

## **Reflection on Ayatollah Mahdavi Kani's Thoughts in the Field of Justice with Emphasis on the Economic Sector**

**Hosein Sarabadani Tafreshi\***

Received: 24/09/2020

**Mohammad Sadegh Torabzadeh Jahromi\*\***

Accepted: 06/12/2020

**Alireza Sajadieh\*\*\***

**Ali Mostafavi Sani\*\*\*\***

### **Abstract**

Justice as a moral virtue at the individual level and a fundamental principle in social life has always been considered by various Islamic thinkers and thinkers. In the jurisprudential, moral and economic thoughts of the late Ayatollah Mahdavi (RA), the issue of justice has been dealt with in different ways and forms from different perspectives. Undoubtedly, a detailed study and elaboration of all the teachings that his thought has for the field of Islamic studies needs a wider scope. In this research, by studying and reviewing some of the letters and speeches available to him, which are mainly of economic nature, an attempt has been made to express the key teachings of these topics for Islamic studies in the field of justice. The relationship between justice and truth and virtue, the relationship between justice and benevolence, the relationship between justice and installment, the issue of the relationship between jurisprudence and justice and the conceptual explanation of "relativity of justice" are among the important topics mentioned in the discussions of that esteemed contemporary jurist. However, due to their involvement in economic issues, there are several teachings in the field of economic justice with a focus on various issues such as "ownership" and "wages". The final part of the research deals with his discussions about the various meanings of "fair wages" and his independent meaning of this concept is determined by distinguishing between "real wages" and "contract wages".

### **Keywords:**

Social Justice, Fair wages, Ayatollah Mahdavi Kani, Economic justice.

**JEL Classification:** J30, J38 D63, A13.

---

\*. Researcher at Rushd Center & Ph.D. Student of Public Administration, Imam Sadiq (A.S) University, Tehran, Iran (Corresponding Author). sarabadani@isu.ac.ir

\*\* . Researcher at Rushd Center & Ph.D. of Public Administration, Imam Sadiq (A.S) University, Tehran, Iran torabzadeh@isu.ac.ir

\*\*\*. Researcher at Rushd Center & Ph.D. Student of Public Administration, Imam Sadiq (A.S) University, Tehran, Iran sajjadieh@isu.ac.ir

\*\*\*\* Researcher at Rushd Center & Ph.D. of economics, Imam Sadiq (A.S) University, Tehran, Iran mostafavisani@isu.ac.ir

## تأملی بر اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله علیه) در عرصه عدالت با تأکید بر بخش اقتصاد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۶  
مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

حسین سرآبادانی تفرشی\*  
محمدصادق ترابزاده جهرمی\*\*  
سید علیرضا سجادیه\*\*\*  
علی مصطفوی ثانی\*\*\*\*

### چکیده

عدالت به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی در سطح فردی و یک اصل اساسی در حیات اجتماعی همواره مورد توجه اندیشمندان و متفکران گوناگون اسلامی بوده است. در اندیشه‌های فقهی، اخلاقی و اقتصادی مرحوم آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله علیه) نیز به شیوه‌ها و شکل‌های مختلف به مسئله عدالت از حیثیت‌های مختلف پرداخته شده است. بدون تردید بررسی تفصیلی و شرح و بسط همه آموزه‌هایی که اندیشه ایشان برای حوزه مطالعات اسلامی عدالت دارد، نیازمند مجال گسترده‌تر است. در این پژوهش با مطالعه و مرور برخی از مکتوبات و گفتارهای در دسترس ایشان که عمدتاً صبغه اقتصادی دارد، کوشش شده است تا آموزه‌های کلیدی این مباحث برای مطالعات اسلامی حوزه عدالت بیان گردد. نسبت عدالت با حقیقت و فضیلت، نسبت عدل و احسان، نسبت عدل و قسط، مسئله ارتباط میان فقه و عدالت و تبیین مفهومی «نسبت عدالت» از جمله سرفصل‌های مهم قابل ذکر در مباحث آن فقیه ارجمند معاصر است. با این حال، به اقتضای ورود ایشان به مباحث اقتصادی، آموزه‌های متعددی نیز در حوزه عدالت اقتصادی با محوریت مسائل گوناگون مانند «مالکیت» و «دستمزد» یافت می‌شود. بخش پایانی پژوهش به مباحث ایشان پیرامون معانی گوناگون «دستمزد عادلانه» پرداخته شده و معنای مختار ایشان از این مفهوم با تمایز میان «دستمزد حقیقی» از «دستمزد قراردادی» مشخص شده است. آموزه‌های معرفتی ایشان در مطالعات عدالت حاوی نکات ارزشمندی است؛ لکن اشکالات و ابهامات نظری در حداقل دو محور تمایز میان عدل و قسط و نگرش ساختاری به رابطه‌های اجتماعی مانند «رابطه کارگر و کارفرما» قابل طرح است.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، دستمزد عادلانه، آیت‌الله مهدوی کنی، عدالت اقتصادی، اقتصاد اسلامی.

طبقه‌بندی JEL: J30, J38 D63, A13

\* پژوهشگر مرکز رشد و دانشجوی دکتری مدیریت دولتی دانشگاه امام صادق (رحمته‌الله علیه)، تهران، ایران sarabadani@isu.ac.ir  
\*\* پژوهشگر مرکز رشد و دانش آموخته دکتری مدیریت دولتی دانشگاه امام صادق (رحمته‌الله علیه)، تهران، ایران torabzadeh@isu.ac.ir  
\*\*\* پژوهشگر مرکز رشد و دانشجوی دکتری مدیریت دولتی دانشگاه امام صادق (رحمته‌الله علیه)، تهران، ایران sajjadieh@isu.ac.ir  
\*\*\*\* پژوهشگر مرکز رشد و دانش آموخته دکتری اقتصاد دانشگاه امام صادق (رحمته‌الله علیه)، تهران، ایران mostafavisani@isu.ac.ir

### ۱. بیان مسئله و پیشینه تحقیق

دستیابی به «نظریه اسلامی عدالت اجتماعی» از جمله مطالبات رهبر معظم انقلاب در دومین نشست اندیشه‌های راهبردی در اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۰ بود. دستیابی به این نظریه به روش‌های گوناگون ممکن و مطلوب است؛ از مراجعه مستقیم به منابع اصیل دینی مانند قرآن و در مراتب بعد احادیث، سیره و فقه اسلامی تا بازخوانی اندیشه‌های متفکران دینی معاصر. مراجعه به اندیشه متفکران دینی معاصر، به نحو کوتاه‌مدت امکان فهم بهتر نگاه اسلام به مقوله عدالت اجتماعی را معین و از طریق نوعی گفتگوی رفت و برگشتی میان آرای این اندیشمندان، زمینه فهم و کشف بهتر اندیشه اسلام در این زمینه فراهم می‌آید<sup>۱</sup> و شباهت‌ها و تمایزات میان اندیشه‌های این متفکران بیشتر نمایان می‌شود.

در میان متفکران دینی معاصر، آیت‌الله مهدوی کنی (ره)، فقیه‌ای نواندیش، معلم اخلاق و سیاست‌مداری فعال در دهه‌های گذشته انقلاب اسلامی بود. بدین جهت، آنچه در تحلیل و بررسی آراء و اندیشه‌های او در حوزه عدالت، نمایان و مشهود است، ورود او از منظر دانش «فقه» و دانش «اخلاق» بود. این دو حیثیت به شکل‌های مختلف در تحلیل دیدگاه ایشان به مسئله عدالت حائز اهمیت است. در این پژوهش تلاش شد با توجه به عدم انتشار کامل دیدگاه‌های مختلف این فقیه و معلم اخلاق با همکاری دفتر حفظ و نشر آثار ایشان<sup>۲</sup>، به صورت حداکثری منابع موجود و در دسترس در این زمینه گردآوری شود و به منابع مرسوم اولیه که در پژوهش‌های گذشته نیز استفاده شده بود، اکتفا نشود. در جدول شماره ۱، فهرستی از مهم‌ترین منابع استفاده شده در این تحقیق آمده است:

جدول شماره ۱: فهرست اصلی‌ترین منابع مراجعه شده از آیت‌الله مهدوی کنی (ره)

ردیف	نوع منابع	اسامی منابع
۱	کتاب‌ها	اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن، نقطه‌های آغاز در اخلاقی عملی، مجموعه کتب تفسیری (سوره بقره، سوره حمد، سوره قدر)، سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی
۲	مجموعه خاطرات	کتاب خاطرات آیت‌الله مهدوی کنی (ره) و کتاب «محمل یادها»
۳	دروس تدریسی	مجموعه جلسات تدریس آیات الاحکام اقتصادی در دهه ۶۰ و ۸۰ شمسی، مجموعه جلسات درس اخلاق، جزوات درس اقتصاد اسلامی

تاکنون پژوهش‌های مختلفی پیرامون دیدگاه آیت‌الله مهدوی به مقوله عدالت به معنای گسترده آن انجام پذیرفته که البته به صورت کامل نیز منتشر و در دسترس عموم قرار نگرفته است و تلاش شد به شیوه‌های مختلف پژوهشگران به آنها دست پیدا کند:

جدول شماره ۲: پژوهش پیشین پیرامون عدالت در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره)

ردیف	عنوان	نویسنده	رویکرد کلی
۱	جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی آیت‌الله مهدوی کنی (ره)	علیرضا مهدویان	اندیشه سیاسی
۲	معنای حقیقی عدالت در پرتو اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (ره)	محمد اسکندری و همکاران	اندیشه کلامی و فقهی
۳	نظریه نسبت عدالت در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره)	حسین عیوضلو	اندیشه اقتصادی

مهدویان (۱۳۹۵) در پژوهش خود با تبیین عدالت در اندیشه سیاسی آیت‌الله مهدوی کنی (ره)، بیان می‌کند به باور ایشان دو گام اصلی در اقامه عدل، آگاهی و فرهنگ انقلابی است و افزایش سرمایه اجتماعی، تأسیس و بقای حکومت‌ها و رشد و مقدمه برای جذب سرمایه و رشد اقتصادی به عنوان آثار سیاسی اقامه عدل در جامعه است. اسکندری و همکاران (۱۳۹۶) در جستجوی معنای عدالت حقیقی در اندیشه ایشان با روش توصیفی - تحلیلی و روش کتابخانه‌ای به جایگاه مفهوم «قسط» در آموزه‌های آن فقیه اشاره کرده و بیان کردند تعبیر رسایی که قرآن از عدل دارد، همان قسط است. این تعبیر معنای عدل را متفاوت از مساوات عنوان می‌کند و آن را از شبهه مساوات و معادله خارج می‌سازد. به باور او، میزان (عدل) دو بُعد حقوقی و اخلاقی را شامل می‌شود. بُعد حقوقی «میزان»، همان تبعیت مردم از نظام‌نامه‌ای است که دولت برای تحقق اهداف یک انقلاب که همان نظم است طراحی کرده است و بُعد اخلاقی این است که معیار ارزش‌ها چیست و اینکه چه افرادی شایستگی حضور در نهاد دولت دارند؟ بهترین معیار و میزان انتخاب مردم عادی است؛ چراکه هوای نفس در مردم کمتر است و این مردم هیچ وقت امیدوار نیستند که روزی وکیل شوند.

عیوضلو (۱۳۹۷) کوشش کامل‌تر و جامع‌تری نسبت به دو اثر پیشین در فهم مسئله عدالت در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره) با محوریت درس گفتارهای اقتصادی

ایشان سامان داده است. عیوضلو در کوشش جهت تبیین دو معیار حق و عدل بر اساس دیدگاه‌های اقتصادی آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله) بنا داشته است تا «نظریه نسبیت عدالت» و معنای آن را در دیدگاه این معلم اخلاق تقریر کند و به بیان این ایده پردازد که عدالت در مقام نظر مطلق است؛ گرچه در مقام اجرا نسبی است و در فضایی چند معیاره، احکام در شرایط زمانی و مکانی مختلف در خدمت اجرای عدل و قسط است. در یک ارزیابی کلی، پژوهش‌های گذشته علی‌رغم مزایای بسیار، دارای اشکالات زیر بودند که ضرورت پژوهشی دیگر در این حوزه را ایجاب می‌نمود:

۱) فقدان پرداخت مستقیم به اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله) (حداقل دو پژوهش اشاره‌شده بیش از نیمی از مباحث خود را به کلیات مسئله عدالت اختصاص داده است).

۲) عدم مراجعه به تمام منابع موجود و در دسترس پیرامون اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله) (مکتوبات، گفتارها و تدریس‌ها).

۳) چالش استناد متن و تحمیل چهارچوب نظری و الگوی پیشینی خود در مقام تفسیر عدالت در اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله).

پژوهش حاضر کوشش کرده ضمن پرهیز از مقدمات و پرداخت مستقیم به آموزه‌های معرفتی آن فقیه، با جامعیت نسبی تمام منابع در دسترس را مطالعه و واکاوی نماید و علی‌رغم داشتن یک چهارچوب نظری مشخص از معنای عدالت اجتماعی در نگاه اسلامی<sup>۳</sup>، تنها به آنچه در متن اندیشه‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله) موجود است پردازد و علی‌رغم برخی اشکالات و ابهامات در مورد آن، امانت را رعایت کرده و تنها مراد و منظور اندیشمند در طرح مباحث را تقریر کند.

## ۲. مبادی نظری بحث عدالت در اندیشه آیت‌الله مهدوی (رحمته‌الله)

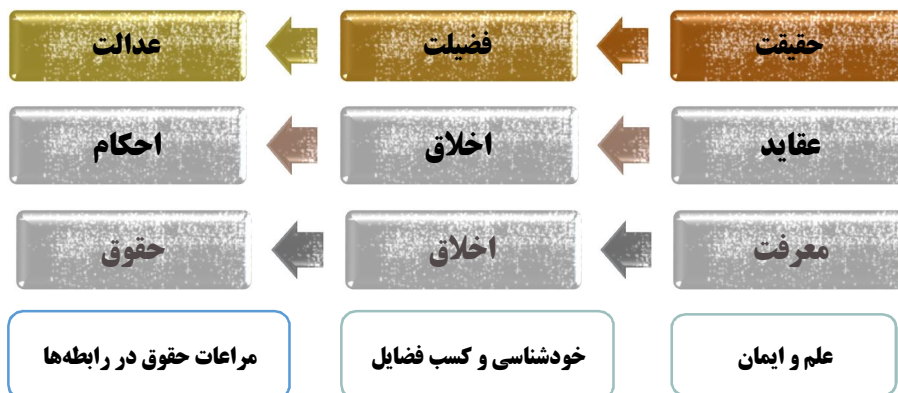
### ۲-۱. حقیقت، فضیلت، عدالت

در گفتارها و نوشته‌های آیت‌الله مهدوی کنی (رحمته‌الله)، مجموعه معارف دینی و الهی، در سه مفهوم و کلیدواژه خلاصه می‌شود: «حقیقت، فضیلت و عدالت» (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۵). به نظر می‌رسد این سه مفهوم قابلیت ترجمان به سه‌گان مشهور «عقاید، اخلاق،

احکام» یا «معرفت، اخلاق و حقوق» نیز دارد. حسب این ساختار مفهومی متداول، برخورد با حقیقت از طریق علم و ایمان است؛ بعد از پذیرش حقیقت، آثار و اقتضائاتی پدید می‌آید که همانا آراسته شدن به فضایل و کمالات است؛ چراکه این آراسته شدن زمینه قرب به حقیقت را فراهم می‌آورد. بدین جهت بعد از حرکت از وادی معرفت و شناخت مبدأ و معاد عالم، نوبت به حوزه اکتساب و عمل انسانی می‌رسد؛ امر خودسازی و خودشناسی (مهدوی کنی، ۱۳۸۷).

اما مرحله سوم و نهایی مفهوم عدالت است که در مفهوم «رابطه» تعریف می‌شود: رابطه انسان با خود، خدا، خلق و دیگر انسان‌ها. این ارتباطات به‌غیر از جایی که یک‌طرف رابطه حضرت حق تبارک و تعالی است، حق میان دو طرف ایجاد می‌کند؛ عدالت یعنی مراعات حقوق طرفینی در ارتباطات میان انسان با خود، انسان با انسان دیگر و انسان با خلقت (مهدوی کنی، ۱۳۸۷ و حیدری، ۱۳۹۵). بدین جهت عدالت حوزه‌ای گسترده است و محدود به حوزه مالی و اقتصادی نیست و در نگاه ایشان، عدالت یعنی تمام حقوقی که در جامعه و هستی، میان خدا و انسان، میان مردم و میان اعضای بدن نسبت به یکدیگر وجود دارد که باید مراعات شود. وی این معنای وسیع از عدالت را در «رساله الحقوق» امام سجاد (علیه السلام) جلوه‌گر می‌دانستند و بر این امر تأکید داشتند که آنچه به نام «عدالت اجتماعی» در روابط انسانی مشاهده می‌کنیم، تنها گوشه‌ای از آن است؛ گرچه همین معنا از عدالت، به تعبیر روایات اسلامی، از سخت‌ترین تکالیف بندگان نسبت به یکدیگر است (مهدوی کنی، ۱۳۹۰). در این هستی‌شناسی از عدالت است که در مکتب تشیع، عدل از اصول مذهب و به معنای پذیرش حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم در این مکتب است.

نگاره شماره ۱: سه گانه «حقیقت، فضیلت و عدالت» و ارتباط آن با مفاهیم مشابه



## ۲-۲. اصول تکوینی، اصول حقوقی و احکام مدنی

از جمله تأکیدات فراوان در مکتوبات و گفتارهای آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) به تبعیت از اساتید خود، موضوع ترابط منطقی و وجودی میان عالم تکوین و تشریح است که ایشان با نوآوری خود موضوع قدیمی «ابتنای عالم تشریح بر عالم تکوین» را در سه گانه «اصول تکوینی، اصول حقوقی و احکام مدنی» مطرح نموده است (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹). حسب این چهارچوب مفهومی، اصول فلسفی و نظری جهان‌بینی اسلامی، سلسله‌مباحث فلاسفه الهی در تبیین جهان هستی است که به‌مثابه یک نظریه فلسفی، در عالم اجتماعی و اقتصادی کاربرد دارد. اصول تکوینی همچون اصل خالقیت و ربوبیت، حاکمیت حق، مالکیت حق، اصل عاریت، اصالت حق، تسلیط و تسخیر، تأمین و تضمین رزق و روزی و حسب اصل تفاوت ذاتی میان انسان‌ها (تفاوت و تفضیل)<sup>۶</sup> طراحی و تعبیه شده است (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶). بدین معنا خلقت هدفمند و جهت‌دار در عالم هستی، راهنما و راهگشای اصلی انسان در حیات دنیا است. در عالم تکوین، خلقت و ربوبیت جهان بر اساس حق و عدل است.

اما اصول تشریح (اصول حقوقی) دارای نوعی انطباق با عالم تکوین است و به مقتضای انطباق وضع با حق، احکام وضعی و قراردادی اجتماعی نیز قطعاً می‌باید بر پایه همان حق تکوینی باشد و به عبارتی تشریح (حقوق) در انطباق با تکوین است. از این منظر عدالت، یکی از مهم‌ترین اصول تکوینی و تشریحی جهان‌بینی اسلامی است.

لذا عدالت در ساحت اجتماع، واقعیت داشته و نمی‌توان قائل به طبیعی بودن ظلم در جهان و جامعه شد. به‌عنوان مثال، خداوند در قرآن همین مکانیسم را عامل «حرمت ربا» دانسته است. بدین ترتیب در نگاه استاد با عنایت به مجموعه ادله موجود در منابع دینی، «ربا» به واسطه اینکه موجب ظلم و از بین رفتن «احسان» در جامعه می‌شود از قواعد زندگی کنار گذاشته شده است (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

اما «عدالت» به‌عنوان یک اصل حقوقی در اسلام، تعیین‌کننده بسیاری از احکام فرعی است. اصل ثبات و تطور، قسط و عدل، حرمت اکل مال به باطل، اباحه مصرف، لاضرر و مالکیت، اصول حقوقی اسلامی است. در مرحله بعد، رکن سوم نظام معارف اسلامی، «احکام مدنی» هستند که به تفصیل به بیان احکام جزئی می‌پردازد. احکام مدنی در واقع جزئیاتی است که بر اصول حقوقی متفرع می‌شود. زمانی که اصول حقوقی در حد جزئیات مجزا و تفکیک شد، این شاخه‌ها به‌عنوان قوانین مدنی شناخته می‌شود (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

حسب این سلسله‌مراتب اشاره در ابتدای اصول مختلف به یکدیگر، به‌نظر می‌رسد احکام و مقررات اسلامی به دو قسمت کلی اصول اساسی و اصول فرعی، قابل تقسیم‌بندی است. ایشان در حیطه حوزه «اقتصاد اسلامی» بیان می‌کنند «اصول اساسی نیز به دو قسمت اصول تکوینی (مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی) و اصول حقوقی (مبانی حقوقی اقتصاد اسلامی) قابل تقسیم است. اصول فرعی نیز قوانین مدنی است که شامل امور شخصی نظیر: ازدواج، طلاق و امور مالی و اقتصادی می‌شود. بدین ترتیب در نظام معارف اسلامی، یک سلسله اصول فلسفی وجود دارد که اعتباری نیست و بیانگر واقعیت‌های خارجی است و در خارج مابه‌ازاء و مصداق دارد» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

خلاصه آنکه به باور ایشان، «اصول فلسفی و نظری، اصول حقوقی و احکام مدنی»، سه رکن نظام مقررات‌گذاری اسلامی هستند که با یکدیگر در ارتباط و تأثیر و تأثرند. اصول و مبانی حقوقی مبتنی بر اصول فلسفی و برداشتی از آن است، لیکن اعتباری و قراردادی است. لذا در میان ملل و اقوام مختلف، متفاوت است. از این رو، هر ملتی مطابق با برداشت‌های خود، اعتبارات و قراردادهایی دارد. برای مثال، گروهی ممکن است مالکیت خصوصی را به‌عنوان ظلم تلقی کنند و عده‌ای آن را به‌صورت یک



حقیقت و عدل به شمار آورند» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶). در اقتصاد اسلامی، این اصول حقوقی گاهی به‌طور مستقیم از وحی گرفته می‌شود و گاهی نیز منتزع از احکام مدنی است. یعنی، با توجه به چند حکم مدنی و جمع‌بندی میان آن‌ها یک اصل حقوقی به‌دست می‌آید.

### ۲-۳. معناشناسی عدالت اجتماعی

به باور آیت‌الله مهدوی‌کنی (رحمته‌الله علیه) به تبع از جریان غالب فکری متفکران جهان تشیع، مقوله «عدالت»، اصلی حیاتی در زندگی فردی، خانوادگی، اجتماعی، دولتی، سیاسی، اقتصادی و در جمیع شئون حیات انسان است. این ارزش، یک ارزش فطری، سازگار با وجدان و جهان‌شمول است و این ویژگی جهانی بودن عدالت، موجب شده است که عدالت همواره در طول تاریخ، «مظلوم» باشد و بالاترین ظلم‌ها، جنایات و فجایع بشری نیز به این عنوان، انجام شود.

اصل عدالت، در کلام اولیای الهی چنین دانسته شده است که «هر چیزی در جای خودش قرار گیرد»<sup>۷</sup> و لذا به‌نظر این تعریفی جامع و کامل می‌آید. ترجمان این تعریف در عرصه اجتماعی چنین تفسیر شده است که هرکس، به حقوق خودش برسد (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۵). باین‌حال آنچه مورد تأکید ایشان در طرح معنای اجتماعی عدل بوده است، تمایز میان دو مفهوم «عدل» و «قسط» است که در ادامه به‌تفصیل تبیین خواهد شد. اجمالاً به باور ایشان، تعبیری که قرآن کریم در مسائل اجتماعی و حقوق اجتماعی به‌کاربرده، «قسط» است (جعفری هفت‌خوانی، ۱۳۹۳). هم‌چنین ایشان با نقد تعریف فلسفه اخلاق یونانی از عدل بیان می‌کند که عدالت به‌معنای «میان‌روی» نیست؛ بدین‌معنا که میانه افراط و تفریط باشد یا حاصل میانگین آنها بلکه خود دارای اصل و معنا و جایگاه مشخص و متمایزی است.<sup>۸</sup>

ایشان در تفسیر سوره مبارکه حمد بیان می‌کنند مفهوم عدالت، با معنای «صراط مستقیم» نیز پیوند دارد (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸): از نظر لغوی برای «مستقیم» سه معنا ارائه شده است:

- ۱) راهی که حتماً انسان را به مقصود برساند: «یؤدی الی المقصود».
- ۲) راهی که انحراف و پیچ‌وخم ندارد و عادلانه‌ترین راه است: «أعدل الطرق».

۳) کوتاه‌ترین راه: «أقرب الطرق». در هندسه به کوتاه‌ترین خطی که دو نقطه را به هم وصل می‌کند، خط مستقیم می‌گویند.

ایشان با دقت در ریشه کلمه «مستقیم» که از باب استفعال و به معنای استقامت و از ریشه «قَوَمَ» گرفته شده است، بیان می‌کنند که برخی «مستقیم» را این‌طور معنا کرده‌اند: «راهی که قوام<sup>۹</sup> دارد و مستحکم و استوار است» (مهدوی کنی، ۱۳۹۸).

#### ۲-۴. نسبت قسط و عدل

یکی از مباحث پرتکرار در مکتوبات و گفتارهای آیت‌الله مهدوی کنی (ره)، مسئله تمایز مفهومی میان «قسط» و «عدل» است. این بحث مفهومی، صرفاً اهمیت نظری ندارد و به باور ایشان، چهارچوب اصلی تحقق عدالت اجتماعی از منظر اسلامی، توجه به مسئله قسط و عدل در قرآن کریم است. در توجه به تفاوت‌های میان دو مفهوم «قسط» و «عدل» مانند هر تفاوتی، می‌توان به ریشه‌های لغوی، موارد استعمال و رسا یا نارسا بودن در مقایسه با سایر کلمات مشابه پرداخت.

«قسط» به معنای سهم و عدل به معنای «معادله» است.<sup>۱۰</sup> حسب این معنا قسط و عدل در مقام عمل باهم مساوی می‌شود، ولی در مقام مفهومی دو تا هستند. به تعبیر قرآن کریم، قسط در مقابل ظلم قرار دارد و عدل در مقابل جور<sup>۱۱</sup> (مهدوی کنی، ۱۳۷۹). ایشان در مواردی به تفاوت دیگر میان قسط و عدل اشاره کرده و این احتمال را مطرح می‌کنند که مفهوم «قسط» ناظر بر روش عادلانه اقتصادی است که غالباً در روابط اقتصادی و اجتماعی معمول می‌شود و بدین‌جهت واژه «قسط» دلالت بر معنای «سهم عادلانه» دارد.<sup>۱۲</sup> بدین‌ترتیب ایشان بیان می‌کنند که قسط از عدل و عدالت رساتر است، زیرا در کلمه عدالت شبهه و ایهام مساوات و برابری وجود دارد، لکن در واژه قسط این شبهه وجود ندارد.<sup>۱۳</sup> موارد استعمال واژه «قسط» در قرآن بیشتر در مصادیق اجرائی و روابط اجتماعی است؛ برخلاف عدالت که دارای مفهومی عام است و در امور معنوی و مادی و قضاء و داوری استعمال می‌شود. حسب این دیدگاه، «تمایز قسط و عدل در موارد استعمالشان است و از این جهت، ممکن است کلمه‌ای بر کلمه دیگر ترجیح داشته باشد چنان‌که بیان شد. آنچه ایشان از بررسی متون و منابع دینی دریافت کرده‌اند آن است که در اکثر آیات واژه قسط و مشتقات آن در روابط اجتماعی و اداء حقوق

افراد است و کمتر در مورد داوری و امثال آن به کار رفته است ولی دایره واژه عدل و عدالت گسترده تر است که در مقام داوری و مسائل اعتقادی و معنوی نیز استعمال دارد» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

ایشان در ادامه به نقل یک قول شاذ و نادر در تمایز میان عدل و قسط اشاره کرده که حسب آن «عدل آن است که انسان حق هرکسی را در برابر کارش بدهد. اما قسط، دادن حق افراد به مقدار نیازشان است» لکن ضمن رد این نظریه بیان می کنند: «برای اثبات این ادعا، چه از نظر لغت و چه از نظر شرع، دلیلی وجود ندارد و تنها استحسان است»<sup>۱۴</sup>. اما نکته ای را از این نظریه در تمایز میان «قسط» و «عدل» قابل توجه می دانند و آن این است که باید توجه کرد که عدالت و قسط در چه ظرفی مورد ارزیابی قرار می گیرد؛ گاهی ظرف ارزیابی «کلیت اجتماع» و گاهی یک رابطه اجتماعی جزئی مانند «رابطه میان کارگر و کارفرما» است و این تمایز میان ظروف در تحلیل معنایی ما دارای آثار مشخص و معینی است (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

جدول شماره ۳: تمایز میان قسط و عدل در اندیشه آیت الله مهدوی کنی (ع)

عدل (معادله)	قسط (سهم)
رعایت برابری سهم با دریافتی	دادن سهم
بیشتر در مقام داوری و امور معنوی	بیشتر در مقام اجرایی
عدالت جزئی	عدالت اجتماعی
رابطه عادلانه جزئی	سهم نهایی از حقوق

بنابراین خلاصه دیدگاه آیت الله مهدوی کنی (ع) در بحث تفصیلی در تمایز میان دو مفهوم «قسط» و «عدل» در محورهای زیر قابل جمع بندی است:  
 اول: از نظر مفهومی و لغوی فارقی اساسی میان قسط و عدل وجود ندارد، مگر در چند جهت که در ادامه بیان می شود.

دوم: واژه «قسط» در رساندن مقصود، رساتر از عدل است؛ زیرا از واژه قسط، برابری صرف برداشت نمی شود. گاه مطلق مساوات حتی اگر تحققش ممکن باشد که ممکن نیست، خودش ظلم است.

سوم: تفاوت میان این دو در موارد استعمال قابل بیان است بدین معنا که حسب یک مطالعه استقرایی و ناظر بر اکثریت، واژه «قسط» در مقام اجرا و عمدتاً روابط اقتصادی

است اما واژه «عدل» پیرامون قضا و داوری و مسائل نظری استعمال می‌شود. مؤید تمایز مفهومی میان این دو، جمع بین قسط و عدل در آیه شریفه قرآن کریم<sup>۱۵</sup> است که مسلماً تکرار یک معنا نیست. از این آیه استفاده می‌شود که منظور از «فاصلحوا بینهما بالعدل»، رعایت عدل در مقام قضا و منظور از «أقسطوا»، رعایت عدالت در مقام اجرا است. چهارم: «قسط» و «عدل» فی‌نفسه از نظر مفهوم یک معنی بیشتر ندارد ولی اگر «ظرف استعمال» را در نظر بگیریم، مفهوم توسعه و ضیق پیدا می‌کند. در مسئله عدل و قسط، ظرف اطلاق در سعه و ضیق مفهوم مؤثر است. در قرآن در برخی موارد کلمه عدل استعمال شده که مفهوم خاصی دارد و مصداق خاصی از آن مراد است. مثلاً در مورد اعمال عدالت در مورد زنان و خانواده، در اینجا عدل از نظر مفهوم همان رعایت حقوق است، اما درباره زنان، مصداق رعایت حقوق، معنای خاصی دارد و یک حق عمومی نیست؛ به همین ترتیب در مورد عدالت اجتماعی، ظرف استعمال، جامعه و کلیت آن است<sup>۱۶</sup>. بدین جهت است که مفهوم «عدالت» میان کارگر و کارفرما، خدا و بنده، قانون‌گذار و قانون‌پذیر نیز از نظر مفهوم یکی و از نظر مصداق متفاوت است. پس نمی‌توان معیار عدالت را در همه موارد، یکسان فرض کرد. تا مورد چه باشد و مخاطب که باشد دلالت‌های معنایی و مفهومی این واژه متفاوت است و حسب همین دلالت‌های متفاوت، نقش‌های مختلف نهادهای اجتماعی مشخص می‌شود. «در مثال مورد بحث، کارفرما نسبت به کارگر وظیفه‌ای دارد و دولت و اجتماع نقش دیگری در این حیطة دارند. البته نهاد «دولت» به‌عنوان حافظ منافع تمام افراد کشور، مسئولیتی بیشتر و گسترده‌تر دارد و در حد امکان بایستی به انحاء گوناگون آنها را تأمین کند. تمام بخش‌ها و تمام افراد مکلف به عدالت‌اند؛ ولی دامنه وظیفه سعه و ضیق دارد؛ همه باید عادل باشند ولی عدالت در امام جماعت با عدالت حاکم و قاضی فرق می‌کند؛ زیرا وظیفه قاضی سنگین‌تر است و دامنه کارش گسترده‌تر و به همین ترتیب عدالت ولی امر حاکم مسلمین با عدالت قاضی تفاوت دارد» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

## ۲-۵. نسبت عدل و احسان

در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره) با نگاهی به معارف اسلامی مشخص و معین می‌شود که مقوله «اقامه عدل»، با مقوله «احسان»، پرداخت حق ذی‌القربی و امر به معروف

و نهی از منکر به عنوان اوامر الهی مطرح شده است؛ با ذکر این نکته که درجات یکدیگر متفاوت است.

به باور ایشان، مقوله «احسان» زیربنای عدل است؛ به این معنا که اگر احسان نباشد عدالت هم اجرا نمی‌شود؛ زیرا اگر کسی محسن و نیکوکار نبوده و برای دیگران حقی قائل نباشد، عدالت قابل اجرا نخواهد بود (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۵). تبیین روان‌شناسانه این گزاره بدین صورت است که در فرد غیر محسن، خصلت خودخواهی پدیدار خواهد شد و در نتیجه عدل هم در نظر گرفته نمی‌شود. لذا در جامعه انسانی و اسلامی، احسان جزء لوازم زندگی اجتماعی است.

ایشان معنای کلام مشهور امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برتری «عدل» بر «جود» را مختص ساحت اجتماعی دانسته و آن را به جهت کارکرد عدل در نظم و انضباط حیات جمعی قابل تفسیر می‌دانند. این برتری عدل از آن رو است که ممکن است برخی از مصادیق جود و احسان در موارد خاصی در جامعه کارایی نداشته باشند، لکن عدالت همیشه و در هر جامعه‌ای کارآمد است (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۰).

اما تمایز عدل و احسان در چیست؟ به باور ایشان، عدل «جنبه حقوقی» دارد و «احسان» جنبه اخلاقی و عاطفی دارد؛ لکن هر دو لازم‌الاجرا است و تفاوت این دو در لازم‌الاجرا بودن نیست؛ بلکه تفاوت میان مسائل «حقوقی» با مسائل «اخلاقی» در این است که مسائل حقوقی «تغییرپذیر» است و انسان می‌تواند از پیش درباره آن مطالعه کند و سپس به دادگاه برود و علیه کسی که این حقوق را پایمال کرده، شکایت کند؛ ولی دادگاه نمی‌تواند کسی را به جهت عدم احسان محاکمه کند، زیرا احسان مازاد بر عدالت است (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۵).

بسط و توسعه اخلاق عمومی و اجتماعی از مسیر «احسان» صورت می‌گیرد و لازمه تحقق عدالت اجتماعی است و بدین جهت به باور ایشان، حکومت اسلامی باید جهت ایجاد «روح احسان» در جامعه تلاش کند و در مواردی که عدم توجه به احسان، به ضعف عدالت بیانجامد، حکومت اسلامی موظف است با آن مقابله کند (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸). به عنوان مثال، ایشان به محبت میان زن و مرد به عنوان یک امر طبیعی اشاره می‌کنند؛ از آنجاکه محبت بین زن و شوهر نوعی احسان بوده و زیربنای بسیاری از

حقوق در اجتماع است و درنهایت به عدالت منجر می‌شود، لذا تلاش جهت ایجاد محبت بین و شوهر بر همگان از جمله بر حکومت اسلامی لازم است (مهدوی کنی، ۱۳۹۰). معنا و جایگاه عدالت در نظام معارف اسلامی، اهمیت مقوله احسان برای مسئله عدالت را بیش از پیش نشان می‌دهد. عدالت در علم اخلاق، یک ارزش و در علم فقه، یک تکلیف اجتماعی و حقوقی است؛ باین حال به باور ایشان، انتخاب ارزش «عدالت» تنها در صورتی که با انگیزه فضیلت خواهی، گذشت، ایثار و احسان توأم باشد، ارزشمند است.

## ۲-۶. نسبت عدل و تقوا

عدل و تقوا از حیث فردی و جمعی دارای پیوندهای زیادی با یکدیگر هستند. ترابط منطقی میان این دو مفهوم نیز از دیگر اشاره‌های پرتکرار آیت‌الله مهدوی کنی (ره) در تقریر مسئله عدالت بوده است. تقوا زمینه‌سازی تحقق عدالت در ساحت وجودی انسان و عالم اخلاق است و از این حیث نقش مقدمه برای تحقق عدالت در حیات اجتماعی را دارد. این معنا به شیوه‌های مختلف در دوران معاصر از سوی اندیشمندان گوناگون اسلامی اشاره گردیده است که تقوا در واقع همان عدل فردی است؛ بدین معنا که انسان حقیقت این ارزش را اولاً در سرزمین وجودی خود تحقق بخشد.

آیت‌الله مهدوی کنی (ره) در طرح این نسبت همواره به آیه شریفه «اعدلوا هو اقرب للتعوی»<sup>۱۷</sup> اشاره می‌کردند. حسب آنچه از این آیه مستفاد می‌گردد، عدالت نیز همانند تقوا دارای درجاتی است و از آن مهم‌تر، هر چه انسان تقوای بیشتری داشته باشد، عدالت بیشتری خواهد داشت. بدین جهت تقوا نقش تمهیدکننده و زمینه‌ساز عدالت اجتماعی را دارد.<sup>۱۸</sup>

## ۲-۷. جمع‌بندی مبادی نظری: جایگاه عدالت در اندیشه اسلامی

آیت‌الله مهدوی کنی (ره)، به‌عنوان یک فقیه و معلم اخلاق، عمده مباحث خود در این مباحث را با رویکرد فقهی و اخلاقی سامان داده است. ایشان به مقوله «عدالت» به‌عنوان یک ارزش فطری و جمعی انسان پرداخته و بر این امر تأکید می‌کند که پایه همه کارها و اصول و روش زندگی ما مبتنی بر عدالت است. ایشان به تبعیت از استاد خود مرحوم علامه طباطبایی، این ارزش اجتماعی را با مفهوم «حس استخدام» به‌عنوان یک حس طبیعی قبل از اجتماع تفسیر و جایابی می‌کند (مهدوی کنی، ۱۳۶۶). انسان به‌واسطه الهام

از دستگاه طبیعت و سازمان خلقت خود، پیوسته سود خود را می‌خواهد و چون سود خود را در اجتماع می‌بیند، به زندگی اجتماعی تن می‌دهد؛ ولی چون بقای اجتماع را در سایه تعاون و عدالت اجتماعی می‌بیند، در نتیجه سود همه را می‌خواهد. یعنی، اگر انسان در مسیر سودجویی از مسیر فطرت منحرف نشود و به مرحله طغیان اخلاقی نگراید، سود همه را برحسب مراتب استعداد و طبقات قرایح مسلم می‌دارد و هیچ‌گونه کینه و خصومتی با فرد یا طبقه‌ای نخواهد داشت؛ نه با طبقه‌ی بالاتر از خود می‌جنگد و نه طبقات مادون را پایمال می‌کند. پس مقصود از طبیعت استخدام، خوی استعمار و استثمار نیست و از سوی دیگر، «عدالت» اصل حاکم در سلسله اصول حقوقی و محور ارزش‌های دیگر اسلامی است (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶). بنابراین روح کلی قرآن کریم بیانگر آن است که مبنای حکومت اسلامی در قانون‌گذاری و تشریح احکام می‌بایست بر قسط و عدل و حفظ حقوق مردم استوار باشد و قرآن کریم برای مردم و جامعه اسلامی نیز در کنار حقوق فردی انسانی، حق اجتماعی قائل شده است. این مطلب اگرچه به‌صراحت ذکر نشده و آیه‌ای نیامده است که برای جامعه انسانی حق قائل شود، اما این مطلب را به‌وضوح می‌توان از روح کلی قرآن کریم برداشت نمود.

یکی از اصول حقوقی، اصل قسط و عدل است که یکی از اصول اساسی در نظام اجتماعی است که نقش اساسی در مسائل اقتصادی و اجتماعی دارد. «قسط» زیربنای احکام و دستورهای شرعی است؛ زیرا قرآن کریم علت غایی ارسال رُسل و انزال کتب را «قیام مردم به قسط» ذکر کرده است. معلوم می‌شود که صرف فرهنگ دینی، الهی و ماورائی کافی نیست، بلکه باید میزان و معیاری باشد که با آن حقوق افراد مشخص شود و مردم با رعایت آن به قسط قیام کنند. بنابراین در آیه شریفه «کتاب» اصل فرهنگ مذهبی است و «میزان» معیارهایی است که حقوق اشخاص را مشخص می‌کند. «کتاب» به اعتبار اساس اعتقادی لازم است و روابط انسان با خداوند را تبیین می‌کند و «میزان» به اعتبار شناخت حقوق مردم ضرورت دارد؛ و نتیجه آن، قیام مردم به قسط می‌شود. ارسال رسل و انزال کتاب و میزان برای مردم به «قسط» شرط لازم است نه کافی؛ زیرا انسان دارای روحیه زیاده‌طلبی است و ممکن است به حقوق دیگران تجاوز نماید. لذا در دنبال آیه شریفه سوره مبارکه حدید می‌فرماید: «وانزلنا الحديد فيه بأس شديد».

دلالت این آیه شریفه آن است که علاوه بر فرستادن انبیاء به منظور قیام به قسط، وسایلی نیز در اختیار انبیاء قرار گرفته تا حق را اجرا کنند» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

### ۳. فقه عدالت

#### ۳-۱. مقدمه

آیت‌الله مهدوی کنی (ره) به عنوان یک فقیه برجسته، به موضوع عدالت اجتماعی از منظر فقه نیز توجه داشته است. چنان‌که در بخش قبلی (۲-۲) بیان شد، از دیدگاه ایشان طبق منابع دینی «اصل قسط» بر تمام اصول قرآنی مسلط است و آنها را تحدید می‌نماید و حتی در استنباط احکام نیز در جامعه نیاز به توجه به قسط در استنباط و اجرا وجود دارد و لذا اقامه قسط به معنای اقامه عدالت اجتماعی در کلیت جامعه اسلامی است.

مبنای فقهی مورد تأکید آیت‌الله مهدوی (ره)، بر اصل بنای عقلاء، اباحه در معاملات، تقریر خاصی از نظریه «منطقه الفراغ» شهید صدر و درنهایت بحث تغییر موضوعات احکام<sup>۱۹</sup> به جای تغییر حکم احکام بود (حسینی نیکو و موسوی، ۱۳۹۸). در تقریر معنای احکام حکومتی، با تمایز مقام اخبار از مقام انشاء، باید آن را احکامی دانست که حاکم اسلامی در چهارچوب مصالح عالیله اسلام در زمان و مکان معینی، وضع می‌کند؛ گرچه در تقریرات فقهی امام، تقسیم احکام حکومتی به دودسته ثابت و متغیر دیده می‌شود. به تعبیر ایشان، احتمالاً مراد امام از احکام ثابت حکومتی، همان احکام سیاسی اسلام باشد. در مواردی که شارع حکم به حلیت داده و مسئله را حلال دانسته است، همچنان حکومت اسلامی می‌تواند با وضع قوانین و احکامی، مسئله را کنترل نماید تا مانع هرج و مرج و ایجاد مفسده در جامعه‌ی اسلامی گردد (حسینی نیکو و موسوی، ۱۳۹۸).<sup>۲۰</sup>

به عنوان نمونه، جلوه «فقه حکومتی» از نگاه ایشان در دوران ما در ماجرای تقسیم اراضی در ابتدای انقلاب نمایان شد. «رابطه ارباب و رعیت» یک رابطه ظالمانه تلقی می‌شد و لذا قاعده تسلیط به عنوان یک قاعده مسلم فقهی، در اینجا قابل اجرا نبود. اما انقلاب اسلامی، جریان مبارزه با ظلم و تحقق عدالت به صورت اجتماعی و ساختاری را به عنوان یک مطالبه در جامعه ایجاد کرد و از این منظر باقی مانده آنچه شاه انجام داده



بود، صورت پذیرفت<sup>۲۱</sup>. خلاصه آنکه پرداخت به فقه در مقام استعدادهای آن در اداره زندگی انسان معاصر و تحقق عدالت اجتماعی لازم است مورد توجه قرار گیرد.

### ۳-۲. ثبات و نسبیّت عدالت

یکی از مباحثی که از سوی ایشان به تکرار دیده می‌شود، طرح مفهومی به‌عنوان «نسبیّت عدالت» است. این مفهوم اگر درست و اصولی تفسیر و تحلیل نشود، ممکن است منشأ سوء تفاهم شود. این به‌معنای معانی و تفاسیر متنوع از عنوان «نسبیّت عدالت» است. تقریر تبیین نسبت اصل ثبات با تغییر در نظام مقررات اسلامی و مسئله عدالت، از نگاه آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) منبای اصلی در تکرار تفاسیر این عنوان است.

ایشان در ابتدا به دو نظریه کلی در این زمینه اشاره می‌کنند:

نظریه اول بر این باور است که اصول ثابت عقیدتی یک سلسله اصول کلی است که در هر زمانی به شکل خاصی درآید. به‌طورمثال، اصل قسط و عدل، اصل کلی است که انبیا برای اقامه آن مبعوث شده‌اند. عدالت از نظر مفهوم ثابت است؛ اما به لحاظ مصادیق در زمان‌های مختلف و به مناسبت‌های گوناگون متفاوت می‌شود. پس محتوا همان است، لیکن شکل آن در زمان‌های متفاوت فرق می‌کند. توضیح بیشتر اینکه، میان محتوا و شکل رابطه‌ای نیست. مثلاً اگر در زمان‌های پیشین عقود «مزارعه» و «مساقات» وجود داشت و به تناسب روابط اجتماعی سابق، ابزار تولید، میزان امکانات، روابط و ضوابط میان کشاورز و مالک در آن زمان معمول و مطلوب بود؛ ولی اکنون با فناوری پیشرفته در بسیاری کشورها، عقود مزارعه و مساقات دیگر صرفه اقتصادی ندارد و موضوعاً منتفی است و آنچه مطلوب است استخدام کارگر ماهر و مهندس کشاورزی با حقوق کافی است<sup>۲۲</sup>. حسب این نظریه، در هر زمانی عدل از نظر مصداق معنای متفاوتی دارد و این تطوّر و تحوّل توسط حکومت و کارشناسان آن مشخص می‌شود. ... آنچه باید محفوظ بماند، روح قانون است نه شکل آن (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

اما ایشان نظریه دوم را که آن را نظریه علامه طباطبایی و شهید مطهری می‌دانند و در بیان آن به این امر تأکید می‌کنند که لازم است «اصل ثبات و تطوّر» را به‌گونه‌ی دیگر تفسیر کرد. ما دو نوع اصل و قانون داریم: در نوع اول، قوانین ثابت و همیشگی است که شکل آن نیز عوض نمی‌شود. در نوع دوم، قوانین متغیری وجود دارد که زمان

تغییرات را شارع به حاکم عادل سپرده است که با توجه به نیازهای زمان می‌تواند تحول ایجاد کند؛ و این تغییرات بیشتر در عداد احکام حکومتی و ولایتی<sup>۳۳</sup> است، نه احکام شرعی و فردی. در احکام ثابت، به تناسب ثباتی که در فطرت بشر وجود دارد، تشریح آن به انسانیت انسان مربوط می‌شود. با توجه به این مطلب، آن اصول ثابت می‌ماند، زیرا مربوط به فطرت انسان است. اما بعضی از قوانین، متأثر از روابط اجتماعی و مربوط به آن است و چون روابط متغیر است، قوانین نیز باید متغیر باشد. به این مناسبت، دست حاکم باز است تا در چهارچوب اصول کلی، شکل را تغییر دهد (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

با این مبنا، در مورد معنای «نسبیت عدالت»، میان سه معنا باید تفاوت گذاشت: اول: عدالت نسبی است به معنای آنکه در تقریر اول از مباحث فوق ارائه شد که محتوای کلی عدالت، به نسبت شکل‌های مختلف در دوره‌های زمانی مختلف تغییر می‌کند که مردود به نظر می‌رسد.

دوم: عدالت نسبی است به معنای آنکه در عالم اجرا نسبی است و باید تلاش کرد حتی‌الامکان به سمت تحقق کامل آن عمل کرد. نسبیت در اجرای عدالت است؛ زیرا عدالت به معنای مطلق، قابل تحقق نیست. البته عدالت مطلق از آرمان‌های عالی انسان است. لیکن باید به تدریج پیش رفت تا زمینه ایجاد عدالت کامل در زمان حضرت مهدی (عج) مهیا شود. پس در اجرای عدالت، باید نسبی بودن آن را در نظر گرفت. زیرا عدالت چیزی نیست که بلافاصله بتوان بدان رسید؛ بلکه باید به مرور زمان فاصله‌ها را کم نمود و طبقات را به یکدیگر نزدیک کرد. در مقام اجرا، عدالت از منطلق تدریج تبعیت می‌کند. یکی از این اصول اجتماعی در روابط انسان‌ها، اصل تدریجی بودن امور است. برای مثال بردگی در اوایل اسلام پذیرفته شد. اما اسلام به گونه‌ای با آن برخورد کرد که به مرور زمان به میزان گسترده‌ای جامعه را از برده‌داری پاک ساخت. اصل تدریج و تدرج در ابلاغ و اجرای قانون ما برای اصلاح یک جامعه لازم به نظر می‌رسد. ایشان تأکید می‌کند امکان ندارد که یک جامعه منحرف دفعتهً به یک جامعه مقسط تبدیل گردد.

سوم: اما شاید بتوان معنای سومی نیز طرح کرد. عدالت «نسبی» است به معنای آنکه در اصول اقتصادی - اجتماعی باید به این نکته توجه شود که برای رفع نابسامانی، فقط مسئله عدل کافی نیست. «عدالت به تنهایی نمی‌تواند جامعه فاضله‌ای سامان دهد بلکه اجرای عدالت و تعهد مردم به قانون و حقوق افراد در صورتی تحقق می‌پذیرد که افراد از روح احسان و خیرخواهی برخوردار باشند و از خودخواهی و زیاده‌طلبی پرهیز کنند. عدالت خشک و نوعی تصلب دارد در حالی که احسان و ایثار، روح عدالت است. اگر معنای قسط و عدل «إعطا كل ذي حقّ حقه» باشد (بایستی هر صاحب حقی به حقش برسد) در آن صورت جهاد و دفاع بر عدالت مقدم است؛ زیرا دفاع برای اجرای عدالت و پاسداری از آن است لکن با ابزار ایثار و فداکاری که فوق عدالت است در اینجا فردی یا افراد خود را برای عدالت فدا می‌کنند، هرچند خود باقی نمی‌مانند و از نتیجه فداکاری‌ها آنان دیگران بهره‌مند می‌شوند» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹). بنابراین اصول و سنن دیگری وجود دارد که در خدمت عدالت و در تنظیم عدالت اجتماعی نقشی اساسی ایفا می‌کند. به تعبیر دیگر اصول ارزشی دو گونه است؛ خادم و مخدوم و عدالت از اصول مخدوم است که برخی از اصول در خدمت آن است (عیوضلو، ۱۳۹۷). بدین سان باید یادآور شد که: «اولاً، قسط و عدلی که بیشتر مورد نظر است، نوع اجتماعی آن است. ثانیاً، اصول دیگری نظیر ایثار، جهاد، تکامل و اعتقاد به ماورای طبیعت وجود دارد که اگر این اصول نباشد، نمی‌توان مسئله فدا شدن عده‌ای برای جامعه را حل کرد. گاهی لازم است برای رسیدن به عدل از این اصول بهره برد. خلاصه اینکه، بسیاری از اوقات عدل فردی برای رسیدن به عدالت اجتماعی رعایت نمی‌گردد و ممکن است عده‌ای در این راه فدا شوند؛ همان‌گونه که در زمان جهاد و جنگ عده‌ای سپر قرار می‌گیرند و به شهادت می‌رسند تا مسئله مهم‌تری را که همانا حفظ اسلام است، محقق شود» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

بنابراین حسب این معانی سه‌گانه، به باور ایشان به معنای دوم و سوم «عدالت» نسبی است و به معنای اول، «عدالت» از نوعی ثبات برخوردار است.

### ۳-۳. عدالت در مقام استنباط حکم

یکی از مباحث مهم در حوزه «فقه و عدالت» مسئله تأثیرگذاری عدالت در مقام استنباط حکم از سوی فقیه است. تقریر نادقیق از این موضع نیز در طول سده‌های گذشته موجب طرح دیدگاه‌های انحرافی و غیراصولی شده است. به‌خصوص که به موضوع حیاتی «علل احکام» نیز مرتبط است. مبنای کلی و اولیه در فقه شیعه آن است که اگر علت یک حکم از زبان شارع با قطعیت فهمیده شود، در آن صورت می‌توان علت را به‌غیراز مورد تعیین‌شده، تعمیم داد؛ البته اگر علت منصوصه باشد و در متن منابع علل ذکر شده باشد. ولی در علل مستنبطه که در آن علت، «حدسی» است، بحث این‌گونه نیست.<sup>۲۴</sup> فقها در این موارد، تعبیر «حکمت» را به کار می‌برند. «حکمت» جزء العله است (مهدوی کنی، ۱۳۷۹). به‌علاوه، نمی‌توان حکم را به‌واسطه آن تعمیم داد و در دیگر موارد نیز ساری نمود. «لذا در فقه شیعه قیاس و استحسان حجت نیست»<sup>۲۵</sup> و علل مستنبطه بیشتر جنبه حکمت دارد تا علت. حتی بسیاری از علل که در احادیث آمده نیز علت تامه نیست؛ بنابراین «عدالت» در بیشتر موارد به‌عنوان حکمت، مورد توجه است نه علت صدور حکم. لذا اگر این حکمت با سایر اصول که هر یک سهمی از علیت را در حکم دارند تجمیع گردد، آن‌وقت است که حکم اسلامی قطعیت می‌یابد. حسب این معنا، نمی‌توان تنها با تکیه بر وجود زمینه عدالت و بدون انضمام سایر عناصر موثر در تشریح حکم، فرآیند استنباط حکم مبتنی بر اصل عدل و قسط را انجام داد و این خطایی است که در فقه اهل سنت راه یافته است» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

در احکام شرعی، به‌حسب ظاهر این تأثیر و تأثر فعل و انفعالات به‌طور کامل قابل‌درک نیست و قسمتی از آن باید به‌وسیله قانون‌گذار مشخص شود. لذا در استنباط احکام اقتصادی تنها نمی‌توان به معیار عدالت بسنده کرد بلکه باید به دیگر اصول که بر اصل عدالت اثرگذار و از آن اثرپذیرند نیز توجه شود.

البته حسب آنچه در بخش قبل (۲-۲) اشاره شد، اصول تکوینی و حقوقی در دیدگاه ایشان با یکدیگر دارای تأثیر متقابل هستند. پرسشی که ممکن است بعد از طرح معنای عدالت در مقام استنباط احکام پیش بیاید آن است که اگر رابطه ایجاد (صدور حکم) در فرآیند استنباط از طریق اصولی مانند اصل عدالت، مقدور و ممکن نیست،

خاصیت دانستن این اصول چیست؟ نظر به اینکه ما نمی‌توانیم علت‌یابی و قیاس کنیم و تعمیم بدهیم، پس دانستن این اصول چه خاصیتی به همراه دارد؟ ایشان در پاسخی نوآورانه بیان می‌کنند که حداقل دو خاصیت علی‌رغم عدم وجود رابطه تولیدی میان اصل عدالت با احکام اسلامی، قابل بیان است: اول آنکه دانستن مبانی و اصول احکام در پذیرش عقیده و عمل به آن مؤثر است؛ زیرا موجب تعمیق پذیرش از سوی عموم افراد جامعه می‌شود تا به‌صورت تحمیلی و بدون مبنا پذیرفته نشود.

دوم آنکه درعین حال که ما این تأثیر و تأثرها را به‌طور کامل درک نمی‌کنیم، لیکن فهمیدن این اصول - چه تکوینی و چه تشریحی - در پویا بودن فقه و اظهار نظر درباره‌ی آن‌ها مؤثر خواهد بود. پویایی در درک و استنباط فقه، در فتوای فقیه کاملاً اثر می‌گذارد و فقیه را از اخباری‌گری خشک و ساده‌اندیشی نجات می‌بخشد و راه را برای کشف مسائل مستحدثه باز می‌کند (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

به‌عبارت‌دیگر، اصل عدالت به‌صورت معیار پسینی در فرآیند استنباط مؤثر است؛ بدین‌معنا که این اصل نوعی معیار غربال‌گر در تصحیح و تکمیل فرآیند استنباط فتوا است. فقیه در مقام استنباط حکم بر اساس ادله، در نهایت نباید فتوایی دهد که با روح عدالت در تعارض باشد. به باور ایشان، جهت پیاده‌سازی احکام الهی در جامعه نیاز به توجه به قسط در استنباط و در اجرای احکام هستیم و چنان‌که بارها اشاره کرده‌اند (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶) اصل قسط بر سایر اصول حقوق اقتصادی اسلام مقدم است.

#### ۴. منطق اقامه عدل

از دیگر محورهای مورد اشاره آیت‌الله مهدوی‌کنی (رحمته‌الله) در مسئله عدالت، خصوصیات و سازوکارهای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است که از آن می‌توان به‌اجمال به‌عنوان «منطق اقامه عدل» سخن گفت. ایشان در این زمینه بیان می‌کنند که منطق اسلام در قانون‌گذاری، داوری و تنفیذ احکام عادلانه بر اساس واقع‌بینی، صراحت، قاطعیت و پرهیز از احساسات‌گرایی<sup>۲۶</sup> است. به‌طور خاص وی به شیوه‌های مختلف به نقد رفتار احساسی و عاطفی در تحقق عدالت پرداخته و آن را عملاً در خدمت بسط ظلم و جور در جامعه می‌دانست. بدین جهت یکی از اصول قانون‌گذاری، اصل «واقع‌گرایی» است و خالی بودن

از احساسات است. مقوله امکانات در تحقق عدالت مداخلت دارد و موجب تحقق تدریجی آن می‌شود (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶ و ۱۳۹۵). به باور ایشان، یکی از اصول مهم در جهت تحقق قسط در جامعه اسلامی، لحاظ کردن ماهیت تدریجی تحقق آن در عمل است و نباید با شعارزدگی به دنبال کارهای انقلابی به معنای دفعی و بدون مبنا رفت؛ بدین جهت ایشان بارها بر این مقوله تأکید می‌کردند که عدالت یک ارزش مظلوم است.

از سوی دیگر، خصلت مهم در اقامه عدل آن است که روش اصلاح اجتماعی و عدل‌گستری، تحمیل و اجبار نیست؛ بلکه کرامت انسانی و خود عدالت مبنا است؛ زیرا که در منطق قرآنی<sup>۲۷</sup>، هواپرستی مانع عدل و دادگری است (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۵).

به باور ایشان، استکبارستیزی و نفی طاغوت، اساس مورد تأکید عدالت در بخش سیاسی است. او به‌عنوان یکی از شاگردان امام (ره) بر این امر همواره تأکید داشت که «جریان اصیل عدالت‌خواهانه» در سیره و مکتب امام خمینی (ره)، جلوه‌گر است: اولین خصوصیت خط امام، آن است که نخست اسلامی است بعد انقلابی. منطق حرکت عدالت‌خواهانه امام، حول انقلاب اسلامی بود نه اسلام انقلابی. دومین محور در این جریان عدالت‌خواه، «استکبارستیزی» بود. این استکبارستیزی به جهت تطبیق با مصادیق دو حیثیت داشت: یک جنبه داخلی و یک جنبه خارجی. «در بُعد خارجی، مواضع انقلابی امام در سیاست خارجی جلوه‌گر بود و در بُعد داخلی، مخالفت امام با روح سرمایه‌داری و ثروت‌اندوزی نمایان می‌گشت؛ البته تولید ثروت یک ارزش است؛ چراکه اجرای عدالت نیز نیازمند ثروت است؛ با «بی‌پولی» باید فقر را توزیع کرد. «سرمایه‌ستیزی غیردولتی» باید هم‌زمان با «سرمایه‌داری دولتی»، در کانون نقد و حمله قرار گیرد. با تنها ملی کردن بخش‌های اصلی اقتصاد، عدالت اجتماعی شکل نمی‌گیرد. اعتبار مالکیت و مدیریت، پشتوانه به چرخ درآمدن اقتصاد ملی و توزیع عادلانه ثروت‌ها بود که گاه مورد بی‌توجهی قرار گرفت. منطق امام، احترام به مالکیت خصوصی و اصل تولید ثروت بود و این قرابتی با برداشت‌هایی سوسیالیستی ابتدای انقلاب از سوی برخی نداشت» (جعفری هفت‌خوانی، ۱۳۹۳).

از سوی دیگر، در اندیشه ایشان حاکمان و رهبران اقامه‌کننده قسط نیز مسئولیت‌های ویژه و خاص دارند. ایشان طبق آنچه در روایات اسلامی آمده است بیان

می‌کنند پیشوایان عدل باید زندگی خود را با زندگی مردم ارزیابی کنند تا فقر برای فقرا سخت نیاید. ائمه عدل و رهبران و آن‌هایی که مسئولیت‌هایی که در کشور دارند، وظیفه‌شان به خاطر یک جهات دیگری، سنگین‌تر از دیگران است (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).

### ۵. مبانی عدالت اقتصادی

به جهت درس‌گفتارها و به اقتضای شرایط اجتماعی و سیاسی کشور در دهه‌های ابتدایی پیروزی انقلاب اسلامی، آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) مباحث متعددی را به حوزه «اقتصاد اسلامی» با محوریت ارزش عدالت اقتصادی اختصاص داده‌اند که بخشی از آن در انتهای دهه هفتاد منتشر شده و بخش دیگر در حال تنظیم و تدوین است. مجموعه این مباحث حاوی آموزه‌های مهمی در حوزه عدالت اقتصادی است.

به‌عنوان مثال، یکی از محورهای که همواره موردتوجه ایشان بوده است، مسئله «فقرستیزی» در اقتصاد اسلامی بوده است. ایشان از اقتصاد اسلامی به‌عنوان یک «اقتصاد ضد فقر» یاد می‌کنند و در ادامه به ده عامل برای فقر اشاره می‌کنند که برخی اختیاری و برخی طبیعی و قهری است. جهل و نادانی، خرافه‌گرایی، ظلم و استضعاف یا توزیع ناعادلانه ثروت - قبل از تولید یا بعد از تولید - اسراف و تبذیر، بی‌بندوباری و شهوت‌پرستی<sup>۲۸</sup>، تنبلی و تن‌پروری<sup>۲۹</sup>، ناامنی و ترس، عدم توازن و تعادل اقتصادی دخل و خرج، حوادث طبیعی و قهری از جمله عوامل ایجاد فقر در جامعه اسلامی و به‌تبع توسعه بی‌عدالتی است که موردتوجه ایشان قرار گرفته است (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

به باور ایشان به‌تبع از مباحث شهید صدر، عدالت اقتصادی ناظر به دو مرحله توزیع قبل و بعد از تولید است. در مرحله توزیع قبل از تولید، ترتیبات نهادی مسئله مالکیت و نقش دولت در توزیع مواهب عمومی بسیار قابل‌توجه است و توزیع بعد از تولید عمدتاً ناظر بر سازوکارهای پسینی توزیع است. به‌عنوان مثال در توزیع پسینی، ایشان همواره با اشاره به آیات شریفه ۲۴ و ۲۵ سوره معارج<sup>۳۰</sup> و با عنایت به روایات تفسیری ذیل آن، به شرح و تفصیل واژه «محروم» در این آیه شریفه پرداخته و بیان می‌کنند «محروم» کسی است که کار و حرفه‌ای دارد، لیکن از دسترنج خویش محروم شده است؛ یعنی دیگران حق او را تزییع کرده‌اند و هم‌چنین به‌معنای کسی است که

از نظر عقل سالم و از نظر جسم توانمند و صاحب شغل باشد، لیکن درآمدش کفایت زندگی‌اش را نمی‌کند (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

طرح همه مباحث ایشان در حوزه اقتصاد اسلامی که به مسئله عدالت اقتصادی مرتبط است، مجال گسترده‌تری می‌طلبد و در اینجا صرفاً به مواردی اکتفا می‌شود که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و مورد تأکید بیشتر در آثار ایشان بوده است. به اجمال می‌توان اهم این محورها را در جدول زیر خلاصه کرد که در ادامه به مهم‌ترین آنها پرداخته می‌شود:

جدول شماره ۴: عدالت اقتصادی در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره)

ردیف	مرحله	محورهای بحث
۱	توزیع قبل از تولید	<ul style="list-style-type: none"> <li>• نهاد مالکیت (ابعاد گوناگون آن)</li> <li>• نقش دولت در توزیع مواهب عمومی اولیه (مشترکات عامه)</li> </ul>
۲	توزیع بعد از تولید	<ul style="list-style-type: none"> <li>• مسئله اجیر و اجرت</li> <li>• دستمزد عادلانه</li> <li>• نابرابری درآمدها</li> <li>• سهم‌بری سرمایه از تولید</li> </ul>
۳	دولت و سازوکارهای بازتوزیعی	<ul style="list-style-type: none"> <li>• انفال و نقش آن در بازتوزیع منابع</li> <li>• شکستن تداول ثروت بین اغنیا</li> <li>• سازوکارهای ضد احتکار و تبعیض</li> <li>• تمهید ورود مردم به تأمین نیازهای یکدیگر</li> </ul>

#### ۱-۵. مالکیت

##### ۱-۱-۵. اصل مالکیت

مهم‌ترین محور در مباحث نظریه توزیع قبل از تولید، ناظر بر نهاد «مالکیت» است. نهاد مالکیت در پیوند وثیق با مفهوم عدالت است و آن‌طور که مشهور و متداول است، هر تعریفی از نهاد مالکیت تابعی از تعریف مقوله عدالت اقتصادی است. به همین جهت و با عنایت به ظرفیت فقه امامیه در شرح و بسط مفهومی این نهاد، آیت‌الله مهدوی کنی (ره) مباحث فراوانی به اصل مالکیت در نگاه اسلامی پرداخته‌اند؛ به‌خصوص که تبیین و حدود و صغور مرتبط با این اصل از جمله اختلافات اساسی جریان راست و چپ سیاسی در دهه ۶۰ شمسی بوده است.



وی در تفسیر سوره مبارکه حمد و در مقام تعریف اولیه مفهوم مالکیت به این نکته اشاره دارند که «مالک» کسی است که سلطه‌ی تصرفی بر یک شیء دارد؛ البته سلطه بر آن شیء مملوک تا حدی است و فقط تا حدودی مالک می‌تواند در آن شیء تصرفاتی داشته باشد (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸). «مالکیت امری اعتباری است و اعتبار آن بعد از اجتماع است؛ نه قبل از اجتماع. مالکیت بعد از این‌که جامعه‌ای تشکیل شد، تصور می‌شود و حوزه مالکیت مشخص می‌گردد. نتیجه مالکیت، نقل و انتقال، بخشیدن، وصیت و تصرف است که همه‌ی این‌ها مربوط به اجتماع است. مالکیت درباره مخلوق، مردم و بندگان خدا را اعتباری عقلایی می‌دانند؛ ولی درباره خدا مالکیت امری حقیقی است. معنای حقیقی بودن مالکیت برای خداوند این است که او امکان، اجازه و حق تصرف تکوینی در همه‌ی موجودات جهان هستی را دارد. تصرفات بشری، اعتباری است، درحالی‌که تصرفات خدا، حقیقی و تکوینی است. چون او خالق است که اشیاء را خلق کرده، بنابراین مالکیت او حقیقی است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸).

منشأ مالکیت‌های اعتباری با یکدیگر متفاوت است. منشأ برخی از مالکیت‌های اعتباری کار، تلاش، تجارت، یا ارث است که عقلاً یا شرعاً آنها را به‌عنوان قرارداد اجتماعی پذیرفته‌اند. اما منشأ برخی دیگر از مالکیت‌های اعتباری، امر تکوینی مثل خلقت است، مانند مالکیت انسان بر اعضا، جوارح، عقل و فکر خود. «منشأ دسته سوم از مالکیت‌های اعتباری، رابطه‌ای است که خداوند متعال به علت بر خورداری از قدرت، سلطه و نفوذی که در همه موجودات جهان هستی دارد، برای برخی، نوعی مالکیت اعتباری در بعضی امور خاص قائل می‌شود؛ مانند اذن شفاعت به پیامبران الهی و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و شهدا و اولیاء الهی. این اعتبار را خود خداوند متعال ایجاد کرده و لذا نوعی اعتبار است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸). بنابراین مالکیت انسان در ظل مالکیت خداوند است.

ایشان بر این باورند که قرآن کریم «مالکیت خصوصی» را مشروع می‌شمارد و ثمره کوشش و تلاش و کسب و کار هر کس را مال او و مختص به او می‌داند؛ ولی در مقام اجرا فرد و جامعه را به شرایط و لوازمی ملزم می‌دارد تا در توزیع ثروت عدالت رعایت شود و موجب تداول ثروت در دست عده‌ای خاص نگردد (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

مقوله دیگر در این اصل، مقوله انفال یا مالکیت امام است که کارکردی عدالت‌بخش دارد. به باور ایشان، رفع نزاع و خصومت میان مسلمانان و جلوگیری از انحصار و تمرکز ثروت، به‌عنوان علت اصلی اموال امام ذکر شده‌اند. همه انبیا بعد از فراخواندن مردم به خدا و رسالت آنها را به عدالت و قسط دعوت کرده‌اند. بنابراین، این اموال در اختیار حاکم قرار می‌گیرد تا در جهت مکتب و عدالت قرار گیرد.

#### ۵-۱-۲. ریشه‌های مالکیت

چنان‌که پیش‌ازین اشاره شد، تفاوت نظریه‌های مالکیت عمدتاً به ریشه‌ها و علل ایجاد شکل‌گیری مالکیت و ضریب اهمیت آن بازمی‌گردد. به باور ایشان در مکتب اقتصاد اسلامی، عنصر «کار» اولین عامل مالکیت و مهم‌ترین علت ارزش‌آفرینی است اما باید توجه داشت که علت تامه نیست؛ بلکه کار می‌بایست با رعایت ضوابط شرعی و بر مبنای ارزش‌های جامعه و مفید فایده برای اجتماع باشد. از سوی دیگر، «کار» به‌عنوان علت فاعلی و گاهی به‌عنوان علت غایی منشأ مالکیت می‌شود؛ توضیح آن‌که انسان گاهی برای خود در ماده‌ی خامی - که مالک مشخصی ندارد و از مشترکات عمومی است - کار می‌کند و آن را به‌قصد تملک «حیازت» کرده و یا به شکل خاصی درمی‌آورد. در این حالت کار به‌عنوان علت فاعلی منشأ مالکیت تلقی می‌شود. لیکن اگر انسان بر روی همین ماده‌ی خام و به انگیزه تملک دیگری، چه به‌قصد تبرع و رایگان و چه با اخذ دستمزد، کاری را انجام دهد، در این حالت نتیجه‌ی کار متعلق به فرد دیگر است. در این حالت کار به غایتی مربوط می‌شود که از ابتدا مدنظر عامل بوده است. لذا، محصول به او تعلق ندارد. به باور ایشان، بر مبنای فقه شیعه، کار برای اینکه منشأ مالکیت عامل شود، باید علت فاعلی باشد. در مورد علت فاعلی، کننده کار، از آن جهت که خلاق و سازنده است، محصول کار مخلوق او است و این محصول کار می‌تواند ارتباط طبیعی با فاعل داشته باشد که با دیگران ندارد و به‌لحاظ همین ارتباط آن فرد، مالک آن محصول شناخته می‌شود اما در علت غایی، فرد با یک انگیزه کاری انجام می‌دهد که همان انگیزه منشأ مالکیت او تلقی می‌شود. در این حالت، ممکن است غایت انسان یک‌چیز یا بیشتر باشد (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

حسب این تمایز، به باور ایشان «اگر مثلاً کارگر یا عامل تولید، از یک فعل خود دو غایت مدنظر باشد؛ یکی این که مزد دریافت کند و دیگر این که محصول کار او به دیگری برسد؛ در این حالت دو غایت بر مالکیت مؤثر است. غایت اولی در مالکیت صاحب کار مؤثر است و غایت دوم منجر به ثبوت مالکیت فرد اجیر بر اجرت می شود» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

ایشان با اشاره به تمایز میان ماهیت کار در حکم اسلامی در این زمینه اشاره می کنند که «هنگامی که علت غایی منشأ مالکیت باشد، برای موضوع کار دو حالت تصور می شود: گاهی موضوع کار مالک دارد و گاهی از مباحات اصلیه است. زمانی که کارگر روی ملک دیگری کار می کند، بدون شک محصول کار به صاحب آن برمی گردد. لیکن اگر کار بر روی مباحات باشد، مثلاً قرار باشد که میوه جنگل توسط عامل چیده شود و در اختیار دیگری قرار گیرد؛ در این حالت مشهور فقها فرد ثانی را مطابق با قرارداد مالک آن می شناسند. ولی برخی از فقها مانند حضرت امام (ع) بر این باورند که اگر کسی تور ماهیگیری را از شخصی بگیرد و لو قصد مالکیت آن شخص را هم بکند، ماهی صید شده متعلق به ماهیگیر است و صاحب تور ماهیگیری فقط مستحق دریافت کرایه (اجرت المثل) آن است. البته این فتوا فقط درباره صید ماهی صادر شده است. برخی از فقها مانند شهید صدر در غیر صید نیز به این حکم فتوا داده اند» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

ایشان عامل دوم مؤثر در شکل گیری مالکیت را «حاجت و نیاز» می دانند و بدین شکل قائل به نوعی نظریه چندمعیاره در شکل گیری مالکیت هستند. مثال بارز در این زمینه «صدقات» است که خداوند متعال مالکیت آن را حسب عامل نیاز حق فقرا دانسته است. این «نیاز» از نظر شرعی به باور ایشان تأیید شده است لکن تأکید می کند در این نوع مالکیت نیز باید توجه داشت که نیاز و احتیاج (علت غایی) به شرطی که مستند به کار باشد، می تواند مبنای مالکیت تلقی گردد. به باور ایشان، مهم ترین سازوکار اسلامی در فرآیند بازتوزیعی، همین مستحبات و صدقات اسلامی است (مهدوی کنی، ۱۳۶۶).

وی در ادامه نیز از عواملی که می تواند باعث ایجاد مالکیت شود را، «حکومت و ولایت» دانسته اند. البته اشاره می کنند در این بحث، ممکن است که به یک معنا بتوان

این عامل را ذیل معیار «نیاز» تعریف کرد؛ بدین شکل که «نیاز اجتماعی» این نوع مالکیت را ایجاد کرده است (مهدوی کنی، ۱۳۹۸).

## ۲-۵. مسئله اجیر و اجرت

### ۱-۲-۵. اصل اجاره انسان

یکی دیگر از مباحثی که آیت‌الله مهدوی کنی (ره) در مباحث خود پیرامون عدالت اقتصادی در درس‌گفتارهای خود به اقتضای شرایط روز اجتماعی ایران در دهه ۶۰ مورد توجه قرار دادند، موضوع رابطه کارگر و کارفرما از حیث ماهیت این رابطه و میزان و مقدار مبادله در این رابطه (دستمزد) با عنایت به اصل عدالت اجتماعی است. نحوه موضع‌گیری و نکات ایشان به این مسئله می‌تواند راهنمای کشف دیدگاه ایشان پیرامون ماهیت عدالت نیز باشد.

ایشان در طرح اولیه این بحث، به «اصل اجاره انسان» و اجیر شدن انسان توسط انسان دیگر از منظر فقه اسلامی می‌پردازد و با این پرسش بحث خود را آغاز می‌کند که آیا اجیر شدن، از نظر فقهی کار صحیحی است یا نوعی استثمار تلقی می‌شود؟ ایشان در پاسخ ضمن رد دیدگاهی که مطلق اجیر شدن انسان را نوعی استثمار تلقی می‌کند بیان می‌دارد که یکی از عوامل رشد و توسعه در جوامع بشری، مسئله اجرت و استیجار نیروی انسانی است. تولید اضافی و استیجار نیروی کار، هرکدام متقابلاً در پیشرفت کار مؤثرند. از یک طرف دیگر با افزایش تولید و توسعه، نیاز به کارگر بیشتر می‌شود. بدین ترتیب، نظام اقتصادی و اجتماعی رونق می‌یابد و این فعل و انفعال در حد ضرورت‌های طبیعی و اجتماعی، امری مفید و لازم است. البته ایشان یک شرط اصلی جهت ضمانت عادلانه بودن اجیر بودن انسان ذکر می‌کنند و آن این است که این تولید اضافی و استیجاری در صورتی صحیح است که توأم با اکراه و اجبار و بیگاری نباشد (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

حسب این معنا، اجیر شدن نوعی مبادله است که در آن «نیروی کار» و «مزد» مورد مبادله قرار می‌گیرد. لازمه این مبادله از نظر حقوقی این است که محصول کار در تملک خریدار قرار گیرد و کارگر فقط مالک اجرت شود. لذا با این بیان به باور ایشان، اشکال

استثمار و بهره‌کشی انسان از انسان منتفی می‌شود، زیرا بهره‌کشی وقتی تحقق می‌یابد که این شیوه اجباری باشد یا به کارگر اجحاف شود (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).  
آیت‌الله مهدوی‌کنی (علیه‌السلام) در بیان ادله‌ای که اسلام اجاره انسان را صحیح می‌داند به آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود»<sup>۳۱</sup>. استناد می‌کنند که دلالت بر آن دارد که انسان هر پیمانی را که با رضایت خود منعقد کند، واجب‌الوفاء است.

ایشان در انتهای بحث خود البته تأکید می‌کنند که «اصل «اجیر شدن» در فقه امامیه اصولاً کار پسندیده‌ای نیست و مکروه است»<sup>۳۲</sup>. برفرض که این حدیث در مقام بیان واقعیت بوده و درصدد بیان کراهت شرعی نباشد، بازهم دلالت دارد بر این‌که اجیر شدن انسان مطلوب و پسندیده نیست و بسیاری از مکروهات شرعی جز بیان واقعیت به لسان کراهت نیست» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹). وی با استناد به روایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) پیرامون موجه بودن «اجاره» آیه شریفه ۳۲ سوره زخرف<sup>۳۳</sup> را ذکر کرده و بیان می‌کنند که خداوند میان افراد تفاوت‌هایی طبیعی قرار داده است که باعث قوام زندگی است. اگر هرکس بخواهد تمام احتیاجات خود را به‌تنهایی رفع کند، روند زندگی با مشکل مواجه می‌شود و توسعه ایجاد نخواهد شد. لذا، تدبیر حق‌تعالی ایجاب کرده است که همت افراد متفاوت و انگیزه‌ها گوناگون باشد. «بنابراین با توجه به تغییر ساختار تولید و نیاز جامعه به تولید انبوه و شکل‌گیری مسائل جدیدی از جمله تولید ماشینی، می‌توان گفت که اقتضاء تولید انبوه در دوران مدرن کار مزدی و اجیر شدن است. زمانی که بشر از نظر زندگی نیاز به تولید انباشته پیدا کرد، نوبت به اجرت و برده‌داری و تجارت رسید. این کار نوعی ضرورت اجتماعی است؛ لیکن همه این برخوردها که در مکاتب مختلف تاریخ بوده است، در هرزمانی می‌توانست توأم با ظلم باشد. اسلام توافقی را که ناشی از ظلم عیان باشد را قبول ندارد. ظلم‌هایی را که عیان نیستند، باید مرحله‌به‌مرحله و به‌تدریج حل کرد» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).

#### ۵-۲-۲. دستمزد منصفانه یا بهای عادلانه کار

محور دیگر موردتوجه ایشان در ذیل این بحث، پرداخت به پرسش دشوار معیار «دستمزد عادلانه» از منظر فقه اسلامی است. ایشان در موارد متعدد و به شیوه‌های

گوناگون به این مسئله پرداخته و سناریوهای مختلف قابل طرح در مورد آن را ذکر کرده است. طبق دیدگاه ایشان، زمانی که محصولی به وسیله کارگر و با استفاده از عوامل موردنیاز - که از طرف دولت یا بخش خصوصی تأمین شده است - تولید می‌شود، کارگر فقط مستحق دریافت مزد است. حال پرسش دشوار این است که «دستمزد عادلانه کار» حسب چه معیاری تعریف و مشخص می‌شود؟

ایشان در یکی از دروس اقتصادی خود جامع‌ترین حالات ممکن را در ۹ احتمال زیر دانسته‌اند که در جدول زیر خلاصه شده است:

جدول شماره ۵: «نظریه‌های قابل طرح در معیار دستمزد عادلانه» (مهدوی کنی، ۱۳۷۹ و عبوضلو، ۱۳۹۷)

ردیف	احتمالات	توضیح
۱	احتمال اول	دستمزد به اندازه نیروی مصرف شده کارگر در فرآیند تولید تا با تأمین غذا نیروی ازدست‌رفته خود را بازیابد.
۲	احتمال دوم	دستمزد معادل تأمین لوازم ضروری و حیاتی کارگر
۳	احتمال سوم	دستمزد معادل تأمین نیاز حداقل کارگر و خانواده او
۴	احتمال چهارم	دستمزد معادل تأمین حد متوسط نیاز کارگر و خانواده او
۵	احتمال پنجم	دستمزد معادل سازوکار عرضه و تقاضا در بازار کار و بر طبق قرارداد
۶	احتمال ششم	دستمزد معادل میزان ساعات کار و به مقتضای محصول کار و ارزش آفریده شده
۷	احتمال هفتم	دستمزد طبق قرارداد، برابر با ارزش تولیدشده و تأمین نیازهای کارگر و خانواده او زیرا ممکن است مزد برابر با ارزش تولیدشده جوابگوی نیازهای او نباشد.
۸	احتمال هشتم	دستمزد طبق آنچه در قانون کار فعلی تصویب شد: حداقل دستمزد برای او و همسر و دو فرزندش.
۹	احتمال نهم	دستمزد معادل تأمین نیازهای ضروری، نیازهای فرهنگی، آموزشی و تربیتی

ایشان در شرح و نقد احتمالات فوق، نظریه اول را عاری از عدالت استنباط کرده و نوعی اجماع در ظالمانه بودن آن را مورد اشاره قرار می‌دهند.<sup>۳۴</sup> هم‌چنین بیان می‌کنند احتمال دوم، سوم و چهارم نیز عادلانه نیست؛ زیرا عدالت به معنای اعطای حق هر صاحب حقی خواهد بود. باید به محصول کار کارگر نگریست، نه به نیاز او؛ چراکه دستمزد عادلانه کار، مزدی است به تناسب کار، نه نیاز کارگر. علاوه بر این، در مسئله توجه به معیار نیاز، نمی‌توان به شاخص مشخصی برای افراد دست‌یافت؛ زیرا نیاز افراد

جامعه تابعی از عوامل مختلف است که در هر خانواده متفاوت خواهد بود (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) در بررسی احتمال پنجم بیان می‌کند «دستمزد» حسب رضایت طرفین، یک رویه معمول در دنیا است که اسلام آن را در مراحل اولیه می‌پذیرد. ایشان این اشکال را که رضایت موجود در این‌گونه موارد معمولاً تحمیلی یا اضطراری است را وارد ندانسته و بیان می‌کنند در شرایط عرضه و تقاضا، باید زمینه را طوری فراهم کرد که تقاضا برای کار فراهم شود. «اگر زمینه کار و تولید در جامعه‌ای فراهم نباشد، افزایش دستمزد تنها منجر به افزایش تورم خواهد شد و سنگینی افزایش قیمت‌ها دامن‌گیر زندگی کارگر هم خواهد شد. لذا باید زمینه افزایش دستمزد فراهم باشد، یعنی عرضه زیاد شود و زمانی که بازار تولید رونق پیدا کرد، حقوق کارگر قهراً بالا خواهد رفت و اضطرارها به تدریج منتفی خواهد شد. بدین ترتیب ایشان احتمال پنجم را با قیودی عادلانه می‌دانند. توافق طرفین با دو قید مشروع است: اول عرضه و تقاضا در بازار کار کاذب نباشد (کارگر در اضطرار نباشد) و دوم اینکه شرایط اضطراری غیرقابل‌پیش‌بینی مانند تورم‌های سنگین از بیرون قرارداد رخ ندهد. در این صورت عدل نسبی در اعطای مزد رعایت شده است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

ایشان احتمال ششم را یک نظریه کاملاً عادلانه می‌دانند؛ زیرا که اقتضای عدل، پرداخت اجرت کار به میزان ساعات کار و به مقتضای محصول کار و ارزش‌افزوده است. معیار عدل، اعطای پاداش متوازن و متناسب با میزان عمل است. «پس، اگر بخواهیم مطابق عدل به کارگر دستمزد بدهیم، باید بر اساس کار او محاسبه نماییم. اما مسئله آنجاست که به باور ایشان، در زمان حاضر و به لحاظ مسائل اقتصادی و سیاسی و رشد فکری نمی‌توان به این میزان پرداخت. لذا، باید به‌طور نسبی عمل کرد که همان مزد قراردادی مورد توافق کارگر و کارفرما است. با توجه به اینکه اجرای عدل در جامعه یک امر نسبی است؛ یعنی حتی در زمان ظهور، دفعتهاً نمی‌توان به عدالت دست‌یافت، می‌توان اگر عرضه و تقاضای کار در جامعه به واسطه عواملی (از جمله اجبار، اضطرار و یا اکراه) دچار خدشه نشده است بر مبنای تراضی بین کارگر و کارفرما عمل نمود» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).

حاصل بررسی آرای ایشان در احتمال پنجم و ششم نشان می‌دهد ایشان قائل به تمایز میان «دستمزد حقیقی» با «دستمزد قراردادی» است. حسب منابع دینی به باور ایشان، پاداش یک عمل در صورتی عادلانه است که مطابق با کار باشد و آلا ظلم و تعدی محسوب می‌شود. بنابراین «دستمزد حقیقی»، یک ایده و آرمان نهایی برای اسلام است؛ اما آنچه در مراحل ابتدایی از سوی شارع تنفیذ و امضا شده است، همان «دستمزد قراردادی» است که با رضایت دو طرف وضع می‌شود. البته در این دیدگاه، مکتب اقتصادی اسلام از دو طریق این قرارداد را به سوی عدالت واقعی سوق می‌دهد: یکی از نظر رشد فرهنگی جامعه که افراد جامعه به حقوق یکدیگر احترام بگذارند و دیگری رشد اقتصادی جامعه. بدین ترتیب، به باور ایشان، اسلام تلاش دارد که شرایط عینی و ذهنی فراهم شود (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

ایشان در بررسی احتمال هفتم تا نهم بیان می‌کنند سایر نیازهای کارگر ارتباطی با کارفرما ندارد؛ بلکه عدالت میان کارگر و کارفرما در اعطای حقوق، برابر ارزش افزوده است و با عدالت اجتماعی میان فرد و جامعه تفاوت دارد. مسئولیت در برابر حق اول به عهده کارفرماست. اما درباره حق دوم مسئولیت بر عهده اجتماع خواهد بود که دولت نماینده آن است و کارفرما هم به عنوان جزئی از این اجتماع با پرداختن مالیات، در تأمین این نیازها مسئول است (مهدوی کنی، ۱۳۷۹). طبق این دیدگاه، چنان‌که پیش‌از این اشاره شد، به باور آیت‌الله مهدوی کنی (ره) مقوله عدالت در رابطه کارگر و کارفرما، حاصل معادله میان کار و دستمزد است نه نیاز و دستمزد. طبق تمایزی که ایشان میان عدل جزئی و قسط کلی در جامعه دارند (چنان‌که در بخش دوم بیان شد)، این برداشت حاصل عدل جزئی در یک رابطه اجتماعی مشخص است اما بر مبنای نظریه عدالت اجتماعی (قسط) کارگر علاوه بر دریافت مقتضای محصول کار و ارزش افزوده خود، باید بتواند سهم زندگی خود را نیز در جامعه دریافت کند که پرداخت این بخش بر عهده دولت اسلامی است. در واقع ایشان میان نقش کارفرما و دولت در تأمین این دستمزد عادلانه تفاوت قائل هستند (مهدوی کنی، ۱۳۶۶).

### ۵-۲-۳. مسئله نابرابری درآمدها و دستمزدها در جامعه اسلامی

در ذیل بحث «دستمزد عادلانه» و معیارهای آن، یک مقوله با اهمیت و حساس که



مورد توجه آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) نیز قرار گرفته، مسئله شکاف و فاصله دستمزدی میان گروه‌های مختلف شغلی و اجتماعی است. نابرابری در دستمزدها و درآمدها مسئله‌ای است که اگر از یک حد معین و مشخصی بیشتر شود، موجب حساسیت اجتماعی می‌شود.

برخی این اشکال را این‌گونه مطرح کردند که «تفاوت زیاد حقوق یک پزشک با یک کارگر اگر خیلی زیاد شود، با هیچ منطق عادلانه‌ای سازگاری ندارد؛ زیرا هرچند فی‌نفسه ارزش کار یک مهندس یا پزشک از نظر بازدهی بیشتر از کار یک کارگر است، ولی با محاسبه صحیح و دقیق، می‌توان دریافت که یک پزشک یا مهندس در مراحل تحصیلی‌اش از محصول و عمر صدها و هزاران کارگر استفاده کرده تا بدین حد رسیده است. بنابراین، محصول علم این پزشک یا مهندس، باید در اختیار جامعه قرار بگیرد» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) به نقد این دیدگاه پرداخته و مطلق فاصله و شکاف میان دستمزدها و درآمدها را بی‌عدالتی و ظلم تلقی نمی‌کند. به باور ایشان، «اولاً کارگر عمر خود را در اختیار هیچ‌کس قرار نداده است؛ این تعبیر، ناشی از یک منطق احساسی است ثانیاً، کارگر محصول کارش را مجانی و بدون دریافت دستمزد در اختیار جامعه قرار نمی‌دهد. لذا، از یک پزشک توقع می‌رود که محصول دانش خود را به جامعه عرضه کند، ولی لزومی ندارد که این کار رایگان باشد؛ همان‌گونه که کارگر هم محصول کار خود را مجانی عرضه نمی‌کند و این توقع، همان چیزی است که از آن به وجوب کفایی در کارهای لازم و موردنیاز جامعه تعبیر می‌شود. ثالثاً، طبق جهان‌بینی اسلامی محصول کار هر کس - بلکه عمر و جان او - متعلق به خداست. لذا چنانچه نظام اجتماعی، حکمت و مصالح عمومی اقتضا کند که برای کار یک پزشک نرخ بالاتری مقرر شود، اشکال حقوقی و اخلاقی لازم نمی‌آید» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶). لذا به باور ایشان، مبنای تفاوت در دستمزدها و درآمدها غیرقابل انکار است.

### ۳-۵. سرمایه؛ نقش و تکالیف

آخرین محوری که در مباحث عدالت اقتصادی لازم است جهت تکمیل مباحث اقتصادی آیت‌الله مهدوی‌کنی (ره) اشاره گردد، نقش عامل سرمایه در خلق ارزش و

به تبع ایجاد مالکیت است. به باور ایشان، دومین عامل ایجاد مالکیت، سرمایه است که منشأ پیدایش آن کار است. مقصود از سرمایه اعم از زمین، کارخانه، ابزار تولید و هر چیزی است که تبلور کار انسان باشد و ارزش آن، به واسطه آن است که تبلوری از کار فرد است. خصیصه دیگری که موجب ارزش و مشروعیت مالکیت سرمایه می‌شود آن است که منشأ تحرک و مبدأ اشتغال و پیشرفت در جامعه باشد. البته اگر به این سرمایه مدیریت صحیح و تکنیک نیز اضافه شود، ارزش سومی نیز به آن افزوده خواهد شد که می‌تواند منشأ آثار و سودمندی بیشتری باشد؛ گرچه این ارزش مربوط به سرمایه فی‌ذاته نیست، ولی این مدیریت زمانی می‌تواند فعلیت پیدا کند که زمینه آن (سرمایه) فراهم باشد و به عبارت دیگر فعلیت ارزش مدیریت درگرو وجود سرمایه است بنابراین در صورتی که فرد سرمایه خود را از راه مشروع کسب نموده باشد، صاحب منافع آن خواهد بود (مهدوی کنی، ۱۳۷۹).

به باور ایشان در مکتب اقتصادی اسلام، هرگونه تجاوز به «سرمایه» دیگران ممنوع است و نیز سود صاحب سرمایه برای خود اوست و مالا باید به خود او بازگردد و از سو دیگر، در دیدگاه اسلامی، ثروت و سرمایه در اندازه و کمیت محدودیتی ندارد. به استناد آیه ۴ سوره مبارکه نساء که پیرامون «مهریه زنان» است، واژه «قنطار» به عنوان یک مال مشروع ذکر شده است که با توجه به قیمت روز طلا، دارای ارزش بسیار بالایی است.

لذا قرآن داشتن ثروت در حد قنطار<sup>۳۵</sup> و بیش از آن را پذیرفته است. ایشان به استناد به قول استاد خویش علامه‌ی طباطبایی در تفسیر المیزان، بیان می‌کنند هر چه قرآن نقل کند و آن را رد ننماید، دلیل بر امضای آن است و مقصود آن که خداوند داشتن یک قنطار طلا را منع نکرده است، هرچند در کیفیت تحصیل مصرف و بهره‌برداری محدودیت وجود دارد. بنابراین در مکتب اقتصادی اسلام، سرمایه و ثروت در اسلام محدودیت کمی ندارد لکن دارای محدودیت کیفی است؛ بدین معنا که طرق تحصیل ثروت باید مشروع باشد، در نگهداری و انباشت آن اسباب کنز فراهم نیاید و در مقام اسراف و تبذیر صورت نگیرد (مهدوی کنی، ۱۳۶۶).

#### ۶. نقدی بر آموزه‌های عدالت در اندیشه آیت‌الله مهدوی کنی (ره)

از نگاه نگارندگان، ابهامات و پرسش‌هایی نظری بر مباحث ایشان در حوزه اندیشه

عدالت قابل بیان است. بدون تردید توجه به این اشکالات و ابهامات نظری موجب ارتقای مباحث معرفتی و نظری در این حوزه خواهد شد و چه بسا موجب فهم بهتر دیدگاه‌های آن فقیه بصیر پیرامون حوزه عدالت خواهد شد. اهم این نکات و ابهامات در حداقل دو محور زیر قابل طرح است که در ادامه به اجمال بیان می‌شود:

#### ۱-۶. تمایز «عدل و قسط» و «عدل و احسان»

در فهم معنای عدالت باید به تفاوت‌های زبان فلسفی، روایی و قرآنی توجه داشت. این عدم توجه بعضاً موجب خلط مفهومی یا سایه انداختن لسانی دیگر در برداشت از زبانی دیگر شود. به‌طورمثال عدالت فلسفی با عدل قرآنی یا روایی متفاوت است. از این رو نمی‌توان با توجه به معنای ارتكازی یا معنای مختار فلسفی، به فهم قرآن پرداخت. «عدالت» در لسان قرآن کریم، با دو واژه «عدل» و «قسط» شناخته می‌شود. برخی دو واژه را مترادف می‌گیرند (عارفیان، ۱۳۸۹؛ عربشاهی، ۱۳۹۵) و هر آنچه به «عدل» یا «قسط» بار می‌شود را به دیگری انصراف می‌دهند. برخی نیز ضمن پذیرش عدم ترادف معنایی این دو لفظ، مصادیق آنها را تفکیک می‌کنند. به‌طورمثال، عدل را رفتاری و قسط را ساختاری می‌دانند یا اینکه عدل را اجتماعی و قسط را اقتصادی فهم می‌کنند (الهی‌زاده، ۱۳۹۸).

عدل و قسط، دو لفظ متفاوت و دارای دو معنای متفاوت هستند که ترادف مفهومی ندارند. از این رو چنان‌که مرحوم آیت‌الله مهدوی‌کنی (۱۳۷۹) نیز تأکید دارند، ترادفی وجود ندارد. اما در خصوص اینکه مصادیق این دو یا تفاوت جهت معنایی این دو واژه چیست، نقدهایی به نگاه ایشان وارد است. به‌نظر می‌رسد این دو واژه در عین تفاوت مفهومی، دارای مصادیق واحد بوده و مساوی<sup>۳۶</sup> یکدیگر هستند. ایشان (۱۳۷۹) این نکته را بیان می‌کنند اما در سایر اشارات و توضیحات، این نکته اساسی را نقض می‌کنند. با پذیرش تمایز مفهومی و تطابق مصادیق، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که «قسط» مربوط به امور اجرایی و اقتصادی است اما عدل ناظر به قضاوت. در حقیقت تمامی رفتارهای خارجی، خلقی و اعتقادی در حیات انسانی، موضوع و متعلق قسط و عدل هستند و نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. عدل به معنای توسط<sup>۳۷</sup> و نفی تبعیض است درحالی‌که قسط به تعریف، نظام‌سازی و جایابی سهم، حق و روابط می‌پردازد.

بنابراین حیثیت بیان محتوای حق و سهم‌ها، حیثیت معنایی قسط است و اگر به عدم تبعیض در رعایت همان حق و سهم‌ها بپردازیم، حیثیت معنایی عدل را مطرح نظر داریم. از این رو، نمی‌توان واژه «عدل» را جزئی و واژه «قسط» را کلان تصور کرد؛ نمی‌توان یکی را اعم و دیگری را اخص دانست. عدل و قسط، هر یک حیثیتی از حق را مورد اشاره قرار می‌دهند. عدل، حیث عدم انحراف از حق را نشانه رفته است و قسط، محتوای آن حق را به نمایش می‌گذارد. پس عدل و قسط، دو مفهوم متفاوت هستند که از حیث مصداق، مساوی یکدیگرند اما حیثیت صدق‌شان، متفاوت است و دو بُعد از یک امر واحد محسوب می‌شوند (تراب‌زاده، ۱۳۹۹).

لازم به ذکر است همچنین اشکالی نیز در مفهوم‌پردازی واژگان «عدل» و «احسان» دیده می‌شود؛ چنان‌که عدل را حقوقی و احسان را عاطفی در نظر می‌گیرند. با توجه به شمولیت معنایی عدل در تمامی مراتب انسانی، نمی‌توان نسبت عدل و احسان را بدین ترتیب، بخش‌بندی کرد. به نظر می‌رسد عدل و احسان، لایه‌هایی از یکدیگر باشند. بدین معنا، تفاوت عدل و احسان در وجه الزام - عدم الزام، حق - اخلاق و فردی - اجتماعی نیست؛ بلکه تفاوت در نوع تعاملات درون بردار هویت‌های انسانی است. عدالت، قواعد عام و دائمی تعامل دو انسان عادی است که هرگاه جنبه لطف در آن، غلبه کند تبدیل به احسان می‌شود. هر دو، مشمول امر الهی هستند و در خصوص آن‌ها الزام و حق وجود دارد اما عدل، قاعده حرکت دائمی در تعاملات انسانی است که می‌تواند در شرایطی به احسان تغییر کند (تراب‌زاده، ۱۳۹۹). در عین دائمی بودن عدل، اصل احسان نیز دائمی است و اما اعمالش کاملاً اقتضائی و غیردائمی است. به استناد آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»<sup>۳۸</sup> و عبارت شریفه «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»<sup>۳۹</sup> هم عدالت و هم احسان مشمول امر محکم الهی هستند. لذا الزام به آن دو وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد وجه الزام به آن دو متفاوت باشد. همچنین به استناد حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه که فرمود: «الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ»، عدل قاعده حرکت دائمی جامعه است و این معنا را «ابن ابی الحدید» نیز در شرح نهج البلاغه تأیید می‌کند (جلد ۲۰، ۸۶).

## ۲-۶. ماهیت رابطه کارگر و کارفرما و مسئله «دستمزد عادلانه»

مسئله چگونگی رابطه میان کارگر و کارفرما و به تبع آن مسئله‌هایی مانند نحوه تعیین دستمزد کارگر، یک پیشینه تاریخی مشخص در کشورمان دارد. در دهه ۶۰ شمسی و همزمان با تصویب قانون کار جمهوری اسلامی ایران، این مسئله تبدیل به یکی از چالش‌های مهم جناح راست و چپ در آن دهه و بعدازآن میان حضرت امام خمینی (ره) و شورای نگهبان در سال ۱۳۶۶ شد.<sup>۱</sup> فارغ از طرح تفصیلی این پیشینه تاریخی که نیازمند مجال مستقلی است؛ به نظر می‌رسد نگرش مرحوم آیت‌الله مهدوی‌کنی به مسئله «دستمزد عادلانه» با طرح «نظریه تراضی طرفین» و فهم این رابطه ذیل فصل «اجاره خدمات انسانی» قابل درک باشد که در آن، حیثیت اجتماعی، ساختاری و پیچیده فقه امامیه با توجه به فلسفه «عدالت اجتماعی» لحاظ نگردیده است. موضعی فکری - سیاسی که از سوی جریان راست سنتی در دهه ۶۰ نیز دنبال شد. اما در نقد تحلیلی این دیدگاه می‌توان به نکات زیر به‌اجمال اشاره نمود:

(۱) یکی از بنیادهای اصلی در تحلیل احکام مرتبط با «روابط اجتماعی» به نحو عام و «رابطه میان کارگر و کارفرما» به نحو خاص، تلقی فقیه از دنیای جدید، نظام سرمایه‌داری و مناسبت درونی آن است. به تبع این تلقی، برداشت خاصی از اسلامی‌سازی روابط اجتماعی حاصل شده و رویکرد خاصی در مواجهه با اندیشه‌هایی مانند مارکسیسم و لیبرالیسم حاصل می‌شود. در این منظر عدم ستیز و مواجهه ساختاری با نظام سرمایه‌داری با روابط اجتماعی خاص آن، منجر به اتخاذ رویکردهای واکنشی، موضعی و اصلاحی خواهد شد. اگر مواجهه با سرمایه‌داری به یک مواجهه اخلاقی تقلیل یابد، ساختارهای مؤثر بر روابط اجتماعی، شکل و فرم ضد عدالت خود را بر این رابطه تحمیل خواهند کرد.

(۲) روابط اجتماعی به نحو عام و «روابط کار» به نحو خاص اساساً معطوف به «روابط قدرت» هستند؛ بدین معنا که قدرت طرفین روابط اجتماعی لزوماً همگن و هم‌تراز نیستند؛ بلکه در مورد روابطی مانند «رابطه کارگر و کارفرما» با دلایل خاص مشخص است که قدرت چانه‌زنی طرفین متوازن و متعادل نیست. بدین جهت طرح «نظریه تراضی» برای رسیدن به دستمزد عادلانه در

چهارچوب این خصیصه ساختاری، درنهایت به زیان طبقه فرودست قدرت (در اینجا کارگر) تبدیل می‌شود. در اینجا درست که نوعی اجبار عینی مانند نظام برده‌داری وجود ندارد اما نوعی اجبار پنهان، نحو خاصی رفتار را توصیه و بازتولید می‌کند.

۳) طرح پیشنهاد «دستمزد توافقی» پیامد فهمی خاص از ماهیت «رابطه استخدامی» در بازار کار است. مُزد توافقی، اولین نهاد تعیین دستمزد در بازار کار بود. در عصری که قوانین کار با هدف حمایت از گروه‌های کارگری وجود خارجی نداشت، بازار کار مانند سایر بازارهای اقتصادی، نوعی مبادله آزاد تعریف می‌شد که حسب آن، قاعده تراضی و توافق طرفین تعامل حاکم بود. در این منطق نظری، نوعی رابطه بازاری میان کارگر و کارفرما تصور می‌شد که بر اساس آن، دستمزد در نقطه تعادلی عرضه و تقاضای نیروی کار تعیین می‌شود. به تدریج پیامدهای استثماراری این الگو ظاهر و شرایط سخت کارگری که معیشت و امنیت شغلی آنها را تهدید می‌کرد، منجر به شکل‌گیری نهادهای حمایتی از نیروی کار شد که یکی از مهم‌ترین آنها، طراحی نهاد «حداقل دستمزد» در بازار کار باهدف حمایت از حداقل‌های معیشت زندگی طبقه کارگری بود. نهاد «دستمزد توافقی» حاصل این نگرش به روابط استخدامی است که رابطه میان کارگر و کارفرما، نوعی رابطه بازاری و تجاری است که حسب یک مبادله آزاد طرفینی میان دو طرف تعامل، صورت پذیرفته و قاعده اصلی در آن «تراضی یا توافق» است. از این جهت تمایز ماهوی میان رابطه استخدامی با گونه‌های دیگر روابط اجتماعی قائل نیست. این نگرش تسری اندیشه بازارگرا به همه مناسبات اجتماعی، میدان تاخت‌وتاز بازار و فهم تعاملات انسانی در یک بستر محدود را شکل می‌دهد.

۴) آنچه مورد اشاره مرحوم آیت‌الله مهدوی کنی (ره) در عدم تسلط معیار تأمین همه نیازهای کارگر از سوی کارفرما در تعیین مزد قرار گرفته معقول است؛ زیرا بخش زیادی از وظایف تأمین نیازهای اساسی کارگر بر عهده دولت اسلامی است و نباید در این مسیر به کارفرما ظلم روا داشت؛ اما این استدلال

نباید منجر به توسعه این نگرش شود که کارفرما به نحو مطلق در مورد کارگر خود مسئولیت ندارد. اگر قیمت‌گذاری کار به نحو عادلانه و متناسب با خلق ارزش عامل تولید صورت پذیرد، به صورت طبیعی بخش زیادی از نیازهای کارگر نیز تأمین خواهد شد؛ چراکه در قیمت‌گذاری کار، عنصر نیاز نیز در کنار بهره‌وری نهایی عامل تولید لحاظ می‌گردد.

### جمع‌بندی

آنچه به اجمال در این پژوهش بیان شد، ارائه سرفصل‌هایی از کلیدی‌ترین مباحثی که مرحوم آیت‌الله مهدوی‌کنی (رحمته‌الله علیه) در عرصه عدالت با تأکید بر عدالت اقتصادی در طی دهه‌های گذشته نوشته یا بیان کرده بودند. این آموزه‌های معرفتی بدون تردید می‌تواند موجب غنای بیشتر مباحث نظری در حوزه عدالت‌پژوهی باشد. از سوی دیگر، تتبع و بررسی اندیشه‌های ایشان در مسئله عدالت اجتماعی حاکی از اهمیت «دانش اخلاق» و بعد «فقه سنتی» در تحلیل و بررسی قواعد مرتبط با مقوله عدالت در زندگی اجتماعی است. این صبغه اخلاقی-فقهی خاص، ضمن ایجاد نوعی تمایز در طرح مباحث ایشان (مانند نسبت مقوله احسان و عدالت)، منجر به بینشی خاص در سازوکارهای اقامه قسط در جامعه اسلامی نیز می‌شود که نمودهای عینی آن در میزان مداخلات دولت اسلامی در اقامه قسط، نقش معیار کار و نیاز در اقتصاد اسلامی، سهم کار و سرمایه در نظام اقتصادی و چالش با نظریه‌های برابری‌گرایانه (به معنای تساوی‌طلبی آن‌چنان که در بخش مسئله نابرابری دستمزدها اشاره شد) می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، نوآوری‌های ایشان در تبیین برخی از مباحث زیر که در طول این پژوهش شرح یافت از جمله این موارد بود:

- تبیین مفهومی نقش پسینی اصل عدالت در استنباط احکام
- تبیین منطقی درهم‌تنیدگی «عدل» و «احسان» و لزوم ورود حکومت به اشاعه و ترویج احسان در جامعه اسلامی
- تعریف «نیاز اجتماعی» به عنوان یکی از ریشه‌های مالکیت (پیرامون مقوله حکومت و ولایت)
- تفکیک منابع دولتی از منابع عمومی و تبیین فقهی آن در دهه ۶۰ شمسی

- توجه توأمان به سهم‌بری کار و سرمایه در نظریه توزیع اسلامی  
باین‌حال در بخش پایانی کوشش شد تا اندیشه ایشان پیرامون دو مسئله «تمایز  
میان دو مفهوم عدل و قسط» و «ماهیت رابطه کارگر و کارفرما» مورد مذاقه علمی و  
نظری بیشتر قرار گرفته و مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

### یادداشت‌ها

۱. نگارندگان این پژوهش، پیش از این در قالب کتاب «نظریه اسلامی عدالت اجتماعی در اندیشه متفکران دینی» به تقریر نظریه عدالت در اندیشه امام خمینی (ره)، مرحوم علامه طباطبایی، شهید مطهری، شهید بهشتی، شهید صدر و حضرت آیت‌الله خامنه‌ای پرداخت و تقریری از صورت‌بندی جامع نظریه اسلامی عدالت حسب اندیشه‌های این شش متفکر ارائه دادند.
۲. بدین جهت از زحمات این مرکز و به‌طور خاص جناب آقای دکتر عادل پیغامی مسئول این مرکز و هم‌چنین آقای میلاد موحدیان تقدیر و تشکر می‌شود.
۳. نگاه کنید به کتاب: «نظریه اسلامی عدالت اجتماعی در اندیشه متفکران دینی معاصر» از نویسندگان این مقاله که از سوی انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام) منتشر شده است.
۴. بدین معنا که عالم بر اساس حق آفریده شده و آفرینش بر پایه حق و حقیقت استوار است.
۵. بدین معنا که مبتنی بر ارتباط انسان با جهان است و خداوند به انسان ابزارهایی جهت تصرف و بهره‌برداری از عالم اعطاء کرده است.
۶. مقصود ایشان، تفاوت‌هایی است که از اختلاف استعداد و امکانات طبیعی به وجود می‌آید نه تفاوت‌های ناروای معلول ظلم، استضعاف، استکبار و استخفاف. بین افراد اما تفاوتی که مبتنی بر اختلاف استعدادها و امکانات باشد. تفاوتی که مبتنی بر مصالح جامعه باشد، نه تفاوتی که ناشی از ظلم باشد.
۷. «وضع الشیء فی موضعه»: نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۳۷.
۸. برگرفته از سخنرانی تلویزیونی ایشان در برنامه ماه خدا شبکه اول سیما، سحرهای ماه مبارک رمضان، ۱۳۸۷.
۹. ایشان دریابانی می‌آورند در نگاه قرآن کریم سه عامل ایجاد قوام عبارت است از مال، کعبه و قسط. ارکان قیام جامعه این سه شمرده شده و هرکدام نشانه یک‌جهتی از جهات جامعه انسانی یا اسلامی است. که یک جامعه اگر بخواهد جامعه اسلامی باشد، جامعه الهی باشد، دینی باشد این سه رکن برایش لازم است (مهدوی کنی، ۱۳۶۶).
۱۰. ممکن است در آن مسئله مساوات برداشت شود چون عدل از ماده عدل و معادله است و می‌توان عدل را این‌گونه معنا کرد که عدل یعنی به هرکسی باید معادل با سهم خودش داد (مهدوی کنی، ۱۳۶۶).
۱۱. «عدل به معنای متعادل بودن و میانه‌روی است و لذا در مقابل جور می‌آید که به معنای تعدی و تجاوز و



- بیراهه رفتن است. قسط به معنای ادا کردن سهم است؛ یعنی سهم هر کس و هر چیز را به اندازه دادن و در مقابل آن ظلم می‌آید که به معنای ندادن و یا کم دادن سهم دیگران است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).
۱۲. دلیل ایشان بر این که قسط در امور مالی و اقتصادی به کار می‌رود آن است که قسط به معنی سهم است: «لَلْأَجْلِ قِسْطٍ مِنَ الثَّمَنِ» یعنی سهمی از بهاء کالا مربوط به مدت پرداخت و دریافت است؛ یعنی در زندگی هر کس سهمی دارد که باید به آن برسد (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).
۱۳. ایشان با اشاره به مباحث کتاب المفردات راغب بیان می‌کنند که «قسط در مفردات راغب به معنای «القسط هو النصیب بالعدل» دانسته شده است. قسط این است که انسان نصیب و سهم کسی را عادلانه بدهد؛ در مقابل العداله و المعادله لَفْظٌ يَقْتَضِيْ مَعْنَى الْمَسَاوَات. کلمه عدل و معادله کلمه‌ای است که دلالت بر برابری می‌کند. واژه «عدل» هم از همین می‌آید. می‌گویند این عدل آن است؛ یعنی برابر آن است. لنگه آن است. منتهی معمولاً «عدل» را در مسائل معنوی استفاده می‌کنند و «عدل» را در مسائل جسمانی. عدل را در چیزهایی استعمال می‌کنند که با بصیرت ادراک می‌شود مثل احکام، قضاوت‌ها و ... این‌ها عدل است. احکام الهی، احکام عادلانه، قضاوت‌های عادلانه، چیزهایی که با بصیرت باشد. عقل در قضاوت را که با چشم نمی‌توان دید. اما آن چیزهایی که معادله آنها محسوس است مثل دوکفه ترازو در موزونات، دوتا گردو، دوتا هندوانه، دوتا انسان و ... این‌ها درباره‌شان «عدل» گفته می‌شود یا مثل دولنگه بار، دولنگه آرد که مساویند معمولاً می‌گویند عدل آن است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).
۱۴. در این میان، نظرات دیگری در تمایز قسط و عدل از سوی آیت‌الله مهدوی‌کنی (رحمته‌الله علیه) طرح شده است که فاقد دلیل است مانند: عدل یعنی انطباق میان کار و دستمزد و قسط معادله میان نیاز و مزد. یا این نظر که قسط معادله میان دستمزد و کار است و عدل عبارت است از توازن اجتماعی.
۱۵. آیه ۹ سوره مبارکه حجرات.
۱۶. ایشان در تبیین این تمایز ظروف استعمال در فهم معنای عدالت، فراوان به تمایز میان عدل در یک رابطه اجتماعی جزئی یعنی رابطه کارگر و کارفرما و کلیت اجتماع سخن گفته‌اند. حسب این تمایز عدل در سطح کلیت اجتماع، یک مفهوم وسیع‌تر است. عدالت اجتماعی، متفاوت از عدل در رابطه کار و مزد است. به‌طورمثال، عدالت اجتماعی اقتضا می‌کند که معاش کارگر تأمین شود اما عدل در رابطه کار و مزد، اقتضا می‌کند که مزد فرد، به اندازه کارش باشد؛ ولو اینکه معاش وی را تأمین نکنند. درواقع، جبران معاش را باید به نحو دیگری دنبال کرد. پس نگاه کل‌گرا، ایجاب می‌کند که عدالت اجتماعی، متفاوت از عدل در روابط خرد باشد. به باور ایشان، مکتب اسلام هردو را در نظر گرفته است. قسط و عدل هردو یعنی نصیب و سهم افراد را دادن؛ اما نصیب در کارخانه بین کارگر و کارفرما، همان کار است؛ چون در ارتباط بین کارگر و کارفرما مقوله نیاز مطرح نیست. کارفرما چنین استدلال می‌کند که کارخانه «دارالایتام» یا «کمیتة امداد» نیست و بدین جهت این ظرف خاص، معنای خاصی از عدل دارد (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).
۱۷. آیه ۵ سوره مبارکه مائده

۱۸. برگرفته از سخنرانی تلویزیونی ایشان در برنامه ماه خدا شبکه اول سیما، سحرهای ماه مبارک رمضان، ۱۳۸۷.
۱۹. یا به تعبیر حضرت امام (ره)، تحول در ساختار نظام موضوعات
۲۰. به‌عنوان مثال تعدد زوجات در قرآن کریم حلال دانسته شده است: «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعاً». اما در احکام ثانویه برای اینکه این مسئله ضربه‌ای به نظام خانواده نزند، به همسر اول اجازه داده شده است که در صورت ناراحتی از این مسئله، درخواست طلاق نماید؛ با اینکه می‌دانیم اذن طلاق نیز با زوج است، نه زوجه. اما حکومت اسلامی در شرایطی این اذن را از مرد ساقط کرده و به زن داده است. در اینجا هیچ حکم حلالی، حرام نشده است بلکه حاکم جامعه اسلامی از مالکیت و قدرت اعتباری خود که خدا در اختیار او قرار داده، استفاده می‌کند تا نظام خانواده و اجتماع را اداره کند.
۲۱. ایشان از قول امام راحل (ره) نقل می‌کردند که فرموده بودند «مسئله تقسیم اراضی و تعدیل ثروت و عدالت اجتماعی امری لازم و واجب است، اسلام همین را خواسته اما تو ای شاه نمی‌توانی این کار را بکنی، تو صلاحیت این کار را نداری!» (خواججه‌سروی، ۱۳۹۶)
۲۲. یا در مثال دیگر، مسئله احیاء موات و آباد کردن زمین‌های بایر بدون قید و شرط که یک نفر هراندازه بتواند زمین را احیاء کرده و مالک شود، دیگر عادلانه نیست زیرا یک نفر به وسیله ابزار و ماشین‌آلات جدید می‌تواند هزاران هکتار زمین را تصاحب کرده و دیگران را از داشتن زمین کشاورزی محروم کند.
۲۳. احکام حکومتی عبارت است از تصمیم‌هایی که ولی فقیه در ابعاد مختلف اداره امور جامعه اسلامی برای اجرای عدالت اجتماعی و قوانین الهی و با ملاحظه مصلحت جامعه اسلامی می‌گیرد و زمینه اجرای آنها را فراهم می‌سازد. این تصمیم‌ها به لحاظ زمان و مکان تابع مصلحت یاد شده است.
۲۴. «مثلاً درباره نماز مسافر که در آن نماز قصر باشد، زیرا انسان امکاناتی را که در حضر دارد در سفر در اختیار ندارد. اما این علت قطعی نیست و ممکن است علل دیگری هم باشد. اگر علت تامه و اصلی قصر نماز مشکلات سفر باشد، باید امروزه نماز را کامل خواند زیرا با پیشرفت علوم و فنون و مسائل جدید بسیاری از این مشکلات مرتفع شده است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).
۲۵. اهل سنت در این موارد به قیاس عمل می‌کنند و آن بدین‌علت است که آنان به‌اندازه کافی در احکام حدیث ندارند، آنان به روایت ائمه (علیهم‌السلام) عمل نمی‌کنند و فقط به روایات منقول از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) عمل می‌کنند. علت دیگر رویکرد اهل تسنن به قیاس و استحسان، این بود که آنان حکومت داشتند. این امر باعث شد که آنان به مصلحت‌اندیشی و استحسانات عمل کنند یعنی آن‌ها را در احکام حکومتی قهراً به استحسان و استصلاح روی‌آورند.
۲۶. وی در این زمینه در جلسه‌ای از دروس‌شان بیان می‌کند: «گاهی اوقات انسان احساساتی می‌شود و یک حرف‌هایی می‌زند که آقا باید عدالت و قسط اجرا شود و هیچ‌کس نباید حق کسی را بخورد و گاهی هم شعار و حرف بعضی از مسئولین می‌خواهند بروند سرکار نه اینکه شعار باشد، بلکه دلشان هم می‌خواهد که عدل برقرار باشد، قسط برقرار باشد، اموال بیت‌المال را اگر کسی خورد برگرداند این

حرف‌ها را هم می‌زنند و می‌گویند چنین و چنان می‌کنیم و بعد در عمل می‌بینند که هیچ کاری نمی‌توانند بکنند، ناچاراً سکوت می‌کنند، وقتی هیچ کاری نمی‌توانند بکنند، مثل ما که علناً می‌گوییم نمی‌شود، بعضی‌ها علناً می‌گویند نمی‌شود. این‌که ما می‌گوییم، مفهومی این نیست که کسی می‌خواهد طرفداری از ظلم و طرفداری از افکار کند و طرفداری از این نابرابری‌ها کند. این نیست، واقعاً آدم ناراحت می‌شود از این نابرابری‌ها. ولی بحث این است که آدم با مسائل نباید برخورد احساسی کند. لذا برخوردهای احساسی کردن، مملکت را به هم می‌ریزد و توقعات، بیجا در مردم ایجاد می‌کند. و بعداً انسان نمی‌تواند آن توقعات را بردارد و تازه خود دولت و نظام زیر سؤال می‌رود. روزهای اول انقلاب می‌گفتیم به مردم نگویند که همه شما باید صاحب‌خانه شوید. چون نمی‌توانید به مردم خانه دهید. نمی‌شود خوب، به تدریج، یواش‌یواش انشالله. ممکن است ۳۰، ۴۰ سال طول بکشد. و الا اگر ما ادعا کنیم در عرض یک سال می‌توانیم همه را صاحب‌خانه کنیم. این حرف نادرستی است. نه تنها ناشدنی است، اصلاً محال است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۶۶).

۲۷... فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا...

۲۸. به تعبیر ایشان، این عامل افزون بر آن‌که سلامت جامعه را خدشه‌دار می‌سازد، زمینه‌ی استضعاف و سلطه‌گرایی را نیز فراهم می‌کند. چنانچه این خصلت ناپسند در سطح متمکنان و صاحبان زر و زور پدید آید، موجب حیف و میل و نابودی ثروت‌های عمومی و تقویت روحیه‌ی مصرف‌گرایی خواهد شد و هرگاه این روحیه‌ی منفی در میان عامه‌ی مردم رایج شود، باعث رکود استعدادهای می‌شود. به عبارت دیگر آزادی و نامحدود بودن اعمال شهوات همان‌گونه که نیروی تخیل و اوهم‌پرستی انسان را تقویت می‌کند، به موازات آن مانع رشد عقلانی و علمی افراد گشته و جامعه را در جهت خلاف رشد و توسعه، سوق خواهد داد. اصولاً یکی از علل عمده شخصیت‌زدایی، آلودگی به شهوات است. کسی که مالک نفس خویش نباشد، مسلماً نمی‌تواند با عزت زندگی کند و کسی که عزت و شخصیت خود را از دست داد. قهراً سلطه‌پذیر می‌شود (مهدوی‌کنی، ۱۳۷۹).

۲۹. با عنایت به این اصل که در اسلام یگانه مبدأ و عامل ارزش‌آفرین در حقوق مکتسبه، سعی و کوشش انسان است.

۳۰. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ» «لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»

۳۱. سوره مائده (۵) آیه ۱.

۳۲. در حدیث آمده است: «من أجز نفسه فقد حذر علي نفسه الرزق»: «کسی که خود را اجیر دیگری قرار دهد، رزق و روزی خویش را بسته است».

۳۳. «نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً»

۳۴. ایشان البته از این اجماع در ظالمانه بودن این نظریه استفاده می‌کنند و بیان می‌دارند «کسانی که سهم سرمایه را در تولید منکرند و آن را به ترمیم استهلاک منحصر می‌کنند، باید برای کارگر هم چنین حقی را قائل شوند. اما درباره کارگر کسی چنین چیزی نگفته، درحالی‌که درباره ماشین گفته شده است در

- اینجا این مبحث باید الهام‌بخش باشد که اگر درباره کارگر چنین دیدگاهی ظالمانه است، درباره سرمایه هم که کار متجسمی است، ظالمانه خواهد بود که گفته شود: حق سرمایه همان ترمیم استهلاک کارخانه است. ممکن است گفته شود که اساس تولید وابسته به کارگر است، از این رو، ما حق کارگر را باید بیشتر از سرمایه بدانیم. در جواب باید گفت که فقط کارگر موجد و مولد نیست. اگر کارخانه و مواد موجود نباشد، چطور کارگر می‌تواند تولید کند. لذا نباید نقش سرمایه و مواد را نادیده گرفت».
۳۵. قنطار اوزانی است که در مورد اندازه آن اختلاف نظر وجود دارد. به‌طورکلی به مال فراوانی که بر روی هم انباشته شده باشد، گفته می‌شود. علاوه بر آن، واژه «قناطر» جمع «قنطار» به معنی چیز محکم است و سپس به معنای «مال زیاد» استفاده شده است. بعضی برای «قنطار» حدّ معینی تعیین کرده‌اند و گفته‌اند: «قنطار» هفتاد هزار دینار طلا است، بعضی صد هزار و بعضی دوازده هزار درهم دانسته‌اند. و بعضی دیگر، «قنطار» را یک کیسه پر از سکه طلا یا نقره دانسته‌اند (برگرفته از: تفسیر آیت الله مکارم شیرازی، ج ۲، ۵۳۳).
۳۶. لازم به‌ذکر است زمانی که در مورد دو مفهوم، مصداق یکسان باشد اما حیثیت صدق متفاوت باشد، به رابطه آن دو مفهوم، مساوی گویند؛ اما وقتی حیثیت صدق هم یکسان باشد، مساوی گویند. به‌نظر می‌رسد رابطه مفهوم عدل و قسط را از باید از سنخ مساوی دانست (تراب‌زاده، ۱۳۹۹).
۳۷. توسط به‌معنای وسطیت و عدم انحراف و رعایت حد وسط است.
۳۸. سوره مبارکه نحل، آیه ۹۰
۳۹. در آیات مبارکه: بقره: ۸۳، نساء: ۳۶، انعام: ۱۵۱، اسراء: ۲۳.
۴۰. یکی از منابع تاریخی مناسب جهت مطالعه تاریخی این مسئله، روایتی است «سیدمحسن صالح» در کتاب «یاران صادق آفتاب» آورده است. در فرازی از این کتاب به شرح موضع‌گیری فقهای جامعه مدرسین و شورای نگهبان در برابر دیدگاه‌های امام خمینی (ره) در زمینه قانون کار اشاره شده است. حسب گزارش این کتاب از سوی نویسنده که خود از مسئولین جامعه مدرسین است، به‌رغم فتاوی راهبردی و عدالت‌گرا امام راحل در زمینه مسائل کار و کارگری، آن را در چهارچوب فقه سنتی موجود نپذیرفتند و بدین جهت «قانون کار» نه در شورای نگهبان که در سال ۱۳۶۹ در مجمع تشخیص مصلحت نظام به تصویب رسید.

#### کتابنامه

- قرآن الکریم.  
نهج البلاغه.  
ابن ابی‌الحدید معتزلی (۱۳۹۴). شرح نهج البلاغه. ترجمه غلامرضا لایقی. جلد ۲۰. تهران: انتشارات کتاب نیستان.  
اسکندری، محمد و عظیمی، امیرحسین (۱۳۹۶). معنای حقیقی عدالت در پرتو اندیشه‌های آیت‌الله

مهدوی کنی (علیه السلام)، منتشر نشده، ۱۳۹۶.

الهی زاده، محمد حسین (۱۳۸۹). نظام عدالت در قرآن و سیره. انتشارات تدبر در قرآن و سیره: مشهد.  
جعفری هفت خوانی، نادر (۱۳۹۳). سیاست اخلاقی و اخلاق سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه امام  
صادق (علیه السلام). چاپ دوم.

حسینی نیکو، حسن و موسوی، سید احمد (۱۳۹۸). فقیه بصیر: مروری بر آراء و اندیشه‌های حضرت  
آیت الله مهدوی کنی (علیه السلام). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).  
تراب زاده، محمدصادق (۱۳۹۹). طراحی چهارچوب تعریف مسئله در تحلیل خط‌مشی عمومی مبتنی بر  
فسط؛ مطالعه‌ای در آموزش و پرورش. رساله دکتری دانشکده معارف اسلامی و مدیریت دانشگاه امام  
صادق (علیه السلام).

تراب زاده، محمدصادق؛ سجادیه، سید علیرضا؛ مصطفوی، علی و سرآبادانی، حسین (۱۳۹۹). نظریه  
اسلامی عدالت اجتماعی در اندیشه متفکران دینی معاصر. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).  
حیدری، وحید (۱۳۹۵). رابطه حقوق و اخلاق از منظر فقیه بصیر آیت الله مهدوی کنی (علیه السلام)، منتشر نشده.  
خواججه سروی، غلامرضا (۱۳۹۶). خاطرات آیت الله مهدوی کنی. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب  
اسلامی. چاپ سوم.

صالح، سید محسن (۱۳۸۸). یاران صادق آفتاب. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی. چاپ اول.  
عارفیان، عبدالحمید (۱۳۸۹). بستر سازی قرآن جهت اجرای عدالت در حکومت اسلامی. از مجموعه  
مقالات بیست و ششمین دوره مسابقات بین المللی قرآن کریم. ویراستاری مرکز تحقیقات دانشگاه امام  
صادق (علیه السلام). تهران: انتشارات اسوه.

عربشاهی کریزی، احمد (۱۳۹۵). بررسی عدالت در قرآن کریم در سه محور. فصلنامه مطالعات قرآنی.  
سال هفتم، شماره ۲۸. صص ۱۰۹-۱۳۲.

عیوضلو، حسین (۱۳۹۷). تبیین دو معیار حق و عدل بر اساس دیدگاه‌های اقتصادی آیت الله مهدوی کنی (علیه السلام)،  
منتشر نشده.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. جلد دوم. دار الکتب الإسلامیه. چاپ چهل و هفتم. بی‌نا.  
مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۷۹). اصول و مبانی اقتصاد اسلامی در قرآن. تهران: انتشارات دانشگاه امام  
صادق (علیه السلام).

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۸۷). علم و عمل ایمانی؛ بیست و دو گفتار در شناخت ابعاد کاربردی دین.  
تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام). چاپ دوم.

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۰). نقطه‌های آغازین در اخلاق عملی. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).  
مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۰). عقل و دین؛ بیست گفتار در شناخت ابعاد معنوی حیات عقلانی  
انسان. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام). چاپ اول.

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۰). دوازده گفتار. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۵). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۸). تفسیر سوره حمد. تنظیم و تدوین از جعفری هفت‌خوانی، نادر و جانی‌پور، محمد. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۶۶). مجموعه مباحث دروس آیات الاحکام اقتصادی. چهل جلسه. منتشر نشده.

## References

- The Holy Quran*, (In Arabic).
- Nahj al balagheh*, (In Arabic).
- Arabshahi Karizi, Ahmad (2016). A Study of Justice in the Holy Quran in Three Axes, *Quarterly Journal of Quranic Studies*, Year 7, No. 28: 109-132, (In Persian)
- Arefian, Abdolhamid (2010). *Laying the Quran for Justice in the Islamic Government*, from the collection of articles of the 26th International Holy Quran Competition, edited by Imam Sadegh (AS) University Research Center, Osweh Publications, Tehran: 87-109, (In Persian).
- Elahizadeh, Mohammad Hossein (2010). *The system of justice in the Qur'an and Sira*, Tadbar Publications in the Qur'an and Sira: Mashhad, (In Persian).
- Eskandari, Mohammad, Azimi, Amir and Hossein (2017). *The True Meaning of Justice in the Light of Ayatollah Mahdavi Kani's Thoughts*, unpublished, (In Persian).
- Eyvazloo, Hossein (2018). *Explanation of the two criteria of right and justice based on the economic views of Ayatollah Mahdavi Kani (RA)*, unpublished (In Persian).
- Heidari, Vahid (2016). *The Relationship between Law and Ethics from the Perspective of Ayatollah Mahdavi Kani*, Basir, unpublished, (In Persian).
- Hosseini Niko, Hassan, Mousavi, Seyed Ahmad (2019). *Faqih Basir: A Review of the Opinions and Thoughts of Ayatollah Mahdavi (RA)*, Tehran: Imam Sadegh University Press, (In Persian).
- Ibn Abi al-Hadid Mu'tazili (2015). *Sharh Nahj al-Balaghah*, translated by Gholam Reza Layeghi, Volume 20, Tehran: Neystan Book Publishing, (In Persian).
- Jafari Haftkhani, Nader (2014). *Ethical Politics and Political Ethics*, Tehran: Imam Sadegh (PBUH) University Press, Second Edition, (In Persian).
- Khajeh Sarvi, Gholamreza (2017). *Memoirs of Ayatollah Mahdavi Kani*, Tehran: Islamic Revolution Documentation Center Publications, Third Edition, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2000). *Principles and Foundations of Islamic Economics in the Quran*, Tehran: Imam Sadegh University Press, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2008). *The Science and Practice of Faith; Twenty-two speeches on recognizing the practical dimensions of religion*, Tehran: Imam Sadegh (PBUH) University Press, Second Edition, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2011). *Starting points in practical ethics*, Tehran: Imam Sadegh University, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2011). *Reason and Religion; Twenty Speeches in Recognizing the Spiritual Dimensions of Human Rational Life*, Tehran: Imam

- Sadegh (PBUH) *University Press, First Edition*, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2011). *Twelve Speeches*, Tehran: Imam Sadegh University, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2016). *Starting Points in Practical Ethics*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office, (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (2019). *Interpretation of Surah Hamad*, edited by Jafari Hafikhani, Nader and Janipour, Mohammad, Tehran: Imam Sadegh University Press (PBUH) , (In Persian).
- Mahdavi Kani, Mohammad Reza (1987). *collection of topics of economic verses*, forty sessions, unpublished, (In Persian).
- Makarem Shirazi, Nasser (1995). *Tafsir Nomoneh*, Volume II, Islamic Books House, forty-seventh edition, (In Persian).
- Torabzadeh, Mohammad Sadegh (2020). *Designing a problem definition framework in installment-based public policy analysis; A study in education*, doctoral dissertation of the Faculty of Islamic Studies and Management of Imam Sadegh University, (In Persian).
- Torabzadeh, Mohammad Sadegh, Sajjadih, Seyed Alireza, Mostafavi, Ali and Sarabadani, Hossein (2020). *Islamic Theory of Social Justice in the Thought of Contemporary Religious Thinkers*, Tehran: Imam Sadegh University Press, (In Persian).
- Saleh, Seyed Mohsen (2009). *Yaran Sadegh Aftab*, Tehran: Islamic Revolution Documentation Center, First Edition, (In Persian).