که به مقتضای توحید افعالی، هیچ حادثه‌ای

- «ما راه را به انسان نشان دادیم؛ او خود یا سپاسگزار است یا ناسپاس.» (دهر: ۳)

- «هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کفر ورزد.» (کهن: ۲۹)

- «فساد و تباهی که در خشکی و دریا پدید می‌آید نتیجه عمل انسان‌هاست.» (روم: ۴۱)

این دو دسته آیات قرآنی از نظر غالب مفسران و متکلمان، معارض یکدیگر شناخته شده‌اند. به اعتقاد آنان، باید مفاد یک دسته را پذیرفت و دسته دیگر را تأویل کرد. از نیمه دوم قرن اول، دو طرز فکر در ارتباط با این موضوع شکل گرفت. گروهی از آزادی و اختیار بشر دفاع نموده و دسته اول از آیات را تأویل نمودند. این گروه به «قدری» معروف شدند. گروه دیگر تقدیرگرایان بودند که آیات دسته دوم را تأویل نموده و از آنها تحت عنوان «جبری» نام برده شده است. در مراحل بعدی که دو فرقه بزرگ کلامی، یعنی اشاعره و معتزله پدید آمدند، جبریون و قدریون در این دو فرقه هضم شدند و عنوان مستقلی برای آنها باقی نماند. اشاعره و معتزله در بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی با یکدیگر نزاع داشته و دو مکتب متفاوت را به وجود آوردند. در خصوص مسئله قضا و قدر، مکتب اشعری به دفاع از جبر برخاست و مکتب معتزلی اراده و آزادی انسان را مورد تأکید قرار می‌داد. (۲۸)

تردیدی نیست که تقدیرگرایی مورد نظر اشاعره که همه چیز را به مشیت الهی منتسب نموده و بشر را فاقد اختیار و آزادی می‌داند، آثار منفی و زیانبار اجتماعی فراوانی در پی خواهد داشت. این اعتقاد موجب می‌شود که افراد دچار روحیه انفعالی، تنبلی و بی‌مسئولیتی اجتماعی شده و روحیه خلاقیت، پویایی و فعالیت را از دست بدهند. تقدیرگرایی ابزار مناسبی برای صاحبان قدرت و ثروت فراهم می‌آورد که به توجیه ستم‌های اجتماعی پرداخته و

در جهان نمی‌تواند برخلاف خواست و اراده الهی تحقق پیدا کند، و از طرف دیگر، ملتفت این موضوع نیز بودند که زشتی‌ها، خطاها و گناهان را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. این معضل فکری، موجب پیدایش دو نحله فکری متفاوت و متعارض گردید.

بحث قضا و قدر از دشوارترین مباحث فلسفی است که کمتر کسی توانایی درک و تفسیر آن را داشته است. در این میان، تنها برخی از متفکران شیعی موفق شدند که در اثر تعالیم پیشوایان معصوم علیهم‌السلام واقعیت این مسئله را به خوبی دریافته و آن را به گونه‌ای تبیین نمایند که نه با توحید افعالی خداوند منافاتی داشته باشد و نه موجب سلب اراده و آزادی انسان گردد. در تعالیم اسلامی، قضا و قدر الهی در عرض سایر علل و عوامل جهان نیست، بلکه منشأ و سرچشمه همه عوامل دیگر است. قضا و قدر به عنوان یک عامل در مقابل عوامل دیگر ظاهر نمی‌شود تا جلوی تأثیر آنها را بگیرد، بلکه هر عامل مؤثر در جهان، خود مظهري از قضا و قدر الهی است. بر اساس قضا و قدر الهی، هر امری از طریق اسباب و علل خاص خود بروز و ظهور پیدا می‌کند. علل و عوامل طبیعی بسیار مختلف بوده و موجودات جهان نیز امکان تأثیرپذیری از عوامل گوناگون را دارند. به همین دلیل، در بسیاری از امور عالم قضا و قدر حتمی و تخلف‌ناپذیر وجود ندارد. (۳۰)

در میان موجودات عالم، انسان‌ها از این امتیاز برخوردارند که دارای عقل و شعور بوده و از اراده آزاد و قدرت انتخاب بهره‌مند هستند. انسان قادر است عملی را که مطابق با امیال طبیعی و غرایز نفسانی اوست و هیچ مانع بیرونی نیز در برابر او وجود ندارد، بر اساس انگیزه اخلاقی ترک کند و یا بعکس، کاری را که مخالف با میل طبیعی اوست و هیچ عامل اجبارکننده بیرونی هم وجود ندارد، بر اساس حکم عقل و مصلحت‌اندیشی انجام دهد.

در واقع، اراده آزاد انسان و قدرت انتخاب او حلقه اصلی زنجیره علل و عوامل دست‌اندرکار را تشکیل داده و مظهري از قضا و قدر الهی به شمار می‌رود. از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم راجع به برخی حرزها و یا بنا به قولی راجع به حرزها و داروها - هر دو - سؤال شد که آیا این امور می‌توانند جلوی قدر الهی را بگیرند؟ حضرت فرمود: خود اینها از قدر الهی می‌باشند. (۳۱)

فلاسفه اسلامی در مورد این شبهه که اعتقاد به قضا و قدر الهی و توحید افعالی خداوند از یک‌سو و پذیرش اختیار و اراده انسان از سوی دیگر، چگونه قابل جمع‌اند، به این صورت پاسخ داده‌اند که استناد فعل به انسان و انتساب آن به خداوند در یک سطح نیستند. فاعلیت انسان و فاعلیت خداوند در طول یکدیگر قرار داشته و افعالی که از انسان سر می‌زنند در عین اینکه محصول اختیار و اراده انسان هستند، می‌توانند در سطح بالاتر به خداوند نسبت داده شوند؛ زیرا اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری. به عبارت دیگر، افعال اختیاری انسان با همان وصف مختار بودن، مورد قضای الهی بوده و اختیاری بودن آنها از مشخصات و شئون تقدیر آنهاست. (۳۲)

دشواری و پیچیدگی بحث قضا و قدر موجب شده که برخی متفکران غربی نیز میان اعتقاد به قضا و قدر در اسلام و اعتقاد به جبرگرایی، که آزادی و مسئولیت انسان را بکلی سلب می‌کند، تفاوتی قابل نشوند. اعتقاد به قضا و قدر به مفهوم تقدیرگرایی نیست. تاریخ اسلام نشان می‌دهد که دریافت و فهم مسلمانان صدر اسلام از آموزه قضا و قدر به گونه‌ای نبود که آن را با آزادی، اختیار و مسئولیت خویش در تعارض ببینند. این اعتقاد هیچ‌گاه آنها را به سوی جبرباوری، بی‌مسئولیتی اجتماعی و روحیه افعالی سوق نداد. آنها ضمن فعالیت، سخت‌کوشی و تلاش مداوم که با

ریاضت‌کشی و سخت‌گیری بیش از حد بر خود نیز موافق نبوده و همواره پیروان خویش را به اعتدال و میانه‌روی فراخوانده است. نقطه مقابل اسراف، سخت‌گیری در هزینه زندگی و محدود کردن بیش از حد مخارج است، که این امر هم در اسلام مورد نکوهش است. اسلام، همواره به اعتدال و میانه‌روی سفارش نموده و اسراف و سخت‌گیری را انحراف از خط اعتدال می‌داند. قرآن کریم حتی افراط و تفریط در انفاق را نیز نهی کرده و از پیروان خویش خواسته است که اعتدال را رعایت کنند. (۳۷)

تأکید اسلام بر اعتدال و ساده‌زیستی، نشان می‌دهد که ادعای وجود نوعی اخلاق لذت‌گرایانه و علاقه به اشیای تجملی در اسلام، کاملاً مخالف با روح تعالیم اسلامی است. وبر، این ادعا را با توجه به نقشی که برای جنگجویان قبایل در شکل‌دهی به ارزش‌های اسلام نخستین قابل شده، مطرح نموده است. به اعتقاد او، یک رهبر فرهمند، تنها زمانی موفق است که گروه‌های اجتماعی قدرتمندی، پیام او را تصاحب نموده و آموزه جدید را با منافع طبقاتی و گروهی خود سازگار کنند. وی در مقام تطبیق این ضابطه بر اسلام می‌گوید: دین اسلام فقط زمانی اهمیت اجتماعی خود را کسب کرد که افراد قبایل بدوی آن را در راستای شیوه‌های زندگی و منافع طبقاتی خود پذیرفته و بدان شکلی جدید دادند. وبر، اسلام نخستین را دین جنگجویان جهانگشا معرفی نموده و معتقد است که انگیزه انجام فتوحات و کسب غنایم و تصرف زمین‌ها، عامل اصلی پیوستن جنگجویان قبایل به اسلام بوده است. (۳۸)

این‌گونه ادعاها در حالی مطرح می‌شود که به اعتراف برخی متفکران غربی نیز بین قبیله‌گرایی و اسلام نزاع مستمر در کار بوده است. (۳۹) در نظام قبیله‌ای، پیوند طایفه‌ای و خویشاوندی، ملاک و محور است، در حالی که دین اسلام، توحیدمحوری را مورد تأکید قرار داده و ملاک

اعتماد به نفس کم‌نظیری همراه بود از خداوند می‌خواستند که بهترین قضاها را نصیبشان سازد. این مضمون در بسیاری از دعا‌های اسلامی وجود داشته و حتی در کلمات مسلمانان ساده‌ضمیر و عادی نیز دیده می‌شود.

البته، در جهان‌بینی دینی، عالم هستی به افق طبیعت و جهان محسوس محدود نمی‌گردد، و از این‌رو، علل و عوامل مؤثر در امور جهان نیز به علل و عوامل مادی خلاصه نمی‌شود. به همین دلیل است که دعا و انجام برخی امور دیگر به عنوان عوامل دست‌اندرکار این جهان و مؤثر در سرنوشت انسان معرفی شده‌اند. مواردی وجود دارند که در آنها علل و عوامل مادی تحت الشعاع اسباب و عوامل معنوی قرار می‌گیرند. برخی روایاتی که از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام راجع به قضا و قدر آمده و در آنها بر این مضمون تأکید شده که قضا و قدر الهی، موجب از کار افتادن اسباب و علل عادی، به ویژه عقل و تدبیر بشری می‌شوند، ناظر به همین موضوع است. (۳۳)

۴. اعتدال و ساده‌زیستی

اعتدال و ساده‌زیستی از جمله ویژگی‌های اصلی و مهم تعالیم اخلاقی اسلام است. این موضوع، هم در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و هم سیره رفتاری و گفتاری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دیگر پیشوایان اسلامی مؤید آن است. کسانی که اندک آشنایی با اسلام داشته باشند، تصدیق خواهند نمود که اسلام هرگز با لذت‌گرایی، مصرف‌گرایی، زندگی تجملی و اسراف موافق نبوده و اصولاً اسراف را عمل زشت و ناپسند می‌داند. قرآن کریم صراحتاً از اسراف نهی کرده (۳۴) و مسرفان را اهل آتش (۳۵) و مبذرین را برادران شیطان نامیده است. (۳۶) اسراف، نوعی کفران و ناسپاسی نعمت‌های الهی و یکی از عوامل پیدایش فقر در زندگی فرد و جامعه است. البته، اسلام با

و معیار اصلی در مورد افراد را ایمان و عمل صالح می‌داند. اینکه گفته شده انگیزه کسب غنائم و فتوحات، عامل اصلی پیوستن جنگجویان قبایل به اسلام بوده، واقعیت‌های صدر اسلام را کاملاً نادیده می‌گیرد. چگونه می‌توان چنین سخنی را در مورد کسانی گفت که تنها بر اساس عقیده و ایمان خالص به جهاد در راه خدا اقدام نموده و از بذل جان و مال خویش در این راه دریغ نمی‌ورزیدند.

نسبت دادن اخلاق لذت‌گرایانه به اسلام در حالی مطرح می‌شود که پیشوایان اصیل اسلامی همواره ساده‌زیستی را پیشه نموده و از تجمل‌گرایی دوری می‌کردند. زندگی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن قدر ساده و بی‌پیرایه است که حتی تصور آن نیز برای ما دشوار است. خانه او یک اتاق گلی است که خودش ساخته و کف آن را با حصیر و شن و ماسه فرش نموده است. تمام دستگاه حکومتی او مسجدی است دارای سه اتاق گلی با سقفی از برگ و شاخه خرما. این مسجد سه ستون از نخل دارد که هر ستونی برای کار خاصی در نظر گرفته شده است. در کنار یکی از ستون‌ها به عبادت می‌پردازد و در کنار دیگری به امور مردم رسیدگی می‌کند و مذاکرات با هیأت‌ها و نمایندگان قبایل را در کنار ستون سوم انجام می‌دهد.^(۴۰)

البته در دین اسلام، برخلاف مسیحیت، ترک دنیا و رهبانیت وجود ندارد. اسلام، بهره‌مندی معقول و صحیح از دنیا را توصیه نموده و چند همسری را نیز بنا بر مصالحی پذیرفته است. اما این امر را نمی‌توان به معنای پذیرش تجمل‌گرایی و یا موافقت با تشکیل حرم‌سرا دانست.

۵. نوع دوستی و عدالت‌خواهی

از دیگر ویژگی‌های تعالیم اقتصادی اسلام، تأکید همزمان بر بعد اخلاقی و علمی اقتصاد است. دین اسلام علاوه بر بعد فنی اقتصاد و مسئله تولید ثروت، بعد اخلاقی اقتصاد

و نحوه توزیع ثروت در جامعه را نیز مورد تأکید قرار داده است. توصیه اسلام به عدالت اجتماعی، نوع دوستی، احسان و کمک به دیگران، تأمین نیازمندان و دست‌گیری از مستمندان بیانگر همین موضوع است. این در حالی است که در اقتصاد نوین و سرمایه‌داری، صرفاً بر جنبه فنی اقتصاد تأکید می‌گردد. در نظام سرمایه‌داری، هر کس متکفل امور معیشت خویش است. این نظام بر اساس رقابت و منافع فردی، استوار بوده و مبنای تئوریک که از این نظام پشتیبانی می‌کند، همان داروینیسیم اجتماعی است. داروینیسیم اجتماعی، مسئله تنازع بقا را به عنوان یک قانون کلی رفتار در میان تمامی جانداران، از جمله انسان مطرح نموده و انگیزه‌های انسانی را در حد غرایز حیوانی تقلیل می‌دهد. داروینیسیم‌های اجتماعی، این امر را یک قانون و فرایند کلی طبیعت و به صلاح جامعه بشری می‌دانند؛ چراکه به اعتقاد آنها این امر در دراز مدت موجب بهبودی نسل بشر و بقای اصلح خواهد شد. بدیهی است که براساس این نظریه، مفاهیمی همچون عدالت، نوع دوستی، خیرخواهی، احسان و کمک به فقرا و نیازمندان نه تنها مفهومی نداشته و ارزش تلقی نمی‌شوند، بلکه نوعی ضدارزش محسوب شده و مبارزه با قانون طبیعت به شمار می‌روند. داروینیسیم‌های اجتماعی، هرگونه دخالتی را به نفع طبقات محروم جامعه، نوعی ستمگری نسبت به افراد اصلح و لایق‌تر می‌دانند. هربرت اسپنسر، یکی از افراد سرشناس این طرز تفکر می‌گوید:

تسویت آدم‌های بی‌ارزش به زیان انسان‌های ارزشمند، ستمکاری شدیدی است. این کار یک نوع تدارک عمدی فلاکت برای نسل‌های آینده است. برای نسل‌های آینده هیچ مصیبتی بدتر از این نیست که جمعیت فزاینده‌ای از آدم‌های کودن، تنبل و تبهکار را برایشان به ارث گذاریم... کوشش

به اعتقاد سن، اگر اسمیت از رفتار معطوف به نفع شخصی دفاع می‌کند، این کار را در نوشته‌هایی انجام می‌دهد که به ویژه در رابطه با قید و بندهای دیوان‌سالاری دوران خودش بودند. اسمیت، مخالف حذف تجارت و یا ایجاد محدودیت در مقابل آن بود، اما این امر مستلزم آن نبود که او مخالف حمایت عمومی از فقرا باشد. به گفته او، شاید دلیل انتساب نظریه نفع شخصی به *آدام اسمیت* ناشی از این واقعیت باشد که اقتصاددانان، معمولاً تنها اثر مشهور او، یعنی پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل را مورد توجه قرار می‌دهند، در حالی که اسمیت، کتاب جامع دیگری تحت عنوان *نظریه احساسات اخلاقی* دارد که در سال ۱۷۵۹ نوشته شده است. او در این کتاب راجع به قواعد اخلاقی که جامعه را سالم نگه می‌دارد، بحث می‌کند، ولی اقتصاددانان غالباً این کتاب را نمی‌خوانند. (۴۳)

نکته دیگر این است که در اقتصاد نوین، رفتار عقلانی، مساوی با رفتاری فرض شده است که صرفاً معطوف به انگیزه نفع شخصی باشد. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا باید عقلانی بودن، منحصراً تعقیب نفع شخصی به معنای حذف تمام دیگر اهداف تعریف شود؟ افراد، ممکن است در رفتارهای اجتماعی خود، اهداف والاتری را که مربوط به آرمان‌ها یا ارزش‌های مورد قبول آنهاست تعقیب نمایند، بدون آنکه هیچ‌گونه نفع شخصی در میان باشد. ما هیچ‌گونه دلیل منطقی نداریم که رفتار این‌گونه افراد را غیرعقلانی به شمار آوریم. به قول *آمارتیا سن*، «اینکه خودخواهی را یک واقعیت به شمار آوریم شاید اشتباهی بیش نباشد، اما اینکه خودخواهی را ملاک عقلانیت بدانیم واقعاً مهم است.» (۴۴)

جان بارتون نیز می‌گوید: آن تحلیلگر اقتصادی که از

کلی طبیعت، خلاص شدن از شر چنین آدم‌ها و پاک کردن جهان از لوٹ آنها و باز کردن فضا برای آدم‌های شایسته‌تر است... و اگر آنها برای زندگی کردن شایستگی نداشته باشند، خواهند مرد، و چه بهتر که بمیرند. (۴۱)

نظریه «نفع شخصی»، که به عنوان یگانه معیار رفتارهای اقتصادی در نظام سرمایه‌داری مطرح است به *آدام اسمیت* نسبت داده شده است. وی جایگاهی ویژه در اقتصاد نوین داشته و به عنوان پدر علم اقتصاد نوین شناخته می‌شود. او که بنیانگذار مکتب کلاسیک است، با انتشار کتاب *ثروت ملل* اصولی را تدوین کرد که به رغم تغییرات ایجادشده در دانش اقتصاد، بعضاً به عنوان اصول اساسی نظام اقتصادی سرمایه‌داری، این اعتبار را حفظ کرده است. یکی از اصولی که به او نسبت داده می‌شود، ایده نفع شخصی و دست نامرئی است. بر اساس این نظریه، مهم‌ترین عامل محرک انسان در فعالیت‌های اقتصادی، نفع شخصی است، و از طریق پی‌جویی نفع شخصی، نفع جمعی نیز حاصل خواهد شد. با آنکه این موضوع در اغلب نوشته‌های اقتصادی، به *آدام اسمیت* نسبت داده می‌شود، اما برخی دیگر، از جمله *آمارتیا سن*، معتقدند که این نسبت، ناشی از سوء تعبیر و برخورد پیچیده *اسمیت* با موضوع انگیزه و نقش بازار است. سن، معتقد است:

هدف اسمیت از طرح ایده نفع شخصی و دست نامرئی، نشان دادن این مسئله است که داد و ستدهای معمولی در بازار چرا و چگونه رخ می‌دهند، و چرا و چگونه تقسیم کار عملی می‌شود. این واقعیت که اسمیت به رواج معاملات دو طرفه سودمند توجه کرد، به هیچ وجه بیانگر آن نیست که او صرف خوددوستی و نفع‌طلبی را برای رسیدن به یک جامعه خوب کافی می‌دانست. (۴۲)

خواهان عدالت ضروری است. در اسلام دو نوع محدودیت برای مالکیت و تصرف قرار داده شده است: یکی، محدودیت‌های اخلاقی و دیگری، محدودیت‌های قانونی. محدودیت‌های اخلاقی مانند تشویق به انفاق و ایثار، عدم اسراف و کم‌فروشی، و انباشته نکردن مال و ثروت و دل نبستن به دنیا و رها کردن خصلت مستکبران و تعاون و همکاری با مؤمنان و نزدیک شدن به فقیران. محدودیت‌های قانونی نظیر ممنوعیت تولید برخی کالاها، منع برخی از معاملات و همچنین منع مصرف برخی اشیاء. موضوع عدالت اجتماعی در اسلام، صرفاً به صورت انتزاعی مطرح نشده، بلکه سازوکارها و راه کارهای عملی تحقق آن در جامعه نیز مورد توجه قرار گرفته است. دو راه کار عمده برای تحقق این هدف، که در منابع اسلامی مطرح شده‌اند، عبارتند از: تکافل عمومی و توازن اجتماعی. **الف) تکافل عمومی:** تکافل، یعنی: کفالت کردن، عهده‌دار شدن امری، به عهده گرفتن چیزی در عوض کسی. تکافل چون از باب تفاعل است، یک امر متقابل و دو طرفه است؛ یعنی مسئولیت‌ها و تکالیفی که اعضای جامعه نسبت به هم دارند. تکافل عمومی، یعنی: تشریک مساعی، تعاون و معاضدت افراد یک جامعه در جهت مرتفع ساختن مسائل و گرفتاری‌های فردی و اجتماعی.^(۴۸) تکافل اجتماعی، عرصه‌های وسیعی را دربر می‌گیرد؛ مانند تأمین نیازمندان، کمک به بیچارگان، سرپرستی یتیمان، حمایت از ستمدیدگان، پناه دادن به بی‌پناهان، کمک به در راه ماندگان، اکرام سالمندان، حمایت خویشان و ارحام، همدردی با مصیبت‌زدگان، تکریم والدین، رعایت حقوق همسایگان و امثال آن.

مسئله فقر و مسکنت از مسائلی بوده که از صدر اسلام مورد توجه واقع شده و در جهت رفع این مشکل اجتماعی، که می‌تواند منشأ بسیاری از انحرافات و مفساد فردی و

طرفی قادر به اندازه‌گیری و احتساب تجلیات عالی انسانی نیست، و از سوی دیگر، نظریات خود را به انگیزه‌های محدود، پست و خودخواهانه منحصر می‌کند، الزاماً به نتایج نادرستی خواهد رسید.^(۴۵) هنری سیگری نیز معتقد است که اقتصاددانان با فرض انسان انتزاعی نمی‌توانند انسان واقعی را بشناسند، بلکه به کمک انسان مصنوعی ساخته خودشان به پایین‌ترین انگیزه‌های انسان توجه می‌کنند و علایق والای انسانی را نادیده می‌گیرند.^(۴۶)

گاهی دیده می‌شود که طرف‌داران نظریه نفع شخصی به کارایی و موفقیت اقتصادهای مبتنی بر رقابت و بازار آزاد اشاره کرده و آن را بهترین دلیل بر صحت نظریه نفع شخصی و پیروزی آن می‌دانند. ولی مسئله این است که آیا ما در داوری نسبت به کارایی یک نظام اقتصادی، صرفاً می‌توانیم به کارایی در مرحله تولید ثروت بدون توجه به نحوه توزیع آن اکتفا نماییم؟ نظام سرمایه‌داری، علی‌رغم توفیق در تولید ثروت، در درون خود بی‌عدالتی را نیز گسترش می‌دهد. به قول ریکور، «شاید سرمایه‌داری، بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست».^(۴۷)

در نظام اقتصادی اسلام در عین اینکه به فرد اهمیت داده شده و مالکیت خصوصی به رسمیت شناخته است، عدالت اجتماعی و عدم تمرکز ثروت نیز مورد تأکید قرار گرفته است. اسلام هم مالکیت خصوصی را پذیرفته و آثار مطلوب آن را از قبیل ایجاد انگیزه برای فعالیت‌های اقتصادی و شکوفا شدن استعدادها و به فعلیت رسیدن نیروهای بالقوه مدنظر قرار داده است، و هم محدودیت‌هایی برای آن قرار داده تا از آثار نامطلوب مالکیت خصوصی و پیدایش فاصله‌های نامعقول طبقاتی جلوگیری به عمل آید. ایجاد یک‌چنین محدودیت‌ها با حفظ اصل مالکیت خصوصی برای یک نظام واقع‌گرا و

برخی مفسران، گفته‌اند: در شرایط عادی، پرداخت زکات کفایت می‌کند، اما در شرایط فوق‌العاده و هنگامی که حفظ مصالح جامعه اسلامی ایجاب کند، حکومت اسلامی می‌تواند محدودیتی برای جمع‌آوری اموال قایل شود. (۵۶)

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، مراد از انفاق موردنظر در این آیات را انفاقی دانسته است که قوام دین بر آن است، به طوری که اگر در آن مورد انفاق نشود، بر اساس دین لطمه وارد می‌آید؛ مانند انفاق در جهاد و در جمیع مصالح دینی که حفظشان واجب است. (۵۷)

ب) توازن اجتماعی: دومین راه کار دین اسلام برای تحقق عدالت در جامعه، مسئله توازن اجتماعی است. اسلام در عرصه اقتصادی بر توزیع متوازن ثروت در جامعه تأکید نموده و هرگز این امر را نمی‌پسندد که ثروت در دست یک عده محدود انباشته شده و اکثریت جامعه در فقر و محرومیت به سر ببرند. اسلام این نوع تراکم ثروت را موجب فتنه و فساد و عامل تباهی و هلاکت انسان دانسته است. پیشوایان اسلامی، تراکم ثروت را نتیجه پایمال شدن حقوق ضعیف معرفی نموده‌اند. در سخنان امام علی علیه السلام آمده است: «من هیچ ثروت کلانی را ندیدم، مگر آنکه در کنار آن حقی ضایع شده باشد.» (۵۸) در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «مردم گرفتار فقر نمی‌شوند، محتاج نمی‌گردند، گرسنه نمی‌مانند، برهنه نمی‌مانند، مگر توسط گناهایی که ثروتمندان مرتکب می‌شوند.» (۵۹) در حدیث دیگری هم آمده است: ده هزار درهم از راه مشروع جمع نمی‌شود. (۶۰) البته تعیین این میزان، نسبت به زندگی آن روز است، و منظور اصلی این است که درآمد مشروع حد معینی دارد.

ذکر این نکته نیز لازم است که تأکید اسلام بر تکافل اجتماعی و توصیه به حمایت عمومی از فقرا، برخلاف آنچه که برخی تصور کرده‌اند، به معنای گداپروری و

اجتماعی باشد، سفارش‌های مؤکدی به عمل آمده است. این موضوع در آیات متعددی از قرآن کریم و نیز احادیث اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. در اینجا به برخی آیات قرآنی و احادیث اسلامی در این زمینه اشاره می‌کنیم. قرآن کریم می‌فرماید: «آنهایی که دایم در نماز و طاعت الهی عمر گذرانند، و آنان که در اموالشان حقی معینی برای فقرا و سائلین قایلند.» (معارج: ۲۳-۲۵) در روایتی، از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است: «خداوند - تبارک و تعالی - بین اغنیا و فقرا در اموال شرکت برقرار کرده است؛ پس برای اغنیا جایز نیست که اموال را به سوی غیر شرکایشان برگردانند.» (۴۹) در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: خداوند - عزوجل - برای فقرا در اموال اغنیا آن مقداری قرار داده است که آنان را کفایت می‌کند. (۵۰)

مبنای فلسفی چنین اشتراکی، مالکیت خداوند بر همه موجودات جهان است. در بینش اسلامی، همه چیز مخلوق خداوند و در حیطة قدرت او می‌باشد، و انسان به عنوان امانتدار الهی باید وظایفی را که خداوند برایش مقرر کرده، انجام دهد. (۵۱) توصیه قرآن کریم به ثروتمندان این است که از مالی که خداوند به شما عطا فرموده به فقرا بدهید. (۵۲) قرآن کریم کسانی را که به مسئولیت خود در قبال جامعه و دیگران عمل نکرده و تنها به دنبال کتز و ذخیره‌سازی مال و ثروت هستند، به عذاب سخت تهدید نموده است. (۵۳)

در مورد مضمون این آیات، دو دسته روایات نقل شده است. برخی روایات، بیانگر آن هستند که حکم این آیات، مربوط به قبل از وجوب زکات است. (۵۴) اما روایات دیگری نیز وجود دارند که بر اساس آنها ذخیره‌سازی طلا و نقره مطلقاً محدودیت دارد. در روایتی نقل شده است که ذخیره‌سازی طلا و نقره تا میزان چهار هزار درهم ایرادی ندارد، اما فراتر از آن مشمول این آیات می‌شوند. (۵۵)

معقول و فعال دنیوی و این جهانی گردد. اسلام، همواره پیروان خویش را به کار و فعالیت، سخت‌کوشی، احساس مسئولیت اجتماعی، حفظ عزت و اقتدار جامعه اسلامی و بهره‌مندی معقول و صحیح از نعمت‌های الهی توصیه نموده است. دین اسلام، اخلاق اقتصادی ویژه خود را داشته و توجه همزمان به دنیا و آخرت، عمل‌گرایی و احساس مسئولیت اجتماعی، معقول بودن، اعتدال و ساده‌زیستی، نوع‌دوستی و عدالت‌خواهی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌روند.

تشویق تنبلی و بیکاری نیست. دین اسلام همان‌گونه که ثروتمندان را به انفاق و صدقات توصیه می‌کند، بیکاری و تنبلی را نیز شدیداً مذمت نموده و از پیروانش می‌خواهد که در زندگی خویش همواره سخت‌کوش و فعال باشند. نمونه‌های فراوانی در تاریخ اسلام یافت می‌شوند که پیشوایان دینی ما کسانی را که دست از کار و فعالیت کشیده و صرفاً به انجام امور عبادی می‌پرداختند، تقبیح نموده‌اند. اسلام، همواره پیروان خویش را به داشتن طبع بلند، عزت نفس، علو همت و سخت‌کوشی توصیه نموده و از تنبلی و بیکاری جدا برحذر داشته است. قرآن کریم، صدقه را مخصوص فقیرانی می‌داند که مضطر و ناتوان هستند، اما به دلیل عزت نفسی که دارند، فرد بی‌اطلاع، آنها را بی‌نیاز تصور می‌کند. آنها را باید از سیمایشان شناخت؛ زیرا آنها برای حفظ عزت نفسشان از کسی درخواست کمک نمی‌کنند. (۶۱)

از آن‌رو که در هر جامعه‌ای افرادی هستند که به دلایل مختلف دچار فقر گردیده و از تأمین مایحتاج خویش ناتوانند، در بینش اسلامی، هم نظام حکومتی و هم آحاد مردم در قبال این‌گونه افراد مکلف و مسئول هستند.

نتیجه‌گیری

مباحثی که برخی جامعه‌شناسان در مورد اخلاق اقتصادی اسلام مطرح نموده‌اند غالباً همراه با یکسونگری و توجه یکجانبه به برخی آموزه‌های این دین آسمانی است. اسلام، برخلاف بسیاری از ادیان و مذاهب دیگر، صرفاً یک دین آخرت‌گرا و یا معطوف به مسائل روحی و معنوی بشر نیست، بلکه اصلاح نظام زندگی و پیشرفت مادی و اقتصادی جامعه را نیز مورد توجه و اهتمام جدی قرار داده است. در آموزه‌های اسلامی نه دنیاگرایی وجود دارد، نه تقدیرگرایی و نه چیزی که مانع از جهت‌گیری

- ۳۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۷۸.
- ۳۲- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۴۶.
- ۳۳- مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۸۵.
- ۳۴- انعام: ۱۴۱.
- ۳۵- مؤمن: ۴۳.
- ۳۶- اسراء: ۲۷.
- ۳۷- فرقان: ۶۷.
- ۳۸- ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ص ۳۰۳.
- ۳۹- همان، ص ۷۸.
- ۴۰- علی شریعتی، روش شناخت اسلام، ص ۱۰۳ و ۱۰۷.
- ۴۱- جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۹.
- ۴۲- آمارتیا سن، اخلاق و اقتصاد، ترجمه حسین فشارکی، ص ۲۶.
- ۴۳- مارک بلاگ، اقتصاددانان بزرگ جهان، ترجمه حسن گلریز، ص ۸.
- ۴۴- آمارتیا سن، همان، ص ۱۷.
- ۴۵- محمدحسین کرمی و عسکر دیرباز، مباحثی در فلسفه اقتصاد، ص ۱۵۷.
- ۴۶- همان.
- ۴۷- همان، ص ۳۴۸.
- ۴۸- محمد زاهدی اصل، مقدمه‌ای بر خدمات اجتماعی در اسلام، ص ۸۶-۸۵.
- ۴۹- محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، ج ۶، ب ۴، ح ۴.
- ۵۰- همان، ج ۶، ب ۱، ح ۹.
- ۵۱- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، ص ۳۴۷.
- ۵۲- نور: ۳۲.
- ۵۳- براءت: ۳۴ و ۳۵.
- ۵۴- محی‌الدین عطیه، الکشاف الاقتصادي لآیات القرآن الکریم، ص ۲۵۱.
- ۵۵- ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۳۹۵.
- ۵۶- همان.
- ۵۷- سید محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۹، ص ۳۳۳.
- ۵۸- ابراهیم جناتی و احمد صادقی، توازن ثروت در حکومت اسلامی، ص ۹۲.
- ۵۹- همان، ص ۹۲.
- پی‌نوشت‌ها
- ۱- محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۴.
- ۲- محمدبن حسن حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۲، ب ۲۲، ح ۸، ص ۳۲.
- ۳- ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین، ص ۳۰۳.
- ۴- برایان ترنر، وبر و اسلام، ترجمه حسین بوستان و همکاران، ص ۴۴.
- ۵- ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالعبود انصاری، ص ۱۴۸.
- ۶- همان، ص ۱۴۷.
- ۷- ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ص ۳۰۳.
- ۸- برایان ترنر، همان، ص ۲۳۷-۲۴۱.
- ۹- همان، ص ۲۴۱.
- ۱۰- ماکس وبر، دین قدرت جامعه، ص ۳۰۳.
- ۱۱- ماکسیم رودنسون، اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۱۰۷.
- ۱۲- همان، ص ۲۴۳.
- ۱۳- همان، ص ۷۸.
- ۱۴- یونس: ۲۴.
- ۱۵- یونس: ۸ و ۷.
- ۱۶- هود: ۶۱.
- ۱۷- قصص: ۷۷.
- ۱۸- اعلی: ۱۷.
- ۱۹- محمدبن یعقوب کلینی، فروع کافی، ج ۵، ح ۱.
- ۲۰- محمدبن حسن حرّ عاملی، همان، ج ۱، ب ۱۷، ح ۱.
- ۲۱- نهج البلاغه، نامه ۲۷.
- ۲۲- همان، ح ۴۳۹.
- ۲۳- منافقون: ۸.
- ۲۴- انفال: ۶۰.
- ۲۵- محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۱.
- ۲۶- حسن یوسفیان و احمدحسین شریفی، عقل و وحی، ص ۳۲.
- ۲۷- گوستاو لوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، ص ۱۴۲.
- ۲۸- مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۳.
- ۲۹- همان، ص ۲۰-۲۲.
- ۳۰- همان، ص ۵۷.

- ۶۰- مرتضی مطهری، نظری بر نظام اقتصادی اسلام، ص ۲۵.
۶۱- بقره: ۲۷۳.
۱۳۶۸. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، چ هشتم، تهران، صدرا،
۱۳۷۳. —، نظری بر نظام اقتصادی اسلام، چ چهارم، تهران، صدرا،
۱۳۷۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چ بیست و چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.
۱۳۷۳. ویر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۳.
۱۳۸۲. —، دین قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس،
۱۳۸۲. یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، عقل و وحی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۳۶۰. مارک، اقتصاددانان بزرگ جهان، ترجمه حسن گلریز، تهران، نی، ۱۳۷۵.
۱۳۷۵. ترنو، بریان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه حسین بوستان و همکاران، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
۱۳۶۱. جنّاتی، ابراهیم و احمد صادقی، توازن ثروت در حکومت اسلامی، چ دوم، بی‌جا، حاذق، ۱۳۶۱.
۱۳۶۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۱۳۶۳. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، قم، درراه حق، ۱۳۶۳.
۱۳۵۸. رودنسون، ماکسیم، اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، سپهر، ۱۳۵۸.
۱۳۸۳. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳۷۱. زاهدی‌اصل، محمد، مقدمه‌ای بر خدمات اجتماعی در اسلام، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۱.
۱۳۷۷. سن، آمارتیا، اخلاق و اقتصاد، ترجمه حسین فشارکی، تهران، فاروس، ۱۳۷۷.
۱۳۶۲. شریعتی، علی، روش شناخت اسلام، تهران، آشنا، ۱۳۶۲.
۱۳۷۷. طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- ۱۹۹۱م. عطیه، محی‌الدین، الکشاف الاقتصادي لآیات القرآن الکریم، بی‌جا، المعهد العالمی للفکر الاسلامیه، ۱۹۹۱م.
۱۳۸۴. کرمی، محمدحسین و عسکر دیرباز، مباحثی در فلسفه اقتصاد، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
- ۱۳۴۲ق. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۴۲ق.
۱۳۵۸. گوستاولویون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۸.
- ۱۴۱۳ق. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق.
۱۳۷۸. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.