

The criterion of distributive justice in economics and politics

Received: 2019-08-01

Accepted: 2019-11-30

Hasanali Aliakbariyan *

The purpose of the present study is to investigate the criteria of distributive justice in economics and politics. We have therefore attempted to answer the question: "What good in government should be distributed fairly and what is the criterion of fair distribution?" In this essay, we first examine the two "assignmentist" and "consequentialist" views on distributive justice and discuss the relationship between assignments and outcome in distributive justice. Next, the relationship between distributive justice and other Islamic economic goals was studied, and distributive justice was analyzed in two areas: "providing public welfare" and "moderating wealth". The results suggested that the government should distribute its possessions and opportunities under the two rules of "providing public welfare" and "wealth adjustment". This criterion is conclusive; the findings also indicate that "task-oriented" norms such as equality, entitlement and need, or a combination of them, are not effective in today's societies. Distributive justice in the non-economic domain can also be pursued in other social areas - such as politics.

Keywords: Distributive justice, Islamic economics, economic policy, public sufficiency, wealth distribution.



Vol 22, No. 87, Autumn 2019

* Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
(ha.aliakbarian@isca.ac.ir).

ضابطه‌ی عدالت توزیعی در اقتصاد و سیاست*

تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۹

حسنعلی علی‌اکبریان**

هدف پژوهش حاضر، بررسی ضابطه‌ی عدالت توزیعی در اقتصاد و سیاست است؛ لذا تلاش کرده‌ایم با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ دهیم که "چه خیری در حکومت باید به‌نحو عادلانه توزیع شود و ضابطه‌ی عادلانه بودن این توزیع چیست؟" در این راستا، ابتدا دو نگاه "تکلیف‌گرایانه" و "نتیجه‌گرایانه" در عدالت توزیعی را بررسی کرده و رابطه‌ی تکالیف و نتیجه را در عدالت توزیعی به بحث گذاشتیم. در ادامه، رابطه‌ی عدالت توزیعی و دیگر اهداف اقتصادی اسلامی مورد مطالعه قرار گرفت و عدالت توزیعی در دو ناحیه‌ی "تأمین کفاف عمومی" و "تعدیل ثروت" واکاوی شد. نتایج حاکی از آن بود که حکومت باید اموال و فرصت‌هایی که در اختیار خود دارد را با دو ضابطه‌ی "تأمین کفاف عمومی" و "تعدیل ثروت" توزیع کند. این ضابطه، نتیجه‌گرایانه است؛ هم‌چنین یافته‌ها حکایت از آن داشتند که ضابطه‌ی "تکلیف‌گرایانه" مثل: برابری، استحقاق و نیاز، یا ترکیبی از آن‌ها در جوامع امروز کارآمد نیستند. عدالت توزیعی در غیر ساحت اقتصاد، در دیگر ساحت‌های اجتماعی - مانند سیاست - نیز قابل پیگیری است.

کلیدواژه‌ها: عدالت توزیعی، اقتصاد اسلامی، سیاست اقتصادی، کفاف عمومی، توزیع ثروت.

* این مقاله مربوط است به همایش ملی «بیانیه گام دوم انقلاب و تمدن نوین اسلامی» که در دفتر تبلیغات اسلامی در بهمن ۱۳۹۸ برگزار خواهد شد.

** دانشجویار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (ha.aliakbarian@isca.ac.ir).



حکومت، خیرهایی را در اختیار دارد و می‌خواهد آن‌ها را در جامعه توزیع کند. اگر این توزیع، عادلانه باشد، "عدالت توزیعی" در آن حکومت جاری خواهد شد. عدالت توزیعی، گاهی در سطح جامعه، و به‌نحو گسترده‌تر از خصوص وظایف حکومت مطرح می‌شود؛ در این صورت مسئولیت عدالت توزیعی بر دوش غیرحکومت نیز ثابت خواهد بود.

مهم‌ترین بزنگاه پرسش در عدالت توزیعی، مسئولیت حکومت در این راستاست؛ این امر در بیانیه‌ی گام دوم مورد اشاره واقع شده است. مقام معظم رهبری مدظله‌العالی در بیانیه‌ی گام دوم، هفت امر را از برکات انقلاب اسلامی دانسته‌اند که «سنگین‌شدن کفه‌ی عدالت در تقسیم امکانات عمومی کشور»، یکی از آن‌هاست. در واقع، ایشان عدالت توزیعی را به‌معنای تقسیم عادلانه‌ی امکانات عمومی کشور می‌دانند و با ارجاع به کارنامه‌ی چهارده ساله‌ی جمهوری اسلامی معتقدند که این نظام از موفق‌ترین حاکمیت‌های جهان در جابه‌جایی خدمت و ثروت از مرکز به همه‌ی نقاط کشور - از مناطق مرفه‌نشین شهرها به مناطق پایین‌دست آن - است.

پرسش اصلی ما این است که: چه خیری در حکومت باید به‌نحو عادلانه توزیع شود و ضابطه‌ی عادلانه‌بودن توزیع این خیر چیست؟ پاسخ اجمالی آن است که حکومت باید اموال و فرصت‌هایی را که در اختیار دارد، با دو ضابطه‌ی "تأمین کفاف عمومی" و "تعدیل ثروت" توزیع کند. این ضابطه، نتیجه‌گرایانه است و نویسنده تصریح می‌کند که ارائه‌ی ضابطه‌ی تکلیف‌گرایانه از طریق عناوینی هم‌چون: برابری، استحقاق و نیاز، یا ترکیبی از آن‌ها در جوامع امروزی، کارآمد نیست. در این مقاله برآنیم تا عملکرد چهارده ساله‌ی انقلاب اسلامی را از طریق ارزیابی تحقق این دو ضابطه، در اموال و فرصت‌ها، مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم. از دیدگاه نویسنده، عدالت توزیعی، علاوه بر حوزه‌ی اقتصاد، قابل توسعه به دیگر حوزه‌های اجتماعی، مانند سیاست نیز است؛ که در این صورت، متعلق و ضابطه‌ی آن بر اساس آن تبیین خواهد شد.

۱. ضابطه‌های عدالت توزیعی

۱.۱. پیشینه‌ی ضوابط عدالت توزیعی

سابقه‌ی بحث درباره‌ی عدالت در مباحث فلسفی و اجتماعی، به افلاطون می‌رسد. او طبقات جامعه را به سپاهیان، پیشه‌وران و کشاورزان، و فیلسوفان تقسیم کرد و عدالت را معادل شرایطی دانست که در آن، هرکس به کاری بپردازد که مربوط به طبقه‌ی اوست



(واعظی، ۱۳۸۸، ص. ۸۸). اگرچه معیار اصلی عدالت در نزد افلاطون آن است که هرکسی به کار طبقه‌ی خود بپردازد، اما وی نظر مستقیمی درباره‌ی چگونگی توزیع ثروت میان این طبقات اعلام نمی‌کند.

ارسطو - برخلاف استادش - مستقیماً به چگونگی توزیع عادلانه نیز وارد شده، و به رعایت ضابطه‌ی "برابری" در عدالت توزیعی دعوت کرده است. البته مراد وی از توزیع برابر میان انسان‌ها، توزیع برابر میان انسان‌های برابر است (همان، ص. ۱۱۶)؛ و از آنجایی که ارسطو انسان‌ها را برابر نمی‌داند، عدالت مورد نظر وی نیز به توزیع برابر میان همه‌ی انسان‌ها نمی‌انجامد. ارسطو در کنار عدالت توزیعی، از عدالت تصحیحی نیز صحبت کرده است که در مقام جبران ظلم به دیگری است؛ در عدالت تصحیحی، همه‌ی انسان‌ها با یکدیگر برابرند. یعنی اگر خواهی به برده‌ای ظلم کنی، با او همان می‌کنند که اگر خواهی به خواهی، یا برده‌ای به برده‌ای آن ظلم را کرده باشد. بنابراین، اگرچه ارسطو در عدالت تصحیحی، ضابطه‌ی برابری را میان همه‌ی انسان‌ها دیده است (همان، ص. ۱۱۷)، اما در عدالت توزیعی چنین نکرده است.

فارابی نیز با اندکی تفاوت، مشی ارسطو را دنبال کرده است (همان، ص. ۱۳۲)؛ البته وی در طبقه‌بندی استحقاق انسان‌ها، از ارسطو پیروی نمی‌کند.

در مجموع، می‌توان نظریه‌ی ارسطو و فارابی را ترکیبی از رعایت دو ضابطه‌ی "استحقاق" و "برابری" دانست. ضابطه‌ی استحقاق، مربوط به رعایت اقتضائات طبقه، و ضابطه‌ی برابری مربوط به برابری افراد هر طبقه است. اندیشمندان حوزه‌ی عدالت از ضابطه‌ی دیگری تحت عنوان "توزیع بر اساس نیاز" نیز صحبت کرده‌اند. در میان این سه گزینه، ضابطه‌ی "برابری"، ضابطه‌ی روشنی است؛ ضابطه‌ی "توزیع بر حسب نیاز" نیز تا حد زیادی شفاف و گویاست؛ اما ضابطه‌ی "استحقاق"، ظرفیت آن را دارد که از سوی طرفدارانش به گونه‌های متفاوتی تفسیر شود.

اگر بخواهیم به ادله‌ی نقلی در اندیشه‌ی اسلامی رجوع کنیم، برای هر یک از سه ضابطه‌ی فوق، شواهد متعددی می‌توان یافت. مساله این جاست که از یک سو هیچ یک از این سه ضابطه را نمی‌توان به تنهایی، ضابطه‌ی حتمی عدالت توزیعی دانست؛ از سوی دیگر، ترکیب این ضوابط نیز نیازمند نظریه‌ای است که بتواند توازن میان آن‌ها و جایگاه هر یک را توجیه کند.

برای مثال، شهید صدر (۱۳۸۹ق) توزیع عدالت را به دو مرحله‌ی "قبل از تولید" ۳۵



(صص. ۴۶۲-۴۸۹) و "بعد از تولید" (همان، صص. ۵۰۷-۵۵۷) تقسیم کرده و با اضافه نمودن مسئولیت جامعه و حکومت در "توزیع مجدد" (همان، صص. ۶۱۳-۶۴۴)، سه مرحله برای توزیع عادلانه برشمرده است. این کار ایشان، قدم بزرگی در ارائه‌ی نظریه‌ی عدالت توزیعی است. شهید صدر معتقد است که در مرحله‌ی اول باید اموال و منابع طبیعی پیش از تولید و کار را به‌نحو عادلانه توزیع کرد؛ در این مرحله هر فرد بر اساس کار خود می‌تواند از این اموال بهره‌بردار شود که به‌نوبه‌ی خود بیان دیگری از ضابطه‌ی استحقاق است. در مرحله دوم، توزیع عادلانه پس از تولید و کار مطرح می‌شود. ارزش کار، عامل اصلی توزیع در این مرحله می‌باشد. همچنین ابزار کار و سرمایه که برخاسته از کار تبلور یافته‌ی سابق است نیز، عامل توزیع در این مرحله می‌شود. در این مرحله، همانند مرحله‌ی پیشین، "استحقاق" ضابطه‌ای برای توزیع عادلانه می‌باشد. در مرحله سوم، آن دسته از افرادی که به هر دلیل نتوانسته‌اند در دو مرحله‌ی قبل نیازهای زندگی خود را برطرف کنند، باید از سوی مردم و حکومت حمایت شوند. ضابطه‌ی توزیع در این مرحله، "نیاز" است و با این ملاک باید از نیازمندان دست‌گیری کرد.

در دیدگاه شهید صدر، ضابطه‌ی "استحقاق ناشی از کار" و ضابطه‌ی "نیاز" به‌عنوان دو ضابطه‌ی اساسی در توزیع عادلانه مورد توجه واقع شده‌اند؛ در عین حال به این نکته نیز توجه دارد که در همان مرحله‌ی نخست بهره‌برداری از منابع طبیعی و ثروت‌های اولیه نیز، طسق و اجرت به حکومت پرداخت شود تا با ثروت برآمده از آن، حکومت به تأمین نیازهای کل جامعه بپردازد (همان، صص. ۴۹۵-۴۹۷). شاید بتوان زوایایی از این عدالت را به ضابطه‌ی برابری نسبت داد. زیرا اولاً اعطای فرصت به افراد برای بهره‌برداری از منابع اولیه، اعطای فرصت برابر است و اختصاص و رانتی در آن نیست؛ ثانیاً ثروت ناشی از طسق و اجاره‌ی منابع، در تأمین عدالت و پرداختن به مصالح کل جامعه هزینه می‌شود.

مقاله‌ی حاضر، ضمن ارزشمند دانستن تلاش شهید صدر در توضیح ضوابط سه‌گانه‌ی "استحقاق"، "نیاز" و "برابری"، معتقد است که این نظریه اگرچه تا حدودی فضای توزیع عادلانه را سامان داده است، اما هنوز کامل نیست و دو نقد اساسی را به این نظریه می‌توان وارد کرد.

۱،۲. نقد دیدگاه شهید صدر در تعیین ضابطه‌های عدالت توزیعی

نخستین نقدی که به نظریه‌ی شهید صدر وارد است، آن است که در هیچ‌یک از این مراحل، ضابطه‌های مطرح شده، انحصاری و ثابت و همیشگی نیستند و حکومت باید در

مرحله‌ی اول و دوم - که ضابطه‌ی توزیع را در استحقاق ناشی از کار می‌داند - دخالت‌هایی کند تا بازار کار به استثمار کارگران و تداول ثروت در دست ثروت‌مندان کشیده نشود. عدالتی هم که در مرحله‌ی اول با طسق و اجاره تأمین می‌شود، بی‌ضابطه است و نقش برابری در آن چندان روشن نیست.

در توضیح نقد دوم باید بگوییم یکی از اصلی‌ترین روش‌های شهید صدر برای تبیین این ضوابط، استفاده از احکام شرعی مربوط به اموال و تکالیف حوزه‌ی اقتصاد است، اما فتاوی‌ی را برای این کار گزینش می‌کند که به کار او بیایند و نظریه‌ی او را سامان دهند؛ فتاوی‌ی که گاه خود او به آن‌ها ملتزم نیست (همان، صص. ۱۱-۱۲). از این رو، به نظر می‌رسد که این روش کامل و تمام نیست.

اساساً در این مقاله از چنین منظری به عدالت توزیعی نگاه نخواهیم کرد، بلکه تلاش خواهیم نمود تا ضابطه‌ی عدالت توزیعی را با رویکرد "نتیجه‌گرایانه" سامان‌دهی کنیم.

۲. تفاوت نگاه "تکلیف‌گرایانه" و "نتیجه‌گرایانه" در عدالت توزیعی

نظریه‌پرداز اسلامی در زمینه‌ی عدالت توزیعی، گاهی به دنبال ارائه‌ی ضابطه بر اساس عناوین سه‌گانه‌ی استحقاق، نیاز یا برابری است؛ اما از دیدگاه نوشتار حاضر با نگاه نتیجه‌گرایانه به این مساله نگریسته‌ایم و تلاش کرده‌ایم وضعیتی را در جامعه به تصویر بکشیم که با رعایت عدالت توزیعی می‌توان به آن دست یافت. بدین ترتیب می‌توان از طریق ارزیابی میزان دستیابی جامعه به آن وضعیت، قضاوت کرد که آیا عدالت توزیعی مورد پسند اسلام در آن وجود دارد یا نه. در این روش ممکن است حکومت از هر سه ضابطه‌ی استحقاق، نیاز و برابری در موارد متفاوتی بهره بگیرد؛ حتی ممکن است ضوابط مشروع دیگری را نیز به کار بندد که در گذر زمان و در شرایط مختلف و با روش‌های علمی بدان‌ها دست یافته است تا در مجموع، جامعه را به وضعیت مطلوب و الگوی ترسیم‌شده نزدیک‌تر نماید.

۲.۱. رابطه‌ی تکالیف و نتیجه در عدالت توزیعی

برخی احکام شرعی درباره‌ی توزیع ثروت وجود دارند که رعایت آن‌ها در اداره‌ی جامعه الزامی است؛ مانند احکام نفقه، خمس، زکات، صدقات مستحب و برخی احکام انفال. هم‌چنین احکام دیگری مثل معاملات، حیات، احیا و مانند آن نیز مطرح هستند که رعایت آن‌ها در اداره‌ی جامعه لازم شمرده شده‌اند. حکومت در رساندن جامعه به وضعیت





مطلوب، علاوه بر این که باید ملتزم به عدالت توزیعی - با الگویی که گفته شد باشد، باید به سایر اهداف اسلام نیز توجه کرده و تمامی احکام شرعی را - اعم از احکام تکلیفی مباح و الزامی و وضعی - رعایت کند. لذا زمانی که گفته می‌شود ما با نگاه نتیجه‌گرا به مسأله‌ی عدالت توزیعی ورود می‌کنیم نه با نگاه تکلیف‌گرا، این مطلب به معنای نادیده گرفتن احکام شرعی و تکالیف ثابت شده در فقه نیست.

از سوی دیگر ممکن است براساس تزامم خاصی که برای حکومت رخ می‌دهد، قانونی مغایر با حکم اولی شریعت نیز وضع شود؛ مانند مواردی که شورای نگهبان مصوبه‌ی مجلس را مغایر با اسلام تشخیص دهد، ولی مجمع تشخیص مصلحت آن را با ضوابط خودش تصویب نماید. این احکام به صورت حکم ولایی مغایر با حکم اولی و مناسب با عنوان ثانوی اعمال می‌شود.

بنابر نظریه‌ی «تزامم حفظی در اجرا»^۱ (علی‌اکبریان، ۱۳۸۱) در شرایط امروز که تقریباً در همه‌ی احکام شرعی اختلاف فتوا وجود دارد، همه‌ی قوانین در حکومت باید به صورت حکم ولایی وضع شوند تا بر همگان الزام آور باشند و حکومت بتواند آن را پیگیری کند. حکومت در این قانون‌گذاری باید همه‌ی احکام اسلام و همه‌ی اهداف دین و مقاصد شریعت را رعایت کند. یعنی وجوب رعایت احکام و اهداف دین، شرط قانون‌گذاری است و واجب شرطی در آن دارد. این واجبات شرطی ممکن است با یک‌دیگر تزامم کنند؛ یعنی وجوب رعایت یک حکم شرعی با وجوب رعایت یک حکم شرعی دیگر (برای مثال، وجوب رعایت عدالت) تزامم داشته باشد. در چنین تزاممی، اگر حکومت وجوب رعایت طرف دوم را اهم دانست، قانون را مناسب با طرف دوم و مغایر با حکم شرعی طرف اول وضع می‌کند.

مسأله‌ی عدالت توزیعی نیز همین‌گونه است. یعنی حکومت باید همه‌ی احکام اسلام درباره‌ی اموال را رعایت کند و حق مخالفت با هیچ‌یک از آن‌ها را ندارد. اگر وجوب رعایت یکی از این احکام با وجوب رعایت عدالت توزیعی تزامم کرد و حکومت در آن وضعیت خاص، وجوب رعایت عدالت توزیعی را اهم دانست، می‌تواند آن حکم دیگر را به‌طور

۱. نظریه‌ی «تزامم حفظی در اجرا» در مقاله‌ی «جایگاه حکم ولایی در تشریح اسلامی» ارائه شد و هم‌اکنون با نام «تزامم واجبات شرطی در قانون‌گذاری» در کرسی تخصصی نوآوری ثبت شده است.

موقت و مادام که تراحم باقی است، به نفع عدالت توزیعی تعطیل کند. در واقع، وقتی گفته می‌شود نگاه نتیجه‌گرا به مساله‌ی عدالت توزیعی، به معنای نادیده گرفتن احکام شرع و تکالیف ثابت شده در فقه نیست، به معنای جمود بر احکام اولی و نادیده گرفتن حالات تراحم و مقتضیات حکم ولایی نیز نیست.

۲،۲. استفاده از عناصر اهداف اقتصادی اسلام برای ترسیم وضعیت برآمده از رعایت عدالت توزیعی

برای ترسیم وضعیت مطلوبی که نتیجه‌ی رعایت عدالت توزیعی است، از اهداف اقتصادی اسلام می‌توان بهره گرفت. برخی، اهداف اقتصادی اسلام را به "عدالت اقتصادی" (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸، ص. ۵۶)، یا "عدالت اجتماعی"^۱ (همو، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۳) و "قدرت اقتصادی حکومت" تقسیم کرده‌اند و عدالت اقتصادی را قائم به دو عنصر "رفاه عمومی" (همان) یا فقرزدایی و "تعدیل ثروت" (همو، ۱۳۷۸، ص. ۷۱) دانسته‌اند؛ هم‌چنین بر این باور بوده‌اند که قدرت اقتصادی نیازمند استقلال و رشد اقتصادی است (همان، صص. ۸۲-۸۳). این بیان را برای استفاده در عدالت توزیعی می‌توان قابل قبول دانست.

توضیح این مطلب ضرورت دارد که برای عدالت توزیعی نمی‌توان ضابطه‌ی ثابتی ارائه داد؛ باید از همین دو عنصر "کفاف عمومی" (فقرزدایی) و "تعدیل ثروت" برای نشان دادن جامعه‌ی نمونه‌ای که عدالت توزیعی در آن رعایت شده است، بهره گرفت. یعنی باید نشان داد اگر توزیع امکانات حکومتی در جامعه به گونه‌ای باشد که این دو عنصر در جامعه تأمین شوند، عدالت توزیعی رعایت شده است.

به عبارت دیگر می‌توان چنین تلقی کرد که اسلام در عدالت توزیعی همین مقدار گفته است که فقر از جامعه باید برداشته شود و گردش ثروت تنها در دست ثروت‌مندان نیافتد؛ چراکه همین مقدار موجب از بین رفتن فاصله‌ی طبقاتی فاحش خواهد شد. به نظر می‌رسد مضاف بر این سخن نمی‌توان ضابطه‌ی حتمی ارائه داد. تعیین ضابطه این اشکال را نیز به دنبال دارد که یک ضابطه‌ی معین و ثابت نمی‌تواند در همه‌ی شرایط و زمان‌ها و مکان‌ها به طور حتمی تأمین‌کننده‌ی کفاف عمومی (فقرزدایی) و تعدیل ثروت باشد. البته آن گونه که گفته شد، لزوم رعایت احکام شرعی ثابت شده در فقه، منافاتی با لزوم رعایت این اهداف ندارد و در تراحمات واقع شده میان آن‌ها، قاعده‌ی اهم و مهم جاری است.



۲,۳. بررسی ضابطه‌ی "توزیع برابر" به‌عنوان اصل اولی

پس از انکار ضابطه‌ی ثابت در عدالت توزیعی، و پذیرش وجود احکام متفرقه در توزیع اموال و لزوم توجه به نتیجه‌ی عدالت توزیعی، جای این سوال است که آیا نمی‌توان ضابطه‌ی "برابری" را به‌عنوان اصل اولی پذیرفت؛ به‌این‌معنا که برابری همه‌ی افراد باید در توزیع به‌عنوان یک اصل اساسی پذیرفته شود، مگر آن که مصلحتی اقتضای نابرابری را بکند. به‌عبارت‌دیگر، توزیع نابرابر فقط هنگامی جایز است که مصلحت آن را اقتضا کرده باشد. برخی این باور را پذیرفته‌اند (امامی و مظفری، ۱۳۹۸)؛ دلیل این دسته، مجموع من حیث المجموع ادله‌ای است که در مساله‌ی ضابطه‌ی برابری وجود دارند.

مختار نوشتار حاضر آن است که شاید این اصل در حکومت‌های ساده‌ی گذشته کارایی داشت؛ زیرا تصمیم‌گیری در آن‌ها می‌توانست به‌صورت موردی و جزء به جزء، در قبال هر مالی که به‌دست می‌آمد و هر فرصتی که در دست حکومت بود، سامان یابد و راهکار مناسبی را برای رسیدن به وضعیت مطلوب کفاف عمومی و تعدیل ثروت تمهید نماید. تبعاً در حکومت‌های گسترده و پیچیده‌ی امروز، که حکومت جز با سیاست‌گذاری کلان چند ساله در اموال و فرصت‌ها و قانون‌گذاری‌های متعدد با لزوم ثبات نسبی در آن‌ها، کارایی چندانی ندارد، نمی‌توان چنین امری را پذیرفت. امروز مساله این نیست که حکومت مقداری ثروت دارد و باید آن را میان مردم توزیع کند تا مردم آن را مصرف کنند. اهداف حکومت اسلامی در شرایط پیچیده‌ی امروزی به‌گونه‌ای است که برای رسیدن به همه‌ی آن‌ها، ثروت‌ها و فرصت‌های حکومت را جهت‌دهی می‌کنند و هر تصمیم اقتصادی می‌تواند بازتاب گسترده‌ای در هر یک از آن اهداف داشته باشد. اصل اولی برابری در جایی کارایی دارد که تصمیم‌گیری‌های حکومت، مورد به مورد باشد؛ حتی بعید نیست کارایی این اصل برای حکومت‌های زمان نصوص نیز انکار شود.

به‌همین دلیل، مصالح اختصاص بودجه‌ی وزارتخانه‌ای و اختصاص بودجه‌ی استانی، متفاوت است. اقتضای عدالت توزیعی در اختصاص بودجه‌ی استانی، تعدیل‌کننده‌ی اقتضائات حکیمانه‌ای است که در اختصاص بودجه‌ی وزارتخانه‌ای گاهی منجر به فاصله‌ی طبقاتی می‌شود.

۲,۴. اموال و فرصت‌ها به‌منابه متعلق عدالت توزیعی

مسئولیت عدالت توزیعی در اسلام، بر عهده‌ی همگان است. بخشی از مسئولیت تأمین کفاف عمومی بر عهده‌ی افراد معین، یعنی نزدیکان فقیر است؛ مانند موارد وجوب نفقه‌ی

افقار، و بخش دیگری بر عهده‌ی عموم ثروتمندان است؛ مانند موارد وجوب خمس و زکات و صدقات مستحب. انجام این مسئولیت باعث تعدیل ثروت نیز می‌شود. مضاف بر این دو، بخشی از مسئولیت تأمین کفاف عمومی و تعدیل ثروت بر عهده‌ی حکومت است. اگرچه آموزه‌ی عدالت توزیعی در اسلام باید با همه‌ی این جوانب تأمین شود، ولی در نوشتار حاضر، به دلیل محدودیت مجال بحث، و به غرض مقتضای بیانیه‌ی گام دوم، فقط از مسئولیت حکومت بحث خواهیم کرد. متعلق عدالت توزیعی، آن دسته از اموال و فرصت‌های در اختیار حکومت است که باید آن را به نحوی اختصاص دهد. برای این که این موضوع انتزاعی نشود، برای تقریب به ذهن، به حساس‌ترین موارد اموال و فرصت‌های در اختیار حکومت، که در چالش عدالت توزیعی قابل طرح هستند، اشاره می‌کنیم:

از حساس‌ترین موارد عدالت توزیعی در زمینه‌ی توزیع اموال، که در چهل سال گذشته‌ی انقلاب مورد توجه بوده است، می‌توان به امور زیر اشاره کرد:

- اختصاص بودجه‌ی استانی و وزارتخانه‌ای؛
- یارانه‌های نقدی در بین دهک‌های اجتماعی؛
- یارانه‌های غیرمستقیم از طریق معافیت‌های مالیاتی، یارانه‌ی حامل‌های انرژی، ارز دولتی برای کالاهای ضروری، دارو و ...؛
- کمک‌های مالی موردی به آسیب‌دیدگان.

از حساس‌ترین موارد عدالت توزیعی در زمینه‌ی توزیع فرصت‌هایی که در چهل سال گذشته مورد توجه بوده است، می‌توان به امور زیر اشاره کرد:

- اعطای مجوز کسب و تأسیس شرکت، کارگاه، کارخانه، صادرات، واردات و ...؛
- اعطای سهمیه‌ی دانشگاهی به اعضای هیات علمی، خانواده‌ی شهدا و ایثارگران، مناطق محروم و ...؛
- اعطای سهمیه‌ی استخدامی در مراکز دولتی و وابسته به دولت، به خانواده‌ی شهدا و ایثارگران؛
- تشکیل مدارس فرزندانگان و نمونه‌ی دولتی.

۲,۵. توسعه‌ی بحث عدالت توزیعی از حوزه‌ی اقتصاد به حوزه‌ی سیاست

ممکن است که حوزه‌ی عدالت توزیعی را فراتر از اقتصاد دانست و دیگر حوزه‌های اجتماعی، مانند حوزه‌ی سیاست را به آن افزود؛ آن گاه متعلق عدالت توزیعی و ضابطه‌ی آن در حوزه‌ی سیاست، متناسب با آن تعریف خواهد شد. اجمالاً می‌توان گفت که متعلق





عدالت توزیعی در حوزه‌ی سیاست، عبارت است از فرصت‌های فعالیت سیاسی؛ ضابطه‌ی آن در حوزه‌ی عدالت توزیعی نیز برآیند سه ضابطه‌ی زیر خواهد بود:

ضابطه‌ی نخست، "شایسته‌سالاری" است. در حکومت اسلامی، برخلاف حکومت‌های دموکراتیک غیردینی، بنابر آنچه به‌عنوان "باید و ایده‌آل" مطرح است، قدرت سیاسی حاکمیت، برخاسته از جناح‌ها و احزاب سیاسی دارای قدرت در جامعه است؛ لذا توزیع فرصت سیاسی در آن‌ها نیز بر اساس بسامد جمعیت و قدرت آن احزاب و جناح‌ها صورت می‌گیرد. مانند تعداد نمایندگان مجالس قانون‌گذاری و تعداد وزرای کابینه؛ و یا توزیع قدرت میان رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر و ... این درحالی است که در حکومت اسلامی، تصدی مناسب حکومتی باید بر اساس شایسته‌سالاری باشد؛ از این‌رو، شرایط کارگزاران حکومتی در تمامی سطوح قدرت، در حکومت اسلامی باید بر اساس شایستگی باشد؛ حتی اگر این شایستگی، اقتضا کند که برخی افراد از کسب فرصت سیاسی محروم شوند. هرچه منصب سیاسی حساس‌تر باشد، این شرایط سنگین‌تر است؛ تاجایی که در ولی‌فقیه، شرط فقاقت و عدالت و ... مطرح است؛ شرطی که به‌طور طبیعی جز معدودی از افراد واجد آن نمی‌توانند باشند. این شرایط در تصدی نمایندگی مجلس بسیار کم‌تر است.

ضابطه‌ی دوم، "برابری واجدین شرایط در امکان رقابت در تصدی مناصب سیاسی" است؛ بدون آن که نکته‌ی دیگری غیر از شرایط مربوط به شایسته‌سالاری در آن دخالت کنند. ظلم سیاسی در توزیع فرصت سیاسی به این است که ضوابط غیر مرتبط با شایسته‌سالاری - مانند رابطه‌ی جناحی یا فامیلی - باعث از بین‌بردن فرصت دیگران شود.

ضابطه‌ی سوم، "امکان مشارکت عمومی مردم در انتخاب" است؛ یعنی افراد واجد شرایط در شرایط برابر بتوانند توسط مردم، با موقعیت برابر، انتخاب شوند.

اگر فقط ضابطه‌ی نخست، معیار توزیع فرصت سیاسی باشد، بدین معناست که همه‌ی پست‌های حکومتی به‌صورت انتصابی گمارده شوند. این امر با دو اشکال مواجه است: یکی آن که بالاترین سمت حکومتی که تصدی سایر سمت‌های حکومتی متوقف بر نصب اوست، اگر بیش از یک نفر باشد، نیازمند ضابطه‌ای برای گزینش است؛ دوم آن که متصدی گزینش در این ضابطه نامعین می‌باشد. چنین اشکال‌هایی باعث شده است برخی از فقها فعلیت ولایت برای فقیه واجد شرایط را در صورتی که بیش از یک نفر باشد، متوقف بر انتخاب مردم کنند (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص. ۴۰۹). البته از سوی قائلین به نصب

ولایت برای فقیه در این صورت پاسخ‌هایی نیز داده شده است (حائری حسینی، ۱۴۲۴ق)، ص. ۱۷۹). به‌هرحال، هیچ یک از این دو نظریه، به‌صرف شایسته‌سالاری اکتفا نکرده‌اند. اگر برآیند دو ضابطه‌ی نخست، معیار عدالت توزیعی در فرصت‌های سیاسی باشد و ضابطه‌ی سوم رعایت نشود، اشکال نخست از دو اشکال بالا هنوز در آن باقی خواهد بود؛ علاوه‌بر آن زمینه‌ی رانت‌خواری سیاسی نیز در آن تقویت خواهد شد. اما اگر برآیند هر سه ضابطه، معیار باشد، عدالت بدون اشکال رعایت شده است. اجمالاً می‌توان گفت: اولاً مجموع ادله‌ی ولایت فقیه، ثانیاً ادله‌ی شایسته‌سالاری، و ثالثاً اصالت غیرتأسیسی دانستن احکام مربوط به حوزه‌ی سیاست، می‌تواند این ضوابط را اثبات کند.

برای تقریب به ذهن، عدالت توزیعی در حوزه‌ی سیاست نیز می‌توان از حساس‌ترین موارد عدالت توزیعی در زمینه‌ی توزیع فرصت‌های سیاسی می‌توان به امور زیر اشاره کرد:

- امکان حضور همه‌ی واجدان شرایط پست‌های حکومتی در همه‌ی سطوح حاکمیت؛
- امکان حضور اقلیت‌های دینی و مذهبی در سطوح حاکمیتی، متناسب با نسبت جمعیت؛

- امکان تشکیل حزب و تشکل سیاسی توسط همه‌ی فعالان سیاسی در چارچوب قوانین؛
- امکان فعالیت تبلیغی سیاسی همه‌ی جناح‌های سیاسی، از طریق مطبوعات و رسانه‌ها در چارچوب قوانین.

وقتی از عدالت توزیعی در حوزه‌ی فرصت‌های سیاسی سخن گفته می‌شود، ضابطه‌ی عدالت توزیعی نیز متناسب با آن تعریف می‌شود. یعنی در عدالت توزیعی در فرصت‌های سیاسی، دیگر ضابطه‌ی کفاف عمومی و تعدیل ثروت مطرح نیست، بلکه باید از ضابطه‌ی مشارکت همگون سیاسی سخن گفت.

۳. رابطه‌ی عدالت توزیعی و دیگر اهداف اقتصادی اسلام

پیش‌تر گفتیم که در حوزه‌ی اهداف اقتصادی اسلامی، علاوه‌بر اهداف عدالت اجتماعی و طرح دو عنصر "کفاف (یا رفاه) عمومی" و "تعدیل ثروت"، به "قدرت حکومت اسلامی" نیز اشاره شده است؛ هم‌چنین تصریح شده که این عنصر نیازمند استقلال و رشد اقتصادی است. این بیان متضمن این ادعاست که اهداف اقتصادی اسلام فقط در رابطه با معاش و سطح زندگی مردم نیست و مسائل امنیتی را نیز دربر می‌گیرد.



نویسنده معتقد است تمامی اهداف اسلام می‌تواند مشتمل بر اقتضانات اقتصادی باشد؛ با قراردادن دیگر اهداف حکومت، مانند تأمین نظم و آزادی‌های فردی و اجتماعی و ایجاد زمینه‌ی رشد و تعالی معنوی و مانند آن در کنار عدالت و امنیت، معلوم می‌شود که تأمین عدالت فقط بخشی از اهداف اقتصادی اسلام است. بنابراین ممکن است حکومت در مدیریت اموال و فرصت‌های در اختیار خود، اهداف دیگری را نیز - غیر از هدف عدالت توزیعی - دنبال کند؛ به‌گونه‌ای که اگر آن اهداف نبودند و رفتار حکومت صرفاً بر اساس عدالت توزیعی جهت‌دهی می‌شد، مدیریت اموال و فرصت‌های حکومتی به‌گونه‌ی دیگری رقم می‌خورد؛ لکن چنین نیست و حکومت باید بر اساس برآیند مجموع اهدافی که دارد، جامعه را مدیریت کند و هرگز نباید توازن حکمت‌آمیز در برآیند اهداف را نادیده بگیرد.

مسالهی اهداف حکومت و اولویت‌سنجی میان آن‌ها و تأسیس اصل در این‌باره، بدین معنا که اصل در تزامم میان اهداف با کدام هدف است، در مباحث فلسفه‌ی حقوق نیز بحث شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۹، صص. ۱۱۶-۱۴۲). در مباحث غیرحقوقی نیز برخی معتقدند از آیات قرآن، دو هدف اساسی برای انبیا برداشت می‌شود: نخست، دعوت به سوی توحید و بندگی خدا، و دوم، برقراری عدالت اجتماعی. عدالت نسبت به هدف نخست، حالت وسیله و مقدمه را دارد؛ البته وسیله و مقدمه‌ای که خالی از ارزش ذاتی نیز نیست (حیدری، ۱۴۲۹ق، ص. ۱۱۴). امام خمینی رضوان‌الله‌تعالی‌علیه (۱۳۸۶) نیز هدف اصلی انبیا را تهذیب نفس انسان‌ها دانسته، که تشکیل حکومت وسیله‌ای برای رسیدن به آن است (ج۷، صص. ۵۳۰-۵۳۵).

با این تعریف، اگرچه عدالت توزیعی یکی از اهداف دین در کنار دیگر اهداف دین است، اما نسبت به برخی دیگر از اهداف، حالت مقدمی و تبعی دارد. اهدافی که در تصمیم‌گیری‌های حکومتی غالباً رقیب عدالت توزیعی قرار می‌گیرند، اهدافی مانند امنیت و تأمین نظم و آزادی‌های فردی و اجتماعی هستند که آن‌ها نیز مانند عدالت، نسبت به هدف تهذیب نفس و بندگی خدا، اهداف مقدمی و تبعی به‌شمار می‌آیند. بنابراین، نزاع جدی در موارد تزامم عدالت با سایر اهداف، مربوط به همین اهداف دنیوی است (شهید اول، بی‌تا، ج۱، ص. ۳۵) است. سوالی که در این جا باید طرح شود این است که در فرض چنین تزاممی، عدالت چه جایگاهی نسبت به دیگر اهداف پیدا خواهد کرد؟ از دیدگاه این نوشتار، در موارد و شرایط مختلف نمی‌توان پاسخ یک‌سانی داد؛ لذا تشخیص اهم از مهم برعهده‌ی حاکم مشروع است و معیار ترجیح در آن، وابسته به موارد مختلف و شرایط

زمانه متفاوت خواهد بود.

در سیره‌ی معصومان علیهم‌السلام نیز رویکرد چندگانه وجود دارد که نشانه‌ی صحت پاسخ یادشده است. برای نمونه، نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در غالب مواردی که "لاضرر" را مطرح کرده‌اند، نظم و امنیت را بر آزادی و عدالت فردی ترجیح داده‌اند. ایشان در تقسیم آب و مرتع، عدالت توزیعی را بر آزادی و عدالت فردی مقدم می‌شمردند. از سوی دیگر، در آن دسته از قضاوت‌های حضرت امیر علیه‌السلام که غالباً قابلیت تسری به موارد مشابه را ندارد و قضاوت‌های موردی محسوب می‌شود (ر.ک. امین عاملی، ۱۴۲۶ق) عدالت فردی بر نظم مقدم شده است. چنین اختلافی در رویکرد به عدالت ناشی از آن است که در حقیقت، تقدم و تأخر این امور، ضابطه‌ی ثابت و همیشگی و جاودانی ندارند.

برخی با تقسیم عدالت به فردی و اجتماعی، عدالت اجتماعی را برآیند مجموع عدالت فردی و سایر اهداف اجتماعی دانسته‌اند. با این تعبیر، حکومت همواره به دنبال تأمین عدالت اجتماعی است و آن را گاه با رعایت عدالت فردی تأمین می‌کند و گاه با رعایت سایر اهداف اجتماعی (علی اکبریان، ۱۳۹۵، صص. ۱۹-۴۷).

برخی حقوق‌دانان نیز درباره‌ی تزامن عدالت با سایر اهداف، سه هدف را برای حقوق ترسیم کرده‌اند: ۱. برقراری نظم و امنیت، ۲. تأمین عدالت و ۳. ترقی اجتماع و مدنیت. آن‌گاه برقراری نظم و امنیت را با مکاتب مادی سازگارتر دیده‌اند و تأمین عدالت را با مکاتب آرمانی؛ و ترقی اجتماع و مدنیت را با نظریات تحقیقی اجتماعی. اما خود، که طرف‌دار نظریه‌ی معتدل هستند، هیچ‌یک از این اهداف را بر دیگری به‌طور مطلق ترجیح نداده، یا مقدم نکرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ج ۱، صص. ۱۱۶-۱۴۲).

در اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز «نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی» از اهداف حکومت شمرده شده است. در اصل نهم آمده است:

در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یک‌دیگر تفکیک ناپذیرند و حفظ آن‌ها، وظیفه‌ی دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی و تمامیت ارضی ایران کم‌ترین خدشه‌ای وارد کند؛ و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادی‌های مشروع را، هرچند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند.

این دو اصل نشان‌گر آن است که در قانون اساسی نیز تقدم و تأخر اهداف و وظایف لحاظ نشده است.

۴. عدالت توزیعی در ناحیه‌ی تأمین کفاف عمومی

سطوح مختلف معاش مردم در جامعه، در اندیشه اسلامی چیست؟ چه الگویی برای معاش توصیه شده است؟ عدالت توزیعی چه اقتضائی در این باره دارد؟

۴,۱. سطوح معاش در جامعه

بر اساس آن‌چه از روایات در زمینه‌ی الگوی معاش به دست می‌آید، حد معاش را می‌توان به سه حد "فقر"، "کفاف" و "رفاه" تقسیم کرد. فقر به معنای ناتوانی در تأمین نیازهای معاش، کفاف به معنای توانایی در تأمین این نیازها، و رفاه به معنای توانایی بیش از تأمین آن‌هاست. هریک از این حدود با سه لحاظ "شان شخص"، "ضروریات اولیه‌ی معاش" و "شان اقتصادی جامعه" کاربرد دارند:

به لحاظ شأن شخص باید گفت، وقتی فقر نسبت به نیازهای خصوص یک فرد لحاظ شود، شأن او با توجه به تمامی خصوصیات وابسته به او، در تطبیق عنوان فقر بر او دخالت دارد؛ در نتیجه ممکن است کیفیت معاش معینی برای یک فرد در حد فقر باشد و همان کیفیت معاش برای فرد دیگری در حد کفاف تلقی شود. این بدان معناست که در این نگاه، فقر، از عناوین نسبی است؛ کفاف و رفاه نیز همین‌گونه است.

به لحاظ ضروریات اولیه معاش نیز باید گفت، فقر مطلق با لحاظ عدم توانایی در تأمین ضروریات اولیه زندگی معنا شد؛ یعنی فقر مطلق، به لحاظ مصداقی، اخص از فقر نسبی است. شخصی که فقر مطلق دارد حتماً با لحاظ شأن خود، فقر نسبی نیز دارد؛ اما ممکن است شخصی فقر مطلق نداشته باشد، اما نسبت به شأن خودش فقر نسبی داشته باشد. بر این اساس، کفاف مطلق به معنای توانایی تأمین همین ضروریات اولیه‌ی معاش است و رفاه مطلق، به معنای توانایی بیش تأمین آن. کفاف و رفاه مطلق، موسع‌تر از کفاف و رفاه نسبی هستند. یعنی شخصی که کفاف نسبی دارد، حتماً کفاف مطلق نیز دارد؛ ولی ممکن است شخصی نسبت به ضروریات اولیه‌ی زندگی کفاف مطلق داشته باشد، ولی کفاف نسبت به شأن خود نداشته باشد. رفاه مطلق نیز همین‌گونه است.

به لحاظ شأن اقتصادی جامعه نیز می‌توان سه حد یادشده را معنا کرد. اگر این حدود سه‌گانه نسبت به کل جامعه لحاظ شوند، می‌توان بازه‌ای از کیفیت معاش را به طور مطلق، سطح کفاف عمومی دانست و بازه‌ی پایین‌تر از آن را سطح فقر عمومی شمرد؛ تبعاً بازه‌ی



بالتر نیز سطح رفاه عمومی به حساب خواهد آمد. در این لحاظ، شأن افراد، مورد توجه نیست، زیرا فرد خاصی معیار سنجش قرار نمی‌گیرد؛ اما شأن جامعه مورد توجه و سنجش است. بنابراین ممکن است با توجه به شأن اقتصادی یک جامعه کم درآمد، بازه‌ی فقر عمومی منطبق بر فقر مطلق باشد و سطح بالاتر از فقر مطلق، در بازه‌ی کفاف عمومی معنا شود. ولی در یک جامعه‌ی پردرآمد، شاید کسانی باشند که فقیر مطلق نیستند، اما پایین‌تر از کفاف عمومی زندگی کنند و هنوز داخل بازه‌ی کفاف عمومی نشده‌اند. یعنی کیفیت معاش کفاف عمومی در آن جامعه بالاتر از کیفیت معاش کفاف عمومی از جامعه کم‌درآمد است. هم‌چنین یک جامعه‌ی کم‌درآمد می‌تواند با پیشرفت اقتصادی، سطح کفاف عمومی خود را ارتقا دهد.

ممکن است در برابر این سه حد معاش، قائل به دو حد "فقر" و "رفاه" شد؛ در این اصطلاح، رفاه شامل کفاف نیز می‌شود. شاید برخی که در بیان عناصر عدالت اجتماعی در اهداف اقتصادی اسلام، گاه به "کفاف عمومی" تعبیر کرده‌اند و گاه به "رفاه عمومی"، به دلیل تردد میان این دو اصطلاح باشد. در مقاله‌ی حاضر، نویسنده به دلیل اعتقاد به تفاوت الگوی مصرف و الگوی کار و ثروت، اصطلاح نخست (یعنی حدود سه‌گانه) را بر اصطلاح دوم (یعنی حدود دوگانه) ترجیح می‌دهد.

۴,۲. الگوی معاش و کار و ثروت در اسلام

الگوی مصرف در اندیشه‌ی اسلامی "حد کفاف" است (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶ الف، ص. ۴۴). اگرچه الگوی کار و ثروت بیش از آن است؛ اهداف دیگری غیر از معاش نیز وجود دارند که فرد را به کار و تولید ثروت دعوت می‌کنند (همان، ص. ۵۳). اهداف دیگری که اگر تحقق یابند باعث می‌شوند سطح کفاف عمومی جامعه‌ی اسلامی نیز ارتقا یابد؛ امنیت و اقتدار و فرهنگ جامعه مستحکم‌تر شود و فرصت‌های توسعه‌ی اسلام در جوامع دیگر گسترش یابد.

۴,۳. مقصود از فقرزدایی در بحث عدالت توزیعی

وقتی از عدالت توزیعی در سطح کلان جامعه سخن می‌گوییم، مراد از فقرزدایی و رساندن سطح معاش مردم به حد کفاف، کفاف عمومی است و شأن شخصی افراد در آن لحاظ نمی‌شود؛ اگرچه در مباحث فردی و غیرکلان، مانند ادای زکات توسط یک فرد، شأن شخصی افراد مستحق زکات مد نظر است. پس ممکن است در ادای فردی زکات، اختلاف شئون مردم در استحقاق زکات لحاظ شود، اما این معنا خارج از موضوع این مقاله است.





۴،۴. راه کارهای فرزدایی در اسلام و جایگاه حکومت در آن

اسلام نمی‌پسندد مردم در جامعه‌ی اسلامی فقیر باشند؛ اما اگر فقیری در جامعه پیدا شد، سه راه کار برای رفع آن دارد:

۱. نفقه‌ی او را بر اقربا و نزدیکان او واجب کرده است؛ مثلاً نفقه‌ی پدر و مادر و پدران‌شان بر فرزند و نوه واجب است و نفقه‌ی فرزند و نوه بر والدین (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۳).

۲. اگر آن‌ها از نفقه‌ی او عاجز بودند یا در این زمینه کوتاهی کردند، سهمی را به‌عنوان خمس و زکات در اموال ثروتمندان قرار داده است که یکی از مهم‌ترین مصارف آن، رفع فقر نیازمندان می‌باشد (ر.ک. انفال، ۴۱). اگر این سهم نیز کفاف نیاز آنان را نکرد یا مردم در ادای این واجب کوتاهی کردند، باز هم سهم دیگری را در اموال ثروتمندان قرار داده است (ر.ک. معارج، صص. ۲۴ و ۲۵)؛ این سهم که توسط خود شخص تعیین می‌شود، با تفسیری که از اهل بیت علیهم‌السلام رسیده، غیر از خمس و زکات می‌باشد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۹۸ و صص. ۴۹۹-۵۰۰).^۱ بعید نیست قرائنی مانند: عدم تعیین مقدار و واگذاری مقدار آن و نحوه‌ی ادای آن به مکلف دلالت بر استحباب آن داشته باشد.

۳. اگر مردم این سهم را رعایت نکردند، حکومت باید از طریق بیت‌المال، فقر را از بین ببرد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۴۱).

بنابراین، سه گروه در رفع فقر مسئولیت دارند: اقربا، ثروتمندان و حکومت اسلامی. برخی این سه گروه را در عرض هم بیان کرده‌اند (رجایی و معلمی، ۱۳۹۴، صص. ۱۳۹-۱۴۴)؛ اما شاید بتوان - فی‌الجمله - میان این سه، ترتیب بیان شده را لحاظ کرد. یعنی هرچا وجوب ادا در گروه قبل وجود داشته باشد،^۲ وجوب برای گروه بعدی ثابت نمی‌شود، اگرچه استحباب ثابت باشد. شاهد این مسأله، عدم جواز اعطای زکات واجب به کسی است که واجب‌النفقه‌ی شخص زکات‌دهنده باشد. هم‌چنین احتیاط در اعطای غیر به کسی است که واجب‌النفقه‌ی یک شخص متمولی باشد که ابایی از انفاق ندارد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص. ۳۳۹-۳۴۰).

۱. البته در وجوب یا استحباب آن اختلاف وجود دارد؛ ظاهر روایت شیخ صدوق در الهدایه، گویای وجوب است (ر.ک. الهدایه، ص ۱۷۹).

۲. اگر اجبار ممتنع به ادای واجب جایز یا ممکن نباشد، شاید بتوان تعبیر دقیق‌تر را این دانست که هرچا اقدام اقربا به ادای واجب محقق باشد، وجوب به مرحله‌ی بعدی نمی‌رسد.

در تبیین بیش‌تر مسئولیت حکومت در فقر زدایی، ذکر دو نکته نیز شایان توجه است: نکته‌ی اول. مسئولیت حکومت در قبال فقرزدایی در جامعه فقط این نیست که بنشیند تا اگر فقری در جامعه باقی ماند، به او کمک کند و نیاز او را برطرف نماید؛ بلکه باید جامعه را به‌گونه‌ای اداره کند و عدالت توزیعی در اختصاص اموال و فرصت‌های در اختیار خود را به‌گونه‌ای محقق سازد که فقر به‌طور بنیادی در جامعه زده شود یا کاهش یابد. به‌عبارت‌دیگر، همان‌گونه که فقر، الگوی مطلوب برای معاش نیست، فقیرپروری نیز الگوی کاملی برای کمک به فقرا نیست. بنابراین، رفتارهایی مانند اعطای بسته‌های حمایتی و یارانه‌های مستقیم به اقشار کم‌درآمد، شاید به‌عنوان راه‌کاری فردی برای خیرین باشد و حداکثر راه‌کاری کوتاه مدت و عاجل برای حکومت محسوب شود، اما نمی‌تواند به‌عنوان یک راه‌کار درازمدت و بنیادی به‌شمار آید.

نکته‌ی دوم. وقتی مسئولیت فقرزدایی برای سه قشر یادشده را یک امر ثابت بدانیم، تبعاً حکومت علاوه بر انجام مسئولیت خود، مسئولیتی دیگری نیز درباره‌ی دو قشر دیگر خواهد داشت و موظف خواهد بود که در زمینه‌ی ترغیب و آماده‌سازی زیرساخت‌های قانونی، سخت‌افزاری و نرم‌افزاری تدابیری بیاندیشد. کارنامه‌ی چهل‌ساله‌ی انقلاب اسلامی در این مسئولیت دوم، بسیار پررنگ و موفق بوده است، به‌نحوی که مردم و نهادهای مردی نیز در این زمینه حضور پرافتخاری را به صحنه‌ی اجتماعی آورده‌اند.

۵. عدالت توزیعی در ناحیه‌ی تعدیل ثروت

۵.۱. تعدیل ثروت

مقصود از تعدیل ثروت، کاستن فاصله‌ی طبقاتی است. اسلام همان‌گونه که مالکیت خصوصی و ارزش کار و سرمایه را پذیرفته، بر همین اساس، فاصله‌ی طبقاتی میان افراد جامعه را نیز ممکن دانسته است؛ یا این تذکر که فاصله یادشده باید محدود به رعایت عدالت توزیعی باشد، نه ناشی از ظلم^۱. به‌بیان‌دیگر، احترام به مالکیت خصوصی و ارزش کار و سرمایه در سایه‌ی رعایت عدالت، در دین مبین اسلام یک ارزش شمرده می‌شود. احترام به مالکیت خصوصی صاحبان ثروت بدون رعایت عدالت، مستلزم آن است که صاحبان ثروت با استفاده از قدرت حکومت و بهره‌گیری از انواع رانت‌های اطلاعاتی و

۱. برخی به فاصله طبقاتی فاحش تعبیر کرده‌اند.



مالی، فرصت‌های اقتصادی را در اختیار خود قرار دهند و فاصله‌ی طبقاتی را به صورت تازیدی تشدید کنند. اسلام چنین وضعیتی را نمی‌پسندد. قرآن کریم از این کار به تداول مال میان ثروتمندان تعبیر کرده است. تعلیلی که در آیه‌ی فیء برای چگونگی توزیع آن آمده، به خوبی نشان می‌دهد که اسلام به طور کلی دست‌به‌دست‌شدن انحصاری اموال حکومتی میان صاحبان ثروت را رد می‌کند:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ؛ آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توان‌گران تان دست‌به‌دست نشود. هرچه پیامبر به شما داد بستانید و از هرچه شما را منع کرد اجتناب کنید؛ و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

اگرچه ترکیب شش صنفی که در آیه‌ی فیء وارد شده، مانند شش صنف آیه‌ی خمس است، اما فقها تقسیم فیء را مانند تقسیم خمس ندانسته‌اند. دلیل آن نیز ذیل آیه‌ی فیء بیان شده است؛ یعنی اختیار کل فیء را به پیامبر واگذار کرده و پذیرش مصرفی را که او تشخیص می‌دهد، بر همگان لازم دانسته است. هم‌چنین روایاتی وجود دارند که اختیار فیء و کل انفال را با امام دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق)، ج ۹، صص. ۵۳۵-۵۳۹). از این رو، ذکر این اصناف برای مقابله با تداول ثروت در دست ثروتمندان است. به عبارت دیگر، اختیار تمام فیء با حاکم است که یکی از معیارهای مصرف آن نیز تعدیل ثروت می‌باشد.

۵،۲. توزیع اموال و فرصت‌ها برای تعدیل ثروت

وقتی از توزیع عادلانه‌ی اموال برای تعدیل ثروت سخن گفته می‌شود، مراد از آن فقط این نگرش ساده نیست که اموالی از ثروتمندان گرفته و به فقرا داده شود. اگر هر فرد باید به میزان بهره‌مندی خود از منابع و خیرات اولیه‌ی جامعه، هزینه‌ی آن - مانند آنچه در فقه "طسق" نامیده شده است - را به حکومت بپردازند، از آن‌جایی که ثروتمندان از بیش‌ترین منابع طبیعی و فرصت‌های اولیه بهره می‌برند، باید هزینه‌ی بیش‌تری را نیز به دولت بپردازند؛ پس مطالبه‌ی اضافه‌ای نسبت به دیگرانی که بهره‌ی کم‌تری از منابع و فرصت‌های اولیه دارند و به تبع، هزینه‌ی کم‌تری نیز به حکومت می‌پردازند، ندارند. به عبارت دیگر، مالی که از ثروتمندان گرفته می‌شود، در مقابل چیزی است که قبلاً گرفته‌اند، نه تفضلی که برای تعدیل ثروت کرده‌اند. آن‌گاه این که حکومت مجموع اموال

در دست خود را با ضابطه‌ی تعدیل ثروت هزینه می‌کند، به معنای آن نیست که آن را مستقیماً به کم‌درآمدها بدهد (مانند یارانه‌های مستقیم)؛ بلکه با کارآفرینی و هدایت فرصت‌های مناسب به سمت مردم کم‌درآمد، جامعه را به گونه‌ای مدیریت می‌کند که فقر از بین برود.

وقتی از عدالت توزیعی در "توزیع فرصت" صحبت می‌شود، مراد از فرصت، فرصتی است که اولاً مربوط به پست‌های کارگزاران حکومت نیست؛ ثانیاً فرصت‌هایی است که در اختیار حکومت است. پست‌های حکومتی بر اساس شایسته‌سالاری تصدی می‌شوند و از حوزه‌ی اقتضای عدالت توزیعی خارج‌اند؛ آیه‌ی «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ» (یوسف، ۵۷) دلالت بر چنین نگرشی دارد. روایات فراوانی نیز در این زمینه وجود دارند که یکی از آن‌ها نامه‌ی حضرت امیر به مالک اشتر است (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۵۳).

فرصت‌های شغلی دیگر در جامعه‌ی اسلامی، در آن زوایایی که متأثر از تصمیمات حکومتی هستند، مشمول اقتضای عدالت توزیعی می‌شوند؛ ولی در زوایایی که مربوط به تصمیمات حکومتی نیستند و به تصمیمات افراد جامعه مربوط می‌شوند، ارتباطی با اقتضای عدالت توزیعی محل بحث این نوشتار ندارند. برای مثال، اعطای امتیاز و مجوز ایجاد یک کارخانه یا احیای زمین موات، از آن دسته فرصت‌های شغلی است که مربوط به تصمیمات حکومتی است؛ ولی این که مالک کارخانه و احیاکننده‌ی زمین چه کسانی را برای کار خود استخدام کنند، ربطی به تصمیمات حکومتی و عدالت توزیعی ندارد. البته حکومت می‌تواند برای تأمین بخشی از زوایای عدالت توزیعی، شرایطی را برای استخدام کارگران توسط مالک کارخانه و احیاکننده‌ی زمین وضع کند.

نتیجه

۱. حکومت، خیرهایی را در اختیار دارد که در جامعه توزیع می‌کند؛ اگر این توزیع عادلانه صورت بگیرد، عدالت توزیعی در آن حکومت جاری خواهد شد.

۲. سه ضابطه‌ی: برابری، استحقاق و نیاز، به عنوان ضابطه‌های انحصاری بیان شده‌اند. برخی برابری را به عنوان اصل اولی مطرح کرده‌اند؛ برخی ترکیبی از برابری و استحقاق را، و برخی دیگر ترکیبی از هر سه ضابطه را به بحث گذاشته‌اند. مختار مقاله آن است که اولاً هیچ یک از این‌ها، ضابطه‌ی ثابت و جاودان نیستند؛ ثانیاً تکلیف‌گرایانه به ضابطه نگریسته‌اند. ضابطه‌ی مختار، نتیجه‌گرایانه است.

۳. نگاه نتیجه‌گرا به مسأله‌ی عدالت توزیعی نه به معنای نادیده گرفتن احکام شرعی و



تکالیف ثابت شده در فقه است؛ نه به معنای جمود بر احکام اولی و نادیده گرفتن حالات تزاخم و مقتضیات حکم ولایی.

۴. ضابطه‌ی نتیجه‌گرایانه، تأمین کفاف عمومی و تعدیل ثروت است؛ یعنی اگر این دو در جامعه محقق شوند، عدالت توزیعی رعایت شده است.

۵. مسئولیت عدالت توزیعی در اسلام برعهده‌ی همگان است. بخشی از مسئولیت تأمین کفاف عمومی برعهده‌ی افراد معین، یعنی نزدیکان فقیر است؛ بخشی برعهده‌ی عموم ثروتمندان قرار داده شده است، مانند موارد وجوب خمس و زکات و صدقات مستحب؛ بخشی دیگری از مسئولیت تأمین کفاف عمومی و تعدیل ثروت نیز برعهده‌ی حکومت نهاده شده است. این مقاله صرفاً به بحث درباره‌ی مسئولیت حکومت پرداخت.

۶. متعلق عدالت توزیعی، آن دسته از اموال و فرصت‌های در اختیار حکومت است که باید آن را به نحوی در میان مردم توزیع کند یا اختصاص دهد.

۷. عدالت توزیعی در ساحت سیاست نیز قابل طرح است. در این صورت، متعلق آن، فرصت‌های فعالیت سیاسی است؛ و ضابطه‌ی آن، برآیند شایسته‌سالاری و رقابت برابر و امکان مشارکت مردم در انتخاب آن‌هاست. عدالت توزیعی در ساحت سیاست، در این مقاله، فقط برای این بیان شده است که نمونه‌ای غیراقتصادی از عدالت توزیعی را در سایر ساحت‌های اجتماعی نشان دهد.

۸. عدالت، تنها هدف حکومت نیست و دیگر اهداف حکومت نیز - مانند تأمین امنیت و نظم و آزادی‌های فردی و اجتماعی و ایجاد زمینه‌ی رشد و تعالی معنوی - می‌توانند مشتمل بر اقتضائات اقتصادی باشند. بنابراین ممکن است حکومت در مدیریت اموال و فرصت‌های در اختیار خود، اهداف دیگری را نیز غیر از عدالت توزیعی دنبال کند.

۹. اولویت‌سنجی میان این اهداف، ضابطه‌ی ثابتی ندارد و برعهده‌ی حکومت اسلامی است.

۱۰. حد معاش را می‌توان به سه حد: فقر، کفاف و رفاه تقسیم کرد. فقر به معنای ناتوانی در تأمین نیازهای معاش، کفاف به معنای توانایی در تأمین این نیازها، و رفاه به معنای توانایی بیش از تأمین آن‌هاست. هر یک از این حدود با سه لحاظ: شأن شخصی، ضروریات اولیه‌ی معاش و شأن اقتصادی جامعه مشخص می‌شوند. مراد از فقرزدایی و رساندن سطح معاش مردم به حد کفاف، کفاف عمومی است.

۱۱. مسئولیت حکومت در قبال فقرزدایی در جامعه این است که جامعه را به گونه‌ای

اداره کند و عدالت توزیعی در اختصاص اموال و فرصت‌های در اختیار خود را به گونه‌ای محقق سازد که فقر به طور بنیادی در جامعه از بین برود یا کاهش پیدا کند. بنابراین، رفتارهایی مانند اعطای بسته‌های حمایتی و یارانه‌های مستقیم به اقشار کم‌درآمد، شاید به‌عنوان راه‌کاری فردی برای خیرین باشد، و حداکثر، راه‌کاری کوتاه‌مدت و عاجل برای حکومت به‌شمار آید، اما نمی‌تواند راه‌کاری دراز مدت و بنیادی محسوب گردد.

۱۲. مقصود از تعدیل ثروت، کاستن از فاصله‌ی طبقاتی است؛ احترام به مالکیت خصوصی و ارزش کار و سرمایه، در سایه‌ی رعایت عدالت است.

۱۳. در تعدیل ثروت، مالی که از ثروت‌مندان برای فقرا گرفته می‌شود، در مقابل فرصتی است که قبلاً گرفته‌اند، نه تفضلی که برای تعدیل ثروت می‌کنند.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- امامی، م. و مظفری، م.ا. (۱۳۹۸). پرونده علمی امتیازات ایثارگران. قم: مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی.
- امین عاملی، م. (۱۴۲۶ق). عجائب احکام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع). (ک.ف. حسون، تحقیق). قم: مؤسسه‌ی دایرةالمعارف الفقه الإسلامی.
- حرعاملی، م. (۱۴۱۴ق). وسایل الشیعة الی تحصیل مسایل الشریعة. (چاپ دوم، ج ۹) قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- حائری حسینی، س.ک. (۱۴۲۴ق). ولایة الأمر فی عصر الغیبة. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- حیدری، ک. (۱۴۲۹ق). فلسفة الدین مدخل لدراسة منشاء الحاجة إلی الدین و تکامل الشرائع. (ع. حمود العبادی. پدیدآورنده). قم: دار فراق للطباعة والنشر.
- خمینی، ر.ا. (۱۳۸۶). صحیفه‌ی امام. (چاپ چهارم، جلد ۷). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، ر.ا. (۱۳۹۰). تحریر الوسیله. (چاپ سوم، جلد اول). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- رجایی، م.ک. و معلم، م. (۱۳۹۴). درآمدی بر عدالت اقتصادی و شاخص های آن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مرکز پژوهش های کاربرد اقتصادی اجتماعی قدر.
- شهید اول، م. (بی تا). القواعد والفوائد فی الفقه والأصول والعربیة. (ع. حکیم، تحقیق). قم: منشورات مکتبة المفید.
- صدر، م.ب. (۱۳۸۹ق). اقتصادنا. (چاپ سوم). بیروت: دارالفکر.
- علی اکبریان، ح.ع. (۱۳۸۱). جایگاه حکم ولایی در تشریح اسلامی. در: حکومت اسلامی، شماره ۲۴، صص. ۶۳-۸۱.
- علی اکبریان، ح.ع. (۱۳۸۶الف). ارزش دنیا. (چاپ سوم). تهران: انتشارات کانون اندیشه‌ی جوان.
- علی اکبریان، ح.ع. (۱۳۸۶ب). معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایت. (ج ۲). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- علی اکبریان، ح.ع. (۱۳۹۵). نقش عدالت در قانون گذاری در حکومت اسلامی. در کاوشی نو در فقه، شماره ۸۷.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۶). فلسفه‌ی حقوق؛ تعریف و ماهیت حقوق. (ج ۱). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۹). کلیات حقوق؛ نظریه‌ی عمومی. (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلینی، م. (۱۳۶۷). الکافی. (چاپ سوم، جلد ۳ و ۴). (ع.ا. غفاری، تصحیح و تعلیق). تهران:



دارالکتب الإسلامية.

- مکارم شیرازی، ن. (بی تا). الأمل في تفسير كتاب الله المنزل. (ج ۱۸). بی جا.
- منتظری، ح.ع. (۱۴۰۸ق). دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. (ج ۱). منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية. قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
- واعظی، ا. (۱۳۸۸). نقد و بررسی نظریه های عدالت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هادوی تهرانی، م. (۱۳۷۸). مکتب و نظام اقتصادی اسلام. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- هادوی تهرانی، م. (۱۳۸۸). ساختار نظام اقتصادی اسلام در قرآن. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.





References

- The holy Quran
- Nahj al-Balagha
- Ali Akbarian, R.H. (1381 SH). The Role of Providence in Islamic Law. In: Islamic State, No. 24, p. 63-81.
- Ali Akbarian, R.H. (1386a SH). The value of the world. (Third edition). Tehran: Young Thoughts Association Publications.
- Ali Akbarian, R.H. (1386b SH). Criteria for Recognizing Fixed and Variable Sentences in the Narrative (C 2). Qom: Institute of Islamic Science and Culture.
- Ali Akbarian, R.H. (1395 SH). The Role of Justice in Law-making in Islamic State. In A New Exploration of Jurisprudence, No. 87.
- Amin Ameli, M.P. (1426 AH). The wonders of the rulings of Amir al-Mu'minin Ali bin Abi Talib (AS). (KF Hassoun, Research). Qom: Al-Fiqh Islamic Encyclopedia.
- Emami, M., and Mozaffari, M.A. (1398 SH). Scientific records of the sacrifices. Qom: Islamic Research Center of Islamic Consultative Assembly.
- Hadavi Tehrani, M.P. (1388 SH). The structure of the Islamic economic system in the Qur'an. Qom: Micro House Cultural Institute.
- Hadavi Tehrani, M.Sc. (1378 SH). School and economic system of Islam. Qom: Micro House Cultural Institute.
- Haeri Hosseini, Sec. (1424 AH). Provincial Governor in the Era of Al-Ghibi. Qom: Islamic Thought Assembly.
- Heydari, K. (1429 BC). Religion philosophy is an introduction to the study of the origin of the need for debt and the integration of laws. (Mr. Hammoud Al-Abadi. Qom: Dar Faragad Printing and Publishing.
- Horre Ameli, M. (1414 AH). Al-Shari'ah to study al-Shari'ah issues. (Second Edition, vol. 9) Qom: Al-Albit Foundation: I-Ehya Al-Torath.
- Katoozian, N. (1376 SH). Philosophy of Law; Definition and Nature of Law. (C. 1). Tehran: Publishing Joint Stock Company.
- Katoozian, N. (1379 SH). General Theory; General Theory. (second edition). Tehran: Publishing Joint Stock Company.
- Khomeini, R.A. (1386 SH). Imam Sahifa. (Fourth Edition, Volume 7). Tehran: Institute of Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R.A. (1390 SH). Tahrir al-Wasilah. (Third Edition, Volume One). Qom: Ismaili Press Institute.





- Klein, M.P. (1367 SH). Enough. (Third Edition, Volumes 3 and 4). (AI Ghafari, Correction and Suspension). Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyah.
- Martyr, M. (n.d.). Principles and Values of the Principles and Principles of Al-Fiqh. (A. Hakim, Research). Qom: Al-Mafid School Charter.
- Muntziry, H. E. (1408q). Dirasat fi Wilayat al-Faqayh w Faqih al-Dawlat al'Islamiat. (j1). Manshurat al-Markaz al-Ealamii li-Ldirasat al'Islamiati. Qam: Maktab al'Ielam al'Iislamy.
- Rajaei, M. K., & Motahari, M. (1394 SH). An Introduction to Economic Justice and Its Indicators. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, Ghadr Center for Social Economic Use Research.
- Sadr, M. B. (1389 AH). Economist (Third edition). Beirut: Dar al-Fakir.
- Shirazi Makarem, N. n.d.. Optimization in the interpretation of God's book home (C 18). (n.p.).
- Vaezi, A. (1388 SH). Critique of the Theories of Justice. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.