

درک زمان

و موضوعات جدید

اکبر قنبری

تمهید

۱. اجتهاد، به کارگیری تمام توان و تلاش در جهت استنباط احکام از منابع و ادله تفصیلی آن است.^۱ این احکام، در ارتباط با موضوعات قابل طرح است. هر فتوایی مبتنی بر شناخت حکم و موضوع است و موضوع، چیزی است که در فعلیت حکم، نقشی اساسی ایفا می کند. به تعبیری، مجموع اشیایی که در فعلیت حکم مؤثر است در دایره موضوع قرار داده می شود و رابطه حکم و موضوع به سان رابطه سبب و مسبب است؛ «فعلیت حکم و استمرار آن مربوط به وجود موضوع است».^۲

۲. موضوعات احکام را به اعتباراتی بر: مستنبطه شرعی، لغوی و عرفی، جاری (دارای حکم) و حوادث واقعه (رویدادهای نوظهور)، ثابت و متطور تقسیم کرده اند. بر اساس یک تقسیم، حوادث واقعه خود به دو دسته تفکیک می شوند:

الف - حوادثی که در زمان سابق واقع شده است و مجتهدان در باره آن بحث کرده اند.

ب - حوادثی که در زمان مجتهد اتفاق می افتد، که دو حالت برای آن متصور



است: یا از امور جزئی است که می توان آن را به کلیات مسائل برگرداند؛ و یا از آن نوع امور جزئی نیست که در زیر کلیات بحث متقدمین قرار گیرد، در این صورت به ناچار مانند مجتهدان سابق که از اصول، مسائل خود را استخراج می کردند باید به ادله رجوع کرد و حکم را از دلیل استنباط نمود.^۳

بر همین اساس بوده است که فقیه برجسته شیعه «علامه حلی» در باب امر به معروف و نهی از منکر توانایی بر استنباط در مسائل جدید را از شرایط افتا شمرده و نوشته است: «و هی الایمان و العدالة و معرفة الاحکام و القدرة علی استنباط المتجددات من الفروع من اصولها...»^۴ شرایط افتا عبارتند از: ایمان، عدالت، شناخت احکام [با دلیل] و توانایی بر استنباط فروع جدید از اصول.

۳. اگر موضوع در بستر زمان دچار تحوّل شد و تغییر ماهوی داد، بی شک، احکام نیز - متناسب با موضوع - تغییر خواهد یافت و حکمی دیگر بر موضوع جدید ضروری خواهد بود.

با نگاهی بر این نکات تمهیدی، اینک پرسش اصلی را مطرح می کنیم: مفاهیم در بستر زمان چگونه دگرگون می شود؟ به بیان دیگر: الفاظ در ارتباط با معانی، چه زمانی دچار تحوّل ماهوی می گردد؟ این پرسش را می توان به صورتی عامتر چنین طرح کرد که: موضوعات جدید را بر اساس چه تئوریهایی باید تفسیر نمود و چه زمانی می توان گفت که موضوع: جدید است و حکمی جدید می طلبد.

چشم انداز نظری بحث، سه نظریه در برابر ما می نهد: نظریه تنگنای زبانی؛ نظریه معرفتی؛ نظریه روابط و مناسبات اجتماعی - اقتصادی. در این نوشتار، تلاش شده است که سه نظریه فوق - گرچه به صورتی فشرده - تبیین گردد و در پایان، با الهام از بیان امام راحل (ره) درباره تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، تاملی خواهیم داشت بر یکی از مقوله های اقتصادی؛ تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

نظریه تنگنای زبانی

این نظریه از مباحث دانش هرمنوتیک جدید است. پیش از طرح تئوری، ضروری است محورهای بحث را به صورت سؤال مطرح کنیم، تا تصویری اجمالی از بحث داشته باشیم:

- ماهیت وضع (وضع الفاظ برای معانی) چیست؟

- اقسام وضع چگونه است؟



- آیا الفاظ برای معانی وضع می شوند یا برای روح معانی؟ (غزالی، رنه گنون)؛ اگر الفاظ برای روح معانی وضع شوند، چگونه می توان میان تفسیر حقوقی و غیر حقوقی یک متن، تفصیل قائل شد؟

- آیا معانی الفاظ به زمینه و شرایط تاریخی خاصی متصل است؟ به عبارتی، آیا زبان، دارای محدودیت تاریخی است؟ (گادامر)؛ یا اینکه معانی الفاظ، به مثابه زنجیره، از نسلی به نسل بعد منتقل می گردد؟

- اگر در طول تاریخ، معانی دچار تحوّل شد، روشهای تفسیری گذشتگان برای آیندگان چگونه حجّت خواهد بود؟ (جی. ایر)

- وقتی دو نوع افق (گذشته و حال) ایجاد شد چگونه می توان افقها را به هم نزدیک کرد و گذشته را فهمید؟

- و ...

اینها، نمونه ای از پرسشهایی است که در مقابل مباحث الفاظ علم اصول گذاشته شده است.

ماهیت وضع

صاحبان اندیشه در علم اصول، برای ماهیت وضع معانی مختلفی ارائه کرده اند؛ از جمله آنکه: «وضع، نوعی اختصاص و ارتباط لفظ با معناست»^۵؛ «وضع عبارت از ملازمه ای واقعی میان لفظ و معناست، که این ملازمه، به دست واضع تحقق پیدا می کند»^۶؛ «وضع عبارت از ایجاد هویت و اتحاد اعتباری- و نه حقیقی- بین لفظ و معناست»^۷؛ «وضع، تعهد و التزام نفسانی است؛ تعهد و التزامی که نفس انسان دارای آن التزام است»^۸؛ «وضع دارای واقعیت نیست (نه خارجی و نه ذهنی)، بلکه یک امر اعتباری است مانند امور اعتباری بین عقلا و امور شرعی»^۹ همان طور که شارع ملکیت و زوجیت را اعتبار می کند؛ اعتبار و اختصاص بین لفظ و معنی را هم واضع به وجود می آورد. و این واضع همان شخص با صلاحیتی است که این صلاحیت در وضع، باعث پیروی دیگران از او می گردد.

انواع وضع

«وضع» از جهات متعدد، به انواع مختلفی قابل تقسیم است بدین ترتیب که: از نظر



«اختصاص لفظ بر معنا و یا کثرت استعمال لفظ در مقابل معنای مجازی» به وضع تعیینی و تعیینی؛ از جهت «موضوع له» به اقسام چهارگانه (وضع عام-موضوع له عام، وضع خاص-موضوع له خاص، وضع عام-موضوع له خاص و بالعکس) و از نظر کلیت و جزئیت لفظ، به نوعی و شخصی قابل تقسیم است.

نظریه مشهور بر این است که الفاظ برای معانی وضع شده اند نه روح معانی. ولی امروزه برای توجیه زبان رمزی و تمثیلی، گروهی از متفکران به این باور رسیده اند که الفاظ در ازای روح معانی وضع شده اند؛ برای مثال، می گویند لفظ «ترازو» یا لفظ «پل» در ازای یک معنای عام وضع شده است که ترازوها و پلهای معمول در جهان بشر، فقط یکی از مصادیق آن است. برای سیرهای پردازنده عقلی و کشف رموز و معانی تو در توی آن، اینگونه تصویری از رابطه لفظ و معنی را ضروری دیده اند.

گاهی گفته می شود که الفاظ در ازای روح معانی وضع شده و خصوصیات خارجی در وضع لفظ دخیل نیست، اما واضع الفاظ جز یک معنای عرفی از آن درک نمی کرده و حجم لفظ از حیث معنی، امری است که متعلق اراده واضع نبوده است. این فرض از آنجاست که اگر گفته شود واضع نخستین الفاظ، غیر از معنی حسی متعارفی، معانی دیگر را نیز درک می کرده، سخنی غریب و مستبعد خواهد بود.^{۱۰} مطابق مشرب «رنه گنون»، نیازی به این فرض نیست و می توان و باید وضع نخستین الفاظ را در ازاء معانی غیر مقید به عرف حسی از روی قصد و اراده در نظر گرفت و از غرابت این حقیقت پروایی نداشت. این سخن مبتنی است بر نظریه «سنتی» هبوط ادواری و کمال نخستین بشر.

رنه گنون می گوید:

«در واقع، اشخاص غالباً می پندارند که دم زدن از معنی رمزی، مستلزم نفی معنای ظاهری یا تاریخی است. این گمان، از ندانستن قانون تناظر که شالوده هرگونه تمثیل است برمی خیزد. بر طبق این قانون، هر شیء برآمده از یک مبدأ ما بعدالطبیعی است که همگی واقعیت خود را از آن به دست آورده، به نحو خاصی و در حد مرتبه وجودی خودش ترجمه یا حکایتی است از آن مبدأ... همین امر است که نطق تمثیل را از نطق عادی گشوده تر و در ادای برخی حقایق سخت، مناسبتر ساخته است.»^{۱۱}

درباره این نظریه آنچه باید در نظر گرفت، روح تفسیر عرفانی نهفته در آن است. اصولاً هر



فقیه یا مفسر حقوقی در اینگونه برداشت از مفاهیم، دچار مشکل خواهد بود و در واقع ما باید بین تفسیر حقوقی یک متن و تفسیر غیر حقوقی، تفاوت قائل شویم.

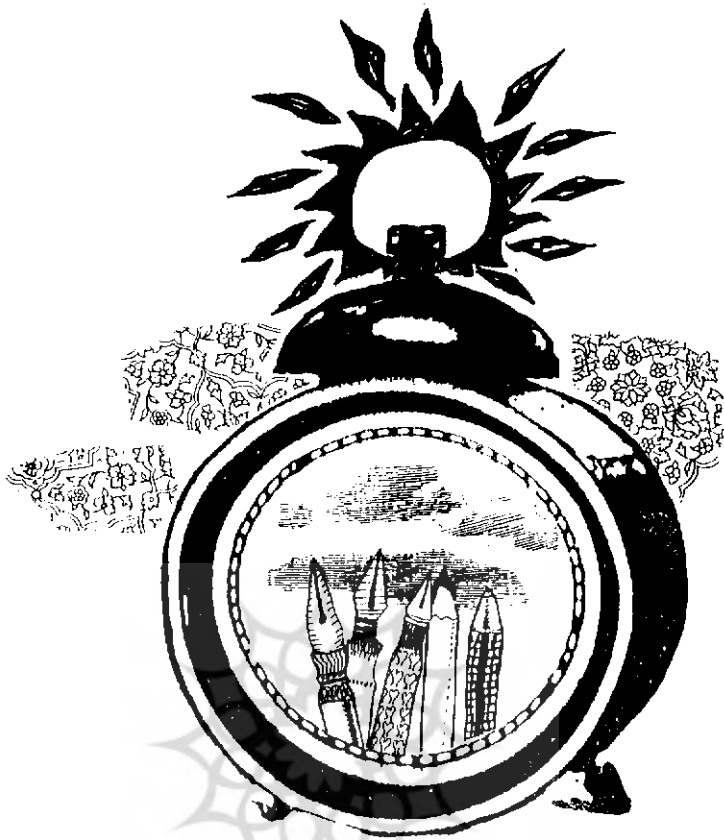
در مقابل این نظریه، نظریه دیگری است که به نوعی محدودیت و تنگنای زبانی معتقد است. این نظریه بر آنست که زبان یک پدیده‌ای تاریخی است و به زمینه و شرایط تاریخی خاصی نیز متصل است.^{۱۲} هر لفظی فقط می‌تواند بار معنایی خاصی را حمل کند و نمی‌توان لفظی را به کار برد و معانی بیش از ظرفیت آنرا از آن اراده نمود. ظرفیت معنایی لفظ به محدودیت خاص تاریخی و زمینه‌های آن بستگی دارد. گادامر معتقد است که «زبان یک محدودیت تاریخی دارد» و در کتاب «حقیقت و روش» می‌نویسد: تصویری که ما از جهان داریم، ساخته جهان نیست، زاده زبان ماست.^{۱۳}

بر اساس این نظریه، تنگنای زبان از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که زبان خود در تنگنای زمان و مکان است و زمان و مکان همیشه محدود است:

«زبان در داخل هر جمعیتی، در داخل هر تمدن و هر عصری، فقط مربوط است به آنچه در آن تمدن و عصر و جامعه وجود دارد؛ و بدین ترتیب، «بافت زبانی» یک تمدن را نمی‌توان به تمدنی دیگر ناظر دانست... حال اگر به این شبهه توجه کنیم، باید بپذیریم که «احل‌الله البیع» فقط همان قسم از بیع زمان نزول قرآن را شامل می‌شود، نه هر چه را که در عصرها و جوامع مختلف، آن را بیع نامیده‌اند. تعبیر «تجارة عن تراض» نیز همین طور. تجارت در آن زمان، مفهوم ویژه خودش را داشته است. حال اگر در دنیا ده نوع تجارت دیگر پیدا شده باشد، اینها اصلاً چیزهای دیگری هستند و مشمول آن تعبیر «تجارة» در قرآن کریم نمی‌شوند. ... مسأله زبان این است که شما لفظ بیع و هر لفظ دیگری را ممکن است هزارها سال در یک جامعه‌ای ببینید، اما در هر دوره‌ای این معنای خاص خودش را داشته است. یعنی یک چیزی از آن می‌فهمیده‌اند. لفظ باقی بوده، ولی معانی و کاربردها متفاوت بوده است. بنابراین، اگر یک حکمی بار شده، به معنای خاصی که یک دوره‌ای می‌فهمیده‌اند، آن حکم را به معنای دیگر نمی‌توان سرایت داد.^{۱۴}

حال، پرسیدنی است که: سر محدودیت تاریخی زبان چیست؟ چرا معانی الفاظ را نمی‌توانیم به مثابه زنجیره‌ای در نظر بگیریم که از نسلی به نسل بعد منتقل می‌گردد؟ آیا پذیرش این نظریه، حجیت تفاسیر گذشته را مورد سؤال قرار نخواهد داد؟ اگر کسانی زبان را در مورد جمله‌ها به کار ببندند، آیا این نظریه در مورد واژه‌ها دچار دشواری نخواهد بود؟





نظریه معرفتی

این نظریه را از دو نگاه باید مورد بررسی قرار داد: معرفت شناسی و تاریخی. زمانی که از زاویه معرفت شناختی به بحث می پردازیم، باید این نکته را در نظر بگیریم که مطابق تئوری فانوسی در فلسفه علم، «هر مشاهده، مسبوق به مسأله، فرضیه (نامش هر چه باشد فرق نمی کند)، و یا خلاصه چیزی تئوریک و نظری است»^{۱۵}

بنا بر تئوری فانوسی، مشاهدات تابع فرضیه ها هستند. به عبارتی دیگر، همه مشاهدات ما گرانبار از تئوری Theory - Loadness هستند. پس جهانی که ما مشاهده می کنیم مطابق تئوریا و تفسیرهای تئوریک خود می باشد. در مقابل این تئوری (فانوسی)، تئوری کَشکولی در علم را داریم که به مسبوقیت مشاهدات بر نظریه ها معتقد است. پس طبق نظر سابق «مشاهده، توسط نظریه، هدایت شده و آن را پیشفرض می کند»^{۱۶}





صاحبان این نظریه، باید بین دو دسته از امور تفکیک قائل شوند بدین بیان که: گاهی الفاظ برای اموری حسی وضع می‌شوند؛ مانند: آب، نان، درخت و...؛ و گاهی برای امور تئوریک وضع می‌گردند؛ مثل: بیع، اجاره، شفعه، دولت، جامعه، انسان و... اگر تئوریهای ما نسبت به امور تئوریک عوض شود، مفاهیم مندرج در آنها نیز عوض خواهد شد. به عنوان مثال، اگر تئوری ما نسبت به دولت عوض شود، معنای دولت عوض شده، و جدید خواهد بود و موضوع این واژه را باید به عنوان امر مستحدث و جدید ارزیابی کرد و همچنین است معنای بیع. الفاظی که برای امور حسی وضع می‌شود تابع تئوریهای ما نخواهد بود. در این زمینه گفته شده است:

«پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند. اگر در علم، نکته‌بدیعی روی نماید، معرفت شناسی و یا فلسفه را متاثر می‌کند. و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره انسان و جهان را عوض می‌کند؛ انسان و جهان که چهره دیگری یافت، معرفت دینی هم معنای تازه‌ای به خود می‌گیرد.»^{۱۷}

اگر مسأله را از بعد تاریخی بررسی کنیم، باید مقدماً مطابق مشرب «رایش‌ناخ» بین معارف درجه اول و درجه دوم، تفکیک قائل شویم. معارف درجه اول، معارفی هستند که موضوعشان موجود است. این موجود، اعم از طبیعی و ماورای طبیعی است. معارف درجه دوم، معارفی هستند که ناظر به معارف درجه اول باشند. معارف درجه دوم معمولاً با پسوند «شناسی» و یا پیشوند «فلسفه» همراهند. اگر ایدئولوژی و معرفت را یک معرفت درجه اول در نظر بگیریم، معرفت شناسی و ایدئولوژی شناسی معرفت درجه دوم خواهد بود؛ اگر علوم مربوط به اخلاق، اقتصاد، زبان، ذهن و... معرفت درجه اول باشد، فلسفه اخلاق، فلسفه اقتصاد، فلسفه زبان، فلسفه ذهن و... معرفت درجه دوم خواهد بود. بر این اساس:

«یک نوع نو شدن دیگر هم داریم که عبارت است از: «فاصله گرفتن و فراتر رفتن از گذشته و بیرون آمدن از آن». و دقیقاً آنچه که در جهان نوین برای انسان جدید رخ داده، این نوع مدرنیته و نو شدن است... گوهر مدرنیته و نو شدن جهان امروز، ظهور معرفت‌های درجه دومی است که با پسوند «شناسی» همراهند. و به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مقولاتی که در جهان جدید مطرح شده مطلقاً برای کسی که سر از زیر لحاف سنت بیرون نکرده قابل فهم نخواهد بود. جهان با علم و صنعت جدید، مدرن نشده

است؛ با نگاه درجه دوم مدرن شده است. ۱۸

عصری کردن دین

عصری کردن دین، مفهومی جدید است که در ادبیات فلسفی دو تفسیر یافته است که یکی از آنها متعلق به مشرب فلسفی «هگل» است و دیگری «جان هال». این مفهوم اگر چه قرابتی با نظریه معرفتی دارد ولی اساساً دو تقریر مختلف است.

بر اساس اندیشه هگل دین یک روال زندگی در هر عصری است، و باید با تمام رویدادهای جدید و تمدن جدید جور دربیاید. او دین را با توجه به مصلحت عمومی و الزامات آن در نظر می گرفت،^{۱۹} و بر این باور بود که دیانت بایستی در بستر زمان حرکت کرده و خود را با آهنگ زمان «اصلاح» و سازگار کند.^{۲۰}

«دینی چون مسیحیت که اصل آن را مفهوم مطلق روح تشکیل می دهد، به حکم ضرورت، می بایست جهان را از روی مفهوم بسازد. دگرگونی واقعیت بر طبق این اصل، نیازمند کوششی دور و دراز بود و نمی توانست یکباره انجام گیرد؛ به همین دلیل در آغاز روزگار مسیحیت، میان اصل مسیحیت و خام رفتاری و درنده خوئی ابتدایی قوم مسیح، تناقضی شگرف می بینیم.»^{۲۱}

او بر این باور بود که هرگونه دینی داشته باشیم، سیاست ما هم بر آن پایه خواهد بود؛ چون دیانت و سیاست در محتوا با هم وحدت دارند. تصور ما از خدا و از رابطه بین انسانهاست که تاثیر خود را در چگونگی سازماندهی امور اجتماعی خواهد گذاشت. در واقع رویکرد هگل نسبت به دین، از حساسیت او نسبت به حکومت داری نشات می گرفت:

«دین یک جامعه، به هر گونه که باشد، دولت و نظام سیاسی اش به همانگونه خواهد بود. دولت به طور واقعی از دین پدید می آید.»^{۲۲}

با توجه به چنین ارتباطی که بین دیانت و سیاست وجود دارد، هرگاه در جامعه ای روابط میان انسانها دچار مشکل گردد، تفسیری از دیانت، لازم و ضروری است؛ زیرا:

«دین یک قوم، آگاهی آن قوم از هستی خود و از برترین هستی است ... تصور هر قوم از خدا به همانگونه است که تصورش از خویشتن و رابطه اش با خدا. از این رو دین آن قوم، نمودار تصورش از خویشتن نیز هست. قومی که طبیعت را خدای خود انگارد،



نمی‌تواند قومی آزاد باشد؛ تنها هنگامی که یک قوم، خدا را روحی بر تراز طبیعت بداند، خود، صفت روحانی می‌یابد و به آزادی می‌رسد.^{۲۳}

اصلاحی که به دست «مارتین لوتر» و به دنبال شکست کلیسای قرون وسطی آغاز شد، در واقع با توجه به چنین مشکلات و پرسشهایی بود، و از نظر هگل، موفقیت اصلاح دینی لوتر نیز در این بود که رابطه میان انسان و خدا را عوض کرد، رابطه‌ای که بر شالوده آن تاسیس سیاست دوران جدید امکان پذیر شد.^{۲۴}

تقریر دوم از عصری کردن دین، توسط داگلاس جان هال صورت پذیرفته است. او بر این باور است که دین، یک پدیده عصری است و هیچ امر مطلق و ازلی وجود ندارد. تمام متونی که به عنوان متون الهی و دینی مطرح می‌شوند، چون عصریند، باید در هر زمان و هر جامعه‌ای مطابق با همان شرایط خاص زمانی، مکانی و اجتماعی تفسیر شوند.^{۲۵}

کوشش در جهت پاسخگویی به مشکلات دنیای معاصر و مسائل جدید در جامعه مسیحیت، نحله‌های مختلف فلسفی-کلامی را به چالش فراخوانده است. به عنوان نمونه، کتاب مسیحیت و دمکراسی اثر «ژاک مارتین» که از نو تو میست هاست، روشنگر توجه به این مباحث است و حتی اگر به اثر مهم سیاسی «هابز» بنگریم در می‌یابیم که نظریه قرارداد اجتماعی در باب پیدایش دولت بر پایه تفسیری از کتاب مقدس قرارداد شده است و دو سوم کتاب، به توضیح این نکته می‌پردازد که مبانی حکومتی را چگونه از کتاب مقدس می‌توان اخذ کرد. اگر به نام لویاتان Leviathan بنگرید، می‌بینید که در اخذ عنوان هم‌امدار کتاب مقدس است. لویاتان، «نام هیولایی دریایی است که وصفش در «عهد عتیق» (کتاب ایوب، باب چهل و یکم) آمده است. «لویاتان» را نماد دولتی با اقتدار نام نهاد و عنوان تصنیف مشهورش را از نام آن گرفت.^{۲۶}

نظریه روابط و مناسبات اجتماعی - اقتصادی

این نظریه تقریرهای مختلفی دارد که از میان آنها، نظریه مارکس از شهرت بیشتری برخوردار است. مارکس بر این باور بود که نظام سرمایه داری یک نظام کاملاً جدیدی است و تمامی مقولات آن به عنوان موضوع جدید باید مورد بررسی قرار گیرد؛ چون این نظام، از بطن نظام فئودالی برخاسته و جایگزین آن گردیده است و خود نیز میراست و جای خود را به نظام سوسیالیستی خواهد داد. اصولاً تدوین کتاب سرمایه شناخت کالبد شکافانه نظام سرمایه داری است بازشناسی



آناتومی سرمایه داری است و به صورت گذرا، از سوسیالیسم سخن به میان می آید، تنها جایی که مارکس به طور مستقل نسبت به نظام سوسیالیستی سخن می گفت در جزوه «نقد به برنامه گوتا» بود. اصولاً نقطه عزیمت نظریه مارکس، اقتصادی است، گرچه هدف آن براندازی نظام سرمایه داری است. نظریه ای که کارل مارکس درباره جامعه و تحولات اجتماعی در انداخت، نظریه ای عینی گرایانه تلقی شده است. مطابق تئوری معرفتی آگاهی انسانها بود که وجود آنها را تعیین می کرد. در واقع آگاهی به عنوان زیربنای تحلیل جامعه، انسان و... قرار می گیرد ولی مطابق این نظریه مارکس:

«این آگاهی انسانها نیست که وجود آنها را تعیین می کند؛ بلکه برعکس، وجود اجتماعی آنهاست که آگاهی شان را تبیین می نماید.»

به نظر مارکس، انسانها قدم بر بخشی از ساختار اجتماعی از پیش موجودی می گذارند که خود انتخاب نکرده اند، و آگاهی شان به واسطه آنچه که در آن ساختار انجام می دهند و تجربه می کنند، شکل می گیرد. اگرچه امکان دارد انسانها به شناختی از ماهیت ساختار اجتماعی که در آن زندگی می کنند، نایل شوند، اما همواره «شکافی بین [ساختار و مکانیسمهای جامعه] و صورتهای معوج آن در ذهن افراد، وجود خواهد داشت. نتیجه کردار اجتماعی فرد، توسط جزئیات وضعیت اجتماعی تبیین خواهد شد و نوعاً با مراد و مقصود وی کاملاً تفاوت خواهد داشت. مارکس می نویسد:

«انسانها به هنگام تولید اجتماعی خویش وارد، مناسبات تولیدی معین و ناگزیری می شوند که تابع اراده آنها نبوده، بلکه متناسب با مرحله تکامل نیروهای مولده مادی آنان است. مجموعه این مناسبات تولیدی ساختار جامعه، یعنی پایه واقعی است که بر روی آن بنای حقوقی و سیاسی جامعه، ساخته شده و بالا می آید و اشکال معینی از شعور اجتماعی با آن مطابقت دارد.»^{۲۶}

بنابراین تحلیل، ساختار و مناسبات اقتصادی، زیربنای پایه ای را تشکیل می دهد که «بر روی آن، نهادهای دولتی، نظریات قضایی، هنر و حتی اندیشه های مذهبی انسانها مربوطه فرامی روید. پس، از روی آن پایه است که باید اینها را توضیح داد و نه برعکس، آن طور که تاکنون معمول بوده است.»^{۲۷}

دو نکته کلی در اندیشه مارکس وجود دارد و آن اینکه این نظریه جامعه سرمایه داری را یک





نظام یکپارچه و اجزا و عناصر آن را با هم سازگار دیده و زیربنای همه آن را مناسبات اقتصادی قرار می دهد، و نقش آگاهی را در چگونگی تکوین نظام، بی مقدار جلوه می دهد؛ به عبارتی اگر مناسبات اقتصادی عوض شود کل نظام اقتصادی و مقوله های آن مستحدث و نو خواهد نمود. و نکته دوم این است که اینگونه نگرش بر یکسری مبانی فلسفی- معرفت شناختی استوار است از جمله: وجود عینی «جامعه»، وجود «قوانین اجتماعی»، وجود «مناسبات» مختلف و تفسیر خاصی از آن، زیربنا بودن ساختار اقتصادی و روبنا بودن سایر نهادهای حقوقی و فرهنگی و مذهبی، گذار پایه ای و مرحله ای دیدن تاریخ، پذیرش ماتریالیسم تاریخی و گذار جامعه طبق قوانین از فرماسیونی به فرماسیونی (شکل بندی) دیگر، ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان نیروی محرکه جنبش پدیده ها و درونی بودن نیروی محرکه و ...

با بررسی سه نظریه- بلکه به اعتباری چهار نظریه- درباره شناخت جامعه مدرن و نو یا مقتضیات زمان، حال نوبت آن است که دیدگاه امام را طرح کنیم.

به باور ما، نظریه امام با هیچیک از نظریات فوق قرابتی ندارد. اگر موضوعی مستحدث است باید به این نکته توجه داشت که زمان و مکان چه تاثیری در آن دارد. اگر روابط اقتصادی عوض می شود باید دلایل نوشتن موضوع را طرح نمود؛ به صرف عوض شدن مناسبات و روابط اقتصادی نمی توان به این باور رسید؛ پس مقولات نو شده اند و اجتهاد جدید لازم است و یا حکم جدید می خواهد. در اینجا هر موضوعی استحداث و جدید بودنش دلیل می خواهد؛ متنها توجه به زمان و مکان و روابط اقتصادی، تنبّه آفرین است. اگر این دو موضوع به عنوان شرط و زمینه ظهور احکام باشد، فوراً نمی توان به این باور کلی رسید که احکام، ناظر به عناوین خارجیه است؛ مگر دلیلی بر آن باشد که این حکم خاص برای عنوان حقیقیه وضع شده است. باور عمومی بر این است که احکام برای عناوین حقیقیه وضع شده است مگر دلیلی بر این باشد که حکمی برای عنوان خارجیه وضع شده است. بنا به تصور اوکی، احکام با توجه به شرایط زمان و مکان وضع شده اند؛ حتی در مسائلی نظیر وجوب نماز جمعه و ... با عوض شدن شرایط زمان و مکان، احکام نیز باید عوض گردند؛ چون دلیلی بر این نداریم که احکام الهی با توجه به عناوین حقیقیه وضع شده باشند. روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در ایجاد مسائل مستحدثه دو گونه عمل می کند؛ یکی آنکه لفظ و معنا را با هم حادث می کند؛ به گونه ای که واژه ای برای معنایی جعل می شود که این واژه و معنا سابقه ای نداشته است؛ از این قبیل است: حقوق کامپیوتر، پیوند اعضا، شرکتهای حقوقی، حقوق دریاها، بیمه و

نظایر اینها. عملکرد دوم این است که لفظ می ماند ولی محتوا عوض می شود. البته تذکار این نکته ضروری است که این تحوّل ممکن است در مصداق لفظ باشد و ممکن است تحوّل به مفهوم نیز سرایت بکند فعلاً گسترش مصداق و تحوّل ماهوی آن را در نظر می گیریم چون این مورد شاید کمتر مورد اختلاف باشد که از آن به تحوّل ماهوی موضوع نیز می توان تعبیر آورد.

با توجه به این تأمل، باید مروری بر فرمایش امام راحل نمود:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند، مسأله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد.»^{۲۸}

مایلم نظریه امام را در پرتو یکی از مهمترین مقوله های اقتصادی یعنی تجارت، به بحث بگذارم. اهمیت این مقوله به حدّی است که در ایران معاصر حدود ۵۵٪ نقدینگی بخش خصوصی در بخش خدمات متمرکز شده است و این امر، نه تنها تورّم زاست و مانع توسعه اقتصادی کشور، بلکه مکانیسمی است برای عمومی و دائمی کردن فقر. با وجود این، به عنوان یک امر به ظاهر درست تجارت توجیه می گردد. حال باید دید تجارت معاصر در ایران - به عنوان نمونه - چگونه عمل می کند و این تجارت چه تحوّل‌هایی به خود دیده است.

تحوّل ماهوی تجارت در نظام سرمایه داری

این مطلب را باید کمی توضیح بدهیم و به طور گذرا ببینیم مفهوم تجارت چیست و چه مراحل را طی کرده است. تجارت، قرن‌ها پیش و در پی تقسیم کار اجتماعی پدید آمد. پس از تقسیم کار - چنانکه می دانیم - مبادله پیدا شد و بنا به ضرورت بافت تولیدکنندگان، که در بازارهای معهود - مثلاً جمعه بازار - می آمدند و کالائی خود را مبادله می کردند بر اثر گسترش مبادله، این مقدار تماس میان تولیدکنندگان، برای رفع نیاز آنها کافی بنظر نرسید. چه بسا تولیدکننده ای وارد بازار می شد و می خواست کالای خود را بفروشد و کالای مورد نظر را بخرد، ولی در همان لحظه مشتری مناسب نداشت. لازم بود کسی آن را بخرد و مدتی نگاه دارد تا مشتری پیدا شود.

از اینجا بود که واسطه ها پیدا شدند، کسانی که کالای تولیدکنندگان را از آنها می خریدند و در



زمان یا مکان دیگری به مشتری تحویل می‌دادند. این عمل، یعنی مختصر کردن کالا در مکان و یا حفظ بقاعده آن در زمان، تجارت نامیده می‌شد.

گسترش تولید، طبعاً گسترش تجارت و بازارها را هم پدید آورد. بازرگانان پیدا شد که کالاها را به راه‌های بسیار دور حمل می‌کردند. این تجارت در خدمت تولید و نظام سنتی بود. وجود این بازرگانان امکان می‌داد که پیشه‌وران به مراتب بیش از نیاز بازار محلی خود تولید کنند.

با پیدایش سرمایه‌داری، نقش سرمایه‌بازرگانی در این مورد، کاملاً برعکس می‌شود. از زمانی که سرمایه‌داری پدید می‌آید، بازرگانان شروع به فروش کالاهای مؤسسات سرمایه‌داری می‌کنند که ارزاتر و با کیفیت بهتری است. آنها از این پس نه فقط کالاهای تولیدی پیشه‌وری را نمی‌فروشدند و برای آن بازار پیدا نمی‌کنند، بلکه با فروش کالاهای مؤسسات سرمایه‌داری، بازار پیشه‌وران را از آنها می‌گیرند و آنها را ورشکست می‌کنند. بدین ترتیب، از حامی نظام سنتی به دشمن این نظام و عامل ورشکستگی آن بدل می‌شوند. اگر در این امر دقت کنیم می‌بینیم که سرمایه‌بازرگانی در این مرحله، یعنی در مرحله‌آغاز، یکی از مهمترین عوامل اقتصادی سلب مالکیت از تولیدکنندگان کوچک است. نظام سرمایه‌داری، شبکه‌بازرگانی پیش از سرمایه‌داری را به خدمت می‌گیرند، کالای خود را به دست بازرگانان می‌فروشد و یا کالاها و مواد خام مورد نیاز خود را می‌خرد و از این طریق، شبکه‌بازرگانی را به وسیله‌ای برای ورشکست کردن نظام سنتی بدل می‌کند.

در کشورهای اروپای باختری - از جمله انگلستان - همین تحول در سرمایه‌بازرگانی پدید آمد. بازرگان به خدمت سرمایه‌کمر بست، عامل ورشکستگی نظام سنتی در داخل کشور و سلب مالکیت از میلیونها پیشه‌ور دهقان انگلیس کمک کرد.

اما، سرمایه‌بازرگانی انگلیس، با سرمایه‌بازرگانی ایران، این تفاوت را داشت که سرمایه‌بازرگانی، پیش از سرمایه‌داری انگلیس خادم سرمایه‌انگلیسی‌شد، نظام سنتی را نه فقط در خود انگلیس، حتی در مستعمرات آن و بویژه در هندوستان و ایران شکست و به جای آن، صنعت انگلیس را گسترش داد اما سرمایه‌بازرگانی ایران، به خدمت سرمایه‌ایرانی درنیامد؛ به خدمت سرمایه‌خارجی درآمد و صنایع ملی را به سود سرمایه



خارجی ورشکست کرد.

در همان زمان که استعمارگران از ایران امتیازات استعماری می گرفتند، بازرگانان انگلیسی تجارت تریاک را در سرتاسر خلیج فارس و سواحل اقیانوس هند تا اقیانوس آرام و سواحل چین در دست گرفتند. آنها ایران را نیز به عنوان یکی از تولیدکنندگان، صادرکنندگان و مصرف کنندگان مهم تریاک برگزیدند. تریاک ایران مرغوب بود و صد سال پیش هر پوند آن تا سه دلار طلا معامله می شد. از سواحل جنوب ایران سالانه هفتصد هزار روپیه طلا تریاک صادر می شد. در نتیجه این معامله شیرین، بسیاری از سران قبایل جنوب و مرکز ایران و بویژه قبایل بختیاری، به تولید تریاک پرداختند و بسیاری از بازرگانان مناطق مرکزی و جنوبی ایران به تجارت تریات روی کردند. در ۱۸۸۰، درست ۱۰۶ سال پیش، قحطی بزرگی در کشور ما پیدا شد که بسیاری از گرسنگی مردند. یکی از مهمترین علل این قحطی تبدیل گندمزار به مزارع خشکساخت بود.

قبل از هجوم سرمایه داری استعماری، ایران، نیاز خود را به پوشاک کاملاً تأمین می کرد و صادرکننده مهم ابریشم بود. بازرگانان فقط در حد پاشخگویی به تنوع طلبی اشراف، برخی از انواع پارچه های خارجی را وارد می کردند. اما از حدود صدسال پیش، ورود منسوجات خارجی آغاز شدند. صنعت نساجی ایران نابود شد. ظاهر معاملات تغییر نکرده بود، اما ماهیت آن تغییر کرده بود. معاملات قبلی برای تقویت صنعتگران بود و معاملات جدید برای ورشکست کردن آنان. ورود سایر کالاهای مصرفی نیز، نظیر وارد کردن پارچه بود. فهرست کالاهایی که پس از هجوم استعمار وارد کشور ما شده، با فهرست کالاهای پیش از آن کاملاً تفاوت دارد.

درست هنگامی که می بایست درآمد ملی را با صرفه جویی تمام، برای سرمایه گذاری در صنایع و کشاورزی تحکیم استقلال ملی اقتصادی پس انداز می گردید، بازرگانی ایران در مسیر برپادادن درآمد ملی و کشاورزی جامعه به سوی مصرف غیر مولد حرکت می کرد.

روشن است که بازرگانان واردکننده و فروشنده کالاهای خارجی، این هدف را که اقتصاد ملی کشور را متزلزل کنند پیش روی خود نگذاشته بودند، و براساس نقشه عمل نمی کردند؛ اما نظام سرمایه داری و دول استعماری طبق نقشه عمل می کردند. هدف آنان ورشکستگی اقتصاد ملی و جلوگیری از



صنعتی شدن کشور و رشد کشاورزی ما بود. آنها طبق نقشه، همان تقسیم کار جهانی را دنبال می کردند که از زمان گسترش سرمایه داری پدید آمد: کشورهای پیش رفته سرمایه داری تولیدکنندگان کالاها و صنعتی شدند و کشورهای استعمارزده تولیدکننده مواد خام کشاورزی و معدنی.

مراد این نیست که فلان بازاری که شکر وارد می کرد، معامله حرام انجام می داد، و شاید کم فروشی و گران فروشی هم نکرده باشد. پس، از این حیث نیز به معاملات ایشان ایرادی وارد نیست. اما ما می گوئیم، در ماهیت بازرگانی از همان زمان هجوم استعمار، تحول حاصل شد.

نکته جدیدی پیدا شد که در حقوق و فقه قدیم پیش بینی نشده و هیچ فقیهی به این سؤال پاسخ نداده است که اگر معاملاتی باعث ورشکستگی اقتصاد ملی شود - گرچه نفس معامله حرام نباشد - حکم آن چیست.

در اینجاست که هوشمندی امام راحل را باید به جدّ مورد توجه قرار داد. ایشان با گشودن فصلی تحت عنوان «دفاع» در کتاب تحریر الوسیله، داهیانه به این نکته مهمّ توجه نموده و آورده است:

«لوکان فی المراءدات التجاریة و غیرها مخافة علی حوزة الاسلام و بلاد المسلمین من استیلاء الاجانب علیها سیاسیاً او غیرها الموجب لاستعمارهم او استعمار بلادهم ولو معنویاً یجب علی كافة المسلمین التجنب عنها، تحرم تلك المراءدات.»

«لوکان فی الروابط التجاریة من الدول او التجار مع بعض الدول الاجنبیة او التجار الاجنبیین مخافة علی سوق المسلمین و حیاتهم الاقتصادية و جب ترکها، و حرمت التجارة المزبورة، و علی رؤسا المذهب مع خوف ذلك این یحرّموا متاعهم و تجارتهم حسب اقتضاء الظروف، و علی الامة الاسلامیة متابعتهم، كما یجب علی کافتهم الجد فی قطعها.» ۲۹

بدین شکل، نخستین تحول در ماهیت تجارت و تفاوت تجارت پیش و بعد از سرمایه داری رخ نمود. دو تحول ماهری دیگر در کسب تجارت - که با پیدایش سرمایه داری حاصل می شود - در کشور ما و پس از جنگ جهانی دوم، بویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد، خود را به طور برجسته ای نشان داد. یکی از این دو تحول، عبارت بود از به هم پیوستن همه سرمایه های شبکه بازرگانی کشور در یک سرمایه واحد، و پیدایش بازار کشور و بازرگانی کشوری؛ و دیگری عبارت بود از تبدیل شدن این سرمایه کشوری بازرگانی داخل به جزئی از سرمایه انحصاری سرمایه سالاری.

توضیح آنکه، بازرگانی پیش از سرمایه داری، شبکه واحدی نبود و مانند خود تولید، پراکنده



بود. هر بازرگانی در هر نقطه کشور و حتی هر کاسبی در گوشه یک محله، سرمایه و کسبی مستقل داشت. انتقال کالا از نقطه ای به نقطه دیگر، دامنه محدودی داشت. غالباً نیازهای اساسی مردم، از خارج منطقه و از نقاط دوردست وارد نمی شد. آنچه از مناطق دیگر می آمد، نقش کمکی و گاه نقش تفتنی در زندگی مردم داشت و هیچ گونه رابطه وابستگی میان بازرگانان واردکننده کالا و کاسب فروشنده کالا ایجاد نمی کرد.

اما با پیدایش سرمایه داری، تحول اساسی در بازار حاصل می شود. رفته رفته بازار کشوری پدید می آید و کار بجایی می رسد که کاسبان جزء، به عامل فروش تولیدکنندگان بزرگ و واردکنندگان بزرگ تبدیل می شوند و سرمایه آنها عملاً به جزئی از سرمایه بازرگانان بزرگ تبدیل می شود. برای مثال، عطار شیرازی به عنوان کاسبی که گیاهان محلی و عطریات محلی می فروخت، از بین می رود و جای او را داروخانه امروزی و فروشگاه لوازم آرایشی می گیرد که هر دو، صرفاً عامل فروش کالاهایی هستند که در مؤسسات سرمایه داری-داخلی یا خارجی- ساخته شده است.

در نتیجه این تغییر-که بظاهر چندان مهم نمی آید-در واقع یک تحول بنیادی در بازرگانی و در کسب و تجارت پدید می آید و بدین ترتیب، بازار واحد کشوری و سرمایه واحد بازرگانی پدید می آید. سرمایه های بازرگانان و سرمایه های کوچک کاسبان جزء، روی هم ریخته می شود و یک نظام واحد تجاری و شبکه واحد بازرگانی با سرمایه به هم پیوسته، پدید می آید.

این تغییر و تحول، یعنی پیدایش بازار واحد سرمایه واحد بازرگانی، از ویژگیهای رشد سرمایه داری است و در تمام کشورها حاصل می شود. این تحول، در انگلستان سیصدسال پیش به وقوع پیوست. منتها در آنجا-چنانکه گفتیم- شبکه واحد بازرگانی برای فروش کالاهای انگلیسی پدید آمد. اما در کشور ما شبکه واحد بازرگانی، به طور عمده برای فروش کالاهای خارجی شکل گرفت.

پیوستن سرمایه ها، در آخرین تحلیل، به معنای غارت سرمایه های کوچک توسط سرمایه های بزرگ است. کاسبان جزء، وقتی به عامل فروش سرمایه داران بزرگ تبدیل می شوند کارشان عبارت می شود از نوعی مزدوری برای سرمایه های بزرگ. آنان مجبورند کالای سرمایه دار بزرگ را بفروشند؛ مبلغی از سود را-که کمی بالاتر از دستمزد متعارف است- برای خودشان نگاهدارند و بقیه سود را به سرمایه دار بزرگ تحویل دهند. در لحظات بحرانی هم، این سرمایه های کوچک تحلیل می روند و به ناچار، به صورت فروشنندگان مغازه های بزرگ-و به اصطلاح، سوپرها-



مزدوری می کنند. این دومین تحول ماهوی در بازرگانی بود که از صد سال پیش در کشورها آغاز شد و پس از جنگ جهانی و بویژه پس از کودتای ۲۸ مرداد، عملاً تحقق یافت.

سومین تحول در سرمایه بازرگانی، پس از پیدایش سرمایه داری، آن است که سرمایه بازرگانی واحدی که در کشور پیدا می شود، جزء بسیار کوچکی است از کل سرمایه که به طور عمده در رشته های صنعت، بانکداری، بیمه و نظایر اینها، به کار افتاده است.

سرمایه پیش از سرمایه داری، وابسته به سرمایه پیشه وری نبود. تاجری که کالاهای تولیدی پیشه وران یا دهقانان را می خرید و به نقاط دیگر می برد، تابع این پیشه وران و دهقانان نمی شد و چه بسا حالت عکس پیش می آمد؛ یعنی این پیشه وران و دهقانان خرده پا بودند که به لحاظ قلت بضاعت - بویژه در سالهای بحرانی - مجبور می شدند از تاجر قرض کنند و احتمالاً محصولات آینده خود را سلف بفروشند که این امر یک نوع سلطه سرمایه بازرگانی بر تولیدکنندگان کوچک را سبب می شد.

اما با پیدایش سرمایه داری، وضع کاملاً عوض می شود. سرمایه اصلی در تولید و در بانک و بیمه تمرکز می یابد و سرمایه بازرگانی به جزء کوچک و تابع سرمایه صنعتی و مالی بدل می گردد. بازرگانان بزرگ نیز عملاً عامل فروش مؤسسات بزرگ تولیدی وابسته به اعتبارات بانکی هستند و معیشت مستقلی ندارند.

مثلاً سرمایه بازرگانی امریکا یا انگلیس، جزء کوچکی است از کل سرمایه اجتماعی در امریکا یا انگلیس، و تابع انحصارات بزرگ صنعتی و مالی آن کشورهاست.

تفاوت کشورهای وابسته با کشورهای سرمایه سالاری در این است که چون در کشورهای وابسته، چندان سرمایه فنی و مالی داخلی مستقلی وجود ندارد، سرمایه بازرگانی این کشورها بطور عمده به جزئی از سرمایه صنعتی و مالی سرمایه سالاری بدل می شود و عامل فروش آنها می شود. برای نمونه، در رژیم گذشته، واردکننده ای مثل ثابت پامال، نمایندگی فروش چندین نوع اتومبیل، تلویزیون و رادیوی امریکایی، آلمانی و ژاپنی را داشته است. این واردکننده، عامل فروش انحصارات تولیدکننده نیز بوده است؛ یعنی سرمایه او عملاً به عنوان بخشی از سرمایه تولیدکنندگان کار می کرد. همچنین این واردکننده، الزاماً به اعتبارات بانکی و معاملات بانکی وابسته نبود؛ یعنی سرمایه او در چنگ سرمایه های مالی و بانکی و تابع آنها بوده است.

جنبه خطرناک این تحول، برای کشورهای وابسته، روشن است و نیازی به توضیح نیست. از نظر چگونگی روند انجام این تحول، بجاست یادآوری شود که این نوع وابستگی سرمایه بازرگانی



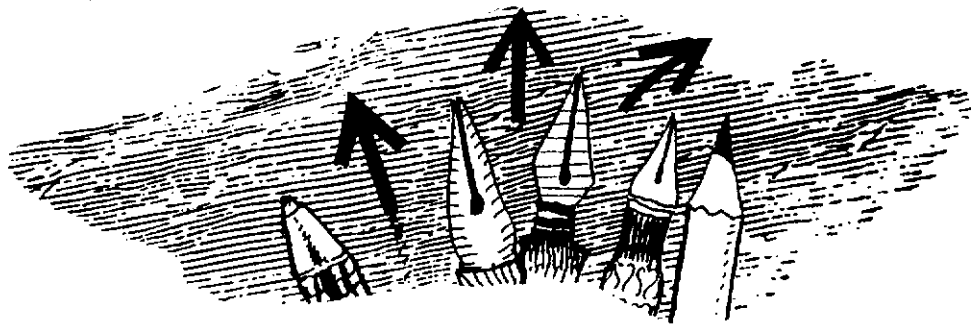
به سرمایه‌های کشورهای سرمایه‌داری - چنانکه گفتیم - از صدسال پیش آغاز شد و قبل از جنگ دوم جهانی، وضع خاصی در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری پیش آمد که در این امر هم تاثیر گذاشت و آن این بود که سرمایه‌های بزرگ درهم ادغام شدند و غولهای بزرگ صنعتی و مالی درهم فرورفتند. پیوندهای میان این سرمایه‌ها آتقدر زیاد شد که می‌توان از سرمایه جهانی سرمایه‌داری سخن گفت. در چنین وضعی، سرمایه تجاری کشورهای هم‌چون کشور ما، قطره‌ای شد که با هزار رشته که به این سرمایه جهانی پیوند می‌خورد.

بدین ترتیب، سرمایه بازرگانی ایران و کسب و تجارت، از ریشه و بنیان متحول شد. نام تجارت باقی مانده، اما محتوای تجارت چیز دیگری شد.

آخرین و در عین حال مهمترین نکته‌ای که باید در این باره یادآور شویم آن است که در این تحول بنیادی، هدف تجارت نیز به طور کامل تغییر کرد. تجارت پیش از سرمایه‌داری برای انتقال کالا از نقطه‌ای به نقطه‌ای و از زمانی به زمانی دیگر بود تا از این طریق، نیاز مصرف‌کنندگان برطرف شود. اما در نظام سرمایه‌داری، اصولاً هدف از تولید، رفع نیاز مصرف‌کننده نیست؛ به دست آوردن سود بهره‌کشی از کارگران و زحمتکشان است بدین لحاظ، وظیفه بازرگانی سرمایه‌داری هم این است که سود موجود در کالاها را نقد کند.

شهید صدر در این باره می‌نویسد:

«پیدایش سیطره خودخواهی و خودپرستی بر روابط تجاری، تجارت را از وضع طبیعی و درست آن که ناشی از حاجتهای عینی و منطقی بشر بوده، مخصوصاً در عصر سرمایه‌داری کنونی، منحرف ساخته است. در نتیجه صفت تولید و مفید بودن در مبادلات از بین رفته، و عملیات بازرگانی - بی‌آنکه فروشنده «کار تولیدی» انجام داده باشد - به صورت هدفی سودجویانه درآمد است. در نتیجه، اگر قبلاً مبادله به سبب تولیدی بودن منشا سود بود، اینک وضع تغییر نموده و صرفاً به خاطر پدیده قانونی انتقال مالکیت، منشا سود گردیده است. لذا در تجارت سرمایه‌داری می‌بینیم که گاهی



عملیات قانونی انتقال مالکیت، به دفعات نسبت به کالای واحدی - به تبع تعداد واسطه‌ها - انجام می‌شود، بدون آنکه کالا و منفعت تازه‌ای به وجود آمده باشد. و از این راه بسیاری سود می‌برند.

بدیهی است که اسلام، فعالیت‌های بازرگانی را به شیوه‌ای که در رژیم سرمایه‌داری رایج است، محکوم می‌کند. زیرا عملیات مزبور، با دیدگاه اسلام از مبادله - که آن را جزئی از تولید می‌داند - سنافات دارد. لذا اسلام همواره شرایط تجارت را بر اساس نظریه مخصوص به خود، معین و منظم کرده؛ و نخواسته است که از لحاظ حقوقی، میان مقررات آن که مثلاً در عقود بیع آمده با مقررات تولید، حد فاصلی بیندازد.^{۳۴}

این مبحث، از اهمیت خاصی برخوردار است و از اینجا الزاماً باید به اشاره اکتفا کنم و بگویم که سرمایه‌بازرگانی ایران، پس از تحول آن در جهت سرمایه‌داری، اینک این وظیفه را انجام می‌دهد که سود موجود در کالاهای داخلی و بویژه وارداتی را نقد می‌کند و به سرمایه‌داری تحویل می‌دهد، اهرمی در دست سرمایه‌داری که اقتصاد ملی ما را هم غارت می‌کند و به سرمایه‌داری و متروپل‌ها تحویل می‌دهد و خود سهمی از این غارت را تصاحب می‌کند.

در دهه‌های اخیر، در سرمایه‌تجاری کشور ما تحول منفی جدیدی پدید آمد و آن اینکه واردکنندگان کالا - به مونتاژکنندگان کالا بدل شدند. صنایعی بنام مونتاژ در کشور ما ایجاد شد که راه رشد اقتصاد ملی را به طور کامل سد کرده و کشور ما را به ارباب اقتصاد سرمایه‌داری بست. آنچه ذکر کردیم فقط گوشه‌ای بود از یک بحث بسیار بزرگ درباره تغییر و تحول بنیادی در مکاسب، که بر اثر هجوم استعمار پدید آمده است.

یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که تا صد سال پیش، تجارت ما همان معنا را داشت که هزار سال پیش داشت. تجارت جدید با ماهیت جدید که مطلوب هم نیست، تجارت سرمایه‌داری است. باید توجه داشت که اگر تجارت، سرمایه‌داری باشد، فقط همین طور است و نمی‌توان تجارت را سرمایه‌داری نگاه داشت؛ یعنی کشور را به راه سرمایه‌داری برد و انتظار داشت که تجارت، مانند قبل از سرمایه‌داری باشد.

در بسیاری از نوشته‌های اقتصادی اندیشمندان مسلمان، از روی کمال حسن نیت نوشته می‌شود که اگر تولید تجارت انحصاری نباشد، خوب است؛ اما انحصار اسلامی نیست. آنان احتمالاً توجه ندارند که تولید تجارت، پیش از سرمایه‌داری، تجارتی که هزار سال پیش وجود



داشت بنا به ماهیت خود نمی توانست انحصاری باشد؛ اما تجارت کنونی سرمایه داری، بنا به ماهیت و عملکرد خود الزاماً انحصاری می شود. یک پیشه ور و کفاش هر قدر هم که اسیر امیال و خواسته های نفسانی و شخصی خود می بود، نمی توانست تولید و فروش یک کشور و حتی یک شهر را به انحصار خود درآورد. اما در جامعه سرمایه داری یک شرکت تولید کفش یا باید انحصار این محصول را به دست آورد و یا اینکه ورشکست شده میدان را به دیگری واگذارد. این قانون اقتصاد سرمایه داری است و نه حالت روانی این یا آن.

اینکه بازرگانان، صرفاً با یک مکالمه تلفنی، خرید و فروش می کنند تازه آغاز کار است و نشانه عقب افتادگی ما در رشد سرمایه داری! چه آنکه، در کشورهای سرمایه داری، بورس وجود دارد و در آنجا روزانه بر روی هر کالا و هر ورقه بهادار، دهها بار معامله می شود و آقای سرمایه دار حتی خودش تلفن هم نمی کند، کارمندی را به بورس می فرستد که از طرف او مدام خرید و فروش کند. خرید و فروش ارز، سهام، اوراق قرضه مدام انجام می گیرد و اوراق دست به دست می شود، بدون اینکه کسی ذره ای به یاد مصرف کننده و انتقال کالا برای رفع نیاز مردم باشد.

اینک باید کارشناسان فقهی، حوزه های علمیه و فقهای بنام حوزه، تعمق نمایند که آیا معاملات بورس، اسلامی و مشروع است یا نه؟ و آیا می توان سرمایه داری مخصوص و ویژه شرعی داشت که چنین معضلاتی در آن یافت نشود یا نه؟

پی نوشتها:

۱. در معنی اجتهاد، بنگرید به: حسن بن زید الدین العاملی، معالم الاصول، صص ۲۲ و ۲۳۲؛ حاجی؛ شرح مختصر الاصول، ص ۴۶۰؛ محمود بن جعفر، قواعد الفضول، ص ۵۱۸؛ محمد غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۲۵۰؛ شیخ بهایی، زبدة الاصول، ص ۱۱۵؛ ابوالحسن اصفهانی، منتهی الوصول، ص ۴۳۴؛ ابوالقاسم خویی، مصباح الاصول، ج ۳، ص ۲۳۸؛ علی غروی تبریزی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۰-۲۲؛ محمد تقی حکیم، الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۵۶۱.

۲. محمد باقر صدر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۱۵۷-۱۵۹.

۳. علی بن الحسین الکرکی، رسائل المحقق الکرکی، انتشارات اسلامی، ج ۳، ص ۵۱-۵۲.

۴. علامه حلی، قواعد الاحکام، ص ۱۱۹.

۵. محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، انتشارات مؤسسه آل البیت، ص ۹.

۶. محمد اسحاق الفیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۸.

۷. بنگرید به: ابوالحسن اصفهانی، منتهی الاصول.





۸. محاضرات فی اصول الفقه، ص ۴۸.
۹. محمدحسین اصفهانی، نهاية الدرايه فی شرح الکفايه، انتشارات مؤسسه آل البيت، ج ۱، ص ۴۴.
۱۰. رنه گون، معانی رمز صليب، ترجمه بابک هاليخانی، انتشارات سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۹.
۱۱. همان، صص ۴۶ و ۴۷.
۱۲. ديويډ کوزنوهوي، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گيل با همکاري انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴.
13. H.G. Gadamer, Truth and Method, London, 1988, P.401.
۱۴. محمد مجتهد شبستري، مجله نقد و نظر، شماره اول، صص ۳۹ و ۴۱. در اینجا باید بین سه مساله لفظ، معنا و مصداق و استعمال نظریه در آن دقیقاً مرز بندی شود که خلط معنا به مصداق لازم نیاید. نویسنده محترم باید قبول کنند اگر لفظی برای معنایی وضع شود در هر عصر که معنای مورد نظر شارع مصداق داشته باشد استعمال شارع آن مصداق را در بر خواهد گرفت ظاهراً نزاع باید در جایی باشد که معنای واژه در عصری عوض می گردد.
۱۵. پوپر، کشکول و فانوس: دو نظریه پیرامون معرفت، چاپ شده در: علم چیست؟ فلسفه چیست؟ نوشته عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دهم، ۱۳۶۸، ص ۲۲۹.
۱۶. آکن. ف. چالمرز، چيستی علم در آمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زبیا کلام، ص ۵۱.
۱۷. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم ۱۳۷۱، ص ۸۵.
۱۸. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، صص ۳۵۱ و ۳۵۲.
۱۹. سید جواد طباطبایی، گفتگو درباره دین و هگل، مجله نقد و نظر شماره سوم و چهارم، ص ۳۰۱ به بعد.
۲۰. گ. و. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، دانشگاه صنعتی شریف، ص ۱۴۵.
۲۱. همان، ص ۱۴۲.
۲۲. همان، ص ۱۴۸.
۲۳. سید جواد طباطبایی، سه روایت فلسفه سیاسی هگل، چاپ شده در: فرهنگ کتاب اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۹۸.
۲۴. بنگرید به: داگلاس جان هال، تفکر ایمانی (متن اصلی).
۲۵. فریدریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین اهلیم، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ج ۵، ص ۵۳.
۲۶. ف. م. جوانشیر، اقتصاد سیاسی، ص ۱۸، به نقل از: مارکس - «نقدی بر اقتصاد سیاسی»، مجموعه آثار مارکس - انگلس، چاپ روسی، ج ۱۳، ص ۷. درباره واژه های به کار رفته در ادبیات اقتصادی مارکس می تواند چنین توضیح داد: برای تولید خواسته های مادی وجود سه عامل (کار انسانی، وسایل کار، محصول یا موضوع کار) ضروری است. وسایل کار و موضوع کار در مجموع خویش وسایل تولید نامیده می شود. مجموعه وسایل تولید و نیروی کار را که در روند تولید به هم پیوسته است، نیروی مولده می نامیم و مجموعه مناسبات اقتصادی که در روند تولید اجتماعی میان انسانها برقرار می شود، مناسبات تولید نامیده می شود.
۲۷. ف. م. جوانشیر، اقتصاد سیاسی، ص ۱۰، به نقل از: انگلس - سخنرانی در مراسم تدفین مارکس، «مجموعه - مارکس - انگلس» چاپ روسی، ج ۱۹، ص ۳۵۰ - ۳۵۱.
۲۸. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
۲۹. تحریر الوسیله، ج ۲، صص ۴۸۶ و ۴۸۷. اگر این بحث مهم به بخش معاملات و بیع در فقه منتقل می شد جایگاه واقعی بحث که یک بحث اقتصادی است باز می یافت و صرفاً چشم انداز سیاسی بحث را منعکس نمی کرد.
۳۰. اقتصادنا، ص ۶۸۳ - ۶۸۴.