

The Prophet Muhammad (PBUH) and the Sublime Management in Political Economy

Seyed Amirhossein Baniashraf¹ – Tahmasb Alipouryani²

Rouhollah Bahrami³ – Sajad Dadfar⁴

Abstract

Every society, either primitive or civilized, is based on a political formation that requires to use an economic mechanism in order to survive. Throughout Jahiliyyah, this economic mechanism was based on the instrumental use of Mecca's geographical location as a commercial-religious region, and also based on the tribal economy with such factors as plundering, looting and so on. With the advent of Islam and the formation of an Islamic community under the leadership of the prophet Muhammad (PBUH), it was expectable that his newly-established system required economic mechanism, and also the economy of Jahiliyyah Arabs, which was primitive and mostly immoral, was not confirmed by Islam. Furthermore, going beyond this structure and replacing it with a new one was not possible economically. Thus, the present study aimed at presenting a theoretical framework to help better understand the prophet Muhammad's (PBUH) political-economy management as it opposed the political economy of early Islam. The prophet Muhammad's (PBUH) management was sublime and we can follow this sublimity in the objective idealism and make it more comprehensible and benefit from it as an acceptable model in political-economy management.

Keywords: political economy, Islam, sublime, objective idealism, the Prophet Muhammad (PBUH).

1. Ph. D Candidate of Political Science, Razi University.

2. Assistant Professor of Political Science, Razi University. Corresponding Author (t.alipour@yahoo.com)

3. Associate Professor of History, Razi University.

4. Assistant Professor of History, Razi University.



پیامبر اسلام (ص) و مدیریت تعالی بخش در اقتصاد سیاسی

سید امیر حسین بنی‌اشراف^۱ - طهماسب علیپوریانی^۲ - روح الله بهرامی^۳ - سجاد دادفر^۴

چکیده

هر جامعه‌ای اعم از بدوی و مدنی، مبتنی بر یک شکل‌بندی سیاسی است که برای ماندگاری خود باید از یک ساز و کار اقتصادی بهره‌مند باشد. این ساز و کار اقتصادی در زمان جاهلی بر استفاده ابزاری از موقعیت جغرافیایی مکه به‌عنوان یک منطقه استراتژیک تجاری-دینی و نیز اقتصاد قبیله با مولفه‌هایی چون غارت، غنیمت و... مبتنی بوده است. با ظهور اسلام و تشکیل جامعه اسلامی تحت رهبری حضرت محمد(ص) قابل انتظار است که نظام نوپای وی هم‌نیازمند بنیان و ساز و کاری اقتصادی بوده و اقتصاد اعراب جاهلی که به‌صورت و سیرت در وضعیتی بدوی و عمدتاً غیراخلاقی قرار داشت، مورد تأیید اسلام نباشد. وانگهی عبور از این ساختار و جایگزینی آن با نظامی جدید از مبادی و مبانی اقتصادی هم ممکن نبود. لذا تحقیق حاضر به دنبال ارائه چارچوبی روشی برای فهم درست‌تر از مدیریت پیامبر(ص) در حوزه اقتصاد سیاسی و در رویارویی با اقتصاد سیاسی صدر اسلام است. رفتار مدیریتی پیامبر(ص) در مسیر تعالی‌بخشی است و ما می‌توانیم این تعالی‌بخشی را در مفهوم امروزی ایدئالیسم عینی‌گرا پی گرفته و قابل فهم نماییم و امروزه نیز به‌عنوان الگویی قابل قبول در مدیریت اقتصاد سیاسی از آن بهره‌مند شویم.

واژگان کلیدی: اقتصاد سیاسی، اسلام، تعالی‌بخشی، ایدئالیسم عینی‌گرا، پیامبر اسلام(ص).

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه رازی.

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه رازی. نویسنده مسئول: (t.alipour@yahoo.com)

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه رازی.

۴. استادیار گروه تاریخ دانشگاه رازی.

۱- مقدمه

از دیدگاه اسلام، انسان موجودی مادی و محدود به این دنیا نیست، بلکه فراتر از ماده و دارای زندگی جاوید است که همه شئون و اعمال او با سرنوشت نهایی‌اش ارتباط دارد. بر همین اساس پیامبر(ص) مأموریت داشت تا با تأسیس دولت اسلامی، علاوه بر تأمین اهداف مادی حکومت به تأمین اهداف معنوی نیز همت گمارد. بر همین مبنا تشکیل جامعه اسلامی از بدو دعوت با مؤلفه‌های اقتصاد سیاسی پیوند داشت، چنانچه حج از منابع درآمد و ثروت مردم مکه بود و پیامبر(ص) از همان ابتدا با دعوت به پرستش خدای یگانه و نفی پرستش بت‌ها، ضربه مهلکی را به اقتصاد ناپاک اعراب جاهلی که مبتنی بر رباخواری، قمار، غارت و چپاول و... بود، وارد کرد. این غنیمت و بهره اقتصادی آن چیزی بود که با آمدن اسلام به خطر افتاد و مخالفت اعراب جاهلی را با اسلام تشدید می‌کرد. با مهاجرت به مدینه و تشکیل جامعه اسلامی، پیامبر(ص) در شرایطی قرار می‌گیرد که به پشتیبانی از وحی باید دستورالعمل‌هایی را در مواجهه با عینیات جامعه صدر اسلام، برای شکل دادن به اقتصاد سیاسی جدید وضع کند. این درحالی است که به دلیل ریشه‌دار بودن بسیاری از سنت‌های اقتصادی اعراب صدر اسلام از بین بردن ناگهانی آنها ممکن نبود و گاهی نه‌تنها در مقابل ایده‌آل مورد نظر اسلام مقاومت بلکه در مخالفت با آن عمل می‌کردند. بنابراین این سنت‌ها به تدریج، اصلاح یا نهی شدند یا به‌وسیله ارائه رفتارهای اصلاحی جایگزین، از سوی پیامبر(ص) در مسیر آرمانی قرار گرفتند.

این پژوهش به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که، چارچوب روشی مناسب برای فهم مدیریت پیامبر(ص) در اقتصاد سیاسی چیست؟ فرضیه‌ای که این پژوهش در پاسخ به این سؤال ارائه می‌کند این است که: ایدئالیسم عینی‌گرا - که همان عبور دادن بنیادهای عینی جامعه و رساندن آن به قله‌های تأمین حیات طیبه مادی و معنوی است و از آن به‌عنوان تعالی‌بخشی نام می‌بریم - رویکرد مناسب برای درک مدیریت پیامبر(ص) در اقتصاد سیاسی است.

پژوهش حاضر، بر طریق و گونه مواجهه پیامبر اسلام(ص) در حل مسائل و مشکلات مبتلابه جامعه و نظام نوبنیادش تأکید و تمرکز دارد. در واقع می‌توان آن را شیوه نامه مدیریت اسلامی دانست و لذا ادعایی در ورود به مباحث اقتصاد اسلامی نداشته و ندارد بلکه با تکیه بر شواهد مدیریتی در حوزه اقتصاد سیاسی، به دنبال نشان دادن این نکته

است که پیامبر اسلام(ص) اساساً مجموعه امکانات گذشته، اعم از قراردادهای، آداب و رسوم و گونه‌های مختلف کسب درآمد حاکمان محلی و توزیع ثروت را در مسیری رو به جلو(متعالی) و به سوی یک جامعه ایده‌آل به خدمت می‌گرفت. سامان این مقاله پس از معرفی ایدئالیسم عینی‌گرا به‌عنوان چارچوب نظری و ارائه تصویری از اقتصاد سیاسی پیشا اسلام، تعالی‌بخشی در اقتصاد سیاسی را ذیل عناوین غنیمت، فدیة، مفهوم آزادی، جزیه، خمس و زکات به تحقیق پرداخته و سپس به نتیجه‌گیری می‌پردازد.

۲- پیشینه پژوهش

در خصوص اقتصاد سیاسی عصر پیامبر(ص) هرچند به منابعی بر می‌خوریم که علی‌الظاهر در پی تبیین موضوع‌اند اما فقدان چهارچوب‌های متدولوژیک، برخورد سطحی با موضوع و حتی عدم رهنمونی به نتیجه‌گیری خاص، تحقیق حاضر را قابل تأمل‌تر می‌کنند اما در عین حال باید از پژوهش‌های ذیل یاد کرد:

۱- «اقتصاد ما» اثر محمدباقر صدر را می‌توان یکی از جامع‌ترین آثار در زمینه اقتصاد اسلامی دانست. جلد نخست به بررسی تطبیقی اقتصاد اسلامی با اقتصاد مارکسیستی و اقتصاد سرمایه‌داری با رویکردی مبنایی می‌پردازد و ساختار و چارچوب کلی و جایگاه اقتصاد اسلامی را مشخص می‌سازد. جلد دوم به سراغ محتوای اقتصاد اسلامی می‌رود. او بر این باور است که اقتصاد اسلامی به‌مثابه جزئی از نظام اسلامی، با زدودن قالب‌های فهم بشر مدرن، شامل شرق و غرب، شیوه نوینی را ارائه می‌دهد که حرکت همگانی امت اسلامی را برای رشد و بالندگی و شکوفایی استعدادهای درونی برای مبارزه با عقب‌ماندگی اقتصادی، جهت‌دهی و مدیریت می‌کند (صدر، ۱۳۶۰).

۲- «مقدمه‌ای بر نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی» نوشته حسین پوراحمدی و محمد شم‌آبادی در تلاش برای یافتن پاسخ به این سؤال است که نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی چگونه فرمول بندی و تبیین می‌شود؟ اگرچه این پژوهش جنبه اکتشافی در فهم اجزای نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی بنا بر مبنای فقهی اسلام دارد، اما در پاسخ به سؤال و در ترسیم نظام اقتصاد سیاسی اسلامی این فرض ارائه می‌گردد که اقتصاد سیاسی اسلامی یک پیوند سیستمیک با اقتصاد، سیاست، فرهنگ، اخلاق و معنویات در راستای تحقق اهداف دنیوی و اخروی انسان مسلمان برقرار می‌سازد (پوراحمدی و شم‌آبادی، ۱۳۹۰).

۳- «اقتصاد اسلامی صدر اسلام» نوشته محمدکاظم صدر، به‌دنبال ارائه الگویی از اقتصاد صدر اسلام به‌عنوان الگویی از اقتصاد اسلامی است و به این نتیجه می‌رسد که در اقتصاد اسلامی کارایی، انصاف و عدالت از هم جدا نیستند بلکه هم‌دوش، منطبق و توأم با هم‌اند. براین اساس مصلحت فرد و جامعه بر هم منطبق است. این برخلاف نظام‌هایی است که در آن مصرف‌کننده یا فرد، ولی خود است و این مسئله تضاد منافع را پیش می‌آورد. نویسنده به دنبال اثبات این امر است که در نظام اسلامی انگیزه مصرف و تولید، کسب کمال و مسابقه در خیرات است (صدر، ۱۳۸۷).

۳- ایدئالیسم عینی‌گرا

ایدئالیسم عینی‌گرا^۱ در جستجوی رسیدن به مطلوب ممکن است که در حصار ذهن گرفتار نمی‌ماند و رسیدن به ایده و کمال مطلوبی را پی می‌گیرد که از توجه به واقعیت‌ها و عینیات غافل نمی‌ماند. عینیات و واقعیت‌ها موادی هستند که در این شکل از آرمان‌گرایی تلاش می‌شود با آن‌ها، مسیر رسیدن به کمال مطلوب ساخته شود. بنابراین هر فردی، از طریق فرایندهای ذهنی، دنیایی ایجاد می‌کند که ثابت و برای همه ناظران یکسان است. فرآیندهای ذهنی برای هر ناظر متفاوت‌اند اما تعیناتی که مستقیماً ادراک شده‌اند، برای همه یکسان هستند (Smith, 1901: 1-4).

در ایدئالیسم عینی‌گرا حرکت به سمت غایت را شامل مراحل می‌دانیم که در هر مرحله آن، ما با عینیات درگیریم و آنها را به کار می‌گیریم. این عینیات بعضاً ممکن است در تعارض و تناقض با آرمانی باشد که در ذهن داریم و برعکس بعضاً ممکن است، رسیدن به آرمان ما را تسریع بخشند. اینجا انتخاب نیت‌مند عین و استفاده از امکانات محیط در هر مرحله، برای رسیدن به آرمان و غایت اهمیت دارد. بنابراین ذهن نمی‌تواند در خلأ راهگشا باشد. از این منظر، ایده فراسوی خودش را می‌جوید تا تجربه دیگری از تحقق ایده ممکن شود. در این تجربه ممکن، خصایصی از ابژه تعریف می‌شود که با ایده کنونی ما از این ابژه اشتراک دارد (Royce, 1901: 1-4).

امکانات بالقوه عین پس از آنکه توسط ایده منظور شد، شکوفا می‌شود و در اختیار رسیدن به غایت قرار می‌گیرد. ارسطو معتقد بود، هر چیزی به‌طور طبیعی در راه کمال خود و با هدف رسیدن به آن، در جنبش و حرکت است. آموزش‌های ارسطو درباره

1. objective idealism

حرکت از ماده به صورت یا درباره جریان فلسفی شدن و سیورورت، سبب شد، هر چیز پیوسته در حال حرکت و دگرگونی و بالقوه پذیرای کمال دیده شود و وضع موجود آنها ثابت و نهایی دانسته نشود (عالم، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۲۰).

از نگاه ارسطو، غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است. اگر غایتی وجود دارد که ما آن را برای خودش و همه چیز دیگر را برای آن، می‌خواهیم، باید بکوشیم تا دست کم طرح کلی آن غایت را معلوم کنیم و بدانیم که آن غایت موضوع کدام دانش یا کدام توانایی است (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۳).

بدین شکل ایدئالیسم با عینیت‌گرایی پیوند می‌خورد. عینیت‌گرایی مدعی است که حالت‌های واقعیت پیشاپیش موجودند و منتظر شناسندگانی که بروند و این حالت‌ها را بیابند. طبق دیدگاه عینیت‌گرایان، از ساختارهای پایه‌ای واقعیت پرده برداشته می‌شود نه آنکه شناسندگان انسانی آنها را بسازند (فی، ۱۳۸۱: ۳۵۳-۳۴۸).

در ایدئالیسم عینی‌گرا، علی‌رغم وجود یک وضعیت ایده‌آل، عینیات هم در نظر گرفته می‌شوند. اینجا حرکتی تعالی‌بخش و رو به سوی یک غایت و آرمان مد نظر است. در مسیر رسیدن به این آرمان، امکانات بالقوه عین شکوفا شده تا در اختیار رسیدن به غایت قرار گیرند. ایده در مسیر این حرکت باید همه امکانات عین، چه آنها که مسیر را تسهیل می‌کنند و چه آنها که سد راه‌اند را در نظر گرفته و به کار گیرد. ایده به صورت مدام، مطلوب ممکن را در هر مرحله از حرکت خود می‌یابد، هرچند افق نگاه او به مطلوبی ایده‌آل است. اما راه رسیدن به این مطلوب ایده‌آل، پر از عینیاتی است که باید در مواجهه با هر یک -با نگاهی به غایت- تصمیم‌گیری و چاره‌اندیشی شود، پس هر آنچه به دست می‌آید یک مطلوب ممکن است. به عبارت دیگر، مسیر رسیدن به غایت و مطلوب ایده‌آل، شکل گرفته از بسیاری مطلوب ممکن است.

البته این نکته قابل ذکر است که ایدئالیسم مورد نظر پیامبر(ص) که در این پژوهش به دنبال بررسی آن هستیم، دارای یک ویژگی منحصر به فرد است؛ اینکه صرفاً بر ایده‌های شخصی و بشری استوار نیست و علاوه بر ایده‌آل‌های مورد نظر که به تناسب شرایط زمانی و مکانی بر ایده‌آل بشر ظهور می‌کنند، دارای ابعاد معنایی و هویتی یک ایده‌آل ناب و بی‌ظنیر مبتنی بر منابع فرابشری نیز بوده است. بنابراین آنچه این پژوهش به دنبال رسیدن به آن است متفاوت از تلاش‌های جریان‌های عرفی و عصری‌گرایی است که همه پاسخ‌ها را در عینیات می‌بینند. اکنون برای فهم مدیریت پیامبر(ص) در اقتصاد سیاسی، شواهدی از رفتار مدیریتی وی را در این حوزه بررسی خواهیم کرد.

۴- اقتصاد سیاسی پیشا اسلام

در جامعه جاهلی پیش از اسلام، اقتصاد دارای مفهومی به‌غایت بدوی بوده و به‌لحاظ اجتماعی در بستر قبیله جاری بود. قبیله با عصبیت پیوند خورده که حاصل پیوند نسبی و وابستگی خاندانها به یکدیگر و موجب دوام و بقای یک ساختار است. عصبیت از راه پیوند و وابستگی خاندانها به یکدیگر یا مفهومی مشابه آن حاصل می‌شود و لازمه آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵: ۲۴۷-۲۴۸). عصبیت حول محور رئیس قبیله شکل می‌گرفت و رئیس کسی بود که از لحاظ عصبیت و جاه از بقیه برتر باشد (زیدان، ۱۳۷۲: ۶۶۶). ابن‌خلدون این عصبیت را برای توفیق پیامبرانه ضروری می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵: ۳۱۱).

نزاع میان قبایل، سنتی جاری در میان عرب بود و به‌طور دائم ذهن آنان را به‌خود مشغول می‌کرد. روسای قبایل برای به‌دست گرفتن قدرت با یکدیگر می‌جنگیدند و وقتی پیروز می‌شدند درنگ نمی‌کردند و برتر از آن را می‌جویدند (ابن‌خلدون، ۱۳۴۵: ۲۷۱). علاوه بر افتخارجویی مبتنی بر عصبیت، دلایل اقتصادی یکی از مهمترین دلایل این درگیری‌ها بود. برای زندگی در بادیه به‌جهت حفظ احشام و اغتنام، ضرورت داشت تا در مکانهایی زندگی کنند که از نظر زیستی شرایط مناسبی دارند. از آنجا که قانون مسلطی وجود نداشت، هرکدام قدرت بیشتری داشتند، زمین‌های بیشتری را تصاحب می‌کردند. هرچند بسیاری از جنگ‌ها دارای اهدافی اقتصادی و متناسب با چارچوب سنت‌های قبیله‌ای بود اما در کل جنگاوری، نه‌تنها راهزنی و دزدی محسوب نمی‌شد بلکه ورزشی محبوب به شمار می‌رفت که در آن قهرمانان قبیله از جایگاه والایی برخوردار بودند (جعفریان، ۱۳۷۱: ۷۶).

در کل وضعیت اقتصادی مردم جزیره‌العرب، متأثر از شرایط قبیله‌ای و جغرافیایی که در آن قرار داشتند، بیشتر مبتنی بر تجارت، کشاورزی و غنائم جنگی است. درحالی‌که مکه مرکز تجارت بود، مدینه بر مدار اقتصاد زراعتی می‌چرخید. مکه مانند بیشتر نقاط عربستان، سرزمینی خشک و بی‌آب و سنگستانی بود. مردم مکه به اقتضای محیط زندگیشان چالاک و پرکار بودند و چون نزدیک کعبه می‌زیستند، در نزد قبایل عربی احترامی به‌سزا داشتند (حسن ابراهیم، ۱۳۷۶: ۵۶). مردم شمال مدینه به‌دلیل وجود چشمه‌ها و آب‌های جاری، از راه کشاورزی ثروتمند شده بودند (علی، ۱۴۱۳: ۴۰-۴۱). در سایر نقاط عربستان نیز با توجه به موقعیت جغرافیایی، تجارت و کشاورزی و صنعت و تجارت جریان داشت.

علی‌رغم وجود این راه‌ها در کسب معیشت، تمرکز اعراب در اقتصاد، بیشتر بر امور غیرتولیدی آلوده به غارت، قمار، استیسار، ربا، برده‌داری و... بود. در این بستر، اقتصاد از هر قید و بند اخلاقی آزاد و یک اقتصاد ناپاک بود. هرکس از هر راهی می‌توانست، ثروتی به چنگ آورد و طبق عرف غلط محیط، مالک شود. همان‌طور که در اصول زندگی و تجارت از راه‌های طبیعی، منطقی، عادلانه و منصفانه فاصله گرفته بودند، در جزییات و شکل‌های داد و ستد، بیشتر از سنی پیروی می‌کردند که دارای ابهام بود و شباهت زیادی به قمار و بخت‌آزمایی داشت. هنگام انجام معامله کیفیت و مقدار کالا بر خریدار و فروشنده معلوم نبود. به دنبال همین ابهامات جنگ‌ها و ستیزها بر پا می‌شد (نوری، ۱۳۴۶: ۶۹۸-۷۰۳).

کلید مخالفت قریش در برابر پیامبر(ص) در بررسی همین شکل از زیست اقتصادی است. قریش و به‌طور عام همه ساکنان جزیره‌العرب برای دین، کما هو دین ارزش زیادی در زندگی خود قائل نبودند و هیچ دلیل و نشانه‌ای مبنی بر آن وجود ندارد که مقاومت‌کنندگان در برابر دعوت پیامبر(ص) از مردان دین باشند (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۶۲). مکه مرکز رفت و آمد کاروانها و واسطه بازرگانی میان یمن و شام و حبشه بود و به‌سبب وجود کعبه، اهمیتی خاص داشت. قریشیان با تولید کعبه نزد قبایل عرب، احترام قابل توجهی داشتند (حسن ابراهیم، ۱۳۷۶: ۵۶-۵۸). بنابراین، حج از منابع درآمد و ثروت مردم مکه بود. در موسم حج، بازارهایی برپا می‌شد و اعراب مناطق دیگر جزیره‌العرب کالاهای خود را جهت فروش و مبادله به این بازارها می‌آوردند (سالم، ۱۳۸۰: ۲۶۴).

این شیوه کسب مال از طریق بت‌ها، با آمدن اسلام به‌خطر افتاده بود. آنچه مکیان را نگران از دست دادن موقعیت بت‌ها می‌نمود، پیوند خوردن ایام حج با جایگاه اقتصادی مکه و تحت تاثیر قرار گرفتن اقتصاد مبتنی بر قبیله و غنیمت است. هدف از بیان این مطلب تأکید بر اهمیت نظام اقتصادی مبتنی بر قبیله و غنیمت در میان اعراب جاهلیت است. آمدن نظامی جدید این شکل از اقتصاد را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌داد.

۵- تعالی بخشی در اقتصاد سیاسی

اقتصاد در اسلام کاملاً با اصول اخلاقی و منافع اجتماعی و اهداف عالی، هماهنگ و محدود به آنهاست. در اسلام تجارت و کسب ثروت، فقط در شرایط حفظ منافع دیگران، در جهت اهداف اخلاقی و انسانی، رعایت اصول مادی و معنوی به عمل می‌آید. اسلام در مقام راهنمایی انسان به کارهای تولیدی تشویق می‌کند (نوری، ۱۳۴۶: ۷۰۳). قرآن در «سوره مطففین» نسبت به داد و ستدهای اقتصادی هشدار می‌دهد.

با آمدن اسلام، معاملات حرام و بسیاری از داد و ستدهای دوران جاهلیت که در آنها یکی از اجزاء اصلی معامله یعنی مقدار، کیفیت، مبلغ کالا و مدت معامله معلوم نبود، تحریم شد. این تحریم‌ها علاوه بر بهبود وضع بازار، سبب هدایت فعالیت‌های اقتصادی به سمت اهداف و آرمانهای مورد نظر مکتب اسلام می‌شود (صدر، ۱۳۸۷: ۱۷۸). قرآن نیز در «آیات ۱۰ سوره اعراف، ۲۹ سوره بقره، ۱۰ سوره الرحمن، ۱۵ سوره الملک، ۶۱ سوره هود، ۱۹ و ۲۰ سوره مومنون، ۱۲ سوره اسراء، ۴۶ سوره روم، ۱۲ و ۱۳ سوره جاثیه، آیه ۱۴ سوره نحل و ۳۲ و ۳۳ ابراهیم و...» توجه انسان را به تسلط و مالکیت و حکومت او از سوی خدا بر زمین برای معاش جلب و وفور نعمت‌های خداوند در زمین و دریا و آسمان را یادآوری کرده است. اسلام ضمن قبول مالکیت فردی به‌خاطر حفظ مصالح جامعه آن را از سه طریق مورد کنترل قرار می‌دهد: محدود کردن طرق کسب مال، تعیین حدود ازدیاد مال و نظارت بر چگونگی مصرف (جمشیدنژاد اول، ۱۳۸۵: ۵۵). «آیات ۱۲ سوره یونس، ۱۵۱ سوره شعرا، ۲۸ سوره غافر، ۸۲ سوره یونس، ۱۴۱ سوره انعام، ۶۷ سوره فرقان و ۲۶ و ۲۷ سوره اسراء» به این موضوع اشاره دارند. بر طبق آیات «۳۱ سوره اعراف و ۲۹ سوره اسراء» قرآن، اعتدال و رعایت حد وسط را راه درست مصرف دانسته است.

بنابر «آیات ۱ تا ۷ سوره ماعون» در نبود توجه به رفاه فقرا، حتی نماز هم نفاق محسوب می‌شود. این بی‌اعتنایی به فقرا نشان‌دهنده ضعف و کوتاه‌نظری انسان است. مردم مکه این‌گونه استدلال می‌کردند که ثروت‌شان را خود به‌دست آورده‌اند، پس صاحب آن‌اند و هرطور که بخواهند خرج می‌کنند یا دور می‌ریزند. قرآن نخست تأکید دارد تمام مالی که فرد به‌دست می‌آورد، متعلق به او نیست و فقرا نیز در آن سهمی دارند. در این زمینه «آیات ۲۵ سوره معارج و ۱۹ سوره ذاریات» قابل توجه‌اند. دوم، قرآن به مردم مکه می‌گوید؛ آنها نمی‌توانند حتی ثروتی را که عادلانه به‌دست آورده‌اند، هر طور که می‌خواهند خرج کنند و در دریای فقر، همچون جزیره‌ای مرفه باشند. در این باره نیز می‌توان به «آیات ۵ و ۶ سوره بلد و ۸۷ سوره هود، ۲۷۲ سوره بقره، ۳۸ و ۳۹ سوره روم و ۹ سوره انسان» رجوع نمود. قرآن مسلمانان را تشویق می‌کند در راه خدا انفاق کنند. در این زمینه «آیات ۲۴۵ سوره بقره، ۳۹ سوره روم، ۱۱ و ۱۸ سوره حدید، ۱۷ سوره تغابن، ۲۰ سوره مزمل، ۲۶۱ و ۲۷۴ سوره بقره» قابل توجه است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۷۲-۷۳).

علاوه بر آنچه آمد، احادیث زیادی از پیامبر(ص) درباره شرایط و حدود تجارت وجود دارد که نمایانگر رویکردی تعالی بخش است، از جمله: «کسی نیست که با سوگند و قسم مال مسلمانی را به چنگ آورد مگر این که خداوند بهشت را بر او حرام و دوزخ را بر او واجب می گرداند» (نوری، ۱۴۰۸: ۳۸). و «سه نفرند که خداوند به آنها نظر نمی کند: ... و کسی که از کالای خود تبلیغ دروغ کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۰). و «ای ترازودار، سنگین تر وزن کن» (قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۴۳). همچنین از آن حضرت نقل شده است که «هر کس تقاضای مسلمانی را در فسخ معامله بپذیرد، خداوند لغزش و گناه او را می بخشاید» (ابوداود، ۱۴۲۰: ۱۵۰۱). از حضرت علی(ع) نیز آمده است: «پیامبر خدا(ص) از خرید و فروش با درمندگان بازداشته است» (علی ابن ابی طالب، ۱۳۷۵: ۷۵۳)، آن حضرت بهترین مال را مالی که از راه زراعت و دامداری (کارهای تولیدی جامعه صدر اسلام) به دست می آید، معرفی می کند (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲۴۶). پیامبر(ص) خود نیز به کشاورزی و باغداری و تجارت اشتغال داشت (محمدی ری شهری، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۱). حضرت محمد(ص) در باب رعایت اعتدال می فرماید: «سه چیز باعث نجات و رستگاری است و در مورد سومی خاطرنشان ساخت، رعایت اعتدال در حال فقر و توانگری است» (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۵۵۲).

بنابراین اسلام به عنوان یک آرمان، نظم نوینی را در اقتصاد سیاسی پی می ریزد که خیر فرد و اجتماع را در نظر گرفته و آن را با اهداف معنوی پیوند می زند. این درحالی است که پیامبر(ص) به پشتوانه وحی از توجه به عینیات اقتصاد سیاسی عرب در مسیر شکل دادن به این نظم جدید غافل نیست. اگر چه برخی از این عینیات در مقابل پیشرفت آرمان مد نظر اسلام قرار گرفتند، بسیاری از آنها ظرفیت های جدیدی را ارائه می کردند که آنها را در مسیر تعالی بخشی قرار می داد. در ادامه به بررسی نقش عینیات اقتصاد سیاسی عرب، در تعامل با آرمان سیاسی اسلام، ذیل عناوین غنیمت، فدیة، مفهوم آزادی، جزیه، خمس و زکات خواهیم پرداخت.

۵-۱- غنیمت

اعراب جاهلی با جنگاوری خو کرده بودند و قانون در جنگ این بود که هر چه به دست طرف پیروز بیفتد، مالک آن است و می تواند هر طور که می خواهد، در آن تصرف کند (علی، ۱۴۱۳: ۲۶۲). پیامبر(ص) در مراحل شکل گیری حکومت اسلامی با این عینیت که گاه در خدمت اسلام و گاه سدی برابر آن بود، رویارو می شد.

در ابتدا در مدینه و درحالی‌که با هجرت، بسیاری از اموال مسلمانان به‌دست مکیان افتاده و آنها نشان داده بودند که از هیچ صدمه‌ای به مسلمانان ولو توطئه قتل پیامبر(ص) دریغ نمی‌کنند، آن حضرت حملاتی را بر کاروانهای تجاری مکه تدارک دید (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۷: ۹۳). چنانکه هدف، نه دستیابی به غنائم، بلکه قطع راه‌های استراتژیک اقتصاد سیاسی کفار و مشرکان بود. پیامبر(ص) تصمیمی قاطع بر رویارویی با فشارها، پیشنهادهای و پیشبرد دعوت داشت اما بدین‌منظور ابزارهای دیگر و در رأس آنها ابزار مادی برای تجهیز سپاه لازم بود. اینگونه غنیمت، ناچار به‌عنوان جزئی اساسی از وجود مادی و جزئی از عقل اقتصادی این دولت نوپا وارد کارزار شد (عابدالجابری، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۸۰). اما درحالی‌که پیامبر(ص) به دنبال تعالی مفهوم غنیمت بود، ریشه‌کن کردن میل به غنیمت به مفهوم جاهلی آن به سادگی ممکن نبود. پس از این حملات و در جنگ بدر، میان مسلمانان بر سر تقسیم غنائم اختلاف افتاد. با نزول «آیه ۱ سوره انفال» اختیار تقسیم آن، به پیامبر(ص) سپرده شد (ابن‌هشام، ۱۳۷۵: ۳۹). او غنائم را عادلانه تقسیم کرد و چیزی برای خود برداشت (زیدان، ۱۳۷۲: ۳۳). «آیه ۴۱ سوره انفال» نیز خمس غنائم را به پیامبر(ص) اختصاص داد. اولین غزوه‌ای که پیامبر(ص)، بر غنائم خمس بست بنی‌قینقاع بود و آنچه باقی ماند، میان اصحاب تقسیم کرد (واقعی، ۱۳۶۹: ۱۲۹). آنها هم‌پیمان خزرگیان بوده و بنابر اصول رایج، عبدالله بن‌ابی از خزرگیان برای نجاتشان پادرمیانی و پیامبر(ص) تبعیدشان نمود (واقعی، ۱۳۶۹: ۱۲۷-۱۲۹).

در جریان جنگ احد هم، رجوع به مفهوم جاهلی غنیمت، مقدمات شکست مسلمانان را فراهم آورد. ابتدا مسلمانان پیروز، اما چون به غنیمت مشغول شدند و تیراندازان به طمع آن، محل خود را ترک کردند، شکست خوردند (واقعی، ۱۳۶۹: ۱۶۷) «آیه ۱۵۲ سوره آل‌عمران» به این شکست و سستی مسلمانان در اثر طمع در غنیمت اشاره دارد.

پس از محاصره بنی‌نظیر که توطئه قتل پیامبر(ص) داشتند، آن حضرت اجازه داد که بدون سلاح و همراه یک شتر از اموالشان از آنجا بروند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۴۱۸-۴۱۹). او دارایی‌های بنی‌نظیر را در میان نخستین مهاجران بخش کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۰: ۱۰۱۱) و این‌گونه مهاجرین، سرانجام از انصار بی‌نیاز شدند. رویارویی دیگر با عینیات، در جنگ با بنی‌قریظه بود که هم‌پیمان قبیله اوس بوده و در جنگ خندق خیانت کرده بودند. اوسیان از پیامبر(ص) خواستند، سرنوشت بنی‌قریظه به آنها سپرده شود.

پیامبر(ص) سعدبن معاذ از اوس را به عنوان حکم برگزید و اوسیان پذیرفتند. اما سعد به گردن زدن آنان و تقسیم اموالشان حکم کرد (واقعی، ۱۳۶۹: ۳۸۵). «آیات ۲۶ و ۲۷ سوره احزاب» اشاره‌ای به همین موضوع است.

در اواخر سال ششم هجرت نیز پیامبر(ص) از مردم مدینه خواست که بدون سلاح جنگی برای انجام عمره آماده شوند. آن حضرت از اعراب میان مدینه و مکه هم یاری خواست و آنها بهانه می‌آوردند، چون گمان می‌بردند، کشته خواهند شد (واقعی، ۱۳۶۹: ۴۳۶). اما قرآن در «آیات ۱۱ و ۱۵ سوره فتح» وعده غنائم خیبر را داد و خدا غنائمش را به کسانی اختصاص داد که در سفر حدیبیه با او بودند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۱۸-۴۱۹). پیامبر(ص) به کسانی که به امید غنیمت راهی خیبر می‌شدند، فرمود: «اگر با من می‌آیید فقط باید نیت شما جهاد باشد و اگر مقصودتان غنیمت است نباید بیایید» (واقعی، ۱۳۶۹: ۴۸۲). «آیه ۹۴ سوره نساء» گواهی بر این است که تمایل به غنیمت، برای عده‌ای مقدم بر ایمان بوده است. این آیه پس از خیبر و زمانی نازل شد که پیامبر(ص)، اسامه بن زید را با گروهی برای دعوت به اسلام یا قبول شرایط ذمه، به سوی یهودیان روستاهایی در فدک فرستاد. اسامه کسی که به یگانگی خدا و نبوت پیامبر(ص) گواهی می‌داد را به گمان اینکه در باطن مسلمان نیست کشت و گوسفندانش را غنیمت گرفت. پیامبر(ص) سخت از این جریان ناراحت شد و در این موقع آیه فوق نازل شد و این را روشن ساخت که هیچ مسلمانی نباید برای هدف مادی جهاد کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۷۲-۷۶).

پس از فتح مکه، قبیله هوازن برای جنگ با مسلمانان آماده شدند. خبر به پیامبر(ص) رسید و وقتی آماده نبرد شد از صفوان بن امیه که هنوز مشرک بود، مقداری اسلحه و وسایل جنگی به امانت گرفت (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۲۹۲). پس از جنگ، سپاهیان برای تقسیم غنائم به دنبال پیامبر(ص) رفتند و او را تا درختی دنبال کردند و عبایش به شاخه درختی گرفت و افتاد. پیامبر(ص) نزدیک شتری رفت و پشمی از آن میان انگشتان خود نهاد، گفت: «ای مردم به خدا از غنیمت شما و از این پشم، جز خمس، از آن من نیست و خمس نیز به شما باز می‌گردد» (طبری، ۱۳۶۳: ۱۲۱۲). او همچنین از خمس غنائم به قریب چهل تن، از جمله برخی اشراف قریش مالی بخشید تا از آنان استمالت کرده باشد که اعتراض برخی انصار را برانگیخت (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۴۳۹). حضرت در جمع انصار سخنانی ایراد و ایشان را شرمنده و خشنود کرد و در حق آنان دعا فرمود (واقعی، ۱۳۷۴: ۱۵۴-۱۵۶).

پیامبر(ص) پس از بازگشت از طائف برای نبرد با روم به بسیج امر کرد. به دلیل سختی راه، گرمای هوا، رسیدن وقت چیدن میوه‌ها، کمبود غلات و زیادی دشمن، سفر برای مسلمانان دشوار بود و از آن سر باز زدند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۴۴۱). در «سوره توبه» و به‌وضوح «آیه ۴۲» به ملامت و سرزنش این مسلمانان پرداخته شده است. اگرچه غنیمت به‌عنوان یک عینیت ریشه‌دار، توسط اسلام در مسیر تعالی‌بخشی و در راه آرمانی معنوی به کار گرفته می‌شود اما در موارد زیادی، غنیمت به‌معنای جاهلی، مانعی در برابر آرمانی است که پیامبر(ص) سعی دارد، جامعه را به سمت آن رهنمون شود. وی سعی می‌کند، ضمن استفاده از ظرفیت‌های جدیدی که غنیمت در اختیار اسلام قرار می‌دهد، با رفتارهای تعالی‌بخش همچون بخشش سهم خود و نفی جنگ به منظور گرفتن غنیمت آن را اصلاح نماید. اقتصاد سیاسی جدید اگر چه متأثر از غنیمت اما مبتنی بر توحید، جهاد و امر خداوند است.

۵-۲- فدیة

برده داری و تجارت برده در میان اعراب جاهلی رایج بود و قریش نیز به این کار اشتغال داشتند. (زیدان، ۱۳۷۲: ۶۶۱-۶۶۲). کسانی هم که به اسارت می‌آمدند، جزو غنائم محسوب می‌شدند و سپاه دشمن دیگر نمی‌توانست، ادعایی بر مالکیت آنها داشته باشد. (علی، ۱۴۱۳: ۵۷۳). مالکان، آنها را نگه می‌داشتند تا در ازای مبلغی (فدیة) آزاد سازند. اما اسیران زن یا به همسری گرفته یا به‌عنوان کنیز، به خدمت گماشته می‌شدند (سالم، ۱۳۸۰: ۳۲۶-۳۲۴). بردگان از هرگونه امتیاز محروم بودند و وظایف سنگینی بر عهده‌شان گذاشته می‌شد. آنها در جنگ‌ها به برده سهمی از غنائم نمی‌دادند، با کنیزان خود هم‌بستر می‌شدند و بچه‌های خود را نیز برده می‌گرفتند. برده می‌توانست خود را بخرد و آزاد کند یا اگر خدمت بزرگی می‌کرد توسط صاحبش آزاد می‌شد (سالم، ۱۳۸۰: ۳۳۸).

با آمدن اسلام همه انسانها برابر اعلام شده و چنانکه در «آیه ۱۳ سوره حجرات» آمده، ملاک برتری نزد خدا فقط پرهیزگاری است. اما در آن شرایط، امکان لغو کامل برده‌داری نبود. چنانچه مونتسکیو در «روح‌القوانین» آورده است؛ آزاد کردن عده زیادی از بردگان، نظم اقتصادی جامعه را بر هم می‌زند (مونتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۲۸). اسلام دستورات زیادی برای رفق و مدارا با بردگان صادر کرده و برنامه و توصیه‌های زیادی برای آزادی‌شان ارائه نموده است:

الف) آزادی خودبه خود که در این شرایط مهیا می شود: ۱- آزادی قسمتی از بدن برده توسط مالک ۲- بردگی اجداد، فرزندان، پدر و مادر و خواهر و برادرانشان، خواهر و برادر و فرزندانشان برای مالک ۳- نابینایی، ناشنوایی یا زمین گیری برده ۴- مسلمان شدن برده، پیش از مالکش در دارالحرب ۵- قطع گوش و بینی برده، توسط مالک ۶- پرداخت هزینه آزادی کنیز از محل سهم الارث فرزندی که از مالک دارد. ۷- آزاد بودن پدر یا مادر.

ب) آزاد کردن اجباری به وسیله نذر و کفاره روزه و کفاره قتل (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲-۱۰). در «آیات ۷۰ و ۶۷ سوره انفال، ۳۶ سوره نساء و ۱۳ سوره بلد» نمونه هایی از این برنامه تعالی بخش اسلام مشاهده می شود.

در جنگ بدر، پیامبر(ص) برای آزادی اسرا، فدیة مقرر و به مهریانی با آنان امر کرد. طبری در شرح سفارش حضرت محمد(ص) به نقل از یکی از اسرا آورده است: «چون به غذا می نشستند، نان را به من می دادند و خودشان خرما می خوردند و این به سبب سفارشی بود که پیامبر(ص) درباره اسیران کرده بود» (طبری، ۱۳۶۳: ۹۷۸).

آمده است که در جنگ بدر برخی از مسلمانان سعی داشتند برای گرفتن فدیة اسیر بیشتری بگیرند و از آنان محافظت می کردند، مبدا مسلمان دیگری به او آسیبی برساند و از قیمتش کاسته گردد. خداوند در آیات «۷۱ تا ۶۷ سوره انفال» مسلمانانی را که در جنگ بدر شرکت داشتند، بدین جهت مورد عتاب قرار داده است. خداوند نخست ایشان را در اصل گرفتن اسیر سرزنش نمود و در آخر آنچه را که به خاطر اسیر گرفتند - که همان فدیة باشد - برای ایشان مباح گردانید. این درحالی است که پیامبر(ص) در این رفتار و در نتیجه سرزنش حاصل از آن سهمی نداشت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۸۰). آن حضرت در جنگ بدر مقرر داشت هریک از اسیران که اموالی برای تأمین مبلغ فدیة نداشت به ده تن از پسران نوجوان مدینه نوشتن بیاموزد تا آزاد شود. شماری از اسیران را نیز بدون فدیة گرفتن آزاد ساخت (مبارکفوری، ۱۳۸۲: ۲۸۳). در جنگ حنین نیز پیامبر(ص) سهم خود و بنی عبدالمطلب را بخشید و فرماندهان هوازن را که مسلمان شده بودند، نزد سپاهیان برای پس گرفتن اسیرانشان شفاعت کرد. وقتی پیامبر(ص) دید که جز تعدادی راضی به بخشش سهم خود نشدند، گفت: «هر کس نخواهد اسیر خویش را ببخشد، در مقابل هر یک اسیر، شش شتر از نخستین غنیمتی که به دست آریم بگیرد. زن و فرزند مردم را بدهید» (طبری، ۱۳۶۳: ۱۲۱۱-۱۲۱۲). شاید اگر پیامبر(ص) همانند تمام نبردهای گذشته و در آستانه پیروزی، مسلمین را به رعایت

مروت و انصاف دلالت نمی‌کرد، برخی از ایشان به کشتار وسیع بن‌هوازن می‌پرداختند. در این جنگ وقتی به پیامبر(ص) خبر دادند که خالد بن ولید زنی را به قتل رسانده است، کسی را نزد او فرستاد و او را از قتل زنان و کودکان نهی کرد (ابن‌هشام، ۱۳۷۵: ۲۸۹-۲۹۹). همچنین در غزوه طائف هم، پیامبر(ص) فرمود که هر برده‌ای به ما ملحق شود، آزاد می‌شود. تعدادی از آنان همین کار را کردند و حضرت آنان را آزاد و مردی از مسلمانان را عهده‌دار مخارج هر یک کرد (واقعی، ۱۳۷۴: ۱۵۵). اسلام با خشکاندن سرچشمه‌های بردگی و ارائه آموزه‌های اخلاقی، تجارت آنها را هم لغو می‌کند. از پیامبر(ص) نقل است: «بدترین مردم کسی است که انسان فروشی می‌کند.» (کلینی، ۱۴۳۰: ۶۴۶) و «هر کس که برادر دینی‌اش زیر دست اوست از هر آنچه می‌خورد، به او بخوراند و آنچه می‌پوشد به او بیوشاند. ایشان را بیش از حد توان تکلیف نکنید و آنگاه که به‌کاری تکلیفشان کردید یاری‌شان کنید» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۹: ۱۰۳۹).

چنانچه آمد پیامبر(ص) ضمن توسل به آرمان مورد نظر اسلام در زمینه بردگان، اسیران و اخذ فدیة به وضوح وضعیت را در مسیر تعالی بخشی قرار داد.

۵-۳- مفهوم آزادی

اقتصاد سیاسی جاهلی، باعث به وجود آمدن مفهوم متفاوتی از آزادی در میان اعراب جاهلی شده که متفاوت با مفهوم لیبرالی آن و به معنای کیفیتی اخلاقی است. در حالی که دولت‌های یونان و غرب، تباری فئودالی دارند و تصور دولت چونان زمین‌دار بزرگ، مفهوم آزادی را به‌رهایی از انقیاد دولت سوق داده است اما اقتصاد عرب مبتنی بر تجارت بود و نه زمین. اعضای قبیله تصور نمی‌کردند که برده رئیس یا مملوک امیرند تا در جست‌وجوی رهایی یا مراقب نقض آزادی‌های خود باشند. زمین در غرب منبع ثروت و اساس مالکیت بود. اما معیشت قبیله عرب بر اقتصاد شبانی و غنائم استوار بود. هرچند در بعضی از قبایل کشاورزی نیز رایج بود. قبیله عرب، زمین را منبع ثروت نمی‌دانست، چنانچه پس از اسلام نیز سهم اعراب از غنائم جنگی شامل زمین نمی‌شد (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). وظیفه حاکم، رعایت عدالت در داوری و احکام بوده و یکی از مهم‌ترین شروط حاکم، عدل به‌شمار می‌رفت. در غیر این صورت جائز و حکمی که صادر می‌گشت ظالمانه تلقی می‌شد (علی، ۱۴۱۳: ۵۰۰-۵۰۳). اخلاق اعراب متأثر از صحرا و بدویت بود. بادیه او را در برابر دشمن حفظ می‌کرد و او همواره خواهان آزادی و استقلال بود و به‌هیچ قانون یا نظامی گردن نمی‌نهاد. عزلت بدوی

روح فردگرایی را در او تقویت کرده و برای او رسیدن به سطح مبارزه اجتماعی و فداکاری در راه خیر اجتماع، خارج از مصالح قبیله، دشوار می نمود. خطرهای این شکل زندگی، به عرب بدوی آموخته بود که شجاع باشد. عرب، همواره در حال نبرد به سر می برد و یکی از بارزترین خصائلش ستم ناپذیری بود (الفاخوری، ۱۳۸۸: ۲۲). بنابراین مفهوم آزادی در اندیشه عرب و اسلام با کلمه «حر» به معنی آزادمنش، برخلاف برده و اسیر، با کرامت، با سخاوت و... در برابر «عبد» قرارداد داشت. «حریت» در زبان عرب می تواند معادل واژه «آزادی» قرار بگیرد، در «آیه ۱۸۷ سوره بقره» نیز کلمه حُر در برابر عبد به کار رفته است.

در میان اعراب و متأثر از بسترهای اقتصاد سیاسی، رایج ترین کاربرد حر، به عنوان یک واژه ارزشی و کیفی مطرح است. در اسلام تعریف آزادی، موافق با معانی کلمه حُر، از روزگار قبل از اسلام به عنوان کیفیتی اخلاقی تصور شده است (روزنتال، ۱۳۷۹: ۵۴-۲۹). اما این تعریف شکل گرفته در بستر اقتصاد سیاسی اعراب جاهلی در اسلام تعالی می یابد و به معنای گسستن از تعلقات دنیوی و پرهیز از بردگی دنیوی و دل سپردن به معبودی والاتر یعنی خداوند به کار می رود. آیه «۵۶ سوره ذاریات»، هدف از خلقت جن و انس را بندگی و پرستش خداوند عنوان کرده است. پیامبر(ص) نیز، اساس رسالت خود را نفی بندگی هر کس و هر چیز، جز خدای متعال قرار داده بود. با این تعریف حضرت محمد(ص) نهایت حریت و آزادگی بود و به هیچ چیز دنیوی تعلق نداشت، چنانچه می فرماید: «طلایی به وسعت بطحاء مکه بر من عرضه شد. گفتم: پروردگارا! نه، بلکه یک روز سیر می خورم و یک روز دیگر گرسنه می مانم، پس هر گاه سیر شدم تو را سپاس می گویم و شکر می کنم و هر گاه گرسنه شدم تو را می خوانم و به یاد می آورم» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۱۶) و همچنین می فرماید: «حوائج خود را با عزت نفس بجوئید زیرا کارها جریان مقدر دارد» (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۱۸). این تعریف از آزادی در کلام علی(ع) برترین شاگرد مکتب پیامبر(ص) به خوبی دیده می شود: «نباید طمع، تو را به بندگی خود بگیرد، درحالی که خداوند تو را آزاد آفریده است» (آمدی، ۱۳۷۸: ۳۰) و «هر کس خواهش های نفسانی را فرو گذارد، آزاد مرد است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۹). بر این اساس، اسلام ضمن آنکه انسان را به کسب روزی حلال تشویق می کند او را از دل بستن به تعلقات دنیوی و از از سرسپردن به هر کس و هر چیز جز خدای متعال باز می دارد.

۵-۴- جزیه

سیستم تعهد مالی قبل از اسلام در میان ملت‌های مختلف از قبیل بنی‌اسرائیل، یونانیان، رومیان، مردم قسطنطنیه و ایرانیان نسبت به اقلیت‌هایی که تحت فرمانروایی آنان بودند، معمول و متداول بود. اجرای این سیستم در مورد اقلیت‌های بیگانه و یا ملت‌های ناتوان و مغلوب نشانه پیروزی و تفوق و زورمندی دولت‌های بزرگ و مقتدر بوده و یک نوع باجگیری و استعمار به‌شمار می‌آمده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۲: ۹۷). این افتخارجویی و تحقیر را می‌توان پس از پیامبر(ص) در عملکرد امویان و خشونت ورزیدن آنان نسبت به غیرمسلمانان مشاهده کرد. برخی علمای اهل سنت، متأثر از این رفتار، دریافت جزیه را همراه با تحقیر و خواری اهل ذمه ضروری دانسته‌اند تا جایی که در هنگام پرداخت آن باید از مرکب پیاده شوند و گردن خم کنند (منتظری، ۱۳۸۶: ۲۲۹)، این درحالی‌است که حضرت محمد(ص) هرگز احترام و شرافت اهل ذمه را زیر سوال نبرد. او به احترام جنازه یک فرد یهودی ایستاد. به آن حضرت گفته شد که این یک فرد یهودی است، فرمود: «آیا انسان نیست؟» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۹: ۵۵۱). پیامبر(ص) پیام‌های زیادی در جهت انتشار اسلام با غیرمسلمانان بست که در موارد زیادی به گرفتن جزیه یا قبول اسلام انجامید و فقط در صورت پیمان‌شکنی منجر به جنگ می‌شد. جزیه پیش از اسلام نیز وجود داشت و از احکام امضایی است. گرفتن جزیه به تصریح قرآن [در «آیه ۲۹ سوره توبه»] و سنت نه‌تنها مشروع، بلکه واجب است. آنان در قلمرو حکومت اسلامی بین سه امر مخیر بودند: پذیرش اسلام، جنگ و التزام به شرایط ذمه. با پذیرش امر سوم، موظف به پرداخت جزیه بودند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۸۵). در عهدنامه‌هایی که در دوران حکومت اسلامی میان مسلمانان و اهل کتاب در زمینه جزیه منعقد می‌شد، به این موضوع تصریح گردیده است که اهل کتاب موظف‌اند جزیه بپردازند و در برابر، مسلمانان موظف‌اند امنیت آنها را تامین کنند. حتی اگر دشمنانی از خارج به مقابله و آزار آنها برخیزند، حکومت اسلامی از آنها دفاع خواهد کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۵۷).

نخستین بار در فتح تیماء و پس از جنگ خیبر، قانون جزیه به اجرا درآمد. در این سیاق هدف از گرفتن جزیه خوار کردن اهل کتاب نیست و هدف، اظهار فرمانبری از حاکم مسلمان، بدون وارد کردن فشار، تغییر اعتقادات یا تحمل ضرر از ناحیه دین‌داری است. جزیه در مقابل واجبات مالی مقرر، بر مسلمانان به‌عنوان سهم اهل کتاب در ساختن جامعه است. در جامعه اسلامی، زکات بر مسلمانان واجب است و دولت آن را در مصارف معلوم به مصرف می‌رساند. همچنین زکات‌ها و جریمه‌های دیگر وجود دارد که

همه در راه از بین بردن فقر و عوارض آن صرف می‌شود. به همین دلیل است که حکم جزیه تشریح شده تا در مصارف عمومی دولت اسلامی که مسلمانان و اهل کتاب به‌صورت برابر از امکانات آن سود می‌برند، خرج شود. نیازهای نیازمندان اهل جزیه از محل درآمد حاصل از جزیه و خراج تأمین می‌گردد (ابوزهره، ۱۳۸۰: ۱۶۳-۱۶۴).

پیامبر(ص) فقط بدین‌شرط از ذمیان جزیه پذیرفت که رباخواری نکنند، گوشت خوک نخورند و با خواهران خود و دختران برادر و دختران خواهر خود، ازدواج نکنند، پس آنهایی که به این شرایط عمل نکردند، امان خدا و پیامبرش از آنها بر داشته شد و حضرت فرمود: «امروز آنان را ذمه‌ای نیست» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

بدین ترتیب اگر چه اسلام جزیه را به‌عنوان یک عینیت به کار می‌گیرد، پیامبر(ص) به پشتوانه وحی آن را تعالی بخشیده و در خدمت آرمان اسلام در می‌آورد.

۵-۵- خمس

آوردیم که غنائم جنگ‌ها، منابع خوبی برای طرف پیروز بودند. رئیس قبیله در زمان جاهلیت، یک‌چهارم غنائم را می‌گرفت و هنگامی که اسلام آمد، خمس آن را قرار داد و برای آن مصارفی تعریف کرد (علی، ۱۴۱۳: ۲۶۲). با تشکیل امت اسلامی و برهم خوردن ساختار متمرکز بر قبیله، این پیامبر(ص) بود که در رأس امت قرار می‌گرفت. از قول عدی بن حاتم نقل شده است: «در جاهلیت یک‌چهارم و در اسلام یک‌پنجم می‌گرفتم. به آن معنا که در هر دو صورت امیر لشکر بودم. در جاهلیت امیر، یک‌چهارم غنیمت را می‌گرفت و اسلام آمد و خمس آن را قرار داد و برایش مصارفی مقرر کرد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۷۰)، فلذا مشخص می‌شود که جمع‌آوری خمس به عهده فرمانده و در ردیف اولی، حاکم اسلامی است. از محمد بن عبدالله بن جحش نیز که پیامبر(ص) او را روانه نخله کرده بود، نقل شده: «در جاهلیت رسم بود که یک‌چهارم غنائم را برای رؤسا بر می‌داشتند» (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳). وقتی او از نخله مراجعت کرد، غنائم را پنج بخش کرد و چهار بخش آن را تقسیم کرد (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۳). اختیار خمس این غنائم با پیامبر(ص) بود. همچنین، پیش از اسلام، خمس بر گنج‌هایی که اعراب می‌یافتند وجود داشت. در وصیت پیامبر(ص) به علی(ع) آمده است: «به‌درستی که عبدالمطلب در جاهلیت پنج سنت قرار داد که خداوند آنها را برای او در اسلام حفظ کرد. از جمله آنکه [گنجی یافت که خمس آن را خارج نموده و در راه خدا صدقه داد» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۴۹۶).

«آیه ۴۱ سوره انفال»، یک پنجم غنائم را برای خدا، پیامبر (ص)، خویشاوندان پیامبر (ص)، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان در نظر گرفته است. اما برحسب تعریفی که از غنائم می‌شود موارد اشمال خمس در علمای امامیه و با فقهای عامه متفاوت است. علمای امامیه معتقدند که برحسب معنای لغوی و روایات وارده از پیامبر (ص) و ائمه اطهار، این کلمه شامل هر دستاورد اقتصادی است. به‌ویژه [که در این آیه] با عبارت «من شیء» همراه است و بنابراین بر هر نوع آن، خمسی تعلق می‌گیرد. در مقابل، فقهای عامه «غنمتم» را یا منحصر به غنائم جنگی دانسته یا اضافه بر آن مشتمل بر گنج و احياناً معدن نیز می‌دانند، اگرچه نامه‌های پیامبر (ص) به مأموران خویش در نواحی مختلف و نیز قبیله‌های عرب نمایانگر این است که ایشان دستور به جمع‌آوری خمس از تازه‌مسلمانان و از هر آنچه از راه‌های مختلف اقتصادی به دست می‌آورد - و نه فقط از غنائم جنگی - می‌دهد (صدر، ۱۳۸۷: ۱۱۱). حضرت محمد (ص) با قرار دادن خمس به‌عنوان یکی دیگر پایه‌های آرمان اقتصاد سیاسی اسلام، با امضا و تغییر بخش‌هایی از آنچه در اقتصاد سیاسی صدر اسلام وجود دارد و در کنار مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی و اقتصادی این اقتصاد را در مسیر تعالی بخشی قرار می‌دهد.

۵-۶- زکات

با آمدن اسلام، زکات ابتدا عملی اختیاری بود و غالباً مرادف تقوا به شمار می‌رفت. این معنا از «آیات ۲۱۵، ۲۱۶ و ۲۶۳ سوره بقره و آیه ۶۰ سوره توبه» قابل دریافت است. زکات به معنی عام مانند بسیاری احکام دیگر در شرایع سالفه، امم و ملل سابقه اصلی ثابت داشته که در اسلام راه تکامل پیموده و به وضعی خاص مقرر و مقدر شده است. در این باره «آیه ۵ سوره توبه» و همچنین «آیه ۸۳ سوره بقره» قابل توجه است. از این آیه، این مطلب دانسته می‌شود که زکات به معنی عام، در شریعت موسی نیز اصلی داشته است. زکاتی که خدا بر بنی‌اسرائیل مقرر کرده به‌صورت قرار دادن فریضه قربانی بود. حتی اعراب جاهلی نیز به گفته برخی، عملی انجام می‌داده‌اند که در «آیات ۷ و ۸ سوره فصلت» از آن به زکات تعبیر شده است. در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که اگر در این آیه زکات به معنی عام مورد نظر باشد، وجود سنخ چنین حقیقتی در اعراب جاهلی به ثبوت می‌رسد. این معنی بعید به نظر می‌رسد که منظور از آن زکات خاص اسلامی باشد. از سیاق آیه بر می‌آید که مشرکان به خاطر پرداخت نکردن زکات، مورد سرزنش واقع شده‌اند نه مؤمنان. همچنین این موضوع بر می‌آید که مشرکان در آن زمان و آن حال شاید به این حکم دعوت نشده و تکلیفی نداشته بوده‌اند (شهابی، ۱۳۴۰: ۳۵۳-۳۵۵).

پیامبر(ص) به پشتوانه وحی زکات را تعالی می‌بخشد. تفاوت اصلی زکات در اسلام با آنچه قبل از آن وجود داشت مصارف آن است. «آیه ۶۰ سوره توبه» موارد مصرف زکات را این‌گونه بیان می‌کند: «زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای(جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای(آزادی) بردگان و (ادای دین) بدهکاران و در راه(تقویت آیین) خدا و واماندگان در راه». ابتدا پیامبر(ص) زکات را بر حسب رأی و اجتهاد خود تقسیم می‌کرد. منافقان در این باره سخنانی گفتند و بر ایشان کنایه و طعنه زدند و بر اثر آن، آیه مذکور که مصارف زکات را معین می‌کند نازل شد (شاگرد الدجیلی، ۱۳۷۹: ۱۰۰). اگر چه مصارف زکات در قرآن آمده اما درباره مواردی که زکات بر آنها واجب است، چیزی ذکر نشده اما می‌توان موارد نه‌گانه آن را در سیره پیامبر(ص) مشاهده کرد: گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۳). بنابراین چون منابع ثروت و همچنین مصارف و حاجات، به حسب مکانها و زمانها تغییر می‌کند، به ناچار آنچه هم که در آن زکات است، به حسب زمان و مکان تغییر پیدا می‌کند. این امکان‌پذیر نیست مگر در مقام تشریح اصل وجوب زکات، با حکم خداوند و اینکه حکومت حق باید آن را بگیرد و در مصارف هشت‌گانه‌ای که قرآن بیان نموده مصرف کند. اینکه در چه چیزهایی زکات است قرآن به نحو عموم بر آن دلالت دارد و تعیین زکات در اموال خاص، در هر زمان و مکان به اختیار حاکم حق بوده که به حسب تشخیصی که از اموال و حاجات دارد آن را وضع می‌کند. شاید در شرایع پیشین هم موضوع زکات هماهنگ با عمده ثروت مردم در آن زمانها بوده است (منتظری، ۱۳۷۱: ۶۸-۶۹).

درباره اهمیت زکات احادیث زیادی از حضرت محمد(ص) وجود دارد؛ از جمله آن‌که: «من دستور دارم زکات و صدقه را از ثروتمندان تان بگیرم و به مستمندان تان بدهم» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۰) و اتمم همواره در خیر و خوبی‌اند تا وقتی که یکدیگر را دوست بدارند، نماز را برپا دارند، زکات بدهند و میهمان را گرامی بدارند...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۰). حضرت علی(ع) بعدها با توجه به همین عینیات بر اسب نیز زکات می‌بندد (نجفی، ۱۳۶۲: ۲۹۳).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت زکات یکی از محکم‌ترین اصول اقتصادی آرمانی است که اسلام ارائه کرده است و موارد شمول آن را حضرت محمد(ص) با توجه به عینیات اقتصادی صدر اسلام معین و مشخص می‌کند.

۶- نتیجه‌گیری

شواهد حاکی از آن است که چهارچوب روشی مناسب برای فهم مدیریت پیامبر(ص) در اقتصاد سیاسی، ایدئالیسم عینی‌گرا است. ایدئالیسم عینی‌گرا- که از آن به‌عنوان تعالی‌بخشی یاد می‌کنیم- در جستجوی رسیدن به مطلوب ممکن است که در حصار ذهن گرفتار نمی‌ماند و در راه رسیدن به ایده و کمال مطلوب، از توجه به واقعیت‌ها و عینیات غافل نمی‌ماند. مدیریت سیاسی پیامبر(ص) در بستر و شرایط فرهنگی و زمانی- مکانی‌ای صورت می‌گیرد که ویژگی‌های فرهنگی خاص خود را دارد. فرهنگی که با ساختار اقتصادی قبیله گره خورده و به مقدار زیادی به مسائل اقتصادی وابسته است. پیامبر(ص) با اتکا به وحی، عقل پسندیده نهفته در اقتصاد قبیله را شکوفا کرد و آن را در راستای آرمان سیاسی اسلام به کار گرفت. این عقل پسندیده، استعدادها و ظرفیت‌های نهفته‌ای را جهت گسترش اسلام و در مسیر آرمان معنوی اسلام ارائه می‌کند. این درحالی است که برخی از ارکان عقلانیت اقتصاد عرب، همچون غنیمت جاهلی، در برابر آرمان سیاسی مورد نظر اسلام- که افق‌های بسیار گسترده‌تری را در توحید، عدالت و فضیلت مدنظر دارد- می‌ایستد. پیامبر(ص) به‌عنوان رهبری نظامی پی برد که عده کمی در مورد صرف‌نظر کردن از تقسیم غنائم با او موافق‌اند. او قصد داشت شیوه گرفتن غنیمت و اسیر را انسانی‌تر کند و تا اندازه زیادی این اتفاق افتاد. او بر همین اساس در بسیاری از موارد برای اصلاح رفتارهای مردم صدر اسلام در حوزه اقتصاد سیاسی نظر خود را به آنها تحمیل نمی‌کند. بلکه با اتخاذ رفتارهای فردی پشتیبانی شده توسط وحی در این حوزه، سعی دارد، الگوی اخلاق اسلامی را به مردم ارائه دهد نه آنکه مستقیماً این الگوها را بر اخلاق عمومی دیکته کند. امکان داشت در صورت ارائه این رفتارها به‌صورت دستورات اسلامی با واکنش مستقیم و مخالفت‌هایی مواجه شود که سدّ راه اسلام می‌شد. به‌خصوص آنکه در شرایطی که اقتصاد جنگ حکم‌فرما بود، پیامبر(ص) دارای اختیاراتی مطلق نبود، لذا تصمیمات و عملکرد سیاسی پیامبر(ص) هم با توجه به همین بسترها قابل توجیه است. بر این اساس، ایده‌آل مد نظر پیامبر(ص)، ایده‌آلی است که با وجود اینکه بر مبادی و مقاصد متعالی و حیانی استوار بوده، اما از توجه جدی به عینیت‌های اجتماعی غافل نبوده و در راستای حرکت حیات اقتصادی جامعه در مسیر ایده‌آل‌های خود، از قابلیت و ابزارهای عینی و متناسب با تحقق آن ایده‌آل بهره می‌گرفته است.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۸). *غررالحکم و درر الکلم*. ترجمه: هاشم رسولی. ج ۲. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۷۰). *تاریخ کامل*. ترجمه: سید محمد حسین روحانی. ج ۳. تهران: نشر اساطیر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۷). *خصال*. ترجمه: محمد باقر کمره‌ای. ج ۲. تهران: کتابچی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد. (۱۳۸۳). *العبر (تاریخ ابن خلدون)*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد. (۱۳۴۵). *مقدمه*. ترجمه: محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۶. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع. الطبعة الثالثة.
- ابن هشام، عبدالملک. (۱۳۷۵). *زندگانی محمد(ص)*. ترجمه: هاشم رسولی. ج ۱ و ۲. تهران: نشر کتابچی.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ق). *سنن ابی داود*. ج ۳. قاهره: دارالحديث.
- ابوزهره، محمد. (۱۳۸۰). *خاتم پیامبران(ص)*. ترجمه: حسین صابری. ج ۳. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ارسطو. (۱۳۹۱). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه: محمد حسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
- الفاخوری، حنا. (۱۳۸۸). *تاریخ ادبیات زبان عربی*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. چاپ هشتم، تهران: توس.
- پاینده، ابولقاسم. (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه*. تهران: دنیای دانش.
- پوراحمدی، حسین و شم‌آبادی، محمد. (۱۳۹۰). *مقدمه‌ای بر نظریه اقتصاد سیاسی اسلامی*. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- روزنتال، فرانتس. (۱۳۷۹). *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*. ترجمه: منصور میراحمدی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- زیدان، جرجی. (۱۳۷۲). *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه: علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.

- جعفریان، رسول. (۱۳۷۱). *تاریخ سیاسی اسلام تا سال چهلیم هجری*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جمشیدنژاد اول، غلامرضا. (۱۳۸۵). *نظام‌های اقتصادی صدر اسلام*. تهران: انتشارات اساطیر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. ج ۲۱ و ۹. قم: آل بیت (ع) لاحیاء التراث.
- حسن ابراهیم، حسن. (۱۳۷۶). *تاریخ سیاسی اسلام*. ترجمه: ابولقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
- سالم، عبدالعزیز. (۱۳۸۰). *تاریخ عرب قبل از اسلام*. ترجمه: باقر صدری‌نیا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاکرالذجیلی. خوله. (۱۳۷۹). *بیت المال، پیدایش و تحولات آن*. ترجمه: محمد صادق عارف. مشهد: موسسه چاپ آستان قدس رضوی.
- شهابی، محمود. (۱۳۴۰). *ادوار فقه*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۳۶۲). *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*. ج ۱۵. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۰). *اقتصاد ما*. ترجمه: ع-اسپهدی. تهران: انتشارات اسلامی.
- صدر، سید کاظم. (۱۳۸۷). *اقتصاد صدر اسلام*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *تفسیر المیزان*. ترجمه: محمد باقر موسوی. ج ۱۸ و ۹. تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۸). *سنن النبی (ص)*. ترجمه: محمد هادی فقهی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- عابدالجبری، محمد. (۱۳۸۴). *عقل سیاسی در اسلام*. ترجمه: عبدالرضا سواری. تهران: گام نو.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- علی، جواد. (۱۴۱۳ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل اسلام*. ج ۷ و ۵. بغداد: جامعه بغداد.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). *حقوق اقلیت‌ها*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قطب راوندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*. ج ۲. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

- ملک، فضل الرحمان. (۱۳۹۷). *مضامین اصلی قرآن*. ترجمه: فاطمه علاقه‌بندی. تهران: نشر کرگدن.
- فی، برایان. (۱۳۸۱). *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*. ترجمه: خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). *الوافی*. ج ۱۰. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین(ع).
- کاتب واقدی، محمدبن سعد. (۱۳۷۴). *طبقات*. ترجمه: محمود مهدوی دامغانی. ج ۲، تهران: انتشارات فرهنگ‌واندیشه.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. ترجمه: محمدحسن لطفی. ج ۲، تهران: خوارزمی.
- مبارکفوری، صفی‌الرحمان. (۱۳۸۲). *باده ناب(در سیره پیامبر خاتم(ص))*. ترجمه: محمد بهاء‌الدین حسینی. سنج: انتشارات کردستان.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار(ع)*. ج ۷۱، ۷۴ و ۱۰۰. دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۹). *میزان الحکمه*. ج ۲. قم: دارالحديث.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۴). *سیره پیامبر خاتم(ص)*. ترجمه: عبدالهادی مسعودی. ج ۶. قم: دارالحديث.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *اسلام و آزادی‌برندگان*. قم: نسل جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). *تفسیر نمونه*. ج ۴ و ۷. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسلم‌بن‌حجاج. (۱۴۱۹ق). *صحیح مسلم*. ج ۲ و ۳. بیروت: دارابن حزم.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۷۱). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. ترجمه: محمود صلواتی. ج ۷ و ۶. قم: کیهان.
- مونتسیکو، شارل دو. (۱۳۴۹). *روح القوانین*. ترجمه و نگارش: علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک المسائل و مستنبط المسائل*. ج ۱۶. بیروت: موسسه آل‌البيت(ع) لإحياء التراث.
- نوری، یحیی. (۱۳۴۶). *اسلام و عقائد بشری یا جاهلیت و اسلام*. تهران: موسسه مطبوعاتی فراهانی.
- واقدی، محمدبن‌عمر. (۱۳۶۹). *مغازی*. ترجمه: محمود مهدوی دامغانی. ج ۲ و ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)*. ج ۳. قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

References

- Royce, Josiah. (1901). Objective Idealism. Retrieved on May 17, 2017 on http://www.sophia-project.org/uploads/1/3/9/5/13955288/royce_idealism.pdf
- Smith, Norman. (1908). Subjectivism and Realism in Modern Philosophy. *Philosophical Review*, Volume 17, 138-148.