

## **Jurisprudential Foundations of State Intervention in Labor Contract in the Economic System of Islam**

**Mahmoud Karimi\***  
**Sayyed Salman Mortazavi\*\***  
**Mohammad Mehdi Seifi\*\*\***

Received: 24/04/2017

Accepted: 30/10/2017

### **Abstract**

State as a public institution, intervenes in the labor contract in favor of one party, i.e. the laborer, and requires the employer to comply with certain conditions in the labor exchange in favor of the laborer. However, in Shiite jurisprudence, labor exchange is concluded individually, and based on the will of both parties. So intervention and involvement of the third party in the private contract of the laborer and the employer is not permitted. The apparent contradiction of labor exchange in the labor law and the Shiite jurisprudence on the above -said issue is the problem of the present paper.

This article aims to explain how the state intervenes in the labor contract, and to provide the jurisprudential evidence in the Islamic government and economic system of Islam. The importance of this research is to explain the framework of labor exchange, and rejection of exploitation of workers on the basis of Shiite jurisprudence, in the Islamic economic system, and the economic system prevailing in the Islamic Republic of Iran. Research domain covers investigation of intervention of the state in labor contract and the views of experts in labor law, research into the approach of capitalist economic system towards exchange and consideration for labor, and study of foundations of intervention of the state according to Shiite jurists.

Finally, after studying the conditions of intervention of the state in labor law, and the exploitation arising from the way of exchange and consideration for labor in the capitalist economic system, it is considered necessary for the government to intervene in the labor law, presenting the rule of prohibition of abusing the right of ownership against others and governmental authorities of the Islamic ruler as foundations of this intervention.

### **Keywords**

Labor Law, Labor Contract, Jurisprudential Foundations, State Intervention, Economic System of Islam

JEL Classification: B41, B49, B59.

---

\* Associate Professor, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author) karimii@isu.ac.ir.com

\*\* Ph.D in Jurisprudence and Islamic Law, Urumiyeh University, Urumiyeh, Iran, slman.mortazavi@gmail.com

\*\*\* M.A in Public Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran, m.seyfi313@gmail.com

## مبانی فقهی مداخله دولت در قرارداد کار در نظام اقتصادی اسلام

محمود کریمی\*

سیدسلیمان مرتضوی\*\*

محمد مهدی سیفی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۰۸

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۶ روز نزد نویسنده (گان) بوده است.

### چکیده

دولت به عنوان نهاد عمومی، در قرارداد کار به نفع یکی از طرفین قرارداد، یعنی کارگر، مداخله می‌کند و در حمایت از وی، کارفرما را به رعایت شرایطی در مبادله کار ملزم می‌کند. این در حالی است که در فقه امامیه، مبادله کار به صورت خصوصی و با اراده دو طرف منعقد می‌شود و دخالت ثالث در قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما جایز نیست. تعارض ظاهری مبادله کار در قانون کار و فقه امامیه در مورد مذکور، مسأله مقاله حاضر است.

هدف مقاله پیش‌رو، تبیین فقهی چگونگی مداخله دولت در قرارداد کار و ارائه ادله فقهی آن در حکومت اسلامی و نظام اقتصادی اسلام است. اهمیت این پژوهش، تبیین چارچوب مبادله کار و نفی استثمار کارگر بر مبنای فقه امامیه، در نظام اقتصاد اسلامی و نظام اقتصادی حاکم در جمهوری اسلامی ایران است.

دامنه تحقیق، پژوهش مداخله دولت در قرارداد کار و آرای حقوق دانان کار، پژوهش نگاه اقتصاد سرمایه‌داری به مبادله و عوض کار و مطالعه مبانی مداخله دولت در آرای فقیهان امامیه را شامل می‌شود. در نهایت، پس از بررسی شرایط مداخله دولت در قرارداد کار، و استثمار ناشی از نحوه مبادله و عوض کار در اقتصاد سرمایه‌داری، ضرورت دخالت دولت نتیجه‌گیری می‌شود و قاعده «لاضرر» و «اختیارات حکومتی حاکم اسلامی» به عنوان مبانی این مداخله ارائه خواهد شد.

### واژگان کلیدی

حقوق کار، قرارداد کار، مبانی فقهی، مداخله دولت، نظام اقتصادی اسلام.

طبقه‌بندی JEL: B41, B49, B59

\* دانشیار دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
karimii@isu.ac.ir

\*\* فارغ‌التحصیل دکتری رشته فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران  
slman.mortazavi@gmail.com

\*\*\* کارشناس ارشد رشته حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران  
m.seyfi313@gmail.com

#### مقدمه

در تدوین قانون کار بعد از انقلاب اسلامی، یکی از مسائل مهم مورد مناقشه شورای نگهبان قانون اساسی، دخالت دولت در قرارداد کار و تعیین شرایطی برای کارفرما در حمایت از کارگر بود که پس از کش و قوس‌های فراوان بین مجلس و شورای نگهبان، شورای نگهبان از تصویب آن سرباز زد و در نهایت، قانون مذکور با موارد متعدد دخالت دولت در قرارداد کار به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید.

قانون کار، قانونی است که بر روابط کارگر و کارفرما حاکم است و در ضمن آن شرایطی برای مبادله کار وضع شده است. این قانون، قانونی حمایتی است و مقرراتی را درباره شرایط محیط کار، شرایط سنی و جنسیتی کارگر، مدت زمان کار، مدت زمان قرارداد کار، حداقل مزد کارگر و... به نفع کارگر وضع کرده است.

به عبارت دیگر نهاد عمومی - یعنی دولت - در قرارداد مبادله کار بین کارگر و کارفرما مداخله کرده، و جانب یکی از طرفین قرارداد کار - یعنی کارگر - را گرفته و شرایطی را به نفع وی وضع کرده و کارفرما را ملزم به رعایت آنها نموده است و هر قراردادی مابین این دو، که مفاد آن از حداقل شرایط قانون کار کمتر باشد بدون اینکه ملغی شود، شرایط مقرر در قانون کار جایگزین مفاد آن قرارداد خصوصی می‌شود. این در حالی است که در فقه امامیه، مبادله کار یا در قالب عقد اجاره صورت می‌گیرد و یا در قالب عقود مشارکتی، و در هر دو صورت، مفاد قرارداد را دو طرف قرارداد، یعنی اجیر و مستأجر در عقد اجاره و عامل و مالک در عقود مشارکتی، تعیین می‌کنند و همان‌طور که عقود مذکور نسبت به اشخاص ثالث نفوذ و تأثیری ندارند، جایز نیست کسی غیر از طرفین قرارداد در تعیین مفاد آن دخالت کند.

بنابراین مسأله دخالت دولت در قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما به ظاهر با مبانی اولیه قراردادها در فقه امامیه هم‌خوانی ندارد؛ لذا ضرورت دارد مورد مطالعه قرار گیرد. بدین منظور، مقاله حاضر دو مورد از ادله فقهی را که ممکن است دلیلی برای مداخله دولت در قرارداد کار واقع شوند مورد پژوهش قرار می‌دهد. بر این اساس، ابتدا مداخله دولت در قرارداد کار به اختصار بیان می‌شود. سپس دو دلیل «قاعده لاضرر» و «اختیارات حکومتی حاکم اسلامی» در حکومت اسلامی به عنوان مبانی مداخله نهاد

عمومی در قرارداد کار در جامعه اسلامی مورد واکاوی قرار می‌گیرد. سپس با شرح و تبیین ضرر ناشی از عدم دخالت دولت در قرارداد کار در جوامع دارای نظام اقتصاد سرمایه‌داری، از رهگذر این دو مبنا مداخله ثالث در قرارداد کار به نفع کارگر از نظر فقهی بررسی می‌گردد. با توجه به مسأله مقاله، ابتدا چگونگی مداخله دولت در قرارداد کار و سپس مبانی فقهی این مداخله مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱. تبیین چگونگی مداخله دولت در قرارداد کار

دخالت دولت به عنوان اصلی‌ترین محور حقوق کار امروزی به‌شمار می‌رود. به عبارت بهتر، می‌توان گفت که حقوق کار با دخالت دولت فعلیت می‌یابد. این دخالت‌ها شامل قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری و نظارت اجرایی است (هاشمی، ۱۳۷۰، صص. ۲۱-۲۲). حقوق‌دانان مهم‌ترین رسالت حقوق کار را از بین بردن یا دست‌کم، کاستن از نابرابری بین دو طرف قرارداد کار می‌دانند. این موجب شده که مقررات حقوق کار به صورت بارزی به نفع کارگر تبعیض‌آمیز است و در هر حال هدف نهایی حمایت از کارگر است (عراقی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۲۳).

در قانون کار جمهوری اسلامی ایران نیز حاکمیت در موارد متعددی در حمایت از کارگر در قرارداد کار مداخله کرده و شرایط آمرانه‌ای را برای مبادله کار وضع کرده است. به عنوان مثال در تبصره (۱) ماده (۷) قانون کار می‌خوانیم: «حداکثر مدت موقت برای کارهایی که طبیعت آنها جنبه غیرمستمر دارد، توسط وزارت کار و امور اجتماعی تهیه و به تصویب هیأت وزیران خواهد رسید». همچنین در ماده (۸۲) قانون کار آمده است: «ساعات کار روزانه کارگر نوجوان، نیم‌ساعت کمتر از ساعات کار معمولی کارگران است». در این دو ماده، دولت در مدت قرارداد و ساعات کار نیز دخالت کرده است. ماده (۸۳) قانون کار درباره شرایط کار نوجوانان بیان می‌دارد: «ارجاع هر نوع کار اضافی و انجام کار در شب و نیز ارجاع کارهای سخت و زیان‌آور و خطرناک و حمل بار با دست، بیش از حد مجاز و بدون استفاده از وسایل مکانیکی برای کارگران نوجوان ممنوع است». همچنین در ماده (۸۴) همین قانون آمده است: «در مشاغل و کارهایی که برای سلامتی یا اخلاق کارآموزان و نوجوانان زیان‌آور است، حداقل سن کار ۱۸ سال

تمام خواهد بود. تشخیص این امر با وزارت کار و امور اجتماعی است». اما یکی از مهم‌ترین نکاتی که به‌عنوان متن قانونی، حامی قشر کارگر است، تصریح قانون‌گذار به رعایت پرداخت حداقل مزد تعیین شده به‌وسیله مراجع قانونی از جمله شورای عالی کار است. طبق بند (۱) ماده (۴۱) قانون کار، حداقل مزد کارگران با توجه به درصد تورمی که از طرف بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران اعلام می‌گردد، از سوی شورای عالی کار تعیین می‌شود و طبق تبصره (۱) ماده فوق «کارفرمایان موظفند در ازای انجام کار در ساعات تعیین شده قانونی به‌هیچ کارگری کمتر از حداقل مزد تعیین شده جدید پرداخت نمایند و در صورت تخلف، ضامن تأدیه مابه‌التفاوت مزد پرداخت شده و حداقل مزد جدید هستند». بنابراین دولت در موارد متعدد در قرارداد کار مداخله می‌کند و سعی دارد با وضع مقررات حمایتی از کارگر نابرابری طرفین قرارداد را در نظام اقتصادی سرمایه‌داری به تعادل کشاند. بر این اساس هرگونه قراردادی که بین کارگر و کارفرما منعقد شود و از حداقل مزایای پیش‌بینی شده و شرایط مدون در قانون، کمتر باشد، بدون اینکه به اصل صحت قرارداد لطمه‌ای وارد نماید، خودبه‌خود جای خود را به حداقل‌های مذکور می‌دهد (موحدیان، ۱۳۸۱، صص. ۲۵-۲۶).

## ۲. مبانی فقهی مداخله دولت در قرارداد کار

در بالا ذکر شد که دولت در موارد متعدد در قرارداد کار دخالت می‌کند، در ذیل، مبانی فقهی که می‌تواند از نظر شرعی چنین دخالتی را توجیه کند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱-۲. قاعده «لاضرر»

یکی از ادله فقهی که می‌تواند به‌عنوان مبنای مداخله دولت در قرارداد کار مورد مطالعه قرار گیرد، قاعده «لاضرر» است. به‌همین خاطر ابتدا مفاد آن بیان و سپس به‌تطبیق آن بر مورد بحث پرداخته می‌شود.

### ۱-۱-۲. مفاد قاعده «لاضرر»

قاعده لاضرر مستفاد از احادیث معروف به «لاضرر» است که از طرق زیادی در کتب روایی شیعه نقل شده است. از جمله این احادیث، روایت ذیل است:

إِنَّ سُمْرَةَ بِنَ جُنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عَذْقٌ فِي حَائِطِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنَزَلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابَ الْبُسْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سُمْرَةُ فَلَمَّا تَأَبَى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَشَكَاَ إِلَيْهِ ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِلْأَنْصَارِيِّ: أَذْهَبُ فَأَقْلَعُهَا وَ أَرْمُ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ (كَلْبِي، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص. ۲۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص. ۱۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص. ۴۲۹). قاعده «لاضرر» مستفاد از عبارت «لاضرر و لاضرار» در این روایات است که درباره مفاد آن چند دیدگاه وجود دارد.

نظر اول این است که مفاد عبارت مذکور نهی از ایجاد ضرر به غیر یا نهی از مطلق ضرر حتی به خود می باشد (اصفهانی شیخ الشریعه، ۱۴۱۰ق، ص. ۱۸).

دیدگاه دوم درباره قاعده «لاضرر و لاضرار» عبارت است از اینکه مفاد قاعده مورد بحث، نفی حکم با زبان نفی موضوع می باشد، بنابراین مراد از این جمله آن است که هنگامی که موضوعاتی به عناوین اولیه، احکامی دارند ضرری شدند، این احکام اولیه از موضوعات مذکور رفع می شوند. پس این قاعده با حکومت واقعی به صورت تضییق در جانب موضوع برادله اولیه حاکم می شود (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، صص. ۳۸۱-۳۸۳). نظر سوم درباره مفاد قاعده مورد بحث، این است که معنای عبارت حدیث، نفی حکم ضرری است. به این معنا که هر حکمی از شارع صادر شود اگر مستلزم ضرر باشد یا از جهت تشریح آن ضرری بر عباد حاصل شود، حال ضرر چه بر خود مکلف باشد و چه بر غیر مکلف، آن حکم رفع شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص. ۴۶۲). حسینی یزدی (۱۴۰۰ق) این قول را دیدگاه مشهور دانسته است. از دیگر قائلان این نظر آشتیانی (۱۴۰۳ق)، خویی (۱۴۱۷ق) و آملی (۱۳۹۵) هستند.

در نگاه شهید صدر مراد از ضرر در حدیث، حکم شرعی یا ضرر مسبب از حکم شرعی نیست، بلکه مراد، ضرر ناشی از فعل مکلف است. بنابراین مراد از حدیث، نفی همه ضررهای خارجی در عالم است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص. ۴۶۹).

دیدگاه چهارم، اینکه مفاد قاعده، نفی ضرر جبران نشده است؛ ضرر جبران شده در حکم عدم است و شارع آن را ضرر محسوب نمی کند، بنابراین، مراد از نفی مطلق

ضرر، نفی ضرر غیرمتدارک است. در این هنگام ظاهراً مراد از نفی ضرر غیرمتدارک در عالم تشریح، لزوم تدارک و جبران این ضرر است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۲۱۸). اما در اندیشه امام خمینی (ره)، پیامبر در جامعه سه شأن تبلیغ احکام الهی، رهبری جامعه که در این حیطة شخصاً دستور می‌دهد و اطاعت از ایشان واجب است (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول نساء؛ ۵۹)، و قضاوت بین مردم را داراست (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، صص. ۱۰۵-۱۱۵). هر یک از دستورات پیامبر (ص) در یکی از این سه ردیف قرار می‌گیرد و حدیث «لاضرر» نیز جزء شئون رهبری جامعه است، زیرا در برخی از نقل‌های آن از تعبیر «قضی» استفاده شده است که به معنای حکم پیامبر است و نشان می‌دهد از قسم اول نیست. به علاوه این جمله ذیل قضیه سمره صادر شده است که نشان می‌دهد رسول خدا آن را به عنوان حکم حکومتی جهت جلوگیری از ظلم و تعدی صادر کرده‌اند؛ بر این اساس، پیامبر در این قضیه به عنوان حاکم اسلامی که باید جلوی ظلم و تعدی در جامعه را بگیرد، وارد شد، نه آنکه به بیان یک مسأله شرعی که محل اختلاف است، پرداخته باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، صص. ۱۰۵-۱۱۵).

به نظر امام خمینی (ره) از حدیث، دو قاعده استفاده می‌شود: یکی ممنوعیت وارد کردن خسارات مالی و جانی به دیگران، که از «لا ضرر» استفاده می‌شود و دیگری ممنوعیت ایجاد فشارهای روحی و به وجود آوردن تنگنا و سختی برای دیگران، که مستفاد از «لاضرار» است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص. ۵۲۰). فاضل لنکرانی از فقهای معاصر نیز این نظر را پذیرفته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹ق، ص. ۲۶).

## ۲-۱-۲. اثبات ضرر در قرارداد کار آزادانه

قبل از دخالت دولت در قرارداد کار و وضع قوانین حمایتی، قرارداد کار با اراده کارگر و کارفرما منعقد می‌شد. در این دوران دو اصل بر مبادله کار حاکم بود: یکی اصل رقابت آزاد، بدین معنا که کارفرما برای اینکه بتواند رقبای خود را از میدان بدر نماید و تولیدات خود را ارزان به بازار عرضه نماید، می‌توانست دستمزد کارگران را کم نماید. به علاوه، قیمت هر کالا را قانون عرضه و تقاضا تعیین می‌نمود و کار کارگر نیز مانند هر کالای دیگر تابع این قانون بود (اباذری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶).

این اصل ریشه در «لیبرالیسم اقتصادی» داشت. «لیبرالیسم اقتصادی» به دنبال اعتقاد به فردگرایی و آزادی فردی از لحاظ اقتصادی پدید آمد. به این معنی که افراد فعالیت‌های اقتصادی خود را «آزادانه» و بدون هیچ قدرت و سلطه‌ای تنظیم می‌کردند (رنجبری، ۱۳۷۷، ص. ۱۲).

اصل دیگر، اصالت فرد و برابری و تساوی بود. به موجب این اصل هیچ فردی بر دیگری برتری ندارد. بنابراین قدرت عمومی نباید در یک قرارداد خصوصی به نفع یکی از طرفین قرارداد مداخله نماید و موازنه قدرت را بهم زند. بلکه کارگر و کارفرما باید شخصاً و با مذاکره شرایط کار را تعیین نمایند (اباذری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶؛ رنجبری، ۱۳۷۷، ص. ۱۳).

بنابراین، شکل‌گیری فردگرایی موجب پایه‌گذاری لیبرالیسم اقتصادی گردید و در آن زمان به صورت یک ایدئولوژی مشخص با اصول مدون نظیر اصل آزادی در انعقاد قرارداد براساس اصالت فرد، مخالفت با هرگونه دخالت دولت و یا گروه‌های خاص در روابط اشخاص، ممنوعیت هرگونه شکل‌گیری واحدهای صنفی و گروهی جهت ایجاد اتحاد شغلی و اعتصاب، در ادبیات حقوقی وارد شد (هدایتی‌زفرقندی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶).

منطق آزادی فردی و آزادی اقتصادی مبنی بر این استدلال بود که روابط کار باید منحصراً به اراده طرفین قرارداد استقرار یابد و کارگر و کارفرما آزادانه و با مساوات حقوقی، تعهدات متقابل خود را در قرارداد تعیین نمایند و دولت نباید به هیچ‌وجه در روابط آنان دخالت کند (Laroque, 1957, p. 70).

اما رفته‌رفته اصل حاکمیت اراده که بر مبنای آن توافق طرفین رابطه کار، برای تعیین شرایط کار کافی دانسته شده بود، مورد انتقاد شدید قرار گرفت. بدین تقریب که با وابستگی اقتصادی و اجتماعی کارگر به کارفرما، عملاً کارگر مجبور به قبول شرایط و دستوراتی است که کارفرما به وی تحمیل می‌کند و با عنایت به این عدم تساوی واقعی بین کارگر و کارفرما نمی‌توان به استناد اصل تساوی طرفین و توافق اراده آنها، قرارداد کار را منعقد ساخت (احمدی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴). چرا که از طرفی اندیشه کارفرما این است که از کارگر بیشتر کار بکشد و کمتر مزد دهد. و از دیگر سو، کارفرما دارای



توانایی اقتصادی، موقعیت اجتماعی و دارای اطلاعات کافی و امکانات و سرمایه است و فردی قوی به‌شمار می‌رود و برعکس کارگر، نه تنها توانایی اقتصادی و موقعیت اجتماعی و دارای سرمایه و امکانات مالی نیست؛ بلکه اطلاعات کافی هم ندارد و از هر نظر فرد ضعیفی است (اباذری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶). بنابراین تساوی حقوقی اگر با تساوی اقتصادی همراه نباشد، معنایی نخواهد داشت (Durad & Joussaud, 1947, p. 71).

پس قرارداد کار در دوره آزادی مطلق قراردادی به‌صورت ظاهری، آزادانه بسته می‌شود. ولی در واقع تمام شرایط آن را کارفرما (که طرف قوی است و از لحاظ اقتصادی نیرومند و دارای امکانات مالی است)، به کارگر (که طرف ضعیف است و نیروی ذخیره نشدنی دارد)، تحمیل می‌نمود و نیروی کار او را به‌زای پرداخت مزد ناچیز در اختیار می‌گرفت (Lefranc, 1957, p. 50؛ داداش‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۳۵).

آیین‌نامه‌های داخلی و مقررات استخدامی کارگاه هم به‌طور یک‌جانبه، از طرف کارفرما و به دلخواه او نوشته می‌شد و کارگر فقط در قبول یا عدم قبول آن آزاد می‌بود (نیاکی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص. ۵۳). همچنین رقابت بین کارفرمایان در نظام آزاد اقتصادی باعث شده بود که هر کارفرمایی برای آنکه جنس ارزانتر تهیه نماید، مزد را تقلیل دهد و ساعات کار را بیشتر نماید. رقابت بین کارگران بیکار نیز سبب شد که هر کس صرفاً برای سدجوع خود و خانواده‌اش با نازلترین مزدها، سخت‌ترین کارها را قبول کند (نیاکی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص. ۵۴). بنابراین، برخلاف شعارهای فریبنده فردگرایان هرگز بین کارگر و کارفرما تساوی عملی و واقعی برقرار نبود و اندیشه تساوی حقوقی طرفین قرارداد کار صرفاً یک فرضیه حقوقی بوده و در عالم واقع حقیقت نداشت (رنجبری، ۱۳۷۷، ص. ۱۳). در نتیجه، اصول مذکور علی‌رغم توجهات ظاهراً قانع‌کننده نتایجی نظیر ممنوعیت فعالیت جمعی، مزد کم، ساعات کار زیاد، فقدان بهداشت و تأمین زندگی در خرابه‌ها و تحمل مشقت‌های گوناگون را دربرداشت (هدایتی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶). اما ریشه این محرومیت و استضعاف کارگر را باید در اندیشه اقتصاد موسوم به سرمایه‌داری جست. مزد اندک کارگر در مقابل کار زیاد ریشه در تناقضی در اندیشه اقتصاددانان سرمایه‌داری دارد که به‌اختصار در ذیل به آن اشاره می‌شود.

در اقتصاد سرمایه‌داری، واژه ارزش گاهی درجه مطلوبیت بعضی از اشیاء را بیان می‌کند و گاهی قدرت خرید سایر کالاها را، اولی ارزش استعمال و دیگری ارزش معاوضه‌ای است (اسمیت<sup>۱</sup>، ۱۳۵۷، ص. ۲۶).

قیمت حقیقی هر کالا در واقع هزینه حقیقی‌ای است که برای به‌دست آوردن آن باید شخص متحمل گردد و این هزینه حقیقی چیزی جز رنج و زحمت به‌دست آوردن آن کالا نیست. پول و کالاهای مزبور دارای ارزشی معادل مقدار معینی کار است که ما در برابر آنچه که فرض می‌کنیم دارای مقدار ارزش مساوی است، مبادله می‌کنیم. پس کار قیمت نخستین بود؛ یعنی قدرت خرید ابتدایی که در ازای همه چیز پرداخت می‌شد (اسمیت، ۱۳۵۷، ص. ۲۸).

از آنجا که در جوامع متمدن هر کارگری برای دیگران کار می‌کند، لذا کالاها در واقع محصول کار گروهی از افراد هستند و به‌همین دلیل نیز در جریان دادوستد قرار گرفته و دارای ارزش مبادله‌ای گردیده‌اند و از همین نگرش، «کار»، «سرچشمه» یا «علت ارزش» تلقی می‌گردد (میک<sup>۲</sup>، ۱۳۵۸، ص. ۷۷). بدین ترتیب، علت اینکه کالا دارای ارزش مبادله است این است که محصول کار است. قیمت یا ارزش مبادله به‌وسیله سهم کار در تولید، که همان مقدار کالای تولید شده به‌وسیله کار است، تعیین می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۹، ص. ۶۰). به‌عبارت دیگر ارزش هر کالا یا مقداری از هر کالای دیگر که با آن مبادله می‌شود به‌مقدار نسبی کاری که برای تولید آن ضروری است بستگی دارد (ریکاردو<sup>۳</sup>، ۱۳۴۷، ج ۱، صص. ۲۳۳-۲۳۴). بنابراین، در نگاه اقتصاددانان سرمایه‌داری «ارزش» کالای تولید شده به مقدار کار محتوی در آن است. به‌همین دلیل ممکن است که تصور شود که بیشترین مقدار محصول هم به عامل کار تعلق گیرد؛ اما در نظام سرمایه‌داری چنین نیست، بلکه اندیشمندان اقتصاد سرمایه‌داری از جمله ریکاردو و اسمیت معتقدند مزد حقیقی کارگر همواره ثابت و در سطح حداقل معاش است (ژید و ریست<sup>۴</sup>، ۱۳۴۷، ج ۱، صص. ۲۵۱-۲۵۳). و حداقل معاش، قیمتی است که به‌طور کلی برای کارگران وسیله زندگی و بقای نوع آنها را بدون افزایش و کاهش نوع انسانی تأمین می‌نماید (ریکاردو، ۱۳۴۷، ج ۱، ص. ۲۴۶). به‌دلیل همین تناقض بین ارزش و عوض کار در سرمایه‌داری و در نتیجه استثمار کارگر است که

مارکس به انتقاد از آن می‌پردازد. در نگاه مارکس نیز همانند اقتصاددانان سرمایه‌داری، مقدار ارزش یک کالا براساس مقدار کار لازمی که با لحاظ اجتماعی در کالا وجود دارد به دست می‌آید (مارکس، ۱۳۸۵، ص. ۵۸). و زمان کار لازم از لحاظ اجتماعی عبارت است از زمان کاری که برای تولید هر نوع ارزش مصرفی در شرایط متعارف تولید، در جامعه معین و با میزان مهارت میانگین و شدت کار رایج در آن جامعه لازم است (Marx, 2002, p. 98).

حال با قبول این نکته، فرض کنیم کارگری مزدور به کاری مشغول باشد و روزی ۱۰ ساعت کار بکند، ارزش دادوستدی محصول کارش چه خواهد بود؟ و در مقابل آن چه مقدار دریافت می‌کند؟ ارزش آن همان ۱۰ ساعت کار است، چون سرمایه‌دار برطبق قرارداد، مالکیت محصول کار را به خود اختصاص می‌دهد و آن را به ارزش حقیقی آن، یعنی به ارزش همان ۱۰ ساعت کار، برای خود به فروش می‌رساند. ولی سرمایه‌دار به کارگر چه می‌دهد؟ فقط مزدش را. برای تبیین این معاوضه، به توضیح مختصری نیاز هست. ارزش مواد ضروری برای نگاهداری نیروی کار هرگز با ارزش محصولاتی که همین کار تولید می‌کند مساوی نیست. در شرایط عادی کار انسانی این مزیت را دارد که محصول تولید شده آن بیشتر از محصول مصرف شده آن باشد. نتیجه عمل بالضروره این است که تمام تفاوت بین این دو، در دست سرمایه‌دار باقی می‌ماند. یعنی با آنکه وی محصول را به نسبت ارزش ایجاد شده می‌فروشد، به کارگر فقط معادل ارزش مصرف شده می‌پردازد و مازاد را برای خودش نگه می‌دارد (ژید و ریست، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۲۲). به عبارت دیگر نیروی کار تنها به مثابه توانایی شخص زنده وجود دارد. بنابراین تولید آن مستلزم وجود شخص زنده است و لذا برای اینکه شخص زنده وجود داشته باشد باید نیروی کار او که به صورت کار به مصرف می‌رسد دوباره تولید گردد (مارکس، ۱۳۵۲، ص. ۱۸۲). و بدیهی است که انتظار داشته باشیم برای زنده ماندن صاحب نیروی کار باید حداقل ارزشی برای آن قائل بود. به عبارت دیگر باید ارزش نیروی کار از حداقل وسایل زندگی‌ای که برای زیست طبیعی آدمی غیرقابل اجتناب است کمتر نباشد (مارکس، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۱۸۴).

با مصرف نیروی کار در نظام تولید کالایی، صاحب نیروی کار فرسوده می‌گردد و برای ترمیم نیروهای از دست‌رفته باید دو شیوه اتخاذ گردد: یکی بازسازی نیروی کار در صاحب آن به‌وسیله کالاهایی که جهت مصرف به او می‌دهیم و دوم تأمین نیروی کار جدید (دنیس<sup>۶</sup>، ۱۳۶۲، ج ۱، ص. ۳۷).

در خصوص بازسازی نیروی کار، اگر دارنده نیروی کار امروز کار کرده است باید بتواند فردا نیز همین جریان را تحت همان شرایط توانایی و تندرستی تکرار نماید. پس مجموع وسایل زندگی باید به اندازه‌ای باشد که کارگر را به مثابه یک فرد کارگر در وضع عادی زندگی خویش نگه دارد (مارکس، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۱۸۲).

در خصوص تأمین نیروی کار جدید نیز، «صاحب نیروی کار میرنده است» (مارکس، ۱۳۵۲، ج ۱، ص. ۱۸۲). و نمی‌توان کارگران را برای همیشه در اختیار داشت. از این‌رو باید به‌فکر تأمین نیروی کار جدید نیز بود و در نتیجه نظام تولید کالایی باید به صاحبان نیروی کار امکانات ازدواج و تشکیل زندگی بدهد تا تولید مثل کنند و گذشته از این بتوانند فرزندان خود را تعلیم دهند (پی‌یتر<sup>۷</sup>، ۱۳۵۲، ص. ۲۵۶). تا پس از انقراض فیزیکی صاحبان نیروی کار، افراد جدید آماده شده جای آنها را بگیرند و عمده این امکانات عبارت است از تأمین خوراک برای همسر (در صورتی که بیکار باشد) و فرزندان و تأمین مسکن، پوشاک و... (دنیس، ۱۳۶۲، ص. ۳۸). بر این اساس، مجموعه وسایل معیشتی که برای تولید نیروی کار ضروری است، شامل وسایل زندگی جانشینان آن یعنی اولاد کارگران نیز می‌شود تا بدین طریق این نژاد جاویدان بماند (مارکس، ۱۳۵۲، صص. ۱۸۲-۱۸۳).

اکنون باید در حالت کلی ارزش ذکر گردیده را تعیین نمود و با تقسیم بر تعداد روزهایی که در یک دوره معین وجود دارند، ارزش روزانه نیروی کار را به‌دست آورد، مثلاً اگر حجم کالاهایی که برای تولید روزانه نیروی کار ضروری است  $a$  و حجم ارزشی امکاناتی که برای تأمین معیشت خانواده لازم است هفته‌ای  $b$  و حجم مخارج تعلیم و تربیت فرزندان ماهی  $c$  ریال باشد، ارزش روزانه نیروی کار  $d$  ریال می‌گردد (سبحانی، ۱۳۶۹، ص. ۹۷):

$$\frac{365a + 52b + 12c}{365} = d$$

رابطه (۱):

بدین صورت دانسته شد که «کار» نیز در نظام سرمایه‌داری همانند کالاهای دیگر به فروش می‌رشد و عوض آن زمان لازم برای تولید نیروی کار است و زمان لازم برای تولید نیروی کار عبارت از مدت کار لازم برای تولید وسایل معاش و بقای کارگر. پس عملاً نتیجه این است که فرضاً اگر کارگری ۱۰ ساعت کار کند، سرمایه‌دار محصول ۱۰ ساعت کار را به جیب می‌زند و به کارگر فقط پنج ساعت آن را می‌پردازد. یا به عبارت دیگر کارگر برای او پنج ساعت رایگان کار می‌کند. در مدت پنج ساعت اول معادل دست‌مزدش را تولید می‌کند ولی از آن پس هرچه کار می‌کند چیزی دریافت نمی‌دارد. این ساعت کار اضافه بر مزد را که موجب تولید ارزش اضافی می‌شود مارکس اضافه‌کاری نامیده است، یعنی کار بی‌مابه‌ازاء، کار تحمیلی بی‌فایده برای کارگر، کاری که فقط مایه توانگری سرمایه‌دار است (ژید، و ریست، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۲۳). بدین ترتیب، مزد کارگر در نظام سرمایه‌داری حداقل هزینه تأمین معاش وی و وسیله بقای نوع عامل کار برای تأمین سود صاحب سرمایه می‌بود. حال به این مزد ناچیز باید تعداد زیاد ساعات کار، شرایط کار، وضعیت زنان و کودکان و نوجوانان را نیز افزود. گراپین<sup>۸</sup> ضمن مطالعه موقعیت کارگران در آغاز قرن نوزدهم نوشت: «به کارگر در مبادله کارش چیزی داده نشده است. زیستن برای او این است که نمیرد. دست‌مزدش کافی نیست. غذایش از نان و سیب‌زمینی تشکیل می‌شود» (باره<sup>۹</sup>، ۱۳۴۳، ص. ۳۸). نمونه یکی از اجحاف‌ها به کارگران به گفته یکی از آنان چنین است: در هفت سالگی در کارخانه برادلی<sup>۱۰</sup> وارد کار شدم. در این سن برای ۱۴:۳۰ ساعت کار روزانه، مزد ناچیزی در هفته می‌دادند که کفاف معاشم را نمی‌کرد. کودکان ۴ تا ۹ ساله مدت ۱۲ ساعت در تاریکی معدن سر می‌کردند. زن و بچه‌ها با تن نیمه عریان و با دست‌وپا، روی راهروهای تنگ و تاریک معدن و بارکش‌های بی‌چرخ ذغال می‌کشیدند (شیدفر<sup>۱۱</sup>، ۱۳۴۶، ج ۱، ص. ۴).

بنابر آنچه گذشت به موجب اصول نظام سرمایه‌داری و اصل آزادی قراردادی در مبادله آزادکار ظلم و اجحاف بی‌حد و حصری بر کارگران به‌ویژه زنان و کودکان و کارگران پیر و بیمار اعمال شد (اباذری، ۱۳۸۶، ص. ۱۶). زیرا از یک‌سو، طبق اصول کاپیتالیسم مزد کارگر تنها هزینه بقای وی است و تمام محصول به سرمایه‌دار تعلق دارد

و این به تدریج شکاف عمیقی را بین عامل سرمایه یا کارفرما، و عامل کار یا کارگر ایجاد و این دو را در موقعیت نابرابری قرار می‌دهد و از طرف دیگر طبق اصل آزادی قراردادی این دو باید شخصاً به تعیین مفاد قرارداد پردازند. در این صورت مسلم است که چون تساوی واقعی وجود ندارد، قرارداد خصوصی کار منجر به ضرر و استضعاف کارگر و مفاسد جبران‌ناپذیر دیگر در جامعه می‌شود.

این پدیده مقتضای دوره حاکمیت سرمایه به‌ویژه «ماشین» است؛ چرا که در شرایط حاکمیت سرمایه و ماشین، قدرت چانه‌زنی طبقه صاحب سرمایه به شدت بالا رفته و قدرت چانه‌زنی نیروی کار متقابلاً کاهش یافته است، به همین دلیل در مناسبات کار در نظام مبتنی بر حاکمیت سرمایه و ماشین، شاهد رویارویی دو نفر، یعنی کارگر و کارفرما، نیستیم بلکه با اقدام سازمان‌یافته صاحبان سرمایه و رقابت آنها با هم در کاهش هزینه‌ها که موجب فشار بر کارگران می‌شود مواجه هستیم، که چنانچه خواهد آمد یکی از طرق رفع این تنگنا و ضرر وارد شده بر کارگر مداخله دولت می‌باشد. البته ضوابط و مقررات حاکمیتی باید به‌گونه‌ای تعریف شود که از یک‌سو موجب کاهش سطح اشتغال و تنبلی نیروی کار نشود و از سوی دیگر، صاحبان سرمایه را به سمت تولید متکی بر ابزار بیشتر و کار کمتر سوق ندهد.

### ۲-۱-۳. تطبیق قاعده

از آنجایی که حکم رسول خدا در قاعده مذکور، اختصاص به مورد روایت ندارد و بلکه از دو جهت عمومیت دارد. یکی، عمومیت نسبت به ایجاد هرگونه ناراحتی، فشار و مضیقه و دیگری عمومیت نسبت به ایجاد هرگونه خسارت و زیان مادی (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص. ۵۳۴)، پس می‌تواند مستند نفی ضررهای دیگر غیر از مورد روایت قرار گیرد.

در مورد موضوع بحث نیز، در بالا اثبات شد که در صورتی که قرارداد طرفین به صورت آزاد و بدون دخالت حاکمیت منعقد شود و غیر از اراده طرفین، ثالثی در آن مؤثر نباشد به علت عدم تساوی واقعی بین کارگر و کارفرما، قرارداد موجب ضرر کارگر می‌شود. به عبارت دیگر حکم فقهی عدم جواز دخالت ثالث در قرارداد خصوصی کارگر

و کارفرما، در نظام اقتصادی موجود، موجب ضرر کارگر می‌شود. البته می‌توان گفت ضرر در اینجا به معنای «ضیق» و ایجاد تنگنا می‌باشد، در این صورت نیز قاعده بر مورد بحث منطبق است. ممکن است اشکال گرفته شود که در نظام قرارداد آزاد، مزد ناچیز کارگر و عدم پرداخت مزد حقیقی وی، عدم نفع و غیرعادلانه است نه ضرر، تا اینکه مصداق قاعده مورد بحث باشد. ولی باید دانست که اکثر لغت‌شناسان از جمله صاحب بن عباد (۱۴۱۴ق)، جوهری (۱۴۱۰ق)، ابن فارس (۱۴۰۴ق)، ابن اثیر (بی‌تا) و ابن منظور (۱۴۱۴ق) «ضرر» را به معنای چیزی که مقابل و ضد «نفع» می‌باشد، معنا کردند و بنابراین تعریف مشهور، مزد ناچیز کارگر نیز ضد نفع و سود وی می‌باشد؛ پس ضرر می‌باشد. علاوه بر این، اصطلاحات شرعی و یا دست‌کم اصطلاح ضرر در این روایت، عرفی می‌باشد و باید با دید عرف مصداق‌یابی شوند. مؤید این ادعا خود روایت می‌باشد. چنانچه در مورد روایت ضرری مادی به صاحب خانه وارد نشد، بلکه به وی ظلم شد؛ بدین صورت که ثمره بن جندب بدون اجازه وی به خانه‌اش وارد می‌شد، بدون اینکه خسارتی مادی به وی بزند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۲). پس، از اینکه پیامبر ظلم ثمره را ضرر محسوب کرده، می‌توان ضرر در روایت را عرفی دید و ظلم به کارگر را، که پرداخت نکردن مزد حقیقی وی می‌باشد، مصداق ضرر در روایت دانست. مضافاً اینکه، ضررهای اجتماعی بسیار زیادی -از جمله نابرابری اجتماعی و فاصله طبقاتی، نچرخیدن ثروت در دست همه، محبوس بودن ثروت در دست عده محدودی و...- از مزد ناچیز کارگر نصیب جامعه می‌شود و مسلماً ضرر اجتماعی قبیح‌تر از ضرر فردی می‌باشد. و از طرفی دیگر بنابر تقریر امام خمینی (ره)، قاعده لاضرر حکمی حکومتی و اجتماعی برای دفع ظلم و فساد می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۴ق، صص ۱۰۵-۱۱۵). بنابراین قرارداد آزاد بین کارگر و کارفرما موجب ضرر جامعه می‌شود.

در قاعده بالا نیز بنا بر نظر مشهور احکام ضرری، یعنی احکامی که ممکن است در برخی مواقع از قبل آنها ضرری بر دیگری وارد شود، نفی شده‌اند. بنابراین عدم جواز دخالت ثالث در قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما نیز به استناد این قاعده، مادامی که موجب ضرر بر یک طرف شود رفع می‌شود. به عبارت دیگر، حکم اولیه قراردادها، به علت ادله صحت قراردادها و وفای به آنها در فقه امامیه جایز، و وفای به آنها واجب

است، قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما نیز چنین است، ولی در اقتصاد سرمایه‌داری به علت عدم تساوی واقعی بین این دو، این قرارداد برای کارگر و اجتماع مسلمانان ضرری است و حکم جواز و وجوب وفای به عهد آن نفی می‌شود و مداخله دولت جایز می‌باشد. اما اشکال دیگری که ممکن است به این استدلال وارد شود اینکه که قرارداد ضرری موجب عدم مشروعیت آن نمی‌شود. مثلاً در معامله‌ای که یکی از طرفین قرارداد مغبون می‌باشد، مغبون در صورت جهل، حق فسخ دارد و در غیراینصورت به علت قاعده اقدام حتی حق فسخ هم ندارد و قرارداد صحیح می‌باشد در این مورد هم کارگر با علم قراردادی را منعقد کرده است. پس قرارداد صحیح می‌باشد. در پاسخ باید گفت که در معامله مغبون در صورت علم مغبون، ضرری واقع نشده است. اما در صورت جهل ضرری واقع شده و با حق فسخ جبران شده است. چنانچه شیخ انصاری حق فسخ مغبون را به علت ضرری بودن معامله و برای جبران آن می‌داند و آن را یکی از مصادیق قاعده لاضرر می‌داند (انصاری، بی تا، ج ۲، ص. ۵۳۴). پس در اینجا نیز ضرر با جبران شدن آن، نفی شده است. چون مراد از نفی ضرر در روایت، جبران آن است؛ والا موجب کذب حقیقی قول پیامبر می‌باشد. بنابراین قرارداد ضرری به حکم لاضرر نفی می‌شود و ضرر باید جبران شود.

علاوه بر این، مستدل معتقد به نامشروع بودن قرارداد آزاد کارگر و کارفرما نیست، بلکه این قرارداد را برای کارگر و جامعه و یا دست کم برای جامعه ضرری می‌داند و همه ضررهای واقع شده بر فرد و یا جامعه در لسان روایت نفی شده است به این معنا که باید به وسیله‌ای مثل حق فسخ، از بین بردن ماده فساد در مورد روایت و... جبران شود.

در مورد بحث نیز قرارداد آزاد کارگر و کارفرما ضرری است، و ضرر نفی شده باید به وسیله‌ای جبران شود و از بارزترین وسیله جبران آن مداخله دولت در قراردادکار به نفع کارگر می‌باشد.

اشکال دیگری که ممکن است به استدلال وارد شود این است که کارگر با علم به این ضرر قرارداد را منعقد کرده است؛ بنابراین طبق قاعده اقدام قرارداد مشروع می‌باشد. ولی باید توجه کرد که علم به ضرر در صورتی خللی به مشروعیت معامله وارد نمی‌کند



که متضرر قدرت بر دفع ضرر داشته باشد. اما در مورد بحث گرچه کارگر با علم به ضرر اقدام کرده است ولی، از طرفی به خاطر عدم قدرت چانه‌زنی و از طرف دیگر برای تأمین معاش، ناچار از پذیرش چنین قراردادی ضرری می‌باشد و در این موارد حاکمیت اسلامی برای جبران ضرر باید اقدام کند.

گذشته از همه اینها، با فرض نادیدن گرفتن ضرر فردی کارگر، اجتماع مسلمین به واسطه این قرارداد ضرر می‌کند و به تدریج مفسد جبران ناپذیری متحمل می‌شود که در این صورت باید حاکم اسلامی نفی ضرر کند.

اشکال دیگری که ممکن است وارد شود آنکه، بر فرض که قرارداد ضرری باشد ولی چرا نفی ضرر منحصر در مداخله دولت است؟ آیا طریق دیگری برای جبران و نفی ضرر کارگر وجود ندارد؟ پاسخ آنکه، اولاً مسأله پژوهش حاضر مبانی مداخله دولت در قرارداد مذکور است و فرض شده است که اگر دولت بخواهد مداخله کند مبانی فقهی این مداخله چیست. نه اینکه جبران این ضرر منحصر در مداخله مذکور است. ثانیاً، به علت قدرت بالای سرمایه‌دار از یک سو و ضعف کارگر از دیگر سو، تنها راهی که امروزه برای توازن بین طرفین قرارداد کارایی دارد، مداخله دولت در قرارداد است و موید این ادعا تدوین و تصویب قرارداد کار با وجوه مداخله دولت در کشورهای سرمایه‌داری می‌باشد. نکته آخر اینکه نباید مداخله دولت در قرارداد کار را با مداخله دولت در همه بخش‌ها و شوون اقتصادی جامعه خلط کرد. چنانچه در اقتصادهای آزاد مبادله کار با مداخله دولت به نفع کارگر صورت می‌گیرد. البته این تطبیق مختص نظر مشهور درباره قاعده نیست. بلکه قاعده، بنابر همه نظریات مطرح شده بر مورد بحث قابل تطبیق است. بنابر دیدگاه نفی ضرر غیرمتدارک، قرارداد خصوصی کارگر و کافرما، بدون دخالت دولت، موجب ضرر کارگر می‌شود و ضرر غیرمتدارک نیز در روایت نفی شده و این نفی، به معنای جبران ضرر است و جبران آن با وضع قوانین حمایتی و دخالت حاکمیت به نفع کارگر در قرارداد کار است.

بنابر نظر نفی حکم به لسان نفی موضوع نیز، قرارداد خصوصی آزادانه ضرری است پس حکم آن، یعنی جواز و وجوب وفای به آن نفی شده است و وقتی قرارداد خصوصی جایز نباشد، دخالت ثالث (دولت) در قرارداد جایز می‌شود. اما بنابر دیدگاه

نفی حقیقی ضرر نیز، قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما که موجب ضرر به کارگر و اجتماع می‌شود نفی می‌شود و نفی قرارداد خصوصی به منزله جواز دخالت دولت اسلامی در قرارداد کار است. در نهایت بنابر دیدگاه امام خمینی، که نهی، نهی حکومتی از جانب حاکم برای خشکاندن ماده ضرر و فساد در جامعه است و بدین وسیله حکم اولیه مالکیت سمره بر نخل به علت ضرری بودن نفی شد، در مورد بحث نیز قرارداد خصوصی طرفین ضرری است و حاکم برای از بین بردن ماده ضرر در جامعه اسلامی باید حکم اولیه جواز آن را نفی و با دخالت مانع از ضرر کارگر و فساد اجتماع اسلامی شود.

## ۲-۲. اختیارات حکومتی دولت اسلامی

در فقه امامیه تشکیل حکومت در عصر غیبت برای اقامه احکام اسلام، در صورت وجود شرایط، بر فقیهان واجب است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص. ۸۳-۲۰۴؛ موسوی خمینی، بی تا، ص. ۲۳). در مورد اختیارات فقیه در رأس حکومت، دیدگاه مشهور این است که ایشان تمام اختیارات حکومتی معصوم برای اقامه احکام حقوقی، جزایی، سیاسی، اقتصادی و... اسلام را دارا است.

امام خمینی (ره)، به عنوان مفسر معاصر نظریه ولایت فقیه، درباره اختیارات ولی فقیه می‌نویسد: فقهاء هر اختیاری را که رسول خدا و بعد از ایشان ائمه در رابطه با حکومت داشته باشند، ایشان نیز درباره حکومت همان اختیار را دارند و لازمه این مطلب یکسانی مرتبه انبیاء و ائمه و رتبه فقهاء نیست. زیرا فضائل معنوی امری است که غیر از معصومین در آن شراکتی ندارند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۲۵). دلایل ایشان برای این ادعا ادله نقلی و عقلی ولایت فقیه است.

وی در توضیح حدیث «...الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینه لها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۳۸) می‌نویسد: شکی نیست که فقیه حصن اسلام نیست، مگر اینکه حافظ جمیع شؤون مثل بسط عدالت، اجراء حدود، اخذ مالیات و صرف آنها در مصالح مسلمانان و نصب والی‌ها و... باشد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۲). پس اینکه فقیه حصن اسلام باشد معنایی ندارد، مگر اینکه حاکم باشد به نحوی که همه

اختیارات ولایی رسول‌الله و ائمه را در همه امور حکومتی داشته باشد (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۳). امام خمینی (ره) در توضیح مقبوله عمر بن حنظله (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص. ۱۴۰) نیز به مطلق بودن ولایت فقیه و اختیارات مطلق فقیه در امور حکومتی که از قبیل بسط عدالت و جلوگیری از ظلم هستند، نیز پرداختند (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۶).

ایشان در ذیل حدیث «...الفقهاء امناء الرسل...» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص. ۱۵۳) به همین معنا اشاره می‌کنند که امین رسول بودن، مفید امین رسول بودن در همه شؤون متعلق به رسالت است و واضح‌ترین این شؤون زعامت و رهبری امت، و بسط عدالت اجتماعی و مقدمات و اسباب و لوازم این دو است (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۴).

امام خمینی (ره) دلیل عقلی چنین ولایتی را این چنین بیان می‌دارد که «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتهای جز جعل ندارد؛ مانند جعل قیم برای صغار، قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام (ع) کسی را برای حضانت، حکومت، یا منصبی از مناصب، تعیین کند. در این موارد معقول نیست که رسول اکرم (ص) و امام با فقیه فرق داشته باشد (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۳ق، صص. ۵۰-۵۱). بنابراین، در نگاه امام خمینی (ره) ولایت مطلقه برای فقهاء از جانب معصومین، در همه آنچه که معصومین به عنوان حاکم بر امت ولایت دارند، ثابت شد و برای خارج کردن هر موردی از این قاعده کلی، باید دلیلی دال بر اختصاص آن مورد به معصوم وجود داشته باشد (موسوی‌خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۵۳).

درباره نظریه ولایت فقیه و حدود اختیارات ولی فقیه اختلافاتی بین فقهای امامیه وجود دارد، اما تشکیل حکومت در عصر غیبت و اختیارات حکومتی ولی فقیه از جنبه‌های مورد توافق نظریه ولایت فقیه است که فقهای امامیه اختلافی در آن ندارند؛ منتظری در بحثی مبسوط، تشکیل حکومت را برای اجرای احکام اسلام لازم می‌داند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص. ۸۳-۲۰۴). تهرانی نیز اختیارات ولایت فقیه را در امور حکومتی پذیرفته است (تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص. ۲۳۶؛ تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۹). نراقی معتقد است که فقیهان تمام اختیارات حکومتی پیامبر و امام را دارا

هستند. ایشان بر این مطلب ادعای اجماع کرده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص. ۵۳۶). بحرالعلوم (۱۴۰۳ق)، محقق کرکی (۱۴۰۹) و نجفی (۱۴۰۴ق) نیز بر این مطلب ادعای اجماع کردند. بدین ترتیب در صورت وجود شرایط تشکیل حکومت در عصر غیبت، فقیه دست کم اختیارات حکومتی لازم برای زمامداری امت و اجرای احکام اسلام و اقامه عدالت و برچیدن ظلم را دارا است و در این دوران، فقهاء برای اجراء حدود، جلوگیری از تجاوز و منع از پوسیده شدن اسلام و تغییر سنت و احکام، امینان پیامبران هستند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۶۳۴). اما، درباره موضوع مورد بحث، بیان شد در صورتی که در یک جامعه، نظام اقتصادی سرمایه داری حاکم باشد، به علت اصول لیبرالیستی حاکم بر آن، در صورت تبعیت از اصل آزادی قراردادی در معاوضه کار، طرفین کار در وضعیتی نابرابر قرار دارند و کارفرما در موضعی قدرتمند و کارگر در موضعی ضعیف قرار دارند و همین موقعیت باعث ظالمانه بودن قرارداد کار و استثمار کارگر می شود. کارگر مجبور است در مقابل مزدی ناچیز کار خود را در تعداد ساعات زیاد و در شرایط نامطلوب به کارفرما انتقال دهد. از طرف دیگر کودکان و نوجوانان و زنان نیز در وضعیتی ظالمانه، به کار گماشته می شوند. البته در نظام سرمایه داری نیز با پیدایش تشکلهای کارگری و بالا رفتن قدرت چانه زنی کارگران و وضع قوانین کار، برخی اقدامات تعدیل کننده در قراردادهای کار ناشی از فعالیت های جمعی کارگران صورت گرفته است.

استثمار کارگر خود به ظلمها و ضررهای جبران ناپذیری با عوارض خطرناکی از قبیل شکاف طبقاتی، فقر، فحشاء و... می انجامد که زمینه از بین رفتن کیان جامعه را فراهم می کند.

در جامعه اسلامی ما نیز کم و بیش اصول اقتصادی سرمایه داری حاکم بوده و چنین ظلمهایی اتفاق افتاده است، اما بعد از استقرار حکومت اسلامی در کشور، انقلاب اسلامی در صدد حاکم کردن اقتصاد اسلامی در کشور است. اما اجرایی کردن اقتصاد اسلامی زمان بر است و تا آن زمان برای از بین بردن ظلم و استثمار کارگر، دولت اسلامی می تواند با اختیارات اسلامی خود برای جلوگیری از ظلم و استثمار کارگر و رفع عوارض دیگر ناشی از آن در قرارداد کار به نفع کارگر مداخله کند و با وضع

مقرراتی شرایط کارگاه، کارگر و مزد کارگر را تا حدودی بهبود بخشید و از آلام کارگر بکاهد. به عبارت روشن‌تر حاکم اسلامی با توجه به «اختیارات حکومتی» پیش‌گفته می‌تواند برخی از احکام شرعی را در دوره زمانی موقت برای مصلحت بزرگتری از جمله هدم ظلم و فساد در جامعه اسلامی تعلیق نماید. در مورد بحث نیز جواز قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما و وجوب وفای به آن، موجب ظلم و استضعاف کارگر و مفسده در جامعه اسلامی می‌شود. به همین خاطر حاکم اسلامی می‌تواند این حکم را تا تحقق اقتصاد اسلامی در کشور و رفع ریشه‌ای استثمار کارگر و مفسد دیگر آن، تعلیق کند و برای هدم ظلم و فساد و بسط عدالت اجتماعی در قرارداد کار به نفع کارگر مداخله نماید.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نظام اقتصاد سرمایه‌داری موقعیت کارفرما و کارگر به هیچ وجه یکسان نیست، بلکه به علت پدیده انباشت ثروت که معلول اقتصاد تولید کالایی است، کارفرما به لحاظ اقتصادی، اجتماعی، ابزار و امکانات مالی در موقعیت بسیار بالاتری از کارگر قرار دارد. در این شرایط، قرارداد خصوصی کار بین کارفرما و کارگر مستند به اصل آزادی قراردادی و اصل تساوی افراد، به علت عدم تساوی واقعی و اقتصادی، و همچنین قواعد تعیین مزد کارگر در نظام اقتصاد کاپیتالیسم، منجر به استثمار و استضعاف کارگر شده، و ضرر و ظلم به کارگر و مفسد ناشی از آن را در جامعه در پی خواهد داشت.

از آنجا که ضرر حقیقی و احکام ضرری در اسلام در ضمن قاعده «لاضرر» نفی شده است، حکم جواز قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما و وجوب وفای به آن به علت ضرری بودن نفی و مداخله دولت در قرارداد کار جایز و در نتیجه قاعده مذکور به عنوان یکی از مبانی فقهی مداخله دولت در قرارداد کار پذیرفتنی است. همچنین حاکم اسلامی می‌تواند برای از بین بردن ظلم، جواز قرارداد خصوصی کارگر و کارفرما را تعلیق کند و به حمایت از کارگر در قرارداد مذکور دخالت کند. پس «اختیارات حاکم اسلامی» در تعلیق برخی از احکام شرعی برای مصلحت بزرگتری از جمله هدم ظلم و

فساد و استثمار دیگران در جامعه اسلامی نیز به عنوان مبنای دوم جهت مداخله دولت در قرارداد کار در مقاله پیش روی اثبات گردید.

#### یادداشت‌ها

1. Smith
2. Mik
3. Ricardo
4. Gide & Rist
5. Marx
6. Dennis
7. Pieter
8. Crapen
9. Barre
10. Bradley
11. Shidfar

#### کتابنامه

- آخوندخراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: آل‌البیت.
- آشتیانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق). القواعد الفقهیة. قم: کتابخانه مرعشی.
- آملی، میرزاهاشم (۱۳۹۵). القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقليد. قم: العلمیه.
- اباذری فومشی، منصور (۱۳۸۶). حقوق کار. تهران: خرسندی.
- ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت؛ دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوالحسین، احمد بن فارس (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، سیداحمد (۱۳۸۱). حقوق کار. تهران: حقوق‌دان-دانش نگار.
- اسمیت، آدام (۱۳۵۷). ثروت ملل (سیروس ابراهیم‌زاده، مترجم). تهران: پیام.
- اصفهان‌ی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: کوشانبور.
- اصفهان‌ی، شیخ‌الشریعة، فتح‌الله (۱۴۱۰ق). قاعدة لا ضرر، قم: انتشارات اسلامی.
- باره، فرانسوا (۱۳۴۳). تاریخ کار (حبیب‌الله فضل‌اللهی، مترجم). تهران علمی.
- بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیة. قم: الهادی.
- بحرالعلوم، محمد (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. تهران: مکتبه الصادق.

پی‌یتر، آندره (۱۳۵۲). مارکس و مارکسیسم (شجاع‌الدین ضیائیان، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.

تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۱ق). ولایت فقیه در حکومت اسلام. مشهد: علامه طباطبائی.

جزری، ابن اثیر (بی‌تا). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. قم: اسماعیلیان.

جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰)، *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.

حراملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت.

حسینی فیروزآبادی، سیدمرتضی (۱۴۰۰ق). *القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد*. قم: فیروزآبادی.

خمینی، سیدمصطفی (بی‌تا). *ولایة الفقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷). *القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد*. قم: صاحب‌الأمر.

داداش‌زاده، علیرضا (۱۳۹۳). *حقوق کار*. تهران: مجلد.

دنيس، هانری (۱۳۵۸، ۱۳۶۲). *ارزش*..... کیوان، مترجم). تهران: نوبهار.

رنجبری، ابوالفضل (۱۳۷۷). *حقوق کار*. تهران: مجلد.

ریکاردو، دیوید (۱۳۴۷). *اصول اقتصاد سیاسی و مالیات‌ستانی* (حبیب‌الله تیموری، مترجم). تهران: نی.

ژید، شارل؛ و ریست، شارل (۱۳۴۷، ۱۳۸۰). *تاریخ عقاید اقتصادی* (جلد ۱ و ۲) (کریم سنجابی، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.

سبحانی، حسن (۱۳۶۹). *نگرشی بر تئوری ارزش*. تهران: امیرکبیر.

شیدفر، زین‌العابدین (۱۳۴۶). *حقوق کار و صنعت*. تهران: دانشگاه تهران.

صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم‌الکتاب.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷). *القواعد الفقهية*. قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تهران: دارالکتب الإسلامية.

عاملی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *رسائل المحقق الکرکی*. قم: کتابخانه مرعشی و دفتر نشر اسلامی.

عراقی، سیدعزت‌الله (۱۳۹۳). *حقوق کار*. تهران: سمت.

- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۹ق). *تفصیل الشریعة*. قم: ائمه اطهار.  
قانون کار جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۳۷.  
قرآن کریم.  
کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامية.  
مارکس، کارل (۱۳۵۲). *سرمایه* (ایرج اسکندری، مترجم). بی جا.  
موحدیان، غلامرضا (۱۳۸۱). *حقوق کار علمی - کاربردی*. تهران: فکرسازان.  
موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۴)، *بدائع الدرر*. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.  
موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱)، *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.  
موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۳)، *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.  
میک، رونالد (۱۳۵۸). *پژوهشی در نظریه ارزش - کار* (..... سوداگر، مترجم). تهران: پازند.  
نجف آبادی، حسین علی (۱۴۰۹). *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية*. قم: تفکر.  
نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). *جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت؛ دار إحياء التراث العربی.  
نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
نیاکی، جعفر (۱۳۶۱). *حقوق کار ایران*. تهران: بی نا.  
هاشمی، سیدمحمد (۱۳۷۰). *نگرشی بر قانون جدید کار*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.  
هدایتی زفرقندی، محمد (۱۳۹۱). *قرارداد کار*. تهران: میزان.
- Durad, P. & Joussaud, R., (1947). *Traite De Droit du Travail*. Paris, T. 1.  
Laroque, P. (1957). *Les Rapports Entre Patron et Ouvrier*. Paris.  
Lefranc, G. (1957). *I Histoire du Travail et Des Travailleurs*. Flamamriont, Paris.  
Marx, K. (2002). *Das Kapital*, Salk Lake City, University of Uta, Fourth Edition.  
The Holy Quran.