وتدليس وقد يلجأ صانعو الحرير إلى صبغ القز قبل تبييضه حتى يزيد لهم في الوزن، ومنهم من يحاول تثقيل الحرير بحقنه بالنشاء، ومنهم من يحقنه بالزيت، أو السمن زيادة في وزنه فيعتبر عليهم المحتسب جميع ذلك ويؤدب[1].

الصباغة:

يفتش عليهم المحتسب فيمنع من وجود الأصباغ الرديئة في حوانيتهم، ومصانعهم مثل الحناء وذلك لأن أكثر صباغي الحرير الأحمر يلجأون إلى صبغة الحناء بدلاً من الفوة فيخرج حسناً مشرقاً فإذا أصابته الشمس تغير لونه وزال إشراقه وهكذا الشأن في صبغ الغزل إذا دكن بالعفص[2] والزاج[3] وصبغ بعد ذلك تغير لزنه ولم يثبت بمضي المدة، وهذا كله غش وتدليس يجب على المحتسب كشفه والتأديب عليه وقد ذكر الفقهاء أنواعاً من الصبغات الجيدة لا يطرأ عليها التغير بمضي المدة أو تعرضها للرطوبة أو الحرارة[4].

الخياطة:

يأمرهم المحتسب بجودة التفصيل وحسن فتح الجيب، وسعة التخاريص[5] واعتدال الكتفين والأطراف، واستواء الذيل، ومن المفضل أن تكون الخياطة درزاً[6] لا شلاً[7] والإبرة دقيقة والخيط في الخرم قصيراً، لأنه إذا طال انسلخ وإن فض فتله فيضعف، وينبغي أن لا يفصل الخياط لأحد ثوباً له قيمة حتى يقدره ثم يقطعه بعد ذلك ويعتبر عليهم المحتسب ما يسرقونه من أمتعة الناس وما يغشون به الخياطة[8].

والحقيقة فإن علماء الحسبة قد عرضوا لأنواع عديدة من الصناعات النسجية وذلك

---

(١) نهاية الرتبة، للشيرزي: ٧١، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٧٥.

(٢) العفص: ثمرة بشجرة هي حمراء اللون عند نضجها تسحق وتجفف وقد كانت تستخدم في الأصمدة، المفردات، ابن البيطار ٣/ ١٦٩.

(٣) الزاج: مادة معدنية وهي في العادة توجد مخالطة لأحجار لا تقبل التحليل إلا من خلالها تحليلها بالماء والطبخ، المفردات، لابن البيطار ٢/ ١٤٨ والقانون لابن سينا ١/ ٣٠٣.

(٤) معالم القربة لابن الأخوة: ١٤١-١٤٢، نهاية الرتبة، لابن بسام: ١٢٨، ورسالة ابن عبد الرؤوف: ٥٠.

(٥) التخاريص: جمع تخريص وهو ما يزيد في عرض الثوب تحت كمه راجع المختص لابن سيدة ٤/ ٨٥.

(٦) الدرز: الخياطة الدقيقة، تاج العروس مادة (درز).

(٧) الشل: الخياطة الخفيفة الواسعة، المخصص ٤/ ٨٩.

(٨) نهاية الرتبة، لابن بسام: ٧٨.

مثل الندافة[1] والقصارة[2] والتطريز[3] والرفاء[4] ونحوها وهم في كل ذلك يحاولون وضع مقاييس لهذه الصناعة في لوائح احتساب دقيقة لا تكاد تخرج بالجملة عما تمارسه الأنشطة الصناعية المعاصرة من خروج على المواصفات النوعية المقررة في السلع.

٤ - الصناعات الإنشائية

تحدث الفقهاء عن جملة من الصناعات الإنشائية فوضعوا لها مواصفاتها الخاصة بها ومن ذلك صناعة الجبس، إذ ذهبوا إلى أنه يجب على المحتسب أن يأمر أصحاب هذه الصناعة بإنضاج الجبس في الوقيد حتى يطفو وتظهر منه رائحة كرائحة الطفل وعلامة نضجه أنه إذا خلط بالماء لم يشتد في الحال. أما في الأحوال التي يكون فيها الجبس رديئاً لصق في الوعاء، وكذلك الشأن إذا صب على الحائط فنشف لوقته فهو نيء غير مطابق للمواصفات. أما إذا بقي رطباً ساعة فهو المطابق للمواصفات، ويجب أن تكون لدى بائعي الجبس وصانعيه موازين يعتمد عليها في تحديد الكميات، وفي حالة الإخلال بهذه المواصفات أو تخطيها أدِّبَ المسؤول عن ذلك وأشهر ليكون عبرة لغيره[5].

ومن جملة الصناعات الإنشائية صناعة الطابوق، إذ ذهب الفقهاء إلى أنه يجب على المحتسب أن يحافهم بالنصيحة في أشغالهم، وأن يأمرهم بخلط المعاجن وملء القالب، وأن لا يقطع طيناً سبخاً، وأن يكون دقيقاً في عد الطابوق للمشتري، ويفتش المحتسب عليهم ويفاجئهم في بعض أوقات الغفلة فيعد عليهم ما أعدوه للناس بعدادين من قبله ويأمرهم بأن يحرصوا في تجريد الأثلاث، والأصناف، والأرباع من الطابوق وأن لا يغشوا في طبخه ونضجه، وأن يقوموا بعرض المنتج وإشهاره على كل من له عمارة وإنشاء ولا يقصروه على خاصتهم، أو من تربطهم به مصالح خاصة أو متبادلة[6]. وهكذا تحدث الفقهاء عن عدد كبير مما يخص الصناعات الإنشائية فبينوا مواصفاتها، وأساليب الغش فيها وطريقه كشفه ومعالجته.

---

(١) معالم القُرْبَة: ١٤٢، نهاية الرتبة، لابن بسام: ٧٦، ونهاية الرتبة، للشيرزي: ٦٩.

(٢) معالم القُرْبَة: ١٣٩ – ١٤٠، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٨٢.

(٣) نهاية الرتبة، لابن بسام: ٨٣.

(٤) معالم القُرْبَة: ١٣٩، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٨٤، وتحفه الناظر وغنية الذاكر، للتلمساني:١٢٢.

(٥) نهاية الرتبة، لابن بسام: ٦٥.

(٦) نهاية الرتبة، لابن بسام: ١٧٥.

٥ - السلع الخدمية

عرف الفقهاء مجموعة كبيرة من المواصفات في الأعمال التجارية و الخدمية المختلفة وسنحاول في هذه العجالة أن نلقي الضوء على جانب من هذه الأعمال وبما يعكس جانباً من الصورة وسنقصر الحديث على أربعة أعمال.

البقالون وباعة الخضراوات:

يأمرهم المحتسب بغسل البقول وتنظيفها من الشوائب وتنقيتها من الحشائش العالقة بها، ويأمرهم بقطع العروق التي في أصول الثمار[١] وينهاهم عن غسل بعض أنواع الخضر مثل البصل والثوم الرطبين، لأن الماء يزيدهما زفرة وإذا بات في دكاكينهم شيء من البقول الخضراء فلا يخلطونه مع الجديد الطري[٢] وينهاهم عن بيع ما فسد من البطيخ والقثاء والتين والرطب أو ما تناهى نضجه حتى تهرى قشره من تلك الأشياء[٣].

القصابون والجزارون:

الجزارون هم الذين يذبحون الماشية، والقصابون هم الذين يبيعونها للناس، أما فيما يخص الجزارين فإنّ المحتسب يأمرهم بأن لا يجروا الشاة جراً عنيفاً ويذبحوها بسكين كالة، لأن ذلك تعذيب للحيوان، وأن يأمرهم بقطع الودجين والمريء والحلقوم، وينهاهم عن نفخ الشاة عند السلخ بنفسه، لأن نكهة الآدمي تغير اللحم وينهاهم عن ذبح الماشية المريضة كالمقرحة الجسم ونحوه حتى تبرأ من مرضها[٤]. أما القصابون فيمنعهم من الذبح على أبواب الدكاكين لئلا يتلوث الطريق، ولأن فيه تضييقاً على المارة فهو منكر يجب منعه، ويأمرهم بإدخال اللحم داخل حوانيتهم فلا يعلقونها خارجها بحيث تخرج أطرافها من دكتي الحانوت، ويأمرهم أن يفردوا لحوم الماعز عن لحوم الضأن ولا يخلطوا بعضها ببعض، وكذلك لا يخلط اللحم الهزيل بالسمين، ولا الذكر بالأنثى[٥]. وكذلك يجب أن ينهى القصابين عن رفع الموازين في أماكن عالية لا يبصرها المشتري، لأن ذلك سبب للخديعة والسرقة ليجعل فيه عظماً أو ما لا ينفع فيقطع اللحم ويجعله عليه والمشتري لا يرى ذلك

---

(١) نهاية الرتبة، للشيرزي: ١١٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) معالم القربة: ٩٧ – ١٠٥، نهاية الرتبة، ابن بسام:٣٤، ونهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٨، والمحتسب والجهاز المركزي تفي العاني: ٩٨ – ٩٩.

(٥) معالم القربة: ٩٩، نهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٨، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٣٥.

حتى يتم وزنه، فقطع ذلك واجب على المحتسب، وعلى القصاب أن يضع الميزان في مكان حيث يرى المشتري ما في الميزان - الكفات-[1]، وكذلك يأمرهم المحتسب ببيع الشحوم مفردة عن اللحم[2] وفي الأحوال التي يقع عند أحدهم بهيمة مريضة أو متغيرة اللون يمنعه من بيعها مع اللحم الذي في حانوته بل يأمرهم ببيعها خارج الحانوت، وبما يستفاد منه في غير الاستعمال البشري ولا يبيعها إلا بحضور أمين من جهة المحتسب، لأنه هو جهة الاختصاص الرقابي[3] وإذا فرغ القصاب من البيع وأراد الانصراف فإنه يجب عليه غسل أدوات القصابة وكذلك الحانوت بالمساحيق التي تدفع عنها تجمع الحشرات وتذب عنها هوام الأرض[4].

البناؤون والاستشاريون:

يحلف البناءون وبحضرة عريفهم على إتقان الصنعة، والنصيحة للمسلمين، وعدم التغرير بهم[5]، ويعمل المحتسب على أن يأخذ من البنائين تعهداً بعدم استعمال المواد الإنشائية غير المطابقة للمواصفات بأن تكون هي متدنية بالأصل، أو انتهت مدة صلاحيتها للاستعمال، وذلك بأن يعمد البناءون إلى استعمالها مقابل رشوة من المنتج لهذه المواد نظير استعمالها في عملية البناء[6]، ويلزم البناء بأن يستعمل الخلط الجيد المطابق للمواصفات[7] وأن لا يقوموا بالعمليات السهلة لمجرد سهولتها مع أنها غير مطابقة، وذلك مثل أن يعمد صانعو البياض إلى خلط الجبس وقت هجنه بمواد أخرى ليسهل عليهم بسطه على الحيطان بغير تعب فيكون سبباً لوقوعه عن الحائط وقلة حفظه لها وثباته عليها، ويجب كذلك على البنائين أن لا يبنوا الحيطان بالطابوق غير المطابق للمواصفات[8].

وفي كل هذا فإنّ للمحتسب تأديبهم وعقوبتهم بما ينسجم وحجم المخالفة، وفي الأحوال التي يتم فيها بناء المنشأ بناء على دراسات استشارية للكلفة فإنه يَجِبُ على المستشار النصيحة للمستفيد وعدم التغرير به، وذلك بأن لا يعمد إلى تقرير تكاليف المنشأ

---

(١) رسالة بن عبد الرؤوف: ٥٥.
(٢) نهاية الرتبة للشيرزي: ٢٨.
(٣) المصدر السابق، ومعالم القربة: ١٠٠.
(٤) نهاية الرتبة، لابن بسام: ٣٦، ونهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٨، ومعالم القربة: ١٠٠.
(٥) معالم القربة: ٣٤.
(٦) نهاية الرتبة، لابن بسام: ١٤٥.
(٧) المصدر السابق: ١٤٥ - ١٤٦.
(٨) المصدر السابق.

تقديراً يعتمد الحد الأدنى في الأسعار، أو يكون التقرير غير دقيق للفقرات الداخلة في عملية بناء المنشأ أو قلة عدم استقراء للأسعار بما يدفع المستفيد إلى المباشرة في العمل فيجد نفسه بإزاء تكاليف أكثر مما قدَّرته دراسة الكلفة فيلحقه ضرر بالغ ربما أدى في أحيان كثيرة إلى افتقار المستفيد وركوب الدين له وربما اضطر في النهاية إلى بيع المنشأ قبل إتمامه، وفي كل هذا يجب تأديب المستشار في إطار مسئوليته وحجم المخالفة في ذلك[1].

والحقيقة فإننا لو أمعنا النظر في كتب الحسبة لوجدنا أن الفقهاء قد وضعوا لوائح في احتساب المواصفات تشمل كامل العملية الاقتصادية، وكل تفاصيلها إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً وسواء كانت السلع خدمية أو إنتاجية يقول ابن تيمية ((والغش يدخل في البيوع بكتمان العيوب وتدليس السلع مثل أن يكون ظاهر المبيع خيراً من باطنه كالذي مر عليه النبي ﷺ وأنكر عليه، ويدخل في الصناعات مثل الذين يصنعون المطعومات من الخبز والطبخ والعدس والشواء وغير ذلك، أو يصنعون الملبوسات كالنساجين والخياطين ونحوهم أو يصنعون غير ذلك من الصناعات فيجب نهيهم عن الغش والخيانة والكتمان))[2]. وهم في كل هذا إنما كانوا يهدفون إلى غاية واحدة هي الحفاظ وبصورة عملية على جودة المنتج والارتقاء بنوعيته وفق مخطط مرسوم من احتساب المواصفات، ونلحظ على هذه المواصفات وعلى أساليب الغش والتدليس أنها لا تكاد تخرج بالجملة عما هو موجود في عصرنا إذ أنها تكاد وفي أحيان كثيرة تصل إلى حد المطابقة، من ذلك ما يعمد إليه الطحانون من زيادة نسبة الرطوبة حتى يفرق عندهم ذلك في الوزن،أو زيادة نسبة النخالة المستخرجة بهدف تسويقها في أغراض علف المجترات والشأن في سائر الصناعات مثل الصناعة النسيجية إذ لم يزل المنتج يعمد إلى زيادة نسبة الرطوبة في المخازن بواسطة وسائل التبريد،أو من خلال مد القماش حتى يعطي زيادة في الطول،أو زيادة في الوزن أو نحو ذَلِكَ...

والحق فإنه بالرغم من دقة الفقهاء وشمول نظرهم في احتساب المواصفات إلا أننا نلحظ أنّ وسائل الكشف عن الغش والتدليس التي ذكروها كانت وسائل تتسم بالبساطة واليسر فهي وإن كانت تنسجم مع عصرهم إلا أنها لا تنسجم مع عصرنا ومستوى التقدم فيه ولكن مع هذا فإننا نعتقد سلامة الجانب النظري الذي تأسست عليه لوائح احتساب المواصفات عندهم مما يمكن معه الاستفادة من تقنية العصر وتطوره في فحص النماذج

---

(١) معالم القربة: ٢٣٥.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٢١.

والعينات، وتطوير فهم أفضل في احتساب المواصفات وهذا ما يهدف إليه الفقه الإسلامي في تحقيق مصالح الناس، ودفع الغش والتدليس والتغرير بهم.

التخطيط العمراني وأثره في السوق الاقتصادي:

يعد التخطيط العمراني واحداً من أهم وأبرز مهام الدولة ووظائفها حتى عدها غير واحد من كتاب السياسة واحدة من أهم أركان السياسة للدولة الأربع واصطلح على تسميته بعمارة البلدان[1]، وقد عرض الفقهاء لأهم الأسس والمعايير المعتمدة في اختيار مواقع المدن من الناحية الجغرافية والبيئية، ودور المدينة في عملية البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ولعل الرواد الأوائل لكتاب السياسة في الفقه الإسلامي هم أول من درس هذا الموضوع دراسة علمية دقيقة ويقع في مقدمتهم الماوردي وابن أبي الربيع وابن خلدون وغيرهم[2].

وقد عمد الفقهاء إلى وضع معيار "طوبوغرافي" في تقسيم البلاد إلى نوعين : إلى مزارع وأمصار وبينوا واجبات الدولة بالنسبة لكلا النوعين فذهبوا إلى أن واجب الدولة بالنسبة للنوع الأول هو توفير المياه للجميع من غير انقطاع، ومما يعم القريب والبعيد ويستفيد منه القوي والضعيف وكذلك يجب على الدولة تقدير ما يؤخذ منهم من ضرائب بحكم الشرع وقضية العدل حتى لا يلحقهم في أخذها عسف ولا ينالهم في قدرها ضيق.

وتلزم الدولة بحماية المزارعين من تخطف الأيدي لهم والاعتداء عليهم ليأمنوا في مزارعهم ولا ينشغلوا عنها بالدفاع عن أنفسهم فلا يكون لهم غير الزراعة عملاً ومشغلاً. أما بالنسبة للنوع الثاني وهو المدن فقد بين الفقهاء الأسباب التي تدعو الناس إلى اللجوء إليها ومقصودهم من الاستيطان فيها[3] وإن كنا نعتقد أنّ إنشاء المدن، وانتقال الناس إليها واستقرارهم فيها وعنايتهم بالصناعة والتجارة أمر طبيعي متصل بنوازع الحضارة ونمو

---

(١) حصر الماوردي في كتابه تسهيل النظر وتعجيل الظفر ١٥٨ وظيفة الدولة في أربعة وظائف وَهِيَ: ١. عمارة البلدان، ٢. حراسة الرعية، ٣. تدبير الجند، ٤. تقدير الأموال، وتابعه في هذا ابن أبي الربيع في كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك: ١٨٩ وما بعدها.

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون: ٣٤٧، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر، للماوردي: ١٥٨، وسلوك المالك في تدبير الممالك، لابن أبي الربيع: ١٨٩.

(٣) حدد الماوردي مقصود الناس في سكن المدينة بخمسة أمور هي: ١- أن يستوطنها أهلها كلياً للسكون والدعة، ٢- حفظ الأموال فيها من استهلاك واضاعة، ٣- صيانة الحرم من انتهاك أو مذلة، ٤- التمارس ما تدعو إليه الحاجة من تجارة أو صناعة، ٥- التعرض للكسب وطلب المادة.
راجع تسهيل النظر وتعجيل الظفر، للماوردي: ١٦١ - ١٦٢.

الملك واتساعه، فكلما اتسعت رقعة الدولة، وانتشر الأمن في ربوعها، وتقارب الناس في مصالحهم، وتعاونوا في سبيل الجماعة، كان نشوء المدن أمراً ضرورياً تقتضيه حركة الحياة وتطورها وعندها يتحتم على الدولة أن تتعهد هذه الحركة وتوجيهها توجهاً حاسماً يحول دون اضطراب الأمور فيها.

ومن هنا اعتنت الدولة الإسلامية بالمدن على نحو ما حدث بالنسبة لسيف الدولة في بنائه لعينتاب، واهتم الأمويون بقرطبة، ووجه بنو الأحمر عنايتهم إلى غرناطة كما عني الخلفاء ببناء المدن التي كانت الغاية منها المتعة والسرور مثل سامراء، و المتوكلية والزهراء وغيرها، وقبل هذه المدن وفي أثناء إنشائها صاحب ذلك حركة تغيير فكري في اختيار مواقع المدن، والمعايير والشروط التي يجب توافرها في هذه المواقع فذهب الفقهاء إلى تحديد الشروط البيئية والجغرافية في اختيار مواقع المدن وقد حصروها في ستة شروط وَهِيَ :

١- سعة المياه المستعذبة وذلك بأن تكون المدينة على نهر أو بإزائها عيون ثرة ذلك، لأن وجود الماء قريباً من البلد يسهل على الدولة والساكن معاً إيصال الماء وهو ضروري جداً ففي وجوده قريباً يحقق مرفقة عامة وضرورية[١].

٢- اعتدال المكان الموافق لمصلحة الهواء والتربة وذلك بأن يكون الهواء طيباً حماية من الآفات والأمراض، ذلك لأن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً أو مجاوراً للمياه الملوثة، أو المستنقعات المتعفنة، أو المروج الخبيثة أسرع العفن إلى المدينة من خلال المجاورة فأسرع المرض للحيوان والإنسان الكائن فيه بالضرورة[٢].

٣- أماكن الميرة المستمدة.

٤- قربه مما تدعو إليه الحاجة من المرافق.

٥- أن يحيط به سواد يعين أهله بما فيه من مواد وخيرات.

٦- تحصين منازله من الأعداء[٣].

ويلاحظ أنه ربما اضطر مخططو المدن في كثير من الأحيان إلى اختيار مواقع المدن خارج دائرة هذه الشروط تدفعهم إلى ذلك حاجة، أو تدعوهم إليها ضرورة كما هو الشأن في مدن المجمعات الصناعية التي تكون في العادة قريبة من المواد الأولية، وكما هو الشأن في

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣٤٨، تسهيل النظر، للماوردي: ١٦٢.

(٢) تسهيل النظر، للماوردي: ١٦٢، سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع: ١٩٠، والمقدمة لابن خلدون: ٣٤٧.

(٣) المصادر السابقة.

المدن التي تقتضيها ضرورات الدفاع مثل المدن الحدودية، ولعل هذا ما قصده أبن خلدون في المقدمة بقوله ((وقد يكن الواقع أي المدينة - غافلاً عن حسن الاختيار الطبيعي أو إنما يراعي ما هو أهم على نفسه وقومه ولا يذكر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطوها بالعراق وإفريقيا فإنهم لم يراعوا إلا الأهم عندهم من مراعي الإبل، وما يصلح لها من الشجر والماء الملح، ولم يراعوا الماء ولا المزارع ولا المراعي ولا غير ذلك كالقيروان والبصرة والكوفة وأمثالها))[1].

والواقع أن المدن العربية التي أنشئت في صدر الإسلام قد تعين موقعها بالنسبة إلى الغاية منها فقد كان عمر يعنى بصحة جنده ويجب أن لا يحول بينه وبينهم ماء وعلى هذا الأساس بنيت البصرة والكوفة والفسطاط، ونحن إذ نسوق رغبة في أن لا يفصل بينه وبين المسلمين ماء تلك الرغبة التي تحدث في إلحاح عمر في أكثر من رسالة ومناسبة. نود أن نلاحظ أن كل المدن التي أنشئت في صدر الإسلام في العراق كانت غربي الفرات أو دجلة، مثل الكوفة والبصرة و واسط، ونعتقد أن ثمة أمرين يفسران هذا التوجه. أحدهما الناحية العلمية وهي التعرض لهواء الصحراء الجاف إذ لو كانت هذه المدن شرقي النهر لكان هواؤها رطباً.

وثانيهما هي تلك الطبيعة البدوية التي كانت ترشد القادة والفاتحين أن يكونوا على آخر حجر من الصحراء وأول مدر من بلاد فارس على حد تعبير عمر هذا الأمر على بساطته يسهل على البدوي أن ينتقل من خيمته إلى المدينة ومن هنا تبقى المدينة على اتصال مستمر بالصحراء التي يأتي منها بين وقت وآخر مدد من العنصر النشيط، فكانت هذه المدن كما قال أبن خلدون ((لها ضواحي من البادية فيها مادة يفيدها العمران بترادف الساكن من بدوها فيكون ذلك حافظاً لعمر المدينة ووجودها وتستمر حتى بعد انقراض الدولة التي أنشأتها))[2].

ويلاحظ أنّ المدن التي أنشأتها الدولة لأغراض سياسية خاصة قد خضعت لقاعدة الخراب مع زوال الدولة. أما المدن التي قامت على أسس صحيحة من حيث الموقع والمناخ فقد عمرت طويلاً ولم يزل كثير منها عامراً حتى الآن مثل بغداد والقاهرة والبصرة...

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٣٤٨.

(٢) المصدر السابق، ٣٤٣.

وأياً كان موقع المدينة والأسس المعتمدة في اختياره فإن الفقهاء قد ذهبوا إلى أن واجبات الدولة في المدن وحقوق الساكن فيها على الدولة تتلخص في ثمانية حقوق وهي :

١- أن يسوق إليها الماء إما في أنهار جارية أو حياض سائلة.

٢- تقدير طرقها وشوارعها حتى تتناسب مع كثافة السكان فلا تضيق بأهلها فيتضرر المارة بسبب ذلك.

٣- أن يبني جامعاً في وسطها.

٤- أن يقدر أسواقها بقدر كفايتها وفي مواضع حاجتها.

٥- أن يميز خطط أهلها، وقبائل ساكنيها فلا يجمع بين الأضداد المتناحرين ولا بين أجناس مختلفين.

٦- أن ينقل إليها من أعمال أهل العموم والصنائع ما يحتاج أهلها إليه حتى يكتفوا بهم ويستغلوا عن غيرهم.

٧- أن يحوطهم بسور إذا تاخموا عدواً.

٨- وفي المدن التي يسكن فيها رئيس الدولة، أو نوابه فإنه يسكن في أفسح أطرافه ويحوط به جميع خواصه[1].

والحقيقة فإنه على الرغم من أن الفقهاء قد وضعوا الشروط السابقة في اختيار مواقع المدن إلا أنهم عمدوا مرة أخرى إلى التفريق بين نوعين من المدن وما ينسجم مع دور المدينة في كل نوع ووظيفتها والغايات التي تسعى إلى تحقيقها، فبالنسبة للمدن الزراعية قد اشترط الفقهاء فيها أن يكون موقعها في نقطة الوسط بالنسبة للمزارع المحيطة بها من جميع أطرافها وذلك حتى تتساوى الطرق المؤدية إلى المدينة في المسافة والطول ويسهل الوصول إليها من جميع أطرافها، فإذا كانت مزارعها التابعة لها عامرة كانت المدينة موفرة العمارة وإن جار السواد على أهله وحصل ما يعوق العملية الزراعية كان لهم في المدينة أمناً وملاذاً يسد حاجاتهم ويدفع عنهم الضرر.

أما مدن الفرصة التجارية فإن المعتبر فيها ثلاثة شروط :

١- أن تتوسط من الريف وتقرب من المدن التجارية في آن الوقت حتى لا تبعد على طالبها وصاحب الحاجة فيها.

٢- أن تكون المدينة واقعة على شبكة من المواصلات تسهل مسالكها ويمكن نقل البضائع

---

(١) تسهيل النظر، للماوردي: ١٦٣.

منها وإليها سواء بواسطة النقل النهري أو البحري أو البري.

٣- أن تكون الطرق مأمونة السبل لأهلها قليلة التكاليف خفيفة المؤنة[١].

ويلاحظ أنه على الرغم من وضع هذه القواعد العامة في إنشاء المدينة إلا أن الفكر الإسلامي لم يعمد إلى وضع قواعد موحدة للشكل الهندسي الذي تقوم عليه المدينة ومن ثم فإن شكل المدن لم يجر على نسق واحد بل كان إنشاؤها متأثراً إلى حد ما بطبيعة المدن الموجودة في ذلك الإقليم وخاضع للاجتهاد الذاتي والفردي في أحيان كثيرة وبيان ذلك أن البصرة[٢] مثلاً كانت مقسمة خمسة أقسام وهو ما اصطلح على تسميته بالأخماس يسكن في كل خمس قبيلة وكان عرض شوارعها الفرعية وأزقتها سبعة أذرع في حين جعلوا شارعها الرئيسي بعرض ستين ذراعاً، وهو ما أطلق عليه اسم المربد وكانت تنتشر في المدينة ساحات فسيحة بلغ عددها خمس ساحات ووسط كل خمس ساحة وهي بمثابة مربوط للخيول وموافق للعربات، وكانت المواد المستعملة في بنائها بادئ الأمر من القصب إلا أنه خشي عليها من الحريق فعمدوا إلى بنائها باللبن وكذلك كان شأن الكوفة وشكلها الهندسي. وإذا كان الشكل الهندسي للكوفة والبصرة على النحو المتقدم فإن القيروان التي بناها عقبة بن نافع قد بنيت بطريقة هندسية أخرى إذ بني المسجد أولاً ثم دار الإمارة ثم بيوت الجند..

والواقع فإن هناك بعض المدن مثل بغداد[٣] والقاهرة[٤] قد نالت عناية فائقة من الناحية الفنية سواء من حيث شكلها الهندسي أو من ناحية الدراسات في اختيار الموقع وطبيعة المناخ، وظروف البيئة بل وحتى الحسابات الفلكية وذلك لظروف خاصة بكلتا المدينتين إذ أن بغداد قد باشر بناءها أبو جعفر المنصور، وأشرف عليها وقد كان شكلها الهندسي مستديراً وقد اختطت بالرماد أولاً إذ وضعت كلل من القطن مبلولة بالنفط على الأرض ثم احترقت ثم حفر الخندق الدائري وقسمت المدينة أربعة أقسام متساوية وجعلت للمدينة أربعة أبواب يبعد الواحد منها عن الآخر ربع دائرة تماماً وجعل بين كل بابين ثمانية وعشرون برجاً وكان المسجد والقصور في مركز المدينة وتذكر الروايات أن المنصور لما عزم على بنائها أحضر المهندسين، وأهل المعرفة بالبناء والعلم والمساحة ثم أحضر الصناع من

---

(١) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، للماوردي: ١٦٥.

(٢) فتوح البلدان للبلاذري٣٣٧ وما بعدها،وفي تمصير الكوفة نفس المصادر٢٧٠ وما بعدها،والموسوعة العربية ١/ ٣٧٤و١٥٠٥والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري أحمد صالح العلي.

(٣) تاريخ بغداد، للخطيب ١/ ٦٦ وما بعدها، وانظر رحلة ابن جبير: ١٧٣.

(٤) رحلة ابن جبير: ١٨ وما بعدها، والخطط التوفيقية ١/ ٣١.

النجارين والحدادين وكتب إلى كل بلد في حمل من فيه من المختصين بشؤون العمارة ولم يبدأ البناء حتى تكامل بحضرته ألوف كثيرة بلغ عددهم مائة ألف أو يزيد ووضع أساسها على حسابات فلكية..

ويلاحظ أن هذه اللحظة وذلك الشكل الهندسي كان أمراً جديداً في الإسلام إذ لم تعرف مدينة من قبل بمثل هذا الشكل، وما حصل لبغداد هو ما حصل على يد جوهر بالنسبة لبناء القاهرة..

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا مقدار اهتمام المسلمين في عملية التخطيط العمراني وبناء المدن بما ينسجم وشروط البيئة وطبيعة الوضع الجغرافي، ووظيفة المدينة وما تسعى إلى تحقيقه من غايات عسكرية، أو اقتصادية، أو تجارية، أو زراعية ولما كانت الأسواق وقيامها وإنشاؤها واحدة من واجبات الدولة، وحقاً من حقوق المساكن فإن الفقه الإسلامي أناط هذا الواجب بالمحتسب فهو الذي يقوم بعملية الرقابة في تنظيم الأسواق من حيث عمارتها وترتيبها، وسعة شوارعها، وتقسيمها تقسيماً نوعياً وفي اختصاص كل بائع أو صناعة وطبيعة ذلك العمل، وخواصه، والشروط الواجب توفرها في المحل حسب طبيعة العمل واختصاصه، ومن هنا عمد الفقهاء إلى وضع جملة من المعايير العمرانية والبيئية التي يجب توفرها في الأسواق ويعمل المحتسب على تحقيقها ولعل الهدف من هذه المعايير هو القيام بعملية تبادل مريحة تحقق مصالح مختلف الأطراف في العملية الاقتصادية ونسوقها كالآتي :

١. سعة الأسواق وارتفاعها:

عني الفقهاء بوضع معايير خاصة للأسواق فذهبوا إلى أنه يجب فيها أن تكون رفيعة متسعة وتقام الدكاكين والمحلات على جانبي الطريق ثم تسقف حماية للمارة من حر الشمس ومن المطر يقول الشيرزي : ((ينبغي أن تكون الأسواق في الارتفاع والاتساع على ما وصفته الروم قديماً))[1].

وبغض النظر عن المحددات التي وردت في هذا المقتطف من حيث سعة الأسواق وارتفاعها فإن هذا المقتطف يؤكد حقيقة مؤداها أن جهاز الرقابة في الاقتصاد الإسلامي إضافة إلى وظيفته الرئيسية في رقابة السوق والعمليات الاقتصادية التي تدور فيه فإنّ

---

(١) نهاية الرتبة للشيرزي: ١١، وراجع في مواصفات الأسواق وعمارتها نهاية الرتبة لابن بسام:١٧ وما بعدها.

التخطيط العمراني للأسواق وتنظيمها يقع في مستوى من مستويات واجباته، ومن هنا يكون جهاز الرقابة ملزماً في عمارة الأسواق بملاحظة مختلف المصالح وأخذها بعين الاعتبار في بناء الأسواق وتشييدها سواء كانت هذه المصلحة مصلحة المنتج أو المستهلك البائع أو المشتري.. وأياً ما كان المحدد لسعة السوق وارتفاعه فإن المهم في ذلك هو الهدف والغاية من هذه السعة وذلك الارتفاع، وهو إدارة العملية الاقتصادية بما يفي بمصلحة أطراف العملية الاقتصادية وما يحقق السير والسهولة في عملية التبادل وهذه الغاية يحكمها وإلى حد ما ظروف العصر ومستجدات الواقع وشروطه، وما يحقق تهوية جيدة وإنارة جيدة وتدفئة جيدة ومن ثم فإن هذا النظر الفقهي في ملاحظة بناء الأسواق، ووضع مواصفات عمرانية خاصة بها يجعل من السوق مكاناً قادراً على الوفاء بحقوق مختلف أطراف العملية الاقتصادية إذ يجد المنتج في السوق مجالاً لعرض منتوجاته وسلعه بشكل واسع وكبير وفي آن الوقت يجد الوسائل الكفيلة بالمحافظة على منتوجاته وسلعه وفق مقاييس العصر وتطوره وهذا بدوره يسهل استمرار التبادل ومما له دلالة قوية في هذا الاتجاه أن الفقهاء قد ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون على جانبي السوق رصيفان يمشي عليهما الناس في زمن الشتاء إذا لم يكن السوق مبلطاً[1]، ويمنع الحمالون من الدخول في الأسواق على ظهور الدواب[2] ومثله سائر العربات المتحركة لما فيه من الضرر بالناس ومضايقة الطريق، وهذا كله يؤكد أنه يجب على المحتسب العناية بالطرق والاهتمام بالأرصفة الجانبية حتى لا يتأذى المارة..

والحقيقة فإنه فيما عدا ما ذكره الفقهاء من مواصفات في بناء الأسواق وتشييدها فإن ما تركه جغرافيو العرب وكتاب الرحلات مثل ابن جبير وابن بطوطة وغيرهما من المعلومات عن الأسواق الإسلامية وأوصافها كثيرة جداً ومغرية بوضع دراسة مستقلة في ذلك ولكننا نود أن نشير إلى أننا نلمح أن أسواق المدن الكبيرة مثل بغداد والقاهرة والإسكندرية والشام قد كانت تتأثر في شكلها وتنظيمها وتنسيقها وموقعها وسلعها وأعمالها بالأقاليم والمدينة وكان المكان الذي تحتله الأسواق في هذه المدن يتوقف على عوامل كثيرة وإن كان شكلها يمتاز بسمة مشتركة وغالبة وهي سعة طرقها ومحلاتها وأنها كانت مسقفة ومظللة فقد ذكرت الدراسات أن عكا كانت ذات أرباض غنية وأسواق مترعة

---

(١) المرجعان السابقان ونظام الحسبة في الإسلام، أحمد عبد العال عطوة: ١٤٥.

(٢) راجع في مواصفات الطريق وتنظيفها وعمارتها ما يلي، غنية الذاكر للتلمساني: ٦٢ – ٦٨، ونهاية الرتبة لابن بسام: ١٧ – ٢٠، ورسالة ابن عبدون: ٣٤ ورسالة ابن عبد الرؤوف: ١١٠، ورسالة الجرسيقي: ١٢٢، ونهاية الرتبة للشيرزي: ١١ – ١٤، ونظام الحسبة في الإسلام أحمد عبد العال عطوة: ١٤٥.

بالمتاجر وذكر ابن جبير ((أن أسواق منبج فسيحة وسككها متسعة ودكاكينها وحوانيتها كأنها الخانات والمخازن اتساعاً وكبراً وأعالي أسواقها مسقفة))[1]، ويصف ابن بطوطة رحلته من الإسكندرية إلى مصر مروراً بمسعود والمحلة الكبرى بقوله :

((والأسواق متصلة بين الإسكندرية ومصر وهذه الأخيرة مركز للوارد والصادر))[2].

٢. تنظيم المحلات:

كما عني الفقهاء بوضع معايير خاصة للسوق من حيث عمارتها سعة وارتفاعاً كذلك اعتنى الفقهاء بوضع مواصفات في تنظيم المحلات بما يسهل عملية التبادل ولا يعيق المشتري من الاطلاع على السلع المعروضة فذهبوا إلى أنه لا يجوز لأحد من السوقة إخراج مصطبة[3] دكانه عن سمت أركان السقائف إلى الممر الأصلي، لأنه عدوان على المارة وإلحاق الضرر بالناس وفي هذه الحالة يجب على المحتسب إزالته والمنع من فعله[4]، ونقل صاحب الغنية عدم الخلاف في هدمه إذا أضر بالمارة وزواله حتى لا يبقى له رسم[5]، وكذلك اعتنى الفقهاء بوضوع مواصفات خاصة في بعض المحلات التي يمتاز عملها بطابع خاص فقالوا : في محلات الخبز مثلاً يجب أن ترفع سقائف حوانيتهم وتفتح أبوابها ويجعل في سقوف الأفران منافس واسعة يخرج منها الدخان وذلك لئلا يتضرر الناس بذلك[6]، وكذلك يجب على المحتسب أن يأمر أصحاب الأفران بإصلاح المداخن وتنظيف بلاط الفرن في كل ساعة[7]، وكذلك الشأن في محلات الجزارة فإن المحتسب يمنعهم من توالي اللحم عن

---

(١) راجع رحلة ابن جبير: ٢٠، وكذلك وصف أسواق مصر وغرب آسيا بأنها تمتد على طول الشارع من الجانبين على كل جانب صف منها وبعض أسواق حماه بأنها حسنة التنظيم بديعة الترتيب والتقسيم، راجع ابن جبير: ٢٠٧.

(٢) راجع ابن بطوطة ١/ ٦٦ و ٢/ ٢٥٣ و ٤/ ٣٢٣، وراجع رحلة ابن جبير في وصف أسواق الإسكندرية: ١٤، وفي أسواق بغداد الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري آدم ميتس القاهرة ١٩٤٠ ٢/ ٢٣٥ – ٣٢٧ وفي طبيعة البيع والشراء في الاسواق راجع معجم البلدان ياقوت ٣/ ٢١٥ و ١/ ٤٤٠ وابن بطوطة ٤/ ٣١٨.

(٣) المصطبة بناء من الحجر أو الآجر يقام بجانب وجهة الدكان ويبلغ ارتفاعها نحو المتر وسطحها في مستوى أرضية الدكان ويجلس عليها صاحب الدكان مع زبائنه وقد ظلت المصاطب شائعة الاستعمال في بعض الأسواق العراقية حتى وقت قريب.

(٤) نهاية الرتبة لابن بسام،١٧، ونهاية الرتبة، للشيرزي: ١١.

(٥) تحفه الناظر وغنية الذاكر، للتلمساني: ٦٨.

(٦) نهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٢، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٢١.

(٧) نهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٤.

حد مصاطب حوانيتهم بل تكون طريقة عرض اللحم متمكنة في الدخول عند حد المصطبة والدكاكين لئلا تلاصقها ثياب الناس فيتضررون بذلك[1].

ولعل هذا النظر من الفقهاء إلى تلك التفاصيل الفنية الدقيقة ما يعكس قوة الملاحظة ومقدار ما وصلته أجهزة الرقابة الاقتصادية من سمو في التصور وهي في كل هذا إنما تهدف إلى ضمان راحة الناس والتيسير عليهم ودفع المشقة عنهم والقيام بعملية تبادل ناجحة ومتوازنة.

٣. تقسيم السوق تقسيماً نوعياً:

كانت الأسواق في العصر الذي نضجت فيه النظرية الفقهية واكتملت مراكز للصناعة كما كانت مراكز للتجارة ومن ثم كانت أسواقاً للجوهريين والدباغين والصيادلة والبزازين والعطارين وغيرهم، ومن هنا كانت الضرورة تدعو إلى إفراد كل تجارة من التجارات أو صناعة من الصناعات بسوق متخصص على انفراد فألزم الفقهاء المحتسب أن يجعل لأهل كل صنعة منهم سوقاً يختص بهم وتعرض صناعتهم فيه[2].

والحقيقة فإن التقسيم النوعي تفرضه ضرورات أن كل صناعة أو تجارة لها خصائصها وطبيعتها المتفردة بها سواء من حيث إنتاجها وتصنيعها، أو من حيث حفظها وخزنها، أو من حيث عرضها للجمهور فقد يحتاج نوع ما من الصناعة إلى مساحة واسعة حتى تدار عليه عمليات الإنتاج والتصنيع في حين أن هناك صناعة أخرى لا تحتاج إلى تلك الرقعة المكانية، وربما استلزمت صناعة من الصناعات طريقة في الخزن حسب مقاييس محددة للتبريد والتهوية لا تحتاجها صناعة أخرى، على أن هذا التقسيم النوعي للسوق ربما تفرضه وفي أحيان كثيرة ضرورات الأمن ومقتضيات السلامة العامة وعدم إلحاق الضرر بالآخرين، إذ من غير الممكن ولا المعقول أن من كانت صناعته تحتاج إلى وقود كالخباز والحداد والصائغ أو من كانت صنعته تحتاج إلى مواد أولية قابلة للاشتعال كالصيدلي والكيمياوي مثلا أن يجاور حوانيت العطارين والبزازين لعدم المجانسة بينها وحصول أضرار متوقعة أو ممكن وقوعها. ومن هنا فإن فكرة إنشاء الأحياء الصناعية المتخصصة والذي عرفته الاقتصاديات الحديثة وأجهزة الرقابة فيها في الآونة الأخيرة ما هو إلا صدى رجعي لواقع عرفه الفكر الإسلامي وطبقة في أسواقه في مراحله الأولى المبكرة.

---

(١) نهاية الرتبة، للشيرزي: ٢٨، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ٣٥.

(٢) نهاية الرتبة، للشيرزي: ١١، ونهاية الرتبة، لابن بسام: ١٧.

ولعل النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على التقسيم النوعي للأسواق فضلاً عن أنها تتلاءم مع مقتضيات السلامة، وحماية البيئة التي قصدها الفقه الإسلامي فإنها تحقق غايات أخرى ذات أهمية كبرى في التبادل وهو بقاء سعر السلعة ثابتاً ومتوازناً نسبياً محكوماً بقواعد العرض الجمعي والطلب الجمعي إن صح التعبير، إذ أن التاجر أو المنتج ليس بمقدوره أن يبيع السلعة بأعلى من سعر السوق، لأن منافسية يقعون على مقربة منه وبجواره[1]. وفي الوقت نفسه فإن هذا التقسيم يتيح للمستهلك فرصة اختيار السلعة بيسر وسهولة وعندها ستلعب جودة المنتج ومطابقته لمعايير التقييس والمواصفات وسعر السلعة دورها كاملاً في المضاربة. ولعل هذا أو بعضه هو ما تفطن إليه الشيرزي بقوله: ((ويجعل لأهل كل صنعة منهم سوقاً يختص بهم وتعرض صناعتهم فيه فإن ذلك لقصادهم أرفق ولصنائعهم أنفق))[2].

وبالجملة فإن المحتسب ملزم بالنظر في شوارع المسلمين وطرقهم وأسواقهم من حيث تنظيمها وإنارتها ونظافتها من الملوثات وإزالة ما يعيق شوارعهم وأسواقهم[3] كإخراج المالك جدار الدار أو الدكان إلى الممر المعهود، كما له أن يمنع إخراج الميازيب الظاهرة من الحيطان لما تصبه من مياه الأمطار على المارة، وكذلك مجاري الأوساخ الخارجية من الدار إلى وسط الطريق، وكذلك ينهى المحتسب أصحاب الدور عن ربط الدواب على الطريق بحيث تؤدي إلى تضييقه وحبس المجتازين ومثل الدواب في هذا ما في حكمها كالسيارات والعربات المتحركة، كما يمنعهم من إلقاء الكناسات على جنبات الطريق وعن إلقاء فضلات الطعام وقشور الفواكه والخضار، ورش الطريق بالماء رشاً يخشى منه التزلق وكل هذا يعطي المحتسب مكنة التأديب والمعاقبة.

مهام الجهاز المركزي للتقييس والسيطرة النوعية:

وبعد هذا العرض لوظيفة المحتسب الاقتصادية في الفقه الإسلامي لا بد لنا من الإشارة إلى أن مهام الجهاز المركزي العراقي وكما جاء في قانونه المنشئ له وحسب المادة الثالثة التي حددت أهدافه بالنهوض بالاقتصاد القومي وتحسين الإنتاج الوطني وحماية الثروة

---

(١) الحسبة في مصر الإسلامية، سهام مصطفى أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦:١٦٤ – ١٦٥.

(٢) نهاية الرتبة، للشيرزي: ١١.

(٣) رسالة الجرسيقي: ١٢٢، ورسالة ابن عبدون: ٣٧، ورسالة بن عبد الرؤوف: ١١٠ وما بعدها وتحفة الناظر، للتلمساني: ٦٢.

القومية وذلك من خلال ما يأتي :

١- إيجاد مراجع عراقية معتمدة لمعايير القياس وطرق المعايرة.

٢- استنباط وتوفير مواصفات عراقية.

٣- رفع الكفاءة الإنتاجية من خلال السيطرة النوعية ومراقبة الجودة على السلع والمنتجات المحلية.

٤- حماية المستهلكين والمنتجين وكذلك حماية البيئة والصحة والسلامة العامة.

٥- تطوير التخصصات في مجالات التقييس والسيطرة النوعية.

٦- تهيئة الوسائل العلمية للاستخدام العقلاني للموارد الطبيعية والمنتجات والطاقات.

٧- دعم التقديم التقني في القطاعات الإنتاجية والخدمية.

٨- العمل على توحيد المواصفات القياسية في الوطن العربي.

٩- توسيع الآفاق للتعاون العربي والدولي في مختلف المجالات ذات العلاقة بالتقييس والسيطرة النوعية.

١٠- نشر الوعي في مجالات التقييس والسيطرة بجميع الوسائل المتاحة والعمل على دعم وتطوير الرقابة الجماهيرية على نوعية السلع والمنتجات.

وبيَّنَ القانون اختصاصات الجهاز والتي منها :

١- اعتماد نظام قومي للقياس ومراقبة تطبيقه، وإيجاد وحفظ قائمة مراجع المعايير القياسية العراقية.

٢- اعتماد ونشر ومراجعة وتعديل وإلغاء واستبدال المواصفات القياسية العراقية ومراقبة تطبيقها.

٣- اعتماد ومراقبة وتنفيذ نظام قومي للسيطرة النوعية، وتقديم المساعدة الفنية للقطاعات المختلفة في إيجاد دوائر للسيطرة النوعية فيها.

٤- منح علامة الجودة وإجازة استعمالها وتجديدها وإصدار شهادة المطابقة.

٥- مراقبة جودة السلع والمنتجات الوطنية لأغراض التصدير.

٦- توحيد وتطوير وسائل وطرق القياس ومعايرة أجهزة القياس وضوابطها وإصدار شهادة المعايرة.

٧- معايرة ورسم الأوزان والمقاييس والمكاييل ومصوغات المعادن الثمينة.

٨- إجراء الفحوصات والتحاليل والاختبارات والبحوث الخاصة بالتقييس والسيطرة

النوعية مباشرة أو عن طريق تخويل مختبرات معتمدة للقيام بهذه المهمة.

٩- تنظيم عمليات الفحص والتفتيش التقني للمكائن والمعدات والأجهزة.

١٠- تقديم المشورة في مجالات المواصفات والمعايير القياسية والسيطرة النوعية.

١١- النظر في مقترحات وشكاوى المستهلكين والمنتجين فيما يتعلق بمواصفات ونوعية المنتجات.

وتضمنت المادة الثانية عشرة من القانون العقوبات في حالة وقوع المخالفة للمواصفات القياسية العراقية أو المواصفات المعملية في أي مشروع إنتاجي خدمي[١].

ويلاحظ على هذا القانون أنه قد تضمن العديد من الأمور التي سبق وأن بيناها في وظيفة المحتسب وإن كنا نلحظ أن وظيفة المحتسب الاقتصادية تتسم بالشمولية، لأنها تضمنت المكاييل والموازين والكشف عن الحالات التي فيها غش أو تدليس في الإنتاج الصناعي أو الحرفي وهذا النمط من الاختصاصات يكاد يتطابق مع اختصاصات الجهاز المركزي إلا أن وظيفة المحتسب قد شملت بالإضافة إلى ما تقدم مراقبة وحدات النقد، ومراقبة التلاعب في الأسعار، ومراقبة حالات الاحتكار، يضاف إلى هذا أن هدف الجهاز هو إيجاد وحدات الاحتكار، يضاف إلى هذا أن هدف الجهاز هو إيجاد وحدات قياس عراقية وعربية موحدة في حين أن نظام الحسبة في ازدهار الدولة العربية استطاع بالفعل أن يوجد الكثير من وحدات الكيل والوزن والقياس إضافة إلى وحدة النقد[٢].

وبإعادة النظر في كل ما قدمناه نجد أن الفقه الاقتصادي الإسلامي كان أكثر تقدماً ومعاصرة من كثير من المدنيات الحديثة إذ أن هذه المدنيات على الرغم مما بلغته من تطور لم تكد تفطن لحماية البيئة ولواجب البلديات في تقديم الخدمات إلا في وقت متأخر نسبياً بل إن ما تضمنته تشريعات الدولة الحديثة من إلزام البلديات والإدارات المحلية بتقديم الخدمات للجمهور هو في جملته لا يكاد يخرج عن الصورة التي رسمها الفقه الإسلامي وكتّاب الحسبة على وجه الخصوص، ونعتقد وبحق واقعيةَ هذا الفقه واتسامه بالوضوح والدقة أكثر مما نلمحه في العديد من التشريعات المعاصرة، ولعل مرد ذلك أن الفقهاء الذين كتبوا في هذا الجانب هم بالأساس كانوا يقومون بوظائف إدارية أو قضائية في جهاز الرقابة الاقتصادية وذلك مثل الشيرزي وابن بسام وابن الاخوة والجرسيقي وابن عبدون

---

(١) الوقائع العراقية العدد ٢٧١٣ في ١٩٧٩/٦/٤، والمحتسب والجهاز المركزي للتقييس، تقي العاني: ١١٠.

(٢) المحتسب والجهاز المركزي للتقييس، تقي العاني: ١١.

والتلمساني وغيرهم وهذا يعني وببساطة شديدة أنهم كانوا أقدر على رصد السوق وحاجاته وما يفترض فيه وتقديم لوائح ناضجة في احتساب المواصفات واستقراء العملية الاقتصادية وبالتالي وضع ضوابط وقواعد وتنظيمات اقتصادية تصلح أن تكون وسيلة تؤدي إلى تنمية اقتصادنا وحل الكثير من المشاكل الإدارية والاقتصادية التي تواجهنا. على أننا يجب أن ننبه إلى ملاحظة مهمة وهي أن الفقه الإسلامي على الرغم من إيمانه العميق بضرورة الإشراف والرقابة، وتوجيه قوانين التعامل الاقتصادي توجيها إرادياً وإناطته هذه المسؤولية بجهاز مختص هو جهاز الحسبة إلا أنه ليس من الضروري أن يحمل مفهوم الرقابة في الفقه الإسلامي ممارسة ضغوط معينة للكشف عن الانحراف بقدر ما ينبغي أن تكون الرقابة قياساً للانحرافات وتصحيحها، لذلك كانت الرقابة الذاتية أفضل أنواع الرقابة وأكثرها تأثيراً وفاعلية حيث ينتفي معها أي مؤثر أو ضغط فالفرد أقدر على تفهم واجباته وتحديد موقعه كما أنه أقدر على تقويم نفسه وتحديد مدى إجادته للعمل الذي يقوم به، يقول الرسول ﷺ: ((الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1]) ويقول عليه الصلاة والسلام ((حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا))[2].

وهكذا سيجد الفرد نفسه مجبراً نفسياً بحسن التوافق الاجتماعي، لأنه في حالة المخالفة سيجد نفسه في مواجهة المجتمع بأسره لأن المجتمع ملزم بالحسبة تطوعاً في النهي عن المنكر إذا ظهر فعله وفي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والمنكر هو مخالفة القانون الشرعي في ترك واجب أو الاعتداء على حق، وبإزاء هذه الرقابة الاجتماعية سيجد المخالف نفسه نشازاً في سمفونية المجتمع المتناغم.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب: ٥٧، وابن ماجة مقدمة باب في الإيمان (٦٣).

(٢) سنن الترمذي، كتاب القيامة، باب من دان نفسه ٧/ ٦٦ (٢٤٦١).

المبحث الثاني

رقابة النشاط الاقتصادي الفردي

المطلب الأول

في مفهوم الحرية الاقتصادية

بادئ ذي بدء يجدر بنا أن نشير إلى أن مفهوم الحرية الاقتصادية في الفكر الإسلامي كان مفهوماً عميقاً قد صنع رأياً عاماً على كل مستويات الدراسات الشرعية سواء على مستوى التفسير، أو شراح الحديث، أو منظري المدارس الفقهية لدرجة جعلت العديد من الكتاب المسلمين يصلون إلى حد الإسراف والمبالغة في الدفاع عن الحرية الاقتصادية حتى بدا أن هذه الحرية باتت تهدد النظام الاقتصادي الإسلامي وتعصف به وذلك من خلال مواقف بعضهم القائلة بمنع المحتسب من التدخل في تحديد الأسعار حتى في الحالات الاحتكارية وأن للمالك الحق في التصرف في ملكه تصرفاً مطلقاً، وأنه لا معنى للملك التام سوى هذا، وقد سبق وأن أشرنا إلى هذه الآراء عند الحديث عن الأسس النظرية.

والحقيقة فإنه قد عمد غير واحد من كتاب الفقه الإسلامي في تحليل مبدأ الحرية في الإسلام[1] إلى بيان حرص الفقهاء على حرية الشخص الحقوقية للفرد الإنساني باعتبار أن الفرد وحدة مستقلة مرتبطة بالله ارتباطاً مباشراً، وباعتباره مخلوقاً وعبداً له دون غيره، ومن هذا فإن أقوال الفقهاء كانت دائماً تدور على حماية حرية الفرد الإنساني في الجانب الحقوقي، وحماية ملكيته وتصرفه بنفسه وبما يملك، ومن ثم فإن الفرد في الإسلام هو المقصود بالرعاية والاهتمام وليس المجتمع، ولا الجماعة، ولا الأمة، فليست أي جماعة أو أمة بمسؤولة أمام الله تعالى بصفتها الجماعية بل إن كل فرد مسؤول أمام الله بصفته الفردية وعلى هذه المسؤولية الفردية وحدها يتوقف فلاح الإنسان وقيمته، وبناء على هذا فإن المجتمع في نهاية المطاف هو الذي يخدم الفرد، وليس الفرد هو الذي يخدم الجماعة، فالمقصود الأصلي من الحياة الاجتماعية ليس المجتمع ورفاهيته وسعادته بل المقصود الأساسي هو رفاهية الأفراد وسعادتهم. فالمقياس الحقيقي لصلاحية نظام الجماعة واعتباره صالحاً أو غير صالح هو إلى أي حد يساعد أفراده وينمي مواهبهم، ويرتقي بكفاءتهم الذاتية ومستوى

---

(١) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، أبو الأعلى المودودي: ١١٥، والدولة ونظام الحسبة، محمد المبارك: ١٤٨.

إنجازهم ومن ثم فإن الإسلام لا يرسم صورة للتنظيم الاجتماعي، أو مشروعاً للفلاح الاجتماعي وذلك من خلال جعل الفرد مشدوداً شداً محكماً بنظام الجماعة ليصبح الفرد في النهاية مجرد رقم في هذا التنظيم الاجتماعي، أو آلة صماء في جيش المقهورين يحرك أزرارها الزعماء، ومن هنا يصبح الإنسان ليس بحاجة ماسة إلى الحرية الاقتصادية أو بتعبير أخر حرية المعاش، لأن من لم يكن حراً في معاشه لا حرية له أصلاً، ويلعب نظام السوق وآليته الدور البارز و الأساس في الاقتصاد الإسلامي.

ولعل هذا التحليل النظري للحرية يجد أسسه في أن المسؤولية الفردية مقررة في الإسلام على نحو صريح وبآيات متكررة تحيط بأنواع المسؤولية من جميع الوجوه، فلا يحاسب إنسان بذنب إنسان ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[1] ولا يحاسب الإنسان بغير عمله ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾[2] ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[3] ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[4] ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[5] وربما كانت هذه الآراء النظرية ترجع وإلى حد ما إلى تلك التقاليد الاجتماعية التي كانت تقدم ضمانات اجتماعية كبيرة لحرية الأفراد الاقتصادية حتى في الأوقات التي ضاقت فيها الحرية السياسية، وقد كانت البحوث الفقهية المدرسية ضماناً قانونياً لحرية الأفراد الاقتصادية، وكذلك كان القضاء باعتبار أنه كان يعتمد وإلى حد ما على الفقه الإسلامي خصوصاً في مذاهبه المعروفة.

والواقع أنّ حق الحرية الاقتصادية للأفراد، وصيانة نشاطهم الاقتصادي قد تقرر في العديد من النصوص ولعل في مقدمتها حديث النبي ﷺ في حجة الوداع والذي جاء فيه ((إن دماءكم، و أموالكم، وأعراضكم، بينكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا))[6] ومن هنا ركز الإسلام في مراحله الأولى والمبكرة على حماية هذه الحرية وضمانها بكل تشريعاته التي أبقت هذه الحرية مصانة من العبث والتعدي، وذلك من خلال

---

(١) سورة فاطر: آية ١٨.

(٢) سورة النجم: آية ٣٩.

(٣) سورة المدثر: آية ٣٨.

(٤) سورة الطور: آية ٢١.

(٥) سورة البقرة: آية ٢٨١.

(٦) صحيح مسلم كتاب الحج باب حجة النبي ٨/ ١٨٢، صحيح البخاري، كتاب العلم باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب ١/ ١٧٨، وسنن الترمذي، كتاب الفتن باب ما جاء إن دماءكم و أموالكم و أعراضكم عليكم حرام (٢١٦٠)، ٦/ ٣٢٩.

تحريم السرقة والاختلاس، والاعتداء على ملك الغير، وغصبه، أو إتلافه، وأوجبت في كل ذلك العقوبات في حال المسؤولية العمدية، وضمان المتلفات وتعويضها في حال المسؤولية التقصيرية، وربما كان في رفض الرسول ﷺ أن يسعر على الناس حوائجهم -عندما غلت الأسعار على عهده مبرراً ذلك بعدم انسجام التسعيرة الجبرية مع مبدأ العدالة الذي يقضي بأن يبيع البائع سلعته بالسعر الذي يصل إليه التعامل في السوق الحر- ما يؤكد مقدار اهتمام الإسلام بالحرية الاقتصادية، والحفاظ عليها، إذ ورد عن أنس أنه قال: غلا السعر على عهد الرسول محمد ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعر لنا فقال: ((إنّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة ولا مال)).

وهكذا تأسست الحرية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الإسلامي على تأريخ طويل وعبر قرون طويلة من الممارسة، وكانت مقوماتها الفكرية الأساسية مرتبطة بأصل العقيدة نفسها التي اعترفت بحرية التملك، وذلك في إطار نظرية الاستخلاف وبحق المالك في التصرف في ملكه والاحتفاظ به بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائغة له شرعاً، وفي الحدود التي رسمها الشارع فـ ((الناس مسلطون عَلَى أموالهم لَيْسَ لأحد أن يأخذها أو شيئاً مِنْها بغير طيبة أنفسهم إلا في المواضع الَّتِي تلزمهم))[1].

والحقيقة فإنه مَعَ إيماننا العميق بالحرية الاقتصادية وأنها ترتكز في مقوماتها الفكرية إلى أصل العقيدة الإسلامية فإننا لا نعتقد وَلَيْسَ بإمكاننا أن نعتقد سلامة التحليل الذي تبناه بَعْض الكِتَّاب المسلمين في اعتبار الفرد هُوَ الغاية نعم نعتقد أن الفرد غاية لا باعتبار فرديته لَكِنه غاية باعتباره لبنة في البناء التكويني الاجتماعي، ويشكل وحدة من عناصره الفعالة، ومن ثمَّ فليس المجتمع هُوَ الذي ينبغي لَهُ في النهاية أن يَكُون خادماً للفرد، أما الاحتجاج بمسئوليته باعتبار فرديته أمام الله فَهُوَ مَا ينسجم مَعَ قاعدة التكليف وهذا مَا نقول بِهِ ونعمل بموجبه ولكن هَذَا لا يعفي الفرد من مسئوليته وممارسة نشاطه بما يخدم المجتمع ويحقق غاياته، لأن من تمام المسؤولية الفردية، هو تكافل الأمة في المسؤولية العامة، لأن الأمة قد تصاب جميعاً بضرر جناه عَلَيْهَا بَعْض أبنائها فمن واجب كُلّ فرد أن يدفع الشر عن نَفْسه وعن غيره ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾[2] وعلى كل فرد أن يبذل في دفع الشر جهد ما يستطيع ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[3] ولعل في

---

(١) الأم، للشافعي ٨/ ٩٢.
(٢) الأنفال: ٢٥.
(٣) البقرة: ٢٨٦.

تقييد الحق الفردي عموماً والحرية الاقتصادية واحدة منها بأن تعمل في إطار المشروعية وما رسمه الشارع له دلالة قوية في أن الشارع قد جعل هذا الحق خادماً للمجتمع ويسعى إلى تحقيق غاياته، وفي حديث السفينة الذي ذكره النبي ﷺ ما يؤكد هذه المسؤولية، وشركة الأمة العامة فيها والذي فيه ((مثل المدهن في حدود الله والواقع فيها مثل قوم استهموا سفينة، فصار بعضهم في أسفلها، وصار بعضهم في أعلاها فكان الذين في أسفلها يمرون بالماء على الذين في أعلاها فتأذوا به، فأخذ فأساً فجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا: مالك ؟.. قال: تأذيتم بي، ولا بد لي من الماء فإن أخذوا على يديه أنجوه ونجوا أنفسهم وإن تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم))[1].

فواضح أن الذي أراد خرق السفينة إنما كان يتصرف في خالص حقه وملكه بدلالة قوله (استهموا سفينة) أي: اقترعوها فأخذ كل واحد منهم نصيبه من السفينة، وهكذا تحددت حرية الفرد ضمن الإطار الذي يحقق مصلحة الجماعة، ويتطابق مع غاياتها وأهدافها.

ومن هنا فإن تعاريف الفقهاء للملك قد جاءت لتؤكد هذا المعنى وتدعمه، إذ جاء تعريفه عندهم بأنه تمكن الإنسان شرعاً بنفسه، أو نيابة عنه من الانتفاع بالعين، ومن أخذ العوض، أو من تمكنه من الانتفاع خاصة[2]، فهذا التعريف يبين أن الملك هو التمكن من الانتفاع وهذا إنما يتم بسلطان من الشارع، فالملك في حقيقته وجوهره هو منحة الشارع الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي، فهو حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوض عنه[3]، و تعريفات الفقهاء وان اختلفت في المبنى إلا إنها متحدة في المعنى وفي تأكيد أنّ الإنسان مستخلف فيما يملك وهذا يؤكد ما سبق وأن قررناه في الأسس النظرية من أنه ليس هناك حق مطلق في الفقه الإسلامي بل ما من حق إلا وهو مقيد بأعباء وتكاليف وقيود ترد عليه لعل في مقدمتها أنه يجب أن يعمل ضمن الحدود المرسومة له شرعاً، ومن هنا فإن عبارات الفقهاء ومنطقهم قد سار على وتيرة واحدة ومتصاعدة في أنه متى اصطدم الحق الفردي مع الخير العام أو الصالح العام فإنه يضحى بالمصلحة الفردية في مقابل الصالح العام، فجاءت

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشهادات باب القرعة في المشكلات ٥/ ٢١٦.

(٢) تهذيب الفروق والقواعد السنية ٣/ ٢٣٤.

(٣) الفروق للقرافي ٣/ ٢٠٨، وانظر أدوار الشروق على نوادر الفروق، لابن الشاط، وقد سبق وأن قدمنا تعريفات وافية للملك.

القواعد الفقهية العامة بمثل قولهم: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام[1] والتي من فروعها قطع يد السارق لتأمين الناس على أموالهم، ويُهدم الجدار الآيل للسقوط في الطريق العام، ويحجر على المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس، ويباع مال المدين جبراً عنه إذا امتنع عن بيعه وأداء دينه، وتسعير أثمان الحاجيات إذا غلّى أربابها في أثمانها، ويباع الطعام جبراً على مالكه إذا احتكر واحتاج الناس إليه وامتنع من بيعه، ويمنع اتخاذ حانوت حداد بين تجار الأقمشة بل إن الواجب الكفائي و إلزام الأمة مجتمعة بالقيام به على سبيل الإنابة. إنما المنظور فيه هو خدمة الأمة والمجموع والمجتمع، وهكذا فإن الناظر في كتب الفقه يجد أن بينها قاسماً مشتركاً يجمعها وهو الحفاظ على الحرية الاقتصادية، والعمل على رعايتها، وتهيئة الظروف الملائمة لتعميقها، ومنع التجاوز في استعمالها، ومتابعة العناصر الاحتكارية في السوق..

والواقع فإني لست قادراً على تصور أسبقية الفرد على المجتمع بالنظر إليها من زاوية واحدة هي زاوية المسؤولية بل على العكس من ذلك نجد أن زاوية المسؤولية الفردية التي قررتها نصوص الشريعة كان الهدف الأساس منها هو رسم صورة واقعية للحق الفردي، ونطاقه، والمجال الذي يعمل فيه بما لا يصطدم وحق الجماعة أو المجتمع أو المجموع، ومن ثم فإنه ليس هناك مجال للقول بأسبقية الفرد على المجتمع وكذلك العكس، والذي يدفعني إلى هذا أن ما سبق وقررناه في الأسس النظرية يأبى هذا ويرفضه، ذلك لأن فكرة الحق في الفكر الإسلامي قد قامت على أساس ثابت ومرسوم وهو أنه منحة الشارع، ومن ثم فإنه ليس الفرد خادماً للمجتمع وليس المجتمع خادماً للفرد بل الكل يعمل في إطار المشروعية، ويسعى إلى إقامة التوازن، ولعل هذا واحد من مميزات الفقه الإسلامي وحيويته، وهكذا يكون الفقه الإسلامي قد زاوج بين قاعدتين على غاية كبيرة من الأهمية بين قاعدة الفرد والاهتمام بمواهبه وخلق روح المبادأة عنده وتطوير كفاءاته وطاقاته، وتطوير أدائه، واعتماده كأساس للتنمية، وبين قاعدة مصالح الأمة، وتقرير حقها في كسب الفرد، ووجوب التكافل بين أفراد الأمة، وأن تكون غايات الفرد منسجمة مع الغايات التي رسمتها الشريعة الإسلامية، وبهذا يتحقق التوازن الفعال والمنضبط بين مختلف المصالح الاجتماعية والفردية.ولما كان الحق الفردي والحرية الاقتصادية الفردية واحدة منها مقيدة بضوابط مرسومة شرعاً وهي في جملتها تسعى إلى تحقيق التوازن الاجتماعي فإن هذا يعطي للدولة

---

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٨٧، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: ٣٢٧.

باعتبارها ممثلة الأمة وراعية تطبيق الحكم الشرعي الحق في تحديد هذه المهمة تحصيلاً وإنفاقاً أي إنتاجاً وإدارة توزيعاً واستهلاكاً

وتأسيساً على كل ما قدمنا فإن القيود التي وردت على الحرية الاقتصادية كانت في حقيقتها وجوهرها تستهدف كفالة حق الدولة في التدخل. إما لمراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد، أو لتنظيمه، أو لمباشرة بعض أوجه النشاط التي يعجز عنها الأفراد أو يسيئون استغلالها[1]، ولعل مظاهر هذه الرقابة هي في آن الوقت تعد السند الشرعي لتدخل الدولة وهي على الرغم من تعددها إلا أننا سنقتصر على بعض منها وبما يوضح هذا المبدأ.

(١) النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد محمد العسال، ٨٣.

المطلب الثاني

في رقابة الأسعار ودور الدولة في السياسة السعرية

الأصل في الشريعة الإسلامية أن على الدولة واجب مراقبة حركة السوق وعلى الخصوص مراقبة حركة الأسعار صعوداً وهبوطاً، ودراسة العوامل المؤثرة في الحركة السعرية ذلك لأنه من الثابت في الفقه الإسلامي أنّ ثمن السوق إنما تحدده عوامل العرض والطلب في الأحوال العادية. أما في الأحوال غير العادية فقد يتحدد ثمن السوق بأي سبب من الأسباب، أو لأي عامل من العوامل المؤثرة مثل أحوال الاحتكار الطبيعي الذي يتطلبه حجم المشروع أو نفقاته الثابتة مثل الكهرباء، أو احتكار التواطؤ الناشئ عن تواطؤ واتفاق المنتجين أو المستهلكين[1]، وفي الأحوال العادية يوصف السعر بأنه سعر عادل لأنه غير مجحف بطرفي العملية الاقتصادية البائع (عنصر نفقة إنتاج السلعة) والمشتري (عنصر منفعة السلعة) وفي هذه الحالة فإنه ليس للدولة حق التدخل، وفرض سياسة سعرية متبناة، لأن ارتفاع الأسعار وانخفاضها إنما كان نتيجة لتغيرات العرض والطلب وهي تغيرات طبيعية ومقبولة في الحدود التي يقتضيها أو يستلزمها هذا التغيير، ذلك لأن ((إجبار الناس على بيع مالا يجب أو منعهم مما يباح شرعاً ظلم لهم والظلم حرام))[2] و ((لا يمنح البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس))[3].

أما في الأحوال غير العادية فان ثمن السوق يوصف في هذه الحالة بأنه غير عادل، لأنه مجحف بأحد الطرفين المنتج، والمستهلك، وعندما يتحتم على الدولة أن تتدخل وتفرض سياسة سعرية متبناة في فرض التسعيرة الجبرية، أو بتعبير آخر نمط من أنماط التسعير الإداري..

تعريف التسعير:

التسعير في اللغة:

تدور معاني التسعير في اللغة على معنى واحد هو تقدير السعر، والسعر هو الذي يقوم عليه الثمن، وجمعه أسعار، يقال: أسعروا وسعروا بمعنى واحد وهو الاتفاق

---

(١) نحو اقتصاد إسلامي، محمد شوقي الفنجري، الطبعة الثانية ١٩٨١ شركة مكتبات عكاظ بجدة والرياض: ١٢١، والإسلام وعدالة التوزيع له. بحث، منشور في ندوة الاقتصاد الإسلامي: ٣٥٦.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٤١.

(٣) الحسبة، لابن تيمية: ٤٠.

على سعر مقدر[1].

التسعير في عرف الفقهاء:

ذهب غير واحد من الفقهاء وفي أكثر من مدرسة فقهية إلى تعريف التسعير.

وقد عرفه من المالكية ابن عرفة وتابعه المجيلدي بأنه: ((تحديد حاكم السوق لبائع المأكول فيه قدراً للمبيع المعلوم بدرهم معلوم))[2]، ويلاحظ أن هذا الرسم مناسب للمرسوم في المصدرية وإنما احترز بقوله حاكم السوق عن غير الحاكم وغير المسؤول عن السوق.

وعرفه الباجي: ((بأن يحدد الحاكم لأهل السوق سعراً ليبيعوا عليه فلا يتجاوزونه))[3] وهو تعريف ينسجم مع مقتضى ما ذهب إليه بعض المالكية.

وعرفه من الحنابلة الرحيباني بقوله: ((أن يقدر السلطان أو نائبه سعراً للناس ويجبرهم على التبايع بما قدره))[4].

وعرفه صاحب الإعانة من الشافعية بأن: ((يأمر الوالي السوقة بأن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بكذا))[5] وهذا هو تعريف الشربيني في المغني[6].

وعرفه من الزيدية الشوكاني بقوله: ((أن يأمر السلطان، أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة))[7].

والحق فإنه بإعادة النظر فيما تقدم يتضح لنا أن هذه التعاريف لا تكاد تخرج عن الرسم هذا فضلاً عن أنه ينقصها الدقة في الصياغة وهي في جملتها تعتمد على المعنى اللغوي للتسعير، وثمة نقطة جوهرية أخرى وهي أن هذه التعاريف قد اقتصرت على تسعير السلع الغذائية في الجملة إذ ورد التسعير في تعريف ابن عرفة مقيداً ببائع المأكول، وكذلك ورد التعريف مقيداً عند الشربيني، والشوكاني، وصاحب الإعانة بالأمتعة فكانت

---

(١) لسان العرب، ابن منظور (سعر) ٤/ ٣٦٥، وأساس البلاغة، للزمخشري: ٢٩٦، والقاموس ٢/ ٤٨ والصحاح، للجوهري (سعر).

(٢) أحكام التسعير، للمجيلدي: ٤١.

(٣) المنتقى، للباجي ٥/ ١٨.

(٤) مطالب أولي النهى، مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي دمشق، ط١، ١٩٦١ ٣/ ٦٢.

(٥) إعانة الطالبين ٣/ ٢٥.

(٦) مغني المحتاج ٢/ ٣٨.

(٧) نيل الاوطار، للشوكاني ٥/ ٢٤٨.

غير شاملة لمعنى التسعير بمفهومه الواسع فتراها قد أغفلت التسعير على أصحاب الحرف والمهن، وربما كانت هذه التعاريف تنسجم مع الاتجاه السائد في المذاهب التي ينتمي إليها أصحاب هذه التعاريف في تحديدهم للمجال الذي يعمل التسعير في دائرته، ولكن مع هذا فإنا نعتقد أن تعريف الشوكاني هو أكثر التعاريف دقة، ذلك لأنه قد قدم فيه قيداً إضافياً وهو تقييد هذا الإجراء بما يحقق المصلحة وفيما عدا هذا فهو تعريف يتسم بالعموم والترديد في إناطة هذا الإجراء بأكثر من جهة، إذ وقع فيه أن الأمر ((متروك إلى السلطان أو نوابه أو كل من ولي من أمور المسلمين أمراً)) فلم يحدد فيه جهة الاختصاص التي يناط بها هذا الإجراء، وهو أمر نعتقد أنه غير مرغوب فيه عند وضع المحددات، يضاف إلى هذا أنه أغفل ما اشترطه بعض الفقهاء مثل الحنفية في أن هذا الإجراء يجب أن لا يتم إلا بمعرفة أهل الرأي والخبرة وذوي الاختصاص، وهذا كله يدفعنا إلى تعريف التسعيرة الجبرية بما ينسجم مع المحتوى الفكري الذي طرحه الفكر الإسلامي بأنه إجراء إداري تلجأ إليه الدولة، أو واحدة من مؤسساتها المخولة بحكم سلطتها التقديرية إلى تحديد سعر سلعة من السلع،وتحظر بيعها بأعلى من السعر الذي حددته بما تملكه من سلطة القهر تدفعها إلى ذلك ضرورة، أو تدعوها إليه حاجة تحقيقاً لمصلحة راجحة، ويجب أن يتم هذا الإجراء بمعرفة أهل الرأي والخبرة، ويلاحظ أن مرادنا بالسلعة هو أي شيء يمكن أن يكون موضوع تبادل، ثم لا فرق بعد هذا أن تكون سلعة استهلاكية تشبع رغبات الإنسان وحاجاته بطريقة مباشرة مثل الطعام أو المسكن، أو تكون سلعة إنتاجية أي سلعة رأسمالية تشبع حاجات الإنسان بشكل غير مباشر.

التسعير في عرف الاقتصاديين:

١- **الاقتصاد الرأسمالي:** يتحدد السعر في ظل نظام المشروعات الرأسمالية الحرة عن طريق جهاز الثمن وذلك بتفاعل مجموعتين من المؤثرات هي مؤثرات العرض، ومؤثرات الطلب، فالسعر يتحدد عن طريق محدِّدات السعر عند التقاء الطلب مع العرض وما دام العرض والطلب هما القوتان المحددتان للسعر فهذا يعني وببساطة متناهية أن العرض والطلب كل منهما مستقل عن الآخر[1]، بمعنى أنه لا بد لنا من أن نفرض أن

---

(١) النظرية الاقتصادية، ألفريد ستونير:١٥،ومبادئ التحليل الاقتصادي، محمد عادل العاقل، طبع كلية العلوم الاقتصادية جامعة حلب، ١٩٦٩ ١/ ٢٦٧، والنظرية الاقتصادية، سامي خليل ٥١٧، والاقتصاد الاشتراكي، عادل حشيش: ١٤٥، والنظرية الاقتصادية، التحليل الجزئي، أحمد جامع ١/ ٦٠و٦٣.

البائع لا يظهر في السوق كمشتري، وأن المشتري لا يظهر كبائع، وهكذا تكون الأسعار عاكسة لرغبات الأفراد القادرين على الشراء، ويلاحظ أن هناك العديد من الدول التي تتبع سياسة الحرية الاقتصادية قد تلجأ في ظل الظروف غير الاعتيادية كالحروب واختلال الميزان الاقتصادي إلى فرض الرقابة على النقد، ووضع سياسة تموينية بما تستلزمه من تحديد للأسعار، وحظر حبس السلع عن التداول وإن كانت مثل هذه الخطوات إجراءات استثنائية تستلزمها ظروف الواقع وشروطه، أما في الأحوال الاعتيادية فإن الدول ذات الاقتصاد المرسل تستقل تشريعاتها في العادة بجرائم التعرض لحرية المنافسة، ومن هذا القبيل المادة (٤١٩) من قانون العقوبات الفرنسي فهي تعاقب على كل ما من شأنه التأثير على السوق بالالتجاء إلى وسائل احتيالية، أو محاولة تحقيق ربح لا تحققه حالة العرض والطلب، أو اصطناع خفض، أو رفع في الأسعار، بل إن ألمانيا أصدرت في سنة ١٩٥٧ م قانوناً ينظم تكتل التجار وفي ٢٧ مايو سنة ١٩٦٠ أصدرت بلجيكا قانوناً لحماية الجمهور من التعسف في استعمال السلطة الاقتصادية.

٢ - **الاقتصاد الجماعي**: أما في الاقتصاد الجماعي فلم يزل تكوين الأسعار وتحديدها على رأس قائمة الموضوعات التي تشغل بال الاقتصاديين خاصة في الدول الاشتراكية وفي الاتحاد السوفيتي، وذلك بسبب ما يحيط بهذا الموضوع من مشكلات جوهرية ترجع بالأساس إلى ضرورة إيجاد أسس موضوعية تجعل من تكوين الأثمان الترجمة الحقيقية للقيمة الاجتماعية للمنتجات، ذلك لأن وجود سوق للسلع الاستهلاكية بات من الأمور المقبولة بوجه عام على مستوى الفكر الشيوعي باعتباره أهون الشرين في مرحلة الانتقال، ولكن ما هي الآثار التي تترتب عليه بالنسبة إلى السلع الإنتاجية، وما هو السبيل إلى تحديد أسعارها؟ وكيف يتفق التخطيط الاقتصادي مَعَ الإنتاج البضائعي مَعَ اقتصاد السوق؟.

للإجابة عن هذه الأسئلة نقول: وجد في تاريخ الفكر الاشتراكي جوابان متعارضان وقد ظل الأول محصوراً في المضمار النظري، و أما الثاني فقد انتصر على مستوى الواقع العملي. أما الأول فهو جواب ((أوسكار لانج)) و ((تايلور)) و ((ديكسون)) وغيرهم[1]

---

(١) يلاحظ أن أول مؤلف يبحث عن اكتشاف حل كان مقالاً لفرد تايلور بعنوان: سير الإنتاج في الدولة الاشتراكية نشر في مجلة الاقتصاد الأمريكي سنة ١٩٢٩ ثم تلاه مقال الاقتصادي الإنجليزي ديكستون=

وقد شرحه شرحاً وافياً ومفصلاً ((أوسكار لانج)) في كتابه ((حول النظرية الاقتصادية للاشتراكية)) ثم جدد عرضه في عام ١٩٥٦ ((ف بروس البولوني)) في كتابه الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، ويتلخص هذا الجواب أنه في ظل النموذج[1] اللامركزي الذي تصوره هؤلاء المنظرون فإن للمشاريع حرية الاختيار في زيادة الربح حتى الحد الأقصى، وترتكز في ذلك على فروق الريعية، فإذا افترضنا أن أسعار الثروات المعدة للاستهلاك تقوم في مستوى التوازن بين العرض والطلب فإن عدم التناسب في الإنتاج ينعكس بالضرورة في فروق الربح أو الريعية وإن تعديلات الإنتاج المسببة عن هذه الفروق يجب أن تنتهي بإنشاء توازن مؤسس على القيمة. ويرى أصحاب النموذج اللامركزي أن التوازن إنما يتحقق وبالتالي يتحدد ثمن التوازن بالنسبة لكل سلعة وكل عنصر بنفس الطريقة التي يتحقق بها التوازن في نظام الاقتصاد الحر وهي طريقة التجريبيات المتتابعة (التجربة والخطأ) أي أنه ليس هناك ما يمنع من تطبيق هذا الأسلوب في الاقتصاد الشيوعي، فالأسعار تقوم في السوق بشكل حر وفق العلاقة القائمة بين العرض والطلب، وهذا فيما يخص السلع الاستهلاكية وعنصر العمل وذلك بالنظر للفروض المشتركة التي يقوم عليها نموذج الاشتراكية اللامركزية والتي من أبرزها وأكثرها أهمية سيادة المستهلك، وحرية اختيار المهنة، وقد اصطلح على تسمية هذه الحالة بمصطلح (آلية حرة للسوق) مع ملاحظة أن هناك فارقاً جوهرياً وأساسياً يفصلها عن الآلية الكلاسيكية للسوق التنافسي، وهو أن كل شيء في هذه الآلية ينتشر في المحيط المحدد بالقرارات العامة للمستوى المركزي لا سيما ما يعود منها إلى حجم وبنية توزيع الجزء المستهلك من الدخل القومي، «إذا كان تحديد الأسعار في هذه الحالة يثبت من قبل المشاريع طبقاً للتغيرات العفوية في الملابسات الاقتصادية للسوق فإن هناك ثمة حالة يتم فيها تحديد الأسعار من قبل هيئات الدولة

بعنوان: تشكل الأسعار في المجتمع الاشتراكي نشر في الصحيفة الاقتصادية عدد ٦/ ١٩٣٣ ومقالات أوسكار لانجه التي نشرت في مجلة الدراسات الاقتصادية في السنوات ٩٣٦ – ١٩٣٧، راجع الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، ف بروس: ٦٩.

(١) يراد بكلمة نموذج في علم الاقتصاد السياسي البناء الفكري الذي يعرض بشكل مبسط سير أو نمو الاقتصاد القومي أو أحد أقسام هذا الاقتصاد ويتتبع ما يسمونه مستوى التجريد أو مدى الفرضيات المجردة المستعملة لدى بناء النموذج فإن هذا الأخير يعكس الواقع بدرجة تقريبية أكثر أو أقل، راجع الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، ف بروس: ١٤، والنموذج الاقتصادي بمعنى آخر هو الهيكل النظري للمشكلة الاقتصادية موضوع البحث، فهو بذلك تصوير للعلاقات المتبادلة بين المتغيرات المختلفة التي يرتكز عليها موضوع الدراسة وفقاً لفرضيات نظرية معينة. موسوعة المصطلحات الاقتصادية، هيكل، ٥٧٣.

المستقلة وذلك فيما يخص السلع الإنتاجية وعناصر الإنتاج باستثناء عنصر العمل، إذ يقوم مجلس التخطيط المركزي بوظيفة السوق فيضع ابتداء أثمان محاسبية لهذه العناصر إما بطريقة عشوائية، أو بالاهتداء بالأثمان التاريخية فإذا حقق الثمن توازن السوق فإن العرض الكلي يتساوى مع الطلب الكلي، ومن ثم فإنه ليس هناك حاجة لإحداث أي تغيير لاحق في الثمن، أما إذا لم يتطابق الثمن مع الحالة التي تحقق التوازن فإن المجلس المركزي للتخطيط يرفع الثمن في حالة حدوث العجز وإلى خفضه في حالة حدوث الفائض، وتستمر هذه العملية حتى يصل الجهاز المركزي إلى سعر يحقق التساوي بين العرض والطلب في الاقتصاد الاشتراكي وقد اصطلح على تسمية هذه الحالة بمصطلح ((آلية منظمة للسوق))[1].

ويلاحظ أن النموذج اللامركزي يفترض أن فعالية هيئات الدولة هي ليست موجهة ضد السوق بل على العكس من ذلك هي في سبيل الدفاع عن كماله، ذلك لأن ما هو مضاد للصالح الاجتماعي هو ليس حركة السوق نفسها بل العوائق التي تقف في مواجهة حركته، فآلية السوق المنظمة من الناحية النظرية البحتة لا تقاوم فقط خطر الاحتكارية بل تلعب دوراً بارزاً ومهماً في تحصين حركة الأسعار من التغيرات الوقتية لسير مجموع الأحوال الاقتصادية، ولعل نموذج لانجة يعد واحداً من أبرز النماذج في الاشتراكية اللامركزية ولكنه مع ذلك فقد واجه حملة عنيفة سواء من أنصار السوق الحرة أو من مؤيدي الشيوعية ووصف نموذجه بأنه لا يتضمن في الواقع أي قدر من التخطيط يبرر إطلاق هذه التسمية عليه وأنه لا يعدو أن يكون قد أقام إطاراً قانونياً منطقياً للنظام الرأسمالي[2] كما وصف بالاشتطاط المذهبي.

أما الجواب الثاني فنجده في ممارسة التخطيط على المستوى العملي في معظم البلدان الشيوعية حيث يتم تحديد الأسعار من قبل هيئة اجتماعية تتمتع باحتكار اجتماعي دون أن يكون للعرض والطلب أي تأثير، فالمبدأ الأساس لتكون الأسعار في النموذج المركزي هو إقرار الأسعار بطريقة مخططة منهاجية مع حساب لنفقات الإنتاج، وعلى الرغم من أن قانون القيمة يتطلب التلاؤم بين أسعار السلع وقيمتها كما جاء في برنامج الحزب الشيوعي

---

(١) الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، بروس: ٧٠ و ٢٥٦، ومسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية، أوسكار لانجة: ٢٦ – ٢٧، والاقتصاد الاشتراكي، عادل حشيش:١٦٥، والاشتراكية، سويزي: ٢٦٩.

(٢) الاقتصاد الاشتراكي، عادل حشيش: ١٧٩.

بما نصه (يجب أن تعبر الأسعار بدرجة متزايدة عن نفقات العمل الضرورية اجتماعياً، وتؤمن تغطية نفقات الإنتاج، والتداول، وربحاً معيناً لكل مؤسسة تعمل بصورة عادية)[1] إلا أنه في الوقت ذاته يشتمل شكل السعر في ذاته على إمكانية ابتعاد معلوم لمقداره عن القيمة، وابتعاد السعر عن القيمة يعكس الضرورة الموضوعية إذا خضع هذا الابتعاد لصالح تنمية الثروة القومية أو لسد حاجات الجماهير[2]، وذلك لأن مفهوم التخطيط يستلزم اختياراً بين شتى الأولويات وتثبيت السعر الموازن هو مجرد وسيلة وليس هدفاً، وتحقيق بعض الأهداف لا على نحو تعسفي قد يحتم التخلي عن بعض الأسعار الموازنة أو بعض آليات السوق، فوجود كتلة من العاطلين عن العمل في بلد كبير يمكن أن يعتبر تبذيراً اجتماعياً أشد من بيع بعض المنتجات بما دون أو بما فوق أسعارها الواقعية، وهكذا تكون الدولة أقدر على رعاية مختلف الأولويات في تحديدها للأسعار. وتأسيساً على ما تقدم يمكن تعريف التسعير الجبري بأنه إرادة الدولة في تحديد ثمن السلعة بقرار من السلطات الإدارية أو الجهاز المركزي للتخطيط، فالثمن لا يتحدد في السوق طبقاً لقوانين العرض والطلب وإنما يتحدد بإرادة الدولة وسلطانها.

والواقع فإنه إذا كان خطأ لانج وتايلور وبروس من وجهة نظر المنظرين الماركسيين في اشتطاطها المذهبي في هذا الموضوع فإنّ ممارسة الأسعار في البلدان الشيوعية والاتحاد السوفيتي على وجه الخصوص قد قاد إلى أخطاء قاتلة جعلت كل بنية الأسعار غير متوازنة وانتهى بها المآل إلى مأزق حقيقي أضاعت فيه الأجهزة المركزية العلاقة بين الأسعار التوجيهية الصادرة عن (الغوسبلان) وبين أسعار الكلفة الواقعية مما نتج[3] عنه اختلال خطير على مستوى الطاقة والمواد الأولية وفي مجال الزراعة فبات من المستحيل حساب الإيرادات النسبية لمختلف مشاريع التوظيف مما جعل الاقتصاد السوفياتي يتكبد خسائر فادحة سيما في العصر الستاليني.

التسعير في عرف الفقه القانوني:

وقع تعريف التسعير في الفقه القانوني بأنه: ((أن تعمد الدولة إلى تحديد ثمن معين

---

(١) برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي: ١١١، الطبعة العربية، موسكو، ١٩٦١.

(٢) الاقتصاد السياسي للاشتراكية،تأليف لجنة من الأساتذة السوفيت ٤/١٤٨، وأسس الاقتصاد السياسي، بنكتين: ٣٣٨، والاقتصاد الاشتراكي، كسول: ١٠٢.

(٣) راجع النظرية الاقتصادية الماركسية، ارنست ماندل: ٢٨٠ وما بعدها إذ عرض في هذا الفصل لأوجه التناقض في الاقتصاد السوفياتي.

وتجبر البائعين والمشترين على احترامه وتفرض جزاء على كل من يتجاوزه))[1] ووقع تعريف السلعة المسعرة في هذا الفقه بأنها: ((السلعة التي يحدد لها وفقاً للقانون ثمن معين لا ينبغي تجاوزه ويكون التعامل بين الأفراد على أساسه،وتحديد الثمن قد يعين بوجه صريح قاطع،أو قد يتم على أساس قواعد وضوابط معينة يوصل أعمالها إلى تحديد السعر بشكل لا لبس فيه))[2].

وبالجملة فإنه بإعادة النظر فيما تقدم نجد أن هذه التعاريف تتصف بصفات مشتركة وهي صدور التسعيرة من جهة لها قوة الإلزام مثل الدولة، أو واحدة من أجهزتها المختصة في حالة الفقه الإسلامي وكذلك في حالة الاقتصاد الاشتراكي. أما في الاقتصاديات المرسلة فإنها تصدر من إدارة المشروع في الأحوال العادية. أما في الأحوال غير العادية فان الدولة تلجأ في العادة إلى استصدار تشريع يغطي حالة التسعير الجبري بما يضعه من عقوبات كما هو الشان في أوقات الحروب والأرمات، وهكذا فإن تحديد تمن السلعة على أي وجه كان يولد بالضرورة مكنة الجزاء، لأنه صادر عن جهة لها قوة الإلزام فنفرض التعامل بما حددته من سعر، وتوجب العقاب في حالة المخالفة بما لديها من سلطان القهر الإداري أو القانوني.

حكم التسعير في الشريعة الإسلامية:

اختلف الفقه الإسلامي اختلافاً واسعاً في مشروعية التسعير الجبري بل ووجد في المذهب الواحد أكثر من رأي نعوض لها كالآتي:

مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز للدولة أن تسعر على الناس سلعهم[3] وقد وقع في عبارات بعضهم أنه يكره التسعير[4] ومعلوم أنّ الكراهة عند الأحناف في حالة إطلاقها تفيد الكراهة التحريمية[5] وقد استدل الحنفية لما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول.

---

(١) قانون العقوبات الخاص في جرائم التموين، دار النهضة العربية، المطبعة العالمية، القاهرة،١٩٦٩م:٣٢٣.

(٢) قانون العقوبات، حسن المرصفاوي، منشور في موسوعة القضاء والفقه ٤٧/ ٧٤٤.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٢٨ والدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ٤٠٠، والهداية والتكملة، ٨/ ١٢٧، وبدائع الصنائع، للكاساني ٦/ ٢٩٧٤،والكتاب واللباب ٤/ ١٦٦ –١٦٧،والاختيار لتعليل المختار،٤/ ١٦١.

(٤) حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٩، ومجمع الأنهر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، دار الطباعة العامرة، ١٣١٩هـ ٢/ ٥٤٨، وحاشية الطحاوي على الدر، أحمد الطحاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ١٣٩٥هـ:٢٠٢.

(٥) غالب المتقدمين كانوا يطلقون لفظ الكراهة ويريدون بها التحريم كالشافعي كان يقول: أكره كذا ويريد التحريم، راجع الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي ١/ ٥٩، والمكروه تحريماً يقابل الواجب عند الأحناف وحكم المحرم عند الجمهور إذ هو معرف عندهم بأنه ما طلب الشارع من المكلف الكف عنه حتماً بدليل ظني لا قطعي كالخطبة على خطبة الغير والبيع على بيع الغير، فقد ثبت كل واحد منهما بخبر الآحاد، راجع الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: ٣٤.

أما المنقول فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1] ووجه الاستدلال بهذه الآية أن إجبار الناس على تسعيرة محددة فيه افتيات على حق المالك في التصرف في ملكه فهو من قبيل الظلم والأكل بالباطل، لأنه أخذ مال الغير لا على وجه أذن فيه الشرع.

وكذلك استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب من نفسه))[2] وبما روي عن أنس انه قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله لو سعرت؟ فقال: ((إن الله هو القابض الباسط الرزاق و إني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم أو مال))[3] ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ قد طلب منه أن يسعر فامتنع عن ذلك مبرراً امتناعه بأنه يريد أن يلقى الله وليس في عنقه مظلمة لأحد، فدل ذلك على أن التسعير ظلم ومن ثم عدم جوازه.

أما المعقول فقد استدلوا بأن الثمن هو حق للبائع فيرجع إليه في تقديره ولا ينبغي للدولة، أو واحدة من أجهزتها التعرض لهذا الحق أو المساس به، يضاف إلى هذا أن التسعير الجبري يحمل في طياته إهداراً للرضا الذي هو ركن من أركان التبادل وصحة العقد، ومن ثم فإنه لا يجوز لما فيه من معنى الإكراه أو الحجر.

والحقيقة فإن هذا الذي ذهب إليه الحنفية هو الأصل العام عندهم إلا أنهم مع ذلك قد ذهبوا إلى القول بجواز التسعير، أو وجوبه على اختلاف فيما بينهم وذلك في حالة ما إذا تعدى أرباب الطعام عن القيمة تعدياً فاحشاً وتحكموا في مصير الناس، وعجزت الدولة عن صيانة حقوق المستهلك، وتعيَّن التسعير باعتباره الوسيلة الوحيدة لضمان السعر العادل، ففي هذه الحالة لا بأس به شريطة أن يتم بمشورة أهل الرأي والنظر[4]، وللحنفية تفسيرات

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩.

(٢) سنن الدارقطني، للدارقطني ٣/ ٢٦، وانظر التعليق المغني على الدارقطني، للعظيم أبادي ٣/ ٢٦، ومجمع الزوائد للهيثمي، دار الكتاب ببيروت، ط٢، ١٩٦٧م: ٤/ ١٧٤.

(٣) قال الحافظ: إسناده على شرط مسلم، وصححه ابن حبان، وصححه الترمذي وكتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير ٣١٨، ٤/ ٣١٨، وسبل السلام للصنعاني ٣/ ٢٥، وسنن أبي داود باب التسعير ٣/ ٢١٧ (٣٤٥١)، وابن ماجة كتاب التجارات، باب كره أن يسعر، حديث رقم ٢٢٠٠، ج٢/ ٧٤١، وانظر تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني ٨/ ٢١٧.

(٤) الهداية وتكملة فتح القدير وشرح العناية: ١٢٧، والباب ٤/ ١٦٧، والدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ٤٠٠، وتبيين الحقائق ٦/ ٢٨.

مبكرة ودقيقة في بيان معيار التعدي الفاحش وهو محدد عندهم بالبيع بضعف القيمة[1].

ويلاحظ أن الحنفية قد اختلفوا في المجال والنطاق الذي يحق للدولة أن تدخل فيه بفرض تسعيرة محددة، وهل هو عام في كل السلع أم هو قاصر على السلع الغذائية البشرية، أو الحيوانية. ذهب فريق من الحنفية إلى أنه قاصر على القوتين لا غير وذهب فريق آخر إلى أن التسعير عام في كافة السلع وذلك شريطة أن يوجد التعدي الفاحش وتحقق الحاجة[2].

والواقع فإنه أشكل تجويز التسعير الجبري على مذهب أبي حنيفة لأنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل، إلا أن هذا الإشكال يندفع، لأن أبا حنيفة يرى الحجر دفعاً للضرر العام كما هو الشأن في المفتي الماجن والمكاري المفلس والطبيب الجاهل، ودفع الضرر قاعدة عامة فتدخل فيه المسألة موضوع البحث، لأن التسعير حجر معنى إذ هو منع عن البيع بزيادة فاحشة. ومن هنا يكون الأحناف قد استندوا في جواز التسعير في حالة الضرر الفاحش إلى القاعدة الأصولية التي تقضي بأن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام مع ملاحظة أن التسعيرة حالة استثنائية عندهم لا يلجأ إليها إلا إذا استنفدت الدولة كافة الوسائل المتاحة في تجنب ارتفاع الأسعار، ولم يبق غير التسعير باعتباره وسيلة متفردة ووحيدة.

مذهب الشافعية:

ذهب جمهور الشافعية إلى القول بحرمة التسعير وأنه لا يحل ذلك لا للإمام، ولا لنائبه ولو كان النائب قاضياً، وأن هذا الحكم يسري على السلع كافة سواء أكانت هذه السلع من السلع الغذائية أو غيرها وبغض النظر عن الوقت سواء أكان في وقت الغلاء أو زمن الرخص[3].

وهذا هو منصوص الإمام الشافعي في الأم في واحدة من صور التسعير[4] وقد استدل الشافعية لما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول.

---

(١) ممن نص على ضعف القيمة من الحنفية الزيلعي في تبيين الحقائق ٦/ ٢٨ وتابعه ابن عابدين في حاشيته ٦/ ٤٠٠، وصاحب الدر المنتقى شرح الملتقى ٢/ ٥٤٨ ونص عليه الطحاوي في حاشيته على الدر ٤/ ٢٠١ وبين صاحب شرح العناية ذلك بالمثال وذلك بأن يبيع قفيزاً بمائة وهو يشتري بخمسين،شرح العناية ٨/ ١٢٨.

(٢) الدر المختار وحاشية بن عابدين ٦/ ٤٠٠.

(٣) الروضة، للنووي ٣/ ٤١١، وفتح العزيز، للرافعي ٨/ ٢١٧، وحاشية الجمل ٣/ ٩٣، وإعانة الطالبين ٣/ ٢٥، والمهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٩، ومغني المحتاج ٢/ ٣٨ ونهاية المحتاج للرملي وحاشية أبي الضياء ٣/ ٤٧٣.

(٤) الأم، للشافعي ٨/ ٩٢.

أما المنقول فقد استدلوا بحديث أنس المتقدم كذلك استدلوا بما روي أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرها فسعر له مدّين بدرهم. فقال عمر: لقد حُدِّثتُ بعيرٍ مقبلة من الطائف تحمل زبيباً، وهم يعتبرون سعرك فإما أن ترفع في السعر، وإما تدخل زبيبك البيت فتبيعه كيف شئت، فلما رجع عمر حاسب نفسه ثم أتى حاطباً في داره فقال له: إنّ الذي قلت لك ليس بعزيمة مني، ولا قضاء إنما هو شيء أردتُ به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبعْ وكيف شئت فبع[1]، ووجه الاستدلال بهذه الواقعة أن عمر بن الخطاب - ما كان له أن يرجع عن قراره في التسعير وهو يرى فيه أنّه مصلحة لأهل البلد إلا لسبب قوي دعاه للرجوع، وهو أن ذلك ليس من حقه فدل رجوع عمر على حرمة التسعير، وعدم جوازه. يقول الشافعي في تعقيبه على هذه الواقعة ((وبه -أي بهذا الحديث- أقول لأنّ الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم وهذا ليس منها))[2]..

أما المعقول فإن التسعير لا يمكن الناس من التصرف في أموالهم بحرية فهو متضمن لمعنى من معاني الحجر التي ترد على حرية الشخص في التصرف في ملكه وهو غير معهود في عرف الشرع، يضاف إلى هذا أن التسعير ربما كان سبباً من الأسباب التي تدعو المنتجين والبائعين إلى الامتناع عن البيع بالسعر المحدد والمرسوم فتشتد الأزمة وتزداد تعقيداً.

وهذا الذي ذكرناه هو راجح رأي الشافعية، ووصفه الرافعي والنووي بأنه صحيح المذهب[3] ولكن هناك رأي مرجوح ذهب إليه أبو إسحاق يقول بجواز التسعير عند الغلاء إذا كان الطعام مما ينتج في البلد. أما إذا كان الطعام مجلوباً إلى البلد من خارجه فإن التسعير حرام في هذه الحالة[4]، ويلاحظ أن النطاق أو المجال الذي يعمل فيه التسعير بناء على هذا الرأي هو قاصر على الأطعمة ويلحق بها علف الدواب في أظهر القولين وأصحهما.

---

(١) ورد الحديث كاملاً في كتاب الأم، للشافعي ٨/ ٩٢، والسنن الكبرى، للبيهقي ٦/ ٢٩، وورد في موطأ الإمام ناقصا ونصه (أن عمر بن الخطاب، مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع له زبيباً بالسوق فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا) موطأ مالك ٥/ ١٧، وقد عقب الشافعي بعد إيراد الرواية بكاملها: وهذا الحديث مستقصى ليس بخلاف لما روى مالك ولكنه روى بعض الحديث أو رواه من روى عنه وهذا أتى بأول الحديث وآخره وبه أقول. الأم ٨/ ٩٢.

(٢) الأم، للشافعي ٨/ ٩٢.

(٣) فتح العزيز، للرافعي ٨/ ٢١٧، والروضة، للنووي ٣/ ٤١١.

(٤) المصدران السابقان.

والواقع فإنه ربما أشكل على الرأي الراجح من مذهب الشافعية أمران:

أحدهما: أن الشافعية قد ذهبوا إلى أنه في حالة تسعير الدولة لسلعة من السلع فإن المخالف يعزر ويلحقه العقاب، ونصوا على أن التعزير مفرع في هذه الحالة على التحريم لا على الجواز في أظهر أقوالهم[1]، وهذا مشكل، ذلك لأن التحريم لا يولد مكنة العقاب والذم في حالة الامتناع عن إتيان الفعل وإنما يولد العقاب والذم في حالة الإتيان، وفي مسألتنا فإن مرتكب المخالفة إن لم يقم بطاعة فهو لم يرتكب إثماً على أقل تقدير. صحيح أن الشافعية قد ذهبوا إلى أنّ التعزير مبرر عندهم على أنه افتيات على سلطان الدولة، وخروج على أوامرها إلا أنهم نصوا على أنه مفرع على التحريم لا الجواز، ولعل هذا ما حدا بابن الرفعة إلى القول بأن التعزير مفرع على جواز التسعير معللاً ذلك بأن شرط التحريم في جميع المناهي علم النهي بها[2].

وثانيهما: أن الشافعية قد ذهبوا في حالة فردية إلى القول بإيجاب بذل الطعام من مالكه للمضطر مجاناً، أو بثمن المثل وفي حالة البيع بأعلى من ثمن المثل اختلفوا في صحة البيع وانعقاده[3] وهذا مشكل على قولهم بحرمة التسعير ذلك لأنهم قد فرقوا بين نظيرين بل ربما كانت الحاجة أو الضرورة أكثر تحققاً وأكثر عمومية في حالة التسعير الجبري، لأنها تعبر عن ضرورة اجتماعية ملحة، ولعل هذا ما أراد أن يلمح إليه ابن تيمية بقوله: ((وأبعد الأئمة عن إيجاب المعاوضة وتقديرها هو الشافعي ومع هذا فإنه يوجب على من اضطر الإنسان إلى طعامه أن يعطيه بثمن المثل وتنازع أصحابه في جواز التسعير للناس إذا كان بالناس حاجة))[4]، ولا يقال إن التسعير قد ورد النص بالنهي عنه بخصوصه بخلاف بذل المالك لما يملكه من طعام بثمن المثل لأنا نقول: وجوب البذل المثل لا يخرج عن دائرة التسعير بكل مقياس لأنه بيع حقيقة وحكماً..

مذهب المالكية:

ذهب المالكية إلى القول بحرمة التسعير، هذا هو مشهور مذهب المالكية، وهو إحدى الروايات عن الإمام حيث شدد النكير عليه ورآه من التحكم ووصفه بالظلم[5]. يقول

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ٣٨، وحاشية الجمل ٣/ ٩٣، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء ٣/ ٤٧٣.

(٢) مغني المحتاج ٢/ ٣٨.

(٣) الروضة، للنووي ٣/ ٢٨٥ وما بعدها، والمجموع، للنووي ٩/ ٤٣ وما بعدها.

(٤) الحسبة، لابن تيمية: ٤٧.

(٥) التيسير في أحكام التسعير للمجيلدي:٤٨،تحفة الناظر وغنية الذاكر للتلمساني:١٣١،والمنتقى للباجي٥/ ١٨.

التلمساني: ((التسعير على الناس تحكم بغير الحق في أموالهم وإجبارهم على بيعها بما لا يرضيهم حرام ومنكر يجب القيام بتغييره، لأنه كالغصب))[1] ويرى مالك أن التسعير لا خير منه وأن دخول الدولة في الأسعار مفسدة لها، وقد استدل المالكية بذات الأدلة التي استدل بها الشافعية والحنفية وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه هو المشهور في مذهب المالكية إلا أن هناك رأياً قد ذهب إليه بعض المالكية يقول بجواز التسعير إذا دعت إليه الحاجة واقتضته ضرورة، وممن ذهب إلى هذا الرأي أشهب وابن حبيب وغيرهما وهو إحدى الروايات عن مالك كما ورد في الغنية، فقد ((سئل مالك عن صاحب السوق يسعر على الجزارين اللحم الضأن ثلث رطل،ولحم الإبل نصف رطل، وإلا خرجوا من السوق قال: إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ولكن أخاف أن يقوموا من السوق))[2].

والحقيقة فإن التسعير مبرر عند هذا الاتجاه من الفقه على أنه جزء مما يجب على الدولة النظر فيه، لأنه مما تعلقت به مصالح الأمة في المنع من إغلاء السعر، وسد حاجات الناس، ولكن مع هذا لا يرون أن من حق الدولة أن تجبر المنتج على البيع وإنما لها المكنة في أن تمنع البائع من البيع بغير السعر الذي حددته بحسب ما ترى فيه من المصلحة لطرفي العملية الاقتصادية، ومعلوم أن هناك فرقاً واسعاً بين الإجبار على البيع بسعر محدد، والمنع من البيع بأعلى من السعر الذي حددته الدولة وإن كان مؤدى النظرين من الناحية العملية البحتة واحد، إذ الأول يؤسس للدولة سلطة الإجبار على البيع مع مكنة تحديد السعر، أما الثاني فهو لا يعطيها إلا حق التدخل في تحديد السعر، ولعل مرد هذا النظر الفقهي هو تحرجهم من الاصطدام مع قاعدة الرضا المشروطة فقهاً في آية عملية من عمليات التبادل المعتبرة شرعاً.

ويلاحظ أن دائرة التسعير بناء على هذا الرأي قاصرة على أهل السوق فهو يختص بما ينتج في البلد، لا ما يجلب من خارجه، ذلك لأن الجالب لا يسعر عليه لا برضاه ولا بغير رضاه بغض النظر عن السلعة المجلوبة ونوعها، وثمة نقطة جوهرية أخرى أن التسعير يختص بالمكيل والموزون مما يمكن الرجوع فيه إلى المثل، ومن ثم وجب أن يحمل الناس فيه على سعر واحد.

---

(١) تحفة الناظر، للتلمساني: ١٣١.

(٢) المنتقى للباجي ٥/ ١٨، وانظر تحفة الناظر: ١٣٢، والتيسير في أحكام التسعير: ٤٨.

أما غير المكيل والموزون فإنّ الرجوع فيه إلى القيمة لا إلى المثلية، ومما لا شك فيه أنّ القيمة تختلف باختلاف الأغراض في أعيانها فلا يمكن الرجوع إليها في حمل الناس على سعر واحد.

مذهب الحنابلة:

ذهب الحنابلة إلى أن الناس أحرار في بيع ما يمتلكون بالطريقة التي يختارونها ومن ثم قالوا: بحرمة التسعير، قال أبو يعلى: ((لا يجوز أن يسعر على الناس الأقوات، ولا غيرها في رخص ولا غلاء))[1] وبمثل هذا صرح غير واحد من علماء المذهب[2] وقد احتجوا بذات الأدلة التي استدل بها المانعون للتسعير إلا انهم أضافوا إلى ذلك دليلاً عقلياً آخر يتلخص في أن التسعير ربما كان عاملاً من العوامل المؤثرة في ارتفاع الأسعار وغلائها وسبب ذلك ان الموردين إلى السوق إذا علموا بتحديد الأسعار فإنهم يمتنعون عن التوريد ويحاولون البحث عن أسواق جديدة تحقق لهم فرصة أفضل للبيع بالسعر الذي تحدده قوى العرض والطلب. أما من وجدت عنده البضاعة فإنه سيعمد إلى إنكارها وكتمانها فيشتد الطلب على السلعة لعدم توفرها وندرتها مما يؤدي إلى ظهور السوق السوداء، والبيع ليس بأعلى من السعر المحدد فحسب بل ربما البيع بأعلى من الثمن الذي تحدده قوى العرض والطلب فيما لو تركت التسعيرة حرة، وهكذا ترتفع الأسعار لشدة الطلب على السلعة وندرة العرض فيتضرر طرفا العملية الاقتصادية؛ البائع في منعه من بيع ما يملك، والمستهلك في منعه من الوصول إلى غرضه فيكون حراماً دفعاً للضرر.

والحقيقة فإن هذا التعليل ينسجم مع منهج الفقه الإسلامي الذي يذهب إلى ضمان حرية المتعاقد في فرض التسعيرة التي يراها ويختارها وهو ما اصطلح على تسميته في الفقه الإسلامي بالجلب، وذلك إعمالاً لقوله عليه الصلاة والسلام ((الجالب مرزوق))[3]، ولأنه يقدم مصلحة وخدمة للأمة ومن ثم فإن الاتجاه السائد في الفقه الإسلامي الذي لم أعرف له مخالفاً حتى عند من وسع دائرة التسعير وقال بوجوبه في كافة السلع هو عدم التسعير على الجالب في كل حالة.

---

(١) الأحكام السلطانية، لأبي يعلي: ٣٠٣.

(٢) الشرح الكبير للمقدسي ٤/ ٤٤، والمغني لابن قدامة ٤/ ١٦٤، ومطالب أولي النهى للرحباني ٣/ ٦٢، والفروع للمقدسي، دار مصر للطباعة، ٧...، ٤/ ٥١.

(٣) سنن ابن ماجة،كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب ٢/ ٧٢٨ (٢١٥٣)، وقال عنه محمود عبد الباقي في تعليقه في الزوائد: في إسناده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف، وقال عنه العسقلاني في التلخيص ٨/ ٢١٦،خرجه ابن ماجة وإسحاق والدارمي وأبو يعلي والعقيلي في الضعفاء من حيث عمر بسند ضعيف.

وهذا الذي ذكرناه هو ما ذهب إليه معجم الحنابلة ولكن مع هذا فان هناك غير واحد من الحنابلة قد ذهب إلى القول بجواز التسعير بل ووجوبه إذا دعت إلى ذلك حاجة أو اقتضته ضرورة ولعل ابن تيمية يعد واحداً من أكثر الذين درسوا التسعير دراسة وافية وقام بتحليله عارضاً آراء الفقهاء، ومبيناً اختلافهم وذاكراً الدوافع الحقيقية وراء التسعير. ونحن إذ نعرض لرأي ابن تيمية لا بد لنا من بيان الأسس التي استند إليها في قوله بجواز التسعير أو وجوبه والذي عرضه في كتابه الحسبة الذي كان له فيه نظرات اقتصادية، ومفسرات مبكرة ومبتكرة سبق بها عصره وذلك مثل اعتباره العمل ذا قيمة اقتصادية، وإطلاق لفظ تسعير الأعمال بناء على هذه النظرة بدلاً من تعبير تحديد الأجور وبحثه في العوامل المسببة أو الدوافع التي تقف وراء التسعير، وإشاراته المتكررة لقانون العرض والطلب وغير ذلك، ونحن باستقرائنا لكتاب الحسبة وجدنا أنّ ابن تيمية قد استند في قوله بجواز التسعير أو وجوبه إلى الأسس الآتية:

١. تقسيم التسعير:

يقدم ابن تيمية تقسيماً للسعر فيرى أنه على نوعين:

أحدهما: سعر ظالم وذلك إذا كان السعر متضمناً لأي معنى من معاني الظلم و الإكراه بغير حق على البيع بثمن لا يرضاه البائع، أو المنتج، فهذا النوع من التسعير حرام والمعيار المحدد للسعر الظالم أن المنتج أو البائع لم يعمد إلى رفع الأسعار وذلك باصطناع حالة تقتضي ذلك بأن كانوا يبيعون سلعهم على الوجه المعروف ولكن اختلال التوازن في قوى السوق مثل اختلال العرض والطلب هما العاملان الأساسيان في ارتفاع السعر، ففي هذه الحالة يكون التسعير حراماً لأنه قد فرضه اختلاف في قوى السوق دون أن يكون المسعّر عاملاً من عوامله. وعلى هذا تحمل النصوص التي وردت بالنهي عن التسعير، يقول ابن تيمية: ((فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، و إما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بالقيمة بعينها إكراه بغير حق))[1].

وثانيهما: تسعير عادل وذلك في حالة إكراه البائعين وحملهم على المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم أخذه من زيادة فهذا النوع من التسعير جائز بل واجب في حالات معينة، والمعيار المحدد عند ابن تيمية للتسعير العادل هو أن لا تكون قوى السوق

---

(١) الحسبة لابن تيمية: ٢٤ – ٢٥.

هي العامل المؤثر في ارتفاع الأسعار، ولكن مرد هذا الارتفاع هو خارج دائرة العرض والطلب، وذلك مثل امتناع المنتج أو البائع عن البيع إلا بسعر أعلى من سعر المثل في حالة المعاوضة الاعتيادية وهناك ضرورة بالناس إلى هذه السلع، ففي هذه الحالة يجب عليهم البيع بقيمة المثل وفي هذا يقول ابن تيمية: ((ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به))[1].

٢. **توجيه الأحاديث الناهية عن التسعير:**

يرى ابن تيمية كما رأى غيره[2] أن الأحاديث التي وردت في النهي عن التسعير والتي تمسك بها القائلون بالتحريم إنما وردت على حالة مخصوصة هي حالة المدينة المنورة، وعلى اقتصاد معين هو أقرب إلى الاقتصاد الطبيعي منه إلى اقتصاد المبادلة، ومن ثم فإنه من غير الممكن القول بعمومها في كل حالة وفي كل نوع من أنواع الاقتصاد. يقول ابن تيمية في معرض رده على من منع التسعير مطلقاً محتجاً بالنصوص بأنّ ((هذه قضية معينة ليس فيها أنّ أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل، ومعلوم أنّ الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم))[3] ويصف في موضع آخر حال المدينة، وما كانت عليه في عهد النبي ﷺ بأنه: ((لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحيناً ولا خبزاً بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه في بيوتهم، فلم يكونوا يحتاجون إلى تسعير وكان من قدم بالحب باعه فيشتريه من الجالبين))[4] ويقول في مكان آخر: ((والسعر لما غلا في عهد النبي ﷺ وطلبوا منه التسعير فامتنعوا لم يذكر أنه كان هناك من عنده طعام امتنع عن بيعه، بل عامة من كانوا يبيعون الطعام إنما هم جالبون يبيعونه إذا هبطوا السوق))[5].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ممن ذهب إلى حمل النصوص التي وردت بالنهي عن التسعير على أنها وردت على حالة خاصة مع ملاحظة اختلافهم في هذه الحالة أبو بكر عبد الله ابن العربي، راجع عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي المطبعة المصرية، الأزهر ط١، ١٣٥٠ هـ: ٦/ ٥٣، وكذلك الإمام مالك في إحدى الروايات عنه، راجع المنتقى، للباجي ٥/ ١٨.

(٣) الحسبة لابن تيمية: ٤٢.

(٤) الحسبة لابن تيمية: ٣٥.

(٥) الحسبة لابن تيمية: ٤٨٥.

٣. الأحاديث الدالة على التسعير

يستند ابن تيمية في قوله بجواز التسعير أو وجوبه إلى عدة أدلة من السنة النبوية ولعل أقوى الأدلة التي ساقها تدور حول نصين وهما:

أولاً: قوله عليه الصلاة والسلام: ((من أعتق شركاً له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عُتق منه ما عتق))[١]، ووجه الاستدلال بهذا الحديث أنّ النبي ﷺ بين أنّ للشريك في حالة احتياجه إلى حصة شريكه الآخر، وكانا شريكين في عبد فأرادا إعتاقه فإنه في هذه الحالة يجب أن يقوّم ثمن العبد ليعرف ثمن حصة الشريك الآخر فيتمكن الشريك من شرائها، يقول ابن تيمية: ((فإذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء من ملك مالكه بعوض المثل كحاجة الشريك إلى إعتاق ذلك وليس للمالك المطالبة بالزيادة عن نصف القيمة، فكيف بمن حاجته أعظم من الحاجة إلى إعتاق ذلك النصيب مثل حاجة المضطر إلى الطعام واللباس وغير ذلك، وهذا أمر به النبي ﷺ من تقويم الجميع بقيمة المثل هو حقيقة التسعير))[٢].

ثانياً: ورود النصوص العديدة في السنة النبوية والتي تعطي الشريك الحق في حالة الشفعة أن ينتزع النصف المشفوع من يد المشتري بثمن المثل وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((من كان له شريك في ربعة أو نخل فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن رضي أخذ وإن كره ترك))[٣] ومثل ما روي أنه قضى ﷺ في كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء ترك فإن باع ولم يؤذن فهو أحق به[٤]، والنصوص التي تسير في هذا الاتجاه عديدة ومستفيضة وعلى هذا انعقد إجماع العلماء، يقول ابن تيمية: ((وهذا إلزام له بأن يعطيه ذلك الثمن لا بزيادة لأجل تحصيل مصلحة التكميل لواحد، فكيف بما هو أعظم من ذلك ولم يكن له أن يبيعه للشريك بما شاء؛ بل ليس له أن يطلب من الشريك زيادة على الثمن الذي حصل له به))[٥].

---

(١) صحيح مسلم كتاب العتق ١٠/ ١٣٥، وصحيح البخاري كتاب الشركة باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل ٥/ ٩٤، وراجع في أقوال العلماء وآرائهم شرح النووي على مسلم ١٠/ ١٣٥، وعمدة القاري، ١٣/ ٥١.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٤٢ – ٤٣.

(٣) صحيح مسلم كتاب البيع، باب الشفعة ١١/ ٤٥.

(٤) صحيح مسلم كتاب البيع، باب الشفعة ١١/ ٤٦.

(٥) الحسبة لابن تيمية: ٤٣ – ٤٤.

مذهب الظاهرية:

ذهب الظاهرية إلى القول بحرمة التسعير وذلك جرياً على مذهبهم في كل مناسبة يحاولون فيها تأكيد الحرية الفردية وعلى وجه الخصوص حرية المالك في التصرف في ملكه إذ هم أقل المدارس في إيراد القيود على هذه الحرية ومن ثم قالوا: بحرية التعامل في السوق وهذا ما يؤكده ابن حزم بقوله: ((وجائز لمن أتى السوق من أهله ومن غير أهله أن يبيع سلعته بأقل من سعرها في السوق وبأكثر ولا اعتراض لأهل السوق عليه في ذلك ولا للسلطان))[1] وقد استدلوا بنفس الأدلة التي استدل بها المانعون.

مذهب الزيدية:

ذهب جمهور الزيدية إلى القول بحرمة التسعير وذلك دون تفريق بين حالة الغلاء، وحالة الرخص، ولا فرق بين المجلوب وغيره، وظاهر مذهب الزيدية أيضاً أنّ حرمة التسعير تسري على كافة السلع سواء ما كان منها قوتاً للآدمي أو لغيره من الحيوانات أو ما كان غير ذلك من السلع[2]، وقد استدلوا على ذلك بعين الأدلة التي استدل بها المانعون إلا أنهم أضافوا إلى ذلك دليلاً آخر وهو أن الدولة ملزمة برعاية مختلف المصالح، فليس رعايتها لمصلحة المستهلك في توفير السلع بسعر أرخص بأولى من رعايتها لمصلحة المنتج بوفرة الثمن وفي حالة التعارض بين مختلف المصالح فإنه لا ينبغي للدولة ترجيح مصلحة على أخرى بل يجب عليها أن تمكن الفريقين المنتج والمستهلك معاً في الاجتهاد لأنفسهم والوصول إلى غاياتهم وأغراضهم[3]...

وفي الحقيقة فإنه على الرغم من أنه يبدو لأول وهلة سلامة المنطق الذي يحكم هذا التعليل بإقامته ذلك النوع من المقابلة بين بائع ومشتر، ومنتج ومستهلك ومن ثم يفترض ضمنياً أن المجتمع منتج ومستهلك في آن الوقت وذلك باعتبار ملكيته للمقدرة على العيش باعتبارها وسيلة من وسائل الإنتاج إلا أنه يؤخذ عليه أنه لم يقم مقابلة دقيقة ومتوازنة وذلك من وجهين:

أحدهما: أنه افترض مقابلة بين بائع ومستهلك من كل وجه، وهي ليست كذلك في وجه سواء من حيث الأحقية، لأن المقارنة بين بائع متعسف لا يريد بيع سلعته إلا بأكثر من

---

(١) المحلى، لابن حزم: ٩/ ٤٠.

(٢) البحر الزخار ٤/ ٣١٨، ونيل الأوطار، للشوكاني ٥/ ٢٤٨.

(٣) نيل الأوطار، للشوكاني ٥/ ٢٤٨.

السعر الذي تحدده قوى السوق، وبين مستهلك مقهور غير قادر على سد حاجاته، أو من حيث أنّ ارتفاع الأسعار لا يشمل كل قطاعات المجتمع وأنشطة الإنتاج في مستوى واحد، وفي آن الوقت ذلك لأن الزيادة المتحققة في ثمن سلعة من السلع الضرورية من المؤكد لا يغطيها زيادة منتج آخر على السلعة التي ينتجها.

وثانيهما: أن هذا التعليل يهمل دور الدولة وفلسفتها في إقامة التوازن بين مختلف المصالح المتعارضة حتى تحافظ على السلامة الاجتماعية دون الوصول إلى المقابلة إلى حد التقاطع والتناقض، ومما لا شك فيه أن التسعير يؤدي هذا الدور ويقوم بهذه الوظيفة على أنّ الذولة بحكم سلطتها التقديرية أقدر على معرفة أي المصالح أولى بالرعاية وأيها أولى بالإهدار وذلك بناء على كونها مصلحة كلية أو عامة وهي ملزمة شرعاً بدفع الضرر العام حتى لو كان في مقابلة ضرر خاص يلحق الأفراد. وهذا الذي ذهب إليه الزيدية هو مذهب المتقدمين منهم، وقد ذهب جماعة من متأخري الزيدية إلى جواز التسعير ولكن الجواز مشروط فيما عدا قوت البهيمة والآدمي وهناك منهم من ذهب إلى خلافه فقال بجواز التسعير في القوتين دون سواهما.

مذهب الإمامية:

ذهب الإمامية إلى القول بحرمة التسعير وأنه لا يجوز للإمام أو نائبه أن يسعر على أهل السوق يستوي في ذلك كافة السلع وفي كافة الأوقات سواء في أوقات الغلاء أو أوقات الرخص[1] وقد استدلوا بذات الأدلة التي تنهى عن التسعير لكن مع هذا فقد ذهب غير واحد منهم إلى القول بجواز التسعير في وقت الحاجة وتحقق المصلحة ووجود الإجحاف في الثمن يقول صاحب اللمعة: ((يسعر عليه حيث يجب عليه البيع إن أجحف في الثمن لما فيه من الإضرار المنفي وإلا فلا،ولا يجوز في الرخص مع عدم الحاجة إليهِ قطعاً))[2].

رأينا في الموضوع:

من خلال العرض المتقدم يمكن القول إن واحداً من المدارس الفقهية المتقدمة باستثناء الظاهرية لا يخلو من القول بجواز التسعير ثم قد يكون هذا هو رأي المذهب أو اتجاهاً فيه، ونحن إذ نحاول عقد موازنة دقيقة بين هذه الآراء فإننا لا نستطيع ترجيح واحد

---

(١) اللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٩.

(٢) اللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٩.

منها وإن كنا نعتقد أن مذهب الحنفية ومذهب ابن تيمية هما أكثر المذاهب حكمة واتساقاً مع المنهج أو الجهاز التحليلي الذي يحكم الاقتصاد الإسلامي ومن هنا فإننا سنعمد إلى تبني رأي منتخب يعتمد بالأساس على مذهب الحنفية ومذهب ابن تيمية في التسعير فنفرق ابتداء بين حالين: أحدهما: الأحوال الاعتيادية والتي يكون فيها المحدد الأساس في ارتفاع السعر إنما هو قوى العرض والطلب في السوق، فهذه الحالة لا يجوز للدولة أن تلجأ إلى التسعير، وثانيهما: الأحوال غير الاعتيادية والتي يكون فيها ارتفاع السعر نتيجة تدخل المنتج أو قوى السوق الأخرى خارج دائرة العرض والطلب، وفي هذه الحالة يجب على الدولة التدخل في تحديد الأسعار والحد من ارتفاعها إذا دعت إلى ذلك حاجة أو اقتضته ضرورة شريطة أن تستنفد الدولة كافة الوسائل في معالجة ارتفاع السعر ولم يبق غير التسعير وسيلة وحيدة ومتفردة في حل الأزمة، ويرى بعد هذا أن تكون السلعة موضوع التسعير سلعة استهلاكية، أو سلعة إنتاجية، المهم أن تكون السلعة موضوعاً للمبادلة، وذلك لأنه متى قلنا بجواز التسعير فإنّ التفريق بين سلعة وأخرى يصبح تحكماً لا مبرر له طالما وجدت الحاجة أو الضرورة وتخصيصاً لا يستند إلى دليل أو معيار موضوعي، ومن هنا فإننا نعتقد أن أي قول يذهب إلى جواز التسعير مطلقاً خارج دائرة التقسيم الذي قدمناه يصطدم وعقلانية الاقتصاد الإسلامي والجهاز التحليلي الذي يحكمه، وذلك من وجوه:

أحدها: إنّ السوق في الاقتصاد الإسلامي سوق حرة وليست سوقاً مغلقة فهي سوق يمكن الجلب إليها من الخارج والسلع الواردة إليها ليست محدودة بل يمكنها الوفاء بحاجات المستهلك والزيادة عليها مما يتيح شروطاً معقولة وحقيقية للمضاربة والتنافس ويحقق وفرة السلع وتنوعها بثمن ربما أرخص فيما لو عمدت الدولة إلى تحديد الأسعار..

ثانيها: إنّ الاقتصاد الإسلامي يؤمن بالملكية الفردية ويعمل على حمايتها وضمانها حتى باتت الملكية من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، وحيثما وجدت الملكية الخاصة فإن تبني تسعيرة جبرية باعتبارها محوراً أو أساساً لسياسة اقتصادية ثابتة بغض النظر عن وجود الحاجة أو الضرورة، ومن ثم قيام جهة مركزية في وضع أسعار لكل سلعة سلفاً يعد تخريباً للاقتصاد وتجريداً له من عقلانيته، ذلك لأن الاقتصاد الإسلامي يخصص أو يقسم الموارد على مختلف الصناعات ويحدد أساليب الإنتاج المناسبة عن طريق نظام الأسعار وهذا بدوره ينظم من خلال تنافس الملاك الذين يستغلون وسائل الإنتاج مع بعضهم بعضاً في السوق ولذلك فإنه منذ أن نرفض مبدأ حرية تحديد السعر النقدي للأموال المنتجة باعتباره

سياسة ساقتصادية ثابتة فإنه لا يمكن أبداً أن يكون هناك إنتاج عقلاني، وفي سوى ما تقدم فإن ظهور السوق السوداء يعد واحداً من مصاحبات التسعير وأبرز عيوبه باعتراف كل الاقتصاديين وهي حالة غير مرغوب فيها في ظل اقتصاد يعتمد التعاون والتكافل والصدق أساساً في عملياته وأنشطته الاقتصادية.

ثالثها: إنّ أساس عقود المعاوضة المالية الرضا، فالرضا هو مناط الأحكام التي تثبتها هذه العقود لذلك قال الله تعالى في شأنها:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1] ومما لا شك فيه أنّ التجارة تشمل كل عقود المعاوضة، فأساس ثبوت آثارها وما رتبه الشارع من أحكام التراضي بين العاقدين، ومن ثم فإن القول بسياسة اقتصادية ثابتة تعتمد التسعير أساساً في سياستها يصطدم وقاعدة الرضا ومن ثم يصطدم ومحكم النص.

وإذا تعين التقسيم المتقدم باعتباره محدداً لجواز التسعير وعدمه فإن الذي يدفعني إلى اعتماده ما يلي:

أولاً: إعمال الأدلة كافة:

من المقرر في القواعد الأصولية أن إعمال الأدلة في حالة تعارضها أولى من إهمالها ذلك لأنه إنما يرجح أحد الدليلين على الآخر إذ لم يمكن العمل بكل واحد منهما فإن أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح بل يصار إلى ذلك، لأنه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر[2]. ذلك أن الحكم على حد الدليلين بالإهمال ويبقى الآخر هو المعمول به لا غير لا يصح إلا مع فرض إبطاله بكونه منسوخاً وتطرق إليه غلط أو وهم في السند أو في المتن أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل، وهذا التقسيم الذي اعتمدنا يعمل النصوص جميعها فتنزل النصوص المحرمة للتسعير على الحالة الاعتيادية أما النصوص التي يفهم منها إيجاب التسعير فتنزل على الحالة غير الاعتيادية والتي يكون فيها ارتفاع السعر نتيجة لتلاعب المنتجين من خلال الاحتكار والتواطؤ على الامتناع عن البيع، أو استغلال حاجة الناس إلى السلع المنتجة، أو وجود الوسطاء الجشعين، وحمل النصوص الناهية على مقتضيات الحال ليست ابتداعاً بل

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩.

(٢) منهاج الوصول إلى علم الاصول، للبيضاوي ٣/ ٢١٠، والإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٢١٠، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/ ١٩٠ والمستصفى ٢/ ٣٩٥.

قال به غير واحد سوى ابن تيمية فقد علل الإمام مالك أحاديث النهي وامتناع النبي عن التسعير بأن هذا ليس لحرمة التسعير وإنما لكونه مظلمة للتجار، لأنهم لا دخل لهم في ارتفاع السعر[1]، وفي هذا السياق ما نص عليه ابن العربي في تعليقه على حديث النهي بقوله: ((وما قاله النبي ﷺ حق وما فعله حكمٌ، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربهم. و أما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى))[2]، ومما لا شك فيه أنّ دفع التحكم عدل ومصلحة وهي أظهر إذا كانت عامة فإذا كان ذلك لا يتحقق إلا بالتسعير فإنه يصار إليه، لأن إقامة العدل واجب على الدولة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولهذا ترك العمل بظاهر الأحاديث الناهية مع أنها صريحة لا لبس فيها، لأنها معللة على رأي طائفة من التابعين الذين قالوا بالجواز مثل سعيد بن المسيب وربيع ويحيى وليس لهم مستند إلا المصلحة ودفع الضرر عن الناس[3] ومن هنا فإن التسعير في الأحوال غير الاعتيادية يحقق توازن الحقين ورعايتهما؛ رعاية حق المنتج بإعطائه ثمن المثل ودفع الضرر عن الناس يمنع تعدي التجار تعدياً فاحشاً.

ثانياً:

إنّ التسعير في الأحوال غير الاعتيادية يجد سنده حتى على فرض عدم وجود نص يبيح التسعير في الغايات التي تسعى الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها والمصالح التي توجب تحصيلها، ومما لا شك فيه أنّ المصلحة الحاجية إذا بلغت مبلغ الضرورة تخصص النص، إذ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة في تخصيص النص، والحاجة المنزلة منزلة الضرورة معرَّفة عند الفقهاء بأنها تلك الحاجة التي يعم بلواها بحيث أنه إذا لم يعمل بمقتضاها يلحق الناس ضيق وحرج[4]، ومما لا شك فيه أنّ ترك التسعير في الأحوال غير الاعتيادية فيه مفسدة راجحة ومتحققة على كل المستويات الاجتماعية، والنفسية، والمعاشية، إذ أنه يضع المستهلك بإزاء مواجهة مرة في التوفيق بين مطالبه الضرورية

---

(١) المنتقى، للباجي ٥/ ١٨.

(٢) عارضة الاحوذي، شرح جامع الترمذي ٦/ ٥٣.

(٣) المنتقى، للباجي ٥/ ١٨.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٨، والأشباه والنظائر، لابن نجيم: ٩١ والحرج معرف في الفقه بأنه "ما أوقع على العبد مشقة زائدة عن المعتاد على بدنه أو نفسه أو عليهما معاً في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً حالاً أو مآلاً غير معارض بما هو أشد منه أو بما يتعلق به حق للغير مساو له أو اكثر منه" راجع كتاب رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب عبد الوهاب: ٣٢.

وحاجاته، وبين قدراته المتاحة مما يخلق حالة من التناقض أو الانحراف والجنوح على المستوى الاجتماعي والشعور بالمرارة والدونية على المستوى النفسي وعدم المقدرة على العيش والحرج والضيق على المستوى المعاشي، وكل هذا يؤذن بانهيار المجتمع والإخلال بتوازنه، وما دام الهدف إنسانياً بطبيعته فإن الوفاء باحتياجات مختلف المصالح ليس بالأمر المستحيل تحقيقه في حالة اعتماد سياسة متوازنة بين الفردية والجماعية وهي السياسة المعتمدة في الاقتصاد الإسلامي، ويلاحظ أن تخصيص النصوص الناهية عن التسعير هو في حقيقته وجوهره ليس تخصيصاً بالمصلحة مجردة بل هو تخصيص بالنصوص النافية للحرج مثل قوله تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [2] ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[3].

الأسس والمعايير المعتمدة في التسعير:

لعل من الواجب علينا وقد عرضنا لآراء الفقهاء وبَيَّنا الرأي الراجح أن نعرض لموضوع على غاية كبيرة من الأهمية وهو أن التسعيرة الجبرية تختلف في الاقتصاد الإسلامي عنها في الأنظمة الاقتصادية الأخرى لا سيما مع النظام الماركسي ومرد هذا الاختلاف واضح وجلي وهو أن المذهب الماركسي في جانبه النظري الذي عرضناه عندما يتصرف فيه الجهاز المركزي للتخطيط بطريقة مماثلة لآلية سوق كامل يعتمد المنافسة إنما ألجأته إلى ذلك ضرورة فنية اقتصادية ذلك لأن أي ثروة منتجة لا يمكن أن تصبح موضوع مبادلة فإنه يصبح من المستحيل تحديد قيمتها بالاصطلاحات النقدية، ومن هنا فإن النقد لا يمكنه مطلقاً في الاقتصاد الماركسي أن يقوم بالدور الذي يؤديه في المجتمع الذي تسوده المنافسة الحرة فيما يخص تحديد قيمة الأموال المنتجة. وهذا متولد بالضرورة عن إلغاء الملكية، ومصادرة وسائل الإنتاج، وتأسيساً على هذا اضطر الماركسيون من الناحية النظرية إلى اعتماد صيغة الجهاز المركزي ليقوم بدور السوق واعتماد أسعار تاريخية وبعد عدة تصحيحات متعاقبة للسعر تستقر الأسعار الموازنة تماماً كما هو الشأن في السوق الحرة، وعلى الرغم من أن هذا الحل الذي ينطوي على أساليب شبه تنافسية حل يتسم بالحذق والمهارة فهو في آن الوقت يؤكد

---

(١) سورة البقرة: آية ١٨٥.

(٢) سورة الحج: آية ٧٨.

(٣) سورة المائدة: آية ٦.

ذلك الصدع النظري في البناء الفكري الماركسي ويؤكد أحقية الاقتصاد الحر التنافسي وعقلانيته وكفاءته إلا أنه يحمل في أطوائه عدة عيوب موضوعية لعل في مقدمتها أن الأسعار الموازنة ليست على درجة كبيرة من الثبات والاستقرار بل هي متغيرة وخاضعة للتبدل تبعاً للتبدلات الطارئة على طرق الإنتاج، وعلى طلب المستهلكين، أما التصحيحات المتعاقبة فإنها دوماً تتم بطريقة بعدية بمعنى أنها تتسم بالثبات والاستقرار النسبي الأمر الذي يترتب عليه خسارات كبيرة جداً، لأنه عندما تحدد أسعار المواد الأولية في مستوى أدنى مما ينبغي تبذر في صنع بعض المنتجات وليس بالإمكان استعادتها بعد اتضاح الخطأ، وعندما تحدد المنتجات الفانية في مستوى أعلى مما ينبغي تفنى المنتجات قبل أن تطرأ التبدلات على أسعارها وهذا على المستوى النظري.

أما على المستوى العملي فان الدول الشيوعية غالبا ما تلجأ إلى التخلي عن بعض الأسعار الموازنة أو بعض آليات السوق، لأنها تعمد إلى الأخيار بين عدة أولويات. ولما كانت الدولة هي المالكة لوسائل الإنتاج فإنها ستتحمل الخسائر في قطاع من قطاعات الإنتاج لوجود نشاط اقتصادي آخر يغطي هذه الخسارة، فالمسألة ربما في حقيقتها لا تعدو أن تكون أكثر من عملية مناقلة بين مختلف الأنشطة وقد أثبتت التجارب العملية عدم كفاءة هذه الأجهزة في التعويض عن آلية السوق، ودلت على مقدار الصدع النظري في الفكر الماركسي..

أما في الاقتصاد الإسلامي فإنه لما كانت ملكية وسائل الإنتاج بيد الأفراد أو على اقل تقدير غالبيتها بيد النشاط الخاص فإنه ليس هناك ضرورة فنية تلجئ الدولة إلى اعتماد التسعير محوراً أساساً في السياسة الاقتصادية بمعنى أن الأسعار لا تصدر سلفاً بقرار من الأجهزة المركزية وإنما تحدده قوى العرض والطلب في السوق، ولكن في الأحوال غير العادية قد تلجأ الدولة إلى التسعيرة مدفوعة إلى ذلك بضغوط الحاجة ودفع الضرر العام فتصدر قراراً بالتسعير يغطي تلك الحالة وينتهي بانتهائها وهي إذ تمارس هذا العمل فإنما تمارسه بمكنة من الشارع باعتبارها ممثلة للأمة وفي حالة صدور مثل هذا القرار فإن المعايير المعتمدة في التسعير هي معايير السوق في حالة توازن العرض والطلب ومن ثم فإنه باستقراء نصوص الفقهاء يمكن تحديد الأسس المعتمدة في التسعير بما يلي:

١. احتساب كلف الإنتاج:

يعد هذا واحداً من الأسس الرئيسية في تحديد السعر وقد دل عليه الفقهاء في العديد

من نصوصهم فمن ذلك ما نص عليه الإمام مالك في رواية أشهب عنه بقولـه: ((إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ولكن أخاف أن يقوموا من السـوق))[1] وهذا النص يؤكد أنه يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار نفقات شراء المواد الأولية وتكـاليف الإنتاج، لأن التسعير بطريقة عشوائية أو اعتباطية دون الأخذ بنظر الاعتبار هذه النفقـات يـؤدي إلى مغادرة المنتجين للعديد من أنشطة الإنتاج وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: ((ولا يجوز عنـد أحد من العلماء أن يقول لهم لا تبيعوا إلا بكذا ربحتم أو خسرتم مـن غـير أن ينظـر إلى مـا يشترون به ولا أن يقول لهم فيما قد اشتروه لا تبيعوه إلا بكذا وكذا ما هـو مثـل الثمـن أو أقل))[2].

٢. **تحقيق هامش من الربح** :

هذا هو الأساس الثاني في احتساب التسعيرة وتحديدها وقد دل عليه الفقهاء في أكثر من نص نسوقها كآلاتي:

أ- نص الباجي: ((وجه ذلك أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين ويحصل للباعة من الربح في ذلك ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس وإذا سعر عليهم من غير رضى بما لا ربـح لهـم فيـه أدى ذلـك إلى إفسـاد الأسـعار وإخفـاء الأقـوات وإتلاف أموال الناس))[3].

ب- نص ابن حبيب: ((وتسـألهم كيـف يشـترون وكيـف يبيعـون فينـازلهم إلى مـا فيه وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضى))[4].

٣. **مشورة أهل الرأي والخبرة** :

هذا هو الأساس الثالث من الأسس المعتمدة في التسعير فـلا يمكـن لـلإدارة إصـدار قرار بالتسعير بطريقة استبدادية أو اعتباطية دون أخذ رأي أهل الاختصـاص وذوي الخبرة من المنتجين والمستهلكين وأن يعتمد التسعير على بيانات صادقة وإحصاءات علمية ودقيقة يقول ابن حبيب: ((ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلـك الشـيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة

---

(١) المنتقى، للباجي ٥/ ١٨، وانظر أحكام التسعير، للمجيلدي: ٤٩.
(٢) الطرق الحكمية لابن القيم: ٢٧٥.
(٣) المنتقى للباجي ٥/ ١٩، وانظر أحكام التسعير، للمجيلدي: ٤٩.
(٤) المرجع السابق.

سداد حتى يرضوا))[1] وفي هذا المعنى نص الحنفية على أن أرباب الطعام إذا كانوا يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعدياً فاحشاً وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة أهل الرأي والبصيرة[2]، ومن هنا يتبين لنا ميزة الفكر الإسلامي عن غيره والتي تتجلى بعمق النظر وبعده في ديمقراطية اتخاذ القرار والوصول جماعياً إلى صيغة الحل المنشود وإذا ما اتخذ القرار بإرادة الجميع ووعيهم للمشكلة وحجمها ومسؤولية كل طرف عنها فإنه لن يتسنى لأحد التخلي عن مسئوليته.

٤. رعاية حقوق طرفي التبادل:

يجب في التسعير أن يراعي حقوق المنتج في تحقيق ربح معقول، وحقوق المستهلك في الحصول على السلعة بثمن رخيص وهو ما اصطلح الفقهاء على تسميته بالسعر العادل يقول ابن تيمية: ((وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لاوكس فيه ولا شطط)[3].

والمعنى: لا تجاوزَ فيه على حقوق المالك بإنقاص السعر ولا شطط فيه على المشتري والمستهلك بزيادة الثمن وارتفاعه وهذا ما قصده ابن حبيب بقوله: ((فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا)) وما وضحه الباجي بقوله: ((إن وجه القول بالتسعير هو ما يجب من النظر في مصالح العامة والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحدده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ولا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس))[4].

والحقيقة فإن التسعير في الاقتصاد الإسلامي لا يتم بضربة لازب ولا يقام على افتراض سعر تاريخي ولا يتخذ بقرار عشوائي أو استبدادي وكذلك لا يتم على ضوء خيارات وأولويات تضطر الدولة فيها تحت وطأة طرف معين إلى التخلي عن السعر المتوازن والعادل إلى البيع بسعر من القيمة أو الكلفة، لأن هذا ليس من حقها شرعاً وذلك فيما يخص نشاط القطاع الخاص، وإنما يتم تحديد الأسعار حسب دراسات علمية متخصصة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الهداية وشرح فتح القدير ٨/ ١٢٧، واللباب ٤/ ١٦٧، والدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ٤٠٠، تبيين الحقائق، ٦/ ٢٨

(٣) الحسبة، لابن تيمية: ٥١.

(٤) المنتقى، للباجي ٥/ ١٨.

تؤشر حقيقة الخطأ وسبل معالجته بصيغ ديمقراطية وعادلة، ويلاحظ أن المعايير والأسس المتقدمة يجمعها ناظم واحد عند الفقهاء وهو أن أي إخلال بواحد منها يؤدي إلى مغادرة المنتجين دائرة السوق، أو النشاط الاقتصادي موضوع التسعيرة بالكلية وما يترتب عليه من خسارة للاقتصاد القومي برمته، ومن جانبنا نعتقد سلامة هذا المنطق واتساقه مع الجهاز التحليلي الذي يحكم الاقتصاد الإسلامي سيما مع قاعدة الملكية الخاصة وقاعدة الرضا وقاعدة حرية السوق المتوازن.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن نقطة الاختلاف الجوهرية بين الاقتصاد الإسلامي وغيره أنه لا يقول بسلطان مطلق للدولة في تحديد الأسعار كما هو الشأن في الاقتصاد الماركسي، وكذلك لا يقول بسلطان مطلق للسوق وآليته في تحديد الأسعار وإنما يقول بتدخل محدود في السياسة السعرية عندما تفرضه حالة معينة وهذا يعكس واقعية هذا الاقتصاد ونضجه إذ لا يرى في جهاز الثمن بسذاجته وتلقائيته بإفراده القدرة على الوفاء بكل الاحتياجات والمطالب الاجتماعية لكنه في آن الوقت لا يغفل دوره في تحديد القيمة للأموال المنتجة، وتنظيم العمليات الاقتصادية وهذا ما يؤسس للدولة وفلسفتها دوراً في قيادة المجتمع وقاعدته الاقتصادية.

المطلب الثالث

في رقابة الأنشطة الاحتكارية ودور الدولة فيها

هذا هو المظهر الثاني من مظاهر رقابة النشاط الاقتصادي الخاص أو الفردي. ونحن إذ نلقي الضوء عليه باعتباره مظهراً للرقابة فإنه في ذات الوقت يؤسس دليلاً آخر على سندها الشرعي، إذ أن الاحتكار يعطي الدولة حق إجبار المحتكر على البيع بما لديها من وسائل ويضع في يدها مكنة العقاب ونحاول في هذا العنوان إيجاز القول فيه بما يحقق الغاية والعرض المسوق من أجله هذا العنوان.

الاحتكار في عرف اللغة:

الاحتكار مأخوذ في اللغة من حكر بفتح الحاء وكسر الكاف وقال: حكر الرجل يحكر حكراً بمعنى لجَّ في الشيء واستبد به، والحُكْر بضم المهملة وسكون الكاف حبس السلع عن البيع. والاحتكار: جمع الطعام ونحوه مما يؤكل واحتباسه بانتظار وقت الغلاء، وادخار الطعام للتربص، ويقال لصاحبه محتكر[1].

هذا هو مقتضى اللغة وكل الاشتقاقات تقريباً تدور على معنى اللجاجة والاستبداد والحجر للأشياء الضرورية بهدف غلائها وبيعها بسعر أعلى.

الاحتكار في عرف الفقهاء:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الاحتكار وذلك تبعاً لاختلافهم في تحديد معاييره ومتى يكون حبس الشيء احتكاراً من عدمه، وكذلك تبعاً لاختلافهم في الشروط الواجب توفرها حتى يكون الحبس احتكاراً،وسنعرض أهم التعاريف التي وردت عند الفقهاء.

تعريفه عند الحنفية:

عرفه الكاساني بقوله: أن يشتري طعاماً في مصر ويمتنع عن بيعه وذلك يضر بالناس وكذلك لو اشتراه من مكان قريب يحمل طعامه إلى المصر وذلك المصر صغير وهذا يضر به يكون محتكراً[2].وقريب منه تعريف الكافي وابن عابدين بأنه: اشتراء طعام ونحوه وحبسه إلى

---

(١) لسان العرب ٤/ ٢٠٨ (حكر)، وأساس البلاغة، للزمخشري: ١٣٦ والصحاح، للجوهري (مادة حكر).

(٢) بدائع الضائع ٦/ ٢٩٧٣.

الغلاء أربعين يوماً[1]. وعرفه صاحب الاختيار بأنه: أن يبتاع الشخص طعاماً من المصر أو من مكان يجلب طعامه إلى المصر ويحبسه إلى وقت الغلاء[2]، وعرفه البابرتي: بأنه حبس الأقوات متربصاً للغلاء[3].

تعريفه عند الشافعية:

ذهب الشافعية إلى تعريف الاحتكار بعدة تعاريف فقد عرفه الرافعي بقوله: أن يشتري ذو الثروة الطعام في وقت الغلاء ولا يدعه للضعفاء ويحبسه ليبيعه لهم بأكثر عند اشتداد حاجاتهم[4]. وعرفه الشيرازي بقوله: أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد في ثمنه[5]. وعرفه صاحب فتح المعين بأنه: إمساك ما اشتراه في وقت الغلاء لا الرخص ليبيعه بأكثر عند اشتداد حاجة أهل محله أو غيرهم إليه[6].وقريب من هذه التعاريف تعريف النووي، والشربيني[7] والرملي[8]، والقسطلاني[9] وغيرهم.

تعريفه عند المالكية:

عرفه الإمام مالك كما نقله صاحب الفتح بأنه: إمساك الطعام عن البيع، وانتظار الغلاء مع الاستغناء عنه وحاجة الناس إليه، وقال مالك فيمن رفع طعاماً من ضيعته إلى بيته ليست هذه بحكرة[10]. وعرفه الباجي في المنتقى بأنه: الادخار للمبيع، وطلب الربح بتقلب الأسواق فأما الادخار للقوت فليس من باب الاحتكار[11]، وقد وقع في المدونة ما يؤيد أن العموم الذي ورد فيه التعريف الثاني مراد عند المالكية، إذ ورد فيها ((وسمعت مالكاً يقول: الحكرة في كل شيء في السوق من الطعام والكتان والزيت، وجميع الأشياء والصوف وكل ما يضر بالسوق، قال: والسمن والعسل والعصفر وكل شيء، قال مالك:

---

(١) حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٨.
(٢) الاختبار، لتعليل المختار ٤/ ١٦١.
(٣) شرح العناية، للبابرتي ٨/ ١٢٦.
(٤) فتح العزيز ٨/ ٢١٦.
(٥) المهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٩.
(٦) فتح المعين، للميباري ٣/ ٢٤، و إعانة الطالبين، للدمياطي ٣/ ٢٤.
(٧) الروضة، للنووي ٣/ ٤١١، ومغني المحتاج ٢/ ٣٨.
(٨) نهاية المحتاج ٣/ ٤٧٢.
(٩) إرشاد الساري ٤/ ٥٥
(١٠) فتح الباري ٤/ ٢٩٠.
(١١) المنتقى ٥/ ١٥.

يمنع من يحتكره كما يمنع من الحب[1] ويؤيد هذا رواية ابن المواز عم مالك بأن كل ما يحتاج إليه الناس يمنع من احتكاره سواء أكان طعاماً أم غيره ولكن شريطة أن يكون هذا الاحتكار مضراً بالناس، ووجه ذلك أنّ غير الطعام مثل الطعام مما تدعو الحاجة إليه لمصالح الناس فوجب أن يمنع من ادخار المضرة عليهم باحتكاره[2].

تعريفه عند الحنابلة:

عرف ابن تيمية المحتكر بأنه: هو الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم وهو ظالم للخلق المشترين[3]. وبمثل هذا عرفه ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية[4] ووقع عند بعض الحنابلة تعريفه ببيان شروطه كما هو في الشرح الكبير والمغني، إذ وقع فيه أنّ الاحتكار المحرم ما جمع ثلاثة شروط بأن يكون المدخر مشترٍ، وأن يكون قوتاً، وأن يضيق على الناس بشرائه[5].

تعريفه عند الظاهرية:

عرفه ابن حزم بقوله: والحكرة المضرة بالناس حرام سواء في الابتياع، أو في إمساك ما ابتاع، ويمنع من ذلك والمحتكر وقت رخاء ليس أثماً بل هو محسن كما بـ إمساك ما لا بد منه مباح والمذكور بالذم هو غير المباح بلا شك فهذا الاحتكار الذي ذكرناه[6].

تعريفه عند الزيدية:

عرفه صاحب البحر بقوله: ((ويحرم احتكار قوة الآدمي والبهيمة إذا اشتراه من المصر لا من مزرعة، ولا من السواد وإنما يحرم في الفاضل عن كفايته، ومن يمونه إلى الغلة لحق الجذب في بعض السنة مع حاجة الناس إليه ولا يوجد إلا مع مثله إذ لا إضرار مع خلاف ذلك فيجبر على البيع ولا يباع عنه))[7].

تعريفه عند الإمامية:

عرفه صاحب اللمعة بأنه: جمع الطعام وحبسه بتربص به الغلاء مع حاجة الناس إليه

---

(١) المدونة ٣/ ٢٩٠.
(٢) المنتقى ٥/ ١٦.
(٣) الحسبة، لابن تيمية: ٢٤.
(٤) الطرق الحكمية.
(٥) الشرح الكبير للمقدسي ٤/ ٤٦، والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٧.
(٦) المحلي، لابن حزم ٩/ ٦٤.
(٧) البحر الزخار، ٤/ ٣١٩.

وتثبت الحكرة في سبعة أشياء: الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والسمن، والزيت، والملح[1]. وعرفه بعضهم بأنه: حبس الحنطة، والشعير والتمر والزبيب، والسمن من البيع ولا يكون احتكاراً في شيء سوى هذه الأجناس[2].

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه من تعاريف ندرك حجم الاختلاف الواسع في الفقه الإسلامي، وداخل المذهب الواحد في صياغة مفهوم موحد للاحتكار وماهيته، وطبيعة الأشياء التي يجري فيها وشروطه، ومرد هذا الاختلاف في التحديد يرجع إلى أنّ كل تعريف إنما يعبر عن رأي المذهب، أو ربما كان يعبر عن اتجاه فيه، ومن هنا فإنه ليس بإمكاننا أن نتبنى تعريفاً منها، لأنه لا يعبر عن حقيقة الرأي الذي نرجحه يتضح هذا من خلال استعراض التعاريف المتقدمة إذ أن واحداً منها لا يخلو من وجود واحد من قيود ثلاثة أحدها: قيد الشراء، وثانيها: قيد كونه قوتاً، وثالثها: قيد كون الشراء قد تم في وقت الغلاء أو وقت الرخص، ومن جانبي فإني لا أسلم بواحد من هذه القيود كما أوضحه لاحقاً وهذا ما يدفعني إلى تبني تعريف للاحتكار يتفق مع ما أرجحه من آراء في ماهيته الاحتكار، وطبيعة الأشياء التي يجري فيها فنقول:

الاحتكار هو حجب السلعة الفائضة عن استعمال البائع، أو المنتج الاعتيادية عن البيع مع حاجة الناس إليها في أي وقت بانتظار بيعها في وقت آخر بأعلى من ثمنها مع ملاحظة أن مرادنا بالسلعة هو سلعة يمكن أن تكون موضوعاً للمبادلة سواء أكانت سلعة استهلاكية أو إنتاجية.

تعريفه في الاقتصاد:

لا يوجد شكل واحد للاحتكار عند الاقتصاديين بل هناك أشكال مختلفة للاحتكارات مثل الاحتكار البحت، والاحتكار الثنائي، واحتكار القلة، والمنافسة الاحتكارية وهذه قد تكون في البيع وهو الغالب أو في الشراء، وسنحاول في هذا العنوان أن نلقي الضوء على أهم الأشكال مبينين تعاريفها عند الاقتصاديين.

١. الاحتكار الفردي أو الاحتكار المطلق:

هو الحالة التي يوجد بائع واحد في السوق ببيع سلعة ليس لها بديل قريب حيث

---

(١) اللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٣٩٠: ٣٧٤.

تكون المرونة التبادلية للطلب بين سلعة المحتكر وأي سلعة أخرى في السوق صغيرة جداً، ولعل أهم خاصية يتميز بها هذا النوع من الاحتكار هو أن المحتكر الفردي لا يوجد له منافس في السوق ولا يوجد بديل لسلعته[1] فدرجة إحلال السلعة هو المحدد في اعتبار المحتكر محتكراً فردياً، أو هو أحد البائعين في منافسة احتكارية، أو هو في وضع احتكار القلة. ذلك، لأنه عندما تكون السلعة التي ينتجها الشخص ضمن سلع متعددة متشابهة وليست متماثلة ولمن درجة الإحلال بينها واسع وكبير فإن المحتكر في هذه الحالة يعد واحداً من البائعين في منافسة احتكارية. أما في حالة كون سلعة المحتكر لها عدد محدد من السلع البديلة وبائعي هذه السلع يأخذون في الاعتبار الآثار التي تترتب على قرارات بعضهم البعض فإن المحتكر في هذه الحالة في وضع احتكار القلة.

والحقيقة فإنه لا توجد منشأة يصدق عليها مصطلح الاحتكار الفردي بالمعنى الدقيق على المستوى الواقعي، نعم من الممكن وجود حالات تكون فيها سلعة المحتكر بعيدة عن أن يكون لها بديل في سلعة أخرى ودرجة المنافسة فيها ضئيلة مما يمكن معه اعتبار هذه الحالة احتكار فردي، وذلك مثل شركات المياه والهاتف وشركات النور والسكك الحديدية.

٢. احتكار القلة:

يفسر احتكار القلة بأنه: الحالة التي يتكون فيها سوق سلعة معينة من عدد قليل من البائعين لكنه عدد كاف في آن الوقت[2] وفي هذه الحالة فإن القرارات التي يتخذها أي بائع تكون له أهميته بالنسبة للبائعين الآخرين، وتأسيساً على هذا يصبح كل بائع له مركز مهم في سوق السلعة، إذ أن للقرارات التي يصدرها أي بائع أثرها على البائعين الآخرين سواء أكان هذا القرار فيما يتعلق بتحديد الإنتاج، أو بتحديد الأسعار ورد الفعل على القرار من البائعين الآخرين له تأثير بدوره على البائع الأول، واحتكار القلة يقسم في العادة إلى عدة أقسام اعتبارية إلا أنه يمكن أن نقسمه على أساس درجة الاتفاق والتنظيم إلى ثلاثة أقسام:-

القسم الأول: احتكار القلة الخالي من أي تواطؤ أو تنظيم:

عندما لا يوجد أي اتفاق صريح، أو حتى شبه اتفاق بين المشروعات القليلة المحتكرة فإن هذا يعني ببساطة أن كل مشروع حر في تقرير سياسته، ومن ثم فإن الخاصية المميزة لهذا

---

(١) النظرية الاقتصادية، ستونير: ٢٣٦ و ٢٨٦، والنظرية الاقتصادية، أحمد جامع ١/ ٦٧٣، وأصول الاقتصاد السياسي، عادل حشيش: ٣٧٢.

(٢) أصول الاقتصاد السياسي، عادل حشيش: ٣٧٦.

القسم هي في استقلال التصرفات والقرارات التي تصدر عن المنشأ، وفي هذه الحالة قد تندفع المشروعات في شبه حرب مجنونة فيما بينها في تخفيض الأسعار، وهو ما اصطلح على تسميته بحرب الأسعار[1]. وفي العادة تكون المعرفة بتصرفات المنافسين أقل ما يمكن، ومرجع هذا أن معلومات المنتج تكون محدودة فيما يتعلق بالكيفية التي يتصرف بها منافسوه فيما يتعلق بحجم الإنتاج والأسعار وفي بعض الحالات قد يصل المنتجون إلى وضع مقبول للجميع من حيث السعر ونسبة الأرباح ومع ذلك تبقى الحالة غير مطمئنة تحسباً من تغير الوضع القائم وانهياره.

القسم الثاني: احتكار القلة القائم على أساس التواطؤ غير المنظم:

هو الحالة التي يتم فيها الاتفاق بين المنتجين دون أن يستند هذا الاتفاق على تنظيم معين فهو اتفاق ودي بين جميع الأطراف المنتجة أو بتعبير آخر اتفاق طوعي بين المنتجين على عدم البيع بما دون أسعار معينة في بعض المناطق، وهذا ما اصطلح على تسميته باتفاق ((الجنتلمان)) وقد توصل إلى مثل هذا الاتفاق أصحاب معامل الصابون البريطانيون في عام ١٩٠١، ومن ذلك أيضاً حالة القيادة السعرية التي نجدها في بعض صناعات الولايات المتحدة مثل صناعة الصلب والدخان والنفط[2].

القسم الثالث: احتكار القلة القائم على أساس التواطؤ المنظم:

لقد دلت التجارب على أن الاتفاقات الطوعية بصدد الأسعار، أو تحديد كمية الإنتاج، أو احتكار سوق معينة غير ناجحة أو مجدية طالما لا يوجد توزيع فعلي للسوق، وتحديد حصص دقيقة لكل منتج مما دفع المنتجين للبحث عن صيغة منظمة للتجمع، ومن هنا تأسست عدة تجمعات منظمة، وقد تباينت هذه التجمعات سواء من حيث شكلها القانوني والإداري، أو من حيث الأهداف والغايات التي تسعى إليها، أو من حيث طبيعة المنشآت المنتسبة إليها نعرضها كالآتي:

١. الكارتل:

هو عبارة عن تنظيم رسمي للمنتجين داخل صناعة معينة ويقوم على أساس وجود هيئة مركزية تتولى اتخاذ القرارات الإدارية سواء ما يتعلق منها بالإنتاج، أو بتحديد الأسعار

---

(١) النظرية الاقتصادية، أحمد جامع ١/ ٨٦٥.

(٢) النظرية الاقتصادية، أحمد جامع ١/ ٨٥٦، والنظرية الاقتصادية ارنست ماندل ٢/ ٦٤.

بالنسبة لجميع المنتجين وذلك بغرض تحقيق أكبر قدر من الربح للمنظمة كلها[1]. ويعد هذا التجمع شكلاً متوسطاً بين تجمع مؤقت وتعاقد نهائي، فالمنشأة التي تساهم فيه تحافظ على استقلالها لكنها ترتبط بعقود متبادلة متفاوتة الطول زمنياً، ويترتب على هذه الاتفاقيات في العادة غرامات باهظة وكبيرة في حالة الانتهاك، وتقوم المنشآت المكونة لهذا التجمع بالاتفاق فيما بينها على تقسيم السوق وتحديد نصيب كل منتج، وقد لا يتفق في هذا النوع من التجمع على تحديد الأسعار وقد يقوم أعضاؤه بتسويق منتجاتهم وكذلك مع مراعاة نصوص الاتفاق.

٢. التروست[2]:

وهو احتكار تغدو فيه ملكية جميع المؤسسات ملكية مشتركة ويتقاضى فيه المالكون السابقون وقد غدوا ساهمين أرباحاً بنسبة أسهمهم[3].

٣. الكونسوسيوم أو اندماج المنشآت:

وهذا هو الشكل النهائي في الاحتكار وفيه يزول كل استقلال حقوقي او مالي للشركات المندمجة، وقد يجمع فيه بين منشآت متعددة ومتنافرة بين مختلف فروع الصناعة، والمصارف، والشركات التجارية وشركات النقل والتأمين[4].

ويلاحظ أنه ليس هناك أية رابطة تقنية أو اقتصادية مشتركة تجمع بين هذه المنشآت ما خلا خضوعها لمجموعة مالية واحدة وتتميز الهيئة المركزية في هذا النوع من التجمع بسلطان قوي وواسع في اتخاذ القرارات سواء في تحديد حجم الإنتاج والمبيعات لكل منتج وتوزيع الأرباح بينهم، أو في القرارات المتعلقة بتحديد الأسعار.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه يتضح لنا أن مفهوم الاحتكار والمحتكر لم يعد هو المصطلح نفسه بمعناه الحرفي والذي يعني البائع الفرد الذي يبيع شيئاً لا يشبه من ناحية

---

(١) المرجع السابع ١/ ٨٥٠ وأسس الاقتصاد السياسي،نيمكتن:٢٠٥،والنظرية الاقتصادية،ارنست ماندل٢/ ٦٤.

(٢) يطلق لفظ التروست في الولايات المتحدة الأمريكية على ذلك المشروع الكبير الذي يتكون في نهاية الأمر نتيجة اندماج عدد من المشروعات الهامة في صناعة أو نتيجة استغراق مشروع كبير منها لعدد من المشروعات الأخرى المنافسة. أما الكارتل فهي كلمة المانية تعني بالأصل اتفاق مجموعة من المشروعات المنتجة لسلعة ما على إقامة وكالة للبيع تتولى وحدها تصريف إنتاج هذه المشروعات وذلك بهدف منع أي مشروع فيها من منافسة الآخر عن طريق تخفيض ثمن البيع سواء بصفة ظاهرة أو مستترة.

(٣) أسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: ٢٠٦.

(٤) أسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: ٢٠٦.

التغليف والشكل والخدمة ما يبيعه الآخرون، فهذا المعنى الساذج ليس في الحقيقة ما يعنيه المصطلح اليوم، وإنما يعنى بهم الباعة الوحيدون الذين تغلق أسواقهم في وجه أي تدخل من منتجين لاحقين لنفس السلعة، أو من منتجين حاليين لسلعة مماثلة، وإذا شئنا التعبير عن المحتكرين بصورة أكثر تقنية قلنا: إنهم الباعة الذين يواجهون برنامجاً معيناً للطلب مستقلاً أشد الاستقلال عن عملهم وعن كل ارتكاز من المشروعات الأخرى.

وأياً كان المعنى الواقعي للاحتكار أو الاحتكاري فإننا نلاحظ أن الاحتكار قد أخذ حيزاً كبيراً من الجدل على المستوى العلمي، ذلك لأن الاحتكار الفردي أو المطلق لم يعد له وجود في الحياة العملية، ولعل أقرب ما يمكن أن يصل إليه السوق في هذا الاتجاه هو الاحتكار الثنائي[1]. وكذلك فإن المنافسة الكاملة[2] يصعب وجودها بل لعلها لم توجد في يوم من الأيام لعدم إمكانية تحقيق شروط هذه المنافسة على المستوى الواقعي، ومن هنا فإن الأهمية من الناحية العملية تبقى لكل من المنافسة الاحتكارية[3] واحتكار القلة، ولعلنا لا نخطئ أو نجاوز الحقائق الموضوعية إذا قلنا أن الإنتاج في وقتنا الحاضر وفي معظم الدول

---

(١) يقصد بالاحتكار الثنائي: تلك السوق التي يتولى فيها بيع السلعة أو الخدمة بائعان اثنان فحسب وهي بهذا تعد صورة، أو حالة من حالات احتكار القلة وأهم ما يميز هذا الاحتكار أن كل بائع مضطر اضطراراً أن يدرس بمنتهى العناية تأثير قراراته المتعلقة بالثمن أو الكمية على البائع الآخر وهكذا فإن كل واحد منهما يتعرف على أساس أن قراراته وقرارات الآخر تتصف بالاعتماد المتبادل. راجع النظرية الاقتصادية، أحمد جامع، ١/ ٩٣٩.

(٢) تسود المنافسة الكاملة في سوق سلعة من السلع إذا توفرت فيها الشروط الآتية:

١ – عدد كبير من المشترين.

٢- عدد كبير من البائعين.

٣- أن تكون الكمية التي يشتريها كل مشتر أو التي يبيعها كل بائع ضئيلة من مجموع الكمية موضوع التبادل بحيث أن أي تقتير في العرض أو الطلب لا تأثير له على السعر السائد في السوق الخاصة بالسلعة.

٤- أن تكون وحدات السلعة موضوع التبادل متجانسة.

٥- أن تتوفر المعلومات الكاملة للبائعين والمشترين عن الأسعار التي تعرض والتي تطلب بها السلعة في جميع انحاء السوق.

٦- أن تتوفر حرية دخول سوق السلعة.

٧- عدم وجود أي شكل من أشكال الاحتكار الاقتصادي.

راجع موسوعة المصطلحات، هيكل: ٦٥١.

(٣) يقصد بالمنافسة الاحتكارية السوق التي يعمل فيها عدد من المنتجين يقومون بإنتاج سلع شبيهة ولكنها ليست بدائل كاملة بعضها بالنسبة إلى بعض، إما بسبب التنويع أو بسبب تجزئة السوق جغرافيا، وتحقق المنافسة الاحتكارية بشرطين ١- تعدد البائعين المنتجين للسلعة ٢- عدم التجانس بين وحدات السلعة، راجع موسوعة المصطلحات، هيكل، ٥٧٩.

سواء تلك التي تنتمي إلى النظام الرأسمالي أو الاشتراكي[1] تقوم به وحدات اقتصادية تقع في مستوى من مستويات هذين التنظيمين للسوق، ومرجع هذا أن الحقل الإنتاجي قد حقق تقدماً هائلاً وكبيراً مما جعل الإنتاج الكبير هو الطابع المميز في أغلب الحالات حتى أصبح سمة من سمات العصر وأبرز خصائصه، فوجود عدد كبير من المشروعات ذات إنتاج محدود لم يعد له مكان في اقتصاديات اليوم، ومما لاشك فيه أنه كلما كان حجم الطاقة الإنتاجية للمشروع كبيراً كانت تغطية حاجات السوق من المنتجات يتحقق بعدد أقل من المشروعات.

حكم الاحتكار في الشريعة الإسلامية:

اتفق الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه ومدارسه على حرمة الاحتكار[2] وصرحوا بذلك في أكثر من مناسبة مع ملاحظة أنّ بعض كتب الحنفية قد صرحت بالكراهة[3]. ومعلوم أن الأحناف عندما يطلقون الكراهة فإن مرادهم بها الكراهة التحريمية، وقد استدل الفقهاء على حرمة الاحتكار بالنصوص العديدة التي وردت عن النبيﷺ والتي تفيد التحريم والتي سنعرضها ضمن دراستنا لماهية الأشياء التي يجري فيها الاحتكار وأنواعه وشروطه، ويلاحظ أن الفقه الإسلامي على الرغم من اتفاقه على حرمة الاحتكار من حيث المبدأ إلا انه اختلف اختلافاً واسعاً في بيان حقيقته وشروطه.

الأشياء التي يجري فيها الاحتكار:

اختلف الفقه الإسلامي في تحديد الأشياء التي يجري فيها الاحتكار وأي السلع التي يعد حبسها والامتناع عن بيعها احتكاراً محرماً؟.. فعرف الفقه الإسلامي اتجاهين:-

الاتجاه الأول: حالة التقييد:

ذهب هذا الاتجاه إلى تقييد الاحتكار في نوع واحد من السلع وهو السلع الغذائية، أو ما اصطلحوا على تسميته قوتاً، ثم هم بعد ذلك اختلفوا في أي القوت الذي يجري فيه

---

(١) وهذا واضح على مستوى الاقتصاد الأمريكي وكذلك فإن هذه السوق قائمة إلى حد ما في يوغسلافية بعد أن سيطر على الإنتاج عدد محدود من المشروعات المملوكة للدولة وذلك بواسطة التسيير الذاتي حيث إن هذه المشروعات تتميز بسلطات واسعة في تحديد حجم الإنتاج وتحديد الأسعار كما إنها تعتمد المنافسة فيما بينها.

(٢) بدائه الصنائع ٦/ ٢٩٧٣. والشرح الكبير، للمقدسي ٤/ ٤٧. والمحلى، لابن حزم ٩/ ٦٤. والمنتقى، للباجي ٥/ ١٦. واللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٨. والبحر الزخار ٤/ ٣١٩. ونهاية المحتاج، للرملي ٣/ ٤٧٣.

(٣) اللباب والكتاب ٤/ ١٦٦. والهداية ٨/ ١٢٦.

الاحتكار، وهل هو عام في قوت الآدمي والبهيمة أم هو خاص بواحد منها، وهل يعم جميع السلع الغذائية البشرية أم نوعاً معيناً منها ؟..

للإجابة عَلَى هَذَا نقول: ذهب أبو حَنِيْفَة ومحمد[1] والزيدية [2] في راجح المذهب إلى تخصيصه بقوت الآدمي والبهيمة. يَقُول صاحب البحر: ((يحرم احتكار الآدمي والبهيمة))[3]. ويقول صاحب الهداية: ((ويكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم))[4]. وذهب الحنابلة إلى تخصيصه بأقوات الآدمي، ثُمَّ هُوَ عندهم لا شمل كُلّ الأطعمة فتخرج عن قوت الآدمي، والحلوى، والعسل، والزيت فليس في حبسها احتكار وعدوا من قوت الآدمي الرز والتمر والزبيب و الأقط وما يأكله الناس[5] وتخصيص الاحتكار بقوت الآدمي هُوَ مَا ذهب إليه الشافعية إلا أنهم صرحوا أنه لا يعم جَمِيْع الأطعمة وعدوا التمر والذرة مِمَّا يدخل في قوت الآدمي[6]، وممن ذهب إلى تقييد الاحتكار بالقوت الإمامية إذ أنهم خصوه في سبعة أصناف وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت[7].

وقد استدل هذا الفريق لما ذهب بما يلي:

١- مما روي عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يَقُول: ((من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس))[8]. ويقول عليه الصلاة والسلام:

---

(١) يلاحظ أن النقل قد اضطرب عن محمد في بيان رأيه إذ وقع في الهداية ٨/ ١٢٦ ((وعند محمد رحمه الله انه قال:الاحتكار في الثياب)) ووقع في حاشيته ابن عابدين ٦/ ٣٩٨ ((وعن محمد الاحتكار في الثياب)) وفي بدائع البضائع ٦/ ٢٩٧٣ ((وعند محمد رحمه الله لا يجري الاحتكار إلا في قوت الناس وعلف الدواب من الحنطة والشعير والتبن والقت)) وبهذا المعنى ورد في تبيين الحقائق ٦/ ٢٦. وانظر الفتاوى الهندية ٣/ ٢١٤.

(٢) البحر الزخار ٤/ ٣١٩.

(٣) البحر الزخار ٤/ ٣١٩.

(٤) الهداية ٨/ ١٢٦.

(٥) المغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٧. والشرح الكبير، للمقدسي ٤/ ٤٧، ومطالب أولي النهي ٣/ ٦٣، والإنصاف ٤/ ٣٣٨، والفروع ٤/ ٥٣.

(٦) الروضة، للنووي ٣/ ٤١١، وفتح العزيز للرافعي ٨/ ٢١٦، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء ٣/ ٤٧٢. و إعانة الطالبين وفتح المعين ٣/ ٢٤، والمهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٩، وشرح النووي، علي مسلم ١١/ ٤٢.

(٧) اللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٨.

(٨) سنن ابن ماجة، كتاب التجارات باب الحكرة ٢/ ٧٢٩ (٢١٥٥). وقال عنه محمد فؤاد عبد الباقي في الزوائد إسناده صحيح ورجاله موثقون، وقال عنه الشوكاني في نيل الأوطار ٥/ ٢٤٩ في إسناده الهيثم بن رافع قال أبو داود: روى حديثاً منكراً. قال الذهبي هو الذي خرجه ابن ماجة، يعني هذا، وفي إسناده أبو يحيى المكي وهو مجهول، وقال عنه العسقلاني في فتح الباري ٤/ ٢١٩ إسناده حسن.

((من احتكر طعاما أربعين ليلة برئ من الله وبرئ الله منه))[1] وبما رواه أبو أمامة قال: ((عفي رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام))[2] ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث أنها وردت مقيدة الاحتكار بكونه طعاماً فيفهم منها أن غير الطعام لا يجري فيه الاحتكار.

٢- وكذلك استدلوا بما روي أن سعيد بن المسيب كان يحدث أن معمراً قال: ((قال رسول الله ﷺ: من احتكر فهو خاطئ فقيل لسعيد: فإنك تحتكر. قال سعيد: فإن معمراً الذي كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر))[3]. ووجه الاستدلال أنه قد أفاد أمرين: أحدهما: حرمة الاحتكار، وذلك لأن الخاطئ في عرف اللغة هو العاصي الآثم. يقول النووي: ((هذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار))، ويقول النووي: ((هذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار))[4] ويقول الشوكاني: ((ولا شك أن أحاديث الباب تنهض بمجموعها للاستدلال على جواز الاحتكار فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم، والتصريح بأن المحتكر خاطئ كاف في إفادة عدم الجواز))[5].

وثانيهما: أنّ سعيد بن المسيب كان يحتكر وقد علل فعله هذا بأن معمراً راوي الحديث كان يفعل ذلك فأفاد هذا التعارض بين عمل الراوي، وورود تحريم الاحتكار مطلقاً من أي قيد في النص. إن هذا الذي كان يفعله معمراً هو شيء آخر غير الاحتكار المحرم فقد وقع في بعض الروايات أنه كان يحتكر النوى والخيط والبز[6] فدل هذا على أنّ الاحتكار المحرم إنما هو في الأقوات مما تعم الحاجة إليه ويلحق ضرر بحبسه واحتكاره، لا مطلق الاحتكار الوارد في النص، إذ لو كان مطلق الاحتكار لوجب على راوي الحديث أن

---

(١) قال عنه العسقلاني، في الفتح، ٤/ ٢٩١ ((إخراجه احمد والحاكم في إسناده مقال)). وفي نيل الأوطار ٥/ ٢٤٩. قال الشوكاني: في إسناده اصبغ بن زيد وكثير بن مرة والأول مختلف فيه والثاني قال ابن حزم انه مجهول. وقال عنه صاحب التلخيص ٨/ ٢١٦ في إسناده أصبغ بن زيد اختلف فيه وكثير بن مرة جهله ابن حزم وعرفه غيره وقد وثقه ابن سعد وروى عنه جماعة واحتج به النسائي، ووهم ابن الجوزي فأخرج هذا الحديث في الموضوعات. و أما ابن أبي حاتم فحكى عن أبيه انه قال هو حديث منكر. وقال عنه ابن حزم لا يصح لأن اصبغ ابن زيد وكثير بن مرة مجهولان. وقال الذهبي في تلخيص المستدرك، ٢/ ١٢ عمر وتركوه واصبغ فيه لين. انظر المستدرك، للحاكم ٢/ ١٢.

(٢) المستدرك، للحاكم ٢/ ١١ والسنن الكبرى للبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، ط/ ١ وطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية بحيدر آباد الهند، سنة ١٣٥٢ هـ ٦/ ٣٠.

(٣) صحيح مسلم كتاب البيوع، باب تحريم الاحتكار ١١/ ٤١، وسنن أبي داود، كتاب البيع، باب النهي عن الحكرة ٣/ ٢٧١ (٣٤٤٧)، ٤/ ٢٦٥. وابن ماجة، كتاب التجاوزات، باب الحكرة ج٢/ ٧٢٨ (٢١٥٤).

(٤) شرح النووي، علي مسلم، ١١/ ٤١.

(٥) نيل الأوطار، للشوكاني، ٥/ ٢٥٠.

(٦) سنن أبي داود ٣/ ٢٧١.

يعمل بموجبه ومقتضاه خصوصا إذا علمنا أنّ هذا مما لا يخضع للرأي والاجتهاد.

٣- إنّ الحكمة في تحريم الاحتكار هو دفع الضرر عن الناس كما هو الشأن في إجماع العلماء في حالة ما إذا كان عند إنسان طعام، واضطر الناس إليه ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعاً للضرر عن الناس فوجد أن الضرر العام إنما يتحقق في حالة حبس مقيدة وهي حالة كونه طعاماً، ثم اختلفوا في أي الطعام الذي يكون في حبسه إلحاق الضرر بالعامة، لأن قوام الأبدان يتوقف عليه دون غيره فيضر حبسه وعدم وجوده، ومن هنا وجدوا أن الحاجة اللازمة الدائمة في الأعم الأغلب إنما هي في الأقوات دون غيرها فلا يحرم حبسها واحتكارها، وفي هذا المعنى يقول الكاساني في تعليقه على رأي الحنفية ((وجه قول محمد رحمه الله أن الضرر في الأعم الأغلب إنما يلحق العامة بحبس القوت والعلف فلا يتحقق الاحتكار إلا به))[1]. والحقيقة فإننا نعتقد أن الاختلاف الواقع في هذا الاتجاه هو اختلاف في المعيار وليس اختلافاً في الموضوع مرده معرفة أي الأوقات التي تمس حاجة الناس و يلحقهم الضرر العام واحتكارها، وثمة نقطة جوهرية هي أن مدار استدلال هذا الاتجاه ليس في النصوص التي وردت مقيدة بلفظ الطعام، فهم وإن ذكروها إلا انهم ساقوها على سبيل الاستئناس والاستطراد، و إنما مدار استدلالهم على الدليلين الثاني والثالث فكأن الجمهور قد قيدوا الاحتكار الذي ورد مطلقاً بمذهب الصحابي الراوي وأنهم خصوه بالقوتين نظراً للحكمة المناسبة للتحريم وهي دفع الضرر عن عامة الناس، وهذا إنما يتحقق في الغالب في القوتين دون غيرهما فقيدوا الإطلاق الوارد في النصوص بالحكمة المناسبة.

الاتجاه الثاني: حالة الإطلاق:

يذهب هذا الاتجاه إلى إطلاق تحريم الاحتكار في كل سلعة تمس الحاجة إليها ويتحقق في حبسها شروط الاحتكار وذلك بغض النظر عن كون هذه السلطة قوتاً للآدمي، أو البهائم، وبغض النظر عن كونها سلعة غذائية أو إنتاجية أو استهلاكية، وهذا ما ذهب إليه المالكية وهو منصوص الإمام مالك في المدونة إذ وقع فيها أن الحكرة في كل شيء في السوق من الطعام والكتان والزيت وجميع الأشياء وكل ما يضر بالسوق والسمن والعسل والعصفر وكل شيء[2].

---

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٢٩٧٣. وانظر شرح النووي، على مسلم ١١/ ٤١.

(٢) المدونة ٣/ ٢٩٠، وهذا مطابق لرواية ابن المواز وابن القاسم عن مالك، انظر: المنتقى ٥/ ١٦.

وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف من الحنفية[1]، فالاحتكار عنده يصدق على كل ما يضر بالعامة حبسه حتى وإن كان ذهباً، وفضة أو ثوباً وهذا ما صرح به الشوكاني[2] والصنعاني[3] من الزيدية إذ ذهبا إلى أنّ الاحتكار يجري في كل شيء وهو محرم من غير فرق بين قوت الآدمي والدواب وبين غيره، وهذا مفهوم مذهب الظاهرية كما عرضه ابن حزم إذ أنه لم يقيد الاحتكار بالطعام أو غيره بل أرسل القول في ذلك عند تعريفه للاحتكار بقوله ((و الحكرة المضرة بالناس سواء في الابتياع، أو في إمساك ما ابتاع))[4]، وهذا يوضح لنا أن ابن حزم قد اتجه نحو التعميم وأن الاحتكار عنده يجري في كل شيء يضر حبسه بالناس سواء كان من الأطعمة أو غيرها وقد استدل هذا الاتجاه بما يلي:

١- قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يحتكر إلا خاطئ)) وقوله عليه الصلاة والسلام: ((من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ))[5] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((الجالب مرزوق والمحتكر ملعون))[6] ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث أن النبي ﷺ قد أطلق الحكم في تحريم الاحتكار وحبس السلعة من غير فصل بين سلعة وأخرى فتبقى النصوص تعمل في دائرة الإطلاق من غير تقيد بالطعام دون غيره.

٢- إن النصوص قد وردت عن النبي ﷺ بعضها مطلقاً[7] وبعضها الآخر مقيداً[8] بالطعام. وقد ذهب أئمة الأصول إلى أنه إذا اتحد الحكم والسبب والإطلاق

---

(١) تبيين الحقائق، وحاشية الشلبي ٦/ ٢٦، والهداية ٨/ ١٢٦، وبدائع الصنائع ٦/ ٢٩٧٣.
(٢) نيل الأوطار ٥/ ٢٥٠.
(٣) سبل السلام ٣/ ٢٥.
(٤) المحلى، لابن حزم ٩/ ٦٤.
(٥) أورد الحديث الشوكاني في نيل الأوطار ٥/ ٢٤٩، وقال عنه أخرجه أيضاً الحاكم وأحمد وفي إسناده أبو معشر وهو ضعيف، وقد ورد في المستدرك ٢/ ١٢، بلفظ من احتكر يريد أن يتغالى بها المسلمين فهو خاطئ. وقال عنه الذهبي في التلخيص ٢/ ١٢، العسيلي كان يسرق الحديث والترغيب والترهيب، للمنذري ٢/ ٥٨٥، وسنن البيهقي ٦/ ٨ وفتح البارئ ٤/ ٢٩١.
(٦) أورده ابن حجر في الفتح ٤/ ٢٩١. وقال أخرجه ابن ماجة والحاكم وإسناده ضعيف وورد في المستدرك ٢/ ١١ بلفظ المحتكر ملعون وقال الذهبي في التلخيص ٢/ ١١ علي بن مسلم ضعيف وَهُوَ مَا رواه ابن ماجة وقال عنه صاحب تلخيص الحبير ٨/ ٢١٦ أخرجه ابن ماجة والحاكم وإسحاق الداري وأبو يعلي والعقيلي في الضعفاء من حديث عمر بسند ضعيف، و أخرجه ابن ماجة في كتاب التجاوزات باب الحكرة ٢/ ٧٢٨(٢١٥٣) وقال عنه المعلق في الزوائد في إسناده علي بن يزيد بن جدعان وهو في الضعفاء.
(٧) المطلق في عرف الأصوليين هو الذي يدل على موضوعه من غير نظر إلى الواحدة أو الجمع أو الوصف بل يدل على الماهية من حيث هي.
(٨) المقيد في عرف الأصوليين هو ما يدل على الماهية مقيدة بوصف أو حال أو غاية أو شرط أو بعبارة عامة مقيدة بأي قيد من القيود من غير ملاحظة عدد.

والتقييد إنما هو في السبب لا في الحكم فإنه لا يحمل المطلق على المقيد[1] في هذه الحالة بل يبقى المطلق على إطلاقه لعدم التعارض، إذ من الممكن أن يكون للشيء الواحد أسباب شتى والمقتضي للحمل إنما هو تخيل المنافاة بين كلامين فإذا انعدم التنافي بقي الكلامان على الحقيقة، يضاف إلى هذا أن بقاء المطلق على إطلاقه فيه إعمال للواجب مع السبب المطلق والمقيد وهو أكثر حيطة في أعمال النصوص يقول الصنعاني: ((وما كان من الأحاديث على هذا الأسلوب فإنه عند الجمهور لا يقيد فيه المطلق بالمقيد لعدم التعارض بينهما بل يبقى المطلق على إطلاقه وهذا يقتضي أنه يعمل بالمطلق في منع الاحتكار مطلقاً ولا يقيد بالقوتين))[2].

٣- إن ما ورد في النصوص من تقييد الاحتكار بالطعام لا يفيد نفي الحكم عن غير الطعام لأن اللقب ليس له مفهوم مخالف[3] وذلك، لأن اللقب إذا كان لفظاً جامداً لا يومئ إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ منه حكم بمفهومه المخالف باتفاق الأصوليين[4] لأنه

---

(١) وذهب الأصوليين في حمل المطلق على المقيد إلى تقسيمه إلى عدة حالات:
١-أن يتحد الحاكم والموضوع فإن المطلق يحمل على المقيد باتفاق الأصوليين.
٢-أن يتحد الحكم والسبب والإطلاق والتقييد في السبب فلا يحمل عند أبي حنيفة ويحمل عند الشافعية.
٣-وإن اختلف المطلق والمقيد في الحكم واتحدا في السبب فلا يحمل المطلق على المقيد باتفاق العلماء إلا بقرينة أخرى.
٤- وإن اختلف المطلق عند أبي حنيفة سواء كان الاختلاف في السبب أم كان الاختلاف في الحكم. لمزيد من التفصيل راجع: الإبهاج ٢/ ١٩٩. والأحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/ ٣. فواتح الرحموت ١/ ٣٦٦، وميزان الأصول للسمرقندي، تحقيق الدكتور عبد الملك السعدي ١/ ٥٨٤، هامش ٢٠٤ وحاشية السعد التفتازاني ١/ ١١٩.

(٢) سبل السلام، للصنعاني ٣/ ٢٥.

(٣) مفهوم المخالفة هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً بمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب. راجع الأحكام، للآمدي ٣/ ٦٦، أي دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه فيكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق به في الحكم وأما مفهوم اللقب فهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بالاسم العلم على نفي ذلك الحكم عن غيره، ومرادنا بالاسم العلم هذا اللفظ الدال على الذات دون الصفة لمزيد من الاطلاع راجع: شرح المنهاج، ١/ ٣٦٨.

(٤) اتفق الأصوليون على أن مفهوم اللقب إذا كان لفظاً جامداً لا يومئ إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ منه حكم بمفهومه المخالف.أما إذا كان يومئ إلى وصف مثل في الغنم السائمة زكاة فقد اختلف فيه إلى ما يلي:
١- ذهب جمهور الأصوليين إلى عدم الأخذ به لأنه لا يوجد ما يدل على القيد.
٢- وذهب أبو بكر الدقاق والحنابلة إلى الأخذ بمفهوم اللقب وقد سفه علماء الأصول على الدقاق رأيه وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن مفاوضات الكلام فإن من قال: رأيت زيداً لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً، وقال الجويني: وعندي أن المبالغة في الرد عليه صرف، راجع: الإبهاج ١/ ٣٦٩، والمستصفى ٢/ ١٩٠، وما بعدها.

لا يوجد قيد يثبت الحكم في وجوده وينتفي بانتفائه اللهم إلا إذا قلنا أنه لفظ الطعام يومئ إلى وصف باعتبار أنه مؤول بالمشتق بمعنى مطعوماً وهو بعيد، ومع ذلك فإن الجماهير من الأصوليين قد ذهبوا إلى عدم الأخذ به واعتماده، وتأسيساً على هذا يكون التصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات إنما هو من قبيل التنصيص على بعض أفراد المطلق ولا يصلح لتقييد الروايات المطلقة...

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه من أدلة وآراء نعتقد رجحان ما ذهب إليه الاتجاه الثاني وأحقيته، والذي يدفعني إلى هذا الترجيح هو إعادة النظر كرة أخرى في النصوص التي وردت عن النبي ﷺ فالمسألة من جانبي على الرغم مما سقته من أدلة ليس مسألة نصوص مطلقة وأخرى مقيدة بل هي لدى التحقيق مسألة نصوص عامة ونصوص وردت ببعض أفراد العام. والذي يرشد إلى كون النصوص عامة أن بعضها قد ورد العموم فيها بصيغة (مَن) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((من احتكر حكرة يريد أن يغالي بها على المسلمين)) وأن بعضها قد ورد فيها العموم بصيغة الاستغراق الجنسي الذي تفيده (ال) مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((المحتكر ملعون)) وبعضها الثالث قد ورد العموم فيها بصيغة النفي مثل (لا يحتكر) فمن قصد في هذا المقام حمل المطلق الذي هو (من احتكر) (المحتكر) (لا يحتكر) على المقيد الذي هو الطعام اعتماداً منه على من باب حمل المطلق على أنه المقيد فقد وهم وفاته الصواب، وذلك لأن الحمل هنا يوجب أن المقيد قد خصص المطلق وأخرج منه جميع السلع فيما سوى الأطعمة. والعموم يقتضي عموم الاحتكار المحرم في كل سلعة فليس جامعاً بين الدليلين بل تاركاً لمقتضى العموم وحاملاً له على التخصيص مع إمكان عدم التخصيص، فلا يكون الدليل الدال على حمل المطلق على المقيد موجوداً هنا وهو الجمع بين دليل التقييد، ودليل الإطلاق، ومن أثبت الحكم بدون موجبه فقد أخطأ، ولا يقال أنه تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد الطعام، لأنا نقول أنه لقب ولا مفهوم له ومن هنا يتضح لنا أن حمل النصوص المتقدمة والجمع بينها يرجع فيه إلى قاعدة أخرى. أما قاعدة حمل المطلق على المقيد فلا، لأنه لفظ عام وإنما يستقيم حمل المطلق في الكلي المطلق لا في الكلية أو العام.

وإذا صح أن هذا من قبيل العام لا من قبيل المطلق وهو صحيح، وبالتالي يجب الرجوع إلى قاعدة أخرى خارج دائرة حمل المطلق على المقيد فهل يمكن الرجوع فيه إلى قاعدة تخصيص العموم بذكر بعضه، أو إلى قاعدة التخصيص بمذهب الصحابي باعتبار أن

معمراً كان يحتكر الخيط والبز وهو راو للحديث. للإجابة على هذا نقول:

إنّ مذهب الصحابي مختلف في حجيته عند الأصوليين وبالتالي اختلف في تخصيص العموم بمذهب الصحابي[1] وعلى الرغم من أننا لا نعرف مدار استدلال معمر إلا أننا يمكن أن نلمح من خلال عدم تعليله لعمله والاستدلال له أنه قيد النصوص بما قيد به الجمهور وهو مناسبة الحكمة للتحريم فهو إنما قيده لدليل عنّ له في نظره ولذلك لم نقل بتفسيقه لمخالفته لمقتضى النص الذي رواه لكونه مأخوذاً باتباع اجتهاده وما توصل إليه حسب قواعد الاستنباط وأصول التخريج والمقايسة، وسواء أكان معمر مصيباً في نفس الأمر، أو مخطئاً فإنه لا يكون فيما عنّ له من نظر حجة متبعة بالنسبة إلى غيره بدلالة جواز مخالفة صحابي آخر من غير تفسيق أو تبديع وحيث أن اجتهاده ليس حجة على الغير فلا يكون رأيه تخصيصاً للعموم الوارد في النص المتفق على صحة الاحتجاج به. أما تخصيص العموم بذكر بعض أفراده فإن الأصوليين قد اتفقوا على امتناع ذلك ولم يشذ عن هذا سوى أبي ثور من أصحاب الشافعي وقد رده أئمة الأصول[2]، ويلاحظ أن هناك ثمة نقطة جوهرية استدل بها الجمهور في تقييدهم الاحتكار بالأطعمة وهو مناسبة الحكمة للتحريم وأنّ الضرر العام في الأعم الأغلب إنما في القوتين ومن جانبي فأني اعتقد أن هذا الدليل هو بعينه يدعم الاتجاه الثاني ويقويه ذلك، لأنه إذا كانت الحكمة أو العلة هي دفع الضرر عن الناس فإنه في هذه الحالة لا يحرم الاحتكار إلا إذا وجدت العلة أو الحكمة وهي الضرر، وفي هذه الحالة يستوي أن يكون منشأ الضرر هو القوت أو غيره، إذ الجميع يلحق الضرر العام بالناس ولعل هذا ما يوضح لنا سبب اختلاف الاتجاه الأول اختلافاً واسعاً في تحديد الأطعمة التي يكون في حبسها احتكار لاختلافهم في معيار الضرر بحسب اختلاف الأقاليم والبلدان والبيئات ونمط العيش[3].

---

(١) اختلف في تخصيص العام بمذهب الصحابي الشافعية وأكثر الفقهاء والأصوليون إلى أن مذهب الصحابي إذا كان على خلاف العموم وسواء كان هو الراوي أو لم يكن لا يكون مخصصاً لعموم، وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن مذهب الصحابي الراوي بعد مخصصاً، لأنه إنما خالف لا إلى دليل لفسق وأجيب بأنه ربما خالف لشيء عن في نفسه بما أداه إليه نظره أنه دليل مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر فلم يقدح في روايته. الإبهاج ٢/ ١٩٢. وفواتح الرحموت ١/ ٣٥٥.

(٢) الإبهاج، للسبكي ٢/ ١٩٤. وفواتح الرحموت ١/ ٣٥٦.

(٣) يدل على هذا ما قاله الحنفية في تعليل مذهب محمد في عدم اعتبار الأرز قوتاً ونصه ((وأما قول محمد أن حبس الأرز ليس باحتكار فهو محمول على البلاد التي لا يتقوتون به. أما في الموضع الذي هو قوتهم مثل طبرستان فهو احتكار)) راجع: حاشية الشلبي ٦/ ٢٧.

أنواع الاحتكار:

عرض الفقهاء في كل كتاباتهم تقريباً لنوعين من الاحتكار فقط هما الاحتكار العادي المبسط وهو لجوء البائع، أو المنتج أي بائع أو منتج إلى حبس السلعة وحجبها عن الجمهور وذلك بغرض زيادة ثمنها في وقت آخر، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه باسم الاحتكار العادي أو البسيط والذي يقوم فيه بائع في محل في سوق، أو على ساحل البحر، أو في قرية نائية، أو في شارع غير مكتظ بالباعة إلى حجب السلعة عن الناس، وكذلك عرضوا لنوع ثان من الاحتكار هو ما اصطلح على تسميته بالمصطلح الحديث بالاحتكار التواطئي، وقد حرم الإسلام كلا النوعين: الاحتكار العادي والاحتكار التواطئي، فمنع أي نوع من التواطؤ سواء كان هذا التواطؤ قائماً على الاتفاق الطوعي أو الودي، أو كان قائماً على أساس التواطؤ المنظم، وعمل غلى القضاء على كل العوامل الاحتكارية في ال... وق سواء كانت هذه العوامل تقوم على تجميع العمال أو المهنيين أو المنتجين أو المستهلكين، أو البائعين، فعمد الفقه الإسلامي إلى منع الجمعيات والاتحادات، والمنظمات التي تقوم على تجميع هؤلاء وذلك بهدف ممارسة أي نوع من أنواع الضغط، وممارسة استعراض القوة في السوق، وأوجبت على المحتسب في حالة وجود عناصر احتكارية من هذا النوع أن يتدخل ليجبر على البيع، أو على البيع بسعر مكافئ يقول ابن تيمية: ((ولهذا منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه القُسّام الذين يقسمون العقار وغيره بالأجر أن يشتركوا فإنهم إذا اشتركوا والناس محتاجون إليهم أغلوا عليهم الأجر، فمنع البائعين الذين تواطئوا أن لا يبيعوا إلا بثمن قدروه أولى، وكذلك منع المشترين إذا تواطئوا أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس))[1] ومن هذا النص يتضح لنا أنّ الفقه الإسلامي لا يفرق بين كلا النوعين الاحتكار العادي والاحتكار التواطئي في حكم واحد ومستوى واحد وهو كونه حراماً..

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن هناك فرقاً جوهرياً بين مفهوم الاحتكار في عرف الفقه، وبين مفهومه في المصطلح الاقتصادي الحديث، إذ أنه في الأخير فضلاً عن شموله لهذين النوعين فإنه يشمل أنواعاً أخرى خارج دائرة هذين النوعين مثل الاحتكار الطبيعي وغيره، في حين أن الفقه الإسلامي لا يطلق الاحتكار إلا على هذين النوعين وهما: الاحتكار العادي وثانيهما الاحتكار التواطئي والحقيقة فإن هذا الفرق في المصطلح

---

(١) الحسبة، لابن تيمية: ٢٧.

ومفهوم الفقهاء لطبيعة الاحتكار وأنواعه يثير مشكلات من نوع آخر وعلى مستويين:

المستوى الأول: حالة حبس المنتج لإنتاجه:

درج الفقهاء في أغلب المذاهب الإسلامية إن لم يكن في جميعها على أن حبس المنتج لإنتاجه لا يجعلنا بإزاء حالة احتكار ممنوعة، ومن ثم فإن حبس المنتج لما ينتجه لا يعد احتكاراً ولا يصدق عليه هذا المصطلح، وهذا المعنى واضح على أشد ما يكون الوضوح من تعاريف الاحتكار، إذ قيدوه بأن يكون المحبوس قد تحصل عليه بواسطة الشراء لا مما ينتجه المنتج، وساقوا لذلك صورة واحدة وهي حالة حبس صاحب الضيعة لما أنتجته ضيعته من غلة، يقول الباجي: ((و أما ما يمنع من الاحتكار فإن الناس في ذلك على ضربين ضرب صار إليه بزراعته أو جلابه فهذا لا يمنع من احتكاره ولا من استدامة إمساكه ما شاء كان ذلك ضرورة أو غيرها))[1] وفي هذا المعنى يقول صاحب الدر: ((ولا يكون محتكراً بحبس غلة أرضه بلا خلاف))[2] وعلى هذا النسق سارت عبارات الفقهاء في مختلف المدارس الفقهية، وباستقراء نصوص الفقهاء لم أكد أعثر على دليل واحد يمكن الاستدلال به لهذا القيد باستثناء تعليل ذهب إليه الحنفية وبعض الفقهاء وهو أن حبس المالك للمنتج يعد تصرفاً في خالص حقه لعدم تعلق حق العامة به، وأن له ابتداء أن لا يزرع أو ينتج فكذلك له انتهاء أن يمسك ما أنتجه، لأنه في معنى الجلب..

.وهذا الذي ذكرناه هو ما صرح به الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية والإمامية[3] وهو مذهب الشافعية وإن كانوا قد ذهبوا إلى أن الأولى أن يبيع ما فضل عن كفايته وقالوا بكراهية إمساك ما فضل عن كفاية من يمونه لمدة سنة واحدة في أحد الوجهين عنهم[4].

والحقيقة فإن هذا النص الفقهي يعد على غاية كبيرة من الصعوبة، لأنه يثير مشكلاً على مستوى الموضوع، وعلى مستوى التدليل أيضاً. أما على مستوى الموضوع فإن هذا

---

(١) المنتقى للباجي ٥/ ١٦.

(٢) الدر المختار ٦/ ٣٩٩.

(٣) توضيحاً للمراد نسوق بعضاً من عبارات المذاهب فقد صرح بذلك صاحب الهداية ٨/ ١٢٧ ونصه ((ومن احتكر غلة ضيعته، أو ما جلبه من بلد آخر فليس بمحتكر. أما الأول، فلأنه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة ألا ترى أن لا يزرع فكذلك له أن لا يبيع)) وهو ما صرح به المقدسي في الشرح الكبير ٤/ ٤٧ ونصه ((أن يشتري فلو جلب شيئاً أو أدخل عليه من غلته شيئاً فادخره لم يكن محتكرا)) وهذا ما صرح به صاحب البحر الزخار ٤/ ٣١٩ ونصه ((ويحرم احتكار قوت الآدمي والبهيمة إذا اشتراه من المصر لا من زرعه، ولا من السواد)).

(٤) مغني المحتاج ٢/ ٣٨، والروضة للنووي ٣/ ٤١١ وإعانة الطالبين ٣/ ٢٤، والمهذب للشيرازي ١/ ٢٩٩.

النمط من الحبس لا يخرج عن دائرة الاحتكار إن لم يكن هو واحداً من أشد حالات الاحتكار وأكثرها تعقيداً وشيوعاً وقسوة في عصرنا الحاضر. أما من حيث الاستدلال فإن الفقهاء قد فرقوا بين نظيرين وباعدوا بين متماثلين ففي الوقت الذي اعتبروا فيه حبس المشتري احتكاراً ذهبوا إلى عدم اعتباره كذلك في حالة حبس المنتج لإنتاجه مع أن الحبس واحد والنتيجة التي يؤول إليها هذا الحبس هو الآخر واحد وهو الضرر بالعامة، يضاف إلى هذا أن النصوص قد جاءت بمنع مطلق الحبس والاحتكار دون النص على الطريقة التي حصل بها المحتكر على السلعة سواء كانت بالشراء أم بغيره، على أننا ننازع في سلامة المنطق الذي ساقوه في تعليلهم والذي يتكون في حقيقته من مقطعين:

أحدهما: أن المنتج قد تصرف في خالص حقه لعدم تعلق حق العامة به.

وثانيهما: أنّ له أن لا يزرع ابتداء فكذلك له أن لا يبيع انتهاء.

ومن جانبي فإني أنازع في المقطعين مَعَاً. أما الأول فكان الفقهاء قد لمحوا أن مجرد دخول السلعة في السوق قد جعل للعامة حقاً فِيْهَا، إذ تعلق بها حق كل من المستهلكين بالشراء، وهذا المعنى غير موجود في حالة حبس المنتج لإنتاجه، إذ لم يتعلق به حق لأحد، ولعل هذا المعنى قد تأسس في حقيقته وجوهره عند الفقهاء على فهمهم لمعيار الضرر أو تقدير الظلم، فهم لا يرون في هذا الحبس ضرراً يلحق بالعامة، أو ظلماً واقعاً عليهم، والواقع فإن هذا النظر يصطدم ومنهج الفقهاء أنفسهم ولا يتسق والقواعد الكلية للشريعة الإسلامية واتجاهها الذي تقتضيه قاعدة التعاون المقررة في قوله تَعَالَى:﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1].

وحبس المنتج لإنتاجه فيه هدر لهذا التعاون واعتداء عليه. أما أنّ حق العامة لم يتعلق به فهو الآخر غير مسلم بدلالة ما قدمناه من تحريم الاحتكار، وفرض التسعيرة الجبرية وكل هذا إنما هو اقتحام لحق الفرد في التصرف في ملكه لتعلق حق الأمة في مال الفرد والذي يبدو على شكل أعباء وتكاليف، ولعل في الحجر على السفيه ما يوضح مقدار تعلق حق الأمة في المال سواء كان مالاً منتجاً أو لم يزل بعد في طور الإنتاج، وهذا ما يوضحه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾[2] ففي إضافة المال إلى ضمير الجماعة إشارة إلى أن الفرد نائب عنها في التصرف، وإشارة إلى مسؤولية الجماعة عن

---

(١) سورة المائدة: آية ٢.

(٢) سورة النساء: آية ٥.

تصرف الفرد في مالها، يقول ابن العربي: ((لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد ومن ملك إلى ملك وهذا كقوله تعالى:﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُم﴾[1] معناه: لا يقتل بعضكم بعضا فبقتل القاتل فيكون قتل نفسه، وكذلك إذا أعطى المال سفيهاً فأفسده رجع النقصان إلى الكل))[2] وهكذا فإن حق الأمة في المال الفردي متعلق ابتداء به وهذا ما يعطيها مكنة التدخل في هذا الحق دفعاً للضرر العام، أو تحقيقاً لمصلحة عامة وهذا ما لم ينازع فيه أحد من الفقهاء وهذا يعني بداهة أن الشريعة قد لاحظت الجهد الاجتماعي المبذول أو الحق الاجتماعي المتعلق في الأموال المنتجة، على أن النصوص التي وردت في تحريم الاحتكار لم تحدد الطريقة التي حصل بواسطتها المحتكر على السلعة سواء أكانت بالشراء أم كانت بغيره..

أما المقطع الثاني فإننا قد قررناه في غير موضع من هذه الدراسة لأن الفرد ليس من حقه الامتناع عن الإنتاج، لأنه من قبيل إضاعة المال المنهي عنه بالنص بقوله عليه الصلاة والسلام انه نهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال، ومخالف لقانون استعمار الأرض المطلوب شرعاً بمقتضى النص، ومن ثم كان الفرد مكلفاً بتثمير المال على اعتبار أن عدم تثميره إضاعة له، وعلى هذا المعنى أسس الفقهاء ما ذهبوا إليه من أنه ليس للفرد أياً كان الحق في إتلاف ماله، لأن ذلك ليس من حقه يقول القرافي: ((فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دينه وآخرته ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه وكذلك حجر العبد في إلقاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولو رضي العبد بذلك لم يفد رضاه))[3] وفي كلام ابن العربي المتقدم وهذا ما يؤكد أن واجب الفرد في الحفظ والتنمية والتثمير اعتبر من حق الله تعالى خالصاً حق المجتمع في حق الفرد، فلا يجوز إسقاطه وذلك حفاظاً على حق الفقير والثروة العامة.

وإذا كان الفقه الإسلامي في اتجاهه العام قد ذهب إلى عدم اعتبار حبس المنتج لإنتاجه نوعاً من أنواع الاحتكار فإن هناك جانباً من هذا الفقه قد رتب عليه ذات الآثار التي يترتب على الاحتكار، أو بتعبير أكثر دقة قد رتب بعضاً من آثار الاحتكار، ولعل هذا الجانب قد أسس وجهة نظره تلك على حالة الضرورة وهذا ما صرح به ابن عابدين تعليقاً

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي ١/ ٣١٩.

(٣) الفروق للقرافي ١/ ١٤١.

على قول صاحب الدر ((لا يكون محتكراً بحبس غلة أرضه بلا خلاف)) بقوله: ((والظاهر أن المراد أنه لا يأثم إثم المحتكر وإن أثم بانتظار الغلاء، أو القحط، ونية السوء للمسلمين وهل يجبر على بيعه؟ الظاهر نعم إن اضطر الناس إليه))[1] والحق فإنه بعد هذا الذي عرضناه نعتقد أن حبس المنتج لإنتاجه لا يخرج عن دائرة الاحتكار مصطلحاً ونتيجة إثماً وعقوبة بل نعتقد أنه ربما كان لظروف العصر وتطور فن الإنتاج ووسائله وارتباطه بعوامل أخرى خارج الوحدة الاقتصادية الصغيرة ما يبرر ما ذهبنا إليه واعتمدناه وبذلك لا نفصل الدور الاجتماعي والجهد المبذول اجتماعياً في الأموال المنتجة..

المستوى الثاني: حالة احتكار المنافع البدنية:

هذا هو الشكل الثاني الذي يثيره التعريف الفقهي للاحتكار وذلك لأن الفقه الإسلامي أو جانباً منه يقسم المنافع إلى قسمين أحدهما اصطلح على تسميته بمنافع الأموال وثانيهما اصطلح على تسميته بمنافع الأبدان[2] وإن كنا نلحظ على هذا الأخير أنه ليس قاصراً على المنافع البدنية الخالصة، إذ أنه يحتوي بالضرورة على عنصر ذهني ضرورة أنّ العمل لا يتم إلا من خلال المزاوجة بين كلا العاملين ما بين البدني والذهني بيد أن هذه الملاحظة لا تنطوي على أهمية بالغة باعتبار أن الغالب على هذه المنافع أنها إنما تتم في محصلتها النهائية بعمل بدني بشكل أو بآخر، ومصطلح المنافع البدنية يطلق في الفقه الإسلامي عادة على تلك الحرف، والأعمال، والصنائع، والكفاءات التي يمكن أن تمارس في الصناعة والزراعة وغيرهما من الأعمال التي لا تستغني الجماعة عنها ويقوم بها نظامها الاجتماعي والاقتصادي.

والواقع فإن المنافع البدنية لا تخرج عن دائرة كونها سلعة من السلع من وجهة نظر الفقه الإسلامي وهي بهذا لا تكاد تخرج عن مضمونها في المصطلح الحديث والذي يدل على هذا أن المنافع البدنية من الممكن أن تكون موضوعاً للمبادلة بالإجارة حصراً، والإجارة هي عقد من عقود المعاوضة تتميز بأنها عقد على المنافع بعوض وهي في حقيقتها وجوهرها بيع للمنافع التي منها المنافع البدنية، وكونها بيعاً هو الذي حدا بجانب من الفقه إلى الذهاب إلى أن الإجارة قد جرت على خلاف القياس باعتبار أن المبيع وهو المنفعة

---

(١) حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٩.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٤٥.

معدوم في الحال[1]، وقد درج بعض الفقهاء على تقسيم الإجارة إلى نوعين وهـذا التقسيم لدى التحقيق هو نوع واحد لأنه بيع المنفعة فكان المعقود عليه في النوعين جميعاً المنفعة.

وأياً كانت المنافع البدنية وطبيعتها فهي لا تخـرج عـن دائـرة كونـها سـلعة في الفقـه الإسلامي،لأنها تصلح موضوعاً للمبادلة وإذا كان النظر الفقهي للمنافع البدنية انها سـلعة من السلع فهل في حبسها والامتناع عن بيعها أو بتعبير أكثر اتساقاً مع الفقـه الامتنـاع عـن إجارتها يعد احتكاراً ؟ ومن ثمَّ تجري فِيهِ الأحكام الَّتِي تجري في الاحتكار. للإجابـة عَلَى هذا نقول:

إنه قد ذهب غير واحد من الفقهاء إلى أن العمال والصناع، وسائر الحرفيين وأربـاب الكفاءات في حالة امتناعهم عن العمل إلا بأجور فاحشـة والنـاس في حاجـة إلى خبراتـهم وأعمالهم فإن للدولة الحق في إجبارهم على العمل بأجر المثل، لأن الزيادة على اجـر المثـل حرام توفيقا بين الحقين؛ حق الجماعة، وحق الفـرد يقـول ابـن تيميـة: ((فـإذا كـان النـاس محتاجين إلى فلاحة قوم، أو نساجتهم، أو بنائهم صار العمل واجباً يجبرهم ولي الأمـر عليـه فإذا امتنعوا بعوض المثل لا يمكنهم مطالبة الناس بزيادة على عوض المثـل))[2] وبمثـل هـذا ساق ابن القيم رأيه[3].

والواقع فإن هذا النظر عند الفقهاء مؤسس على أن هذه الأعمـال الـتي هـي فـرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه ولا سـيما إذا كـان غـيره عاجزاً عنها فالتفقه في الدين، وعلم الهندسة، والزراعـة والطـب كـل هـذه فـروض كفايـة وكذلك كل عمل لا تستغني عنه الجماعة يخاطب به الكافة ويخاطب به على الخصوص مـن الخاصة من عنده قدرة عليه، وبهذا قال غير واحـد مـن الأصوليـين والفقـهاء مـن أن هـذه الصناعات فرض على الكفاية[4]. فيما هو أهل له فيجب عليه البذل في حالة حاجة الأمة و

---

(١) بدائع الصنائع، للكاساني ٥/ ٢٥٥٤، والهداية وشرح فتح القدير والعناية ٧/ ١٤٥، ونهاية المحتاج ٥/ ٢٦٢، والمغني، لابن قدامة ٥/ ٣٢٢، ويلاحظ أن الظاهرية قد ذهبوا إلى أن الإجارة ليست بيعاً بل هي أصـل قـائم بذاته ولا أثر لهذا الرأي من الناحية العملية على ما قررناه في الأصل. راجع المحلى، لابن حزم ٨/ ١٨٣.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٣ ومثله ابن تيمية في الحسبة:٣٤ ((والمقصود هنا أن ولي الأمر إن اجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجره المثل فلا يمكن المسـتعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليـه وهـذا مـن التسعير الواجب)).

(٣) الطرق الحكمية: ٣٠٥.

(٤) الحسبة لابـن تيميـة: ٣٠ و ٢٨، والاشباه والنظائر، للسيوطي: ٤١٤، والموافقـات للشـاطبي ١/ ١٧٦ و ٢/ ١٧٦ و ٦٨٥، وفواتح الرحموت ١/ ٦٢.

الجماعة لهذا النشاط وأن يكون بسعر المثل يقول ابن تيمية: ((يجب بذل منافع البدن عند الحاجة كما يجب تعليم العلم وإفتاء الناس وأداء الشهادة وغير ذلك من منافع الأبدان))[1].

ومن خلال ما تقدم نلحظ أن الفقه الإسلامي أو جانباً منه يرتب على حبس المنافع البدنية بعضاً من الآثار التي يرتبها على حالة الاحتكار، وتتلخص هذه الآثار في أمرين، أحدهما: تدخل الدولة في الإجبار على العمل حال الضرورة أو الحاجة، وثانيهما: تدخل الدولة في تحديد سعر العمل، ولكن مع هذا فإنه باستقراء نصوص الفقهاء لم نكد نعثر على تصريح من الفقهاء يذهب إلى اعتبار حالة الامتناع في المنافع البدنية حالة من حالات الاحتكار اللهم إلا ما نلمحه عند ابن تيمية في كتاب الحسبة حيث ساق هذا الموضوع ضمن الاحتكار وفي معرض حديثه عن التسعيرة الجبرية للتدليل به على جواز التسعير أو وجوبه.

والحقيقة فإن حبس المنافع البدنية يمكن اعتباره حالة من حالات الاحتكار وهو كذلك في الواقع ونفس الأمر فإذا كان الاحتكار في السلع كافة محرماً كما سبق وأن رجحناه فالاحتكار في المنافع البدنية هو الآخر محرم بجامع تحقق علة التحريم وهي الاحتكار لقوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يحتكر إلا خاطئ)) ولأن المنافع البدنية سلعة من السلع في سوق البيع والشراء شأنها في ذلك شأن سائر السلع، ومن ثم فإن للدولة حقاً في إجبار الصناع على العمل بأجر المثل إذا خيف أن تتعطل المصانع والمصالح ولها أن تعاقب إذا امتنعوا من العمل منعاً من احتكار المنافع البدنية..

والواقع سواء أقلنا بتكييف حبس المنافع البدنية على أساس الواجب الكفائي أم ذهبنا إلى تكييفنا على أساس أنها حالة من حالات الاحتكار فإن النتيجة في النهاية واحدة إذ إنها تعطي الدولة في الحالة الأولى مكنة الإجبار على أداء الواجب ومكنة العقاب لامتناعه عن أداء واجب تعين عليها، وكذلك الشأن في الحالة الثانية فهي تعطي الدولة مكنة العقاب لارتكابه فعلاً محرماً ومحظوراً ومكنة الإجبار على العمل لإزالة أثر الفعل المحرم وهو الامتناع، والتكييف الأول أكثر قبولاً في باب سد الحاجات، والثاني أكثر اتساقاً وانسجاماً في باب الاحتكار ولعل الأمر هو كذلك منزل على حالين وله في الواقع نظران.

الآثار المترتبة على الاحتكار ودور الدولة:

عرف الفقه الإسلامي ثلاثة اتجاهات في ترتب الآثار على الاحتكار.

---

(١) الحسبة، لابن تيمية: ٤٥.

الاتجاه الأول: الإجبار على البيع مع العقوبة:

ويذهب هذا الاتجاه إلى أن البائع في حالة امتناعه عن البيع تجبره الدولة على ذلك وتفرض عليه عقوبة تعزيرية تحدد حسب حالة الجاني، وطبيعة المخالفة، وظروف الحالة وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف وإحدى الروايات عن أبي حنيفة[1] وهو مذهب الشافعية في زمن الضرورة[2] والحنابلة[3] والزيدية[4] وهذا هو مذهب المالكية إن اشتراه في وقت ضرورة وضيق، ومذهب بعضهم إن اشتراه في وقت سعة ورخاء [5]، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه

---

(١) في بيان العقوبة ذهب الحنفية الى أن القاضي يجب عليه أن لا يعجل بعقوبة المحتكر بل يعظه ويزجره أولاً فإذا رجع إليه ثانياً فعل معه كذلك فإن فعل ثالثاً حبسه وعزره حتى يمتنع عنه ويزيل الضرر عن الناس، وفي حالة الإجبار على البيع اختلف النقل عند الحنفية في حالة إذا ما امتنع عن البيع بالكلية قيل: لا يبيع عنه القاضي عند أبي حنيفة وعندهما يبيع بناء على أنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل وهما يريانه كما في بيع المديون. وقيل: يبيعه بالإجماع، لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع الضرر العام كما هو الشأن في الحجر على الطبيب الجاهل، والمكاري المفلس والمفتي الماجن. راجع تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٢٨، والهداية ٨/ ١٢٧، والدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٩ و ٤٠١.

(٢) ذهب الشافعية إلى أنه في حالة امتناع البائع عن البيع يجبر الحاكم من عنده زيادة عن كفايته وعموله لمدة سنة على بيع الزائد وهذا إذا لم تتحقق الضرورة. أما إذا اشتدت حاجة الناس وتحققت الضرورة لم يبق للمالك كفاية سنة، وقد حكى النووي الإجماع على ذلك وذهب ابن حجر على أن الإجبار على البيع إنما يكون إذا بلغت الضرورة حالة الاضطرار كما في المخمصة راجع الكبائر ١/ ٢٣٤ نهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي ٣/ ٤٧٢، وشرح النووي علي مسلم ١١/ ٤٢.

(٣) ذهب الحنابلة إلى أن للدولة في حالة الضرورة، وامتناع أرباب السلع عن البيع بسعر المثل أن يجبرهم على البيع بسعر المثل ويعاقبون على تركه، ويقول ابن تيمية: ((ولهذا كان لولي الامر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليهم)) الحسبة: ٢٤، وفي مطالب أولي النهى ٣/ ٦٣، إذا أبى أن يبيع ما احتكره من الطعام وخيفة تلف لحبسه عن الناس فرّقه السلطان على المحتاجين إليه ويردون بدله عند زوال الحاجة، كمثل الحاجة إلى السلاح، وحكم الإجبار على البيع يسري عند بعض الحنابلة في كافة السلع ليشمل الأعمال والخدمات، راجع الطرق الحكمية: ٢٦٧، والفروع ٤/ ٨٤.

(٤) ذهب الزيدية إلى أن الاحتكار إنما يحرم مع حاجة الناس إليه ولا يوجد إلا مع مثله إذ لا إضرار مع خلاف ذلك فيجبر المحتكر على البيع ولا يباع عنه فإن تمرد باع عليه الحاكم ويعزر المحتكر لعصيانه، راجع البحر الزخار ٤/ ٣١٩ – ٣٢٠.

(٥) ظاهر مذهب المالكية أن المحتكر يجبر على البيع بسعر المثل في حالة كون الشراء قد تم في وقت الضرورة والحاجة، أما إذا تم الشراء في وقت السعة ثم لحق الناس شدة وضيق إلى الطعام فقد اختلف المالكية في ذلك، ففي رواية ابن المواز قيل لمالك: فإذا كان الغلاء الشديد وعند الناس طعام مخزون أيباع عليهم؟ قال: ما سمعته، وفي رواية أخرى عن مالك أنه قال: لا بأس أن يأمر الإمام بإخراجه إلى السوق فيباع، وذهب بعض المالكية إلى إنه إذا احتكر شيئاً مع ذلك يتوب ويخرجه إلى السوق ويبيعه من أهل الحاجة إليه بمثل ما اشتراه لا يزداد فيه شيئاً، ووجه ذلك أن المنع فيه تعلق بشرائه لحق الناس وأهل الحاجة فإذا صرف إليهم بمثل ما كانوا يأخذونه أولاً حين شرائه فقد رجع عن فعله الممنوع عنه.
وذهب ابن حبيب إلى أنه يخرج من يده إلى أهل السوق يشتركون فيه بالثمن فإن لم يعلم ثمنه فيسعره يوم احتكاره، ووجه ذلك أنه لما كان هذا الواجب عليه فلم يفعله أجبر عليه وصرف الحق إلى مستحقه، راجع=

على مبدأ الضرورة أو الحاجة وإن كنا نلحظ أن الفقهاء لا يشترطون في هذه الضرورة معناها المصطلح عليها وهي كونها ملجئة بحيث يتوفر فيها عنصر الإكراه، أو حالة شبيهة بحالة الاضطرار في المخمصة وإنما قصدوا بها حالة تحقق الحاجة وقد رأوا أن الإجبار على البيع وشبهه مما يجب فيه الحكم للعامة على الخاصة، إذ من غير المعقول أو المنطقي أن يترك الناس يجوعون وفي البلد طعام عند من يريده للبيع بأعلى من ثمنه المقرر، وهذا ما قررته القاعدة الأصولية بتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ولعل هذا المعنى هو العامل الأساسي في فرض العقوبة التعزيرية في حالة الامتناع عن البيع، لأن هذا الامتناع فيه هدر لقاعدة التعاون المنصوص عليها وإتيان للفعل المحظور شرعاً وهو الاحتكار.

الاتجاه الثاني: العقوبة من غير إجبار:

يذهب هذا الاتجاه إلى أنه في حالة امتناع المحتكر عن البيع فإنه توقع عليه عقوبة تعزيرية إلا أنه لا يجبر على البيع وهذا ما ذهب إليه أبو حنيفة في أحد الوجهين عنه[1] وهو مذهب الإمامية[2] وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على ما جاء عن الإمام علي في رسالته إلى الأشتر التي فيها: فمن قارف حكرة بعد نهيك فنَكِّل وعاقب من غير إسراف فقد عاقب النبي ﷺ من غير أن يجبر المحتكر على البيع، ولأن إجبار المحتكر على البيع من غير رضاه هو نوع من أنواع الحجر وفيه إهدار لآدمية الإنسان.

والحقيقة فإننا نلحظ اتجاهاً آخر في فهمه للعقوبة وهذا ما نفهمه من كلام ابن حزم[3] في معرض حديثه عن الاحتكار ويتلخص هذا الاحتكار في أن العقوبة لا تلحق الجاني

المنتقى للباجي ٥/ ١٧، وذهب بعض المالكية أن أهل السوق إذا أضروا بالسوق فإنه يباع عليهم وتكون لهم رؤوس أموالهم والربح يؤخذ من أيديهم فيتصدق به أدباً لهم، وخص بعضهم هذا الحكم بالشراء في وقت الغلاء بالسعر، راجع تحفة الناظر، للتلمساني: ١٢٩، فإن عاد المحتكر إلى جريمته ثانية فحينئذ يكون التشهير بعقوبته أمام الناس ليتعظ هو وغيره، راجع تحفة الناظر: ١٢٨.

(١) ونص في الهداية ٨/ ١٢٧ ((وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه قيل: هو على الخلاف في بيع مال المديون. وقيل: يبيع بالإنفاق لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك)) راجع تبين الحقائق: ٦، ٢٨، وحاشية ابن عابدين ٦/ ٣٩٩ – ٤٠١.

(٢) ذهب الإمامية إلى أنه إذا لم يوجد الطعام عند غير المحتكر وجب البيع مع الحاجة،راجع اللمعة الدمشقية وفي حالة امتناعه عن البيع فإن الأصح في مذهب الإمامية أن لا يبيع القاضي عليه وإن كان مستحقاً للعقوبة التعزيرية راجع المختصر النافع: ١٤٨، واستدلوا بما جاء على لسان الإمام علي إلى الأشتر: فامنع من الاحتكار فإن رسول الله ﷺ منع منه فإن قارف حكرة بعد نهيك إياه فنكل به فعاقبه من غير إسراف، نهج البلاغة ٣/ ١١١.

(٣) المحلى، ٩/ ٦٤.

شخصياً وإنما تقع على المال موضوع الاحتكار بمعنى أن العقوبة ليست عقوبة تتصل بالجاني بتقييد حريته بالحبس، أو تلحقه في ماله كالغرامة مثلاً وإنما تلحق الجاني من حيث تعلقه بالمال موضوع المخالفة وذلك بإتلافه، وعلى الرغم من أن ابن حزم لم يصرح بأي إجراء تتخذه الدولة ضد المحتكر سواء أكان هذا الإجراء بإجباره على البيع أو بإيقاع العقوبة التعزيرية عليه أنه ساق خبرين موقوفين[1] على الإمام علي رضي الله عنه وقع فيهما إتلاف المال موضوع المخالفة أحدهما أن علياً رضي الله عنه أحرق طعاماً احتكر بمائة ألف. وثانيهما ما رواه حبيش قال: أحرق لي علي بن أبي طالب بيادر بالسواد كنت احتكرتها لو تركها لربحت فيها مثل عطاء الكوفة[2].

الاتجاه الثالث: دخول الدولة باعتبارها عنصراً من عناصر المنافسة:

يذهب هذا الاتجاه إلى أنه يجب على الدولة أن لا تلجأ إلى إيقاع العقوبة على المحتكر ولا إجباره على البيع بسعر المثل، أو بالسعر الذي تحدده وإنما يجب على الدولة أن تدخل السوق باعتبارها واحداً من المضاربين فيه فتعمل على توازن السعر وذلك من خلال زيادة العرض وتخفيض السعر في السلعة موضوع الحاجة حتى تصل إلى السعر الذي يحقق توازن العرض والطلب، ووسيلة الدولة في هذا أن تلجأ إلى فتح مخازنها وأن تضخ ما لديها من ميرة بما يحقق التوازن وهذا ما قرره الآبي من المالكية وهو إنما يحكي بهذا الإجراء سابقة كانت تلجأ إليها الدولة عند حصول مثل هذه الحالة يقول الآبي: ((إن الخليفة كان إذا أغلى السعر ترفق بالمسلمين فأمر بفتح مخازنه، وأن يباع بأقل مما يبيع الناس حتى يرجع الناس عن غلوهم في الأثمان ثم يأمر مرة أخرى أن يباع بأقل من ذلك حتى يرجع السعر إلى أوله، أو القدر الذي يصلح للناس حتى يغلب الجالبين والمحتكرين بهذا الفعل))[3].

ويلاحظ أن هذا الإجراء يعد من أكثر الوسائل شيوعاً في العصر الحديث وعادة ما تلجأ إليه الدولة بهدف إعادة التوازن إلى الأسعار.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه نجد أن الفقه الإسلامي بالجملة يذهب إلى أن للدولة الحق في أن تتدخل لإعادة التوازن إلى السوق، وقد يكون تدخلها بالإجبار على

---

(١) الموقوف، ما روي من قول أو فعل متصلاً كان أو منقطعاً وقد يستعمل في غير الصحابي مقيداً نحو وقفة معمر على همام، ووقفة مالك علي نافع، راجع قواعد في علوم الحديث، للتهانوي: ٤١.

(٢) المحلى، لابن حزم ٩/ ٦٥، ونيل الأوطار ٤/ ١٣٩.

(٣) موسوعة جمال عبد الناصر، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ١٣٨٨، ٣/ ١٩٨ نقلاً عن الآبي في شرحه لصحيح مسلم ٤/ ٣٠٤ و ٣٠٥.

البيع، أو من خلال العقوبات الرادعة، فالمسألة من وجه نظر الفقه الإسلامي مسألة تقديرية متروكٌ لولي الأمر تحديد الإجراء الذي يتخذه بما يتناسب والحالة وطبيعة الجاني وحجم المخالفة، وإن كنا نلحظ على الإجراءات التي ذكرها الفقهاء أنها بالجملة لا تخلو عن معنى من معاني العقوبة ثم هي بعد ذلك قد تكون مباشرة أو غير مباشرة فالإجبار على البيع بل وحتى دخول الدولة باعتبارها منافساً في السوق لا يخلو عن معنى من معاني الردع.

ومن جانبي فإني أعتقد أن ما ذكره الفقهاء من إجراءات هي سليمة بالجملة، لأنه ربما اضطرت الدولة إلى واحد منها وان كنا نعتقد أن الإجراء الأخير هو أكثر الإجراءات عقلانية واتساقاً مع المنطق الذي يحكم الاقتصاد الإسلامي ويتفق وحرية التنافس ومما له دلالة قوية في هذا الاتجاه أن ظاهرة الاحتكار وارتفاع الأسعار هو بحد ذاته يفصح عن خلل في الاقتصاد القومي مرجعه في الغالب هي تلك الإجراءات التي قد تلجأ إليها الدولة تحت وطأة ظرف معين، ومن ثم فإن دخول الدولة إلى السوق في مثل هذه الحالة تبرره أنها ربما كانت هي العامل الأساسي في صنعها و خلقها على أننا لا نلغي أهمية الإجراءات الأخرى لأن الدولة ليست قادرة في كل حال إلى الدخول في سوق المنافسة، على أننا نسجل تحفظاً على ما فهمناه من مذهب ابن حزم وهو أنه لا نعتقد سلامة ذهاب الدولة إلى وسيلة إتلاف المال موضوع المخالفة، والذي يدفعني إلى هذا أن المال محترم في الشريعة الإسلامية وفي إتلافه إضاعة له وهو حرام منصوص على حرمته، ولهذا ترى الفقه الإسلامي وفي مثل هذه الحالات يلجأ إلى مصادرة المال موضوع المخالفة عند من يقول بالعقوبات المالية ويتصرف بهذا المال أو يملكه لجهة أخرى إلا إذا كان المال موضوع المعصية حرام لعينه مثل الخمر والخنزير ونحوها لعدم تقومهما في حق المسلم باتفاق. أما تحريق المال المحتكر وقيام الإمام علي بذلك فنعتقد أن شأنه شأن سائر الأخبار التي وردت عن الصحابة مثل ما يروى أن عمر ﷺ أتلف اللبن المغشوش والثوب المغشوش ونحوها، فهو من باب سد الذرائع المؤدية إلى الفساد وذلك بعد تسليم صحة الإسناد إليه وانتهاض فعله للاحتجاج به، فهي واقعة حال لا يقاس عليها إذ لكل واقعة ظروفها وشروطها وأسبابها المحيطة بها.

المبحث الثالث

تهيئة الظروف المناسبة للمنافسة ودور الدولة فيها

معلوم أن حرية التنافس في السوق، وعدم التدخل لإعاقة قوانين المنافسة المتكافئة من قبل الأفراد مثل وجود عوامل احتكارية من أي نوع يوصل إلى منافسة سليمة فهي تعود بالخير على المجتمع بأسره، ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية تنهى عن التصرفات التي تعيق قوانين السوق، أو تحاول تطويعها لمصلحة فردية خاصة وأنانية وإذا كان الفقه في كل ما قدمناه يتجه صوب حقيقة واحدة هي أن التلقائية بسذاجتها غير قادرة بمفردها على قيادة اقتصاد سليم ومتوازن ولا بد من توجيه إرادي لقوانين السوق وحركته فهو في الوقت نفسه يتوجه إلى تأكيد حقيقة أخرى هي أن طرفي العملية الاقتصادية يجب أن يتصرفا بعفوية دون تدخل من عوامل أخرى للتأثير على خيارات هذا الطرف أو ذاك في العملية الاقتصادية، أو بتعبير أكثر دقة فإنه قد أراد لعملية التبادل في السوق أن تتم بتلقائية غير مؤثر عليها بفعل عوامل احتكارية أو أنانية، وقد يبدو لقاصري الفقه لأول وهلة أن ثمة تناقضاً بين التوجيه الإرادي المطلوب والتلقائية المفترضة في التبادل إلا أن هذا الوهم يزول لمجرد أن نعلم أنّ التلقائية في التبادل هي نمط من أنماط التوجيه الإرادي أو شكل من أشكالها بمعنى أنها تلقائية مستهدفة إرادياً لمصلحة الجماعة وخيرها العام، ومن هنا جاءت نصوص الشريعة الإسلامية وعمل فقهها المستنير على تأشير الحالات التي تعيق حرية التنافس وذلك بوجود عوامل تأثير أو ضغط على أحد طرفي التبادل تعوقه من التصرف بتلقائية أو تؤثر على خياراته بالتغفيل والتدليس، أو بالسمسرة والوساطة، والحقيقة فإنه باستقراء النصوص وفقه الشريعة المستنير وجدت أنّ هناك حالتين لهما تأثير بالغ على حرية التنافس وقوانينه التلقائية هما: حالة وجود الوسيط الانتهازي. وثانيهما: حجب المعلومات مع ملاحظة أنّ قيد الانتهازي قيد مستهدف ومراد موضوعياً في هذه الدراسة وليس قيداً عارضاً، أو عابراً.

الحالة الأولى: حالة الوسيط الانتهازي

يجب أن نقرر ابتداء أن جنس الوكالة جائز في الشريعة الإسلامية، فهي من الأفعال المباحة سواء أكانت في البيع أم في الشراء، أم في غيرهما ولكن مع هذا فإنه لا يجب إطلاق القول بالمشروعية وإنما يجب النظر إلى ما يفضي إليه ذلك التوكيل من ضرر بالعامة، وتطبيقاً لهذا الأصل جاءت النصوص تنهى عن أن يتوكل الحاضر للبادي فقيدت تلك الإباحة

المطلقة بالنظر إلى مآلاتها وهي الإضرار بالعامة، وقد تقرر هذا النهي بالعديد من النصوص مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يبيع حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض))[1]، وبما رواه أنس بن مالك ﷺ قال: ((نهينا أن يبيع حاضر لباد وإن كان أخاه لأبيه وأمه))[2] وبما روي عن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ أن تتلقى الركبان، وأن يبيع حاضر لباد. قال: فقلت لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟.. قال: لا يكن له سمساراً[3] والأحاديث التي تسير في هذا الاتجاه عديدة جداً.

تعريف بيع الحاضر للبادي:

لعل المعاني التي ذكرها الفقهاء في تفسير بيع الحاضر للبادي تدور على معنيين:

أحدهما: أن يتولى الحاضر وكالة عن البادي وذلك بأن يجيء البادي إلى البلد بسلعة يريد بيعها بسعر الوقت في الحال فيأتيه الحاضر ليبيعه عنه بالتدرج بأغلى من السعر الذي يريد البيع به أو الذي عرض عليه، وتأسيساً على هذا المعنى فإنّ الحاضر يصبح سمساراً أو وسيطاً للبادي في بيع سلعته والغرض من هذه الوكالة هو رفع ثمن السلعة باستغلال قوى السوق، أو استقرائها في انتهاز الفرص المناسبة لزيادة ثمنها، وهذا المعنى هو ما صرح به الحنفية[4] والشافعية والمالكية والحنابلة والزيدية والظاهرية

---

(١) صحيح مسلم كتاب البيع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي ١٠/ ١٦٥، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٥، وسنن أبي داود كتاب البيع، باب في النهي عن أن يبيع حاضر لباد ٣/ ٢٧٠ (٣٤٤٢) وفيه ((ذروا الناس)) مكان ((دعوا الناس)) وسنن الترمذي كتاب باب ما جاء لا يبيع حافر لباد، ٤/ ٢١٨ (١٢٢٣) وسنن ابن ماجة كتاب التجارات باب النهي أن يبيع حاضر لباد ٢/ ٧٣٤ (٢١٧٦) وسنن النسائي كتاب البيع الحاضر للبادي ٧/ ٢٥٦.

(٢) صحيح مسلم ١٠/ ١٦٥ ونيل الأوطار ٥/ ١٨٥ وصحيح البخاري كتاب البيع باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة ٤/ ٣١٢. وقد وقع الحديث في سنن أبي داود وسنن النسائي بلفظ عن أنس أن النبي قال ((لايبيع حاضر لباد وإن كان أباه وأخاه)) سنن أبي داود ٣/ ٢٦٩(٣٤٤٠) وسنن النسائي ٧/ ٢٥٦.

(٣) صحيح مسلم ١٠/ ١٦٤ وصحيح البخاري كتاب البيوع باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر ٤/ ٣١١ ونيل الأوطار ٥/ ١٦٥ وسنن أبي داود ٣/ ٢٦٩ (٣٤٣٩) وسنن ابن ماجة ٢/ ٦٣٥(٢١٧٧).

(٤) أراد الحنفية في تفسيرهم لهذا البيع صورتين: أحدهما أن يكون له طعام لا يبيعه لأهل المصر ويبيعه من أهل البادية بثمن غال طمعاً في الربح مع أن البلد في ضيق وحاجة ويبدو أنه هو الراجح والمعتمد عند الكاساني، وصاحب الهداية، والبابرتي لأنهم اقتصروا على إيراده فقط، راجع بدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢١ والعناية للبابرتي٥/ ٢٤٠، والهداية٥/ ٢٤٠، وقد حمل هؤلاء اللام في قوله ﷺ ((لا يبيع حاضر لباد)) على معنى من وربما اعتبروها زائدة نظير قوله تعالى﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾وثانيهما هو أن يمنع السمسار الحاضر القروي من البيع ويقول له أنت أعلم بذلك فيتوكل لَهُ ويبيع ويغالي ولو تركه يبيع لنفسه لرخص السعر، وهذه الصورة مطابقة للمعنى الذي أورده سائر الفقهاء، راجع حاشية الشلبي وتبيين=

والإمامية[1].

وثانيهما: أن يبيع الواحد من أهل البلد الآتين إليها من غير أهلها ما يحتاج إليه هؤلاء طمعاً في تحقيق أرباح فاحشة غير معتادة، وهذا المعنى هو ما صرح به بعض الحنفية ويلاحظ أنّ هذا المعنى في حقيقته وجوهره لا يكاد يخرج عن دائرة الاحتكار إذ يكون فيه الحاضر بائعاً ومالكاً في الوقت نفسه، ومما لا شك فيه أنّ هذا المعنى ربما كان مقبولاً في معرض الاحتمال بصفته صورة من صور النص وواحداً من مفاهيمه إلا أنه ليس هو كل مفهوم النص بدلالة تفسير ابن عباس وهو راو للحديث كما ورد في الصحيحين عندما سئل عن معنى بيع الحاضر للبادي. فأجاب: بأنه لا يكون سمساراً له، والسمسار في أصل اللغة هو القيم بالشيء إلا أنه استعمل في عرف الشرع بمعنى متولي البيع والشراء لغيره، ومن ثم فإن تفسير الحنفية بأن المراد من النصوص هو نهي الحاضر أن يبيع البادي في زمن الغلاء شيئاً يحتاج إليه أهل البلد اعتماداً منهم على أنّ اللام بمعنى من أو زائدة إنما هو إيراد لصورة من صور النص وأحد احتمالات معانيه إذا ما أردنا التساهل في قبوله. .

أما إذا توخينا الدقة فهذا المعنى غير مراد بالنص بدلالة تفسير ابن عباس - له بالسمسار بدلالة تعدية البيع باللام واللام تفيد في أصل الوضع اللغوي التعليل، والقاعدة الأصولية تقرر أن الأصل حمل اللفظ على حقيقته إلا إذا وجدت قرينة صارفة، ويتأكد لدينا هذا المعنى من أنّ النصوص على كثرتها وتعدد مواردها وطرقها لم تقع فيها التعدية بغير اللام مما يؤكد أنّ التعليل مقصود من صاحب الشرع..

وأياً كان المعنى من النص فإنّ الفقهاء الذين ذهبوا إلى المنع قد اتفقوا على أنّ القصد من المنع هو رعاية مصلحة المجتمع بالرفق بهم، وعدم تفويت الربح عليهم، وذلك بترك قوانين السوق تعمل بتلقائية دونما تدخل من وسيط انتهازي طالما أنّ هذه التلقائية تحقق الغاية والغرض وليس فيها جور على واحد من طرفي التبادل صحيح أنّ هناك نوعاً من الغبن للبادي الذي يجهل الأسعار وهذه وإن كانت مفسدة، إلا أنها مفسدة مرجوحة في

الحقائق٤/ ٦٨،واللباب٢/ ٣٠وشرح فتح القدير٥/ ٢٤٠وقد صحح صاحب الدر تبعاً للحلواني في الفتح الصورة الثانية وذلك لموافقته لتفسير رأي الحديث ولتعديته باللام راجع الدر وحاشية ابن عابدين٥/ ١٠٢.

(١) فتح العزيز، للرافعي ٨/ ٢١٧، وكشاف القناع ٣/ ١٧٣، والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٢، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العقد ٣/ ١١٤ ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء ٣/ ٤٦٤، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٩، والمحلى، لابن حزم ٨/ ٤٥٣، والشرح واللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٧، والبحر الزخار ٤/ ٢٩٧ وحاشية السندي ٤/ ٢٥٦، وفتح الباري ٤/ ٣١١.

مقابل مصلحة راجحة وهي مصلحة الجماعة والرفق بهم لأنّ الأشياء عند أهل البادية أيسر من أهل الحاضرة وهي عندهم أرخص وربما كانت مجاناً وبغير ثمن لأنهم لم يشتروه وإنما صار إليهم بالاستغلال، ومن هنا يتضح لنا أنّ الشريعة الإسلامية في كل تعارض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية فإنها تعتمد على حسم الموقف لصالح المصلحة الثانية والتضحية بالأولى طالما أنه لا يمكن الوصول إلى صيغة ملائمة يمكن بها التوفيق بين كلا المصلحتين.

يقول الباجي: ((والأصل في النهي من جهة المعنى أنهم لا يعرفون الأسعار فيوشك إذا تناولوا البيع لأنفسهم استرخص منهم ما يبيعون لأن ما يبيعونه أكثره لا رأس مال لهم فيه، لأنهم لم يشتروه وإنما صار إليهم بالاستغلال فكان الرفق بمن يشتريه أولى مع أن أهل الحواضر هم أكثر الإسلام))[1].وبمثل هذا المعنى صرح جمهور الفقهاء وأكثرهم[2].

ولما كان القصد من المنع هو مصلحة الجماعة بالرفق سواء بالرفق بهم وعدم الإضرار، أو بعدم تفويت الربح عليهم فقد عملت غير مدرسة من مدارس الفقه في النظر إلى المعنى الذي شرع من أجله الحكم محاولة وضع شروط لتحري هذه المصلحة وتحقيقها وهذه الشروط تتلخص في خمسة وهي:

١- أن يحضر البادي ببيع سلعته.
٢- أن يريد بيعها بسعر يومها.
٣- أن يكون جاهلاً بالسعر.
٤- أن يقصد البادي حاضراً عارفاً بالسعر.
٥- عموم حاجة الناس إلى السلعة[3].

---

(١) المنتقى ٥/ ١٠٣.
(٢) راجع إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد٣/ ١١٤، وبداية المجتهد، لابن مجتهد ٢/ ١٨٩، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٤، وكشاف القناع ٣/ ١٧٣، وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٠٢، وشرح العناية ٥/ ٢٤٠، وتبين الحقائق وحاشية الشلبي ٤/ ٦٨، والأم، للشافعي ٣/ ٩٢
(٣) كشاف القناع ٣/ ١٧٣، ونفس هذه الشروط ذكرها ابن قدامة في المغني ٤/ ١٦٣ وهذا ما ذكره المقدسي في الشرح الكبير، ٤/ ٨٢٠، وقد ذكر الشافعية شروطاً للتحريم قريبة من هذه هي:
١- العلم بورود النهي
٢- أن يكون المتاع المجلوب لا يحتاج إليه
٣- أن يعرض الحضري ذلك على البدوي
٤- عموم الحاجة

والنظر إلى المعنى هو ما صرح به الشافعية والحنابلة والإمامية وهو مذهب بعض الزيدية كما هو واضح من تعريفهم لهذا البيع، وهذا هو مذهب المالكية يقول ابن دقيق العيد: "وأكثر هذه الأحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ ولكن ينبغي أن ينظر في المعنى إلى الظهور والخفاء، فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس باتباعه وتخصيص النص أو تعميمه على قواعد القياسين، وحيث يخفى أو لا يظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ أولى"[1].

والحقيقة أن المعنى الذي يدور حوله النهي عند الفقهاء الذين نظروا إلى المعنى يدور على معنيين: أحدهما: دفع الضرر عن أهل البلد والرفق بهم. وثانيهما: هو تفويت الربح أو الرزق على البلد ومن ثم اختلفت الشروط التي ذكرها الفقهاء القائلون بالمعنى أيضاً لاختلافهم في العلة أو الحكمة مناط الحكم.

وقد ذهب الظاهرية[2] والشوكاني[3] والصنعاني[4] من الزيدية إلى عدم النظر إلى المعنى ومن ثم لم يتقيد تحريم توكل الحاضر عن البادي عندهم بأي قيد بل قالوا بعمومه، بغض النظر عن أن يكون البادي قريباً له أو بعيداً في زمن الغلاء أو زمن الرخص، وسواء أكان مما يحتاج إليه البلد أم لا وسواء باعه على التدرج، أو دفعة واحدة يقول الشوكاني: ((فالبقاء على ظواهر النصوص هو الأولى فيكون بيع الحاضر للبادي محرماً على العموم))[5] وممن نص على أنّ النهي عن التوكل للبادي ليس معللاً الإمام الشافعي إذ نص عليه في الأم بقوله: ((وليس في النهي عن بيع حاضر لباد بيان معنى والله أعلم لما نهى عنه إلا أنّ أهل البادية يقدمون جاهلين بالأسواق، ولحاجة الناس إلى ما قدموا به ومستقلي

٥- أن يظهر بيع ذلك المتاع السعة في البلد فإن لم يظهر إما لقلة الطعام أو لكبر البلد أو لعموم وجوده ورخصه فعندهم وجهان: أوفقهما عدم الجواز.

راجع فتح العزيز للرافعي ٨/ ٢١٨، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء ٣/ ٤٦٤، وفتح الباري ٣/ ٣١١، وشرح النووي على مسلم ١٠/ ١٦٤، والمنهاج ومغني المحتاج ٢/ ٣٦، وقد أورد الإمامية ذات الشروط التي ذكرها الشافعية إلا انهم زادوا شرطاً آخر وهو أن يكون سعر المتاع ظاهراً معلوماً ولم يقيد الحاجة بأن يظهر بيعها السعة على الناس. راجع مفتاح الكرامة، المطبعة الرضوية بمصر سنة ١٣٢٣هـ متاجر ١٤٢ ونص بعض الزيدية على بعض الشروط بالنظر إلى المعنى كما هو واضح من تعريفهم لتوكل الحاضر عن البادي إذ هو معرف عندهم بان يجلب البادي سلعته يبيعها حالاً وتوسط السمسار للبيع عنه للإضرار بأهل الحاضرة لحاجتهم إليها مع علمهم بالنهي، راجع البحر الزخار ٤/ ٢٩٧، والروض النظير٣/ ٥٨٠.

(١) إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد ٣/ ١١٥.

(٢) المحلى، لابن حزم ٨/ ٤٥٣.

(٣) نيل الأوطار ٥/ ١٨٦.

(٤) سبل السلام، ٥/ ١٨٦.

(٥) نيل الأوطار ٥/ ١٨٦.

المقام فيكون أدنى من أن يرخص المشترون سلعهم فإن تولى أهل القرية لهم البيع ذهب هذا المعنى))[1].

والحقيقة أننا نتفق مع الاتجاه الذي يذهب إلى النظر إلى المعاني لأنه حيث أمكن استنباط المعنى من النص كانت إمكانية فهمه وتطبيقه على وقائع مستحدثة وجديدة أكثر قدرة وكفاءة، على أنّ الذي يدفعني إلى هذا الترجيح أنّ النصوص الواردة عن النّبيّ ﷺ تدعم هذا الاتجاه وتؤكده إذ علل عليه الصلاة والسلام النهي بعدم تفويت الربح أو الرزق على أهل البلد وذلك بقوله: "دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" ويجب علينا أن نسجل ملاحظة مهمة وهي أنّ اتجاهنا هذا للنظر إلى المعنى لا يعني تسليمنا بكل الشروط التي ذكرها الفقهاء بل نسجل تحفظاً على بعض منها إما لعدم دلالة النص عليه، وإما لعدم ظهوره لاحتمال معارضته لمعنى آخر يستوجب المراعاة، ولعل في إعادة النظر بالشروط المتقدمة ما يوضح هذا المعنى ويؤكده فمثلاً الشرط الذي يؤكده ضرورة قصد الحاضر للبادي والتماس التوكل عنه في البيع شرط لا يدل عليه اللفظ بأي نوع من أنواع الدلالة يضاف إلى ذلك أنّ الحكم قد علل بالضرر وهذا لا يختلف باختلاف سؤال الحاضر للبدوي أو عدمه إذ أنّ الضرر يتحقق مع السؤال وغيره، وكذلك الشأن في شرط الحاجة فإنه ليس معنى ظاهراً ظهوراً قوياً لأنه يمكن أن يكون المعنى الذي أراد الشارع رعايته بتشريعه الحكم هو مجرد ربح الناس كما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام ((دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)) وكذلك الشأن في شرط أن يظهر المجلوب السعة.

ويلاحظ أنّ قيد البداوة والحضرية الوارد في النص غير مراد عند غالبية الفقهاء الذين نظروا إلى المعنى بل هو قيد أغلبي، أو هو ما يقع في العادة وإنما المراد بالحضري من كان له معرفة خاصة بحركة السوق وقوانينه والأوقات التي يزيد فيها الطلب على السلعة ويقل فيها العرض، والمراد بالبدوي هو الذي يجهل الأسعار وحركة السوق وقوانينه وهذا ما صرح به غير واحد من الفقهاء يقول صاحب الفتح: ((فجعلوا الحكم منوطاً بالبدوي ومن شاركه في معناه وإنما ذكر البادي لكونه الغالب))[2] وبمثل هذا عبر كثير من الفقهاء[3]

---

(١) الأم، للشافعي ٣/ ٨١ - ٨٢.

(٢) فتح الباري ٤/ ٣١١.

(٣) من العلماء من جعل البداوة قيداً ومنهم من ألحق الحاضر إذا شاركه في عدم معرفة السعر وقال: ذكر البادي في الحديث خرج مخرج الغالب، وبهذا صرح البهوتي في كشاف القناع ٣/ ١٧٣، ونصه ((أن يحضر البادي وهو المقيم في البادية والمراد هنا من يدخل البلد من غير أهلها ولو غير بدوي)) والشبراملسي، في حاشيته ٣/ ٤٦٤ ونصه ((ويظهر أن بعض أهل البلد لو كان عنده متاع مخزون فأخرجه يبيعه له تدريجيا=

وحتى المالكية الذين جعلوا البداوة قيداً في تحريم توكل الحاضر عن البادي قالوا: يلتحق به من كان يشبهه في ذلك ممن لم تكن لهم معرفة بالأسعار والأثمان من أهل القرى[1].

والحقيقة أن القول بأن القيد ليس احترازياً بل هو مخرجٌ مخرج الغالب ينسجم تمام الانسجام مع نظرنا إلى المعنى، ومن جانبي فإني أتفق مع الاتجاه الأول وأعتقد أنّ المعنى الذي شرع من أجله الحكم هو دفع الضرر عن العامة ثم قد يكون دفع الضرر بعد ذلك بالرفق بهم، أو بعدم تفويت الربح عليهم فكلا المعنيين مراد بالنهي فيما نعتقد، ووسيلة دفع الضرر إنما يتحقق بتلقائية التبادل وعدم إعاقة حرية التنافس وذلك بحذف الوسيط الانتهازي الذي يعمل على استغلال حاجة الناس، وتطويع السوق وقوانينه لمصلحته الشخصية والأنانية.

حكم توكل الحاضر عن البادي والوسيط:

اختلف الفقه الإسلامي في حكم توكل الحاضر عن البادي في البيع سواء من حيث خطاب الوضع، أو من حيث خطاب التكليف، فذهب أبو حنيفة وأحمد بن حنبل[2] وبعض الزيدية[3] و الأوجه عند الإمامية[4] وهو مروي عن عطاء ومجاهد[5] على الجواز مطلقاً وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على حمل النهي في النصوص التي قدمناها على الكراهة التنزيهية، فهم قَدْ رأوا أنّ في نهي الحاضر عن إعلام البادي بحقيقة السعر يناقض عموم قولهﷺ: ((الدين النصيحة)) فحملوا النهي عَلَى الكراهة لمحل المعارضة لأن أدنى درجات النهي هو الكراهة أو ربما كان هذا اعتماداً على أنّ النهي كان مختصاً بحالة معينة ثُمَّ نسخ، والنهي إنما

بأغلى حرم أيضاً للعلة)) وهذا ما صرح به الشربيني في المعنى ٢/ ٣٦ ونصه ((والحاضر ساكن الحاضرة. والبادي ساكن البادية وهي خلاف الحاضرة والتعبير بالحضر والبادي جرى على الغالب والمراد أي شخص كما مر)) وهذا ما صرح به الرملي في النهاية ونصه ((كبيع حاضر لباد ذكرها للغالب))والشرح الكبير للمقدسي ٤/ ٢٧٩ ونصه ((والبادي هاهنا من يدخل البلدة من غير أهلها سواء كان بدوياً، أو من قرية أو بلدة أخرى)).

(١) هذا ما صرح به المالكية ونصه في المنتقى ٥/ ١٠٣ ((والبدوي لا يباع له عرف السعر أو لم يعرفه، والقروي إن كان يعرف الأسعار فلا بأس أن يباع له وإن كان لا يعرفها لم يبع له)). ويمثل هذا عبر صاحب منح الجليل ٢/ ٥٧٤، وجواهر الإكليل ٢/ ٢٦.

(٢) فتح البارى ٤/ ٣١١، وشرح النووي علي مسلم ١٠/ ١٦٤، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٦ والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٣، والشرح الكبير، للمقدسي ٤/ ٢٨٠، وبداية المجتهد، لابن رشد ٢/ ١٨٩، ولم أطلع على من نسبة إلى أبي حنيفة من الحنفية.

(٣) البحر الزخار ٤/ ٢٩٧.

(٤) مفتاح الكرامة متاجر ١٤٢، واللمعة الدمشقية ٣/ ٢٩٧.

(٥) فتح البارى ٤/ ٣١١، وشرح النووي على مسلم ١٠/ ١٦٤، ونيل الأوطار ٥/ ١٧٦ والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٣، والشرح الكبير، للمقدسي ٤/ ٢٨٠.

كَانَ في بداية الإسلام لما كَانَ عَلَيْهِ المسلمون من الضيق في ذَلِكَ ويوضح هَـذَا أن أحمد بن حَنْبَل سُئِلَ عن بيع حاضر لباد فَقَالَ: لا بأس به. فقيل لَهُ: فالخبر الذي جاء بالنهي قَالَ:كَانَ ذَلِكَ مرة.وهذا يعني أن أحاديث النهي عندهم منسوخة وربما استدلوا عَلَى جواز هَذَا البيع بالقياس عَلَى توكيل الحاضر للبادي فَهُوَ جائز. وذهب البُخَارِيّ إلى التفريق بَيْن حالين: أحدهما أن يتوكل الحاضر عن البادي في البيع وَذَلِكَ نظير أجرة فَهُوَ حرام. وثانيهما: أن يَكُون بغير أجرة فهذا جائز ومباح[1]، فالنهي عنده مُقَيَّد بالأجرة. أما إذا كَانَ بغير أجر فإنه يَكُون من باب النصيحة والإعانة فالنهي مَحْمُوْل عَلَى مَعْنَى خاص وَهُوَ البيع بأجر، وقد استدل لهذا الرأي بحديث ابن عباس الذي فيه: لا يبيع لباد قال:قلت لابن عباس ما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون سمساراً. فكأنه رأى أن السمسار هو من يأخذ الأجر على التوكل بالبيع عن البادي وكذلك استدل بما رواه سالم المكي أنّ أعرابياً حدثه أنه قدم بحمولة له على طلحة بن عبيد فقال له: إن النبي ﷺ نهى أن يبيع حاضر لباد ولكن اذهب إلى السوق فانظر من يبايعك فشاورني حتى آمرك وأنهاك[2]، واعتمد البخاري أيضاً على عموم الأحاديث التي تفيد أنّ الدين النصيحة وكأنه رأى أن الذي يبيع بالأجرة لا يكون غرضه نصح البائع غالباً وإنما غرضه تحصيل الأجرة فاقتضى ذلك إجارة بيع الحاضر للبادي بغير أجرة من باب النصيحة.

وذهب الحنفية إلى أن النهي محمول على الكراهة التحريمية[3] يقول الكمال ((فهذه الكراهات كلها تحريمية لا نعلم خلافاً في الإثم[4] وفي حالة وقوع مثل هذا البيع وإصرار طرفي التبادل على إتيانه فإنهم قالوا بجوازه وقد كان مقتضى النصوص بطلانه غير أنه لما كان المنع بأخبار الآحاد الظنية سموه مكروهاً على اصطلاحهم، ولما كان الركن وهو مبادلة المال ثابتاً قالوا بفساده، وجواز البيع عندهم مبرر لأن النهي لمعنى في البيع وهو الإضرار بأهل المصر فلا يوجب فساد البيع ـ كالبيع وقد النداء ـ فالنهي باعتبار معنى مجاور للبيع لا في صلبه، ولا في شرائط صحته.

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٣١٠، وفتح الباري ٤/ ٣١٠، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٦، عمدة القارئ، للعيني ١١/ ٢٨٠، وإرشاد الساري ٤/ ٧١.

(٢) سنن أبي داود، ٣/ ٢٧٠ (٣٤٤١).

(٣) الدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٠٢، واللباب ٢/ ٣٠، والهداية وفتح القدير والعناية ٥/ ٢٤٠، وتبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٤/ ٦٨، وبدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢١.

(٤) فتح القدير ٥/ ٢٣٩، ومثله قول ابن عابدين في حاشيته ٥/ ١٠١ ((وجه تأخير المكروه عن الفاسد مع اشتراكهما في حكم المنع الشرعي و الإثم أنه دونه من حيث صحته وعدم فساده)).

وذهب الشافعي إلى أنّ حكم توكل الحاضر عن البادي هو الحرمة وذلك لورود النصوص العديدة التي تفيد ذلك ولكن مع هذا إذا باع الحضري للبدوي عند إجماع شرائط التحريم صح البيع وإن أثم البائع[1]. يقول الشافعي: ((فإن باع حاضر لباد فهو عاص إذا كان عالماً بالحديث ولم يفسخ))[2] وقد أسس الشافعية رأيهم على قوله ﷺ: ((دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)) ولولا صحة البيع لما كان في فعله تفويتاً على الناس وأيضاً فإن النهي يرجع إلى معنى خارج عن ذات البيع ولازمها غير أنه يقترن به نظير البيع عند النداء للجمعة فإنه ليس لذاته ولازمها بل لمعنى خارج عنه وهو خشية تفويتها.

وقد ذهب الحنابلة[3] والمالكية[4] والظاهرية[5] وبعض الزيدية[6] إلى أنّ حكم هذا البيع من حيث خطاب التكليف هو الحرمة ومن حيث خطاب الوضع هو البطلان وقد استدل هذا الاتجاه بالنصوص العديدة الناهية عن توكل الحاضر للبادي، وأجابوا عن أحاديث النصيحة بأنها عامة مخصصة بأحاديث النهي. أما دعوى النسخ فهي إنما تصح عند العلم بتأخر الناسخ ولم ينقل ذلك، وكذلك أجابوا عن القياس على وكالة البادي عن الحاضر بأنه قياس فاسد لمصادمة النص، على أنّ أحاديث النهي أخص من الأدلة القاضية بجواز التوكيل مطلقاً فيبتنى العام على الخاص يقول ابن القيم: ((فنهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة لأنه إذا توكل له، مع خبرته بحاجة الناس، أغلى الثمن على المشتري فنهاه عن التوكل له مع أنّ جنس الوكالة مباح لما في ذلك زيادة السعر على الناس))، ((وصاحب القياس الفاسد يقول فله أن يتوكل للبائع الحاضر وغير الحاضر ولكن الشارع راعى المصلحة العامة))[7].

---

(١) فتح العزيز، والأم، للشافعي ٣/ ٩٢ و ٨/ ٨٨، والروضة، للنووي ٣/ ٤١٢، ونهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي ٣/ ٤٦٤، ومغنى المحتاج ٢/ ٣٦، والمهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٨.

(٢) الأم، للشافعي ٨/ ٨٨، وفي معناه: الأم ٣/ ٩٢.

(٣) كشاف القناع ٣/ ١٧٣، والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٢، والشرح الكبير ٤/ ٢٨٠ والروض المربع ١/ ١٧٠، والمحرر، لأبي البركات ١/ ٣١١.

(٤) اختلف المالكية فيما لو وقع مثل هذا البيع فقال بعضهم: إنه قد تم وجاز نظير مذهب الشافعية وقال بعضهم: يفسخ ولا يجوز. راجع بداية المجتهد، ابن رشد ٢/ ١٨٩ وإحكام، ابن دقيق العيد ٣/ ١١٤ والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٩، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٥، والمقدمات لابن رشد ٣/ ٢٠٣ والمنتقى للباجي ٥/ ١٠٤.

(٥) المحلى، لابن حزم ٨/ ٤٥٣.

(٦) ذهب إلى ذلك من الزيدية الصنعاني في سبل السلام ٣/ ٢٢، والشوكاني في نيل الأوطار ٥/ ١٨٦.

(٧) الطرق الحكمية، لابن القيم: ٢٨٤ و ٣٠٨.

والواقع فإن منشأ الخلاف المتقدم بين الفقهاء مرجعه إلى خلاف آخر وهو أنّ النهي إذا كان لوصف مقارن لكنه في آن الوقت منفك فهل يقتضي هذا النهي الحرمة والبطلان أم يقتضي الكراهة فقط؟ للإجابة عن هذا نقول:

عرف الفقه الإسلامي اتجاهين:

أحدهما: يذهب إلى أنّ النهي إذا كان على هذه الصفة فإنه لا يترتب عليه إلا الكراهة فقط وذلك مثل البيع وقت النداء للجمعة، وكبيع حاضر لباد بالوكالة عنه، والصلاة في أرض مغصوبة فإن النهي هنا راجع إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة في الأول والإضرار بأهل المصر في الثاني وشغل الأرض في الثالث، فالتفويت والإضرار والشغل أمر مقارن وغير لازم لماهيتها وهذا لا يدل على الفساد والبطلان، وهذا ماذهب اليه الشافعية وهو، مذهب الحنفية، وجمهور الأصوليين وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على أنّ الوصف المجاور لا يقتضي الفساد لعدم مضادته لوجوب أصله وهو كونه مشروعاً لتغاير المتعلقين، أو لاختلاف محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل مقارناً للقبيح، ومقارن القبيح لا يكون قبيحاً لعينه بل بالعرض، ومن هنا قالوا: الإثم مترتب على فاعله لمخالفته النهي وإتيانه المعنى المجاور. وهكذا يتضح لنا أن النهي متعلق بما ليس بوصف بل بأمور منفكة.

وثانيهما: ويذهب إلى أنّ النهي إذا كان لوصف سواء كان الوصف مقارناً، أو مجاوراً، أو لعينه وذاته يدل على فساد أصله مطلقاً وأنّ كل نهي يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعياً ولا يخرج عن دائرة ذلك إلا ما قام الدليل على اقتضائه، فيكون هذا الدليل هو القرينة الصارفة له من معناه الحقيقي، وهذا ما صرح به المالكية، وبعض الحنابلة، وبعض الزيدية، والظاهرية، وقد أسس هذا الفريق رأيه على قوله عليه الصلاة والسلام: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))[1] والمنهي عنه: ليس عليه أمرنا، فهو رد بمعنى مردود وما كان مردوداً كان باطلاً، يضاف إلى هذا أنّ الإجماع انعقد على أنّ المنهي عنه ليس من الشرع وأنه باطل فلا يصح، وربما استدل الاتجاه الأول بذات الدليل الذي ساقه هذا الاتجاه فحملوا لفظ الرد على معنى أنه غير مقبول طاعة

---

(١) صحيح مسلم كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ١٢/١٦، ووقع في أبي داود كتاب السنة ٤/ ٢٠٠ (٤٦٠٦) ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)) ووقع أيضاً ((من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد))

وقربة، ومما لا شك فيه أنّ المحرم لا يقع كذلك أما أن لا يكون سبباً للحكم فلا فإن الطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا ثم هو ليس برد في هذا المعنى[1].

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه نعتقد أرجحية الاتجاه الذي يذهب إلى حرمة توكل الحاضر عن البادي وبطلان العقد في حالة وقوعه وعدم ترتب الآثار عليه وذلك لقوة الأدلة الناهية ولورودها بطرق متعددة بل هناك من الفقهاء من بالغ فادعى تواترها[2].

أما رأي البخاري فإنه على الرغم من وجاهته وحكمته إلا أنه يقيد حرمة الوساطة بأخذ الأجرة وهذا القيد وإن كان هو مناط الضرر ومداره في الغالب لأنّ الوسيط الذي يأخذ الأجرة له هدف استغلالي في العادة إلا أنّ الضرر والاستغلال من الممكن أن يقع مع عدم هذا القيد، وهذا ما يدعوني إلى ترجيح الحرمة بدون تقييد لها بالأجرة، ومع قولنا بالحرمة فنحن ننظر إلى المعنى ولنا فيه فهماً أشار إليه الفقهاء وهو أن المعنى الذي شرع من أجله الحكم هو دفع الضرر عن العامة وهذا إنما يتحقق بترك أطراف التبادل يتصرفون بتلقائية دون دخول وسيط مُستَغِل لحاجة الناس، ومن نتائج التلقائية في التبادل هو الرفق بالعامة وتخفيض الأسعار، وهكذا فالمنظور إليه هو التلقائية المستهدفة موضوعياً في التبادل لأنها توفر شروطاً مناسبة للمضاربة. أما القول بأنّ العلة هي مجرد تفويت الربح فإنّ هذا معنى متصيد من الحكم ولا دلالة عليه في النصوص المتقدمة اللهم، إلا ما استنبطه الفقهاء من قوله عليه الصلاة والسلام: ((دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)) ولا دلالة لهم فيه إذ لو كان هذا المعنى مراداً وهو كل المراد لقال النبي عليه الصلاة والسلام دعوا الحاضرين يرزقهم الله من أهل البادية ولم يقل دعوا الناس، ومعلوم أنّ أهل البدو من الناس كما أهل الحضر منهم سواء بسواء ولا فرق؛ بل إنّ في النص المتقدم ما يدل على أنّ المراد هو ترك أطراف التبادل يتصرفون بتلقائية دونما دخول وسيط طفيلي أو انتهازي، وهذا ما تفيده عبارة "دعوا الناس" والمعنى: اتركوا الناس وحيث قلنا بالنظر إلى المعنى فإننا لا نشترط لحرمة وكالة الوسيط العارف بالسعر عن البادي الجاهل بالسعر إلا شرطاً واحداً هو أنه متى كانت هذه الوساطة تعيق التلقائية ووجود مضاربة حقيقية بأن تؤدي إلى استغلال

---

(١) راجع في كل ما تقدم مباحث النهي في أصول الفقه المستصفى، للغزالي ٢/ ٢٥ وما بعدها، فواتح الرحموت ١/ ٤٠٣، والأحكام، للآمدي ٢/ ١٧٥، وإرشاد، للشوكاني: ٩٧ وما بعدها، ومختصر المنتهى وشرح ابن الحاجب وحاشية السعد ٢/ ٩٥، وأصول البزدوي، وكشف الأسرار ١/ ٢٨٠ والإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي ٢/ ٦٨، ومنهاج الأصول للبيضاوي، ونهاية السؤال، للأسنوي ٢/ ٣٠٤ و ٣٠٥، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ٣/ ٢٥٩ وميزان الأصول، للسمرقندي ١/ ٣٦٠.

(٢) المحلى، لابن حزام ٨/ ٤٥٣، ونصه ((فهذا نقل خمسة من الصحابة بالطرق الثابتة فهو نقل تواتر)).

الناس، ورفع الأسعار عليهم فهي الوساطة المحرمة، ويتأكد معنى الحرمة بأخذ الأجر لأن الوسيط في هذه الحالة يأخذ مالاً ليس نظير عمل يقدمه بل نظير وساطة باستغلال حاجة الناس فحسب، ولأنها فوق هذا تشكل عبئاً مالياً إضافياً على تكاليف الإنتاج يؤدي إلى زيادة الأسعار وارتفاعها لدى احتساب الكلفة النهائية للسلعة أو المال المنتج.

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أنّ القول بجواز جنس الوكالة ليس مطلقاً بل إنّ المشروعية مقيدة بما لا يفضي إلى الضرر العام وهو شكل من أشكال تقييد المباح، فالبيع وكالة أو أصالة هو نوع من أنواع التجارة المباحة وهو مأذون به للفرد لتحصيل حاجاته وحاجات أهله بل ربما كان ضرورة من ضرورات عيشه فهو مصلحة حاجية أو ضرورية للفرد ولكن مع هذا فعندما تصطدم هذه المصلحة مع الصالح العام فإنّه يضحى بها لأنها مصلحة مرجوحة وهكذا تعمل الشريعة في كل الأحوال على إقامة التوازن بين مختلف الفعاليات والأنشطة والحقوق فردية كانت أو اجتماعية؛ بل إنّ المصلحة العامة هي التي دعت الشارع إلى إهمال مصلحة النصح المطلوب بالنص والذي نهى الشارع عن تركه تحقيقاً للمصلحة العامة في الرفق والتعامل يقول الشيخ دراز: ((ومثله بيع الحاضر للبادي، وهو من الضروري، أو الحاجي وهو نصح مطلوب وتركه منهي عنه لكن هذا الترك فيه تعاون ورفق بأهل الحضر لأن البدوي يبيع لهم حسب ما يفهم هو في الأسعار ولكنّ الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر وفيه تضييق عليهم فألغي النهي عن ترك النصح، وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً وتقديماً للمصلحة العامة))[1].

الآثار المترتبة على هذه الحالة:

لما كانت هذه الحرمة حماية المجتمع ودفعاً للضرر العام عنه فهي حق من حقوق الله تعالى (المجتمع) ومن ثم فإنّ الدولة باعتبارها ممثلة للمجتمع فإنّ هذا يعطيها حق العقاب في حالة المخالفة وهذا العقاب مؤسس على أن مرتكب المخالفة قد اجترح إثماً، واقترف معصية، ومما لا شك فيه أنّ مرتكب المخالفة آثم عند جميع الفقهاء الذين قالوا بالحرمة سواء من أجاز منهم البيع بعد وقوعه، أو من اعتبر العقد باطلاً لا تترتب عليه آثاره لأن الكل

---

(١) الموافقات ٣/ ٢٥٩ هامش ٢. ومثله ما ذكره ابن تيمية في الحسبة، ص٢٣، ونصه " ولذلك نهى النبي أن يبيع حاضر لباد.. وهذا نهى عنه لما فيه من ضرر المشترين فإن المقيم إذا توكل للقيام في بيع سلعة يحتاج الناس إليها والقادم لا يعرف السعر ضر ذلك المشتري".

متفقون على أنّ من خالف النهي فقد ارتكب إثماً، فالاختلاف بينهم يرجع إلى اختلاف في لا يترتب عليه رفع الإثم، وإذا كان المخالف قد ارتكب إثماً فإنّ فعله بحد ذاته يعطي الدولة حق العقاب، وعلى الرغم من أنّ هذا هو المبدأ العام عند الفقهاء في العقوبات التعزيرية إلا أننا لم نجد من الفقهاء من صرح بعقاب المخالف عقوبة تعزيرية غير المالكية، وهو مقيد عندهم بتكرار الفعل المخالف والعقوبة تلحق كلاً من الحاضر الوسيط والبائع المشتري إنْ لم يعذرا بجهل. يقول الباجي: "ومن تكرر منه هذا قال ابن القاسم في الغنية يؤدب، وعن ابن وهب: يزجر ولا يؤدب، وإن كان عالماً بمكروهه، وجه الأول أنّ هذه مضرة عامة وقد تكرر منه مخالفة الإمام فيها فيكون حكمه الأدب، ووجه قول ابن وهب أنّ الزجر في ذلك كاف لأنه نوع من التسعير[1] وبمثل هذا عبر غير واحد من المالكية[2]، ويلاحظ أنّ بقية الفقهاء ربما لم يصرحوا بالعقوبة اكتفاء منهم بالمبدأ الذي قدمناه فلم يجدوا مبرراً لتكراره بدلالة أنّ الشافعية الذين ذهبوا إلى حرمة التسعير وعدم جوازه لأي جهة في الدولة قد حرصوا بأن للدولة في حالة التسعير إيقاع العقوبة التعزيرية على المخالف وأنّ هذا العقاب مفرع على القول بالجواز لا التحريم وذلك لافتياته على سلطان الدولة ومخالفة أوامرها كما سبق وأن قدمناه..

الحالة الثانية: حالة حجب المعلومات أو عدم توفرها:

إنّ هذا العنوان يؤسس لدينا فهماً على غاية من الأهمية في اقتصاد يتسم بالتعقيد مثل اقتصاد اليوم، ذلك لأنه كان فيما مضى أغلب المشاريع تابعة للذين أوجدوها والمؤسسين وشركائهم، ومن ثم كانت أهمية التوظيف والاستثمار متعلقة إلى حد ما بعدد من الأفراد يمكن وصفهم بذوي المزاج الدموي والفكر البناء الذين كانوا يزجون بأنفسهم في الأعمال ليملؤوا حياتهم دون أنّ يحاولوا الاستناد إلى حساب دقيق لمقدار نجاح المشروع أو فشله، ومن ثم كانت الأعمال إلى حد ما نوعاً من "اليانصيب" وإن اختلفت النتيجة النهائية اختلافاً كبيراً حسب اختلاف القائمين على المشروع ومقدار موافقات السوق ومصادفاته، فكان يكتب لبعضهم النجاح، ولبعضهم الفشل..

---

(١) المنتقى للباجي، ٥/ ١٠٤.

(٢) وبمثل هذا صرح صاحب شرح منح الجليل ٢/ ٥٧٥، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٩ وحاشية المدني على كتون ٥/ ١٤٥، وجواهر الإكليل ٢/ ٢٦.

ولقد كان رجال الأعمال يغامرون في لعبة تقوم في جملتها على المهارة والصدفة ولا تعرف نتائجها الوسطية بالنسبة للاعبين أنفسهم ولو أنّ الطبيعة البشرية لم تكن شغوفة بالمخاطرة، ولو لم تكن تشعر ببهجة غير بهجة المال في استثمار منجم أو مزرعة، وفي بناء معمل أو منشأ ما أتيح وبدون أدنى شك للاستثمارات القائمة على الحساب العلمي الدقيق من أن تتسع اتساعاً عظيماً.

وقد كانت القرارات التي يتخذها أصحاب المشروع قرارات توصف بأنها قرارات نهائية لا بالنسبة للجماعة بأسرها فحسب بل بالنسبة للأشخاص بشكل فردي أيضاً، والحقيقة فإنّ الفقه الإسلامي يأبى على الرأسمال الفردي أن يرمى في محرقة المغامرة الخاطئة وغير المحسوبة حساباً علمياً دقيقاً لمجرد الشغف ببهجة المخاطرة، أو لملء حياته بالعمل، ذلك لأن النشاط الاقتصادي الفردي في الإسلام إنما يسعى إلى غايات وأهداف يريد تحقيقها وهي عمارة الأرض واستثمارها بما ينسجم وكونه خليفة فيها، ومن ثم فالمنظور إليه في الدافع، أو الباعث على التوظيف والاستثمار إنما هو بهجة الاستجابة للطلب الشرعي بضرورة عمارة الأرض، وتثمير مواردها ولذلك كان تضييع المال منهياً عنه بموجب الحكم الشرعي، وإذا كانت إضاعة المال حراماً فمما لا شك فيه أنّ الاستثمار غير المدروس علمياً هو شكل من أشكال الإضاعة، ولما كان الفرد غير قادر على توفير هذه الدراسات والمعلومات بدقة ولحق المجتمع في المال الفردي فإنّ هذا قد رتب على الدولة باعتبارها ممثلة للمجتمع واجباً شرعياً ومسؤولية مضافة في توفير قدر كاف من المعلومات عن حالة السوق وحاجاته، وأن توفر قدراً معقولاً من المعلومات عن السوق وظروفه، والقوى القائمة فيه، وعن السلعة وطريقة صنعها، وعن التبادل وطبيعة الظروف المحيطة به، وذلك من خلال استقراء السوق ودراسة قوانينه وتعريف المتعاملين بالقوى القائمة فيه. صحيح أنّ معرفتنا الحالية بالسوق لا يسعها أن تقدم أساساً لتنبؤ محسوب رياضياً إلا أنها تجعل احتمالات التضحية برأس المال احتمالات ضعيفة إن لم تكن غير موجودة.

ولعل هذا الواجب على الدولة قد تأسس على أنّ النصيحة واجبة لكل مسلم وتركها منهي عنه شرعاً، وهذا المعنى قد تأكد بالنصوص العديدة التي بلغت حد التواتر، واعتبرها الفقهاء جزءاً لا يتجزأ من الإيمان، وكانت شرطاً من شروط البيعة، وتعد واحدة من أبرز مسؤوليات الدولة، وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: "الدين النصيحة قلنا:

لمن؟.. قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولائمة المسلمين وعامتهم"[1] وما روي عن جابر قال: أتيت رسول الله ﷺ قلت: يا رسول الله أبايعك على الإسلام فشرط عليّ: والنصح لكل مسلم فبايعته على هذا"[2] وما روي عنه أيضاً قال: بايعت النبي ﷺ على إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم"[3]. وقوله عليه الصلاة والسلام: "ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصيحة لم يجد رائحة الجنة"[4] وقوله عليه الصلاة والسلام: "ما من والٍ يلي رعية من المسلمين فيموت وهو غاش لهم إلا حرم عليه الجنة"[5] وقوله عليه الصلاة والسلام: "ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم النصح إلا لم يدخل معهم الجنة"[6].

والواقع فإنّ أحاديث النصيحة من الأحاديث التي قيل فيها أنها أحد أرباع الدين بل ذهب النووي إلى أنه هو وحده محصل لغرض الدين كله[7]، والنصيحة لعامة المسلمين إنما تكون بالشفقة عليهم والسعي فيما يعود عليهم بالنفع، وكف وجوه الأذى عنهم، ومما لا شك فيه أنّ مسؤولية الدولة أشد تعقيداً من مسؤولية الفرد، ومن ثم قيدت النصوص مسؤولية ولي الأمر بعدم الغش وهو قيد مقصود بالذكر ومعناه أنّ الله إنما ولاه على عباده ليديم لهم النصيحة لا ليغشهم ومن ثم رتب الوعيد الشديد على من ضيع ما استرعاه الله عليه، يقول القاضي عياض: "معناه بين في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله تعالى شيئاً من أمرهم، واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خان فيما اؤتمن عليه فلم ينصح فيما قلده. إما بتضييعه ما يلزمهم. .. وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها، أو إهمال حدودهم، أو تضييع حقوقهم ... أو ترك سيرة العدل فيهم فقد غشهم"[8]، ومن ثم فقد اعتبر الفقه الاسلامي ترك النصح من الكبائر الموبقة

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة ٢/ ٣٧، وفي صحيح البخاري كتاب الإيمان باب الدين النصيحة ١/ ١٢٨، بحذف (وقلنا لمن) و (لكتابه).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة ١/ ١٢٩ وفي معناه في صحيح مسلم ٢/ ٣٩.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب البيعة على إيتاء الزكاة ٣/ ٢١٢، وصحيح مسلم كتاب الإيمان باب الدين النصيحة ٢/ ٣٩.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية ١٣/ ١١٢ وفي مسلم كتاب الامارة باب فضيلة الأمير العادل ١٢/ ٢١٤ "ما من عبد يسترعيه الله رعية ثم يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة".

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى ١٣/ ١١٣.

(٦) صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب فضيلة الأمير العادل، ١٢/ ٢١٥.

(٧) فتح الباري ١/ ٥٢٩، وشرح النووي علي مسلم ٢/ ٢٧.

(٨) شرح النووي، علي مسلم ٢/ ١٦٦.

المبعدة عن الجنة[1]. وإذا كانت النصيحة للرعية واجباً شرعياً على الدولة فإنّ توفير المعلومات لبناء حسابات اقتصادية دقيقة يعد جزءاً لا يتجزأ من النصيحة وموضوعاً أصيلاً من موضوعاتها، وبالتالي يعد داخلاً في صميم واجبات الدولة إن لم يكن من أبرز واجباتها لأنه مما يتعلق بثروة الأمة والحفاظ عليها من الهدر والقلق والضياع.

والحقيقة فإننا إذا تركنا الجانب النظري التأصيلي فإننا سنجد في الفقه العملي مجموعة كبيرة من التصرفات وقد ورد بها النهي عن الشارع، ودرسها الفقهاء ورتبوا عليها الآثار، وكان مرجع النهي فيها عدم توفر المعلومات لدى واحد من طرفي التبادل، أو لحجب المعلومات، أو تزييفها وكذلك رتب الشارع مجموعة من الحقوق لطرفي التبادل تأسيساً على عدم توفير العمليات أو حجبها أو تزييفها، ومن ثم قال الفقهاء بأن للطرف الذي تعاقب مع الجهالة حق فسخ العقد بعد توافر المعلومات، ونحاول هنا أن نلقي الضوء على بعض هذه الحقوق والتصرفات توضيحاً للأمر واستدلالاً به على ما قدمناه.

١ - تلقي السلع:

وهو ما اصطلح على تسميته عند الفقهاء بتلقي الجلب وبتلقي الركبان معاً لاختلاف النصوص التي ورد بها النهي، وهي قيود غير مقصودة بل المراد بها الغالب وهذا النوع من البيع يعرف في الفقه بأن يتلقى المشتري طائفة يحملون متاعاً فيشتريه منهم قبل وصولهم السوق واطلاعهم على الأسعار الجارية[2]، أو هو أن يسمع التاجر قدوم قافلة بميرة كبيرة فيتلقاهم، ويشتري جميع ما معهم ويدخل المصر فيبيع بما يشاء من الثمن[3] ويلاحظ أنّ الصورة الأولى لا تكاد تخلو عن معنى من معاني الاحتكار وأنّ الصورة الثانية تنطوي على معنى من معاني حجب المعلومات عن السعر الجاري في السوق، وهذا النوع من البيوع قد وردت نصوص عديدة تنهى عنه منها ما روي عن أبي هريرة قال: نُهى النبي ﷺ عن التلقي وأن يبيع حاضر لباد[4] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: لا يبع بعضكم على بيع بعض،

---

(١) يراجع فتح الباري في أحاديث النصيحة ١/ ١٢٩ و ٣/ ٢١٢ و ٢٦٢ و ١٣/ ١١٢، وشرح النووي على مسلم ٢/ ٢٧ وما بعدها و ٢/ ١٦٥.

(٢) يراجع فتح الباري في أحاديث النصيحة ١/ ١٢٩ و ٣/ ٢١٢ و ٤/ ٢٦٢ و ١٣/ ١١٢، وشرح النووي على المسلم ٢/ ١١١ وتبيين الحقائق ٤/ ٦٨ والمنهاج للنووي ٢/ ٣٦.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٣٢٢١.

(٤) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع ٤/ ٣١٣ وقريب منه في صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب ١٠/ ١٦٣.

ولاتلقوا السلع يهبط بها السوق"[1] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام "لا تلقوا الجلب ممن تلقاه فاشتري منه فإذا سيده أتى السوق فهو بالخيار"[2]. والأحاديث التي تسير في هذا الاتجاه عديدة جداً.

هذا وقد اختلف الفقه الإسلامي في محل النهي وهل هو على التحريم أو الكراهة وكذلك اختلف في ترتيب الآثار على البيع وهل يقتضي جواز العقد أم بطلانه؟. فذهب أبو حنيفة و الأوزاعي إلى جواز التلقي وذلك شريطه أن لا يضر الناس فإن أضر كُره[3]، وربما حمل أصحاب هذا الرأي النهي الوارد في النصوص على الكراهة التنزيهية أو ربما استدلوا بما رواه ابن عمر قال: كنا نتلقى الركبان فنشتري منهم الطعام فنهانا النبي أن نبيعه حتى نبلغ به سوق الطعام[4] ولكن هذا الاستدلال قد تعقبه غير واحد من الفقهاء منهم البخاري[5] وصاحب الفتح[6] بأنه لا دلالة فيه على جواز التلقي لأنّ معناه أنهم كانوا يتلقونهم في أعالي السوق يدل عليه حديث ابن عمر - قال: كانوا يبتاعون في أعلى السوق فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله أن يبيعوه في مكانه حتى ينقلوه[7]، فقد بين ابن عمر أنّ هذا الذي كانوا يفعلونه حالة أخرى غير تلقي السلع. .

وذهب الحنفية إلى أنّ التلقي يكره في حالين أحدهما: أن يضُر بأهل البلد، وثانيهما: أن يلتبس السعر على الموردين[8]، والكراهة عندهم محمولة على الكراهة التحريمية يقول البابرتي" فذلك، أي التلقي، لا يخلو إما أن يضر بأهل البلد أو لا، والثاني لا يخلو أن يلتبس السعر على الواردين أو لا، فإن كان الأول بأن كان أهل المصر في قحط وضيق فهو مكروه

---

(١) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع ٤/ ٣١٣، صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب ١٠/ ١٦٣.

(٢) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع ٤/ ٣١٣، صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب ١٠/ ١٦٣.

(٣) صحيح مسلم ١٠/ ١٦٤.

(٤) شرح النووي علي مسلم ١٠/ ١٦٣، والمغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥ ولم أطلع في كتاب الحنفية على من نسبه إلى أبي حنفية.

(٥) صحيح البخاري ٤/ ٣١٤.

(٦) فتح الباري : ٤/ ٣١٤.

(٧) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع ٤/ ٣١٤.

(٨) الدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٠٢، وتبين الحقائق، وحاشية الشلبي ٤/ ٨، واللباب ٢/ ٣٠، وبدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢١، والهداية وشرح فتح القدير ٥/ ٣٤٠ شرح العناية للبابرتي ٥/ ٣٤٠.

باعتبار قبح التضييق المجاور المنفك، وإن كان الثاني فقد لبس السعر على الواردين فقد غرر وضر، وهو قبيح فيكره[1].

وذهب الشافعية[2] والحنابلة[3] والمالكية[4] والظاهرية والزيدية[5] إلى حرمة تلقي الجلب للأحاديث الدالة على التحريم إلا أنهم اختلفوا في حالة وقوعه وهل يعتبر باطلاً فيفسخ أم لا فذهب فريق منهم إلى اعتبار هذا البيع باطلاً لا تترتب عليه آثاره ويقع مفسوخاً وهذا ما ذهب إليه بعض المالكية[6] وبعض الحنابلة[7] والبخاري[8] من المحدثين والصنعاني من الزيدية ووصف هذا الرأي بأنه الأقرب[9]، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على أن النهي يقتضي الفساد مطلقاً، وقد تعقب صاحب الفتح هذا الرأي مبيناً أنّ النهي إنما يقتضي الفساد عند المحققين فيما يرجع إلى ذات المنهي عنه، أما إذا كان يرجع إلى أمر خارج

---

(١) راجع الروضة للنووي ٣/ ٤١٣، وفتح العزيز ٨/ ٢١٨، ومغني المحتاج ٢/ ٣٦، ونهاية المحتاج للرملي ٣/ ٤٦٦، وقد ذهب بعض الشافعية إلى تقييد التلقي المحرم بأن يكذب في سعر البلد ويشتري منهم بأقل من ثمن المثل، وقد ذكر هذا القيد الجويني وصرح الشيرازي في المهذب أنه مقيد بأن يخبرهم بكساد ما معهم ليغبنهم، وصرح المتولي بأنه مقيد بأن يخبرهم بكثرة المؤنة عليهم في الدخول راجع المهذب للشيرازي ١/ ٢٩٩، وفتح الباري ٤/ ٣١٤.

(٢) الشرح الكبير للمقدسي ٤/ ٥٨١، والمغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥ والحسبة لابن تيمية، ص٢٣.

(٣) جواهر الاكليل ٢/ ٣٢، والشرح الكبير للدردير، وحاشية الدسوقي ٣/ ٧٠، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٥، وقد قيد بعض المالكية الحرمة فيما جرت العادة بتبليغه الأسواق ولا مضرة في ذلك، فأما ما يضر بالناس تبليغه الأسواق كالثمار التي يلحق أهل الأصول بتفريق بعضها ويحتاجون بيعها جملة ممن يجنيها فقد روى ابن القاسم عن مالك لا باس بذلك. وقال في سماع اشهب هو من التلقي المحرم، راجع المنتقى ٥/ ١٠٢.

(٤) المحلى، لابن حزم ٨/ ٤٤٩.

(٥) نيل الاوطار للشوكاني ٥/ ١٨٨ وسبل الاسلام ٣/ ٢١ واللبحر الزخار ٤/ ٢٩٧.

(٦) راجع المنتقى للباجي ٥/ ١٠٢، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٦، وشرح الدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٧٠ أن هناك ثلاثة اقوال عند المالكية في ترتب الآثار بعد وقوع التلقي أحدها: أن المتلقي ينهى فإن عاد أدب ولا ينزع منه شيء وهو رواية عن مالك اشهب ووجهه أن البيع عقد لازم ولم يتعلق به وجه فساد يمنع صحته ولا يوجب أخذ ما اشتراه وانتزاعه منه. وثانيهما: ينزع منه ما اشتراه ويجبر على بيعه لأهل السوق وهذ رواية ابن وهب عن مالك. وثالثهما: أن يرد شراؤه باعتبار أنه عقد باطل وترد السلعة إلى بائعها وهو اختيا ابن المواز وقال به قوم من أصحاب مالك.

(٧) المغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥، واعتبره رواية عن الإمام أحمد، وفتح الباري ٤/ ٣١٣ ونيل الاوطار ٥/ ١٨٨.

(٨) صحيح البخاري ٤/ ٣١٢، ويلاحظ أن البخاري قد عنون لهذا الموضوع بقوله "باب النهي عن تلقي الركبان وأن بيعه مردود لأن صاحبه عاص آثم اذا كان به عالماً، وهو خداع في البيع والخداع لا يجوز.

(٩) سبل السلام، ٣/ ٢١.

عنه فيصح البيع وثبت الخيار بشرطه. أما كون صاحبه عاصياً آثماً والاستدلال عليه بكونه خداعاً فصحيح ولكن مع هذا فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون البيع مردوداً لأن النهي لا يرجع إلى ذات العقد وما هيته لأنه ليس مما تعلق بأركانه وشروطه[1].

وذهب فريق ثان إلى أنّ هذا النوع من البيع في حالة وقوعه فعلاً عقد صحيح وجائز وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية والزيدية[2] وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على قوله عليه الصلاة والسلام " ولا تلقوا الجلب فمن تلقاه واشترى منه فإذا أتى السوق فهو بالخيار " ووجه الاستدلال بهذا أنّ الخيار لا يثبت إلا في عقد صحيح يضاف إلى هذا أنّ النهي لا لمعنى في البيع بل هو يعود إلى ضرب من ضروب الخديعة يمكن استدراكها بإثبات الخيار فذهب جمهورهم وهم الحنابلة والشافعية والظاهرية والزيدية إلى ثبوت الخيار للبائع مطلقاً ومنهم من قيده بوجود الغبن[3]، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على الحديث المتقدم..

ويلاحظ أنّ معيار الغبن المثبت للخيار مقيد عن العادة والسعر الجاري هو المعيار المحدد لوجود الغبن أو عدمه، وذهب المالكية إلى عدم إثباته وإنما يعرض على أهل السوق فيشتركون في المبيع على رأي، أو يبقى البيع على حاله ويزجر المتلقي فإن عاد أدب على رأي ثان، أو ترد على بائعها باعتبار أنه عقد باطل على رأي ثالث[4]، وعدم إثبات الخيار للبائع وهو مذهب الحنفية أيضاً.

المعنى الموجب للحكم:

عرف الفقه الإسلامي ثلاث اتجاهات في تعليل الحكم وبيان المعنى الموجب للنهي:

الاتجاه الأول: ويذهب إلى أنّ المعنى الذي شرع الحكم من أجله إنما هو لمنفعة البائع ودفع ضرر الغبن عنه، وصيانته ممن يخدعه سواء أكان مصدر الغبن هو عدم معرفته بالسعر أو كان مصدره تزييف المعلومات عن السعر الجاري وتلبيسه عليه، أو غيرها وهذا ما صرح

---

(١) فتح الباري، ٤/ ٣١٣.

(٢) المغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥، والمنتقى للباجي ٥/ ١٠٢، والمحلى لابن حزم ٨/ ٤٤٩، و الام للشافعي ٣/ ٩٣و ٨/ ٨٩، ونيل الأوطار للشوكاني ٥/ ١٨٨ والبحر الزخار ٤/ ٢٩٧.

(٣) المغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥ و الام للشافعي ٣/ ٩٣ و ٨/ ٨٩، والمحلى لابن حزم ٨/ ٤٤٩ والبحر الزخار ٤/ ٢٩٧.

(٤) المنتقى للباجي ٥/ ١٠٢.

به الشافعية يقول الشافعي: "إنّ لصاحب السلعة بعد أن يقدم السوق الخيار لأن تلقيها حين يشتري من البدوي قبل أن يصير إلى موضع المساومين من الضرر له يوجد النقص من الثمن[1] والمعنى فيه هو احتمال غبنهم من قبل المتلقي سواء أخبر كاذباً أم لم يخبر على الأصح[2]. وهذا المعنى هو المعتبر عند الحنابلة[3] يقول ابن تيمية: "ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك لما فيه من تغرير البائع فإنّه لا يعرف السعر فيشترى منه بدون القيمة ولذلك أثبت النبي ﷺ له الخيار إذا هبط إلى السوق[4] وهذا ما ذهب إليه الحنفية[5] في إحدى الحالتين عندهم وهي الحالة التي يلبس فيها المتلقي السعر على الموردين لعدم علمهم به وهذا ما ذهب إليه الزيدية و الإمامية[6].

وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على قوله ﷺ: "لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فأتى سيده فهو بالخيار" ووجه الاستدلال أنّ النبي ﷺ قد أثبت الخيار للبائع فدل على أنّ المعنى الذي شرع الحكم من أجله هو حماية مصلحة البائع من التغرير والتدليس والغبن ولأنّ حقيقة الحال أنّ الضرر إنما هو واقع بالفعل عليه دون غيره، فهذا الجانب من الفقه إنما يلاحظ الضرر الواقع على البائع فيجعل منه سبباً وعلة وموجباً للحكم بغض النظر عن كون هذا الضرر الشخصي قد سبب ضرراً عاماً أم لا.

الاتجاه الثاني: ويذهب إلى أنّ المعنى الموجب للنهي هو دفع الضرر عن أهل البلد فهو معلل بمصلحة المجتمع ودفع الضرر العام وذلك بتوفير السلعة بثمن أرخص لأنّ الجالب يبيع سلعته إذا قدم بها للسوق بشكل سريع ومستعجل خشية من تلفها أو من زيادة النفقات عليها من حفظ وخزن ومصاريف إدارية وغيرها. وهذا ما صرح به الحنفية[7] في إحدى الحالتين وهي الحالة التي يلحق فيها الضرر بأهل البلد وهذا هو ما ذهب إليه

---

(١) الأم، ٣/ ٩٣.

(٢) نهاية المحتاج، للرملي ٣/ ٤٦٦.

(٣) المغني لابن قدامة ٤/ ١٦٥.

(٤) الحسبة لابن تيمية، ص٢٣.

(٥) الدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٠٢، وتبين الحقائق وحاشية الشلبي ٤/ ٦٨، واللباب ٢/ ٣٠، وبدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢١.

(٦) الروض النظير ٣/ ٥٨١ – ٥٨٢ وهذا هو ظاهر مذهب الإمامية كما يفهم من تعريفهم للتلقي إذ هو معرف عندهم بأنه الخروج إلى الركب القاصد إلى بلد للشراء منهم من غير شعور منهم بسعر البلد، راجع مفتاح الكرامة متاجر ٦/ ١٠٢.

(٧) الدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٠٢ وبدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢١.

المالكية[1] إلا أنّ لهم نظراً آخر في فهم المعنى وهو أنّ المصلحة التي يحميها الحكم إنما هي مصلحة أهل السوق، وذلك لئلا يقطع عنهم مالهم الذي جلسوا من أجل ابتغاء فضل الله بواسطته. وهذا ما صرح به المالكية في كتبهم فكأنهم قد رأوا أنّ وصول السلعة إلى السوق وجريان عملية التبادل عليها يستتبع بالضرورة دفع الضرر عن العامة في توفير السلعة وبثمن أرخص، وفي نفس الوقت يحقق مصلحة أهل السوق بتحقيق الربح، ولعل هذا ما ألمح إليه الباجي بقوله: "ووجه ذلك، أي النهي، أنّ هذا فيه مضرة على عامة الناس لأنّ من تلقاها أو اشتراها غلاها على الناس وانفرد ببيعها فمنع من ذلك ليصل بائعوها إلى البلد فيبيعونها في أسواقها فيصل كل أحد إلى شرائها والنيل من رخصها"[2]، وبالجملة فإنّ المصلحة المحمية بالحكم عند المالكية إنما هي مصلحة أهل السوق دون غيرهم، وربما أسس هذا الاتجاه رأيه على قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يبيع بعضكم على بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها السوق" ووجه الاستدلال به أنه قد علق النهي على غاية وهي دخول السوق، فكأنهم قد رأوا أنّ التعليق بالغاية يؤمىء بعلّيتها، وأن المعنى الذي ورد النهي به قد سيق لأجلها.

الاتجاه الثالث: ويذهب إلى أنّ المعنى المسوق لأجله النهي هو المصلحتين معاً مصلحة الفرد في دفع الضرر عنه وعدم وقوعه ضحية للغبن والتدليس والتغرير ومصلحة الباعة في دفع الضرر عنهم بتوفير السلعة بثمن أرخص، وهذا ما ذهب إليه الشوكاني[3] وابن العربي[4] من المالكية.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه نجد أحقية الاتجاه الأول وذلك بدلالة أن الشارع قد جعل الخيار للبائع إذا نزل إلى السوق، ومما لا شك فيه أنّ جعل الخيار بيده يدل على أنّ النهي مسوق لحقه لا لحق غيره ولكن مع هذا فإنه ليس هناك ما يمنع أن يكون حق المجتمع بمعناه العام مراداً بالحكم أيضاً. أما القول بأنّ المصلحة المحمية إنما هي مصلحة أهل السوق فلا نكاد نعثر لها على سند أصيل في النصوص لأن الجالس في السوق كالمتلقي سواء بسواء ولا فرق فكلاهما يبتغي فضل الله ورزقه، فمن غير المعقول ولا المنطقي ولا من الحكمة في شيء أن يفسخ عقد أحدهما ويلحق الضرر به دفعاً للضرر عن مثله وهو

---

(١) المنتقى للباجي ٥/ ١٠٢، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٧٠، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٦.
(٢) المنتقى للباجي ٥/ ١٨٩.
(٣) نيل الأوطار ٥/ ١٨٩.
(٤) شرح منح الجليل ٢/ ٥٧٦.

الجالس في السوق فلا مرجع لاعتبار أي المصلحتين أولى بالرعاية من غيرها. أما دعوى أنّ أهل السوق يشتركون في شراء السلعة جميعاً، ومن ثم تتوفر السلعة وبثمن رخيص فهي دعوى لا تجد سندها في الواقع، وما جرى العمل عليه في التبادل إذ من الممكن أن ترسو على واحد بانفراده.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أنّ الفقه الإسلامي في اتجاهه السائد في ذهب إلى أنّ المعنى المعتبر في النهي عن التلقي إنما هو في حماية البائع الجاهل بالسعر، ودفع الضرر عنه سواء أكان مرد جهله عدم معرفته للأسعار الجارية، أو عدم توفر المعلومات لديه عن السوق أو كانت نتيجة لحجب المعلومات عنه، أو تزييفها بأن يخبر بكساد ما معه كذباً، أو بكثرة السلع وتداولها في الأسواق ونحو ذلك ليشتري منه سلعته بالوكس وأقل من ثمن المثل.

٢ - النجش:

هذا هو التصرف الثاني ضمن مجموعة كبيرة من التصرفات التي نهى الشارع عنها لأن فيها تزييفاً للمعلومات أو حجباً لها، والنجش معرف في الفقه الإسلامي بأن يحضر الرجل السلعة فيعطي بها سعراً وهو لا يريد الشراء ليقتدي به السوام، فيعطون أكثر مما كانوا يعطون لو لم يسمعوا سومه. إذ يعتقد المشتري أنّ الناجش لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه في سوق السلع أو بخبر البائع عن شراء سلعة بأكثر مما اشتراها به ليغر غيره بذلك وهذه الصورة هي الصورة الشائعة عند الفقهاء[١].

وقد وردت نصوص عديدة تنهى عن هذا التصرف منها ما رواه أبو هريرة أنّ النبي ﷺ نهى عن النجش[٢] وما رواه ابن عمر قال: نهى النبي ﷺ عن النجش[٣] وقوله ﷺ ((لا يتلقى الركبان لبيع ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا))[٤] وقد حكى ابن بطال

---

(١) الأم، للشافعي ٤/ ٩١، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العيد ٣/ ١١٤، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٨ والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٠، وبدائع المصانع، للكاساني ٧/ ٣٢٢٣، والبحر الزخار ٤/ ٢٩٦، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٧، والمحلى، لابن حزم ٨/ ٤٤٨، ويلاحظ أن هذه الصورة قد أوردناها دون ذكر قيد من قيود الفقهاء التي سنعرض لها.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ١٠/ ١٦١.

(٣) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النجش ٤/ ٢٩٧ وصحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ١٠/ ١٦١.

(٤) صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ١٠/ ١٦٠ وفي معناه صحيح البخاري كتاب البيوع لا يشتري حاضر لباد ٤/ ٣١٢.

إجماع العلماء على أنّ الناجش آثم بفعله[1]، وقد يشترك البائع معه في الإثم إذا تم النجش بمواطأة منه، ويختص به الناجش إذا كان بغير علم البائع، وقد يختص البائع به وذلك إذا أخبر أنه اشترى السلعة بأكثر مما اشتراها به.

هذا وقد اختلف الفقهاء في تحديد النجش المحرم، فذهب فريق من الفقهاء إلى تقييد التحريم بأن تكون الزيادة المذكورة فوق ثمن المثل فقالوا: لو أنّ رجلاً رأى سلعة رجل تباع بدون قيمتها فزاد قيمتها لتنتهي إلى قيمتها الحقيقية لم يكن ناجشاً عاصياً بل هو جائز عند البعض، أو هو مأجور على نيته عند البعض الآخر وهذا ما صرح به الحنفية[2] وذهب إليه بعض المالكية[3] وهو منصوص الإمام مالك في الموطأ[4] ومذهب الظاهرية[5]. وذهب إليه بعض متأخري الشافعية[6] فالمعيار المحدد عند هؤلاء لكون التصرف نجشاً من عدمه هو بلوغ السلعة قيمتها الحقيقية في السوق فحيث بلغت السلعة القيمة التي تساويها أو تعادلها في السوق فإنّ الزيادة عليها نجش محرم، وحيث تبلغ القيمة فإن هذا ليس نجشاً، فكأنهم قد رأوا أنّ معنى الخديعة أو الغبن للمشتري لم يتحقق طالما أنّ الزيادة لم تزل بعد ضمن حدود القيمة الفعلية للسلعة، وفي نفس الوقت لا يلحق الضرر بالمشتري لأنه لم يخدع ولم يغبن إذا اشترى السلعة بقيمتها. وقد برر هذا الفريق رأيه أنّ النجش في هذه الحالة هو من قبيل النصح المطلوب أو التصرف الجائز. وقد تعقب غير واحد من الفقهاء هذا الرأي[7] بأن هذا تقييد للنصوص دون أن يكون هناك مقتضى له، يضاف إلى هذا أنّ هذه الطريقة ليست متعينة حصراً باعتبارها وسيلة وحيدة من وسائل النصح ذلك لأن مريد النصيحة له

---

(١) فتح الباري ٤/ ٢٩٧.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٣٢٢٣، وشرح فتح القدير ٥/ ٢٣٩، وتبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٤/ ٦٧ والدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٨.

(٣) الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٨، وشرح فتح الجليل ٢/ ٥٧٣، وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني ٥/ ١٤٣.

(٤) ونصه في الموطأ ٥/ ١٠٦، والنجش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك.

(٥) المبدأ العام عند الظاهرية أن من كان يريد غبن صاحبه بدون علمه ففرض عليه نصيحة المسلم، وهم لا يكاد يخرجون عن هذا المبدأ في هذه المسألة إذ نص ابن حزم في المحلى ٨/ ٤٤٨ على أن النجش هو أن يريد البيع فيتدب إنسان للزيادة في البيع وهو لايريد الشراء ولكن ليغتر غيره فيزيد بزيادته، فهذا البيع إذا وقع بزيادة على القيمة للمشتري الخيار ((فأفاد هذا أن الزيادة إذا كانت في حدود قيمة السلعة فهي ليست من النجش المحرم والله أعلم..

(٦) مغني المحتاج ٢/ ٣٧.

(٧) هذا ما ذهب إليه الشافعية وجمهور المالكية والحنابلة والزيدية، راجع مغني المحتاج ٢/ ٣٧، وشرح منح الجليل ٢/ ٥٧٣، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٣٦٨، ونيل الاوطار ٥/ ١٨٧، وسبل السلام ٣/ ١٨.

مندوحة عن ذلك بأن يعلم البائع بأن قيمة سلعته أكثر من ذلك ثم باختياره بعد ذلك.

وذهب جمهور من الفقهاء[1] إلى عدم اشتراط هذا القيد عملاً بعموم النصوص ويلاحظ أنّ الفقهاء قد اختلفوا في صحة البيع وجوازه وذلك في حالة وقوع الشراء مع النجش فذهب جمهور الفقهاء إلى صحته وجوازه وهذا هو مذهب الحنفية والشافعية والحنابلة وجمهور المالكية والزيدية[2]، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على أنّ النهي عائد إلى الناجش لا إلى العاقد أو العقد فهو معنى مجاور منفك لا يوجب فسخ العقد أو بطلانه، ويضاف إلى هذا أنّ النهي مقرر لحق الآدمي وبالتالي يمكن استدراكه بالخيار. وذهب الإمام أحمد وبعض الحنابلة ورواية عن الإمام مالك[3] وبعض المالكية[4] وجمهور المحدثين[5] وهو منسوب إلى الظاهرية[6] إلى أنه بيع باطل لا ترتب عليه آثاره، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على عموم الأحاديث الناهية، وأنّ مقتضاها بطلان البيع وعدم ترتب الآثار عليه، وكذلك استدلوا بما روي عن ابن أبي أوفى أنه قال: "الناجش آكل ربا خائف وهو خداع باطل قال النبيﷺ: "الخديعة في النار[7]" "ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد[8]" وكذلك استدلوا بأنّ عاملاً لعمر بن عبد العزيز باع سبباً له فقال: لولا أني كنت أزيد فأنفقه لكان كاسداً

(١) المغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٠، والبحر الزخار ٤/ ٢٩٦، وشرح فتح القدير ٥/ ٢٣٩، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣/ ٦٨ وفتح العزيز للرافعي ٨/ ٢٢٥، و الام، للشافعي ٨/ ٨٨.

(٢) المغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٠.

(٣) وقعت نسبته إلى الإمام مالك في المغني ٤/ ١٦٠، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٧، وفتح البارئ ٤/ ٢٩٧، ولم أعثر على هذا الرأي في كتب المالكية بل صرح المالكية بأن قول مالك أنه كالعيب والمشتري بالخيار إن شاء أن يرد وإن شاء أن يمسك. راجع بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ١٩٠.

(٤) المنتقى للباجي ٥/ ١٠٦ ونصه ((نهيه عن النجش يقتضي فساده وتحريمه فان وقع البيع على النجش ففي المدينة إن علم بذلك المبتاع فله رده ما لم تفت وقال ابن حبيب: من دس من يزيد في سلعته ليقتدي به من يبيعه يفسخ إلا أن يرضى المبتاع)).

(٥) فتح الباري ٤/ ٢٩٧، ونيل الأوطار ٥/ ١٨٧.

(٦) وقفت نسبته إلى أهل الظاهر في فتح الباري ٤/ ٢٩٧ ونيل الأوطار ٥/ ١٨٧، وسبل السلام ٣/ ١٨، إلا أن ما أورده ابن حزم في المحلة ٨/ ٤٤٨ يفيد صحة البيع وجوازه وثبوت الخيار للمشتري ونصه "والبيع غير النجش وغير الرضى بالنجش وإذ هو غيرهما فلا يجوز أن يفسخ بيع صح بفساد شيء غيره، ولم يأت نهي قط عن البيع الذي ينجش فيه الناجشون بل قال الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾.

(٧) هذا جزء من حديث ذكره صاحب الفتح كاملاً عن سعد بن عبادة قال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "المكر والخديعة في النار" لكنت من أمكر الناس. قال عنه صاحب الفتح إسناده لا بأس وأخرجه الطبراني في الصغير من حديث ابن مسعود والحاكم في المستدرك من حديث أنس وإسحاق بن راهويه من حديث أبي هريرة وفي إسناد كل واحد منهما مقال لكن مجموعها يدل على أن للمتن أصلاً، راجع الفتح ٤/ ٢٩٨.

(٨) صحيح البخاري، كتاب البيوع باب النجش ٤/ ٢٩٨.

عاملاً لعمر بن عبد العزيز باع سبباً له فقال: لولا أني كنت أزيد فأنفقه لكان كاسداً فقال له عمر: هذا نجش لا يحل، فبعث منادياً ينادي أن البيع مردود وأن البيع لا يحل[1].

هذا وقد اختلف الفقهاء الذين قالوا بصحة البيع وجوازه في ثبوت الخيار للمشتري إلى ثلاثة أقوال: أحدها: أثبت الخيار للمشتري إن كان في البيع غبن لم تجر العادة بمثله بغض النظر عن كون النجش قد تم بمواطأة البائع أو بدون علمه، فالمنظور إليه عندهم هو وجود الغبن دون غيره، فحيث وجد الغبن ثبت الخيار دفعها للضرر وإلى هذا ذهب الحنابلة[2]. وثانيها: ويذهب إلى أنّ الخيار لا يثبت للمشتري إلا إذا كان هناك مواطأة بين البائع والناجش على زيادة السعر، وربما أسس هذا الاتجاه رأيه على أن النجش ليس للبائع فيه صنع لأن التدليس لم يقع من جهته بل من جهة غيره وهذا ما ذهب إليه المالكية[3] والشافعية في أحد القولين عنهم، ووصف بأنه الأقيس[4] والظاهرية والزيدية[5]. وثالثها: ويذهب إلى عدم إثبات الخيار للمشتري مطلقاً سواء تم البيع بمواطأة البائع مع الناجش أم بدونه، وهذا الرأي مبرر على أنّ المشتري هو الذي فرط في حقه وذلك بتركه التأمل، وعدم تفويضه الأمر إلى من يعرف ثمن السلعة الجاري، وإلى هذا ذهب الشافعية في أحد القولين، ووصفه النووي بأنه الأصح[6] وهذا هو مذهب الحنفية، ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الفقه الإسلامي متفق على تحريم النجش وأن الناجش آثم عاص وأنّ هذا الفقه في اتجاهه السائد قد ذهب. إما إلى بطلان البيع أو إلى إثبات الخيار للمشتري دفعاً للضرر عنه ورفعاً للحيف والغبن الواقع عليه وهذا النظر الفقهي يؤكد لدينا ما سبق أن أكدناه من أن عدم توافر المعلومات أو تزييفها أو حجبها وبالتالي ما يترتب عليها من غبن وضرر هو العامل الأساس في النهي عن مثل هذه التصرفات.

٢ - خيار العيب:

هذا هو المظهر الثالث من المظاهر التي يبرز فيها دور المعلومات في عملية التبادل، وقد ذهب الفقه الإسلامي إلى إعطاء الحق لطرفي التبادل في فسخ العقد وإنهائه في حالة

---

(١) المحلى لابن حزم ٨/ ٤٤٨ ، ٤٤٩، وفتح الباري ٤/ ٢٩٧.

(٢) المغني، لابن قدامة ٤/ ١٦٠، وكشاف القناع ٣/ ٢٠٠، والروض المربع ٢/ ١٧٤.

(٣) بداية المجتهد، لابن رشد ٢/ ١٩٠، ونصه في الشرح الكبير للدردير ٣/ ٦٨، فإن علم البائع بالناجش فللمشتري رد المبيع إن كان قائماً وله التمسك به. وجواهر الإكليل ٢/ ٢٦.

(٤) فتح العزيز، للرافعي ٨/ ٢٢٥، والمهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٨.

(٥) المحلى لابن حزم ٨/ ٤٤٨، والبحر الزخار ٤/ ٢٩٦.

(٦) وصفة النووي في المنهاج ٢/ ٣٧ بأنه الأصح وكذلك في الروضة ٣/ ٤١٤، وراجع المهذب ١/ ٢٩٨.

ظهور عيب في المبيع ينقص المالية، أو يجعل المبيع غير قادر على الوفاء بأغراضه وأهدافه التي تم الشراء لأجلها وهذا الحق قد تأسس بناء على أنّ حجب المعلومات عن السلعة أو كتمانها هو نوع من أكل المال بالباطل والتي وردت النصوص العديدة بالنهي عنه مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1] وقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: ((ألا إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)) ومما لا شك فيه أنّ التدليس بالعيوب وكتمانها وحجب المعلومات من أكل المال بالباطل الذي حرمه الله وهو يناقض قاعدة الرضا المقررة في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2] ومن الغش الذي نهى عنه عليه الصلاة والسلام بقوله "من غش فليس منا" ومن الخديعة التي نهى عنها النبي ﷺ فقال لسحبان بن منقذ: إذا بايعت فقل ((لا خلابة))[3] وهي ليست من بيوع المسلمين كما ذكر العداء بن خالد قال: كتب لي النبي ﷺ هذا ما اشترى محمد رسول الله ﷺ من العداء بن خالد بيع المسلم من مسلم لا داء ولا خبثة ولا غائلة[4]، وتأسيساً على هذا اتفق الفقه الإسلامي على أنّ للمشتري في حالة وجود العيب في المبيع الخيار إن شاء رد وإن شاء أمسك عملاً بحديث ((لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر))[5]. ويلاحظ أن العيب معرف في الفقه الإسلامي بكل ما ينقص العين، أو القيمة نقصاً يفوت به غرضاً صحيحاً إذا غلب في جنس المبيع عدمه[6]، وهو على حد تعريف الحنفية كل ما أوجب نقصان الثمن في عادة التجار فهو عيب لأن التضرر بنقصان المالية وذلك بانتقاص القيمة والمرجع في معرفته عرف أهله[7]، وهو كما قسمه الحنابلة إلى فعل يزيد به الثمن وإن لم يكن عيباً في العين وذلك مثل جمع ماء الرحى عند عرضها للبيع ليزيد دورانها بإرسال الماء بعد حبسه فيظن المشتري أن

---

(١) سورة النساء: آية ٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) صحيح البخاري، كتاب البيوع باب ما يكره من الخداع ٤/ ٢٨٣، وصحيح مسلم كتاب البيوع باب من يخدع في البيع ١٠/ ١٧٦.

(٤) صحيح البخاري كتاب البيوع باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا ٤/ ٢٦٣. البخاري كتاب البيوع باب ان شاء رد المصراة ٤٥/ ٣٠٩.

(٥) المنهاج للنووي ومغني المختاج ٢/ ٥٠، والمهذب، للشيرازي ١/ ٢٩٣.

(٦) الهداية ٥/ ١٥٣، وراجع فتح القدير، وشرح العناية ٥/ ١٥٣، وبدائع الصنائع ٧/ ٣٣١٩.

(٧) كشاف القناع ٣/ ٢٠١، ٢٠٣، والمغني، لابن قدامة ٤/ ١٠٨، والروض المربع ٢/ ١٧٥.

ذلك عادتها، أو كان النقص في عين المبيع بغض النظر عن كونه يوجب نقص القيمة أم لا ومؤدى التعاريف واحد في المعنى وإن اختلف اللفظ والمبنى.

وأياً كان تعريف الفقهاء للعيب ومعياره فإن الفقه الإسلامي متفق على ثبوت الخيار للمشتري[1] وأيضاً متفق على أنه لا يحل لمسلم أن يبيع سلعة من السلع أو داراً أو عقاراً أو ذهباً، أو فضة أو شيئاً من الأشياء وهو يعلم أنّ فيه عيباً قل أو كثر حتى يبين ذلك لمبتاعه، ويقف عليه وقفاً يكون عمله به كعمله فإن لم يفعل ذلك وكتم العيب وغشه لم يزل في مقت الله ولعنه وإن فعل ذلك مستحلاً للغش فقد ذهب غير واحد من الفقهاء إلى القول بكفره[2] عملاً بظاهر قوله ﷺ: ((من غش فليس منا)).

٤ - خيار الغبن:

هذا هو المظهر الرابع من المظاهر التي فيها تلعب المعلومات دوراً بارزاً في عملية التبادل إذ يعطي هذا الخيار من طرفي التبادل البائع والمشتري حق فسخ العقد، وذلك في الأحوال التي يغبن فيها أحد طرفي العملية الاقتصادية غبناً يخرج عن العادة وذلك بجهله بالأسعار وعدم معرفته بها. وأما من له خبرة بالأسعار الجارية ويدخل على بصيرة في الغبن، وإن مرجع غبنه إلى استعجاله في البيع أو الشراء فإنه لا يثبت له الخيار وقد تأسس هذا الحق على ذات الأدلة المذكورة في خيار العيب وإلى هذا ذهب الحنابلة[3] وحكي عن بعض المالكية ونسب إلى الإمام مالك في أحد القولين عنه[4] وبه قال الإمامية[1] والزيدية[2]

---

(١) راجع المراجع السابقة وانظر بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ١٩٧، والبحر الزخار ٤/ ٣٥٥، واللمعة الدمشقية ٣/ ٤٧٢.

(٢) شرح النووي علي مسلم ٢/ ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٢٠٠، والروض ٢/ ١٧٤، والشرح الكبير، للمقدسي ٤/ ٧٩.

(٤) ممن حكى هذا عن المالكية ونسبه إلي الإمام مالك الشوكاني في نيل الأوطار، ٥/ ٢٠٧، والعسقلاني في الفتح ٤/ ٢٨٣ ونصه ((واستدل بهذا الحديث لأحمد وأحد قولي مالك أنه يريد بالغبن الفاحش لمن لم يعرف قيمة السلعة)).

وهكذا وقت نسبته إلى الإمام مالك وبعض المالكية في سبل السلام، للصنعاني ٣/ ٣٥ ونصه ((ثبوت الخيار بالغبن هو قول أحمد ومالك : ولكن إذا كان الغبن فاحشاً لمن لا يعرف ثمن السلعة وقيده بعض المالكية بأن يبلغ الغبن ثلث القيمة، ولعلهم أخذوا التقيد مما علم من أنه لا يكاد يسلم واحد من مطلق الغبن في غالب الأحوال)) والحقيقة فإن الواقع في كتب المالكية هو التفريق بين الغبن الواقع في بيع المماكسة والغبن الواقع في بيع المسترسل أو الجاهل. أما الغبن الواقع في بيع المماكسة فلا يرد به المبيع وإن خالف العادة والجهل بقيمة المبيع لا يعذر فيه واحد من المتبايعين إذا غبن في بيع المماكسة هذا هو ظاهر مذهب المالكية وقد حكى بعض البغداديين عن المذهب أنه - يجب الرد بالغبن وإقامة بعضهم على سماع أشهب في كتاب الرهون، وقد تعقبه الشيخ عليش بأنه ليس بصحيح لأنها مسألة لها معنى من أجله وجب الرد بالغبن و أما الغبن=

وإليه ذهب ابن حزم من الظاهرية[٣] إلا أنه فرق بين نوعين من البيوع التي يقع فيها الغبن.

أحدهما: إذا أشترط البائع والمشتري السلامة فلا يحل بيع ولا شراء بأقل ولا أكثر مما يساوي إلا إذا علم البائع والمشتري مقدار الغبن ورضيا به. أما إذا لم يعلما قدر الغبن وعلمه أحدهما ولم يعلمه المغبون فهو بيع باطل ومردود عنه ومضمون. على من قبضه ضمان الغصب.

وثانيهما: إذا لم يشترط السلامة ثم غبن أحدهما ولم يكن له علم به فللمغبون في هذه الحالة إنفاذ البيع، أو رده، ويلاحظ أنّ الظاهرية[٤] قد ذهبوا في حالة وقوع الغبن بأن باع بأكثر مما يساوي أو بأقل مما يساوي إلى بطلان العقد مطلقاً سواء أكان الغبن بعلم طرفي العملية الاقتصادية ورضاهما، أو بدون ذلك، وقد استند الظاهرية في هذا إلى نهي النبيﷺ عن إضاعة المال ومعلوم أنّ مشتري الشيء بأكثر من قيمته والبائع له بأقل كلاهما مضيع لماله حسب نظرهم.

وقد ذهب الحنفية إلى القول بالرد بالغبن[٥] في حالة المرابحة إلا أنه مقيد عندهم بقيدين أحدهما: أن يكون الغبن فاحشاً، وثانيهما: أن يكون أحد طرفي التبادل قد غر الآخر وخدعه، أو كان واقعاً تحت تأثير خداع الدلال وتغريره، ويلاحظ أن معيار الغبن الفاحش عندهم محدد بأن لا يدخل تحت تقويم المقومين وهذا صحيح مذهب الحنفية والمفتى به.

وخلاصة القول بعد هذا يمكن أن نستنتج ما يلي:

أولاً: إنّ دور المعلومات في الفقه الإسلامي دور بارز ورئيسي خصوصاً ما يتعلق منه بعملية التبادل ولعلنا لا نجافي الموضوعية، ولا ننحاز إلى الذات إذا قلنا إنّ الاقتصاد الإسلامي هو أول اقتصاد قد تنبه ومنذ اللحظات الأولى إلى المعلومات ودورها سواء أكان ذلك على مستوى التبادل، أو على مستوى الاستثمار والتوظيف، واهتمام الاقتصاد الإسلامي بالمعلومات ودوره مرده أنه اقتصاد موجه إرادياً نحو الغايات والأهداف التي يسعى إليها والتي رسمها الشارع بمقتضى الحكم الشرعي، ومن ثم يجب على المرء أن لا

في بيع المسترسل فللمالكية في ذلك قولان أحدهما: يثبت الخيار للمغبون وثانيهما: ينفيه، راجع شرح منح الجليل ٢/ ٤٦٣.

(١) اللمعة الدمشقية، ٣/ ٦٧٩.

(٢) البحر الزخار ٤/ ٣٥٤.

(٣) المحلى ٨/ ٤٣٩.

(٤) المحلى، لابن حزم ٨/ ٤٤٢.

(٥) الدر وحاشية ابن عابدين ٥/ ١٤٢ - ١٤٣.

يدهش عندما يكون هناك اقتصاد يتميز بمثل هذه السعة من التفصيل والفنية من الناحية المطلقة.

ثانياً: إنّ هذا الفقه المستنير لدور المعلومات في العملية الاقتصادية مرجعه أن الإنسان في المنهج الإسلامي وهو يمارس الأنشطة الاقتصادية لا يمارسها لإشباع لذة أو لملء فراغ بل هو واجب عليه بحكم استخلافه في الأرض وكونه مطلوباً منه عمارتها، وتثمير مواردها، ومن ثم فالعملية الاقتصادية عنده ليست اغتنام فرص، أو خداع جمهور، وليست هي تتطلب نجاحات خاطفة، وثراء سريعاً ذا لذة خاصة دون نظر إلى مشروعية العمل نفسه، ودون انسجام مع الأهداف والغايات التي يسعى إليها المجتمع، ودون حسابات تستند إلى معلومات دقيقة تضمن حماية المال المستخلف فيه وتثميره وعدم إضاعته وإتلافه وأداء ما عليه من أعباء وتكاليف اجتماعية.

والحقيقة فإن أبرع الأنشطة الاقتصادية في الحاضر بالنسبة إلى الأفراد هي تلك التي تستهدف اغتنام الفرص كما يقول الأمريكيون، وتصريف القطعة المزيفة، أو تلك التي انخفضت قيمتها، ومن هنا فإن التصور الاقتصادي الإسلامي للنشاط الفردي يختلف عن التصور الموجود في اقتصاد الواقع أو اليوم، ذلك لأن الشخص الذي يعمل اقتصادياً ووفق حسابات تمتد لأجل طويل دون اغتنام فرصة، أو خداع جمهور، ويسدي بذلك خدمات أفضل للمصلحة العامة هو الذي يتعرض عملياً لأكبر قسط من الانتقادات ممن حوله ومعه، وربما دفع موقفه الرأي العام إلى اعتباره شخصاً غريباً هداماً عديم التبصر فإذا كتب له النجاح تعزز الاعتقاد العام بطيشه، وإذا عبس الزمان له مؤقتاً كما هو محتمل جداً فقليلون هم أولئك الذين يرثون لحاله، وتعلمنا الحكمة العامة في الحياة أنه خير لسمعة المرء أن يفشل فيما هو مصطلح عليه من أن ينجح في الوقوف ضده.

ثالثاً: إن على الدولة واجب ملاحظة النشاط الفردي الذي يتعمد إعاقة عملية التبادل الصحيحة والمشروعة من خلال التدخل في قوانين السوق أو التأثير على خيارات واحد من أطراف عملية التبادل سواء أكان من خلال التأثير على التلقائية المستهدفة موضوعياً بوجود الوسيط الانتهازي، أو من خلال حجب المعلومات أو تزييفها، أو من خلال الاحتكارات ورفع الأسعار، ومكنة تدخل الدولة بالملاحقة يبررها أن هذه الأنشطة غير مشروعة وأنّ الحكم قد تقرر حقاً لله وللعبد ومن ثم فالدولة هي السلطة التي تطبق القانون الشرعي وتعمل على سريان أحكامه.

رابعاً: إنّ الفقه الإسلامي وفهمه لـدور المعلومـات في العمليـة الاقتصاديـة يؤسـس واجباً على الدولة هو في حقيقته وجوهره واجب شرعي مطلوب بمقتضى النصوص الدالـة على ضرورة النصح للأمة والذي يقوم بالأساس على اعتماد المعلومات الدقيقـة وتوفيرهـا حتى تستقيم العملية الاقتصادية استثماراً وإنتاجـاً واسـتهلاكاً ذلـك لأن قسـماً كثيراً مـن المصاعب التي تلاقيها اليـوم ناشـئ عـن نقـاط ضعـف في اقتصـاد تمـيز بمثـل هـذه الصفـة الاعتباطية من الناحية المطلقة، وحتى تستند الدولة على أسس عمليـة في حسـاب العوامـل النفسية الجماعية التي تجعل عدداً كبيراً من الأشخاص الجاهلين يتعرضون لتحولات شديدة في أعقاب التبدلات المفاجئة التي تحدثها في الرأي العام بعض العوامل التي ليس لها إلا تأثير طفيف على الواقع الاقتصادي ففي الفترات التي يكون فيها الإيمان بالاستمرار اللامتنـاهي في وضع الاقتصاد الحالي غير محمود يتعرض السوق ولو لم يكن هناك سبب صريح لتبدلات غير معقولة من التفاؤل أو التشاؤم لكنها تماماً في حالة فقدان أساس راسخ للتنبؤ العقلاني فإنه يجب على الدولة استقراء السوق، ودراسة قوانينه، وقياس مستوى الميل نحو الاستهلاك أو الاستثمار والتوظيف، والادخار، والعوامل أو الدوافع النفسية المحيطة بكل ذلـك، ومـن ثم توفير معلومات معقولة تمتد لأجل طويل عن طبيعة السوق واتجاهاته في المستقبل وبذلك يمكن لمختلف الأنشطة الاقتصادية فردية كانت أو جماعية أن تبني حساباتها على ضوء هـذه المعلومات التي تقوم بالأساس على التنبؤ العقلاني المحسـوب وإن لم يكـن محسـوماً رياضيـاً لطبيعة المستقبل وآفاقه، وكل هذا يقتضيه أنّ الشريعة الإسلامية قد حرمت إضاعة المـال أو إتلافه، ومن ثم فإن ممارسة أنشطة اقتصادية لا تقوم على تنبؤ عقلاني محسوب هو نوع مـن إضاعة المال المنهي عنه شرعاً، ولما كان تثمير المال واجباً على الفرد، والنصـح واجبـاً علـى الدولة فإنه يجب على الدولة توفير المعلومات الكافية والمعقولة حتى يسـتطيع الفـرد القيـام بتثمير الموارد، وعمارة الأرض لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وحتى لا تشـارك الدولة في إتلاف المال وإضاعته، ويتأكد الوجوب على الدولة في الأنشطة الاقتصاديـة الـتي تمارسها الدولة أو أحد أجهزتـها بصـورة مباشـرة. ولعـل ممـا يسـاعد علـى إمكانيـة توفـر المعلومات والتنبؤ العقلاني المحسوب أنّ الفقه الاقتصادي الإسلامي يفترض ثوابت نسبية في طبيعة الميل نحو الاستهلاك والادخار والتوظيف إذ إنه يفترض أنّ الميل نحو الاستهلاك يسير بشكل متوازن نحو الوسطية المفترضة بين الإسراف والتقتير، وأنّ معدل الادخار الشـخصي هو في حدوده العليا يساوي صفراً إلا ادخاراً يبحث عـن فرصـة للتوظيـف والاسـتثمار أو

ادخاراً لسد ضرورة أو حاجة طارئة أو متوقعة لأنه فيما عدا ذلك يعد اكتنازاً محرماً بمقتضى الحكم الشرعي أما معدل الميل نحو الاستثمار فهو في حدوده الدنيا يساوي فرق الاستهلاك والادخار.

المبحث الرابع

رقابة النشاط الاستهلاكي والاكتناز والادخار ودور الدولة فيها

يعد هذا المظهر وبحق من أكثر مظاهر تقييد الحرية الاقتصادية في الفقه الاقتصادي الإسلامي، وأكثرها التصاقاً بالفرد وحريته، وهي في آن الوقت تؤكد ما سبق أن قررناه في أكثر من مناسبة من أنّ الحق الفردي مقيد وغير مطلق ومن مظاهر تقيده أنه محمل بأعباء وتكاليف أدناها أن يكون منسجماً مع الغايات والأهداف التي تسعى إليها الشريعة الإسلامية.

وإذا كانت مظاهر الرقابة للنشاط الفردي في المحاور المتقدمة هي في الغالب المنظور إليها هو حماية حق الله تعالى "المجتمع" أو دفع الضرر العام مثل تحريم الاحتكار، ووجوب التسعيرة الجبرية، والنهي عن تلقي السلع، وحذف الوسيط الانتهازي، فإن الحجر على السفيه وإن كان منظوراً إليه من هذه الزاوية باعتبار أنّ إهدار ثروة الفرد لا محالة هو إهدار لثروة المجتمع والأمة في محصلته النهائية، لأن الفرد واحد من لبنات البناء التكويني للمجتمع إلا أنّ هذا الحجر قد تقرر أولاً وبالذات لحماية الفرد نفسه وحفظ ثروته من الإتلاف والضياع، ومن هنا اصطلح الفقهاء على تسمية هذا النوع من الحجر بمثل قولهم "الحجر لِحَظِّهِ" أي: "لحقّ الفرد" وصيانة لماله من العبث.

تعريف الحجر

الحجر في عرف اللغة: التضييق ومطلق المنع[1] ولهذا سمي العقل حِجراً في قوله تعالى: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾[2] أي: عقل، وإنما سمي بذلك، لأنه يمنع صاحبه من فعل ما قبح، وإتيان ما تضر عاقبته، وكذلك سمي الحرام حجراً ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ حِجْراً مَحْجُوراً﴾[3]، محرماً.

وهو في عرف الشرع: منع الإنسان من التصرف في ماله[4]، أو هو كما عرفه الحنفية

---

(١) لسان العرب ٤/ ١٦٧،مادة (حجر)،والصحاح للجوهري ٢/ ٦٢٣،وأساس البلاغة للزمخشري:١١٣،نفس المادة والقاموس المحيط للفيروزابادي٢/ ٤،نفس المادة، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس٢/ ١٣٨نفس المادة.

(٢) الفجر : ٥ .

(٣) الفرقان : ٢٢ .

(٤) كشاف القناع٣/ ٤٠٤،والمغني لابن قدامة٤/ ٣٤٣، والروض المربع ٢/ ٢٠٢، ومغني المحتاج٢/ ١٦٥، وعرفه الشافعية بنفس التعريف إلا أن لهم قيداً آخر ونصه ((المنع من التصرفات المالية ولو في شيء خاص)) ومرادهم بهذا القيد شمول جميع أنواع الحجر،راجع حاشية الرشيدي٤/ ٣٥٣،وحاشية الشبراملسي٤/ ٣٥٣.

عبارة عن منع مخصوص بشخص مخصوص عن تصرف مخصوص، أو عن نفاذه[1] والمراد تصرف قولي لا فعلي، لأن الفعل بعد وقوعه لا يمكن رده بهذا الاعتبار، أو هو على ما عرفه المالكية: منع المالك من التصرف في ماله لمنفعة نفسه أو غيره[2]، أو هو كما عرفه الزيدية: منع التصرف في الملك[3].

ويلاحظ على هذه التعاريف أنه يجمعها بالجملة قاسم مشترك، وهو منع المالك من التصرف في ملكه لسبب ورد الشرع به، وأنّ الاختلاف إنما هو واقع في مقدار كون التعريف جامعاً لكل أسباب الحجر مانعاً من دخول غيره فيه أو كونه معبراً عن طبيعة الحجر تبعاً للمدرسة الفقهية التي ينتمي إليها التعريف.

هذا وقد درج الفقه الإسلامي على تقسيم الحجر إلى نوعين وذلك تبعاً للمصلحة التي يحميها.

أحدهما: الحجر لمصلحة الغير وهذا يشمل أنواعاً عديدة منها حجر الراهن لحق المرتهن، وحجر المريض لحق الورثة، وحجر العبد لحق السيد، وحجر المرتد لحق المسلمين، وحجر المفلس لحق الغرماء.

وثانيهما: الحجر لمصلحة صاحب المال نفسه وهو ما اصطلحوا على تسميته بالحجر لحظ نفسه، وهو الحجر على الصبي والمجنون، والسفيه المبذر لماله، ويلاحظ أنه على الرغم من أنّ الحجر على العموم في كافة أنواعه له تعلق بالمسألة الاقتصادية إلا أنّ الذي يهمنا من أنواع الحجر هو النوع الثاني ويهمنا بالتحديد من هذا النوع هو الحجر على السفيه المبذر لماله دون غيره ذلك، لأن الأنواع الأخرى لا تؤسس لدينا فهماً مقيداً لحق الشخص في حرية نشاطه الاقتصادي كما لا يؤسس دوراً للدولة ابتداء - اللهم - إلا فيما يتعلق بأن واحداً من أجهزتها وهو القضاء يتولى فض المنازعات وهذا ليس بالأمر المهم فيما نحن بصدده إذ القضاء جزء من الدولة، أما الحجر على السفيه المبذر لماله فهو وإن اتفق مع الأنواع الأخرى من حيث تحريك الدعوى واستعداء السلطة في ملاحقة من عليه الحق إلاّ

---

(١) الدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ١٤٣، وتبيين الحقائق ٥/ ١٩٠، واللباب ٢/ ٦٦، والهداية وشرح فتح القدير ٧/ ٣١٠ .

(٢) وعرفه ابن عرفة بأنه ((صفة حكمية توجب منع موصوفها من نفوذ تصرفه في الزائد على قوته أو تبرعه بزائد على ثلث ماله))، راجع شرح منح الجليل ٣/ ١٦٣، وحاشية الدسوقي ٣/ ٢٩٢، وجواهر الإكليل، للأزهري ٢/ ٩٧ .

(٣) البحر الزخار ٦/ ٨٨ .

أنه يختلف عن هذه الأنواع في أمرين وهما: أنّ حق المجتمع منظور إليه في هذا الحجر على اعتبار أنّ ماله جزء من ثروة الأمة كما تفيده الإضافة في قوله تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾[1] فإتلاف المال، وتبذيره يرجع بالنقصان على الكل وهذا على وجه من أوجه الاستنباط، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن الحجر على السفيه المبذر لماله فيه تدخل مباشر في تغيير نمط السلوك في الإنفاق والاستهلاك مع قيام البلوغ والعقل، وهذا يؤسس لدينا فهماً نظرياً على غاية من الأهمية سواء على مستوى رقابة النشاط الاقتصادي استهلاكاً، وإنتاجاً، وادخاراً، أو على مستوى التوجيه الإرادي للاقتصاد الإسلامي بمعنى أنه يتجاوز الصفة الاعتباطية للاقتصاد من الناحية المطلقة إلى اقتصاد يتميز بالتوجيه الإرادي المرسوم منهاجياً، ولعل الحجر على السفيه يرسم لنا هذه الصورة وبدقة، لأنه يتعلق بأمر يعد إلى حد ما من أكثر الأمور التصاقاً بالشخصية.

أصل مشروعية الحجر على السفيه

ثبت الحجر على السفيه بعدة نصوص قرآنية منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ولا يأب كاتبٌ أنْ يكتب كما علمهُ الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولايبخس منه شيئاً فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل... ﴾[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً ۞ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً﴾[3].

فقد دلت هاتان الآيتان على مشروعية الحجر على السفيه، ويلاحظ أنه على الرغم من اتفاق الفقه الإسلامي على هذا إلا أنّ هذا الفقه قد اختلف في المراد بلفظ السفهاء الوارد في الآيتين، وفي تحديد من هو السفيه الذي طلبت النصوص الحجر عليه؟ وقد عرف الفقه الإسلامي ثلاثة آراء في هذا الاتجاه.

الرأي الأول: يذهب إلى أنّ المراد بالسفهاء هم النساء أمهاتٍ كُنّ، أو أزواجاً، أو

---

(١) النساء : ٥ .

(٢) البقرة : ٢٨٢ .

(٣) النساء : ٥ - ٦ .

بنات، وهو قول ابن عمر وقيل: هم هؤلاء ومعهم الصبيان، وبه قال: سعيد بن جبير والحسن، والسدي، وغيرهم[1].

الرأي الثاني: أنّ المراد بالسفهاء أبناء الرجل نفسه، والمعنى: لا تعط ولدك السفيه مالك الذي به قوام أمرك بعد الله، وبه قال ابن المبارك، وابن عباس، والأشعري، وغيرهم[2].

الرأي الثالث: أنّ المراد بالسفهاء كل من ليس له عقل يفي بحفظ المال، ولا يدله على إصلاحه، وتثميره، والتصرف فيه، فيدخل فيه النساء والصبيان والأيتام، والفساق، وغيرهم ممن لا وزن له من أهل الدين والعلم فيضيع المال فيما لا ينبغي ويفسده. فيكون المراد بالسفيه بناء على هذا الرأي هو المستحق الحجر بتضييعه لماله، وإفساده، وسوء تدبيره، لأن الله تعالى قد عم سائر السفهاء فلم يخص سفيهاً دون سفيه، فغير جائز لأحد أن يؤتي ماله صبياً صغيراً كان، أو رجلاً كبيراً ذكراً كان أو أنثى. وهذا هو أقوى الآراء وأرجحها وإليه ذهب جمهور المفسرين منهم ابن جرير في تفسيره[3]، والنيسابوري[4] والرازي[5] وابن العربي[6]، والذي يدل عليه ما يلي:

أولاً: قوله تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ والمعنى أنّ الله تعالى قد أمر بدفع المال إلى اليتامى في حالة توفر شرطين هما البلوغ، وإيناس الرشد ولم يفرق في هذا الوجوب بين كون المدفوع إليه ذكراً أو أنثى، وإذا صح هذا وهو صحيح فإنه يترتب عليه أنّ الذين أمر الله تعالى بدفع أموالهم إليهم وأجاز معاملاتهم، ومبايعاتهم هم بالضرورة غير أولئك الذين نهى الله أولياءهم عن إيتائهم أموالهم وحظر على المسلمين معاملتهم، ومبايعتهم، فتبين أن المراد بالسفهاء هم أولئك المستحقون للحجر، والمستوجبون أن يولى عليهم. أما من عدا ذلك فهو ليس بسفيه، لأنه لا يحجر. على من بلغ وأنس منه الرشد[7].

---

(١) تفسير الطبري ٣/ ٨٠ و ٤/ ١٦٤، وتفسير النيسابوري ٤/ ١٩٠، وتفسير الرازي ٩/ ١٨٥، ومجمع البيان للطبرسي ٣/ ٧ .

(٢) الرازي ٤/ ١٦٤، وتفسير الرازي ٩/ ١٨٥، وتفسير النيسابوري ٤/ ١٩٠ .

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٨٠، ٤/ ١٦٥ .

(٤) تفسير النيسابوري ٤/ ١٩٠

(٥) تفسير الرازي ٩/ ١٨٥ .

(٦) أحكام القران، لابن العربي ٢/ ٤٩، ومجمع البيان، للطبرسي ٣/ ٨ .

(٧) تفسير الطبري ٤/ ١٦٦ .

ثانياً : أن الآية الأولى قد دلت على أن المراد بالسفيه فيها هو كلٌّ جاهل بموضع خطأ ما يمل وصوابه من بالغي الرجال والنساء الذين لا يولى عليهم، وهذا أولى من حمل السفيه على كل جاهل بموضع خطأ ما يمل وصوابه صغيراً كان أو كبيراً[1] ذلك، لأن الله تعالى قد ابتدأ الآية بقوله ﴿يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الآية. ومعلوم أن الصبي ومن يولى عليه لا تجوز مداينته، وأن الله قد استثنى من الذين أمرهم بإملاء الدين السفيه، والضعيف، ومن لا يستطيع أن يملل فقد جعل الله الذي عليه الحق أربعة أصناف فصاروا على نوعين، نوع مستقل بنفسه يملل، وثلاثة أصناف لا يملون، وقد فصل بين الأصناف الثلاثة بحرف "أو" التي تفيد المغايرة، ومع فصل الأصناف الثلاثة فإنه من غير الممكن اعتبارها صنفاً واحداً، أو صنفين، وإلا كان تقدير الفاصل لا فائدة منه وهو عبث يتنزهُ عنه البارئ جل وعلا، وتأسيساً على هذا تعين أن يكون لكل صنف معنى يختلف عن المعنى الآخر. فيكون معنى السفيه هو ذو القوة على الإملال غير أنه وضع عنه فرض الإملال بجهله بموضع صواب ذلك من خطئه[2]، وأن الموصوف بالضعف هو الذي يغلبه قلة النظر لنفسه كالطفل[3] أو هو العاجز عن إملاله وإن كان شديداً رشيداً[4]، وإنّ الموصوف بأنه لا يستطيع أن يمل هو الممنوع عن إملاله بعذر قاهر مثل غيبته عن موضع الإملال.

وهكذا وضع الله عن هذه الأصناف فرض الإملال وذلك للعلل المتقدمة وأمر عند سقوط ذلك عنهم أن ينوب الأولياء منابهم في الإملال. أما من زعم أنّ المراد بالسفيه في هذا الموضع هو الصغير فلا وجه له، لأن ذلك يوجب أن يكون قوله:﴿أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ﴾ مراداً به العاجز عن الإملال من الرجال العاقلين الذين تجوز تصرفاتهم، وكأن مرد عجزه لعلة في لسانه، أو غيبته، وإذا كان الأمر كذلك يكون قوله تعالى:﴿فليملل وليه بالعدل﴾ لا معنى له لأن العاقل الرشيد وإن كان اخرساً، أو غائباً لا يجوز حكم أحد في ماله إلا بأمره[5].

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٨٠ .

(٢) تفسير الطبري ٣/ ٨٠، وعرفه ابن العربي في أحكام القران ٢/ ٢٥٠ بأنه المتناهي في فساد العقل وضعفه وراجع تفسير القرطبي ٣/ ٣٨٥، وتفسير الرازي ٧/ ١١٢ .

(٣) أحكام القُرآن، لابن العربي ١/ ٢٥٠، وتفسير القرطبي : ٥/ ٣٠ .

(٤) تفسير الطبري ٣/ ٨٠، وتفسير الرازي ٧/ ١١٢ .

(٥) تفسير الطبري ٣/ ٨٠، تفسير الرازي ٧/ ١١٢، تفسير الزمخشري ١/ ٤٠٣ .

تعريف السفه

عرف السفه الفقه الإسلامي بعدة تعاريف فقد عرفه البابرتي من الحنفية بأنه: ((خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل))، وقد غلب في عرف الفقهاء على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل، والشرع[1].

ويلاحظ على هذا التعريف أنه يثير إشكالاً من الناحية النظرية البحتة مرده أنّ العمل بخلاف موجب العقل مع قيام العقل غير ممكن، لأن الظاهر أنّ موجب الشيء لا يتخلف عنه، ولعل هذا ما حدا بغير واحد من الحنفية مثل السرخسي إلى تعريف السفه بأنه العمل بخلاف موجب الشرع وهو اتباع الهوى وترك ما يدل عليه العقل، والحجي[2]، وبمثل هذا عبر عنه الزيلعي[3]، ووقع في المدونة في صفة من يحجر عليه من الأحرار بأن يكون مبذراً لماله سرفاً في لذاته من الشراب والفسق، وغيره فيسقط فيه سقوط من لا يعد المال شيئاً. وأما من أحرز ماله وأنماه، وهو فاسق في حاله غير مبذر لماله فلا يحجر عليه[4]، وقد عرف بعض المالكية السفه بضده، وهو عدم حفظ المال[5] فلا واسطة بينهما سواء صرفه في المباحات أو في المحرمات، ولكن يرد عليه تعريف ابن الحاجب للسفه بأنه صرف في اللذات المحرمة [6]، فقد قيده بالحرمات دون المباحات وقد ذهب الشافعية إلى تعريف التبذير باعتباره مرادفاً للسفه، أو تأسيساً على عرف الفقهاء الذي استعمل السفه في تبذير المال خاصة فجاء تعريفه عندهم بأنه، تضييع المال باحتمال غبن فاحش في المعاملة، أو رميه في بحر أو إنفاقه في محرم، أما صرف المال في الصدقة، ووجوه الخير، والمطاعم، والملابس حتى تلك التي لا تليق بحاله، أو للرفع من مستواه الاجتماعي لا تعد تبذيراً في الأصح من مذهبهم[7]. وبالجملة فالتبذير عند الشافعية محصور في التضييعات والإنفاق في المحرمات.

---

(١) شرح العناية للبابرتي ٧/ ٣١٤ .

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٥٧ .

(٣) تبين الحقائق للزيلعي ٥/ ١٩٢ .

(٤) المدونة ٤/ ١١٥ .

(٥) شرح منح الجليل ٣/ ١٧٢ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) متن المنهاج ٢/ ١٦٨ ونهاية المحتاج وحاشية الشيراملسي ٤/ ٣٦٢، ويلاحظ أن الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين، ص ٣٣٥، قد فرق بين التبذير والسرف فعرف الأول بأنه الجهل بمواقع الحقوق وعرف الثاني بأنه الجهل بمقادير الحقوق، وكلام الغزالي يقتضي ترادف المصطلحين ويوافقه قول غيره في حقيقة السرف بأنه ما لا يقتضي حمداً عاجلاً، ولا أجراً آجلاً. راجع إعانة الطالبين وفتح المعين ٣/ ٧٠، وحاشية الرشيدي ٤/ ٣٦٢، وفتح العزيز ١٠/ ٢٨٤، ومغني المحتاج ٢/ ١٦٨.

وقد عرفه الزيدية بأنه: صرف المال في الفسق، أو فيما لا مصلحة فيه ولا غرض ديني، ولا دنيوي كشراء ما يساوي درهماً بمائة ولا صرفه في أكل طيب، ولبس، وفاخر المشموم، وكذا لو أنفقه في القرب[1].

ويلاحظ على التعاريف المتقدمة أنه يجمعها ناظم مشترك وهو اعتبار السفه مفهوماً مرادفاً للتبذير وتضييع المال، وعدم القدرة على حفظه وتثميره، ثم قد يكون مرد التضييع الإنفاق في المحرم، أو الإنفاق غير المقنن والذي لا يخضع لضوابط، أو مرده عدم المقدرة على المماكسة، وإجراء التبادل دون أن يلحقه ضرر، أو غبن فاحش. .

معايير الرشد

لقد تأسس خلاف فقهي في تفسير معيار الرشد الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[2] ولما كان معيار الرشد يؤسس لدينا فهماً اقتصادياً فيما نحن بصدده فإننا سنلقي الضوء على هذا المعيار. ويلاحظ أن الفقه الإسلامي قد عرف ثلاث معايير في تفسير الرشد الوارد في الآية:

المعيار الأول: معيار الرشد الاقتصادي:

يقوم هذا المعيار على أساس تفسير الرشد بأنه قدرة الفرد على تثمير ماله، وإصلاحه، وإدارته إدارة حكمية، وأن يتصرف فيما يتعلق بصلاح ماله بحيث لا يقدر الغير على خديعته، وذلك بأن يتعامل مراراً فلا يغبن غبناً فاحشاً، ولا يبذر ماله فيما لا فائدة فيه، ولا مصلحة له، وأن تكون له دراية بوجوه التبادل وأخذ المال، وإعطائه، وحفظه وإنمائه، وذلك بغض النظر عن صلاحه الديني ومقداره، يقول ابن جرير ((والرشد في هذا الموضع العقل وإصلاح المال، لإجماع الجميع على أنه إذا كان كذلك لم يكن ممن يستحق الحجر عليه في ماله، وحوز ما في يده عنه، وإن كان فاجراً في دينه، وإذا كان ذلك إجماعاً من الجميع فكذلك حكمه إذا بلغ وله مال في يد وصي، أو في يد حاكم قد ولي له لطفولته واجب عليه تسليم ماله إليه إذا كان عاقلاً بالغاً مصلحاً لما له غير مفسد))[3].

ويلاحظ أنّ الرشد في هذا المعيار هو عبارة عن مَلَكة قادرة على إصلاح المال وتثميره وتمنع من إتلافه، أو إنفاقه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء، فهذا المعيار

---

(١) البحر الزخار ٦/ ٩٢.

(٢) سورة النساء: آية ٦.

(٣) تفسير الطبري ٤/ ١٦٩.

يفترض المعقولية في الإصلاح والتثمير والإنفاق لا مطلق الإصلاح كما هو واضح من عبارات الفقهاء القائلين به.

وهذا المعيار قد أخذ به الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وبعض الزيدية وهو راجح مذهب الإمامية[1] وإليه ذهب غير واحد من المفسرين[2]. وقد استند من أخذ بهذا المعيار إلى قوله تعالى: ﴿آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ووجه الاستدلال به أنّ الرشد قد ورد في النص بصيغة النكرة، ومن ثم فالرشد يتحقق بأي نوع من الأنواع التي يصدق عليها أنها رشد، لأن النكرة المطلقة تتناوله ويكون قليل الرشد وكثيره سواء في وجوب دفع المال بالبلوغ، وتحقق الرشد بهذا المعنى، لأن الرشد في إصلاح المال مراد بالإجماع فلا يكون الرشد في الدين مراداً حتى لا تعم النكرة المطلقة، أو لأن الدفع معلق بإيناس رشد واحد لأنها نكرة قد جاءت في موضع الإثبات فلا يكون الرشد في الدين مراداً حتى لا يتعلق الأمر برشدين، يضاف إلى هذا أنّ الفاسق من أهل الولاية وذلك لإسلامه فيكون والياً للتصرف بهذا الاعتبار على أنّ الحجر على السفيه إنما كان لمعنى فيه هو حفظ ماله فالمؤثر فيه ما أثر في تضييع المال، وليس فسقه مؤثر عليه بهذا الاعتبار.

المعيار الثاني: معيار الرشد الديني والاقتصادي " المزدوج "

يقوم هذا المعيار على افتراض أنّ الرشد شامل لمعنيين هما الصلاح الديني، والصلاح المالي، وذلك بأن لا يرتكب من المعاصي ما يؤثر على العدالة بأن لا يفعل محرماً من ارتكاب كبيرة، أو إصرار على صغيرة مع عدم غلبة طاعاته على معاصيه، وأن يكون حافظاً لماله غير مبذر، أو مضيع له باحتمال غبن فاحش في المعاملة، أو بإنفاقه في محرم ولو فلساً ..

أما في حالة إنفاقه في المباحات من مأكل وملبس فإن كانت لا تليق بحالة الاجتماعي فهو تبذير وسفه في أحد القولين[3]. أما صرف المال في وجوه الخير في الصدقات وبناء

---

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٥٧، وكشاف القناع٣/ ٤٣٣، وفتح القدير والهداية وشرح العناية٧/ ٣٢١، وبداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٣١٣ والمغني لابن قدامة ٤/ ٣٥٠، واللمعة الدمشقية ٤/ ١٠١، وهذا هو مفهوم مذهب الزيدية إذ نص صاحب البحر الزخار ٦/ ٩٣ على تعريف الرشد بقوله ((والرشد أن لا يغبن غبناً فاحشاً)).

(٢) وأخذ بهذا المعيار ابن جرير في تفسيره ٤/ ١٦٨، وابن العربي في أحكام القرآن ١/ ٣٢٢.

(٣) ذهب الإمام الشافعي وبعض الشافعية إلى أن الإنفاق بما لا يليق بحاله على المباحات هو نوع من أنواع السفه والتبذير وذهب الاكثرون من الشافعية إلى أنه لا يعتبر كذلك ووصفه غير واحد بأنه الأصح، وذلك لان المال يطلب ليتنفع به ويلتذ.

المدارس والمساجد وما أشبهها فليس بتبذير، لأنه لا سرف في الخير والقرب[1] وبهذا المعيار أخذ الشافعية[2] وإليه ذهب بعض المفسرين. وقد استند هذا الفريق إلى الآية المتقدمة أيضاً، ووجه الاستدلال بها أنها نكرة في سياق الشرط فتعم، فالمراد بها التعلق بالمجموع، بمعنى أنه متى تحقق ما يصدق عليه أنه المجموع فقد وجد الرشد، ومن ثم فإن هذا المعنى لا يتحقق عند بلوغ الغاية بالوصول إلى واحد من أفرادها كما يقتضيه العموم، وإنما يتحقق بالوصول إلى ما يصدق عليه أنه المجموع، ولعل اللغة، والاستعمال القرآني للرشد يشهد لهذا المعيار من بعض الوجوه، إذ أنّ الرشد قد وقع في الاستعمال القرآني على معنى إصابة الخير، ومما لا شك فيه أنّ المفسد في دينه لا يكون مصيباً للخير بهذا الاعتبار، وقد جاء الرشد على معنى وهو ضد الغي في قوله تعالى: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾[3] ومعلوم أنّ الغي هو العصيان كما في قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾[4] ومما يدل على أنّ الرشد لا يتحقق إلا مع الصلاح في الدين أنّ الله تعالى قد نفى الرشد عن فرعون بقوله: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾[5] فدل هذا على أنّ نفي الرشد إنما كان، لأنه لم يراع مصالح الدين ومقاصده على أن إفساده لدينه هو بحد ذاته يمنع الثقة به في حفظ ماله، فهو غير مؤتمن عليه، وإنْ لم يعرف منه كذب، أو تبذير.

ويلاحظ أنّ من أخذ بهذا المعيار قد رأى أنّ الحجر على السفيه المبذر لماله ليس فيه معنى النظر له فحسب، بل هو مسوق على سبيل الزجر والعقوبة، فهو متضمن لمعنى من معاني الردع، وقد ترتب على هذا أنّ من كان مفسداً في دينه مصلحاً في ماله كالفاسق مثلاً فإنه يحجر عليه بهذا النوع من الفساد، وذلك على سبيل الزجر والعقوبة، ولهذا لم يجعل الفاسق أهلاً للولاية.

---

(١) ذهب الاكثرون من الشافعية إلى عدم اعتبار الإنفاق في القرب والخير تبذيراً، وإسرافاً، لأنه لا إسراف في الخير عندهم. وذهب بعض الشافعية إلى أنه إذا بلغ وهو مفرط في الإنفاق في هذه الوجوه فهو مبذر، وإن عرض له ذلك بعد البلوغ قصداً لم تحكم بصيرورته مبذراً.

(٢) الأم، للشافعي ٨/ ١٠٥، والروضة، للنووي ٤/ ١٨٠ وفتح العزيز، للرافعي ١٠/ ٢٨٣، وفتح المعين وإعانة الطالبين ٣/ ٧٠ - ٧١، والمنهاج ومغني المحتاج ٢/ ١٦٨، ونهاية المحتاج ٤/ ٣٦١، وحاشية الشيراملسي ٤/ ٣٦١، وحاشية الرشيدي ٤/ ٣٦١.

(٣) البقرة: ٢٥٦.

(٤) طه: ١٢١.

(٥) هود: ٩٧.

المعيار الثالث: معيار الرشد الديني:

يقوم هذا المعيار على أساس أنّ الرشد الديني هو المعتبر دون غيره، فالرشد ليس هو قدرة الفرد على كسب المال وتثميره وإصلاحه، وإنما الرشد هو عدم الخروج على المشروعية سواء في الكسب، وتثمير المال، أو في الإنفاق في الواجبات، أو فيما يتقرب به إلى الله تعالى، وإبقاء ما يقوم بسد حاجاته وحاجات من هم في دائرة مسؤوليته على التوسط والقناعة، فالرشيد ليس هو صاحب القدرة والملكة في جمع المال وضبطه، إنما الرشيد من بلغ عاقلاً مميزاً مسلماً فيجب دفع ماله إليه، ولا يجوز الحجر عليه، وتجوز من أفعاله، وتصرفاته ما يجوز من فعل سائر الناس كلهم، وترد منها ما ترد من سائر الناس، ولا فرق، ومن ثم فإنه لا يجوز الحجر إلا على الصبي والمجنون حصراً دون غيرهما وبهذا المعيار أخذ الظاهرية[1].

ويلاحظ أنّ هذا المعيار يفترض أنّ سيادة الشريعة الإسلامية تجعل كل تصرفات البالغين العقلاء معروضة في هذا الميزان فما وافق منها الشريعة فمقبول جائز، وما عارضها فمرود باطل، ومن ثم فإن التبذير لما كان محرماً، فهو مردود باطل بهذا الاعتبار. وهكذا فإننا لا نحتاج، والحالة هذه، إلى الحجر على السفيه المبذر لماله، لأن شأن تصرفاته شأن التصرفات الباطلة وقد استند من أخذ بهذا المعيار إلى أمرين:

أولاً: إنّ استقراء النصوص القرآنية يفيد أنّ الرشد هو الدين، وخلاف الغي، وليس المعرفة بكسب المال أصلاً، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ فهذه النصوص وغيرها تفيد أنّ من بلغ مميزاً للإيمان عن الكفر فقد أنس منه الرشد، وذلك بدلالة أنّ أحداً لا يستطيع أن يشك بكفاءة فرعون في جمع المال وأنه أكثر ضبطاً ومعرفة ودقة في تثميره وجمعه ولكن مع هذا فقد نفى الله تعالى عنه الرشد، وإذا كان الاستعمال القرآني ينفي دلالة الرشد على إصلاح المال وتثميره فكذلك ليس هناك في لغة العرب استعمال للرشد. بمعنى أنه الكسب في جمع المال وضبطه[3].

ثانياً: أنّ السفه قد جاء في لغة العرب بثلاث معان لا رابع لها. . أحدها: أنه السبب

---

(١) المحلى لابن حزم ٨/ ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) الحجرات: ٧.

(٣) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٨٦.

والبذاءة باللسان وهذا لا خلاف في أنه لا يحجر عليه في ماله. . ثانيها: أنه الكفر، ولا خلاف بين أحد في أنّ الكفار لا يمنعون أموالهم، وأن معاملاتهم بيعاً، وشراء جائزة، وهذان المعنيان ليسا مرادين باتفاق في قوله تعالى:﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم﴾ وقوله تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً﴾.

ثالثها: هو عدم العقل الرافع للمخاطبة كالمجانين، والصبيان فقط، وهؤلاء هم الذين أرادهم الله تعالى في الآيتين بإجماع الفقهاء. أما من قال ((إنّ من يغبن في البيع،ولا يحسن حفظ ماله وإن كان عاقلاً مخاطباً بالدين مميزاً له داخل في اسم السفه المذكور في الآيتين فقد قال الباطل))[1] والحقيقة فإننا نلحظ على هذا المعيار ما يلي:

١- إنّ هذا المعيار رغم وجاهته من الناحية النظرية البحتة إلا أنه يفقد بريقه على مستوى الواقع العملي، ومرد هذا أنّ فعل السرف، والتبذير، والإضاعة بمجرد وقوعه في الغالب لا يمكن رده، أو إعادة المال إلى أصله بعد تبذيره وإضاعته، وإتلافه، ومن ثم فلا فائدة من وصف الفعل بأنه مردود وباطل، وهذا بخلاف المعيارين السابقين لأنهما يقدمان ضماناً لحفظ المال وعدم إضاعته وإتلافه ابتداء وقبل وقوع الفعل، أو التصرف.

٢- إنّ دعوى الظاهرية أنّ الرشد في كل مكان ذُكر فيه في القرآن لم يرد إلا وهو مرادف للدين وأنه لم يرد في لغة العرب أن الرشد هو الكيس في جمع المال وضبطه دعوى يعوزها الدقة، وتفتقر إلى الاستقراء، فضلاً عما فيها من مصادرة للمطلوب ذلك، لأن الرشد قد جاء في الاستعمال القرآني في ستة وجوه هي: الهداية، والتوفيق، أو الصواب، وإصلاح المال، والعقل، والمخرج[2] وعلى هذا فإن إصلاح المال وتثميره يكون مراداً بالنص باعتباره واحداً من معاني الرشد، وكذلك فإنّ فعل التبذير

---

(١) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٨٧.

(٢) ورد الرشد في الاستعمال القراني في وجوه ستة وهي:١- الهداية مثل قوله تعالى: ﴿أولئك هم الراشدون﴾ يعني المهتدون، ٢- التوفيق مثل قوله تعالى: ﴿ولن تجد له ولياً مرشداً ﴾ أي موفقا. ٣- الصواب ومنه قوله تعالى: ﴿لأقرب من هذا رشدا ﴾ أي صواباً. ٤- إصلاح المال مثل قوله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشداً﴾ أي إصلاحاً للمال، ٥- العقل ومنه قوله تعالى: ﴿أليس منكم رجل رشيد ﴾ أي عاقل، ٦- والرشد بالفتح مثل قوله تعالى: ﴿هيىء لنا من أمرنا رشدا ﴾ أي مخرجاً، راجع المفردات في غريب القران أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب، دار الباز للنشر والتوزيع مكة المكرمة، طبع دار المعرفة بيروت:١٩٦، وقاموس القرآن وإصلاح الوجوه والنظائر للحسين بن محمد الداماغاني، وقاموس دار العلم للملايين: ٢٠٥، والقاموس المحيط، للفيروز ابادي ١/ ٣٠٥ (رشد).

والسرف هو تصرف على خلاف موجب العقل. والعقل واحد من معاني الرشد في الاستعمال القرآني، وكذلك يكون إصلاح المال مراداً باعتبار أنّ الصواب واحد من معاني الرشد أيضاً، ومما لا شك فيه أن إصلاح المال والقدرة على حفظهِ هو فعل من أفعال الصواب وعدمه، وعلى هذا يكون إصلاح المال والقدرة على حفظه هو المراد في الاستعمال القرآني، أو أن هذا واحد من معانيه. ..

٣- إن دعوى الظاهرية أنّ السفه في لغة العرب، وفي الاستعمال القرآني لا يقع إلا على ثلاث معان لا رابع لها دعوى تفتقر إلى إقامة الدليل على أنّ المراد بلفظ السفه الوارد في هذا النص القرآني هو هذا المعنى دون غيره، ذلك لأنّ استدلال الظاهرية على أنّ المراد بالسفه بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾[2]، هو الكفر، معارضٌ بما ذهب إليه غير واحد من المحققين في اللغة والتفسير إلى أنّ المراد بالسفه في الآية الأولى الهلاك، والمراد بالسفهاء في الآية الثانية الجهال، وأنّ الاستعمال القرآني للسفه قد ورد في أربعة وجوه لا ثلاثة على أن أصل السفه في اللغة العربية هو خفة الحلم[3]،يضاف إلى أن تقييد السفه بأنه عدم العقل الرافع للمخاطبة، كالمجانين والصبيان فقط تحكم لم نجد له في العربية أصلاً ولا في الاستعمال القرآني منزعاً، وَذَلِكَ بدلالة أنّ السفه قد استعمل في أكثر من مَعْنَى،وربما كَانَ الجهل من أكثر المعاني استعمالاً، ومعلوم أنّ هناك فرقاً واسعاً بين مفهوم الجهل، وبين مفهوم عدم العقل، إذ الأول يفترض وجود العقل وقيامه. أما الثاني فإنه يفترض عدم العقل ومن ثم يكون الجهل وعدم المعرفة في حفظ المال وتثميره سبباً مؤثراً في الحجر على السفيه.

حكم الحجر على السفيه العاقل البالغ:

ابتداء نقرر أنّ الفقهاء قد أجمعوا على وجوب الحجر على الأيتام الذين لم يبلغوا الحلم وذلك لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾، ولكن الفقهاء قد اختلفوا في الحجر على الكبار العقلاء إذا ظهر منهم تبذير لأموالهم، وعدم القدرة على

---

(١) البقرة: ١٣٠.

(٢) البقرة: ١٣.

(٣) راجع منتخب قرة العيون النواضر في الوجوه والنظائر لابن الجوزي تحقيق محمد السيد الصفطاوي الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية: ١٤٣،والمفردات في غريب القرآن للراغب:٢٣٤، والكشاف للزمخشري ١/ ١٨٢ و ٣١٢، ولسان العرب ١٣/ ١٩٧ مادة سفه، والمخصص لابن سيده مجلد ١ السفر ٣:٥٣ والبحر المحيط لابن حيان ١/ ٦٢ و ٣٩٤، والقاموس المحيط للفيروز ابادي ٤/ ٢٨٧ (سفه).

حفظها وتثميرها سواء كان السفه مستمراً بمعنى أنه متصل من الصغر إلى بعد البلوغ، أو بلغ رشيداً ثم عاوده السفه، والتبذير، وقلة التدبير، وقد عرف الفقه الإسلامي ثلاث اتجاهات في هذا السبيل:

الاتجاه الأول: ويذهب إلى جواز ابتداء الحجر على الكبير العاقل إذا كان مبذراً لماله، وذلك بقضاء القاضي وحكمه، وإلى هذا ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وبعض الزيدية والإمامية[1]، وقد استدل هذا الاتجاه بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ ووجه الاستدلال بها أنّ الله تعالى قد خاطب البالغين الذكور، والإناث بوجوب كتابة الدين، وإملاله، ومما لا شك فيه أن الإملال هو نوع من الإقرار، وهذا يدل على جواز الإقرار على من صدر منه، والله تعالى لا يأمر بالإملال الذي هو إقرار إلا البالغ بدلالة أنّ إقرار غير البالغ، أو إنكاره، أو صمته سواء في الحكم، والله تعالى قد عقب بأن الذي عليه الحق إذا كان سفيهاً فإنّ وليه يقوم مقامه في الإقرار فأثبت الولاية على السفيه، ووضع عنه فرض إملال ذلك للعلة التي ذكرها، وعَذَرهُ بترك الإملال لأجلها، وأمر عند سقوط فرض ذلك عنه أن يمل ولي السفيه عنه، ولم يفرق في ذلك بين أن يكون محجوراً سفيهاً، أو طرأ السفه عليه بعد بلوغه رشيداً[2] فهذه الآية تفيد التنصيص على إثبات الولاية على السفيه وأنه مولى عليه، ولا يكون ذلك إلا بعد الحجر.

ثانياً: قوله تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ووجه الاستلال بهذه الآية أنّ الله تعالى قد أمر بدفع أموال الصغار إذا استجمعوا الأمرين، وهما البلوغ والرشد، فإن وجد أحدهما دون الآخر لم يجز تسليم المال إليه، وحيث علق الله تعالى الدفع على الأمرين دل على أنّ وجود أحدهما دون الآخر لا يكفي في الدفع إليهم، وإذا لم تدفع إليهم أموالهم فهذا هو الحجر يؤيده أنّ الصغير الذي لم يبلغ الحلم إذا أنس منه الرشد لا يدفع إليه المال، فكذلك الشأن فيمن وصل البلوغ، ولم

---

(١) الأم، للشافعي ٨/ ١٠٥ و ٣/ ٢١٨، والمبسوط،للسرخسي ٢٤/ ١٥٧،وبداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٣١١، والمنهاج ومغني المحتاج ٢/ ١٧٠ والبحر الزخار ٦/ ٩٢، والهداية وفتح القدير ٧/ ٣١٤، واللمعة الدمشقية ٤/ ١٠٩، وأحكام القرآن، لابن العربي ١/ ٣٢٢، وتفسير النهر الماوردي، لأبي حيان ٣/ ١٧٣، ونيل الأوطار ٥/ ٨٨، وعمدة القارئ ١٢/ ٢٤٦، وسبل السلام ٣/ ٥٧.

(٢) الأم،للشافعي ٣/ ٢١٨، وأحكام القرآن، للجصاص ١/ ٤٨٧، وأحكام القران، لابن العربي١/ ٢٥٠و٣٢٣.

يؤنس منه الرشد لم تدفع إليه أمواله ويثبت عليه الحجر، وبهذا جرى العمل في كل شيء يكمل بأمرين، أو أمور فإذا نقص واحد لم يقبل[1].

ثالثاً: ورود العديد من الوقائع عن النبي ﷺ التي تفيد الحجر على السفيه منها قصة الرجل الذي جاء ببيضة من ذهب أصابها في معدن فقال: ((يا رسول الله خذها مني صدقة فو الله مالي مال غيرها فأعرض عنه، فأعاد فحذفه بها، ثم قال: يأتي أحدكم بماله لا يملك غيره، فيتصدق به ثم يقعد بعد ذلك يتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غني))[2]. ومثله قصة الرجل الذي دخل، والنبي عليه الصلاة والسلام، يخطب فأمر أن يتصدقوا عليه، فتصدقوا عليه بثوبين، ثم قال ثانية: تصدقوا فطرح أحد ثوبيه فانتهره النبي عليه الصلاة والسلام ورد صدقته[3]، ومثله ما روي عن جابر أنه قال: أعتق رجل من بني عزرة عبداً له عن دبر فبلغ ذلك النبيﷺ فقال: ألك مال غيره ؟.. فقال: لا، فرد النبي تبرعه، وقال له: أبدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك[4] فهذه الوقائع تفيد بمجموعها الحجر على السفيه البالغ العاقل طالما أنه لا يتمتع بالرشد، وكان مبذراً لماله..

رابعاً: حديث النهي عن إضاعة المال، ذلك لأن هذا الحديث قد أفاد تحريم إضاعة المال، ومما لا شك فيه فإن السفيه يضيعه، فيجب الإنكار عليه بحجره عنه[5].

خامساً: ما روي أنّ عبد الله بن جعفر كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى داراً للضيافة بمائة ألف فبلغ ذلك علي ابن أبي طالب، فقال: لآتين عثمان، ولأسألنه أن يحجر عليه، فاهتم بذلك عبد الله بن جعفر، وجاء إلى الزبير فأخبره، قال الزبير: أنا شريكك في البيع، فأتى علي عثمان، فقال: احجر على هذا، فقال الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان: احجُر على رجل شريكه الزبير[6] ؟... ونعتقد أن عُثْمَان رضي الله عَنْهُ إنما قَالَ هَذا، لأن

---

(١) الأم، للشافعي ٣/ ٢١٨، وأحكام القران،لابن العربي ١/ ٣٢٢، والمبسوط، للسرخسي ٢٤/ ١٥٧ والمغني، لابن قدامة ٤/ ٣٤٤، وتفسير القرطبي ٥/ ٣٨ – ٣٩، وفتح العزيز،للرافعي ١٠/ ٢٧٦.

(٢) ذكره العسقلاني في الفتح ٥/ ٥٣ وأبو داود في سننه كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله: ٢/ ١٢٨ (١٦٧٣)، ونيل الأوطار، للشوكاني ٥/ ٢٧٩.

(٣) أخرجه النسائي،كتاب الزكاة باب إذا تصدق وهو محتاج إليه ٥/ ٦٣،وسنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله ٢/ ١٢٨ (١٦٧٥)، ونيل الاوطار ٥/ ٢٧٩، وفتح الباري ٥/ ٥٣، وقال عنه: إما صحيح، أو حسن، وأخرجه أصحاب السنن، وصححه الترمذي، وابن خزيمة، وابن حبان وغيرهم، وهذا ما دفع بالبخاري لأن يترجم في صحيحه باباً بعنوان باب من رد أمر السفيه والضعيف العقل.

(٤) فتح الباري ٥/ ٥٣، وصحيح البخاري كتاب الاستقراض والديون، باب من رد أمر السفه ٥/ ٥٢.

(٥) سبل السلام، للصنعاني ٣/ ٥٧.

(٦) وردت هذه في الأم ٤/ ٢٢٠، وتلخيص الجليل ١٠/ ٢٧٦، والمحلى، لابن حزم ١/ ٢٨٤، ونيل الأوطار، للشوكاني ٥/ ٢٧٧.

الزُّبَيْر كَانَ معروفاً في الكياسة وتثمير المال، ومن هنا أفادت الواقعة اتفاق الْجَمِيْع عَلَى جواز الحجر بسبب التبذير، وَدَلِكَ بدلالة أنّ علياً سأل الحجر عَلَى عَبْد الله وَلَوْ لَمْ يَكُن الحجر جائزاً لَمْ يسأله، والزبير لَوْ لَمْ ير الحجر، وَلَوْ كَانَ باطلاً، لقال: لا يحجر عَلَى حر بالغ عاقل بدل أن يعمد إلى مشاركته ليجنب عَبْد الله الحجر، وعثمان رضي الله عَنْهُ اشتغل ببيان العذر، وكأنه رأى أنّ في هَذَا الشراء سداداً بدلالة مشاركة الزُّبَيْر لَهُ، فدلت هذِهِ السابقة أنهم كانوا متفقين عَلَى جواز الحجر للتبذير والسفه، وأنه كَانَ مشهوراً فِيْمَا بينهم يَقُول الشوكاني ((الظاهر أنّ الحجر عَلَى من كَانَ في تصرفه سفه كَانَ أمراً معروفاً عِنْدَ الصَّحَابَة، مألوفا بينهم، وَلَوْ كَانَ غَيْر جائز لأنكره بعض من اطلع عَلَى هذِهِ القصة، ولكان الجواب من عُثْمَان رضي الله عَنْهُ عن عَلِيّ رضي الله عَنْهُ، بأن هَذَا غَيْر جائز، وَكَذَلِكَ الزُّبَيْر، وعبد الله بن جَعْفَر لَوْ كَانَ مِثْل هَذَا الأمر غَيْر جائز لكان لَهُمَا عن تِلْكَ الشركة مندوحة))[1] ولعل هذا ما حدا بالطحاوي أن يصرح، بأنه لم ير أحداً من الصحابة، ولا عن التابعين من يمنع الحجر على الكبير[2].

سادساً: ما روي عن ابن عباس أنه كتب إلى نجدة بن عويمر: وكتبتَ تسألني عن اليتيم متى ينقضي يتمه؟... فلعمري إن الرجل لتنبت لحيته، وإنه لضعيف الأخذ لنفسه، ضعيف العطاء منها،وإذا أخذ لنفسه من مصالح ما يأخذ الناس فقد ذهب منهم اليتم[3].

سابعاً: أنّ الحجر إنما وجب على الصغير لمعنى التبذير الذي يوجد فيه في الغالب، فوجب أن يجب الحجر على من يوجد فيه هذا المعنى، وإن لم يكن صغيراً ذلك،لأنّ الحجر يدور مع علته وجوداً وعدماً، فحيث وجد المعنى المؤثر في الحكم وجد الحكم، وعدم المعنى يدل على عدمه فالسفيه المبذر لماله معتبر بحال الصغير بل أولى منه في الحجر عليه، لأن الثابت في حق الصغير هو احتمال التبذير لا حقيقته، أما في حق السفيه فالثابت حقيقة السرف والتبذير[4]، يقول الشافعي: ((وإن القياس ليدل على الحجر. أرأيت إذا كان معقولاً، أن من لم يبلغ ممن قارب البلوغ وعقل محجوراً عليه، فكان بعد البلوغ أشد تقصيراً في عقله، وأكثر إفساداً لماله، ألا يحجر عليه؟ والمعنى: أمر بالحجر عَلَيْهِ لأن لَهُ فِيهِ مصلحة،

---

(١) نيل الأوطار ٥/ ٢٧٨.

(٢) فتح الباري ٥/ ٥١.

(٣) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٨٥، وقال عنه: صحيح السند وفتح الباري ٥/ ٥١، وقال: فإنه وإن ورد موقوفاً فقد ورد ما يؤيده، يعني في الوقائع المتقدمة ونيل الأوطار ٥/ ٢٧٩.

(٤) بداية المجتهد، لابن رشد ٢/ ٣١١، والمبسوط، للسرخسي ٢٤/ ١٥٨.

وَلَوْ أونس مِنْهُ رشد، فدفع إليه ماله، ثُمَّ علم مِنْهُ غَيْر الرشد، أعيد عَلَيْهِ الحجر،لأن حاله انتقلت إلى الحال الَّتِي ينبغي أن يحجر عَلَيْهِ فِيْهَا كَمَا يؤنس مِنْهُ العدل فتجوز شهادته، ثُمَّ تتغير فترد[1].

الاتجاه الثاني: يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ الرجل إذا بلغ حراً عاقلاً، فإنه لا يحجر عليه وإن كان سفيهاً، وتصرفه في ماله جائز حتى وإن كان مفسداً لماله متلفاً له فيما لا غرض فيه، ولا مصلحة، ويذهب هذا الاتجاه إلى وضع سقف زمني لدفع المال، وتسليمه في حالة بلوغ الغلام وهو غير رشيد، وهي مقدرة عندهم بخمسة وعشرين عاماً، فلا يسلم إليه ماله قبل هذا السن، فإن بلغها سلم إليه ماله وجوباً، ولو منعه الولي منه بعد طلبه ثم تلف ضمن، وقبل طلبه لا ضمان بغض النظر عن إيناس الرشد من عدمه، ويلاحظ أنّ تصرفه في الفترة الواقعة بين البلوغ، وسن الخامسة والعشرين تصرف نافذ وإن لم يسلم إليه ماله في هذه الفترة، وإلى هذا ذهب أبو حنيفة[2]، وبعض الزيدية[3].

الاتجاه الثالث: يذهب هذا الاتجاه إلى أنه لا يجوز الحجر على أحد في ماله إلا على من لم يبلغ أو على مجنون في حال جنونه فهذان هما اللذان لا ينفذ لهما أمر في مالهما، فإذا بلغ الصغير جاز من تصرفه في ماله كغيره ولا فرق يستوي في ذلك كله الذكر والأنثى، وكل تصرف من تصرفاته نافذة في حالة موافقته الحق من الواجب، أو المباح، وكل فعل خالف الواجب أو المباح في ماله فهو مردود باطل، ويلاحظ أنّ أصحاب هذا الاتجاه يرون أنّ الصدقة، والهبة فيما لا يبقى للواهب، أو المتصدق بعده مال هو معصية لله تعالى، ومن هنا فإنّ كل بالغ مخاطب مكلف بأحكام الشريعة فحكمهم كلهم سواء في أنهم يندب لهم الصدقة، والبيع، والشراء، أو إجراء التصرفات، ومحرم عليهم المال الباطل، والتصدق بما لا يبقي لهم غنى كما يحرم عليهم إضاعته، والخديعة عنه، وإتلافه، وهكذا فإنّ هذا الاتجاه لا يرى الحجر على السفيه المبذر لماله مطلقاً متى حصل البلوغ، ووقع العقل وإلى هذا ذهب الظاهرية والعترة من الزيدية [4].

---

(١) الأم، للشافعي ٣/ ٢١٨.

(٢) تبيين الحقائق للزيلعي ٥/ ١٩٢، والكتاب للقدوري ٢/ ٦٨، وشرح العناية ٧/ ٣١٤، واللباب ٢/ ٦٨، والهداية وفتح القدير ٤/ ٣١٤ والمبسوط ٢/ ١٥٧، والدر وحاشية ابن عابدين ٦/ ١٤٧، وأحكام القرآن للجصاص ١/ ٤٨٩.

(٣) البحر الزخار ٦/ ٩٢، ونيل الاوطار ٥/ ٢٧٨.

(٤) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٧٨، والبحر الزخار ٦/ ٩٢، ونيل الأوطار ٥/ ٢٧٨.

ويلاحظ أنّ هذا الاتجاه وإن اتفق مع الاتجاه الثاني في محصلته النهائية وهو عدم القول بالحجر على البالغ العاقل إلا أنه يختلف عنه من وجهين:

أحدهما: أنه يجعل من البلوغ حداً فاصلاً لتسليم المال ودفعه.

وثانيهما: أنه يذهب إلى اعتبار أي تصرف فيه تبذير وسرف باطلٌ ومردود حتى ولو كان الإنفاق في وجوه الخير، والقرب، لأنه قيد الصدقة بأن تبقي الغنى ولا تأتي عليه، ومدار استدلال الاتجاهين السابقين بما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا﴾ ووجه الاستدلال بها أنّ الله تعالى نهى عن الإسراف في مال اليتيم، وذلك خشية أن يكبر، فلا يبقى للولي عليه سلطان، ولا ولاية بعد الكبر والبلوغ فتنزع الأموال من أيديهم، ومما لا شك فيه أنّ التنصيص على انتهاء ولايته بعد الكبر إنما هو تنصيص على زوال الحجر عنه بالكبر، ومرد هذا أنّ الولاية إنما كانت للحاجة، والحاجة تنتفي بصيرورته مطلق التصرف[1].

ثانياً: قوله تعالى:﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ وقوله تعالى:﴿ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً﴾ ووجه الاستدلال بها أنّ المراد بالسفهاء فيهما هو الذي لا عقل له، أو الضعيف الذي لا قوة له، وذلك كالمجانين، والصبيان كما فسره جمع من التابعين منهم الحسن ومجاهد، والضحاك، وسعيد بن جبير، وغيرهم، وكما هو الأظهر عند ابن مسعود[2]، ولم يسم الله تعالى في القرآن، ولا على لسان النبي عليه الصلاة والسلام، ولا بلسان العربي، الجاهلَ بكسب ماله، أو المغبون في البيع سفيهاً، ومما يشهد لهذا أنّ الله قد أضاف الأموال في الآية الأولى إلى المخاطبين، فوجب أن ينصرف ذلك إلى أموالهم حقيقة دون أموال السفهاء، لأنه لم يتوجه الخطاب إليهم، وإنما توجه إلى المخاطبين العقلاء، وهذا ما تقتضيه حقيقة الإضافة ذلك، لأن النص المتقدم قد اشتمل نظمه على ذكر فريقين من الناس كل واحد منهما يتميز عن الآخر من حيث اللفظ، وهم السفهاء، والمخاطبون، فأفاد هذا نهي المخاطبين عن إتيان أموالهم للسفهاء، لا نهيهم عن دفع مال الكبير العاقل المبذر[3].

ثالثاً: ولعل عمدة الاتجاهين السابقين في الاستدلال هي فيما روي أنّ رجلاً كان في عقدته ضعف، وأنّ أهله أتوا النبيﷺ فقالوا: يا نبي الله احجرْ عليه. فدعاه رسول اللهﷺ فنهاه، فقال: يا نبي الله إني لا أصبر عن البيع، فقال عليه السلام:((إذا بايعت فقل لا

---

(١) تبين الحقائق ٥/ ١٩٣، والمبسوط، للسرخسي ٢٤/ ١٥٩.

(٢) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٨٨.

(٣) أحكام القران، للجصاص ١/ ٤٨٨، والمحلى، لابن حزم ٨/ ٢٨٦، وتبين الحقائق ٥/ ١٩٣.

خلابة))[1]، وعن طريق ابن عمر أنه كان يقول: ذكر رجل لرسول اللهﷺ أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله: ((من بايعت فقل: لا خلابة، فكان إذا بايع يقول: لا خلابة[2]، ومثله ما روي عن ابن عمر أنّ منقذاً سفع في رأسه في الجاهلية مأمومة[3]، فخبلت[4] لسانه، وكان إذا بايع يخدع في البيع فقال له رسول اللهﷺ: ((بايع وقل لا خلابة ثم أنت بالخيار ثلاثاً قال ابن عمر: فسمعته يبايع، ويقول: لا خذابة[5]، ووجه الاستدلال بهذه النصوص أنّ الحجر لو كان مشروعاً سواء على الوجوب، أو الجواز لحجر عليه النبي خصوصاً أنّ أهله هم الذين طلبوا من النبي أن يحجر عليه فأبى فما حجر عليه، ولا منعه من البيع، بل جعل له الخيار فيما اشترى، وأمره أن لا يبايع إلا ببيان أن لا خلابة فدل هذا أن الحجر غير مشروع.. أما نهيه عليه الصلاة والسلام، كما وقع في بعض الروايات فقد كان على سبيل الشفقة عليه، ذلك لأنه لو كان نهيه عزيمة لما وسع منقذاً أن يقول: لا أصبر عن البيع[6].

رابعاً: إنّ في الحجر على السفيه سلباً للولاية، وإهداراً لآدمية الإنسان، لأنه يشكل اعتداء على حقه، وحريته في التصرف، ومما لا شك فيه أنّ في هذا إضراراً أشد من ضرر التبذير والسرف، ومعلوم أنّ القاعدة الأصولية تذهب إلى أنه ((يدفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى)) دون العكس، ومن ثم فإنه لا مجال للقياس على منع المال، لأن الحجر أبلغ من منع المال في العقوبة، وكذلك لا مجال لقياسه على الصبي، لاختلافهما إذ الصبي ليس بقادر على النظر لنفسه، وهذا على خلاف السفيه المبذر لماله، إذ أنه قادر على النظر لنفسه[7].

خامساً: إنّ الحجر على السفيه لا يحقق الغايات التي توخّاها القائلون به، إذ بإمكان

---

(١) موطأ الإمام مالك جامع البيوع ٥/ ١٠٧.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع ١٠/ ١٧٦، وصحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع ٤/ ٢٨٣.

(٣) المأمومة: هي الشجة التي تبلغ أم الرأس.

(٤) الخبل بالفتح والتحريك فساد الأعضاء والفالج.

(٥) هذا الحديث أخرج أصله البخاري، ومسلم فيما تقدم عن طريق عبد الله بن دينار عن ابن عمر. أما هذه الرواية، وهي رواية إسحاق عن نافع فأخرجها الحميدي في مسنده ٢/ ٢٩٢(٦٦٢)، وأخرجه بتمامه الدارقطني، للعظيم ابادي ٣/ ٥٥، أن البخاري رواه في تاريخه الوسيط، وذكر سنده هناك وكذلك ذكره في تاريخه الكبير فلم يصل سنده به، وممن وثقه البخاري وابن أبي شيبة في مصنفه، باب الرد على علي أبي حنيفة.

(٦) المحلى، لابن حزم ٨/ ٢٩٥، وتبين الحقائق ٥/ ١٩٤.

(٧) الهداية وشرح فتح القدير وشرح العناية ٧/ ٣١٦.

السفيه إتلاف ماله بإتيان الأسباب التي رتب الشارع عليها التزامات مالية حتى مع قيام السفه وذلك مثل الكفارات، وذلك لأن الآيات التي جاءت في الكفارات من الظهار والقتل، وغيرها تدل بعمومها على أنّ الكفارة تجب شرعاً، وذلك بوجود أسبابها الموجبة لها شرعاً بغض النظر عن كون من تلزمه سفيهاً، أو غير سفيه، ومما لا شك فيه أنّ ارتكاب مثل هذه الأسباب اختياراً هو شكل من أشكال السفه فأفاد هذا أنه من الممكن أن نتصور من السفيه ارتكاب السبب الموجب لاستحقاق المال، وبالتالي لا يمنع من أداء ما لزمه شرعاً، فدل على أنّ الحجر ليس بالضرورة تكون له تلك الفائدة المرجوة، إذ بالإمكان إتلاف جميع ماله بهذه الأسباب[1].

والحقيقة فإن توجيه هذا الاستدلال إنما هو مؤسس على اعتبار السفيه حراً، مخاطباً، وهذا يقتضي بداهة أنه يملك أهلية التصرف بوصف كونه مخاطباً، وقيام المحلية بوصف كونه خالص ملكه، ومن ثم فإن صدور التصرف من أهله في محله لا بد من نفاذه، إلا في الأحوال التي يوجد فيها مانع أو معارض، والسفه لا يصلح أن يكون مانعاً، أو معارضاً، لكلا الوصفين المتقدمين، وهما الخطاب، والحرية ذلك، لأن حقيقة السفه، وجوهره ليست راجعة إلى نقصان في العقل، وإنما مرجعها متابعة السفيه لهواه، ومكابرته بإتيان الأفعال التي هي على خلاف مقتضى العقل، وموجبه، وهذا المعنى لا يصح أن يكون معارضاً لحق التصرف، أو لتوجه الخطاب عليه بحق من حقوق الشرع، وورد العقاب عليه، على أنّ زوال الحجر، وتوجه الخطاب إنما يقوم في الأصل على اعتدال الحال، ولكن لما كان هذا الاعتدال من غير الممكن الوقوف عليه، ويعسر عن الضبط، لأنه أمر باطن أقام الشرع السبب الظاهر مقامه، وهو البلوغ عن عقل، وذلك تيسيراً، وهذا هو الأصل وما جرى عليه العمل في الشريعة الإسلامية عندما يتعذر الوقوف على المعاني الباطنة، فإنه يصار إلى اعتماد وإقامة الأسباب الظاهرة مقامها، كما هو الشأن في الترخيص في السفر، إذ اعتبر السفر، وهو الأمر الظاهر المنضبط، فأقيم مقام المشقة، لكونها معنى باطناً غير منضبط يعسر الوقوف عليه،

---

(١) المبسوط للسرخسي ٤/ ١٥٩، ويلاحظ أن هذا الاستدلال الذي ذكره أبو حنيفة إنما يستقيم حجة عند من يرى أن الكفارات تلزم المحجور عليه للسفه. أما من يقول أن المحجور عليه لا يكفر في ظهاره، ولا في وطئه، ولا في قتله الخطأ، وإن كانت له أموال لا تحصى، فإن هذا الرد لا يستقيم حجة عليه، وإنما يرد على رأي البعض كابن حزم بأن هذا مخالف للقرآن والسنن لأنهم قالوا: بإلزامه الزكاة والنفقات عَلَى الأقارب، والزوجة في كلا الحالتين ثابت بالقرآن، فهو تفريق فاسد بين نظيرين كما قال ابن حزم، راجع المحلى ٧/ ٢٩٥.

فكذلك الشأن فيما نحن بصدده، فكما لا يعتبر الرشد قبل البلوغ، وإن علم، فكذلك لا يعتبر السفه، والتبذير بعد البلوغ في إثبات الحجر، ويقام البلوغ، وهو السبب الظاهر مقام الرشد وهو المعنى الخفي، ويدور الحكم مع علته وجوداً، وعدماً.

ومن خلال العرض المتقدم نعتقد رجحان ما ذهب إليه الاتجاه الأول، وذلك لقوة أدلته، ووضوح النصوص الدالة عليه والذي يدفعني إلى هذا الترجيح ما يلي:

١- إن الاتجاه الثالث، على الرغم من أنه اعتبر فعل السرف والتبذير فعلاً باطلاً، ومردوداً إلا أنه لا يضع في أيدينا من الوسائل ما يمكن الاحتكام إليها في حالة وجود أفراد ذوي نوازع هدامة للثروة، أو ذوي ميول غير رشيدة لتحقيق الذات، أو الوصول إلى متعة بدنية، أو نفسية من خلال تلك التضييعات أو الإنفاق غير المقنن، ووجود مثل هؤلاء الأفراد أمر واقع وموجود. أما دعوى بطلان فعل السرف والتبذير في حالة وقوعه، فهي دعوى لا تقدم حلاً، بل في الغالب تصف حالاً، ذلك لأن الفعل بعد وقوعه لا يمكن في الغالب رده، لأن من طبيعة السرف، والتبذير أنه يأتي على المال بالتلف في الغالب وهذا ما يجعلنا ننظر إلى الاتجاهين الثاني والثالث بعين الشك في عدم قدرتهما على الاستجابة لمتطلبات الواقع العملي، وشروطه.

٢- أما من الناحية الفقهية البحتة فإننا لا نجد في استدلال من منع الحجر على السفيه المبذر لماله دليلاً قوياً، ذلك لأن حمل السفه على عدم العقل الرافع للمخاطبة، ومن ثم حصر السفه في الصبي، والمجنون فقط دعوى تحتاج إلى دليل لأنه من الممكن حمل السفه على الجهل باعتباره واحداً من معانيه كما قدمنا، ومن ثم يكون الجهل في حفظ المال، وعدم القدرة على تثميره هو المراد بالنص. أما دعوى أنّ الإضافة في قوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ هي إضافة على الحقيقة، فهي دعوى تؤكد الاتجاه الأول وتدعمه، ذلك لأن الله تعالى لما نهى المخاطبين العقلاء الراشدين- وهم من لهم الحرية في التصرف- عن إعطاء أموالهم للصبيان وغيرهم خشية إتلافها، وإضاعتها، فإن النهي يتأكد من باب أولى في منع السفيه عن ماله وعدم دفعه إليه، لأن تضييعه في هذه الحالة محقق، على أنّ الإضافة فيما نعتقد محمولة على المجاز ولها في الاستعمال القرآني نظائر عديدة مثل قوله تَعَالَى: ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾[1] وفي نفس الوقت فإن فيها إشارة إلى أنّ مال الفرد هو جزء من ثروة الأمة والمجتمع يقول ابن العربي: ((وإضافتها إلى الأولياء،

---

(١) البقرة: ٥٤.

لأنّ الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد وتخرج من ملك إلى ملك، وهذا كقوله تَعَالَى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ معناه: لا يقتل بعضكم بعضاً، فبقتل القاتل يكون قد قتل نفسه، وكذلك إذا أعطى المال سفيهاً، فأفسده رجع النقصان إلى الكل))[1] ومما له دلالة قوية أنّ المراد بالأموال أموال السفهاء أنفسهم أنه قال تَعَالَى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾، وإنما لم يقل منها لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم بأن يتجروا فيها، ويثمروها، فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال.

٣- إنّ عمدة استدلالهم في عدم جواز الحجر على الحر البالغ العاقل المبذر لماله هو حديث منقذ ونعتقد من جانبنا أنه لا دلالة لهم فيه، لأن معظم الروايات لم تفد غير أنّ النبيﷺ قد قال له: "قل لا خلابة" أي: لا خديعة، فالنبي قد لقنه هذا القول ليتلفظ به عند البيع، وإجراء التبادل فيطلع به الطرف الآخر على أنه ليس من ذوي البصائر في معرفة السلع، ومقادير القيمة، ويرى له ما يرى لنفسه، ولا يلزم من تلك الروايات، ولا من هذا المعنى نفي الحجر عن السفيه المبذر لماله، فهي قضية عين لا عموم لها، فلا ينفذ منه إلى غيره إلا بدليل. أما الرواية التي فيها أنه قد طلب أهل منقذ الحجر عليه، لأنه لو كان الحجر على الكبير لا يصح لأنكر النبيﷺ عليهم ذلك، وطلبهم مالا يجوز. أما كونه لم يحجر عليه فلا يدل ذلك على المنع، بل ربما كان المعنى خاص في منقذ، على أننا نعتقد أنّ في بعض الروايات ما يدل على جواز الحجر وليس العكس وذلك بدلالة أنّ النبيﷺ قد نهاه في البداية عن البيع، والشراء ثم لقنه بعد ذلك أن يقول: لا خلابة، فيكون النبيﷺ قد حكم به بهذا، وحجر عليه أن يبيع بغير الخيار، وأعلم الناس بذلك، وأمره أن يذكر حكمه بقوله: لا خلابة، ولعل في رواية الدارقطني ما يؤكد هذا الاحتمال ويدعمه..

الجهة صاحبة الاختصاص في فرض الحجر ورفعه:

اختلف الفقه الإسلامي في حالة بلوغ الصبي رشيداً، هل ينفك عنه الحجر بنفس البلوغ والرشد، أو يحتاج إلى فك القاضي، وحكمه؟... للإجابة على هذا نقول: عرف الفقه الإسلامي رأيين:

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي ١/ ٣١٩، وانظر تفسير الرازي ٩/ ١٨٤.

أحدهما: ويذهب إلى أنّ الحجر لا يزول عن الصبي بمجرد البلوغ والرشد، بل لا بد فيه من قضاء القاضي، وحكمه، وإلى هذا ذهب المالكية، وهو منصوص الإمام مالك في المدونة[1] وإليه ذهب بعض الشافعية[2]، وقد برر هذا الفريق رأيه أنّ الرشد يحتاج إلى نظر، واجتهاد، فافتقر إلى قضاء القاضي كما هو الشأن في رفع الحجر عن السفيه. .

ثانيهما: ويذهب إلى أنه لا يشترط في زوال الحجر، ورفعه عن الصبي إلا البلوغ، والرشد، ولا يتوقف ذلك على قضاء القاضي، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء[3]، وقد استند هؤلاء إلى قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ فقد اشترط لدفع المال البلوغ، وإيناس الرشد، ومن ثم فإن اشتراط قضاء القاضي لزوال الحجر زيادة على النص، يضاف إلى هذا أنّ الحجر على الصغير يثبت بدون قضاء القاضي فيزول كذلك دون توقف على حكمه.

هذا فيما يخص الصبي إذا بلغ عاقلاً رشيداً. أما إذا بلغ عاقلاً سفيهاً مبذراً لماله، أو بلغ رشيداً ثم عاوده السفه والتبذير، فقد عرف الفقه الإسلامي رأيين في هذا الاتجاه:

الرأي الأول: ويذهب إلى أنّ السفيه المبذر لماله لا يصير محجوراً عليه إلا بقضاء القاضي وحكمه وكذلك لا يرتفع الحجر ولا يزول إلا بقضاء، وإذا حجر عليه القاضي لم ينظر في ماله إلا الحاكم لأنه حجر ثبت بالحاكم فصار هو الناظر فيه، وإلى هذا ذهب المالكية[4] والحنابلة[5]، وجمهور الشافعية[6]، وأبو يوسف من الحنفية[7]، وقد استند هذا الرأي إلى أنّ التبذير يختلف باختلاف الناس، وباختلاف البيئات والمستوى الاجتماعي، وطبيعة الحالة، وكذلك يختلف فيه الناس فما يعتبره بعض الناس سرفاً وتبذيراً، قد لا يبدو كذلك عند البعض الآخر، وحيث كان السبب موضع اختلاف، واجتهاد، فإنه لا يثبت إلا بحكم الحاكم، وقضائه، وإذا صح أنّ الحجر إنما يكون بقضاء القاضي، فكذلك زواله، ورفعه لا يزول إلا بحكمه وقضائه كما هو الشأن في الحجر على المفلس، ويلاحظ أنّ الحجر على السفيه المبذر لماله متردد بين النظر والضرر، وإن كان هو في الأصل لمعنى النظر له

---

(١) المدونة ٤/ ١١٦، والشرح الكبير، للدردير ٣/ ٢٩٨، وجواهر الإكليل ٢/ ٩٨.

(٢) فتح العزيز ١٠/ ٢٨٥، والمهذب، للشيرازي ١/ ٣٣٨.

(٣) المغني، لابن قدامة ٤/ ٣٤٤.

(٤) شرح منح الجليل ٣/ ١٧٢.

(٥) كشاف القناع ٣/ ٤٤٠، والشرح الكبير للمقدسي ٤/ ٥٢٦، والمغني،لابن قدامة ٤/ ٣٥٢.

(٦) فتح العزيز ١٠/ ٢٨٥، والمهذب،للشيرازي ١/ ٣٩، ونهاية المحتاج ٤/ ٣٦٥، والأم،للشافعي ٨/ ١٠٥.

(٧) المبسوط، للسرخسي ٢٤/ ١٦٣، وحاشية الشلبي ٥/ ١٩٤.

ذلك لأن بقاء الملك نظر له، وفي إهدار قوله، وتصرفه ضرر، وفي مثل هذه الحالة، فإن ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا يتم إلا بمرجح، وهو قضاء القاضي على أنّ السفه شيء ليس بالأمر المحسوس، ولكن يستدل عليه بالغبن في البيع، وربما كان ذلك لسبب السفه، وربما كان ذلك جبلة لاستجلاب القلوب، وحيث كان متردداً فلا يثبت إلا بقضاء. .

الرأي الثاني: ويذهب إلى أنّ السفيه المبذر لماله يحجر عليه بمجرد السفه، ووجوده دونما حاجة إلى توقف على قضاء القاضي، وحكمه، وإلى هذا الرأي ذهب محمد من الحنفية وبعض الشافعية[1] وربما استند هذا الرأي إلى أنّ سبب الحجر هو السفه فيوجد بوجوده كالجنون من غير توقف على قضاء القاضي..

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما تقدم يتضح لنا أنّ الجهة صاحبة الاختصاص في الحجر على السفيه المبذر لماله إنما هي القضاء دون غيره من الجهات، وهذا واضح من عبارات الفقهاء، وتعريفاتهم، ولكن مع ذلك فإنّ هناك من الفقهاء من صرح بأنّ من الممكن للشرطة أن تمارس هذا الاختصاص كما ذهب إليه ابن القاسم في المدونة، ونصه: ((قلت: أرأيت صاحب الشرطة وما أشبهه، أيجوز حجره ؟.. قَالَ: الذي سمعنا من مَالِك أنّ الْقَاضِي هُوَ الذي يجوز حجره، قُلْتُ: فرأيك، قَالَ الْقَاضِي: أحب إلي))[2]، والمعتمد عند المالكية أنّ الحجر يختص به القضاة دون سائر الحكام؛ لأنه أمر مختلف فيه فيحتاج إلى نظر وقد حمل قول ابن القاسم المتقدم على الوجوب كما صرح بذلك المحققون من المالكية[3].

وخلاصة القول، فإنه بعد هذا العرض نستطيع أن نتلمس وبحق معالم اقتصاد إسلامي واقعي، ومتوازن لا يجعل من الفرد، وحريته الاقتصادية هدفاً وغاية، كما أنه لا يقيم من المجتمع، والجماعة كابوساً يضغط على الفرد، ويخنق فيه روح الإبداع، والمبادرة.

وإذا كانت المحاور المتقدمة تؤسس مطلق الحق الرقابي على النشاط الاقتصادي الفردي، فإن الحجر على السفيه-وإن أكد هذه الحقيقة- فإنه يمتاز عنها في أنه قد أسس لدينا فهماً نظرياً على غاية من الأهمية، وذلك فيما يخص المال إلى الاستهلاك، ودور الدولة فيه، إذ أنّ الدولة ستضطر إلى أن تمارس عليه تأثيراً توجيهياً بواسطة الحجر على السفيه،

---

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤/ ١٦٣، وفتح العزيز ١٠/ ٢٨٦، وحاشية الشلبي ٥/ ١٩٤.

(٢) المدونة ٤/ ١١٦.

(٣) شرح منح الجليل ٣/ ١٧٢، ويشهد له رواية ابن وهب، قال: سمعت مالكاً يقول: في الرجل يريد أن يحجر على ولده. قال: ((لا يحجر عليه إلا عند السلطان فيكون السلطان الذي يوقفه أوسع في مجاله ويشهد على ذلك))، المدونة ٤/ ١١٦.

وربما أيضاً بوسائل أخرى كأن يكون ذلك بواسطة سياستها المالية، ومن هنا فإن النتائج المبينة على مستوى ما سبق أن قدمناه تدلنا بوضوح إلى أنّ إسناد بعض السلطات المتروكة اليوم في معظمها للمبادرة الخاصة إلى مؤسسات مركزية أمر له أهميته الحيوية في الاقتصاد الإسلامي، ولكن مع هذا فإن هذا الاقتصاد يحترم مجالاً واسعاً من النشاط الاقتصادي الفردي.

ما يؤسسه الاختلاف السابق على مستوى الاستهلاك والادخار والاكتناز:

والحقيقة فإن أهم ما يميز ما تقدم أنها وضعت معياراً على غاية من الدقة فيما يخص واحداً من أهم وأبرز الأنشطة الاقتصادية، وهو الاستهلاك، فإذا كان الاقتصاد التقليدي منذ آدم سميث[1] وحتى وقت قريب ظل ينظر إلى أنّ التقتير الشديد ينمي الرأسمال، وأن الشخص المقتصد محسن عام، وأنّ تزايد الثروة متعلق بزيادة الإنتاج، وأن الادخار يغني، والإنفاق يفقر الجماعة والفرد في نفس الوقت، وإنّ الحب الفعلي للنقود هو على الصعيد الاقتصادي مصدر كل خير، فهو لا يغني المدخر فحسب، بل أيضاً يرفع الأجور، ويؤمن العمل للعاطلين، ويسطر حسناته في كل مكان، وظل هذا الزعم يجدد بحيث أصبح التشكيك فيه تدنيساً للحرمات، وانتهاكاً للمقدسات، وقد قبل الفكر الاقتصادي هذا الزعم مضطراً بعد معارضة شديدة شنها "مالتوس" وغيره مدفوعين إلى ذلك بعدم قدرتهم على دحض نظرية صندوق الأجور، وإن كانت هذه النظرية قد فقدت بريقها وحظوتها اليوم، فإن الاقتصاد الحديث يذهب إلى نقض هذه المبادئ، ويرى عدم صوابها من الناحية المطلقة، بل وجد أنّ اتجاهات المجتمعات المعاصرة اتجاهاً دائماً نحو البطالة يعزى إلى نقص الاستهلاك أي: إلى عادات اجتماعية، وإلى توزيع للثروة يتجليان في ضعف الميل إلى الاستهلاك بل يجد جانب من الاقتصاد الحديث تفسيره للأزمات الدورية في النقص المتزايد في الاستهلاك[2].

---

(١) النظرية الاقتصادية، الفريد ستونير وجيج: ٥٧٤.

(٢) عرف الفكر الاقتصادي نظريات عديدة في تفسير الدورة الاقتصادية منها:

١- نظرية التجديد: وترجع الدورة إلى تتابع التجديدات الفنية العامة في الاقتصاد مثل السكك الحديد والكهرباء والسيارات وهذا ما ذهب إليه جوزيف شومبيتر، والفن هتنسين.

٢- النظرية النقدية: وترجع الدورة إلى التوسع والتضييق في خلق النقود الكتابية ومنح الائتمان وهذا ما ذهب إليه هاوترى، وملتون فريدمان.

٣- نظرية نقص الاستهلاك: وتذهب إلى أنّ جزءاً كبيراً من الدخل إنما يذهب إلى الطبقات الغنية في المجتمع التي تتميز بكبر ميلها الحدي إلى الادخار بالمقارنة بالطبقات الفقيرة التي يقل عندها هذا الميل وهذا ما ذهب إليه، وهذا ما ذهب إليه مالتس وسيموندي وهوبسون وسويزي.

٤- نظرية زيادة الاستثمار: وترى سبب الكساد في زيادة الاستثمار، وليس في نقصه وهذا ما ذهب إليه، فون ميزس، وفون هايك. وهناك نظريات أخرى لمزيد من الاطلاع راجع: النظرية الاقتصادية التحليل الكلي، احمد جامع ٢/ ٢١٨، والنظرية العامة، كينز: ٣٤٩، والنظرية الاقتصادية الماركسية أرنست ماندل ٢/ ٢٩.

وبيان ذلك أن هدف الإنتاج هو تقديم البضائع، والخدمات للمستهلكين، وأنّ العملية تنهج سيراً متصلاً منذ البدء بتحويل المادة الأولية حتى استهلاكها، وبما أنّ منفعة الرأسمال الوحيدة هي إنتاج هذه البضائع والخدمات فإن كمية الرأسمال المستخدم الإجمالية تتحول بالضرورة بتحول الكمية الإجمالية للبضائع، والخدمات المستهلكة في كل وقت، ولكن الادخار يزيد كتلة الرأسمال الموجود في إنقاصه كمية البضائع والخدمات المستهلكة مما يؤدي لا محالة إلى تراكم أعظم من الكمية اللازم استخدامها، ويتجلى الفرق وبوضوح في الفيض العام للإنتاج، أو بتعبير أكثر دقة إلى ادخار كميات أعظم من قيمة الرأسمال المطلوب.

والواقع فإن النظر فيما قدمناه على كلا الاتجاهين ينطوي على قسط كبير من الحقيقة، ولكن من الواضح أنها صحيحة فقط ضمن بعض الحدود، ذلك لأن الادخار إذا بلغ غاية الإفراط يزيل الباعث على الإنتاج بالضرورة، كما أنه يعد من الحماقة بمكان أن نولي أهمية شديدة وكبيرة لنمو الاستهلاك وذلك في عصر لا يزال المجتمع ينتظر فيه الكثير من المنافع الاجتماعية من زيادة التوظيف والاستثمار بهدف عمارة الأرض وبنائها، والقيام بواجب الاستخلاف، والتناغم مع قوانينه.

إن النقطتين المتطرفتين وهما اعتبار الادخار فضيلة، والأخرى التي تعتبر الاستهلاك ضرورة، وأنّ الادخار يزيل الباعث على الإنتاج هما واضحتان غاية في الوضوح، وهناك بالضرورة نقطة متوسطة حتى لو كانت وسائل الاقتصاد السياسي لا تسمح بتعيينها تلك النقطة الوسط هي ما جاء الاقتصاد الإسلامي بها، وهي ما عبر عنها القرآن الكريم بالوسطية في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾[1] وقد تقررت في جانبها الاقتصادي في العديد من النصوص مثل قوله تَعَالَى:﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾[2] وقوله تَعَالَى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[3] وقوله تَعَالَى: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣.

(٢) سورة الفرقان: ٦٧، والمراد بالقتر والتقتير، والإقتار: التضييق الذي هو نقيض الإسراف مجاوزة الحد في النفقة، والقوام العدل بين الشيئين لاسقامة الطرفين واعتدالهما، ونظير القوام من القوامة الاستواء، وقرئ بالكسر وهو ما يقام به الشيء بمعنى ما تقام به الشيء بمعنى ما تقام به الحاجة لا يفضل عنها، ولا ينقص. تفسير الزمخشري ٣/ ١٠٠.

(٣) سورة الأعراف: ٣١، والمراد بهذه الآية أن الله قد أحل الأكل والشرب في كافة الأحوال والأوقات إلا ما خصه الدليل ما لم يكن سرفاً، أو مخيلة. أما ما تدعو الحاجة إليه، وهو ما سد الجوع وأسكن الظمأ فمندوب

فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾[1] وهكذا وجد الاقتصاد الإسلامي أنّ سياسة الاستهلاك، وسياسة الاستثمار لا تزيحان أبداً عن بعضهما بعضاً، لأنه ليس هناك ما يمنع من زيادة الاستثمار بل هذا مطلوب على سبيل الوجوب بمقتضى الحكم الشرعي، وقوانين الاستخلاف، وفي آن الوقت يقنن الاستهلاك، ويعمل على ترشيده، بحيث يبقى في مستوى من مستويات الوسطية[2] المعبر عنه في الفقه الإسلامي بمستوى التوسط، والقناعة كما عبر عنه الظاهرية، لأنهم يفترضون الوسطية في الإنفاق الحلال والمباح كما أنهم يفترضون هذا المستوى في الإنفاق الذي هو قربة يتقرب بها إلى الله باعتباره طاعة، أو بمستوى أعلى من الوسط فيما نعتقد عند جمهور الفقهاء، نظراً، لأن الإنفاق في المباحات جائز عندهم دون تقيد بمستوى الوسطية، ودون النظر إلى تناسب الإنفاق مع مستوى دخل الفرد وكونه مما يليق بحاله أم لا عند بعضهم، وكذلك لا يتقيد الإنفاق في القرب والطاعات بمستوى التوسط والقناعة، ومما لا شك فيه فإن دائرة المباحات، ودائرة الطاعات دائرة واسعة يمكن من خلالها ملاحظة نسبة نمو أعلى من الوسط بكثير نحو الميل إلى الاستهلاك. .

على أننا نعتقد أنه من الناحية النظرية البحتة، أنّ الاقتصاد الإسلامي، والغايات التي يسعى إليها، وهي عمارة الأرض، والقيام بواجب الاستخلاف، سيؤدي بالضرورة إلى نمو مطرد في الاستهلاك، لكنه استهلاك من نمط آخر، إنه استهلاك لبناء استثمار جديد للموارد، واستغلال للطبيعة، بمعنى أنه ليس استهلاكاً شخصياً مباشراً بل استهلاك داخل في استثمار

إليه عقلاً وشرعاً، وقد اختلف في الزائد على قدر الحاجة فقيل حرام وقيل مكروه وصحح ابن العربي الأخير، راجع: تفسير القرطبي ٧/ ١٩٠ وتفسير الطبري ٨/ ١١٨، وتفسير النيسابوري ٨/ ٨٥، وأحكام القران لأبي العربي ٢/ ٧٨١.

(١) سورة الإسراء: ٢٩، وراجع أحكام القران، لابن العربي ٣/ ١٢٠٣.

(٢) يقول الشنقيطي:في تعقيبه على قوله تعالى:﴿مما رزقناهم ينفقون﴾عبر في هذه الآية بمن التبعيضية الدالة على أنه ينفق لوجه الله بعض ماله لاكله، ولم يبين هنا القدر الذي ينبغي إنفاقه، والذي ينبغي اساكه، ولكنه يبين في مواضع أخرى ان القدر الذي ينبغي إنفاقه هو الزائد على الحاجة، وسد الخلة التي لا بد منها وذلك لقوله تعالى:﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ والمراد بالعفو: الزائد على قدر الحاجة التي لا بد منها على أصح التفسيرات، وهو مذهب الجمهور، وقال بعض العلماء: العفو نقيض الجهد وهو أن ينفق ما لا يبلغ انفاقه منه الجهد واستفراغ الوسع فقد نهى الله عن البخل بقوله: :﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك﴾ نهاه عن البخل، ويقول: ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾ نهاه عن الاسراف فتعين الوسط بين الأمرين كما بينه بقوله: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ فيجب على المنفق ان يفرق بين الجود والتبذير،وبين البخل والاقتصاد، فالمنع في محل الإعطاء مذموم والإعطاء في محل المنع مذموم، راجع أضواء البيان ١/ ٣٩.

جديد، ومن هنا نعتقد أنّ الاقتصاد الإسلامي قد تجاوز فيضان الإنتاج بواسطة رفع الاستهلاك في نفس الوقت ليس فقط إلى المستوى الذي يقابل الاستثمار المتزايد، بل أيضاً إلى مستوى أعلى منه، وذلك من خلال نمط استهلاكي آخر تفرضه ضرورة الاستثمارات الجديدة وما يتطلبه من حاجة إلى سلع وخدمات متجددة. .

وتأسيساً على ما تقدم فإننا لا نرى سبباً واضحاً يدعو الدولة إلى تبني سياسة تشتمل على القسم الأعظم من الحياة الاقتصادية للجماعة، فلا مصلحة للدولة في أن تتكفل بسياسة واسعة على مستوى الاستهلاك، ذلك لأن الدولة متى ما تمكنت من تحديد الحجم الإجمالي للموارد المخصصة لزيادة هذه الوسائل، والمعدل الأصلي للمكافحة الممنوحة فإنها تكون قد قامت بكل ما هو ضروري، وهكذا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يجد في الادخار أنه فضيلة مطلقة على المستوى الاقتصادي وهذا يصدق على الادخار بمعناه البسيط وهو الادخار الذي يكون على شكل سائل نقدي؛ بل هذا الشكل من الادخار غير مرغوب فيه، ويصطدم مع المنهج الإسلامي أو هو ليس من باب الفضل على أقل تقدير كما يقتضيه قوله تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۞ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[1] بل نعتقد أن الادخار في هذا المعنى يفقد دافعه

---

(١) سورة التوبة: ٣٤ – ٣٥، ويلاحظ أن ما أثبته في الأصل هو الحد والأدنى المتفق عليه عند جميع المفكرين الإسلاميين. وقد اختلفوا فيما وراء ذلك اختلافاً واسعاً، ومنذ فترة مبكرة ترجع إلى عصر الصحابة، إذ عرف الفكر الإسلامي اتجاهين في تحديد ماهية الاكتناز المحرم:

الاتجاه الأول:

ويذهب إلى حمل النصوص، والآية منها، على إطلاقها، فلا يرى ادخار شيء أصلاً، ويعتقد أن كل مال مجموع يفضل عن القوت، وسداد العيش فهو كنز سواء أديت زكاته، أو لم تؤد، وأن آية الوعيد إنما نزلت في ذلك، وهذا ما ذهب إليه الأقلون من علماء الصحابة وعلى رأسهم أبي ذر كما وردت عنه آثار كثيرة تدل على ذلك. منها، ما أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب ما أدي زكاته فليس بكنز ٣/ ٢١٥ ونصه: عن زيد بن وهب قال: مررت بالزبدة قال أنا بأبي ذر – فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا ؟.. قال: كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله﴾ قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب، فقلت: نزلت فينا وفيهم، فكان بيني وبينه في ذلك وكتب إلى عثمان – يشكوني الخ...

ومنها ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما في رواية الأحنف بن قيس قال: جلست إلى ملاء من قريش فجاء رجل خشن الشعر والثياب والهيئة حتى قام عليهم فسلم ثم قال: بشر الكانزين برضف يحمى عليهم في نار جهنم ثم يوضع على حلمة ثدي أحدهم حتى يخرج من نغض كتفه، ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من ثديه يتنزل، ثم ولى فجلس إلى سارية فتبعته وجلست إليه، وأنا لا ادري من هو؟ فقلت له: لا أرى القوم إلا قد كرهوا الذي قلت. قال: أنهم لا يعقلون شيئا قال لي خليلي. قلت: ومن خليلك؟.. قال

النبيﷺ: يا أبا ذر أتبصر أحداً ؟.. قال: فنظرت إلى الشمس ما بقي من النهار، وأنا أرى أن رسول اللهﷺ يرسلني في حاجة له قلت: نعم، قال: ما أحب أن لي مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاث دنانير. ان هؤلاء لا يعقلون أنما يجمعون الدنيا، ولا والله لا سألهم دينا ولا أستفيتهم عن دين حتى ألقى الله. صحيح البخاري، كتاب الزكاة باب ما أدي زكاته فليس بكنز وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب تغليظ عقوبة من لا يؤدي الزكاة: ٧: ٧٧.

ويؤيد ما تقدم ما روي عن علي قال: أربعة آلاف درهم فما دونها نفقة، وما كثر فهو كنز وإن أديت زكاته.

الاتجاه الثاني:

ويذهب إلى أن الكنز المذموم هو ما لم تؤد زكاته. أما ما أديت زكاته فليس بكنز مهما بلغ، وهذا ما ذهب إليه الأكثرون من علماء الصحابة، وما درج عليه التنظير الفقهي بعدهم ويشهد له ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، ومسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله، واللفظ للبخاري أنه سمع رسول الله يقول: من أتاه الله مالاً فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بشدقيه، ثم يقول: أنا مالك، أنا كنزك، صحيح البخاري كتاب التفسير باب الذين يكنزون الذهب والفضة: ٨/ ٢٤٣، وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب أثم مانع الزكاة/ ٧/ ٧٢، وموطأ مالك باب ما جاء في الكنز ٢/ ١٢٦.

ويؤيده ما روي أن أعرابياً سئل عبد الله بن عمر عن قوله تَعَالَى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ الآية. قال ابن عمر: من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له، أنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة فلما أنزلت جعلها الله طهر للأموال. صحيح البخاري باب ما جاء في الكنز/ ٢/ ١٢٥. وكذلك يريده قوله عليه الصلاة والسلام: ((ليس فيما دون خمسة أوراق صدقة، ولا فيما دون خمسة ذود صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)) وصحيح مسلم كتاب الزكاة: ٧/ ٥٠. ووجه الاستدلال به ان الكنز المنفي هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه النار، لا مطلق الكنز الذي هو اعلم من ذلك، وإذا تقرر هذا فأن مفهوم الحديث ان ما زاد على خمسة أوراق ففيه الصدقة، ومقتضاه ان كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراجه الصدقة كنزاً ذلك، لأن الله تعالى قد أوجب على لسان رسوله ربع العشر في كل خمسة أوراق، وكذلك أوجب في كل عشرين مثقالا من الذهب ربع العشر، ولو كان فرضاً إخراج جميع المال، وحرام اتخاذه لكانت زكاته الخروج من جمعية إلى أهله لا الخروج بربع العشر، تماماً كما هو الشأن في المال المغصوب الذي هو حرام على الغاصب إمساكه، وفرض عليه إخراجه من يده إلى يد صاحبه، فالتطهير إنما يكون برده على صاحبه فلو كان ما زاد عَلَى أربعة آلاف درهم عند البعض، أو ما فضل عن قدر حاجته عند البعض الآخر هو المراد بالكنز المحرم الذي ورد الوعيد به لم يكن اللازم لصاحبه هو ربع العشر، بل كان اللازم له هو الخروج من جمعية إلى أهله، وصرفه فيما يجب عليه صرفه تماماً كما هو الشأن في المال المغصوب.

يضاف إلى ما تقدم أنه كان على عهد النبي عليه الصلاة والسلام جمع كبير من الأغنياء، وكان يعدهم النبي من أكابر المؤمنين، وكذلك فقد ندب الشرع إلى إخراج الثلث، أو الأقل في المرض ولو كان جمع المال محرماً لكان قد أمر المريض أن يتصدق بكل ماله. هذا وقد حاول غير واحد من الشرعيين التوفيق بين كلا الاتجاهين منهم صاحب الفتح الذي يذهب إلى أن الجمع بين كلام ابن عمر، وحديث أبي ذر، أن يُحمل حديث أبي ذر على مال تحت يد الشخص لغيره فلا يجب عليه أن يحبسه عنه، أو يكون له لكنه يرجى فضله، وتطلب عائدته كالإمام الأعظم فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئاً، ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه وقد أدى زكاته فهو يجب أن يكون عنده ليصل بمقرايته ويستغني به عن مسألة الناس، راجع فتح الباري ٣/ ٢١٦. وقد حاول القرطبي في تفسيره: ٨/ ١٢٥، أن يجمع بين الاتجاهين بقوله ((ويتحمل أن يكون مجمل ما روي عن ابي ذر هذا أن الآية قد نزلت في وقت شدة الحاجة، وضعف المهاجرين، وقصر يد الرسول عن كفايتهم، ولم يكن في بيت المال ما يسعهم، وكانت السنون الجوائح هاجمة=

الموجد له ذلك لأنّ الاقتصاد الإسلامي يغاير الاقتصاد الحر من حيث تحريمه للفوائد الربوية، ومن ثم يكون الاكتناز بهذا المعنى إهداراً لقيمة الثروة بمرور الوقت ونقصاناً

عليهم، فهو عن إمساك شيء من المال إلا على قدر الحاجة، ولا يجوز ادخار الذهب والفضة في مثل ذلك الوقت)) وبمثل هذا أو قريب منه حاول غير واحد من المفسرين وشراح الحديث الجمع بين كلا الاتجاهين منهم النيسابوري في تفسيره ١٠/ ٧٦، ومنهم الرازي في تفسيره: ١٦/ ٤٥، والزمخشري في تفسيره ٢/ ١٨٧.

وثمة اختلاف أخر في المواد بمدلول الكنز وما يصدق عليه، فإذا كانت اللغة تفيد ان الكنز هو المال المجموع سواء كان فوق الأرض أو تحتها، لان مادة كنز تفيد مطلق الجمع عند الفقهاء من علماء اللغة. راجع لسان العرب ٥/ ٤٠١ (كنز) وأساس البلاغة للزمخشري:٥٥٢ (كنز)، والقاموس المحيط للفيروز ابادي ٢/ ١٩٦ (كنز)، والصحاح للجوهري ٣/ ٨٩٣ (كنز) فأن الفقهاء قد اختلفوا في مدلوله الشرعي الى سبعة أقوال هي:

١- أنه المجموع من المال على كل حال. ووجه هذا القول ما أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة ٣/ ٢١٢، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: يأتي الإبل على صاحبها على خير ما كانت إذا هو لم يعط فيها حقها تطؤه بأخفافها، وتأتي الغنم على صاحبها على خير ما كانت إذا لم يعط فيها حقها تطئه بأظلافها، وتنطحه بقرونها، قال: ومن حقها أن تحلب على الماء، قال: ولا يأتي أحدكم يوم القيامة بشاة يحملها على رقبته فيها يعار، فيقول: يا محمد، فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغت، وبنحو هذا أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة: ٧/ ٦٤.

٢- انه المجموع من النقدين، ووجهة أن الكنز إنما يستعمل لغة في النقدين ويعرف تحريم غيره بالقياس عليه

٣- أنه المجموع منهما ما لم يكن حلياً: ووجهة أن الحلي مأذون في جمعه واتخاذه زينة دون تعلق حق فيه

٤- أنه المجموع منهما دفيناً، ووجه قوله عليه الصلاة والسلام " في الإبل ومن دفن دينارا أو درهماً، أو تبراً، أو فضة لا يدفعها بعده لغريم، ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة ".

٥- أنه المجموع منهما ما لم يؤد زكاته: ووجهه ما أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب ماأدي زكاته فليس بكنز ٣/ ٦١٢ وذلك أن أعرابياً سأل ابن عمر عن قوله تعالى:﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾الآية، فقال من كمزها فلم يؤد زكاتها فويل له إنما كان هذا قبل ان تنزل الزكاة، فلما نزلت جعلها الله طهراً للأموال.

٦- أنه المجموع منهما ما لم تؤد منه الحقوق: ووجهة ما أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة: ٧/ ٦٤، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: ما من صاحب ذهب ولا فضة يؤدي منها حقها إلا كان يوم القيامة صُفِّحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فكوى بها جنبه، وجبينه، وظهره كلما بردت أعيدت له يوم القيامة في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضي بين العباد فيرى سبيله، إما الى الجنة، وإما إلى النار، وبنحو هذا قال النبي عليه الصلاة والسلام في الإبل، والبقر، والغنم، والكنز، وقد ورد في هذه الأحاديث أن النبي سئل عن حقها، فقال: إطراق فحلها، وإعارة دلوها، ومنيحتها، وحليها على الماء، وحمل عليها في سبيل الله.

٧- أنه المجموع منهما ما لم ينفق ويهلك في سبيل الله، ووجهه أن الحقوق أكثر من الأموال، وليس الزكاة قادرة على الوفاء باحتياجات المساكين فكنز المال دون ذلك ذنب وأثم.

لمزيد من الاطلاع تراجع المصادر التالية: فتح الباري ٣/ ١٢، ٨/ ٢٤٣ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٢٨، والمنتقى للباجي ٢/ ١٢٥، وتفسير القرطبي ٨/ ١٢٣ وتفسير الطبري ١٠/ ٨٣، وشرح النووي على مسلم ٧/ ٧٧، وتفسير النيسابوري ١٠/ ٧٥، والكشاف للزمخشري ٢/ ١٨٧، وتفسير الرازي ١٦/ ٤٣، وعمدة القارئ للعيني ٨/ ٢٤٨، وارشاد الساري ٣/ ٧، واضواء البيان للشنقيطي ٣/ ٣٨٨، والمجموع للنووي ٦/ ١٢، وتفسير البحر المحيط ٥/ ٣٥.

لقدرتها الشرائية من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ رأس المال المكتنز سترد عليه فرضية الزكاة التي قد تأتي على أصله مما يجعل الشخص الذي يتخذ قراراً بالادخار يتخذ في نفس الوقت قراراً بالاستثمار، وهكذا فإن عملية اقتطاع جزء من الدخل وحجبه عن التداول سواء تم وضعه في المصارف أو اكتنز في أقبية القصور وذلك بانتظار المقترضين في الجانب الآخر أمر مذموم ورد النص بالنهي عنه وهو في هذا لا يستحق حرماناً من المكافأة باعتباره عنصراً من عناصر الإنتاج بل تقع عليه عقوبة في الاقتصاد الإسلامي وهي عقوبة ورود الزكاة عليه التي قد تأتي على أصل رأس المال، ومرد هذا النظر هو أنّ المكتنز بسحبه للمال وحجبه عن التداول يكون قد تعسف في استعمال حقه وقد مارس نشاطاً اقتصادياً فيه اعتداء على المجتمع وظلمٌ له وذلك لما يشكله هذا النشاط من خطورة على الدورة الاقتصادية لأنه عطل النقود عن أداء دورها كوسيط في التبادل والتداول يقول الغزالي فـ ((من كترهما فَقَدْ ظلمهما وأبطل الحكمة فِيهِمَا وَكَانَ كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عَلَيْهِ الحكم بسببه لأنه إذا كتر فَقَدْ ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود بِهِ، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خَاصَّة، ولا لعمرو خَاصَّة إذ لاغرض للآحاد في أعيانهما فإنهما حجران وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي))[1]. ويلاحظ أنّ الاقتصاد الإسلامي لا يفرق في حجب المال عن التداول بين اقتطاع جزء من المال سواء وضعه المقتطع في المصرف أو في أقبيته الخاصة فالكل مذموم ولا يكافأ على احتجازه وحجبه.

أما في حالة تعريف الادخار على أنه استثمار لاحق، وأنّ الاستثمار في حقيقته وجوهره ادخار لكنه نوع أخر فانّ الاقتصاد الإسلامي هو الذي أراد هذا وتبناه، وذلك إنما يتم باقتطاع جزء من رأس المال بهدف توظيفه في عملية استثمار جديدة، على أننا نسجل ملاحظة مهمة وهي أن النظر في قرارات الادخار ودوافعها النفسية أو الذاتية في الاقتصاد الحديث نجدها لا تتطابق مع البناء التكويني للفرد المسلم.

فإذا كان الاقتصاد التقليدي، قد نحا إلى تبسيط قرارات الادخار، والظروف المحيطة بها، فقام بتصويرها على أنها مجرد اختيار بين الاستهلاك الحاضر، والاستهلاك في المستقبل، ومن ثم أبرز فضائل الحرص على المال، فإن الاقتصاد الحديث قد جلب معه جواً من الواقعية في دراسة هذه الظروف فقد اعتبر قرارات الاستهلاك أو الادخار أكثر بكثير من مجرد الاختيار بين الحاضر، والمستقبل، فالفرد الذي يقرر أن يدخر غالباً ما يكون دافعه إلى

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي ٤/ ٩١.

ذلك شعور بالتكبر، أو شراهة إلى المال، أو أن يرغب المرء أن يكون له من الثروة ما يكفي لرفع رأسه عالياً، أو لمجرد إرضاء غرائز البخل الموجود لديه، أو لتكوين احتياطي لمقابلة مصاعب غير منظورة مثل المرض والبطالة، ومع ذلك فإن الاقتصاد الحديث يعتقد أنه لا يلزم أن تكون كل هذه الدوافع الشخصية من النوع الذي يؤدي إلى تقليل الاستهلاك، فمن الجائز جداً أن يؤدي بعضها إلى زيادة الاستهلاك فقد تدعو الرغبة في الظهور مثلاً إلى زيادة في الإنفاق، ويلاحظ أن المنشآت أيضاً لها دوافع مشابهة تدفعها إلى إنفاق القليل، أو الكثير[1].

والحق فإنه باستثناء دافع واحد- وهو دافع تكوين احتياطي لسد حاجة، أو دفع ضرورة- فإنّ بقية الدوافع تفصح عن روح أنانية يرفضها الإسلام الذي طلب من معتنقيه أن يكونوا على درجة عالية من الإيثار ونقاء السريرة، وخلوص النية في العمل لغاية أخروية مبرئة من عوامل الأثرة، وتقديس الذات..

(١) الادخار الشخصي والسياسة الضريبية، سمير محمد عبد العزيز، منشأة المعارف بالإسكندرية،١٩٨٣: ١٢٥ وما بعدها.

الفصل الرابع

في وظيفة الدولة في سد الحاجات وبلوغ حد الكفاية

المبحث الأول

في مفهوم الحاجة والكفاية ودور الدولة فيها

يعد هذا الموضوع من المواضيع المهمة في الاقتصاد الحديث ذلك، لأنه يؤسس فهماً موضوعياً ومحدداً لمسؤولية الدولة تجاه مواطنيها في توفير مستوى من العيش يحقق الاستقرار والتوازن النفسي للفرد والجماعة على حد سواء، ومن هنا اهتم الاقتصاد الإسلامي بواحد من أهم الموضوعات وأكثرها تعقيداً، وهو موضوع إشباع الحاجات فردية كانت، أو جماعية، وبلوغ المجتمع حد الكفاية لا الكفاف في إشباع هذه الحاجات، وهو ما اصطلح على تسميته في الاقتصاد الحديث ((مجتمع الرفاهية)) أو ((اقتصاد الرفاهية)) وإن كنا نفضل المصطلح الفقهي وهو ((الكفاية)) على المصطلح الاقتصادي الحديث يدفعنا إلى ذلك ضرورة فنية موضوعية نعرض لها في حينه.

تعريف الحاجة:

للحاجة مفاهيم مختلفة حسب اختلاف المدارس الاقتصادية، وكذلك حسب الاختلاف بالاعتبار والحيثية، ولها مفهومها في عرف اللغة نعرض لها كالآتي:

الحاجة في عرف اللغة:

الحاجة مفرد جمعه حاج، وحاجات، وحوج، وحوائج، وهذا الجمع الأخير قد ورد على خلاف القياس، فكأنهم جمعوا جائحة، وهذا ما حدا بغير واحد من اللغويين إلى إنكاره، وقالوا: إنه مولد[1] وذلك لخروجه عن القياس، وإلا فهو كثير الورود في كلام العرب.

---

(١) المولد: في عرف اللغة: هو الكلام غير الأصيل في العربية. قال الزمخشري: ومن المجاز كلام مولد ليس من أصل لغتهم إلى الكلام الطارئ، وذلك أنه عندما تطورت العربية بعد الفتح الإسلامي، ظهرت فيها ألفاظ وتراكيب لم يكن للعرب بها عهد أطلق اللغويون القدامى على هذا النمط من الكلام مصطلح ((المولد)) والفرق بينه وبين المصنوع أن المصنوع يورده صاحبه على أنه عربي فصيح وهذا بخلافه، ولعل اقدم اللغويين الذين استعملوا هذا المصطلح أبو عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب، راجع المزهر للسيوطي ١/ ٣٠٤ مطبعة عيسى الحلبي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، وكتاب المولد دراسة في نمو وتطوير اللغة العربية، حلمي خليل: ١٨١ الهيأة المصرية العامة للكتاب فرع الإسكندرية.

وباستقراء مدلول الحاجة في كتب اللغة نجدها تدور على أربعة معان وهي: الافتقار إلى الشيء، والاضطرار إليه، أو هي المأربة وبغية الإنسان وغايته، أو هي تطلق على نوع من أنواع الشوك، أو على خرزة لا ثمن لها لقلتها[1].

ويلاحظ أن المعنيين الأولين هما أقرب المعاني اللغوية لمفهوم الحاجة في عرف الاقتصاديين، هذا وقد وردت الحاجة في لسان الشارع في ثلاثة مواضع من القرآن في قوله تَعَالَى: ﴿إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾[2] وفي قوله تَعَالَى:﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾ [3] وقوله تَعَالَى: ﴿وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾[4] فالحاجة مفسرة في هذه المواضع ببلوغ الغاية، ونيل الوطر[5] بصرف النظر عن كونه حاجة نفسية أو مادية، يدل على ذلك أنّ دخول أبناء يعقوب من أبواب متفرقة لا من باب واحدة إنما كان يلبي حاجة نفسية، وخاطراً عَنَّ له في ضميره، ولذلك صرح القرآن الكريم بأنّ: كل ما يجد الإنسان في صدره مما يحتاج إلى إزالته فهو حاجة، وذلك بقوله: ﴿وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾

وهكذا يكون مفهوم الحاجة في اللغة ولسان الشارع أعم من كونها مقصورة على الحاجة المادية، وبهذا يكون مفهومها أعم من مفهوم الحاجة عند الاقتصاديين.

الحاجة في مصطلح الاقتصاد الحر:

عرفت الحاجة في الاقتصاد عموماً بتعاريف شتى، إذ عرَّفها بعضهم بأنها كل رغبة تجد ما يشبعها في مورد، أو مال من الموارد الاقتصادية. هذه الرغبة في ذاتها تتجلى في شعور بالحرمان يلح على الفرد مما يدفعه إلى القيام بما يساعد القضاء على هذا الشعور، ومن ثم يمكن إشباع الحاجة[6].

وعرفها بعضهم الآخر بأنها: كل مشتهيات الإنسان التي تساور نفسه ويسعى إلى

---

(١) الصحاح للجوهري١/ ٣٠٧ (حوج)، والمخصص لابن سيدة م١١.٣/ ٢٢١، والقاموس المحيط للفيروز أبادي: ١/ ١٩٠ (حوج)، ولسان العرب ٢/ ٢٤٢، وأساس البلاغة، للزمخشري: ١٤٦ (حوج).

(٢) يوسف: ٦٨.

(٣) غافر: ٨٠.

(٤) الحشر: ٩.

(٥) تفسير الكساف للزمخشري ٣/ ٤٣٨ و ٤/ ٨٤، وتفسير القرطبي ٩/ ٢٢٨ و ١٨/ ٢٣.

(٦) تطور النظام الاقتصادي مقدمة لدراسة الاقتصاد السياسي، زكريا أحمد نصر، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥: ٨.

إشباعها، ويبذل في سبيل ذلك جهداً، أو مالاً سواء اتفقت رغبته، أو خالفت القانون، أو الصحة، أو الأخلاق، أو الدين[1].

وعرفها فريق ثالث بأنها: كل رغبة تساور النفس سواء اتفقت مع القواعد الأخلاقية، والقانونية، والصحية، أو ناقضتها[2].

ويلاحظ على هذه التعاريف أنه يجمعها قاسم مشترك في اعتبار الرغبة عنصراً ملاصقاً للحاجة، أو مفهوماً مترجماً لها، إلا أنّ الرغبة مع ذلك يمكن أن تختلف عنها، ذلك لأن الرغبة إنما تعبر عن ميل شخصي أو ذاتي للحصول على شيء من الأشياء وهذا يختلف حدة تبعاً لاختلاف أهمية ذلك الشيء بالنسبة لصاحب الرغبة، ومن ثم فقد تكون الرغبة ناشئة عن حاجة حقيقية، وربما ناشئة عن نزوة عارضة، أو حباً للتقليد، أو التجربة أو ما شابه ذلك، والاستجابة للرغبة مرة بعد أخرى قد يولد حاجة حقيقية بالمعنى المتقدم عندما تتحول هذه الاستجابة إلى نوع من أنواع العادة والإدمان عليها، ولعل هذا هو ما يفسر لنا ذلك المزج بين الرغبات والحاجات لأن هذا المزج إنما اقتضاه أن كل واحد منهما يؤدي بالضرورة إلى طلب الأموال والموارد الإقتصادية اللازمة لإشباعها ومن ثم فقد أصبح كل مايرغب الإنسان في الحصول عليه فهو حاجة إنسانية ..

وهكذا يصبح مفهوم الحاجة في المذهب الحر مفهوماً ذاتياً يعبر عن نزعة فردية محضة نابعة عن شهوات الإنسان وميوله الخاصة، فالحاجة تعبر عن انعكاس لشخصية الفرد باعتبار فرديته بعيداً عن الوسط الاجتماعي الذي يحيط به ومقدار قدرته الشرائية على تلبية هذه الحاجات[3] وهذا ينسجم مع تصور المدرسة الفردية ونظرتها للإنسان على أنه ذو بعد واحد ومتحرر وهو البعد المادي، فالنظرية الرأسمالية جعلت من المادة أسلوباً وهدفاً فرتبت حوافز الإنتاج وحقوق التوزيع على أساس الطاقة الاقتصادية للأفراد تلك الطاقة التي تحددها في النهاية علاقة القوى المادية بكل ما يتفرع عنها من امتياز وسطوة فكان الربح المادي محور النشاط الاقتصادي وغايته[4]..

---

(١) مبادئ الاقتصاد، محمد كمال العتر، دار المعارف مصر، ١٩٧٠: ٢٣.

(٢) مبادئ الاقتصاد، عبد الرحمن الجليلي، الطبعة الأولى، ب م ب ث: ٤٩ - ٥٠.

(٣) لمزيد من الاطلاع راجع في مفهوم الحاجة وخصائصها وتطورها: الاقتصاد السياسي، رفعت المحجوب، دار النهضة العربية، القاهرة: ١٩٧١، ص١/٦٦-٧٤، وأصول الاقتصاد، محمد حلمي مراد، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٨، ص١/ ١٧٥-١٨٩، ومباديء الاقتصاد السياسي، عزمي رجب، بيروت، ص١/ ١٥-١٦.

(٤) الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومنهاجه، إبراهيم دسوقي أباظة ص٣١.

ولما كانت الحاجة تتصف بالكثرة والتنوع فإن الدراسات الاقتصادية لا تعنى بها جميعاً فمثلاً الرغبة في تبادل الائتلاف العاطفي، أو الغرامي أو الرغبة في المودة، أو الرغبة في التعبد كلها حقائق تلعب دوراً بارزاً ومهماً في حياة المجتمع وتوازنه ولكن مع ذلك لا تعتبر محلاً لدراسة اقتصادية مثل الحاجة إلى المسكن والملبس والمأكل، ولعل هذا ما حدا ببعض الاقتصاديين إلى التمييز بين الحاجة الاقتصادية، والحاجة غير الاقتصادية أو إلى تخطئة وصف الحاجة بأنها اقتصادية، إذ أن ما يمكن وصفه بذلك إنما هو الوسيلة التي تشبع الحاجة لا ذات الحاجة[1]، وهذا التمييز ربما كان مفيداً من وجهة نظر التحليل الشكلي إلا أنه ينذر بإدخال التباس على غاية كبيرة من الخطورة عندما يتعلق الأمر في تحديد شروط ولادة نمط توزيع مبني على تلبية الحاجات..

وتأسيساً على مفهوم الحاجة المتقدم، وباعتبار أنّ الحاجة هي المحرك الأساس للنشاط الاقتصادي فإنّ الهدف الرئيس من قيام المشروعات الرأسمالية بالإنتاج سيتحدد في تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح، وهكذا يتحدد الهدف الذي تسخر لتحقيقه القوى الإنتاجية في المجتمع الرأسمالي.

فالإنتاج -وإن كان يؤدي إلى إشباع الحاجات في المحصلة النهائية- إلا أنه لا يعنى إلا بالحاجات التي يمكن ترجمتها إلى قدرة شرائية تمثل طلباً على السلع المنتجة. أما تلك الحاجات التي لا يمكن ترجمتها إلى قدرة شرائية فلا إشباع لها فردية كانت، أو اجتماعية وأياً كانت درجة إلحاح هذه الحاجات، ومن هنا فإنّ الإنتاج يكيف نفسه وفقاً لطلب السوق ذلك الطلب الذي يتحدد -ولحد كبير- وفقاً لإمكانية الأفراد، وما يحصلون عليه من نصيب في الناتج الاجتماعي[2] فالطلب على السلع سواء أكانت سلعاً استهلاكية، أو سلعاً إنتاجية لا يكون طلباً بالمعنى الاقتصادي إلا إذا كان مدعماً بالقدرة على الدفع وأما الطلب الذي لا تدعمه قدرة فيبقى دونما إشباع حتى ولو كانت خلفه حاجة حقيقية ضرورية للحياة[3]، ومن ثم فحيث توفر الطلب استجاب الإنتاج إلى الحاجة التي تكمن وراءه بغض النظر عن أن تكون إمكانية المجتمع قادرة على تمكين الغالبية من أفراده من إشباع مثل هذه الحاجة أم لا، وبصرف النظر عن أن يكون ذلك الشعور النفسي بالحاجة متفقاً أو غير متفق

---

(١) النظرية الاقتصادية الماركسية، ارنست ماندل ٢/ ٤٣٥.

(٢) مبادئ الاقتصاد السياسي، محمد دويدار، منشأة المعارف بالإسكندرية الطبعة الرابعة:١٩٨٢:٢٦٠، والمؤسسات الاقتصادية، كلارك: ١٢٥،والاقتصاد السياسي للاشتراكية، افسينيف وآخرون: ١١٠وما بعدها.

(٣) الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومناهجه، إبراهيم دسوقي أباظة: ٣٢.

مع الأحكام الأخلاقية، أو الأصول الصحية، أو القواعد القانونية[1].

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أنّ الرغبة، والقدرة الشرائية هما العاملان الحاسمان في تحديد الحاجات وتقريرها[2] بصرف النظر عن طبيعة الأسس التي استندت إليها هذه الرغبة من الناحية الموضوعية مثل الميل إلى الأشياء المضرة، أو حب الظهور، أو كون الفرد مدفوعاً في رغبته بنوازع دونية، أو أنانية، ومن ثم فإنّ الرغبة لا تتوقف في اعتبارها حاجة وإعمال القوى الاقتصادية لتلبيتها إلا على القدرة الشرائية، أو ما يعبر عنه بالطلب النقدي الفعال.

والحقيقة فإنّ حرية المستهلكين، وما تتطلبه بالضرورة من حرية المنتجين في إشباع الحاجات يعني وببساطة شديدة أنّ المواد الاقتصادية في المجتمع إنما تتوجه للاستجابة إلى رغبات الأفراد الذين يملكون مداخيل نقدية قادرة على تلبية حاجاتهم مهما كانت هذه الرغبات، فليس هناك فرق بَيِّن في التمييز بين الحاجات من حيث أهميتها الاجتماعية؛ بل المهم هو وجود القادر على الدفع، فالقوى الاقتصادية ربما استجابت لحاجات الأفراد الكمالية الترفيهية مع وجود قطاعات من المجتمع لا تجد حاجاتها من الضروريات.

ولعل أهم ما يتصف به النظام الاقتصادي الحر أنه نظام محايد بإزاء الحاجات بمعنى أنه من حيث هو نظام اقتصادي ليس له أهداف معينة، والخدمة التي يستطيع أن يقدمها في هذا المجال هو أن يضع في أيدي الأفراد أقصى ما يمكن من الوسائل والفرص التي تساعدهم على السعي لغاياتهم المختلفة مهما كانت هذه الغايات، فهو نظام محايد قادر على خدمة جميع أنواع الحاجات وأيٍّ منها..

أما مسؤولية توجيهه نحو الحاجات الطيبة بدلاً من الحاجات الخبيثة، أو وضع معيار للأولوية في الحاجات فهذا إنما يقع على عاتق مستخدميه، فالاقتصاد يعتبر حاجات الناس من وقائع الحياة، ويعتبر الحاجات المعبر عنها بواسطة السوق من الوقائع الاقتصادية، ويرى أنّ واجب الاقتصادي ينحصر في دراسة الوقائع لا في استحسانها، أو استنكارها[3].

ويلاحظ أن الحاجة بالمفهوم الذي سجلناه، وربطها بالمعيار الذاتي المحض للأفراد، وقدراتهم الشرائية يؤشر العديد من المساوئ لهذا النظام، ذلك لأنه لا بد لأي نظام يمكن

---

(١) أصول الاقتصاد السياسي، حازم الببلاوي، منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤: ٢٦.

(٢) مبادئ الاقتصاد، وجدي محمود، م ب ت: ١٦.

(٣) المؤسسات الاقتصادية، موريس كلارك: ٣٦.

إثبات كفاءته من جهة، واثبات إنسانيته من جهة أخرى من أن يضع حدوداً لحرية المستهلكين في اختيار ما يريدون ولن يسمح بترك أمور كالصحة، وأمن الأفراد والمجتمع، وقواعد الأخلاق معتمدة على مبدأ الاختيار الفردي..

أما الموقف البديل الذي يقول: بأن للمنتج الحق في أن يبيع السلعة حتى لو كانت ضارة صحياً أو أخلاقياً إذا وجد المستهلكين الذين لا يفقهون بشأنها شيئاً سوى استهلاكها فهذا نوع من التسخيف للتأكيد القائل بأن المستهلك هو الحكم النهائي بين القيم. .

وهذا الادعاء فوق تناقضه مع القيم فإنه يفرض تناقضاً رهيباً على مستوى آخر، هو التناقض بين رفاهية الفرد القادر على الدفع، وعجز قدرة المجتمع الكلية في تحقيق الحد الأدنى من العيش المقبول لقطاعات واسعة من المجتمع، وما يستتبعه بالضرورة من سوء استخدام الموارد وتوزيعها، إذ أن الإنتاج سيتوجه إلى إشباع رغبات الأفراد القادرين على الدفع حتى ولو كانت تلك الرغبات لا تعبر عن حاجات حقيقية بل عن نزوات عارضة، أو طارئة كما إن ربط الحاجات بالقدرة على الشراء سيعرض جهاز الإنتاج للضعف أو العجز عن مواكبة ذلك الكم الكبير من الحاجات المتزايدة[1] وفي آن الوقت يضع علم الاقتصاد في مأزق حقيقي، لأنه ((لا يحاول أن يتجاوز نظرة التاجر أو الرأسمالي لكي يبحث عن أساس موضوعي من واقع الأهمية الموضوعية للحاجات من جهة، ومن واقع الطابع التاريخي الاجتماعي للحاجات من جهة أخرى لتحليل وتصنيف الحاجات، وترتيب الأولويات فيما بينها))[2].

الحاجة في المذهب الماركسي:

لا نكاد نعثر على تعريف محدد للحاجة في الكتب الاقتصادية في المذهب الماركسي، وكذلك لا نكاد نعثر في الكتب المدرسية على تعريف خاص بهذا المذهب، إذ عمد كتاب الاقتصاد عموماً إلى تعريف الحاجة بالرغبة دون تفريق بين الحاجة في أي من المذهبين مما يوحي بأنّ مفهوم الحاجة واحد عند الجميع من حيث أنه مفسر بالرغبة بصرف النظر عن طبيعة هذه الرغبة، وكونها تصطدم مع القواعد الأخلاقية، أو الأصول الصحية، ومما لا شك فيه فإنه لا بد لأي نظام اقتصادي يمكن تصوره أن يعتمد بالدرجة الأولى على السماح

---

(١) النظام الاقتصادي في الإسلام تقي الدين النبهاني: ١٧، ومبادئ عامة في الاقتصاد، لجنة في مؤسسة الثقافة العالمية، الطبعة الأولى، بغداد مطبعة مؤسسة الثقافة العالمية، ١٩٧٧: ١٢.

(٢) محاضرات في مبادئ علم الاقتصاد السياسي،فوزي منصور ١/ ٢٤ مطبعة دار النهضة العربية، ١٩٧٤.

للمستهلكين بالحصول على القوة الشرائية، واختيار الأشياء التي يرغبون في شرائها وهذا يصدق على النظام السوفيتي أيضاً وقد وقع في كتاب "رأس المال" جملة موجزة تفيد هذا المعنى وذلك في معرض حديث ماركس عن البضاعة إذ يقول: ((البضاعة شيء يكفي بخصائصه الحاجات البشرية من أي نوع كانت، وسيان أكان مصدر هذه الحاجات المَعِدة، أم الهوى، فطبيعتها لا تغير شيئاً من وضع المسألة كذلك ويتعلق الأمر هنا بمعرفة كيف تفي هذه الحاجات؟... سواء مباشرة إن كان الشيء وسيلة من وسائل المعيشة أم عن طريق غير مباشرة إن كانت وسيلة من وسائل الإنتاج))[1].

ونستطيع أن نتلمس من هذا المقتطف ومن خلال الدراسات المتعددة لأهداف الإنتاج ونمطه، أنه ليس هناك اختلاف جوهري، أو حقيقي من حيث طبيعة الحاجة وماهيتها عن مفهومها في الاقتصاد الحر، إذ الحاجة مفسرة عندهم بمطلق الرغبة، ومن ثم فإن الفرد حر في إشباع رغباته مهما كانت طبيعة هذه الرغبات ، فالدخل الفردي خاضع لإرادة الفرد وشهواته المطلقة. أما القيود الواردة على الحاجات وإشباعها في الفكر الماركسي فهي ليست قيوداً راجعة إلى ماهية الحاجة وطبيعتها، بل هي قيود ترجع في حقيقتها إلى ترتيب الأولويات وإقامة التوازن بين إمكانية الدولة في إشباع الحاجات، وإقامة مستوى من التقارب بين مختلف الطبقات الاجتماعية في إشباع هذه الحاجات، فالمجتمع الاشتراكي باعتبار ملكيته لوسائل الإنتاج فإنه بالطبع لن يترك التخطيط في إشباع الحاجات لسادة الإنتاج والترويج وسوف يتجنب ازدواجية العمل والتبذير الصارخ لكنه سيأخذ بنظر الاعتبار رغبات المستهلكين عن طريق استخدام جميع تقنيات سبر الرأي العام والاستفهام المباشر، وهكذا يكون أساس الاقتصاد الماركسي إنما هو في الإشباع المتزايد للحاجات المادية والمعنوية لكافة أفراد المجتمع، وذلك عن طريق تنمية الإنتاج، وتحسين نوعه[2]، وهذا يوضح بدوره هدف الإنتاج، وأن المقصود منه إنما هو إشباع الحاجات والحاجات الاجتماعية على وجه الخصوص التي تمكن ظروف المجتمع من إشباعها ((لغالبية أفراد المجتمع في فترة زمنية معينة، فاعتبار الحاجة اجتماعية بهذا المعنى إنما يتحدد بمستوى تطور القوى الإنتاجية للمجتمع وبالتالي مدى قدرتها على إشباع حاجة دون أخرى، وهكذا تحدد العلاقة المتبادلة

---

(١) رأس المال، كارل ماركس ١/ ٤٤.

(٢) ولعل هذا ما حدا بالتنظير الماركسي إلى التمييز بين الحاجات الأساسية والحاجات الثانوية أو بتعبير اكثر دقة بين الاستهلاك الحر، والاستهلاك العقلاني. لمزيد من الاطلاع راجع: النظرية الاقتصادية الماركسية، ارنست ماندل ٢/ ٤٢٩، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، افينيف وآخرون، ١١٠ وما بعدها، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكيتين: ٣٣٥ وما بعدها.

والمشروطة بين الإنتاج والحاجات في وحدة جدلية حيث يعود الدور الرئيس إلى الإنتاج، ودور الإنتاج هذا رهين بعاملين أساسيين:

أولاً: أنّ الإنتاج هو وسيلة لسد حاجات المجتمع.

ثانياً: إنّ الحاجات تنجم عن تطور الإنتاج نفسه، ولكن هذا لا يعني أنّ الإنتاج إذ يولد حاجات جديدة قادر على تلبيتها على الفور وبصورة ميكانيكية، لأن هذه الحاجات في العادة تتعدى نطاق الطلب المقتدر، ومن هنا يظهر التناقض بين الحاجات التي ازدادت ودرجة تلبيتها، وهنا يبدأ تأثير الاستهلاك بدوره على الإنتاج، ويصبح السعي وراء تلبية أكمل فأكمل للحاجات المتزايدة على الدوام قوة محركة جبارة لتطور الإنتاج الذي يتسع لغرض تلبية الحاجات المتزايدة، ولكن يلاحظ أنّ الإنتاج الذي يزداد بصورة متصاعدة يولد في آن الوقت وبالضرورة حاجاتٍ من نمط جديد، وهذا يستتبع بدوره تطور الإنتاج مرة أخرى، وهكذا دواليك، وفي سياق حل هذا التناقض تعمد الدولة إلى إشباع الحاجات التي تعد أكثر ضرورة، وذات صفة جمعية وجماهيرية[1]، فمثلاً لا تعد الحاجة إلى امتلاك عربة خاصة اجتماعية، وإنما هي حاجة فردية تشبع عن طريق إنتاج يكيف نفسه وفقاً للطلب الفردي مع ملاحظة أنّ الأصل في الإنتاج الاشتراكي أنه إنتاج يتكيف وفقاً للحاجات الاجتماعية، ولعل ارتباط الإنتاج بالحاجات في وحدة تبادلية جدلية هو الذي يؤشر طبيعة العلاقة بين التوزيع وبين الإنتاج، وأنه يعبر عن ارتباط مرحلي لا يتسم بالثبات والاستقرار.

ويلاحظ أن هناك من منظري الفكر الماركسي يذهب فيما يتعلق بتنوع الحاجات اللامتناهي إلى الاعتقاد بعدم صحة هذا الافتراض، ويؤمن بأن أية دراسة ((انثروبيولوجية)) تتسم بالجدية حتى ولو في حدودها الدنيا تدلنا على ثبات الحاجات المدهش، فالمأكل والملبس، والمسكن، وفي بعض الشروط المناخية التدفئة، والتبريد، والاحتماء من الحيوانات المتوحشة هي من الحاجات الأساسية التي لا يبدو أنها تغيرت منذ أن وجد الإنسان الحكيم، والتي ما تزال تحتل إلى اليوم الجزء الأكبر من مصاريف الاستهلاك، بل حتى أغنى الطبقات المالكة في الماضي لم تطور تقريباً مصاريفها الاستهلاكية إلى ما وراء هذه التشكيلة الضيقة إلى

---

(١) مبادئ الاقتصاد السياسي، محمد دويدار: ٢٦١، والاقتصاد الاشتراكي عادل حشيش: ٨٨، ومسائل الاقتصاد الاشتراكي، لانجه وآخرون: ١٦٥، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، امينيف: ١١٢، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكيتين: ٣٣٥.

الحد الذي يدعو للدهشة[1]،

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه نجد أن كلا الاقتصادين الماركسي والحر لا يختلفان في فهمهما لطبيعة الحاجة، وماهيتها، وأنها مفسرة في كلا المذهبين بمعيار ذاتي محض وهو الرغبة؛ صحيح أن الفكر الماركسي لا ينظر إلى الرغبة باعتبار فرديتها، أو بتعبير أكثر دقة لا تجد الحاجة الفردية أولويتها في الخطة القومية، إلا أن مجموع رغبات الأفراد هي التي تشكل الحاجة، ومن ثم تلزم القوى الإنتاجية بضرورة تلبيتها، والاستجابة لها، ومن هنا فإننا نعتقد أن هذا لا يغير من طبيعة الحاجة، وماهيتها سوى أنها مفسرة بالرغبة الجمعية في الإشباع، وإذا صح لنا هذا الفهم وهو صحيح فإن المآخذ التي ترد على الاقتصاد الحر هي أو بعضها يَرِدُ على الاقتصاد الماركسي يضاف إليها أن قضية البضائع التي يسمح للمستهلك بشرائها على الرغم من أنها تبدو قضية سهلة من حيث المبدأ، لأن السلطة المخططة هي التي تقررها إلا أن المشكلة الإدارية لتنفيذ القرارات المتخذة تبقى مشكلة كبيرة جداً فإذا فضّل المستهلك بعض البضائع المتوفرة على غيرها، فقد يحصل نقص في البضائع المفضلة، وربما بقي فائض لا يباع من غيرها، وقد يؤدي هذا إلى تغير نسب إنتاج هذه البضائع، وهذا بدوره يؤدي إلى إهدار كبير في الموارد القومية، أو إلى عجز الإنتاج في تغطية الحاجات، والحاجات الأساسية منها.

أما دعوى ثبات الحاجات المدهش، وتناميها فهي دعوى مشكوك فيها، بل من المؤكد يبقى هامش من اللا يقين في صدق أي دراسة تذهب إلى هذا الثبات، إذ سيظل هناك طمع في الحصول على الغسالة الميكانيكية، والطموح في ملكية السيارة الفارهة، وتبقى ((الموضة)) ظاهرة نموذجية قادرة على التحريض في عالم بات فيه الاتصال الفعال بين مختلف الأمم والحضارات سهلاً ومتداخلاً، وهذا ما يسبب ثورات في هذا المجال ولعل في ظاهرة الإقبال على بنطلونات (الكابوي) وما يتيحه المجتمع الحر حتى في أعرق الدول الشيوعية مثل موسكو، وبكين على الرغم من بساطتها ما له دلالة كبيرة وقوية في هذا الاتجاه، وما يؤشر ذلك الصدع الكبير في النظرية الشيوعية وجهازها التحليلي الناظم لها..

مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلا أنّ مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي ليس مفهوماً مترجماً لمطلق الرغبة أياً كانت هذه الرغبة فردية، أو اجتماعية، ذلك لأن الرغبة

---

(١) النظرية الاقتصادية الماركسية، أرنست ماندل ١/ ٤٢٩.

المطلقة مفهوم مرادف للهوى الذي وردت النصوص العديدة، بذمه، والنهي عنه، واعتباره واحداً من أكثر الآفات الأخلاقية التي تؤذن بتهديم الفرد، وانهيار المجتمع يقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾[3] وقوله عليه الصلاة والسلام ((ثلاث مهلكات: هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه))[4] والهوى مُفَسَّرٌ في هذه النصوص باتباع الشهوات وميل النفس إليها[5]، ومن هنا فإنّ معيار ما يمكن اعتباره حاجة، وما لا يعتبر كذلك لا يتحدد بطريقة ذاتية تؤشره مداخيل الأفراد وقدرتهم الشرائية، كما لا تؤشره مطلق رغبة الفرد بل ولا رغبة المجتمع بأسره، لأن الأكثرية ليست معياراً للحق، أو الصواب-وإن كان الفكر الإسلامي يفترض أنها مظنة ذلك- وذلك بدلالة ذم النصوص للأكثرية الضالة مثل قوله تَعَالَى: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[6]، وقوله تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾[7] وقوله تَعَالَى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[8]، وإنما تحدد الحاجة بمعايير موضوعية وهو كون الرغبة مشروعة، ومتفقة مع الحكم الشرعي ومقاصده والغايات والأهداف التي يسعى إليها، ولعل في قول الشاطبي الآتي ما يوضح هذا المعنى حيث يَقُول: ((إن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة عَلَى وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت،وقد قال ربنا سبحانه:﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾[9].

---

(١) سورة الفرقان: ٤٣.

(٢) سورة الكهف: ٢٨.

(٣) سورة النازعات: ٤٠ - ٤١.

(٤) الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، يوسف النبهاني، ب م دار الكتب العربية الكبرى ب ت ٢/ ٤٧، وورد بلفظ قريب في الترغيب والترهيب للمنذري، الطبعة الثالثة، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٨/ ٣٠/ ٢٢٨.

(٥) تفسير الزمخشري ٤/ ٢١٦ و ٣/ ٩٣، وتفسير القرطبي ١٣/ ٣٦.

(٦) سورة الزخرف: ٧٨.

(٧) سورة هود: ١٧.

(٨) سورة الأنعام: ١٦.

(٩) الموافقات، للشاطبي ٢/ ٣٨.

ومعلوم أنّ الشريعة الإسلامية قد جعلت من المنفعة في أتم مظاهرها وأوسع طاقاتها محوراً لما شرعه الله لعباده من شرائع وأحكام، وأساس ما خطّه لعباده من مناقب وفضائل، وهذا القدر العام في فهم المنفعة هدف للناس كلهم، والشرائع كلها من وراء جميع ما يخطط من نظم، وما يتم من أعمال، وما خالف أحد من الباحثين قديماً أو حديثاً إلا قلة نادرة[1] في أنّ المنفعة هي مقياس ما يسمى بالخير والشر في هذه الحياة.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية، وقوانينها العاملة شديدة الاعتناء بتحصيل المصالح والمنافع، ودرء المفاسد والمضار، فإنه يجب علينا أن ندفع ابتداء ما قد يوهم بأنّ الرغبة والميل الشخصي مفهوم مرادف للمنفعة، أو محقق لها بالضرورة في حالة الإشباع، إذ من الممكن أن تكون الرغبة ميلاً نحو ما يحقق المنفعة، وكذلك من الممكن أن تكون ميلاً نحو ما يضر الفرد نفسه مثل الرغبة في تعاطي المسكرات والمخدرات، وإتلاف المال وتبذيره، أو ما يصطدم مع الخير العام للمجتمع مثل تحصيل أكبر قدر من الربح بصرف النظر عن مشروعية الوسيلة مثل الاحتكار، واستغلال حاجة الجمهور، والغش في المواصفات ومعايير التقييس، وهكذا فإنّ الميل الشخصي، أو الرغبة المطلقة لا تصلح معياراً يمكن الاستناد إليه في اعتباره حاجة في الاقتصاد الإسلامي لمجرد أنه ينطوي على إشباع لذة، أو الاستجابة لرغبة، ذلك لأن قيمة المصلحة الشرعية لا تنحصر في ما تنطوي عليه من لذة مادية بل هي نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح في الإنسان، ومن فقد عمد الشرعيون وفي أكثر من مناسبة إلى القول بأن ((المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية))[2] ومعلوم أنّ ذلك لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه الله في سنة الوجود[3] فالاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقف موقف الحياد من الحاجات المتعددة؛ فمثلاً الأنشطة المتصلة بإنتاج وبيع المشروبات الكحولية قد تكون مفيدة في الاقتصاد الوضعي ولكنها ليست كذلك في الاقتصاد الإسلامي الذي تحرم قيمه هذا النشاط مهما كان محققاً للربح ومهما كانت درجة إشباعه للذة أو رغبة

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: أصول الشرائع لبنتام، ترجمة أحمد فتحي زغلول ١/ ١٧، ومذهب المنفعة العامة، توفيق الطويل:١٤٢ وروح الاجتماع، لغوستاف لبون: ٩٩، والأخلاق، لأحمد أمين:٩٤.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧.

(٣) تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز على الموافقات ٢/ ٣٨.

ذلك لأن الرفاهية الإنسانية لا تقاس في الإسلام بمقياس نقدي، وإنما من خلال المواءمة بين كسب النقود من مصدر حلال، وإنفاقها بما يتفق ورسم الحكم الشرعي ومقتضياته[1].

وإذا كان الاقتصاد الإسلامي لا يأخذ بمعيار الحاجة الذاتي المدفوع بمطلق الرغبة فإنّ السؤال المثار هو في ماهية المعيار الذي اعتمده الفقه الإسلامي في اعتبار حاجة، أو عدم اعتباره ؟..

للإجابة عَلَى هَذَا لا بد لَنَا من أن نوطئ لِذلِكَ بحقيقة مهمة وَهِيَ: موقع الإنسان في الإسلام وتصوره عن هَذَا الكائن، وطبيعة بنائه. إنّ الإسلام لا ينظر إلى الإنسان عَلَى أنه ملك، أو من الممكن أن يَكُون كَذلِكَ في أي وقت من الأوقات، ومن ثُمَّ فالإنسان في نظر الإسلام وباستقراء نصوص الشريعة، حيوان يفعل وينفعل، يؤمن ويكفر، ويخطئ ويصيب، أو هو ذَلِكَ كله ومجموع بنائه التكويني بنوازعه وميوله الفطرية، وفيما ذكر فِيهِ الإنسان من آيات القُرْآن وصفٌ لَهُ، وَهُوَ في الذروة من الكمال المقدور لَهُ بما استعد من التكليف، ووصف لَهُ، وَهُوَ في الدرك الأسفل الَّتِي ينحدر إليها بهذا الاستعداد، فالإنسان أكرم الخلائق بهذا الاستعداد المتفرد بَيْن جَمِيْع الكائنات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[2] ولكنه ينفرد من بَيْن الخلائق كلها بمساوئ لا يوصف بِهَا غيره، لأنّ الحسنة والسيئة كلاهما لا يوصف بِهَا مخلوق غَيْر مسؤول، فهذا المخلوق المسؤول يوصف دُوْنَ غَيْره بالخسران، والفجور، والكنود والطغيان، والظلم، لأنه دُوْنَ غيره أهْلٌ للإيمان والعدل، والطهر، والنبل ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى ۞ أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾[3] ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[4] ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾[5] ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[6] ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾[7] وكل هذه الآيات وغيرها توسع مفصل في نصوص الطلب، والكف، والثواب والعقاب، والعظمة والتذكير، والأمر والنهي.

---

(١) الإسلام والاقتصاد، عبد الهادي النجار:٢٣، والاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، منان:٨٦.

(٢) سورة الإسراء:

(٣) سورة العلق: ٦.

(٤) سورة العصر: ٢.

(٥) سورة العاديات: ٦.

(٦) سورة إبراهيم: ٢٤.

(٧) سورة القيامة: ٥.

وعلى الرغم من اختلاف المفسرين في الجمع بين هذه الأوصاف المتناقضة في الإنسان[1] إلا أننا نعتقد أنّ الموافق لسائر معاني الآيات أنّ الجمع بين النقيضين في الإنسان إنما ينصرف إلى وصف واحد وهو وصف الاستعداد الذي به كان مسؤولاً مكلفاً، والذي يجعله أهلاً للترقي إلى أحسن تقويم، وأهلاً للتدهور إلى أسفل سافلين.

والإنسان بعد هذا، وقبل هذا كائن يتصف بناؤه التكويني بالثنائية، الروح، والجسد، وهي ثنائية لا تقوم على أساس التناقض التناحري كما يتصوره قاصرو الفقه بل هي ثنائية تقوم على أساس المزاوجة وتكميل بعضها البعض الآخر، ومن ثم فإنّ الفقه الإسلامي المستنير لا يجد في محاربة الجسد وتهديمه وتخريبه، أو في تعذيب المادة وسيلةً لخلاص الروح ورقيها، وإن كانت قاعدة الزهد، والتقشف، والشعور بالقناعة، قاعدة أصيلة في فلسفته..

كما أنه لا يجد في استغراق الجسد في عالم المادة، وانغماسه في الملاذ، والشهوات إلا خروجاً عن فطرة الإنسان، وانحرافاً به عن الغايات التي خلق من أجلها، وإن كانت قاعدة السعي وطلب الرزق، وتمكين الإنسان في الأرض من أعظم قواعده، ومن ثم فليس في القرآن خصام بين روح وجسد أو شتات في العقيدة يوزع الذات الإنسانية بين ظاهر وباطن، بل هي العقيدة تحس بالروح كما تحس بالجسد من غير إسراف، ولا جور وهكذا لم

---

(١) يلاحظ أن المفسرين قد اختلفوا في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ الآية، فقال بعضهم: المراد في أحسن تعديل لشكله وصورته، وتسوية لأعضائه، فالمعنى على هذا الرأي راجع إلى الصورة الظاهرة.

وقال بعضهم الآخر: المراد به في أكمل عقل وفهم، وأدب، وبيان والمعنى على هذا راجع إلى السيرة الباطنة.

أما قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ فهو محمول على وجهين أيضاً: أحدهما: أنه أرذل العمر. وثانيهما: أنه مردود إلى النار بفعله المخالف لمقتضى الحق والديانة. لمزيد من الاطلاع راجع: تفسير الرازي ٣١/ ١٠، وتفسير الزمخشري، ٤/ ٢٦٩، وتفسير القرطبي، ٢٠/ ١٤٤، وتفسير الطبري، ٣٠/ ١٥٦، وتفسير النيسابوري، ٣٠/ ١٢١.

ولعل فيما أورده ابن العربي في كتابه أحكام القرآن ٤/ ١٩٥٣ ما يرشد إلى هذا الذي ذكرناه في الصلب من بعض الوجوه حيث يقول: ((ليس لله تعالى خلق أحسن من الإنسان فإن الله تعالى خلقه حياً، عالماً، قادراً، مريداً، متكلماً، سميعاً، بصيراً، مدبراً، حكيماً. وهذه صفات الرب، وعنها عبر بعض العلماء، ووقع البيان بقوله: إن الله خلق آدم على صورته)) فهذا يدلك على أن الإنسان أحسن خلق الله باطناً وهو أحسن خلق الله ظاهراً، وجمال هيأة، وبديع تركيب)) ((وبهذه الصفات الجميلة التي ركب عليها الإنسان استولى على جماعة الكفران، وغلب على طائفة الطغيان حتى قال: أنا ربكم الأعلى، وحين علم الله هذا من عبده... رده أسفل سافلين)).

يفرض على العقل البشري نقيضة من النقائض التي تشطره بين ضدين متناحرين، ولم يفصم التصور الإسلامي النفس البشرية بفاصم من الحيرة بين الخلقتين؛ خلقة الإنسان جسداً معروف المطالب والغايات، محسوس اللذات، والآلام، وروحاً مجهول القوام، فالروح والجسد هما ملاك الذات الإنسانية في الإسلام تتم بهما الحياة، ولا تنكر إحداهما في سبيل الأخرى ومن هنا جاءت النصوص القرآنية تنهى عن تحريم المباح، كما تنهى عن إباحة المحرم بمثل قوله تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۞ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾[1].

ومن تمكين الإنسان في الأرض أن يبتغي فيها معيشته، وان يتخذ منها زينته، وأن لا يزهد في شيء تخرجه له الأرضُ من خيراتها، أو يقوم هو باستخراجها ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ ۞ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۞ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۞ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۞ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2] بل إنّ الزينة واجبة للعبادة مثل وجوبها لمقاصد الدنيا، ومطالب المعيشة ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۞ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[3] وهكذا جاءت النصوص والاستنباطات الفقهية لتعلن وبوضوح لا لبس فيه ولا خفاء على أنّ مطالب الجسد كمطالب الروح واجبة الاستجابة لها سواء بسواء ولا فرق.

وتأسيساً على هذا فإنّ الإسلام لا يفرض القيود على الجهود المبذولة في التقدم المادي، ويرى أنه لابد من توفر مستوى من المعيشة من أجل بلوغ الشكل الاجتماعي الذي يصبو إليه الإسلام، ولذلك حث الأفراد عَلَى السعي لتحقيق هذا المستوى، وطلب من المجتمع أن يضمن هذا المستوى من المعيشة لأفراده، وهو مع ذلك يرى أنّ للحياة جوانب أخرى فيما سوى الجانب المادي الاقتصادي تحتاج إلى تنمية وتتطلب المزيد من الجهود، وأنّ

---

(١) سورة المائدة: ٨٧.

(٢) سورة النحل: ٨.

(٣) سورة الأعراف: ٣٢.

الحياة المتوازنة تقتضي توزيع الجهود والمواد البشرية بشكل عادل على جميع جوانب الحياة.

ومن ثم فإنّ القول بأنّ الصلاح والفضيلة يجب أن يكونا مناط اهتمامنا في الأنشطة الاقتصادية قول على غاية كبيرة من الصحة في الاقتصاد الإسلامي إلا أنّ هذا لا يعني أنّ الصلاح والفضيلة إنما يتحققان بالسلبية والانزواء تجاه الأهداف الاقتصادية، بل الإسلام في أنصع صوره، وأكثرها إشراقاً يجد أنّ الطريق إلى التزكية إنما تمر مباشرة عبر الحياة العملية، ومن ثم فإنّ السعي وراء المنفعة الاقتصادية، وطلب الثروة ليس رذيلة من الناحية المطلقة بل هو على العكس من ذلك فضيلة مأمور بها شرعاً طالما كانت متفقة مع الحكم الشرعي، فتزكية الروح لا تطلب من المبتكر في عالم النشاط الاقتصادي أو المستحدث للمشروع أن يتخلى عن آماله الاقتصادية، بل على العكس تشجعه وتزكي هذه الآمال، وتعمل على أن تجعل من مشروعه وسيلة لخدمة المجتمع، وتحقيق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية من تكليف في عمارة الأرض، وبنائها إضافة إلى العوائد المادية، وما يحققه مشروعه الاقتصادي من أرباح.

وإذا صح لدينا هذا الفهم في البناء التكويني للذات الإنسانية وهو صحيح، وأنها مكونة من روح وجسد وأن الثنائية لا تزيح بعضها البعض الآخر بل تكمل إحداهما الأخرى، فإن الوفاء باحتياجات ومطالب كلا العاملين في الحياة الإنسانية لازم ومطلوب شرعاً وذلك ضرورة أنّ الوحدتين الإنسانية والاقتصادية تعملان في ضمير واحد لشخص واحد وهو الذات الإنسانية، وبناء على هذا يجد الاقتصاد الإسلامي أنه من الخطأ قصر الحاجات التي تتطلب الإشباع على تلك الحاجات المادية البحتة، لأن ذلك يخالف واقع الحاجات الإنسانية، وما تتطلبه ثنائية البناء التكويني للذات الإنسانية فهناك الحاجات الروحية، وهناك الحاجات المعنوية، وكل منها يتطلب الإشباع، وكل منها محتاج إلى سلع وخدمات لإشباعها[1] فالحاجة إلى العبادة مثلاً تتطلب مكاناً لائقاً لأدائها فيه وما يستتبعه من مرافق عامة تسهل هذا الأداء ولعل في الطلب الشرعي الذي يفيد أخذ الزينة عند ارتياد المساجد ما يرشد إلى هذا المعنى ويؤكده..

ومن هنا يصبح مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي أوسع بكثير من مفهومها في الاقتصاد الوضعي، إذ الاقتصاد يلبي مجموع هذه الحاجة الروحية، والجسدية، ويعمل النظام الاقتصادي فيه على إيجاد الجو الملائم اجتماعياً في تلبية هذه الحاجات وإشباعها، وذلك

---

(١) النظام الاقتصادي في الإسلام، للنبهاني: ١٨.

بواسطة الأنشطة الاقتصادية المختلفة ولعل هذه الوحدة المزدوجة للذات الإنسانية هي التي حدت بالأصوليين إلى تقسيم مقاصد الشريعة الإسلامية وسعيها لتحقيق المصالح بتقسيم المناسب ((إلى حقيقي، أو إقناعي. الأول الحقيقي وهو إما لمصلحة تتعلق بالدنيا، أو بالآخرة، والمتعلق بالدنيا، إما أن يكون في محل الضرورة وهو الضروري، أو في محل الحاجة وهو المصلحي،أو لا في محل الضرورة، ولا الحاجة بل كان مستحسناً في العادة فهو التحسيني))[1].

وبعد كل هذا العرض نستطيع أن نتلمس مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي[2]، والذي يتحدد في ثلاثة أمور رئيسية وهي:

أولاً: إنّ الحاجة لا تعني مطلق الرغبة المرادفة للهوى وشهوة النفس، بل هي الرغبة المقننة موضوعياً والمرسومة بطريق منهاجي، ويلعب موضوع الحاجة دوراً بارزاً وأساسياً باعتباره معياراً محدداً للرغبة المشروعة، وغير المشروعة، وهذا يؤشر اختلافاً واضحاً في المفهوم عن الاقتصاد الوضعي.

ثانياً: إنّ الحاجة في الاقتصاد الإسلامي تتجه صوب تحقيق منفعة من المنافع، ثم قد تكون هذه المنفعة دنيوية أو أخروية.

ثالثاً: إنّ للحاجة في الاقتصاد الإسلامي مفهوماً أوسع منه في الاقتصاد الوضعي لأنه يعني بمجموع حاجات الإنسان المادية، والروحية.

ويلاحظ أنّ النتيجة الأكثر أهمية والمترتبة على مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي أنه يوجب على الدولة فريضة رعاية الفرد باعتبارين أحدهما اعتباره الاقتصادي ليظل على دأبه في توجبة الإنتاج إلى قيمتها ومقاصدها الذي يمثله الجسد إنتاجاً واستهلاكاً. وثانيهما اعتباره الإنساني لتظل له طاقته، وأهليته للإبداع في هذا المجال الذي تمثله الروح بكل حاجاتها، ومطالبها.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي ٣/ ٥٥.

(٢) عمدت في تعريف الحاجة على التقسيم لعدم وجود ضرورة تدعو إلى اعتماد أسلوب الرسم أو الحد المنطقي في التعريف وقد عرفها شوقي أحمد دنيا في بحثه عن أعلام الاقتصاد الإسلامي، الإمام أبو احمد الغزالي، في ندوة الاقتصاد الإسلامي:٤٢٩، بان الحاجة ليست مجرد إحساس ذاتي بالتمتع واللذة، أو بالألم، والحرمان، وإنما هي إحساس للحصول على شيء يحتاج الإنسان إليه في بقائه وفي قيامه بوظيفته، فالحاجة ليست مجرد شهوة الإنسان إلى شيء ما.

تقسيم الحاجة:

تقسم الحاجة في الفقه الإسلامي إلى عدة تقسيمات حسب اختلافها في الاعتبار، والحيثية والذي يهمنا هنا الاقتصار على تقسيمات الحاجة من حيث أهميتها، إذ بإمكان هذا التقسيم أن يلقي الضوء على مفهوم الحاجة، ومعيارها في الاقتصاد الإسلامي من جهة، ويؤثر دور الدولة في ترتيب الحاجات حسب أولويتها من جهة أخرى.

تقسيم الحاجة من حيث أهميتها:

اتفق الأصوليون بالجملة على تقسيم مصالح الناس وحاجاتهم إلى ثلاثة أقسام هي:

١- الضروريات.

٢- الحاجيات.

٣- التحسينات.

وكذلك اتفقوا على أنّ المقصد العام للشارع من تشريعه للأحكام إنما هو تحقيق مصالح الناس بكفالة هذه الأقسام الثلاثة، فكل حكم شرعي، ما قصد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منها مصالح الناس[1] وقد اعتمد الأصوليون في إقامة البرهان على أن مصالح الناس لا تعدو هذه الثلاثة على الحس والمشاهدة، واستقراء حاجات الناس، وظواهر المجتمع، وتطوره فوجدوا أنّ كل فرد، أو مجتمع تتكون مصالحه من أمور ضرورية وأمور حاجية، وأمور تحسينية، أو تكميلية حسب اختلافهم في التواضع. .

فمثلا الضروري لسكنى الإنسان مأوى يقيه حر القيظ، وبرد الشتاء حتى ولو كان هذا المأوى مغارة في جبل، أو كهفاً في صحراء، أو كوخاً في نجع، أو حقلٍ، والحاجة أن يكون المسكن مما تتيسر فيه السكنى بأن تكون له أبواب، ونوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة، والتحسيني أن يؤثث وتتوفر فيه وسائل الراحة من تدفئة، وتبريد ونحوها فإذا توفر ذلك فقد تحققت مصلحته، وحاجته في سكناه، وهكذا الشأن في مأكله، وملبسه، وكل شأن من شؤون حياته تتحقق مصلحته بتوفر هذه الأنواع الثلاثة وإذا كانت حاجات الفرد تتضمنها هذه الثلاثة لا غير فإن هذا يستتبعه بالضرورة أن حاجات المجتمع ومصالحه لا

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع: الأحكام، للآمدي ٣/ ٢٥٢، ومتن جميع الجوامع، للسبكي، وشرح المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنان ٢/ ٢٨٠، والمستعفى، للغزالي ١/ ٢٨٦، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢، والموافقات، للشاطبي ٢/ ٨، ومختصر المنهى، لأبن الحاجب، وشرح العضد ٢/ ٢٤٠، ومنهاج الأصول، للقاضي البيضاوي ٤/ ٨١، وقواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام، ٢/ ٦٠، ونهاية السول للاسنوي ٤/ ٨١، والأشباه والنظائر، للسيوطي: ٨٥، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: ٣٢٢.

تخرج عن دائرة الضروريات، والحاجيات، والتحسينات وذلك ضرورة أنَّ المجتمع إنما هو مكون من مجموع الأفراد، ومجموع حاجاتهم ومصالحهم، وقد أحسن العالم الجليل العز بن عبد السلام في تصوير الجانب الاقتصادي لهذه المراتب الثلاثة بقوله: ((فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى الضروريات والحاجات، والتتمات، والتكملات، فالضرورات كالمأكل، والمشرب، والملابس، والمساكن، والمناكح، والمواكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورة، وأقل المجزي من ذلك ضروري، وما كان في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمواكب النفيسات، ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات))[1].

أما البرهان على أنّ مقاصد الشريعة في تشريعها للأحكام لا تخرج عن دائرة إيجاد واحد من هذه الأنواع الثلاثة، وحفظه، وإشباعه فهو استقراء النصوص والأحكام الشرعية، والعلل والحكم التشريعية، واستقراء الوقائع ودراسة الظروف المحيطة بها في مختلف أبواب الفقه كل ذلك يدل بما لا مجال فيه للريبة أو الشك أن الشارع إنما قصد في تشريعه للأحكام هي المحافظة على هذه الأمور الثلاثة وإشباعها، وقد أفاض غير واحد من كتاب الأصول في إثبات هذه الحقيقة[2]، ولعل الشاطبي يقع في الطليعة من هؤلاء، إذ درس هذا الموضوع دراسة مستفيضة وواسعة يقول الشاطبي: ((ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة.. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم في ذلك من الظواهر، والعمومات والمطلقات والمقيدات، والجزيئات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد))[3] وإذا كانت مصالح الناس محصورة في هذه الأقسام الثلاثة، وكذلك مقاصد الشارع فإنّ هذه الأقسام ليست بمستوى واحد من الترتيب والأهمية، بل هي تندرج في ثلاث مراحل حسب أهميتها:

---

(١) القواعد للعز بن عبد السلام ٢/ ٧١.

(٢) المستصفى،للغزالي، وشرح العضد على متهى ابن الحاجب ٢/ ٢٤٠، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦١.

(٣) الموافقات، للشاطبي ٢/ ٥١.

المرتبة الأولى: الضروريات

ويراد بها ما تقوم عليه حياة الناس، ولا بد منها لاستقامة مصالحهم، وإذا فقدت اختل نظام حياتهم، وسادت الفوضى، وعمت فالضروري ما يكون به حفظ هذه المصالح بحيث تصل الحاجة إليها لذلك إلى حد الضرورة، وقد حدد الأصوليون الأمور الضرورية حسب أهميتها في خمسة أشياء وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال فهذه الأصول الخمسة واقع حفظها، وإقامة أركانها وتثبيت قواعدها في رتبة الضرورات، وهي أقوى المراتب وأعلاها، وتحريم تفويت هذه الأصول والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح المجتمع[1] ويلاحظ أنّ هذه الأحكام مرتبة حسب تسلسلها[2] فلا يجوز الإخلال بحكم منها إلا إذا كانت مراعاةُ ضروري تؤدي إلى الإخلال بضروري أهم منه، ولهذا أوجب الجهاد بالنفس حفظاً للدين وإن كان فيه تضحية بالنفس، لأن الحفاظ على الدين أهم من الحفاظ على النفس، وأبيح في حالة الاضطرار، أو الإكراه المفضي إلى إتلاف نفس أو عضو من الأعضاء، شربُ الخمر، لأن حفظ النفس أهم من حفظ العقل، وهكذا الشأن في سائر الأمور الضرورية، فما به حفظُ الدين مقدمٌ على ما به حفظ النفس عند تعارضها وهكذا الشأن في سائر الضروريات.

وقد شرع الإسلام لكل واحد من هذه الضروريات ما يكفل إيجاده، وذلك بتثبيت قواعده، وإقامة أركانه، وأحكاماً تتكفل بصيانته، وحفظه، ويدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، فالأول يعني مراعاتها من جانب الوجود، والثاني يعني مراعاتها من جانب الصيانة والحفظ.

المرتبة الثانية: الحاجي

ويراد به ما يحتاج إليه الفرد ولا يصل إلى حد الضرورة[3] ولكن مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة يفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرجُ والمشقة وإن كان هذا الحرج وتلك المشقة لا تبلغ مبلغ الفساد

---

(١) الأحكام، للآمدي ٣/ ٢٥٢، والمستعفى، للغزالي ١/ ٢٨٧، والموافقات للشاطبي ٢/ ١٠، والمصقول في الأصول، محمد جلي زادة: ١٠٣ وشرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٠، والإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٥٥.

(٢) هذا التسلسل المعتمد عند الجمهور وهناك من الأصوليين من قدم النفس على الدين ومنهم من جعل المال في نفس رتبة العرض أو فوقه أو دونه.

(٣) شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع ٢/ ٢٨٠، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢، والمستصفى، للغزالي ١/ ٢٨٩، والأحكام، للآمدي ٣/ ٢٥٢ ونهاية السول، للاسنوي ٤/ ٨٢ وما بعدها.

العادي المتوقع في المصالح العامة[1] وذلك مثل أنواع البيوت والإجارات وترخيصه في عقود لا تنطبق على القياس ولا على القواعد العامة في العقود مثل عقود الاستصناع، والوفاء، والمزارعة، والمساقاة، وغير ذلك مما جرى عليه عرف الناس، ودعت إليه حاجاتهم، ومن ذلك تحريم تلقي السلع، وتحريم الاحتكار، وتحريم الاغتصاب، والسلب، ومنع سداد الديون من القادرين.

ويلاحظ أنّ هذه الحاجات ليست في مرتبة واحدة ذلك، ذلك لأن الحاجة تشتد وتضعف، وبعضها أكد من بعض، وقد يكون بعضها في محل الضرورة، وذلك مثل تمكين الولي من شراء الطعام والملبوس للصغير الذي معرض التلف من الجوع، والبرد، واستئجار المرضعة له فإنّ هذا الأمر من قبيل الضروري، وإنما أطلق عليه اصطلاح الحاجة باعتبار الأغلب[2].

المرتبة الثالثة: التحسيني

وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه[3] فهي لا تحقق أصل المصالح المتقدمة، ولا الاحتياط لها، ولكنها ترفه المهابة وتحمي الأصول الخمسة، وتحفظ الكرامة فإذا فاتت لا يختل نظام الحياة، ولا يلحق الناس المشقة والحرج، ولكن تصير حياتهم على خلاف ما تقتضيه المروءة، ومكارم الأخلاق، والفطرة السليمة، وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات، والمعاملات، والعقوبات أحكاماً تقصد إلى هذا التجميل ففي العبادات شرع ستر العورة، وطهارة البدن، والإستنزاه من البول، وندب أخذ الزينة عند كل مسجد، وفي المعاملات حرم الغش، والتدليس، والتعامل في كل نجس وضار، والإسراف والتقتير، ونهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه، ويلاحظ أنّ في هذه التحسينات ما هو واجب، أو محرم مما يدل على أنّ كون الشيء واجب الفعل أو الترك لا يمنع من أن يكون تحسيناً.

والواقع فإنه ينضم إلى كل مرتبة من هذه المراتب ما هو مكمل لها فهو مندرج معها في الرتبة ومن ثم فقد اصطلح الأصوليون على تقسيم كل من الضروري، والحاجي، والتحسيني إلى أصل، وفرع، أو مكمل، أو تابع للأصل[4] فقالوا مثلاً: هذا ضروري اصلي،

---

(١) الموافقات، للشاطبي ٢/ ١٠.

(٢) الإبهاج ٣/ ٥٦، وشرح العضد ٢/ ٢٤١، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٨١.

(٣) المستصفى،للغزالي ١/ ٢٩٠، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦٣، وشرح الجلال المحلي ٢/ ٢٨١.

(٤) المنتهى، لأبن الحاجب، وشرح العضد ٢/ ٢٤٠، وشرح الجلال المحلي ٢/ ٢٨٠ - ٢٨١، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢، والمستصفى، للغزالي ١/ ٢٨٦.

وهذا ضروري مكمل أو تابع مثل حد قليل السكر لحفظ العقل قالوا عنه: مكمل ضروري، ومثل خيار البيع لحفظ المال في الحاجيات قالوا عنه: مكمل حاجي، وهكذا الشأن في التحسيني، وبناء على هذا فإنّ الأحكام الشرعية التي شرعت لحفظ الضروريات أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة وهذا يصدق على الأحكام الأصلية والأحكام المكملة أو التابعة، ويلاحظ أن الأحكام التي شرعت للتحسينات كالمكملة للتي شرعت للحاجيات، والأحكام التي شرعت للحاجيات كالمكملة للتي شرعت لحفظ الضروريات.

ويلاحظ أنّ هذا التقسيم واعتبار الضروري هو أصل الحاجي والتحسيني إهمال الأخيرين، بل مقصود منه بيان سلم الأولويات في إشباع هذه الحاجات وسدها وإلا فإن((مجموع الحاجات، والتحسينات، ينتهض أن يكون كل منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك أنّ كمال الضروريات، من حيث ضروريات، إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة من غير تضييق ولا حرج.. فإذا أخل بذلك لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت.. فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة وذلك ضد ما وضعت عليه، وفي الحديث ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) فكأنه ((لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك، وذلك خلل في الواجب ظاهر))[1].

والحقيقة فإنه في حالة الموازنة بين مفهوم الحاجة،وتقسيمها في الاقتصاد الإسلامي، وبين مفهوم الحاجة في الاقتصاد الوضعي سنجد دقة الاقتصاد الإسلامي ومنطقيته وهذا يؤشره ما يلي:

١- إنّ الفكر الاقتصادي الوضعي يستطيع أن يعد إلى ما لا نهاية حاجات الإنسان، ويميز بشأنها بين ما هو ضروري، وبين ما هو كمالي، فهناك حاجات أولية، أو أساسية راجعة إلى ضرورة "بيولوجية" خاصة بالإنسان وبحماية حياته، وتعرف بالحاجات الأولية أو الضرورية، وهذه الحاجات اللازمة لحياة الإنسان لا بد وأن نجدها في كافة المجتمعات لأنها لازمة لحياة الجماعة وإن كانت تأخذ أشكالاً مختلفة، والحاجات الضرورية لا تمثل إلا الحد الأدنى من الحاجات، وفي المقابل ومع التقدم تظهر حاجات جديدة وتتزايد أهميتها بالنسبة للحاجات الأولية، أو الضرورية، ولعل المحدد الحاسم في هذا التقسيم هو مستوى الدخول النقدية للأفراد فالسلعة الضرورية: هي تلك الحاجة الممكنة التحقق

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٣.

في مستوى معين من الدخول النقدية في حين أنّ السلع الكمالية تظل بعيدة الاستهلاك عن أكثرية الدخول النقدية للأفراد، ومن ثم فإنه كلما زاد ثراء الدولة وتقدمها كلما قلت نسبة الحاجات الأولية إلى مجموع الحاجات وذلك بانتقال السلعة من الضروري إلى الكمالي، وذلك بفعل ارتفاع الدخول النقدية، وهذا أمر واضح، فمن المشاهد أنّ الفقير يخصص نسبة من دخله للإنفاق على الغذاء أما عند الغني فإنّ هذه النسبة تنخفض بحيث لا تتناسب مع حجم دخله، أو تلك الزيادة التي طرأت عليه، ويعبر عن هذه الظاهرة في الدراسات الاقتصادية بارتفاع الميل الحدي للاستهلاك بصفة عامة عند محدودي الدخل بالمقارنة مع ذوي الدخول المرتفعة[1]، وعلى الرغم من اتفاق الاقتصاد الإسلامي مع ما تقدم في تصنيف الحاجة إلى ما هو ضروري، وما هو كمالي إلا أنه يقيم معادلاً وسطياً اصطلح على تسميته بالحاجي، وهذه الحلقة هي القناة الموصلة بين الضروريات والكماليات ومن ثم فإن هذه المرحلة الوسطية هي المرحلة التي يمكن من خلالها ملاحظة مستوى التطور الاقتصادي، ومعدلات النمو، وتحقق مبدأ الكفاية، ومقدار توفرها في انفصال السلعة وانتقالها من مرحلة إلى مرحلة أعلى منها.

٢- إنّ الاقتصاد الإسلامي وهذا ما نلمحه من الدراسات الأصولية يذهب إلى أنّ الحاجات في جانبها العادي، بمعنى أنه ليس في جانب العبادات، لأنّ العبادات تفتقر إلى أصل شرعي يشهد لها، لا تتسم بالثبات لا نهائية أو غير محددة، ولكن هذه الحاجات تتصف بالثبات النسبي، ومن ثم فإن إمكانية المناقلة في مفردات المراتب الثلاثة بأن يقفز من التكميلي إلى الحاجي أو من الحاجي إلى الضروري أمر وارد وممكن من الناحية العلمية[2] وذلك بفعل التطور الاقتصادي أو بفعل تطور الحاجة نفسه، وما يقتضيه نمو

---

(١) هذه الظاهرة هي التي حدت بالإحصائي الألماني أرنست انجل في القرن التاسع عشر إلى أن يصوغ مضمونها في قانون اشتهر بعده مقترنا باسمه وهوقانون انجل ومضمونه يذهب إلى انه مع بقاء أذواق المستهلكين على ما هي عليه فان نسبة ما ينفق من الدخل على الطعام تناقص كلما ارتفع مستوى هذا الدخل، راجع موسوعة المصطلحات الاقتصادية،هيكل:٢٩٢.

(٢) يلاحظ أن هذا الذي ذكرناه يتطابق مع تقسيم الحاجة بناء على تفاوتها من حيث قواعدها الكلية فالضروري مقدم في الاعتبار على الحاجي والتحسيني متأخر عنهما، وكذلك يتطابق مع تقسيم الحاجة تبعا لنوع المصلحة التي تسعى لتحقيقها،أو المفسدة التي لدفعها سواء أكانت الحاجة تتطلب إتيانا لفعل، أو دفعاً لأمر واقع من ناحية الحكم التكليفي ذلك،لأن المصالح كما قسمها العز بن عبد السلام على اضرب:

الضرب الأول:

مصلحة أوجبها الله تعالى نظر لعباده،وهذه متفاوتة في الرتبة إذ تنقسم إلى فاضل وأفضل،ومتوسط بينهما،=

المجتمع، ومما له دلالة قوية في هذا الاتجاه ما ذهب إليه الأصوليون من أنّ الحاجة ليست في مرتبة واحدة فإنّ الحاجة ((تشتد، وتضعف، وبعضها أكد من بعض، وقد يكون بعضها ضرورياً في بعض الصور كالإجارة في تربية الطفل الذي لا أم له ترضعه، وكشراء المطعوم، والملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس))[1].

فالمصالح على الرغم من وجوبها إلا أنها متفاوتة من حيث طلب الشارع لها في وجوب تقدم بعضها عَلَى بعض، وذلك مثل تقديم الغرقى المعصومين على أداء الصلاة، لأن إنقاذ الغرقى المعصومين عند الله افضل من أداء الصلاة والجمع بين المصطلحتين ممكن بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة.

الضرب الثاني:

مصالح الندب وهي ما ندب الله عباده إليه اصطلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب ادنة رتب مصالح الواجب، وتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح.

الضرب الثالث:

مصالح المباح الذي هو جائز الإتيان، وجائز الترك فمعيار الأخذ أو الترك في المباح معيار ذاتي بمعنى انه خاضع لإرادة الفرد، وحرية في مباشرته، أو عدم مباشرته، ومن ثم فإن العوائد المترتبة عليه تحقق مصالح ذاتية لشخص المتناول دون غيره، وهذا بخلاف المصلحة في الواجب أو المندوب فان المصلحة ليست ذات معيار ذات معيار ذاتي شخصي فحسب بل هي ذات بعد موضوعي أيضاً بمعنى أنها تعود على الناس وعلى صاحبها فمثلا من تصدق بشق تمرة كان محسنا إلى نفسه بمصلحة اجله. أما وجه المصلحة في التكليفات التي يكون فيها طلب الكف فان المصلحة فيها دفع المفاسد، ومنع الضرر، وتفاوت النهي فيها بمقدار قوة الفساد وذيوعه، ومن ثم فالفساد في الحرام اشد من الفساد في المكروه، ويتفاوت الفساد في كل واحد منهما، زمن هنا تنقسم المفاسد الى قسمين: قسم حرم الله قربانه، وقسم كره الله إتيانه والمفاسد مما حرم الله قربانه رتبتان: إحداهما رتبة الكبائر، وهي مقسمة الى الكبير، والأكبر، والمتوسط بينهما فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة وكذلك الأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في اعظم رتب مفاسدة الصغائر وهي الرتبة الثانية ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات، وفي الضرب الثاني من رتب المفاسد ولا تزال تتناقص مفاسد المكروهات إلى أن تصل إلى حد لو زال لوقعت في المباح. راجع قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/ ٤٦ وما بعدها. والواقع فإنه لما كانت الحاجة في حالة إشباعها تحقق مصلحة لصاحبها، أو تدفع مفسدة عنه سواء أكان الإشباع بالفعل أو الكف فان هذا يوضح لنا مقدار ارتباط الحاجة بالمصلحة، وهذا التقسيم الذي ذكرناه للمصلحة من حيث الحكم التكليفي يحدد لنا موقع الحاجة من حيث خطاب الله، وكون إشباع الحاجة فرضا، أو واجباً، أو محرماً، أو مباحاً وفي أي رتبة من مراتب الواجب أو المحرم هذه الحاجة أو تلك.

(١) شرح العضد على منتهى ابن الحاجب ٢/ ٢٤١.

ولعل هذا ما حدا بالأصوليين إلى الاختلاف في اعتبار الإجارة والبيع من الضروريات أو عدم اعتبارها، وذلك بناء على اختلافهم في تقدير اشتداد حاجة الناس إليهما[1] وبناء على هذا ذهب الأصوليين إلى اعتبار الحاجي هو العنصر المعادل بين الضروري والتكميلي، والذي يميل بالأفراد إلى مستوى التوسط والاعتدال في الأمور حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى الإفراط، ولا التفريط[2]..

وعدم ثبات الحاجات وعدم استقرارها استقراراً مطلقاً يعد واحداً من العوامل المنشئة لعديد من القواعد الفقهية التي جاءت لتستجيب بشكل أو آخر في سد حاجة من الحاجات، وذلك مثل قاعدة ((المشقة تجلب التيسير)) وقاعدة ((العادة محكمة)) وقاعدة ((تُنزل الحاجة منْزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصة)) وقاعدة ((تغير الأحكام بتغير الأماكن والأزمان)).

وتأسيساً على هذا الثبات النسبي للحاجات فإنّ الاقتصاد الإسلامي يعتقد عدم واقعية الافتراض الذي يذهب إلى أنه ليس هناك حدود لما يحتاجه الإنسان باعتبار أنّ الحاجات الإنسانية غير محدودة، ومن ثم فإنّ الاقتصاد المعاصر على الرغم من تسليمه بالقدرة المحدودة لكل سلعة أو خدمة، ومن ثم قال بقانون تناقص المنفعة للسلعة[3] فإنه يفترض عكس ذلك بالنسبة لقدرة الإنسان الكلية على الاستمتاع بالسلع والخدمات، وهو فرض يحوطه الشك، ويصف باللا يقين على أساس أنّ ما ينطبق على السلعة الواحدة ينطبق أيضاً على السلع ككل[4].

والواقع فإنّ كثيراً من المنتجات تحتل محل منتجات قديمة، وهي في حقيقتها لا تزيد في درجة الإشباع، أو الاستمتاع، وبالتالي فهي لا تضيف شيئاً إلى الرفاهية بل تُحلُّ مصدراً جديداً محل مصدر قديم لنفس الدرجة من الإشباع، ومما لد دلالة في ذلك أنّ الموضة باعتبار

---

(١) حاشية السعد عللا العضد ٢/ ٢٤١.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٧.

(٣) يذهب هذا القانون إلى أنه بعد حين تؤدي الزيارات المتساوية المتتالية في كمية سلعة ما إلى زيادة متناقصة في منفعتها بمعنى أن المنفعة الجدية تتناقص كلما زادت كمية السلعة التي في حوزة المستهلك وهذا القانون يبدو معقولاً إلا أن الاعتراض الذي يوجه هو أنه يقوم على أساس إمكانية قياس المنفعة وهو أمر لم يستطيع الإنسان التوصل إليه بمعارفه الحاضرة.

(٤) خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة مقال في مجلة العربي بقلم جلال أمين: مجلة العربي، العدد ٢٨٠، مارس ١٩٨٢: ٢١- ٢٤.

شأنها، وأنّ مرد هذا أنّ الغايات التي يسعى إليها الإنسان في التصور الإسلامي هي بالجملة غايات أخروية باعتبارها دار البقاء والخلود، ومن ثم يجب أن لا تكون الدنيا هم الإنسان الأول الذي يأسر عليه مشاعره، وأحاسيسه، ويجعله سجين قيود هي بالأصل من صنعه وابتداعه وما فهمناه من قاعدة الزهد هو ما فهمه الفقهاء المستنيرون[1] أما ما سواه فإنه لدى التحقيق لا يجد له سنداً أو أصلاً، وهذا الفهم لقاعدة الزهد يعد على غاية من الدقة، لأنه طالما أسيىء تفسيره من قبل التقاليد الصوفية التي سادت في القرون الستة الأخيرة، وكذلك من قبل الباحثين الأجانب الذين نظروا إلى الإسلام في الغالب بأعين تصدر عن خلفيات كنسية.

وتأسيساً على ما تقدم فإنّ قاعدة الزهد - باعتبارها قاعدة أصيلة في الفكر الإسلامي- ستجعل نمط الحاجة وطبيعتها، وحجمها مختلفاً من جهة، ومحدوداً في آن الوقت، ولعل هذا ما يدفعنا من بعض الوجوه إلى التمسك بمصطلح الكفاية عند الفقهاء، وتفضيله على مصطلح الرفاهية المستعمل في الاقتصاديات الحديثة، لأن هذا المصطلح يعبر عن معنى يختلف بالكلية عن معناه المصطلح عليه في الاقتصاد الإسلامي. .

٣ - إنّ الاقتصاد الإسلامي في تصنيفه للحاجة قد تميز في إقامة التوازن والترابط الوظيفي بين الأقسام والمراتب، وذلك عندما جعل التحسيني مكملاً للحاجي، وخادماً، أو وصفاً له، أو فرعاً عنه، وجعل الحاجي كذلك خادماً، أو مكملاً، أو فرعاً، أو وصفاً للضروري، وهذا بدوره يؤسس فهماً معيارياً في ترتيب الأولويات سواء على مستوى التشريع، وذلك في الأحوال التي نكون فيها بإزاء تشريعات متعلقة بالحاجة ووسائل إشباعها، أو في الأحوال التي يتم فيها تسيير قوى الإنتاج لإشباع هذه الحاجات، إذ أنّ الاقتصاد في هذه الحالة سيعمل على إشباع الضروريات ثم التحسينات، وكذلك يستجيب التشريع بناء على هذا الترتيب المعياري في الأولويات، وهذا التصنيف يفترض إضافة لما تقدم أنه من غير الممكن مراعاة التحسيني إذا كانت مراعاته تستلزم إخلالاً بحاجي، وكذلك لا يمكن مراعاة الحاجي إذا كانت مراعاته تؤدي إلى الإخلال بالضروري ((لأنه إذا ثبت أنّ

---

(١) لمزيد من الاطلاع راجع ما كتبه الفقهاء والمحدثون في خصوص قاعدة الزهد ومنهم الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين: ١١٤، وما بعدها والغزالي في إحياء علوم الدين ٤/ ٢١٦ وما بعدها، والعسقلاني في فتح الباري ١١/ ١٩٧، والنووي في شرحه على صحيح مسلم ١٨/ ٩٣ وما بعدها، والعيني في عمدة القارئ ٣/ ٣١ وما بعدها.

الضروري هو المقصود، وأنّ ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقي، لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى))[1].

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أنّ الحاجة في الاقتصاد الإسلامي لا تتحدد بمعيار ذاتي محض بل تتحد بمعيار موضوعي مقنن ومرسوم منهاجياً بمقتضى الحكم الشرعي، وهذا ما يضع في يد الدولة مكنة التدخل في ترتيب الأولويات، وفي صنع اتجاهات الرأي العام، وفي ترشيد الميول نحو الإنفاق والاستهلاك بحيث يكون متسقاً مع نصوص الشريعة وأحكامها، ومن هنا فإنّ وظيفة الدولة بخصوص الحاجة وإشباعها ليست وظيفة استقرائية تستجيب لرغبات الأفراد المشروعة وميولهم فحسب، بل إنّ وظيفتها وضع منهاج في الاستجابة لتلبية الحاجات على حسب تسلسلها وفق المراتب الثلاث، وبما يحقق الوصول إلى مستوى الكفاية مع ملاحظة أنّ تصنيف الحاجة في الاقتصاد الإسلامي هو بحد ذاته يفترض هذه الوظيفة، ويؤسسها

هدف الإنتاج

يقصد بالإنتاج، أو بالنشاط الإنتاجي إذا ما توخينا الدقة عملية خلق والخدمات سواء كانت إنتاجية أو استهلاكية[2] ولذلك فأنه يطلق على كل مال ينتجه الإنسان سلعة كان أو خدمة اسم ((منتج))، وقد تستخدم كلمة الإنتاج للدلالة على معنى آخر، وهو قيمة المنتجات ذاتها التي أدى إلى خلقها النشاط الإنتاجي، وهذان المعنيان اللذان تستخرج فيهما كلمة الإنتاج)) قريبان للغاية، إذ ينصرف المعنى الأول إلى عملية الإنتاج في ذاتها التي تؤدي إلى خلق المنتج، في حين ينصرف المعنى الثاني إلى نتيجة هذه العملية نفسها مع ملاحظة أنّ الإنتاج يخلق خمسة أنواع من المنفعة وهي-إلى حدج كبير تقابل مختلف أنواع النشاط الإنتاجي في إشباع رغبات المستهلك- فالسلعة الاقتصادية تصبح ذات منفعة بالنسبة للمستهلك إن كانت في الشكل أو بالمكان أو في الزمان المناسب الذي يتسنى معه إشباع حاجته من السلع، وإذ ينشط المنتجون في سبيل تحقيق هذه الأهداف فإنهم يخلقون خمسة أنواع من المنافع[3].

---

(١) المرافقات، الشاطبي: ٢.

(٢) راجع مفهوم الإنتاج مقدمة في علم الاقتصاد، صلاح الدين نامق: ١٦٨، والنظرية الاقتصادية، احمد جامع ١/ ٣٠، وأصول الاقتصاد، خليل سرى: ٦.

(٣) يخلق الإنتاج خمسة أنواع من المنفعة وهي:

وهكذا يتحصل لدينا أنّ كلاً من التعمير المادي والروحي هو عبادة وهو هدف الإنسان من الاستخلاف وإن كنا نلحظ أنّ التعمير المادي ليس هدفاً بذاته، وإنما هو وسيلة لبلوغ هدف أسمى، وهو تحقيق العبودية لله الواحد، وأنه لا سبيل العمارة الروحية إلا بتوافر شروط العمارة المادية، ومن هنا ينظر الإسلام إلى الإنتاج النافع كواجب لا يكمل الواجب الديني إلا به، وهكذا يصبح مفهوم العمارة مفهوماً قابلاً للتكييف حسب مقتضيات العصر، ومستوى التطور فيه، فيمتد إلى أبعد مما عرفه الصدر الأول من الزراعة، والغراسة إلى استثارة ما في موامن الأرض من أنواع المعادن، والتوسع في المنافع العمرانية وتوظيف مواد الطبيعة في أدق تفاصيلها باعتبارها مسخرة للإنسان، وواقعة ضمن الاستعداد المقدور له بما أودعه الله في الطبيعة من قابلية الاستجابة له، ويمتزج بهذه الصور كل نشاط لا غنى عنه للقيام بعملية من العمليات الاقتصادية، أو ما في شأنه أن يساعد على حسن القيام، فيدخل في معنى العمارة كل التجارب، والأبحاث التي يجريها المشروع بقصد تحسين الإنتاج أو خفض التكاليف، أو زيادة الإنتاج، أو تحسين الأداء.

ولما كان الإنتاج واحداً من مفردات العمارة، فإنّ هدف الإنتاج وغاياته سيتحدد بالضرورة في اعتبار الإنتاج وسيلة لا غاية، ولا مجال لها في نفوس المسلمين المشغولة بفرضها إلا مجال الضرورة والوسيلة لتحقيق الأهداف والاستعانة بها على عبادته، وفي هذا يقول ابن تيمية: ((إنّ الأصل أنّ الله تعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته، لأنه إنما خلق لعبادته))[1] والذي يدعم هذا ما ورد في الحديث القدسي والذي فيه ((إنا نزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة)) فقد حدد هذا الحديث هدف المال ووظيفته والدور الذي يلعبه وهو إقامة الدين، ومن ثم فالإنتاج لا يهدف إلى نفع مادي فقط كأي نشاط اقتصادي وضعي، وإنما يتخذ من هذا الهدف وسيلة لغاية أخرى هي عمارة الأرض، وتهيئتها للحياة الإنسانية تحقيقاً لخلافة الإنسان في الأرض))[2]، فهدف الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي ليس في استغلال الموارد، والقيام باستثمارها في تشييد الصناعات، وتطوير الفن الإنتاجي، وإقامة المنشآت النافعة، وبناء المدن، كما أنّ هدفه ليس في خلق وابتداع مجموعة من المهن والحرف، والارتقاء بالأداء ومستواه ليكون الإنسان حداداً، أو مهندساً، أو رساماً، أو أستاذاً، أو مخترعاً فحسب بل هو جماع ذلك موظفاً لإدراك غاية يحددها نظام القيم الذي يأخذ به

(١) السياسة الشرعية لابن تيمية: ٢١.

(٢) الإسلام والاقتصاد عبد الهادي النجار: ١١٤.

المجتمع، ومؤدى ذلك أنّ المجتمع يضع الإنتاج في مرتبة الوسيلة، ويكرسه لغاية أسمى هي سعادة الفرد المادية والروحية، ولعل هذا ما يؤشر دور الإنتاج في إشباع حاجات الناس وانه ليس منفصلاً عن حياتهم ومن ثم فإنه في اللحظة التي يتحول فيها الإنتاج إلى مجرد الحصول على الأرباح والاستكثار منها دونما نظر إلى القيم التي تتصف بها أهداف الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي يكون بذلك قد خرج عن وظيفته، ودوره المشروع في إشباع الحاجات، وأصبح هدفاً قائماً بذاته يستعبد الإنسان في سبيله[1] وذلك أنّ الاقتصاد الإسلامي في الوقت الذي يتطلب فيه زيادة الإنتاج ((يستلزم في نفس الوقت عدالة التوزيع بحيث لا يغني أحدهما عن الآخر، ومن ثم يقبل الإسلام رأسمالية تستهدف تنمية ثروة المجتمع دون النظر إلى توزيع الثروة))[2].

والحق فإنّ مفهوم الإنتاج والأهداف التي يسعى إليها هي التي تؤشر، وبصورة واضحة نقاط الاختلاف الرئيسية بين الاقتصاد الإسلامي، والاقتصاديات الوضعية، ولعل أهم نقاط الاختلاف تتلخص فيما يلي:

١- إنّ الاقتصاد الإسلامي لما كان اقتصاداً قيمياً أخلاقياً فإنّ موضوع الإنتاج سيتحدد بالضرورة في أن تكون السلع المنتجة متفقة ومعيار الحلال والحرام، ومن ثم فإن هذا سيفترض أمرين: أحدهما: أن تكون العملية الإنتاجية متكاملة ذاتياً سواء على مستوى الشكل، أو على مستوى المضمون، إذ من الممكن أن يكون النشاط الإنتاجي مشروعاً بحد ذاته، ولكنه غير مشروع من حيث مآلاته وذلك بأن تكون الوحدة الإنتاجية ذاتها تشتغل الناس أو تمارس سياسة احتكارية معينة وبالتالي يكون الفعل اللاحق للإنتاج محرماً أو ربما تعلق التحريم بالطريقة التي يتم بها تشغيل عناصر الإنتاج، ومن ثم فإنّ هذا يفترض ثلاثة شروط لتكامل العملية الإنتاجية شكلاً ومضموناً:

١- أن يقع الشيء المنتج في دائرة الحلال..

٢- أن يكون تنظيم العملية الإنتاجية في الإطار العام لا يخرج عن الدائرة المشروعة، ومنسجماً معها.

---

(١) الاقتصاد الإسلامي، إبراهيم دسوقي: ٦٢، والفكر الاقتصادي الإسلامي في مجالات الإنتاج والتوزيع والتبادل، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون يصدرها أساتذة كلية الشريعة والقانون في صنعاء العدد (٥) ١٩٨٤: ١٩٤.

(٢) الإسلام وعدالة التوزيع، للفنجري، ندوة الاقتصاد الإسلامي: ٣٤٩.

وسائل الإنتاج يجري التوزيع في مصلحته أيضاً ومن فإن ارتباط التوزيع بالإنتاج إنما يعبر عن ارتباط مرحلي لا يتسم بالثبات والاستقرار في الفكر الماركسي[1]. أما في الاقتصاد الحر فإنّ ارتباط الإنتاج بالتوزيع إنما هو ارتباط يوصف في العادة بأنه ارتباط من جانب واحد، فهو يجعل التوزيع رهناً بالقوة الاقتصادية للفرد ضمن حدود حريته، ومن ثم فإنّ التوزيع لا يجري حسب الشكل السائد لملكية وسائل الإنتاج، أو علاقات الإنتاج، بل يتم حسب الرأسمال والقدرة النقدية للفرد. أما في الاقتصاد الإسلامي فإنّ ارتباط الإنتاج بالتوزيع إنما يعتمد أساساً آخر يتصف بأنه يقوم على أساس العلاقة التبادلية التأثيرية بينهما، وهذه العلاقة ليس لها صفة الحتم، وعدم التغيير بل هي تقوم على الإمكان، ومن ثم فإنّ ارتباط الإنتاج بالتوزيع إنما يتم حسب الحاجات المحددة موضوعا في مراتبها الثلاث، وفي الإطار الذي يحفظ على الإنسان إنسانيته.

٣- لما كان جهد الفرد في الإنتاج غايته الإنتاج، والحصول على المنافع المادية البحتة في الاقتصاديات الحديثة، فإنّ هذا قد أدى إلى اختلال موازين المجتمع حتى أصبح النشاط الاقتصادي حبيساً لهذا المعنى الضيق والمحدود، وهذا بدوره قد أدى إلى سقوط السمو الروحي أمام طاغوت المال، وطغيان المصلحة الشخصية وسيطرتها الاقتصادية، وغلبة الطابع الاحتكاري على الأسواق وخلق حالة من اختلال التوزيع الجماعة، وتظهر الأنانية، والاستئثار بخيرات الدنيا، ومنعها عن الآخرين، ولعل الحربين الكونيتين التي كان العامل الاقتصادي هو السبب الرئيس فيها، أو واحد من أسبابها المهمة وكان مدفوعاً بكل ما قدمناه.

---

(١) راجع الاقتصاد السياسي، ونيكتن: ٤٠١، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، افينيف وجماعة من المؤلفين: ٣١٠،ويلاحظ أن ارتباط التوزيع بالإنتاج، في الفكر الماركسي إنما يعكس شكل وسائل الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، وإن كان القانون الاقتصادي الأساسي عندهم يفيد: ان التوزيع يجري من اجل تلبية حاجات الشعب المادية والثقافية المتنامية تلبية أكمل فأكمل، ولكن مع هذا فإنّ التوزيع في مرحلة الانتقال يحكمه القانون الإقتصادي الذي يفيد أنّ التوزيع حسب العمل وهذا القانون عندهم يعبر عن الضرورة الموضوعية، فيجب على المجتمع بغض النظر عن إرادة أفراده أن يقوم بتوزيع القسم الأساس من مواد الاستهلاك وفقا لكمية ونوعية العمل الذي يبذله كل فرد في المجتمع
وعلى الرغم من أن التنظير الماركسي يعتقد أن التوزيع حسب الحاجة هو افضل شكل للتوزيع إلا أن تطور القوى المنتجة ى يسمح بتلبية حاجات أفراد المجتمع تلبية تامة، ومن ثم فان التوزيع حسب الحاجة إنما يكون ممكنا في مرحلة الشيوعية عندما تصل القوى المنتجة إلى مستوى من التطور أعلى من مستواها مما يؤمن وفرة الخيرات المادية عندما يتبنى الناس موقفا مشاعا من العمل.

أما إذا كان الهدف من النشاط الاقتصادي ومن الإنتاج تعبدياً تحرر معه النية والعقل، فإنّ التفاهم لتحقيق خير المجتمع والفرد سيتحقق لا محالة، وبالتالي فإنه يؤدي إلى اعتدال الموازين لاعتدال الغايات وتحررها من الأنانية، والأثرة، والاستبداد.

٤- لما كان مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي هو العامل الأساس المحدد لهدف الإنتاج وغاياته ولما كان مفهوم الإنتاج قد تحد موضوعه في هذا الاقتصاد بأن يكون حلالاً وخادماً لتحقيق الغايات والأهداف فإنّ هذا يؤسس لدينا فهماً على غاية من الأهمية، وَهُوَ أنّ قرارات الإنتاج سواء على مستوى الفرد، أو المشروع، وكذلك قررات التوزيع عَلَى الرغم من أنها تخضع لإرادة الفرد ومشيئته إلا أن هذه الإرادة، أو المشيئة مشروطة بتدخل وتوجيهها سواء على مستوى موضوع الإنتاج ونمطه أو على مستوى حجمه وكميا ته، ولعل هذا هو واحد من مظاهر تدخل الدولة في التوزيع والإنتاج مع ملاحظة أنّ كل ما أوردناه من أدلة تؤسس وظيفة الدولة الرقابية يرد هنا .

مفهوم الكفاية:

ابتداء يجب علينا أن نشير إلى أنّ الإسلام قد عمل على أن يضمن للفرد حد للكفاية في إشباع حاجاته، ولم يرد له أن يعيش حياة الكفاف، وبالتالي يجب علينا أن نفرق بين كلا المفهومين، فالمراد بالكفاف هو العيش في المستوى الذي يضمن للإنسان الحصول على ضروریاته في حدها الأدنى الذي هو ضمان العيش، ومن مظاهر الكفاف أن تفصل الفرد هوة سحيقة عن المستوى المعيشي السائد، وهذا المفهوم يصدق على الفرد كما يصدق على الدولة عندما يكونان في هذا المستوى فالكفاف يمثل الحد الأدنى للمعيشة من مأكل، وملبس، ومأوى بحيث لا يستطيع الفرد أن يعيش أو يكون منتجاً في ظله فهو الحد غير القابل للنقصان والذي لا يختلف باختلاف القوى الشرائية في كل زمان ومكان ولعل هذا ما عناه الغزالي بقوله: ((إذا اقتصر الناس على سد الرمق، وزجوا أوقاتهم على الضعف فشا فيهم الموتان، وبطلت الأعمال والصنائع، وخربت الدنيا بالكلية، وفي خراب الدنيا خراب الدين، لأنها مزرعة الآخرة، وأحكام الخلافة والقضاء، والسياسات، بل أكثر أحكام

حتى تأتينا الصدقة فنأمر؟ قَالَ: ثُمَّ قَالَ قبيصة: إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رَجُل تحمل حمالة المسألة حَتَّى يصيبها ثُمَّ يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حَتَّى يصيب قواماً من عيش، أو قَالَ: سداداً من عيش[1]، ورجل أصابته فاقة حَتَّى يقوم ثلاثاً من ذوي الحجا من قومه لقد أصابت فلاناً فاقة فحلت لَهُ المسألة حَتَّى يصيب قواماً من عيش، وَقَالَ: سداداً من عيش، فما سواهن يا قبيصة سحتاً يأكلها صاحبها سحتاً))[2] ووجه الاستدلال به أنّ النبي عليه الصلاة والسلام قد اشترط لتقويم الحاجة ثلاثة من ذوي العقول، وأهل الخبرة، لأن المال وتقديره مما يخفي في العادة. .

ومما يؤكد فهمنا لنسبية هذا المصطلح ومرونته أنّ جانباً من الفقه الإسلامي قد ذهب إلى التفريق بين ثلاثة أنواع، أو ثلاثة مستويات من الغنى وهي:

١- الغنى الذي تجب به الزكاة، وهو أن يملك الشخص نصاباً من المال النامي الفاضل عن الحاجة الأصلية.

٢- وغنى يحرم به أخذ الصدقة وقبولها، ولا تجب به الزكاة: وهو أن يملك من الأموال التي لا تجب فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته، وتبلغ قيمة الفاضل مائتي درهم من السلع زيادة على ما يحتاج إليه.

٣- وغنى يحرم به السؤال وهو أن يكون للفرد سداد عيش بأن كان له قوت يومه[3]، ولعل هذه النسبية هي التي حدت بالشافعية والحنفية إلى التصريح بنفي وجود حد أعلى للغنى، أو لتحقق الكفاية وإنما يعتبر ذلك بحال الإنسان في التوسعة، والطاقة، ومن ثم رتبوا على ذلك حرمة إعطاء الشخص الصدقة في حالة اكتفائه، وجواز ذلك في حالة الاحتياج[4] فمعيار الكفاية عندهم معيار يختلف باختلاف الزمان والمكان، والحالة وما يليق بالشخص، ومستواه الاجتماعي، وبالتالي فقد يملك الشخص ألفاً وهو فقير، وقد لا يملك الآخر إلا فلساً وهو غني كالذي يكسب كل يوم كفايته[5].

---

(١) القوام، والسداد بمعنى واحد وهو ما يعني من الشيء، وما تسد به الحاجة.

(٢) صحيح مسلم كتاب الزكاة، باب من تحق له المسالة ٧/ ٣٣.

(٣) بدائع الصنائع ٢/ ٩١٢، وحاشية الشلبي ١/ ٣٠٢، وتبيين الحقائق ١/ ٣٠٢.

(٤) فقه الزكاة، يوسف القرضاوي، ومؤسسة الرسالة بيروت ٢/ ٥٧٦ وبدائع الصنائع ٢/ ٩١٣، والهداية وفتح القدير ٢/ ٢١، وفتح المعين ٢/ ١٨٩، وتبيين الحقائق ١/ ٣٠٢.

(٥) إعانة الطالبين ٢/ ١٨٩.

٤- ومن خلال ما قدمناه من عرض يتضح لنا أنّ حد الكفاية يختلف باختلاف ظروف المجتمعات، بل إنه يختلف في ذات المجتمع من فترة إلى أخرى وهذا يؤسس دوراً للدولة، وواجباً عليها على مستويين:

أحدهما : أن تكفل الدولة للمواطن الحد الأدنى من المعيشة الذي يمثله حد الكفاية، والذي يعتبر بمثابة الضمان الاجتماعي في عصرنا الحاضر، وذلك في الأحوال التي يعجز فيها الفرد أن يوفر لنفسه المستوى المعيشي السائد، وكان مرد هذا العجز خارجاً عن إرادته بأن لم تسعفه ظروفه الخاصة للبلوغ إلى هذا المستوى بسبب المرض، أو الشيخوخة، أو التعطيل عن العمل، ومعلوم بعد هذا أنّ مسؤولية الدولة في توفير هذا المستوى لمواطنيها يستوي فيه أن تتفرد الدولة لوحدها بعبء التمويل، أو تشترك مع القادرين من أبناء المجتمع في ذلك يقول ابن حزم: ((فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء أو الصيف بمثل ذلك، وبمسكن يسكنهم من المطر، والصيف، والشمس وعيون المارة))[1].

ثانيهما : أن تعمل الدولة على وضع معايير عندما تعمد إلى تخطيط حد الكفاية آخذة بنظر الاعتبار الحالة الاجتماعية للفرد، وعدد أفراد الأسرة ومن يدخلون في إعالته، وكذلك استقراء مستوى السلع والخدمات من حيث أسعارها، ونمطها بحيث يحقق ذلك للفرد المستوى المعاشي السائد مع ملاحظة حجم المساهمة الاجتماعية للفرد، ومشاركته الاجتماعية.

ويلاحظ أن معيار الخدمة الاجتماعية كان واحداً من المعايير المعتمدة من الناحية العلمية والنظرية يشهد لذلك أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد اعتبر السابقة والبلاء في الإسلام معياراً للمفاضلة في العطاء وتوزيع الثروة، وأجاز الفقه الإسلامي إقطاع المعمور إقطاعية انتفاع وذلك بوقف ضريبة أرض ما، على من لهم خدمة اجتماعية متميزة مثل الدفاع عن الأمة.

والحق فإنه يجب علينا أن ندفع ما قد يوقع في الوهم من أنّ مصطلح الكفاية مصطلح مرادف لمفهوم "الرفاهية الاقتصادية" ومصطلح "الرخاء المادّ" مع أنّ الأمر على

---

(١) المحلى، لابن حزم ٦/١٥٦.

خلاف ذلك لأن مصطلح الرفاهية كما عرفه "بيجو" إنما يتمثل في ذلك الجانب المادي الذي يمكن تحقيقه بالقياس إلى وحدة النقود[1] فإذا كانت الرفاهية الاقتصادية مادية بطبيعتها، فمن الضروري أن يتحدد نطاقها في حدود طبيعتها الأساسية.

ومما لا شك فيه أنّ هذا المفهوم لا يطابق مفهوم الغنى بالكفاية في الفقه الإسلامي، ومرد الاختلاف أنّ المال في نظر الإسلام وسيلة وليس غاية، ومن ثم فإنّ "الرفاه الاقتصادي" هو الهدف الأساس بالنسبة للمجتمعات الوضعية[2]، وهذا ما حدا بها إلى الانزلاق إلى أتون محرقة مادية قاتلة يضاف إلى هذا أنّ مفهوم الرخاء المادي مفهوم مقارب لمفهوم الترف المنهي عنه بالنص على أنّ هناك اختلافا جوهرياً بين كلا المفهومين على مستوى آخر، ففي الوقت الذي ينظر فيه مصطلح الكفاية إلى الرفاه على ضوء الحاجات، لا على ضوء قائمة شاملة للرغبات غير متميزة بين المهم وغير المهم منها، وهو يتطلب أفراداً أصحاء مسؤولين، منظمين في مجتمع صحيح سليم، يعتبر بدوره مسؤولاً تجاه أفراده ومن أجلهم والبحث عن الحاجات خلافاً للرغبات، يتضمن أنّ في استطاعة المرء أن يميز بينهما، أو بتعبير آخر يتضمن الافتراض بأن المجتمع قادر على أن يمتلك المعرفة المتخصصة أو الحكمة أو كلتيهما اللتين يتصفان بالصواب الذي يعلو على الاختيارات التي يقوم بها معظم أفراده اللا مختصين، أو كلهم، ولعل في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((إني حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فإذا عجزنا آسينا في عيشنا حتى نسوي في الكفاف))[3]. ما يرشد إلى هذا، فإنّ مصطلح الرخاء المادي أو الرفاه الاقتصادي لا ينظر إلى قائمة شاملة من الرغبات من غير تمييز بين ما هو مهم، وما هو غير مهم وفق الترتيب المعياري للحاجات، ومن هنا فإنا نفضل اصلاح الكفاية على الرفاهية لا يدفعنا إلى ذلك تعصب للمصطلح القديم، كما يبهرنا المصطلح الجديد الذي شاع استعماله لدى كتاب الاقتصاد الإسلامي، بل يدفعنا إلى ذلك ضرورات فنية اقتضاها المنطق الضابط للاقتصاد الإسلامي وطبيعته.

---

(١) الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، منان: ٩٠.

(٢) مشكلة الفقر وعلاقتها بالاقتصاد الاجتماعي صلاح الدين نامق، مكتبة النهضة المصرية: ٦ وما بعدها.

(٣) تاريخ عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، المطبعة التجارية الكبرى: ١٠١.

٤- ومن خلال ما قدمناه من عرض يتضح لنا أنّ حد الكفاية يختلف باختلاف ظروف المجتمعات، بل إنه يختلف في ذات المجتمع من فترة إلى أخرى وهذا يؤسس دوراً للدولة، وواجباً عليها على مستويين:

أحدهما : أن تكفل الدولة للمواطن الحد الأدنى من المعيشة الذي يمثله حد الكفاية، والذي يعتبر بمثابة الضمان الاجتماعي في عصرنا الحاضر، وذلك في الأحوال التي يعجز فيها الفرد أن يوفر لنفسه المستوى المعيشي السائد، وكان مرد هذا العجز خارجاً عن إرادته بأن لم تسعفه ظروفه الخاصة للبلوغ إلى هذا المستوى بسبب المرض، أو الشيخوخة، أو التعطيل عن العمل، ومعلوم بعد هذا أنّ مسؤولية الدولة في توفير هذا المستوى لمواطنيها يستوي فيه أن تتفرد الدولة لوحدها بعبء التمويل، أو تشترك مع القادرين من أبناء المجتمع في ذلك يقول ابن حزم: ((فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء أو الصيف بمثل ذلك، وبمسكن يسكنهم من المطر، والصيف، والشمس وعيون المارة))[1].

ثانيهما : أن تعمل الدولة على وضع معايير عندما تعمد إلى تخطيط حد الكفاية آخذة بنظر الاعتبار الحالة الاجتماعية للفرد، وعدد أفراد الأسرة ومن يدخلون في إعالته، وكذلك استقراء مستوى السلع والخدمات من حيث أسعارها، ونمطها بحيث يحقق ذلك للفرد المستوى المعاشي السائد مع ملاحظة حجم المساهمة الاجتماعية للفرد، ومشاركته الاجتماعية.

ويلاحظ أن معيار الخدمة الاجتماعية كان واحداً من المعايير المعتمدة من الناحية العلمية والنظرية يشهد لذلك أنّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد اعتبر السابقة والبلاء في الإسلام معياراً للمفاضلة في العطاء وتوزيع الثروة، وأجاز الفقه الإسلامي إقطاع المعمور إقطاعية انتفاع وذلك بوقف ضريبة أرض ما، على من لهم خدمة اجتماعية متميزة مثل الدفاع عن الأمة.

والحق فإنه يجب علينا أن ندفع ما قد يوقع في الوهم من أنّ مصطلح الكفاية مصطلح مرادف لمفهوم "الرفاهية الاقتصادية" ومصطلح "الرخاء المادّ" مع أنّ الأمر على

---

(١) المحلى، لابن حزم ٦/١٥٦.

خلاف ذلك لأن مصطلح الرفاهية كما عرفه "بيجو" إنما يتمثل في ذلك الجانب المادي الذي يمكن تحقيقه بالقياس إلى وحدة النقود[1] فإذا كانت الرفاهية الاقتصادية مادية بطبيعتها، فمن الضروري أن يتحدد نطاقها في حدود طبيعتها الأساسية.

ومما لا شك فيه أنّ هذا المفهوم لا يطابق مفهوم الغنى بالكفاية في الفقه الإسلامي، ومرد الاختلاف أنّ المال في نظر الإسلام وسيلة وليس غاية، ومن ثم فإنّ "الرفاه الاقتصادي" هو الهدف الأساس بالنسبة للمجتمعات الوضعية[2]، وهذا ما حدا بها إلى الانزلاق إلى أتون محرقة مادية قاتلة يضاف إلى هذا أنّ مفهوم الرخاء المادي مفهوم مقارب لمفهوم الترف المنهي عنه بالنص على أنّ هناك اختلافاً جوهرياً بين كلا المفهومين على مستوى آخر، ففي الوقت الذي ينظر فيه مصطلح الكفاية إلى الرفاه على ضوء الحاجات، لا على ضوء قائمة شاملة للرغبات غير متميزة بين المهم وغير المهم منها، وهو يتطلب أفراداً أصحاء مسؤولين، منظمين في مجتمع صحيح سليم، يعتبر بدوره مسؤولاً تجاه أفراده ومن أجلهم والبحث عن الحاجات خلافاً للرغبات، يتضمن أنّ في استطاعة المرء أن يميز بينهما، أو بتعبير آخر يتضمن الافتراض بأن المجتمع قادر على أن يمتلك المعرفة المتخصصة أو الحكمة أو كلتيهما اللتين يتصفان بالصواب الذي يعلو على الاختيارات التي يقوم بها معظم أفراده اللا مختصين، أو كلهم، ولعل في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((إني حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فإذا عجزنا آسينا في عيشنا حتى نسوي في الكفاف))[3]. ما يرشد إلى هذا، فإنّ مصطلح الرخاء المادي أو الرفاه الاقتصادي لا ينظر إلى قائمة شاملة من الرغبات من غير تمييز بين ما هو مهم، وما هو غير مهم وفق الترتيب المعياري للحاجات، ومن هنا فإنا نفضل اصلاح الكفاية على الرفاهية لا يدفعنا إلى ذلك تعصب للمصطلح القديم، كما يبهرنا المصطلح الجديد الذي شاع استعماله لدى كتاب الاقتصاد الإسلامي، بل يدفعنا إلى ذلك ضرورات فنية اقتضاها المنطق الضابط للاقتصاد الإسلامي وطبيعته.

---

(١) الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، منان: ٩٠.

(٢) مشكلة الفقر وعلاقتها بالاقتصاد الاجتماعي صلاح الدين نامق، مكتبة النهضة المصرية: ٦ وما بعدها.

(٣) تاريخ عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، المطبعة التجارية الكبرى: ١٠١.

المبحث الثاني

في سد الحاجات وبلوغ الكفاية

نحاول في هذا المبحث أن تلقي الضوء على وسائل إشباع الحاجة ودور الدولة في هذا النشاط وذلك من خلال عدة عناوين يجمعها قاسم مشترك هو سد الحاجات وإن اختلفت من حيث الموضوع.

سد الحاجة بتقسيم العمل:

معلوم أنّ تقسيم في أي مجتمع إنما تقوم به الدولة أو واحدة من أجهزتها المتخصصة في الدولة الحديثة وذلك من خلال ما اصطلح على تسميته في التربية الحديثة بنظام المدخلات والمخرجات ويتم ذلك في العادة من جهة مركزية تقوم بعملية التخطيط وتقدير حاجة القطاعات المختلفة صناعية كانت أو زراعية أو فنية أو خدمية ومن ثم تعمد الدولة إلى توزيع الخرجين من مدارسها حسب حاجة كل قطاع واحتياجاته وهذا واضح في الدول ذات التوجيهات الشيوعية والجماعية.

أما في ظل النظام الرأسمالي فإنّ للفرد الحرية المطلقة في اختيار العمل أو المهنة حسب قدرته وما تفصح عنه مواهبه وحسب دوافعه النفسية وميوله نحو العمل الذي يريد اتخاذه وسيلة لعيشه أو مهنة له.

وفي مقابل هذين التصورين عرف الفكر الإسلامي تصوراً آخر لتقسيم العمل يقوم بالأساس على قاعدة الواجب الكفائي أو الفروض الكفائية والتي يكون المطلوب تحقق النمل من الجماعة فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين ولا يستحق أحد ذماً وإن لم يقم به أحدّ اتم الجميع وملاحظ أنّ الخطاب في الواجبات الكفائية عام موجه إلى جميع أفراد الهيأة الاجتماعية على الرغم من أنّ القيام بالفعل إنما يتحقق من بعض أفرادها على سبيل التعاون وذلك مثل الجهاد وعلوم الطب والهندسة والتفقه في الدين والزراعة وكل صناعة أو عمل لا تستغني عنه الجماعة ويقوم بها نظامها الاجتماعي والاقتصادي يعد واحداً من الفروض الكفائية تخاطب به الأمة مجتمعة ويطالب بها على الخصوص من له قدرة على أدائه والقيام به.

وتأسيساً على أنّ الأمة أو الهيأة الاجتماعية مخاطبة بأداء الواجب الكفائي وذلك بقيام أفرادها القادرين على أدائها والذين لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين فإن

هذا يؤسس للدولة دوراً مهماً في تقسيم العمل حسب الحاجة بناء على أنها ممثلة للهيأة الاجتماعية والمطالبة بحق الله (المجتمع) ومن ثم فإنه عجزت العمليات التلقائية في المجتمع بالوفاء باحتياجات ومطالب الفروض الكفائية العامة فإنه يجب على الدولة وجوباً يقتضيه الحكم الشرعي بإقامة القادرين على أداء ذلك الفرض لأنّ الخطاب عام موجه إلى الأمة بأسرها[1] ولعل هذا العموم هو ما عناه الشافعي عندما ذهب إلى القول: بأنّ الواجب الكفائي مطلوب على العموم ومراد به الخصوص[2] ويستشهد الشافعي بالآيات التي فرضت الجهاد مثل قوله تَعَالَى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[4]. يقول الشافعي: ((فاحتملت الآيات أن يكون الجهاد كله والنفير منه على كل مطيق له لا يسع أحداً منهم التخلف عنه كما كانت الصلوات والحج والزكاة فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها من أن يؤدي غيره الفرض عن نفسه لأنّ عمل أحد في هذا لا يكتب لغيره واحتمل أن يكون معنى فرضها غير معنى الصلوات وذلك أن يكون قصد بالفرض فيها قصد الكفاية فيكون من قيام الكفاية في جهاد من جوهد من المشركين مدركاً تأدية الفرض ونافلة الفضل ومخرجاً من تخلف من المأثم))[5] ثم يخلص الشافعي إلى أنّ الفرض موجه إلى الأمة وواقع على العامة ثم يستدل على أنّ هذه الفروض إذا قام البعض بها أخرج المتخلفين من المأثم بقوله تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[6] فدل هذا أنّ النفير على بعضهم دون بعض وأنّ التفقه إنما هو على بعضهم دون بعض.

---

(١) الرسالة للشافعي: ١٥٥ وما بعدها والموافقات للشاطبي ١/ ١٧٦ والإبهاج في شرح المنهاج ١/ ١٠٠ وفواتح الرحموت ١/ ٦٢، وحاشية التفتازاني وحاشية الجرجاني ١/ ٣٥٤ وحاشية الهروى على السيد الجرجاني ١/ ٢٣١ والمستصفى للغزالي ٢/ ١٤ – ١٥ والأحكام في أصول الأحكام،للآمدي ١/ ٩٤.

(٢) الرسالة، للشافعي: ٣٣.

(٣) سورة التوبة:آية ٣٩.

(٤) سورة التوبة: آية ٣٨ – ٣٩.

(٥) الرسالة، للشافعي: ١٥٧.

(٦) سورة التوبة: آية ١٢٢.

والحقيقة فإنّ كون الفروض الكفائية من الفروض العامة على الأمة يؤسس دوراً بارزاً ومهماً للدولة سواء على مستوى إقامتها أو على مستوى تنمية المواهب الفردية وتهيئتها للقيام بهذه الواجبات العامة وفق خطط وبرنامج تقدر فيه حاجة كل نشاط أو قطاع سواء كانت هذه الأنشطة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية ذلك لأن القيام بالفرض الكفائي إنما هو قيام بمصلحة عامة فهم مطالبون بسدها على الجملة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان من أهلها والباقون وان لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين فمن كان قادراً على الولاية فهو مطالب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطالب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطالب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به))[1].

وهكذا ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أنّ الشريعة الإسلامية تعتبر كل ما لا يستغني عنه المجتمع في حياته وتطوره من صناعة أو عمل هو فرض من فروض الكفاية، ومن ثم فهو واجب على الأمة بجمعيها إقامته والعمل على تدعيم أسسه وإنشائه لأنه داخل في صميم أعمال الأمة العامة التي تؤديه متعاونة، ومن ثم فإنّ هذا الواجب ينتقل إلى الدولة من حيث إيجاده وتهيئة الظروف لإقامته وتأسيساً على هذا يجد تقسيم العمل على مختلف الأنشطة مبرره الأصيل وسنده الشرعي في الفروض الكفائية، ومن ثم فإنه لا يترك قيامها وأداءها للمبادرة الشخصية وضمير الفرد كما هو الشأن في النظام الرأسمالي، وكذلك لا يجد التخصص في العمل مبرره في تلك القوانين الجبرية التي توجب وبسذاجتها تقسيم العمل وفق قاعدة التضامن الاجتماعي كما هو الشأن في النظريات الاجتماعية، بل هو يعتمد إلى حد ما على التوجيه الإرادي المنوط بسلطة الدولة التي تقدر حاجة كل نشاط للكادر المدرب والفني وتسترعي هذا التدريب وكميته وحجمه، وهكذا يكون الفكر الإسلامي هو أول من فكر وعرف نظام المدخلات التربوية والمخرجات.

ويلاحظ أنّ التوجيه الإرادي في تقسيم العمل في الفكر الإسلامي لا يؤ كما هو الشأن في كثير من الدول الحديثة على أساس إغفال دور الموهبة والرغبة وحرية الفرد في اختيار المهنة بل هو يعتمد معايير دقيقة في تبني المواهب واستقرائها وفي اعتماد الرغبة مع معيار القدرة الشخصية في تقسيم العمل، ولعل الشاطبي قد عبر عن هذا المعنى وببراعة

---

(١) الموافقات، للشاطبي ١/١٧٨.

عندما ذهب إلى أنّ الناس مختلفون بالجملة من حيث القدرة والموهبة ومتباينون من حيث الميل والرغبة فهذا قد تهيأ للعلم وذلك للصناعة وآخر للتجارة ورابع للزراعة ((وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قومٌ لأنه سُير أولاً في طريق مشترك فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يندر من يصل إليها كالاجتهاد في الشريعة والإمارة فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة فأنت ترى أنّ الترقي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع))[1].

سد الحاجات بالإجبار على العمل وزيادة الإنتاج:

لما كان تقسيم العمل يقوم على أساس الفروض الكفائية العامة، ومن ثم فإنّ القيام بها يتم في الغالب بصورة طوعية وتلقائية فإنه في الأحوال التي تعجز فيه التلقائية من القيام بهذه المهمة بكفاءة فإنّ الدولة ستتدخل بهدف تنظيم هذه الفروض والقيام بها.

وقد سبق أن قدمنا في الاحتكار أنّ امتناع أصحاب العمل والمهن من القيام بالأعمال التي يحتاجها الناس يولد حقاً للدولة في الإجبار على القيام بها، وقلنا في حينه أنّ حالة الامتناع عن العمل يعد نوعاً من أنواع الاحتكار وحبس المنافع وبالتالي يعطي الدولة حق العقاب إضافة إلى الإجبار على العمل.

وهكذا فإنّ وسيلة الدولة في سد حاجة القطاعات المختلفة صناعية كانت أو تجارية أو زراعية إلى الكفاءات الفنية والكوادر المختلفة إنما هو بإجبار أصحاب الحرف والصناعات والمهن المختلفة على العمل والقيام بهذه الفروض العامة، ولعل ابن تيمية هو أفضل من قرر هذا المعنى وبوضوح يقول: ((فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة أو نساجتهم أو بناءهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل ولا يمكنهم مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل))[2] وبمثل هذا يعبر عن حاجة الناس إلى صناعة من الصناعات أنّ الدولة تقوم بإجبار أهل تلك الصناعة من الصناعات أنّ

---

(١) الموافقات ١/ ١٨١.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٣٠.

الدولة تقوم بإجبار أهل الصناعة على العمل بقول: ((ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة ناس مثل حاجة الناس إلى الفلاحة والنساجة والبناية فإنّ الناس لا بد لهم من طعام يأكلونه وثياب يلبسونها ومساكن يسكنوها))[1] ((فلهذا قال غير واحد من أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرح بن الجوزي وغيرهما أنّ هذه الصناعات فرض على الكفاية فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها كما أنّ الجهاد فرض على الكفاية))[2] ((والمقصود أنّ هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عليه لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها))[3] والمقصود أنّ ولي الأمر إن اجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجرة المثل فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصنائع عن ذلك ولا يمكن الصنائع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل))[4] وهكذا يكون الإجبار على العمل واجباً على الدولة في حالة امتناع قطاع من القطاعات عن ذلك مع وجود حاجة الناس إليه وتحقق هذه الحاجة ومما لا شك فيه أنّ الإجبار على العمل يولد بالضرورة زيادة في الإنتاج لأن الوفرة إنما تحقق بالتشغيل وزيادة الاستخدام ومن ثم يكون الهدف من الإجبار هو سد الحاجة وليس هو غاية بحد ذاته .

سد الحاجة بالتوظيف على رأس المال:

يعد هذا الإجراء واحداً من أهم وأبرز الإجراءات التي تلجأ إليه الدولة وذلك في الأحوال التي تعجز فيها الخزانة العامة "بيت المال" عن تغطية نفقات مرفق من المرافق العامة أو سد حاجات الدفاع والشؤون العسكرية أو سد حاجات الفقراء فتعمد الدولة إلى التوظيف على الأغنياء الموسرين ما يسد حاجة ذلك المرفق وما يقوم به، يقول الجويني: ((فإن رأى-أي الأمام- إذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للدولة إلى آخر الضرورات في دفاعها إلى عدة ومادة من المال تامة ويد الإمام حاضرة وبيوت الأموال شاغرة أن يتسبب إلى استيد[5] مال من موسري المؤمنين فإنه يفعل من ذلك على موجب

---

(١) المرجع: ٢٨.

(٢) الحسبة، لابن تيمية: ٢٨.

(٣) المرجع السابق: ٣٠.

(٤) المرجع السابق: ٣٤.

(٥) محمد استادى فلاناً مالاً، أي: صادره وأخذه منه.

الاستصواب ما أراد وعم أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد ورتب على ناحية في تحصيل المراد ذا كفاية ودرية وسداد))[1] والواقع فإنه باستقراء عبارات الشرعيين وجدت أنهم لا يقيدون التوظيف على الأغنياء في حالة دون حالة بل أنّ للدولة التوظيف على الأغنياء متى كانت هناك نازلة أو حاجة وعجز بيت المال عن الإنفاق ثم لا فرق بعد هذا أن تكون الحاجة هي من حاجات الإنفاق على الدفاع والأمن القومي أو في بناء وعمارة مورد من الموارد ومن هنا فقد نص الفقهاء على أن الأنهار الكبيرة والتي لاتدخل في القسمة وكذلك المرافق العامة فإنّ عمارتها وبناءها وإقامتها وتشييدها والإنفاق عليها إنما يكون على الخزانة العامة وفي الأحوال التي تعجز فيها الخزانة عن سد النفقات فإنه يجبر الناس على كريها وعمارتها يقول الزيلعي: ((فإن لم يكن في بيت المال شيء أجبر الإمام الناس على كريه لأن الإمام نصب ناظراً وفي تركه ضرر عظيم على الناس وقلما ينفق على المصالح باختيارهم فيجبرهم عليه وفي نظيره قال عمر: ((لو تركتم لبعتم أولادكم إلا أنه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لا يطيقونه بأنفسهم كما في تجهيز الجيوش))[2] وبمثل هذا عبر غير واحد من الفقهاء في خصوص عمارة المرفق العام[3].

ويلاحظ أنّ تقدير التوظيف على الأغنياء متروك إلى الدولة فهي التي تقدر الحاجة ومقدار ما يدفعه وطبيعة التوظيف ومعاييره في هذا يقول الشاطبي: ((إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فللإمام إذا كان عدلاً أنّ يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب))[4].

وقد لاحظ الشاطبي أنّ السبب في عدم نقل مثل هذا الإجراء عن السلف أنه لم يكن هناك سبب يدعوهم إلى التوظيف وذلك لوفرت موارد بيت المال فلم تدعهم إليه حاجة ولا دفعتهم إلى ذلك ضرورة وهذا بخلاف ما عليه الحال بعدهم إذ الموارد شحيحة وحاجات المجتمع متنوعة.

---

(١) الغياثي عبد الملك الجويني: ٢٧٢.

(٢) تبيين الحقائق ٦/ ٤٠

(٣) الهداية وشرح العناية وفتح القدير ٨/ ١٤٦، والأحكام السلطانية، للماوردي: ٣٦٩، والأحكام السلطانية لأبي يعلي: ٢٨٩.

(٤) الاعتصام ٢/ ١٢١.

والحق فإننا نلحظ على هذا الإجراء أنّ الفقهاء قد اعتبروه حالة من حالات الضرورة ومن ثم فإنه لا يلجأ إليه إلا عندما تتوفر شروطها وبالتالي فإنها تتقدر بقدر الضرورة كما هو الشأن في كل الأمور التي تتعلق بالضرورة وذلك عملاً بالقاعدة الأصولية التي تذهب إلى أنّ الضرورة تتقدر بقدرها.

ونلحظ أنّ الفقهاء قد اختلفوا في تكييف التوظيف وهل هو من قبيل الاستقراض والاستدانة أم أنه على سبيل البذل والعطية؟ ... للإجابة على هذا نقول: أنّ الفقهاء قد اختلفوا إلى أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

ويذهب إلى أنّ الدولة في حالة توظيفها على الأغنياء فإنها إنما تأخذ ذلك في كل حال على سبيل القرض والاستدانة ومن ثم فإن عليها رد ما أخذته متى ما أصبح في الخزانة العامة مال وللمقرض الحق في المطالبة وقد أسس هذا الفريق رأيه على أنّ الواجبات المالية مقررة ومتعينة شرعاً في الأصول المعتمدة شرعاً في الكتاب والسنة وكذلك في مذاهب المسلمين وليس التوظيف منها يضاف إلى ذلك أنّ النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا احتاج الفقراء وغيرهم استلف من الأغنياء وربما لجأ إلى وسيلة أخرى وهو تعجيل الزكاة فلو كان يسوغ للدولة الأخذ من الأغنياء والتوظيف عليهم لفعله النبيﷺ على أن اللجوء إلى التوظيف وعدم انضباط الطرق التي تحدد أخذ الأموال وفرض الضرائب يؤذن بانهيار الثقة لدى الأفراد في الحفاظ على ما له في حالة وماله وهو يشكل خطورة بحد ذاته.

المذهب الثاني :

ويذهب إلى التفريق بَيْن حالين حال ما إذا عم التوظيف على جميع الموسرين والمثرين من طبقات الناس وحال ما إذا وظف على بعضهم دون البعض الآخر ففي الحالة الأولى لا يكون قرضاً ومن ثم لا مطمع فيه للمر- بالاسترداد أما بالنسبة للحالة الثانية فإنه لا يكون إلا قرضاً تلزم الدولة بإرجاعه وللفرد حق المطالبة به عند وجود المال في الخزانة العامة .

المذهب الثالث :

ويذهب إلى أنّ للدولة التوظيف على الأغنياء ولا يلزمها الاستقراض بصرف النظر عن المأخوذ منهم سواء أكانوا معينين أم أخذ من الأغنياء والموسرين بأجمعهم وهذا ما رجحه الجويني في الغياثي يقول: ((والمرضي عندي أنّ ذلك جبن وخور وذهول عن سنن

النظر فإن للإمام من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة على ما قدمناه منهاجه ولا يلزمه الاستقراض)). وقد أسس هذا المذهب رأيه أنه في حالة افتراض عدم وجود إمام وعدم قيام دولة فإنه يجب على المكلفين القيام بالفروض الكفائية العامة من سد حاجة الفقراء وعمارة المرافق وتجهيز الموتى وتكفينهم ونحوها من الفرائض ومع وجود الدولة فإن الأفراد قد فوضوها بالقيام الفروض على سبيل الإنابة، ولعل من المفيد أن نسوق ما ذكره الجويني بهذا الصدد وبإيجاز يقول: ((لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرقبوا مرجعاً فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فيما كان فرضاً بينهم فوضى ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا والإمام القوام يدفع التخاذل والتغالب ... والذي يوضح المقصد أنه لو استقرض لكان يؤدي ما اقترضه من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض ويستدبر التدبير فلا يزال في استرداد، وما ادى إلى التسلسل فهو في وضعه لا يتحصل .. فالمسلمون هم المخاطبون والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام ولكن مستناب في تنفيذ الأحكام فإذا نفذت فلا مطمع في مرجع فإن دَرَّ لبيت المال مالٌ فحظ المسلمين منه تهيؤه للحاجات في مستقبل الأوقات))[1].

وقد يرد على هذا أن الفقهاء قد ذهبوا إلى أنّ الإنسان إذا كان واقعاً في المخمصة فإنه لا يلزم من عنده طعام أن يبذله بدون بدل مع أنّ إنقاذ النفوس من فروض الكفاية بدون خلاف. ويجيب الجويني عن ذلك ((بأنّ هذا إنما يكون في الأحوال التي يكون فيها للمضطر مال غائب أو حاضر، أما في حالة كونه لا يملك شيئاً فيجب سد جوعته ودفع المخمصة عنه من غير إلزامه بعوض وهذا لا خلاف فيه بين أحد من أنّ سد حاجات المضطرين في شتى المجاعات محتوم على الموسرين ثم لا يرجعون عليهم))[2].

وقد تعقب الجويني استدلال المذهب الأول بقوله: ((أما ما ادعوه من أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان خلوها أو يستقرض فهذا زلل عظيم كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه أن يبذلوا فضلات أموالهم والأقاصيص المشهورة في ذلك باللغة مبلغ التواتر[3].

---

(١) الغياثي: ٢٨٥ – ٢٧٦ – ٢٧٧.

(٢) الغياثي: ٢٧٨.

(٣) المرجع السابق: ٢٧٩ – ٢٨٠.

المذهب الرابع:

يذهب إلى التفريق بين حالين حال ما إذا كان هناك توقع أو رجاء أن يدخل على بيت المال موارد تفي لسد الحاجة وحال ما إذا لم يكن هناك رجاء في وجود مثل هذه الموارد فالاستقراض إنما يكون جارياً على الحال الأول، وعدمه جار على الحال الثانية وهذا ما ذكره الشاطبي في الاعتصام وذهب إلى أنّ هذه المسألة نص عليها الغزالي في كتبه وابن العربي في أحكام القرآن[1].

والواقع فإنّ الذي نعتقد رجحانه هو جواز التوظيف على الأغنياء وأن أمره متروك إلى الدولة في تقدير اعتباره قرضاً أو توظيفاً ليس فيه مرجع وذلك حسب حالة موارد بيت المال وإمكانية الدولة وحاجتها للإنفاق ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أنّ لجوء الدولة في الأزمات إلى التوظيف على الأغنياء سواء أكان هذا بالاستقراض أم بدون بدل يعد واحداً من أهم الإجراءات وأكثرها قدرة على تلبية الحاجات وسدها سواء ما تعلق منها بحاجات الدفاع أو عمارة المرافق العامة أو سد حاجات الفقراء وهذا الإجراء مبرر عند الفقهاء أنّ هذه الأمور إذا كانت واجبة ومن فروض الكفاية التي يجب على الأفراد أداؤها مع عدم الدولة فإنه مع وجود الدولة يكون الوجوب عليها لأنها مستنابة عن الأمة . ويلاحظ أنّ هناك وسائل وإجراءات أخرى تلجأ إليها الدولة قد أضربنا عن ذكرها لأننا تناولناها في أثناء هذه الدراسة ولعل في الطليعة منها سد الحاجة بنزع الملكية سواء أكان هذا النزع تحقيقاً للمصلحة أو دفعاً للمضرة وسواء أكان النزع بعوض أو غير عوض مثل التسعيرة الجبرية ومثل إجبار المحتكر ونزع ما في يده من سلع وغيرها ومثل سد الحاجة بتقييد المباح ونقله من دائرة الإباحة العامة إلى ملكية الدولة الخاصة كالحمى ومثل حظر توكل الحاضر عن البادي في البيع ونحوها مع ملاحظة أنّ الدولة تعتمد في التوزيع معيار الحاجة كأساس رئيس وذلك وفق الترتيب الذي قدمنا تفصيلاته.

---

(١) الاعتصام ٢/ ١٢٢ - ١٢٣.

الخاتمة

في أهم النتائج

لما كان هدف هذه الرسالة دراسة القوانين العامة للاقتصاد الإسلامي المنظمة لعملية تدخل الدولة في هذا الاقتصاد حيث استطاعت هذه الدراسة أن تصل إلى عديد من النتائج الفرعية التي يمكن معرفتها من خلال البحوث المقدمة فيها سواء منها ما يتعلق بالدولة من حيث مفهومها وأركانها وعلاقتها بالإقليم باعتبارها ظاهرة مادية وعلاقتها بالمجتمع باعتبارها ظاهرة اجتماعية وعلاقتها بالسياسة والشؤون الاقتصادية باعتبارها ظاهرة قانونية أو ما تعلق منها بالطبيعة القانونية للسلطة السياسي في الفكر الإسلامي والطبيعة القانونية لعقد البيعة ومقر السيادة ووظائف الدولة وفي كل ذلك أظهر البحث نتائج مهمة من مسار الحياة الفكرية.

ولما كان اكتشاف قوانين منظمة لتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية هو الأكثر أهمية باعتباره هو المحدد لمجال هذه الوظيفة ونطاقها وحدودها ، فإننا سنحيل في قراءة النتائج الفرعية إلى صلب الرسالة في كل موضوع من موضوعاتها إذ أنّ لنا فيها نتائج مهمة وسنكتفي بالتركيز على ثلاثة قوانين عامة استطاعت هذه الرسالة اكتشافها وإثباتها مما يمكن القول معه أنها تشكل أساس بناء نطوي كامل في هذا الإطار.

١ – القانون الأول: التوجيه الإرادي:

يفترض هذا القانون أنّ العمليات الاقتصادية من غير الممكن لها أن تسير بتلقائية ساذجة تدفعها إلى ذلك يد خفية أو يحكمها قانون طبيعي يشبه قوانين النظام البيولوجي الذي يتصف في العادة بالجبرية ومن ثم فإنّ النظام الاقتصادي الإسلامي لا يصور فيه الاقتصاد بصفته نظاماً تعاونياً تؤدي فيه القوانين الاقتصادية مهمة تخويل سعي الأفراد إلى تحقيق مصالحهم بتلقائية غبية أو جبرية لها حكم الضرورة.

ومن ثم فإنّ العمليات الاقتصادية يجب أن تناط بجهة قادرة على توجيه هذه العمليات لتحقيق أهدافها الاجتماعية. ومن هنا غاير النظام الاقتصادي الإسلامي الرأسمالي الذي يقول بالتلقائية وخالف النظريات الاجتماعية الذاهبة إلى جبرية قوانينها العاملة مثل قاعدة: التضامن الاجتماعي التي قال بها دوجي وقاعدة التركيب العضوي التي نادى بها كونت ولعل هذا القانون يجد أسسه المنشأة له من خلال موضوع الإنتاج وهدفه

ومفهوم الحاجة ووسائل سدها والبلوغ بها إلى حد الكفاية وكذلك يجد أسسه من أنّ الحق وحق الملكية على وجه الخصوص منظور إليه أنه محمل بأعباء وتكاليف اجتماعية ومقيد بأن يتناغم وينسجم مع الغايات والأهداف التي تسعى إليها الشريعة الإسلامية.

وهذا التوجيه الإرادي نجده واضحاً من خلال تدخل الدولة في فرض التسعيرة الجبرية عند الحاجة وفي مكافحة الاحتكار والأنشطة المعوقة لقوانين السوق.

ويمكن القول بأنّ هذا القانون يتصف بالمرونة إذ هو يختلف ضيقاً واتساعاً مع طبيعة الظروف ونمو موارد المجتمع وتطورها وطبيعة الظروف المحيطة بالعمليات الاقتصادية.

وفي كل هذا نحيل إلى صلب الرسالة.

٢ - القانون الثاني: الرسم المنهاجي

يمتاز الاقتصاد الإسلامي بأنه مرسوم منهاجياً بمعنى أنّ القوانين الاقتصادية لا تسير بعقوبة من حيث توزيع الموارد أو من حيث ممارسة الحقوق وبالتالي فإن من حق الدولة ليس بأعلى من حق الفرد والعكس صحيح.

ولعل هذا القانون يتجلى بوضوح في أكثر من موقع من هذه الدراسة حين يناقش موضوع الحق من حيث مفهومه ونطاقه والمجال الذي يعمل فيه ومصدر الحق ومنشؤه وأنه منحة الحكم الشرعي يستوي في ذلك الفرد والأمة والدولة وأنه لا وجود لحق فردي مطلق.

وكذلك حين يناقش مفهوم الدولة ووجود السلطة السياسية والطبيعة القانونية لعقد البيعة وأن ظهور سلطة سياسية إنما هو قائم ومؤسس على نظرية العقد السياسي وكذلك حين يناقش مقر السيادة وأنّ السيادة للشريعة الإسلامية في ظل مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي وأنها دولة قانونية أو حكومة قانونية "نوموقراطية" وإنّ سلطة الحاكمة فيها مستمدة من الأمة فهو مستناب عنها في تنفيذ الحكم الشرعي.

ومن ثم فإنّ وظائف الدولة والوظيفة الاقتصادية منها على وجه الخصوص مرسومة منهاجياً في الاقتصاد الإسلامي.

وكذلك حين يناقش وظيفة الدولة الزراعية من حيث إحياء الموات واشتراطه إذنية الدولة ومن حيث إقطاعية الدولة والحمى باعتباره يتمثل فيه دور الدولة في القطاع العام الزراعي وفي تنظيمه للموارد المائية من حيث عمارتها والإنفاق عليها.

وكذلك حين يناقش وظيفة الدولة في الصناعات الاستخراجية إذ يرسم وبصورة منهجية ملكية المعدن وطرق استثماره ويقيم لذلك معايير دقيقة.

ويتجلى الرسم المنهاجي في تقييد المباح وذلك بمكافحة الوسيط الانتهازي وبرسم موضوع الإنتاج وترتيب الحاجات بطريقة معيارية ورسم مفهوم الكفاية ورسم وسائل سد الحاجة. وفي كل هذا كانت لنا نتائج على درجة كبيرة من الدقة.

٣ - القانون الثالث: التلقائية المستهدفة موضوعياً

يفترض هذا القانون أنّ هناك قوانين في السوق قادرة على قيادة العمليات الاقتصادية إذا ما توفرت لها شروط المنافسة المتكافئة، ومن ثم فإنّ تدخل الدولة ربما كان مفسدا لهذه القوانين أكثر مما يفيد العملية الاقتصادية.

وتأسيساً على هذا عمد الاقتصاد الإسلامي من خلال الدولة على تهيئة الظروف المناسبة للمنافسة المتكافئة، ومن ثم أراد لطرفي العملية الاقتصادية أن يتصرفا بعفوية دون تدخل من عوامل أخرى للتأثير على هذا الطرف أو ذاك.

ومن هنا أشر الفقه الإسلامي الحالات التي تعيق حرية التنافس وتمنع من التصرف بتلقائية بالتأثير على خيارات الفرد بالتغفيل والتدليس أو بالسمسرة والوساطة.

ويتجلى هذا في حجب الوسيط الانتهازي وتحريم حجب المعلومات عن أحد طرفي العملية الاقتصادية وإيجاب توفير الدولة للمعلومات التي تزيل الجهالة لذلك حرم تلقي السلع والنجش وأباح لمن تعاقد مع الجهالة حق فسخ العقد لعدم توفير المعلومات أو تزييفها فشرع خيار العيب وخيار الغبن وفي كل ذلك كان لنا نتائج مهمة.

وبالجملة فإننا نعتقد أنّ هذه القوانين الثلاثة توصل إلى نتيجة مفادها أننا لا نرى سبباً واضحاً يدعو الدولة إلى تبني سياسة تشتمل على القسم الأعظم من الحياة الاقتصادية للجماعة فلا مصلحة للدولة في أن تتكفل بسياسة واسعة على مستوى النشاط الاقتصادي ذلك لأنّ الدولة متى ما تمكنت من تحديد الحجم الإجمالي للموارد المخصصة لزيادة هذه الوسائل والمعدل الأصلي للمكافحة الممنوحة فإنها تكون قد قامت بكل ما هو ضروري.

وهكذا أثبت هذا البحث من خلال قوانينه العاملة التي قررها وبرهن على صلاحيتها، أنّ الشريعة الإسلامية قد توصلت إلى نتائج من الكفاءة والقدرة ما جعلها تتميز على كل الأنظمة الاقتصادية إذ غاية ما وصل إليه الاقتصاد الحديث هو قوله بالتدخل المحدود للدولة وفق المعايير التي قدمناها.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

وآخر دعوانا أن

الحمد لله رب

العالمين

مسرد المصادر والمراجع

١. آراء أهل المدينة الفاضلة: أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، قدم له وعلق عليه البير نصر نادر دار المشرق، بيروت.

٢. أبحاث في المجتمع العربي: طعيمة الجرف، طبعة القاهرة، ١٩٦٣م.

٣. الإبهاج شرح المنهاج: علي عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين (ت ٧٧١هـ). دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م.

٤. اتباع سان سيمون:محمد طلعت عيسى، رسالة دكتوراه، القاهرة، ١٩٦٤م.

٥. الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي:محمد فارق نبهان، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.

٦. الأحكام السلطانية: علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، وبهامشة تخريج الأحاديث، خالد الجميلي، منشورات وتوزيع المكتبة العالمية بغداد طبع دار الحرية، بغداد، ١٤٠٩هـ -١٩٨٩م.

٧. الأحكام السلطانية:محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تعليق محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٨. الإحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين الشهير بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩. الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع، ١٩٦٧م.

١٠. أحكام القرآن: أبو بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص (ت ٣٧٠هـ)، الناشر، دار الكتاب العربي، بيروت.

١١. أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.

١٢. إحياء علوم الدين: للغزالي (ت ٥٠٥هـ)، المكتبة التجارية، مصر.

١٣. الاختيار لتعليل المختار: عبد الله بن محمود الموصلي (ت ٦٨٣هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، سنة ١٣٧٠هـ -١٩٥١م، ومطبعة حجازي في القاهرة.

١٤. الأخلاق: أحمد أمين.

١٥. أدب الدنيا والدين: للماوردي، تحقيق: مصطفى السقا، دار العلوم الحديثة، بيروت، ومكتبة الشروق الجديد، بغداد.
١٦. أدب القاضي: للماوردي،تحقيق محي هلال سرحان،مطبعة العاني، منشورات، بغداد ١٩٧٢م.
١٧. الادخار الشخصي والسياسة الضريبية: سمير محمد عبد العزيز،منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٣م.
١٨. ادرار الشرق: قاسم بن عبد الله المعروف بابن الشاط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
١٩. الأربعين في أصول الدين: فخر الدين الرازي، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ.
٢٠. الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد: عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي ومكتبة المثنى، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
٢١. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: أحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٢. إرشاد الفحول:محمد بن علي الشوكاني (ت ١٣٥٥هـ)،مكتبة ومطبعةمحمد علي صبيح وأولاده،مصر.
٢٣. أركان الشرعية الإسلامية: علي جريشة،مكتبة وهبة.
٢٤. أساس البلاغة: جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٢٥. الأساس لعقائد الأكياس: القاسم بنم حمد بن علي المعتزلي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق ألبير نصر نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، سنة ١٩٨٠م.
٢٦. أساس الاقتصاد التحليلي: إسماعيل محمد هاشم، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٦٦م.
٢٧. أسس الاقتصاد السياسي: نيكتن، دار التقدم، موسكو، ترجمة دار التقدم، سنة ١٩٧٤م.
٢٨. أسس علم الاقتصاد الاشتراكي: صلاح الدين نامق، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٦م.

٢٩. أسس الفلسفة الماركسية: افاناسييف، ترجمة عبد الرزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت ومكتبة النهضة، بغداد.
٣٠. أسس المعارف السياسية:مجموعة من السوفيت، ترجمة حمدي عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧م.
٣١. أسس المنطق الصوري ومشكلاته: محمد علي أبو ريان و علي عبد المعطي محمد، دار الجامعات المصرية، سنة ١٩٧٥م.
٣٢. الإسلام والاقتصاد: عبد الهادي النجار، طبعة عالم المعرفة، سنة ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
٣٣. الإسلام وأوضاعنا السياسية: عبد القادر عودة،مطبعة دار الكتاب العربي،القاهرة،١٩٥١م.
٣٤. أسهل المدارك: أبو بكر الحسن الكشناوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
٣٥. الأشباه والنظائر: زين العابدين إبراهيم المعروف بابن نجم، تحقيق عبد العزيز محمد، الناشر مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع، ١٣٨٧هـ -١٩٦٨م.
٣٦. الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده،مصر، ١٣٧٨هـ -١٩٥٩م.
٣٧. الاشتراكية: بول.م. سويزي، ترجمة عمرمكاوي.
٣٨. اشتراكية الإسلام: مصطفى السباعي، الطبعة الثانية، ب.م.ب.ت.
٣٩. الاشتراكية الخيالية: مينـاييف، ترجمة هنري رياض، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
٤٠. الاشتراكية بين الفكر والتطبيق:محمد طه بدوي عبد المنعم نوري، المكتب المصري للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
٤١. الاشتراكية العربية: يحيى الجمل، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م.
٤٢. الاشتراكية والشيوعية: افاناسييف،ترجمة سليم توما،دار التقدم،موسكو، سنة ١٩٧٧م.
٤٣. الاشتراكية والمجتمع: دوجلاس جاي، ترجمة: جرانت اسكندر،مراجعة حسن زكي أحمد.
٤٤. الاشتراكية الوهمية والاشتراكية العلمية: فريدريك أنجلز، منشورات دارمكتبة الحياة.
٤٥. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة: فريدريك انجلز، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو.

٤٦. أصل نشأة الدولة: عبد الحميد متولي، بحث في مجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشر، ١٩٤٨م.
٤٧. أصول الاقتصاد: ألفريد مارشال، طبع مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
٤٨. أصول الاقتصاد: محمد حلمي مراد، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٨م.
٤٩. أصول الاقتصاد السياسي: حازم الببلاوي،منشأة المعارف بالاسكندرية، سنة ١٩٧٤م.
٥٠. أصول الاقتصاد السياسي: عادل أحمد حشيش، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.
٥١. أصول البزدوي: فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.
٥٢. أصول الحقائق الدستورية: أيسمن، ترجمة محمد كامل زعيتر، القاهرة، الطبعة الأولى.
٥٣. أصول الدعوة: عبد الكريم زيدان، دار النذير، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.
٥٤. أصول الدين: أبو اليسر محمد بن محمد البزدوي، تحقيق: هانز يترلنس دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباب الحلبي وشركاه، ١٣٨٣هـ -١٩٦٣م.
٥٥. أصول الدين: أبومنصور عبد القاهر طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، مطبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستنبل، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ -١٩٢٨م.
٥٦. أصول الشرائع: لبنتام، ترجمة فتحي زغلول، الطبعة الأولى بالمطبعة الاميرية، مصر، ١٣٠٠هـ.
٥٧. أصول القانون: عبد الرزاق السنهوري وحشمت أبوستيت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤١م.
٥٨. أصول القانون: حسن كيره،مطبعة دار المعارف، ١٩٦٠م.
٥٩. أصول القانون: حامد سلطان، طبعة ١٩٥٥م، القاهرة.
٦٠. أصول القانون الدولي العام:محمد السعيد الدقاق، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية، ١٩٨٦م.
٦١. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقران: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مطبوعات المدرسة السلفية، ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م.
٦٢. إعانة الطالبين: أبو بكر المشهور بالسيد البكري الدمياطي، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٦٣. الاعتصام: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الناشر عباس احمد الباز، مكة المكرمة، مطبعة دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م.
٦٤. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تعليق أحمد عصام الكاتب، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١م.
٦٥. أعلام الاقتصاد الإسلامي: الإمام أبو أحمد الغزالي (بحث)، ندوة الاقتصاد الإسلامي المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،معهد البحوث والدراسات العربية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٦٦. أعلام الفكر السياسي: ريتشارد بيترز، ترجمة دار النهار، الناشر دار النهار، بيروت، ١٩٧٠م.
٦٧. أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم: هنري توماس، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة، نيويورك، سنة ١٩٦٤م.
٦٨. إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبوعبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، مراجعة طه عبد الرزاق، الجيل، بيروت.
٦٩. الاقتصاد الإسلامي: إبراهيم دسوقي اباظة، مطابع فن الطباعة، عين الرمانة، الرباط.
٧٠. الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق:منان، ترجمة منصور إبراهيم التركي، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية.
٧١. الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات: محمد أحمد صقر،مقال منشور مع بحوث أخرى بعنوان الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠م.
٧٢. الاقتصاد الاشتراكي: عادل أحمد حشيش،مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
٧٣. الاقتصاد الاشتراكي: ح. ر. كول، ترجمة محمد امين عبد الله، منشورات مكتبة منيمنة، بيروت، ١٩٦١م.
٧٤. الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة: ف. بروس، ترجمة مصطفى عدنان السيوطي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٣م.
٧٥. الاقتصاد السياسي:فتح الله ولعلو،دار الحداثة للطباعة والنشر،بيروت،الطبعة الأولى،١٩٨١م.
٧٦. الاقتصاد السياسي: رفعت المحجوب، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧١م.

٧٧. الاقتصاد السياسي للاشتراكية: افسبنيف وجماعة من السوفيت، ترجمة خيري الضامن، دار التقدم، موسكو، ١٩٧١م.
٧٨. الاقتصاد في الاعتقاد:محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، طبع مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٢٧هـ.
٧٩. الاقتصاد في ضوء الشريعة:محمود بابللي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.
٨٠. الإقناع في فقه الإمام أحمد: للحجاوي المقدسي، المطبعة المصرية بالأزهر، تصحيح عبد اللطيف السبكي.
٨١. الإقناع: محمد الشربيني الخطيب، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٨٢. الإمامة: لأبي يعلي ورد ضمن كتاب "المعتمد في أصول الدين"، نشره يوسف ابيش في كتابه نصوص الفكر السياسي الإسلامي (الإمامية عند السنة)مطبعة بيروت، ١٩٦٦م.
٨٣. الأم:محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ -١٩٧٣م.
٨٤. الأموال: لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، تحقيق محمد خليل هراس الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٨٥. الأموال ونظرية العقد: محمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٥٢م.
٨٦. إنتاج النفط والغاز: ياس الجنابي دراسات في صناعة النفط العربية،منظمة الأوابك، الكويت، ١٩٨١م.
٨٧. الانتصار والرد على ابن الراوندي: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م.
٨٨. الإنصاف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م.
٨٩. بؤس الفلسفة: كارل ماركس، ترجمة أندريه يازجي، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة، سورية، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.
٩٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لابن نجيم، مكتبة دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
٩١. البحر الزخار: أحمد بن يحيى المرتضى (ت ٨٤٠هـ) مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥م.

٩٢. بدائع الصنائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي الكاساني (ت ٥٧٨هـ)، الناشر زكريا علي يوسف.
٩٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي، تحقيق محمد سالم محيسن وشعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، حسين امبابي، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
٩٤. البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ)، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، على نفقة الشيخ خليفة آل ثاني.
٩٥. تاج العروس:محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، الناشر دار ليبيا للتوزيع والنشر، بنغازي، الطبعة الأولى، ١٣٠٦هـ.
٩٦. تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، دار الكتاب العربي، بيروت.
٩٧. تاريخ التمدن الإسلامي: جورجي زيدان،مراجعة وتعليق حسين مؤنس، خمسة أجزاء.
٩٨. تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي: أبو زيد شلبي، طبع مكتبة وهبة، بالقاهرة.
٩٩. تاريخ عمر بن الخطاب: ابن الجوزي، المطبعة التجارية الكبرى.
١٠٠. تاريخ الفكر الاجتماعي: يحيى جلال، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٨٤م.
١٠١. تاريخ الفكر الاقتصادي: لبيب شقير،مطبعة الرسالة، سلسلة في الاقتصاد والسياسة.
١٠٢. تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة:محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعة الإسكندرية، ١٩٨٥م.
١٠٣. تاريخ النظرية في علم الاجتماع:محمد عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
١٠٤. تاريخ النظم والشرائع: عبد السلام الترمانيني، مطبوعات جامعة الكويت.
١٠٥. التبر المسبوك في نصيحة الملوك: للغزالي، طبعة القاهرة، ١٣١٧هـ.
١٠٦. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: إبراهيم بن علي بن فرحون (ت ٧٩٩هـ)،مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٨هـ -١٩٥٨م.
١٠٧. التبعية الاقتصادية مأزق الاستدانة في العالم الثالث: جورج قرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦م.

١٠٨.تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: فخر الديـن عثمـان بـن علـي الحنفـي، دار المعرفة للطباعة والنشر،مصورة عن طبعة المطبعة الكبرى الأميرية،مصر، ١٣١٤هـ.
١٠٩.تحصيل السعادة: للفارابي، ضمن رسائل الفارابي،مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، ١٩٢٦م.
١١٠.تحفة الفُقَهَاء: علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق زكي عبد البر، دار الفكر العربي، دمشق.
١١١.تحفة الناظر وغنية الذاكر: تحقيق علي الشنوفي.
١١٢.تذكرة الفقهاء: الحسن بن يوسف المطهر المعروف بـالحلي، تحقيـق الخلخـالي والمظفر مطبعة النجف، ١٣٧٥هـ.
١١٣.الترغيب والترهيب: للمنذري، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصـر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.
١١٤.تسهيل النظر وتعجيل الظفر: للماوردي، دار النهضة العربية والنشر، بيروت، تحقيـق محيي هلال سرحان، ١٩٨١م.
١١٥.تطوير الفكر الاشتراكي: راشد البراوي، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.
١١٦.تطوير النظام الاقتصادي مقدمة لدراسة الاقتصاد السياسـي: زكريـا أحمـد نصـر، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م.
١١٧.تطويـر النظريـات والأنظمـة السياسـية: عمـارة بوحـوش، المؤسسـة الوطنيـة للكتاب،الجزائر، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
١١٨.التعليق المغني على الدار قطني: للمحدث أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، مكتبة المتنبي، القاهرة، وعالم الكتب، بيروت.
١١٩.تفسير ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
١٢٠.تفسير البحر المحيط:محمد بن يوسـف المعـروف بـأبي حيـان (ت ٧٥٤هـ)، دار الفكـر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
١٢١.تفسير الرازي، التفسير الكبير: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
١٢٢.تفسير الشوكاني: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.

١٢٣.تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن:محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت،الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
١٢٤.تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القران: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.
١٢٥.تفسير الكشاف: جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق محمد الصادق، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي،مصر، ١٩٧٢.
١٢٦.تفسير المنار:محمد رشيد رضا، الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ طبعة دار المنار، بمصر، والطبعة الأولى بنفس الدار، ١٣٤٦هـ.
١٢٧.تفسير النهر الماد: لأبي حيان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
١٢٨.تفسير النيسابوري -غرائب القرآن ورغائب الفرقان: الحسن بن محمد بن الحسين النيسابوري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
١٢٩.تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام: فرج الله عبد القادر السندي الكردستاني، طبع بالمطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٨هـ.
١٣٠.التكافل الاجتماعي في الإسلام:محمد أبو زهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤.
١٣١.تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، طبع على نفقة شركة من كبار علماء الأزهر.
١٣٢.التنبيه على سبيل السعادة: للفارابي، ضمن رسائل الفارابي،مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٢٦م.
١٣٣.التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري: أحمد صالح العلي، بغداد، ١٩٥٣م.
١٣٤.التوضيح:عبيد الله بن مسعود البخاري،مطبعة دار الكتب العربية الكبرى،القاهرة ١٣٢٧هـ.
١٣٥.تهذيب الفروق والقواعد السنية:محمد بن حسين مفتي المالكية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
١٣٦.تيسير التحرير:محمد أمين المعروف بأمير باد شاه، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.

١٣٧.جامع العلوم في اصطلاحات الفنون: عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد تكري، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ -١٩٧٥م.
١٣٨.الجريمة:محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٦م.
١٣٩.الجمهورية: لأفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت.
١٤٠.جواهر الإكليل: صالح عبد السميع الأبي الأزهري، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
١٤١.الحاجات الاقتصادية: أحمد عواد، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.
١٤٢.حاشية ابن عابدين، رد المختار: محمد أمين المعروف بابن عابدين شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ -١٩٦٦م.
١٤٣.حاشية أبي الضياء علي نهاية المحتاج: نوري الدين علي الشبراملسي (ت ١٠٨٧هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ -١٩٦٧م.
١٤٤.حاشية الباجوري علي ابن القاسم الغزي: إبراهيم الباجوري، مطبعة دار إحياء الكتب العربية على نفقة عيسى البابي الحلبي وأولاده.
١٤٥.حاشية البناني علي شرح المحلي:مطبعة مصطفى الباب الحلبي مصر الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م.
١٤٦.حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد: المطبعة الأزهرية، مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٤٥هـ -١٩٢٦م.
١٤٧.حاشية تسهيل منح الجليل: محمد عليش.
١٤٨.حاشية التفتازاني على شرح لمختصر المنتهى: سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ.
١٤٩.حاشية الجرجاني على العضد: للشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٢١٦هـ.
١٥٠.حاشية الجمل على شرح المنهج: سليمان الجمل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٥١.حاشية الخيالي على العقائد النسفية: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٥٢.حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن عرفة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
١٥٣.حاشية الرهاوي على ابن ملك: شرف الدين يحيى الرهاوي المصري (ت ٩٤٢هـ)، المطبعة العثمانية، ١٣١٩هـ.
١٥٤.حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل: محمد بن أحمد بن يوسف الرهوني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م، مصور عن طبعة الأميرية -ببولاق.
١٥٥.حاشية سعدي حلبي على شرح العناية للبابرتي: سعد الله بن عيسى المفتي الشهير بسعدي جلبي وسعدي أفندي (ت ٩٤٥هـ)، المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق،مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.
١٥٦.حاشية السندي على سنن النسائي: المكتبة التجارية الكبرى،مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.
١٥٧.حاشية الشلبي على تبيين الحقائق: شهاب الدين أحمد الشلبي، دار المعرفة للطباعة والنشر مصور عن الطبعة الأميرية، ١٣١٤هـ.
١٥٨.حاشية الطحطاوي على الدر: أحمد الطحطاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٥هـ.
١٥٩.حاشية العدوي على شرح الخرشي: علي العدوى، المطبعة الكبرى، ببولاق، ١٣١٧هـ.
١٦٠.حاشية المدني على كنون: أبو عبد الله محمد بن المدني، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، مصور عن طبعة الأميرية ببولاق.
١٦١.حاشية المنربي على نهاية المحتاج: أحمد بن عبد الرزاق المغربي المعروف بالرشيدي (ت١٠٩٦هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م.
١٦٢.حاشية الهروي على حاشية السيد الجرجاني: حسن المرعي، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ
١٦٣.حجة الله البالغة: أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
١٦٤.حرية الفكر في الإسلام: عبد المتعال الصعيدي، دار الفكر العربي، القاهرة.
١٦٥.الحسبة في مصر الإسلامية: مصطفى أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

١٦٦. الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي: موسى لقبال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
١٦٧. الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية: تقي الدين ابن تيمية، تحقيق صلاح عزام، مطبوعات الشعب،مصر.
١٦٨. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم ميتز، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.
١٦٩. الحق والذمة: علي الخفيف،مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٤٥م.
١٧٠. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: فتحي الدريني،مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ -١٩٦٧م.
١٧١. حقيقة الإسلام وأصول الحكم:محمد بخيت المطيعي، المطبعة السلفية،القاهرة،١٣٤٤هـ.
١٧٢. حول الدين والدولة: نجيب الكيلاني، دار النفائس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ -١٩٧١م.
١٧٣. حول المجتمع الشيوعي: ماركس، انجلز، لينين، دار التقدم موسكو، ترجمة الياس شاهين.
١٧٤. الخراج: يحيى بن آدم القرشي (ت ٣٠٣هـ)، تصحيح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، باكستان، ١٣٩٥هـ.
١٧٥. الخراج: أبو يوسف صاحب أبي حنيفة (ت ١٨٢هـ)، تحقيق محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح للطباعة والنشر، مصر.
١٧٦. الخراج وصناعة الكتابة: قدامة بن جعفر، تحقيق محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م.
١٧٧. خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة: جلال أمين، مقال منشور في مجلة العربي، العدد ٨٠، مارس، ١٩٨٢م.
١٧٨. الخطط التوفيقية: علي مبارك، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٦٩م.
١٧٩. الخطط -المواعظ والاعتبار ذكر الخطط والآثار: تقي بن أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥هـ).
١٨٠. الخلاف: أبو جعفر بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، شركة دار المعارف الإسلامية، طهران، مطبعة محمد علي العلمي، طهران، ١٧٣٠هـ.

١٨١. خلدونيات قوانين خلدونية: ملحم قربان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م.
١٨٢. الدار قطني: علي عمر الدار قطني (ت ٣٨٥هـ)، عالم الكتب بيروت ومكتبة المتنبي، القاهرة.
١٨٣. دراسات في ماركس وهيجل: جان هيبوليت، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧١م.
١٨٤. دراسات في الموارد الاقتصادية: محمد محروس إسماعيل ومحمد عبد العزيز عجمية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
١٨٥. دراسة في النظرية الاقتصادية: أحمد رشاد موسى، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٠م.
١٨٦. الدر المختار شرح تنوير الأبصار: شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ -١٩٦٦م.
١٨٧. الدروس: محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ)، المطبعة الحجرية، ١٢٦٠هـ.
١٨٨. دروس في القانون الاجتماعي العام: دوجي، باريس، طبعة ١٩٢٦م.
١٨٩. دفاتر عن الديالكتيك: لينين، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.
١٩٠. دور الدولة في التحولات الاجتماعية والاقتصادية للدول النامية: ستانيس وآخرون، ترجمة دار التقدم، الناشر دار التقدم، موسكو، ١٩٨٠م.
١٩١. الدولة الإسلامية دولة إنسانية: عبد الله غوشة.
١٩٢. دولة الفكرة: فتحي عثمان، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.
١٩٣. الدولة القانونية: منير البياتي، الدار العربية للطباعة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
١٩٤. الدولة نظريتها وتنظيماتها: إبراهيم درويش، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
١٩٥. الدولة والثورة: لينين، منشورات دار دمشق، ١٩٥٨م.

١٩٦.الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية: محمد المبارك، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م.
١٩٧.الدولة ونظام الحكم في الإسلام: حسن السيد بسيوني، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
١٩٨.رأس المال: كارل ماركس، ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت.
١٩٩.الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية:جوزف شومبتير، ترجمة خيري حماد في سلسة اخترنا لك.
٢٠٠.رحلة ابن جبير: أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
٢٠١.الرد على الباطنية: للغزالي، طبعة جولتز ليدن، ١٩١٦م.
٢٠٢.رسائل الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة.
٢٠٣.الرسالة:محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة مكتبة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر، الطبعة الأولى،١٣٨٨هـ-١٩٦٩م.
٢٠٤.رسالة ابن عبد الرؤوف في آداب الحسبة: منشور ضمن كتاب: ثلاث رسائل أندلسية، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٥م.
٢٠٥.رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة: محمد بن أحمد بن عبدون التجيبي، منشور في كتاب: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٥م.
٢٠٦.رسالة الجرسيقي في الحسبة: عمر بن عثمان بن العباس الجرسيقي، منشور ضمن كتاب ثلاث رسائل أندلسية، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٥٥م.
٢٠٧.رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: يعقوب عبد الوهاب،مطبعة جامعة البصرة، طبع بمساعدة اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري.
٢٠٨.روح الاجتماع: غوستاف لوبون.
٢٠٩.روح المعاني: شهاب الدين محمود شكري، إدارة الطباعة المنيرية.

٢١٠.الروض المربع شرح زاد المستنقع: شرف الدين الحجاوي والشرح للبهوتي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٣٨٠هـ
٢١١.الروض النظير شرح مجموع الفقه الكبير: شرف الدين الحسن بن أحمد بن الحسين السباعي، ١٢٢١هـ، مطبعة السعادة، بمصر، ١٣٤٨هـ، الطبعة الأولى، مكتبة المؤيد الطائف، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ -١٩٦٨م.
٢١٢.روضة الطالبين: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، طبع على نفقة خليفة آل ثاني.
٢١٣.رواد الفكر الاشتراكي: ج.د.هـ كول، ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦١م.
٢١٤.سبل السلام:محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ -١٩٧١م.
٢١٥.ستار الفقر خيارات أمام العالم الثالث.
٢١٦.سلم الوصول لشرح نهاية السول: محمد بخيت المطيعي، مطبعة عالم الكتب.
٢١٧.السلوك للمقريزي: لجنة التأليف والنشر والترجمة، بالقاهرة، ١٩٣٤م.
٢١٨.سلوك المالك في تدبير الممالك: لابن أبي الربيع، تحقيق ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.
٢١٩.سنن ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر.
٢٢٠.سنن أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٠٢هـ)، دار إحياء السنة النبوية، بيروت.
٢٢١.سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ)، نشر مكتبة دار الدعوة بحمص، سنة ١٣٨٥هـ -١٩٦٥م.
٢٢٢.السنن الكبرى للبيهقي: أحمد بن الحسين، مطبعة مجلس دائرة المعارف في الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.
٢٢٣.سنن النسائي: دار المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.
٢٢٤.سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية: علي عبد المعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٢٢٥.السوق الإسلامية المشتركة:محمود بابللي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.
٢٢٦.السياسة: لأرسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفي السيد،منشورات الفاخرية، الرياض، بالاشتراك مع دار الكتاب العربي بيروت.
٢٢٧.السياسة الشرعية: عبد الوهاب خلاف، المطبعة السلفية، بالقاهرة، ١٣٥٠هـ.
٢٢٨.السياسة الشرعية: لابن تيمية، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م.
٢٢٩.السياسة المدنية: أبو نصر الفارابي، تحقيق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤٦م.
٢٣٠.سيرة ابن هشام: المطبعة التجارية الكبرى.
٢٣١.شرائع الإسلام: جمال الدين الحسين بن يوسف الحلي، دار مكتبة، بيروت.
٢٣٢.شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار بن احمد، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م.
٢٣٣.شرح الخرشي على مختصر خليل للخرشي: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة الثانية.
٢٣٤.شرح الزرقاني على الموطأ:محمد الزرقاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م.
٢٣٥.شرح العصام على شرح العقائد النسفية: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
٢٣٦.شرح العضد على منتهى ابن الحاجب: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ
٢٣٧.شرح العقائد النفسية: سعد التفتازاني، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، مصر.
٢٣٨.شرح العناية:محمد محمود المعروف بالبابرتي، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر،١٣١٧هـ.
٢٣٩.شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ) المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٧هـ.
٢٤٠.شرح القانون الإداري: مصطفى كامل، مطبعة النجاح، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.

٢٤١.الشرح الكبير: لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٤٢.الشرح الكبير: شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن المقدسي (ت ٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م.
٢٤٣.شرح المنار في أصول الفقه: عبد اللطيف بن ملك (ت٨٨٥هـ)، المطبعة العثمانية، ١٣١٩هـ.
٢٤٤.شرح المحلي على متن جمع الجوامع: شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ، ١٩٧٣م.
٢٤٥.شرح منح الجليل: محمد عليش.
٢٤٦.شرح النووي علي مسلم: للنووي، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ١٤٠٨هـ -١٩٨٧م.
٢٤٧.شرح نهج البلاغة: لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة القاهرة، ١٩٥٩م.
٢٤٨.الشريعة الإسلامية: بدران أبو العينين، طبعة ١٣٩٢هـ -١٩٧٢.
٢٤٩.الشورى بين النظرية والتطبيق: قحطان الدوري، مطبعة الأمة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م.
٢٥٠.الشورى في الإسلام: محمود بابللي، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت.
٢٥١.الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٢٥٢.صحيح البخاري: عبد الله بن محمد بن إسماعيل البُخَاريّ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، مصور عن المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٠٠.
٢٥٣.صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري، منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ١٤٠٨هـ -١٩٨٧م.
٢٥٤.صدمة المستقبل: الفين توفلر، ترجمة محمد علي ناصف، دار نهضة مصر، القاهرة، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، نيويورك، ١٩٧٤.
٢٥٥.طبقات ابن سعد.

٢٥٦.الطرق الحكمية في السياسة الشرعية:شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بَكْر المعروف بابن القيم تحقيق محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ومطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣م.
٢٥٧.عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي: المطبعة المصرية، الأزهر،الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ.
٢٥٨.العبودية: تقي الدين بن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ.
٢٥٩.العثمانية: تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، ١٩٥٥م.
٢٦٠.العدالة الاجتماعية: سيد قطب، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٥٤م.
٢٦١.العرب قبل الإسلام: جواد علي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٠م.
٢٦٢.العصبية والدولة: محمد عابد الجابري، مشروع النشر المشترك دار الشؤون الثقافية، بغداد، ودار النشر المغربية.
٢٦٣.عصر الإقطاع والقنية -الاقطاع في العصر الوسيط: ترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٥م.
٢٦٤.عقائد الامامية: محمد رضا المظفر، منشورات مكتبة الأمين في النجف، ١٩٦٨م.
٢٦٥.العقد الاجتماعي: جان جاك رسو، ترجمة ذو قان قرقوط، مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٢٦٦.العلاقات الدولية:محمد أبو زهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م.
٢٦٧.العلاقات الدولية:محمد سامي عبد الحميد، الدار الجامعية، بيروت.
٢٦٨.علم الاجتماع السياسي: قباري محمد إسماعيل،منشأة المعارف بالإسكندرية.
٢٦٩.علم الاجتماع والفلسفة: قباري محمد إسماعيل، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية.
٢٧٠.علم الاقتصاد الحديث: بيرنز وآخرون، ترجمة إبراهيم الدجاني، طبعة بيروت.
٢٧١.عمدة القاري شرح البُخَاريّ: بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد المعروف بالعيني (ت ٨٥٥هـ).
٢٧٢.عيون الأخبار: لابن قتيبة، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣م.
٢٧٣.غاية المرام في علم الكلام: للآمدي (ت ٦٣١هـ)،تحقيق حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

٢٧٤.الغدير: عبد الحسين أحمد،دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
٢٧٥.الغياثي -غياث الأمم: أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشؤون الدينية، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٢٧٦.الفتاوي البزازية: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت،مصورة عن الطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٠هـ.
٢٧٧.الفتاوي العالمكيرية: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، مصورة عن الطبعة الأميرية بمصر ١٣١٠هـ.
٢٧٨.فتح الباري: شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، المطبعة دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، مصور عن الطبعة الاميرية بمصر، ١٣٠٠هـ.
٢٧٩.فتح العزيز شرح الوجيز: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، الناشر شركة من كبار علماء الأزهر وطبع الكتاب على نفقتها.
٢٨٠.الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير: يوسف النبهاني، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى.
٢٨١.فتح المعين: زين الدين المليباري، دار إحياء الكتب العربية،عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٨٢.الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، تصحيح وتعليق محمد زاهد الكوثري، مؤسس ومدير مكتب نشر الثقافة الإسلامية، عزت العطار ١٣٦٧هـ -١٩٤٨م.
٢٨٣.الفروع: شمس الدين المقدسي، دارمصر للطباعة، الطبعة الثانية.
٢٨٤.الفروق: شهاب الدين القرافي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
٢٨٥.الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)، المطبعة الأدبية،مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٠هـ.
٢٨٦.فصول منتزعة: للفارابي، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١م.
٢٨٧.فضائح الباطنية: للغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طبع في القاهرة، ١٩٦٤م.
٢٨٨.الفقه الإسلامي،مدخل لدراسة نظام المعاملات فيه، محمد يوسف موسى، ١٩٥٦م.

٢٨٩.الفكر الاقتصادي الإسلامي: فاضل حسب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨١م.
٢٩٠.الفكر الاقتصادي الإسلامي في مجالات الإنتاج والتوزيع والتبادل: بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون، يصدرها أساتذة كلية الشريعة والقانون في صنعاء، العدد (٥)،١٩٨٤م.
٢٩١.فلسفة الحرية: نديم الجسر، المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، جامعة الأزهر، ١٩٦٤م.
٢٩٢.فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.
٢٩٣.في الدولة: منذر الشاوي، بغداد، ١٩٦٥م.
٢٩٤.في سبيل موسوعة فلسفية: مصطفى غالب، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.
٢٩٥.في الشيوعية العلمية: افاناسييف، ترجمة عبد الرزاق الصافي، منشورات، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
٢٩٦.فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك: عمر بركات البقاعي الشافعي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ -١٩٥٣م.
٢٩٧.قادة الفكر الاقتصادي: روبرت هيلبر ونر، ترجمة راشد البراوي، نشر مكتبة النهضة المصرية.
٢٩٨.قاموس القرآن وإصلاح الوجوه والنظائر: للحسين بن محمد الدامغاني، مطبعة دار العلم للملايين.
٢٩٩.القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الجيل، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت.
٣٠٠.القانون: لابن سينا، مطبعة بولاق، مصر، ١٢٩٤هـ.
٣٠١.القانون الإداري: ماجد راغب الحلو، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣م.
٣٠٢.القانون الدستوري: سعد عصفور، طبعة ١٩٥٤م.
٣٠٣.القانون الدستوري:منذر الشاوي،مركز البحوث القانونية، بغداد، ١٩٨١م.
٣٠٤.القانون الدستوري: نوري لطيف، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٧٥م.

٣٠٥.القانون الدستوري والأنظمة السياسية: عبد الحميد متولي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.
٣٠٦.القانون الدستوري المبادئ العامة والدستور: عثمان خليل عثمان وسليمان طماوي، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥١م.
٣٠٧.القانون الدستوري والمؤسسات السياسية: أندريه هوريو، ترجمة علي مقلد، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م.
٣٠٨.القانون الدولي العام: شارل روسو، ترجمة شكر الله خليفة،مطبعة الأهلية النشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢م.
٣٠٩.القانون الدولي العام: علي صادق أبو هيف، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة السابعة، ١٩٦٥م.
٣١٠.قانون السلام: محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف، بالإسكندرية، ١٩٨٢م.
٣١١.القانون العام: بونار، باريس، طبعة ١٩٥٥م.
٣١٢.قانون العقوبات: حسن صادق المرصاوي، منشور في موسوعة الفقه والقضاء،منشورات الدار العربية للموسوعات القانونية، حسن الفاكهاني.
٣١٣.قانون العقوبات في جرائم التموين: آمال عبد الرحيم، دار النهضة العربية، المطبعة العالمية،مصر، ١٩٦٩م.
٣١٤.القانون والضوابط الاجتماعية: سامية محمد جابر،دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ١٩٨٥م.
٣١٥.قصة الحضارة: ول ديورانت، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية.
٣١٦.قصة الفلسفة: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، الطبعة الخامسة.
٣١٧.قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣١٨.قواعد في علوم الحديث: التهانوي.
٣١٩.القواعد والفوائد: أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق عبد الهادي الحكيم،منشورات جمعية منتدى النشر، النجف.

٣٢٠.القوانين: لابن جزيء محمد بن أحمد الغرناطي (ت٧٤١هـ)، مطبعة النهضة، فاس، ١٩٣٥م.
٣٢١.القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي: جان بابي، ترجمة لجنة من الأساتذة منشورات النهضة، بغداد ودار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.
٣٢٢.قوانين الوزارة وسياسة الملك: أبو الحسن الماوردي، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
٣٢٣.القومية والمذاهب السياسية: عبد الكريم أحمد محمد،الهيئة المصرية للتأليف والنشر،١٩٧٠م.
٣٢٤.القيود التي ترد على الملكية في الشريعة الإسلامية:محمد أنيس إبراهيم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الكتاب الأول، ١٩٧١م.
٣٢٥.الكافي:أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، تحقيق علي العفاري، طبعة طهران، ١٣٨٨هـ
٣٢٦.الكتاب: أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
٣٢٧.كشف الأسرار: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٤هـ -١٩٧٤م.
٣٢٨.كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث بين الناس: الناشر محمد أمين دمج، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٥١هـ.
٣٢٩.كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق: عبد الرؤوف المناوي، مطبوع في آخر الجامع الصغير، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م.
٣٣٠.اللباب: عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي،أحد علماء القرن الثالث عشر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد،مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده،مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٨١هـ -١٩٦١م.
٣٣١.لسان العرب: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
٣٣٢.لمع الأدلة في قواعد أهل السُّنَّة: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق فوقية حسين محمود المؤسسة المصرية العامة، للتأليف والأنباء والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٣٣٣.اللمعة الدمشقية: محمد جمال الدين مكي العاملي، منشورات جامعة النجف، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ.
٣٣٤.مآثر الأنافة في معالم الخلافة: للقلقشندي (ت ٨٢٠هـ)، تحقيق عبد الحميد أحمد فراج الناشر، عالم الكتب، بيروت.
٣٣٥.المادية الديالكتيكية: جماعة من السوفيت، ترجمة فؤاد مرعي و آخرون، إصدار دار الجماهير.
٣٣٦.المال والحكم في الإسلام: عبد القادر عودة، المختار الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٧٧م.
٣٣٧.ماهية الحق في القانون الخاص نقد نظرية دوجي في إنكار: الحق (بحث) بقلم عبد الهادي العطا،منشور في مجلة القانون والاقتصاد، يونيو، ٣٤ عدد (٢).
٣٣٨.مبادئ الاقتصاد: محمد كمال العتر، دار المعارف،مصر، ١٩٧٠م.
٣٣٩.مبادئ الاقتصاد: عبد الرحمن الجليلي، الطبعة الأولى.
٣٤٠.مبادئ الاقتصاد السياسي: عزمي رجب، طبعة بيروت، ١٩٦٤م.
٣٤١.مبادئ الاقتصاد السياسي: محمد دويدار، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٨٢
٣٤٢.مبادئ التحليل الاقتصادي: جلال أحمد أمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٧م.
٣٤٣.مبادئ التحليل الاقتصادي: محمد عادل العاقل، طبع كلية العلوم الاقتصادية، جامعة حلب، ١٩٦٩م.
٣٤٤.مبادئ عامة في الاقتصاد: لجنة في مؤسسة الثقافة العالمية،مطبعة مؤسسة الثقافة العالمية، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.
٣٤٥.مبادئ القانون الإداري: توفيق شحاته، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.
٣٤٦.المبسوط: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م.
٣٤٧.متن جمع الجوامع: تاج الدين عبد الوهاب السبكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
٣٤٨.مجمع الأنهر: عبد الرحمن محمد بن سليمان، دار الطباعة العامرة، ١٣١٩هـ.

٣٤٩.مجمع البيان: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي تحقيق باسم الرسولي، دار إحياء التراث العربي،بيروت، ١٣٧٩هـ.
٣٥٠.مجمع الزوائد للهيثمي: دار الكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.
٣٥١.مجموعة الفتاوى: لابن تيمية.
٣٥٢.المجموع شرح المهذب: لأبي زكريا محي شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، طبع على نفقة شركة من كبار علماء الأزهر.
٣٥٣.محاضرات في مبادئ على الاقتصاد السياسي: فوزي منصور،دار النهضة العربية،١٩٧٤م.
٣٥٤.محاضرات في المذاهب الاقتصادية الكبرى: فؤاد دهمان، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٥٩م.
٣٥٥.محاولة لتفسير الواقع الاقتصادي في العالم الثالث على ضوء مفاهيم الاقتصاد الإسلامي:محمد إبراهيم منصور، بحث في ندوة الاقتصاد الإسلامي، الناشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد.
٣٥٦.المحتسب والجهاز المركزي للتقييس: تقي العاني،منشور في كتاب دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب،منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي،مركز إحياء التراث العلمي العربي.
٣٥٧.المحرر: لأبي البركات مجد الدين (ت ٦٥٢هـ)، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
٣٥٨.محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين: فخر الدين محمد ابن عمر الرازي، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى.
٣٥٩.المحلى: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)،تحقيق أحمد محمد شاكر،دار الفكر.
٣٦٠.مختصر التحفة الاثني عشرية: عبد العزيز غلام الدهلوي، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها الطبعة الثانية، ١٣٧٧هـ.
٣٦١.المختصر النافع في فقه الإمامية: أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي (ت ٦٧٦هـ)، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٨٣هـ.

٣٦٢.المخصص: أبو علي الحسن بن إسماعيل المعروف بابن سيدة (ت ٤٥٨هـ)، دار الفكر.
٣٦٣.مدارج السالكين: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ).
٣٦٤.مدخل إلى النظرية الاقتصادية الماركسية: آرنست ماندل، ترجمة كمال غالي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت.
٣٦٥.المدخل للفقه الإسلامي:عيسوي أحمد عيسوي، مطبعة دار التأليف،الطبعة الأولى،١٩٦٣م.
٣٦٦.المدونة: للإمام مالك بن أنس الأصبحي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م.
٣٦٧.مدونة جوستنيان في الفقه الروماني: ترجمة عبد العزيز فهمي باشا، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٤٦م.
٣٦٨.المذاهب الاجتماعية والاقتصادية:محمد متولي، الدار القومية للطباعة والنشر.
٣٦٩.مذكرات في التخطيط الاقتصادي: عبد الفتاح قنديل، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، القاهرة، ١٩٧٠م.
٣٧٠.مذهب المنفعة العامة: توفيق الطويل.
٣٧١.مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول: لملا خسرو، وعلى المرآة حاشية الأزميري، طبعة الأستانة، ١٣١٢هـ.
٣٧٢.مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية: لينين، دار الطباعة والنشر باللغة الأجنبية،موسكو، الطبعة العربية.
٣٧٣.مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان:محمد قدري باشا، الطبعة الثانية، ١٨٩١م.
٣٧٤.المزهر: للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون،مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
٣٧٥.مسائل الاقتصاد السياسي: أوسكار لانجة ومجموعة من الاقتصاديين البولونيين، ترجمة احمد فؤاد بلبع، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
٣٧٦.المسامرة للكمال أبي شريف بشرح المسايرة: للكمال بن الهمام، المطبعة الكبرى الأميرية مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.
٣٧٧.مستمسك العروة الوثقى: محسن الطباطبائي الحكيم، مطبعة الزهراء، النجف، ١٣٦٩هـ.

٣٧٨.المسند: عبد الله بن الزبير الحميدي، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، عالم الكتب، بيروت.
٣٧٩.مسند الإمام أحمد: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٧هـ.
٣٨٠.مشكلة الفقر وعلاقتها بالاقتصاد الاجتماعي: صلاح الدين نامق، مكتبة النهضة المصرية.
٣٨١.مصادر الحق: عبد الرزاق السنهوري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٨٢.المصقول في علم الأصول:محي جلي زاده، تحقيق عبد الرزاق بميار، منشورات وزارة الأوقاف، بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ -١٩٨١م.
٣٨٣.مطالب أولي النهى: مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي، ١٩٦١م.
٣٨٤.المطول في القانون الدستوري: دوجي، باريس، طبعة ١٩٢٧م.
٣٨٥.معارج القبول بشرح سلم الوصول: حافظ ابن أحمد الحكمي، مطبوعات الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية.
٣٨٦.معالم أصول الدين: فخر الدين الرَّازيّ، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى.
٣٨٧.معالم القربة في أحكام الحسبة: لابن الأخوة، مطبعة دار الفنون، كمبردج، ١٩٣٧م.
٣٨٨.معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.
٣٨٩.المغني:محمد بن عبد الله بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق طه محمد الزيني، مكتبة القاهرة،مصر، ١٣٨٩هـ -١٩٦٩م.
٣٩٠.المغني في أبواب التوحيد والعدل: أبو الحسن القاضي عبد الجبار الأسدي، طبعة القاهرة.
٣٩١.مغني المحتاج: محمد الشربيني الخطيب، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ -١٩٥٨م.
٣٩٢.مفتاح الكرامة شرح قواعد الإمامة العلامة: للعاملي، مطبعة الشورى بمصر، ١٣٢٦هـ، والمطبعة الرضوية بمصر، ١٣٢٣هـ.
٣٩٣.المفردات: لابن البيطار، طبعة بولاق، مصر، ١٢٩١هـ.
٣٩٤.المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسن بن محمد المعروف بالراغب، دار الباز للنشر، مكة المكرمة، طبع دار المعرفة، بيروت.

٣٩٥.مفهوم الأمة في فلسفة الفارابي: ناصيف نصار، بحث في مجلة دراسات عربية، العدد، ٦ نيسان، ١٩٧٦م.
٣٩٦.مقالات الإسلاميين: أبو الحسين علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.
٣٩٧.المقدمات: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت ٥٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م.
٣٩٨.المقدمة: عبد الرحمن بن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٩٩.مقدمة في علم الاقتصاد: صلاح الدين نامق، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.
٤٠٠.المقنع: عبد الله بن قدامة، المطبعة السلفية.
٤٠١.الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام:محمد عبد الله العربي،محاضرات ألقيت في المجمع الأول للبحوث الإسلامية.
٤٠٢.الملكية الإسلامية ومقارنتها بالقوانين الوضعية: علي الخفيف معهد البحوث والدراسات العربية، طبعة ١٩٦٩م.
٤٠٣.الملكية في النظام الاشتراكي: نزيه محمد صادق، دار النهضة العربية، ١٩٧١م.
٤٠٤.الملكية ونظرية العقد:محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.
٤٠٥.الملل والنحل:محمد بن عبد الكريم الشهر ستاني (ت ٥٤٨هـ)،تحقيق محمد سيد كيرني، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، مصور عن طبعة دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٤٠٦.منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر: لابن الجوزي، تحقيق محمد السيد الطنطاوي، منشأة المعارف بالإسكندرية.
٤٠٧.المنتقى: أبو الوليد سليمان الباجي (ت ٤٩٤هـ)، دار الكتاب العربي، مصور عن طبعة مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.
٤٠٨.منهاج الحكم في الإسلام: محمد أسد، ترجمة محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧م.
٤٠٩.منهاج السنة: أبو العباس تقي الدين ابن تيمية، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٤١٠.المنهج السلوك: عبد الرحمن بن عبد الله، طبعة أبو شادي، ١٣٢٦هـ.
٤١١.الموارد الاقتصادية: حسن أبو العينين، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.

٤١٢.الموافقات: إبراهيم بن موسى المعروف بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
٤١٣.المواقف: علي بن محمد الجرجاني، طبعة الحاج محمد ساس المغربي، ١٩٠٧م.
٤١٤.مواهب الجليل لشرح مختصر خليل:محمد بن علي الطرابلسي، طبع ونشر مطبعة النجاح، طرابلس، ليبيا.
٤١٥.موسوعة جمال عبد الناصر: مؤسسة دار التحرير للطباعة والنشر، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، ١٣٨٨هـ.
٤١٦.موسوعة المصطلحات: عبد العزيز فهمي هيكل، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.
٤١٧.الموسوعة العربية الميسرة: مجموعة من الخبراء بإشراف محمد شفيق غربال، دار النهضة لبنان للطباعة، بيروت، ١٩٨٠ مصورة عن طبعة ١٩٦٥م.
٤١٨.الموسوعة الفلسفية: جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة سمير كرم الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
٤١٩.الموطأ: للإمام مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر وطبعة دار الكتاب العربي، ببيروت، بهامش المنتقى.
٤٢٠.المولد ودراسة في نمو وتطوير اللغة العربية: حلمي خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع الإسكندرية.
٤٢١.المهذب: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ -١٠٥٩م.
٤٢٢.ميزان الأصول: أبو بكر أحمد السمرقندي، تحقيق عبد الملك السعدي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.
٤٢٣.نحو اقتصاد إسلامي: شوقي الفنجري، شركة مكتبة عكاظ، بجدة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.
٤٢٤.نصوص مختارة: سان سيمون، ترجمة سعيد القضائي، منشورات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٤م.

٤٢٥.نصيحة الملوك: أبو الحسن الماوردي، تحقيق محمد جاسم الحديثي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
٤٢٦.نظام الإسلام الاقتصادي مبادئ وقواعد عامة: محمد المبارك، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٢م.
٤٢٧.النظام الاقتصادي: زكريا نصر، طبعة، ١٩٥٥م.
٤٢٨.النظام الاقتصادي في الإسلام: أحمد محمد العال وفتحي أحمد عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ -١٩٧٧م.
٤٢٩.النظام الاقتصادي للاشتراكية: أبالكين، ترجمة إسكندر ياسين، دار التقدم موسكو، ١٩٨٠م.
٤٣٠.نظام الحكم في الإسلام: محمود حلمي، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥م.
٤٣١.النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام: يوسف حامد العالم، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.
٤٣٢.نظرات في الاشتراكية الثورية: معروف الدواليبي، دار الكتاب الجديد، طبع مؤسسة الإنتاج الطباعي، بيروت، ١٩٦٥م.
٤٣٣.نظريات جديدة في الاقتصاد السياسي:مارشال ديموك، ترجمة عمر القباني دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، ١٩٦٤م.
٤٣٤.النظريات العامة للمعاملات: أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة دار التأليف، مصر، ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م.
٤٣٥.نظرية الإسلام السياسية: أبو الأعلى المردودي، دار العروبة للدعوة الإسلامية، الهند، الطبعة الأولى.
٤٣٦.النظرية الاقتصادية: ارنست ماندل، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
٤٣٧.النظرية الاقتصادية: سامي خليل، مكتبة غريب، القاهره.
٤٣٨.النظرية الاقتصادية: ألفريد ستونير وجلاس هيج، ترجمة صلاح الدين الصيرفي.
٤٣٩.النظرية الاقتصادية التحليل الاقتصادي الكلي: أحمد جامع، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٧٣م
٤٤٠.النظرية الاقتصادية التحليل الجزئي: أحمد جامع، دار النهضة العربية، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٤٤١.نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي: فهمي أبو سنة، بحث منشور في أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، ١٩٦٣م.
٤٤٢.نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي: رفعت العوضي، رسالة ماجستير، كلية التجارة، جامعة الأزهر.
٤٤٣.نظرية الحقوق والحريات العامة: عدنان حمودي الجليل، القاهرة، ١٩٧٤، ١٩٧٥م.
٤٤٤.نظرية الدولة: طعيمة الجرف،مكتبة القاهرة الحديثة،مصر، ١٩٦٤م.
٤٤٥.نظرية الدولة وأسس التنظيم والسيادة: هارولد.ح.لاسكي، مطابع شركة الاعلانات الشرقية.
٤٤٦.النظرية السياسية عند اليونان: آرنست باكر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة والترجمة لدار، ١٩٦٦م.
٤٤٧.النظرية العامة في الاقتصاد: جون مينز كنز، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢م.
٤٤٨.النظرية العامة للدولة: كاريه ديملبير، باريس، سيرى، ١٩٢٠م.
٤٤٩.النظرية العامة للقومية العربية:مصطفى أبو زيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٥م.
٤٥٠.النظرية العامة للموجبات والعقود: صبحي المحمصاني، مطبعة الكشاف، بيروت، ١٩٤٨م.
٤٥١.النظم الإسلامية: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ -١٩٧٦م.
٤٥٢.النظم الاقتصادية: جوزف لاجوجي، ترجمة غسان شديد، المنشورات العربية وقد أسهمت في نشره مجموعة من الشركات ووزارة العلاقات الثقافية في فرنسا.
٤٥٣.النظم الاقتصادية المعاصرة: صلاح الدين نامق، دار المعارف، مصر.
٤٥٤.نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية: علي منصور، مطبعة مخيمر، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
٤٥٥.النظم السياسية: ثروت بدوي، دار النهضة العربية،مصر، ١٩٦٤م.
٤٥٦.النظم السياسية: عبد الغني بسيوني، الدار الجامعية، ١٩٨٥م.
٤٥٧.النظم السياسية:محمد عبد المعز، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م.

٤٥٨.النظم السياسية:محمد كامل ليلة، دار الفكر العربي، القاهرة.
٤٥٩.النظم المستعذب في شرح غريب المهذب: محمد بن أحمد بن بطال، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ -١٩٥٩م.
٤٦٠.نور الأنوار شرح المنار:ملا جيون أحمد المعروف بملا جيون، المطبعة الأميرية ببولاق،مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٦هـ.
٤٦١.نهاية الارب: للنويري، دار الكتب المصرية، ١٩٢٩م.
٤٦٢.نهاية الإقدام: للشهرستاني، طبعة الفريد، جيوم اكسفورد، ١٩٤٣م.
٤٦٣.نهاية الرتبة في طلب الحسبة: عبد الرحمن بن نصر الشيرزي، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٣٦٥هـ -١٩٤٦م.
٤٦٤.نهاية الرتبة في طلب الحسبة:محمد بن احمد بن بسام، تحقيق حسام الدين السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٨م.
٤٦٥.نهاية السول: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، مطبعة عالم الكتب.
٤٦٦.النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
٤٦٧.نهاية المحتاج:محمد بن أبى العباس الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ -١٩٦٧.
٤٦٨.نهج البلاغة: أبو الحسن الرضي شرح محمد عبده تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، مصر.
٤٦٩.الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، مصطفى العاني، بغداد، الطبعة الرابعة، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م.
٤٧٠.الوجيز في تاريخ القوانين: محمود عبد المجيد مغربي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
٤٧١.الوجيز في فقه الإمام الشافعي: للغزالي، مطبعة الأدب والمؤيد، القاهرة.
٤٧٢.الوجيز في نظم الحكم والإدارة: سليمان طماوي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م.
٤٧٣.وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: محمد بن الحسن العاملي، الطبعة الثانية، المطبعة الإسلامية، طهران، ١٣٨٧هـ.

٤٧٤. الوسيط للسنهوري: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ودار مطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.
٤٧٥. الوسيط في شرح القانون المدني النظرية العامة للحق: رمضان أبو السعود، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت.
٤٧٦. الوظيفة الاجتماعية للملكية: محمد علي حنبولة، دار بور سعيد للطباعة والنشر، ١٩٧٤م.
٤٧٧. الهداية شرح بداية المجتهد: أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٨هـ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	٥
منهج الدراسة	٨
خطة البحث	١١
الباب الأول: في المحددات والأسس النظرية	١٣
الفصل الأول: في تعريف الدولة في الفكر الوضعي	١٥
أهمية مفهوم الدولة	١٥
١- الاتجاه الأول: المدرسة الاجتماعية السياسية	١٦
٢- الاتجاه الثاني: المدرسة الاشتراكية	١٧
٣- الاتجاه الثالث: المدرسة النفسية	١٨
٤- الاتجاه الرابع: المدرسة القانونية التقليدية	١٩
أركان الدولة	٢٣
الدولة باعتبارها ظاهرة مادية "الاقليم"	٢٣
الدولة ظاهرة اجتماعية "الشعب"	٢٥
الدولة ظاهرة قانونية "السلطة السياسية"	٣١
الفصل الثاني: في مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي	٣٤
١- نظرية الحاجة	٣٤
٢- نظرية التطور	٣٦
٣- نظرية الكمال	٣٨
مفهوم الدولة	٤٠
أركان الدولة	٤٣

الدولة باعتبارها ظاهرة مادية "الإقليم" ٤٣
الدولة ظاهرة اجتماعية (الشعب، الرعية) ٤٨
الدولة ظاهرة سياسية(السلطة أو الهيأة الحاكمة) ٥٢
الفصل الثالث: في الوظيفة الاقتصادية للدولة ٧٠
مفهوم الوظيفة الاقتصادية ٧٠
الوظيفة الاقتصادية للدولة في المذهب الاقتصادي الفردي ٧٢
الوظيفة الاقتصادية للدولة في المذهب الاقتصادي الجماعي ٨٦
مفهوم الاشتراكية ٨٦
المصادر الفكرية للمذهب الاشتراكي ٨٧
١- الاشتراكية الخيالية ٨٧
٢- الاشتراكية المثالية ٩٠
٣- الاشتراكية الإنتاجية ٩٠
٤- الاشتراكية الماركسية ٩٧
الوظيفة الاقتصادية للدولة في المذهب الاقتصادي الاجتماعي ١٢٨
١- الاتجاه الاجتماعي "أوجست كونت" ١٢٩
٢- الاتجاه القانوني: نظرية التضامن الاجتماعي ١٣١
٣- الاتجاه الاقتصادي: المذهب الاجتماعي في الديمقراطية الغربية .. ١٣٩
النظرية الكينزية ١٤٣
أولاً: النظرية العامة: العمالة ١٤٤
ثانياً: نظرية النقود ١٥٠
الفصل الرابع: في الأسس النظرية للوظيفة الاقتصادية للدولة في الفقه الإسلامي ١٦٩
الأساس الأول: في نظرية الحق ١٦٩
الأساس الثاني: المركز القانوني لولي الأمر "الدولة" ١٩٥

طريقة تنصيب رئيس الدولة..... ١٩٥
نظرية العقد السياسي..... ٢٠٢
الطبيعة القانونية لعقد البيعة..... ٢٠٣
الاستخلاف أو ولاية العهد..... ٢١٣
حقوق رئيس الدولة..... ٢٢٤
مسؤولية الحاكم..... ٢٣٢
وظائف الدولة..... ٢٤١
الأساس الثالث: نظرية الاستخلاف..... ٢٥٤
أولاً: قانون الملك لله..... ٢٥٤
ثانياً: قانون التسخير..... ٢٥٧
ثالثاً: قانون العمران..... ٢٦٤
رابعاً: قانون الصلاحية الاقتصادية..... ٢٦٧
أشكال الاستخلاف..... ٢٦٩
الباب الثاني: في وظيفة الدولة في النشاط الاقتصادي للقطاعات المختلفة..... ٢٨٥
الفصل الأول: في وظيفة الدولة الزراعية..... ٢٨٧
مصطلح الأرض في الفقه..... ٢٨٨
أشكال الأرض وتقسيماتها وملكيتها..... ٢٩١
المظهر الأول: إحياء الموات..... ٣٠٤
المظهر الثاني لوظيفة الدولة: إقطاعية الدولة..... ٣٢١
المظهر الثالث: الاحتجار..... ٣٣٣
المظهر الرابع: وظيفة الدولة في تنظيم الموارد المائية وعمارتها..... ٣٤٠
الفصل الثاني: في وظيفة الدولة في الصناعات الاستخراجية..... ٣٥٣
تعريف المعادن..... ٣٥٥

تقسيمات المعادن ٣٥٦
طرق استثمار الموارد المعدنية ٣٦٦
التكييف الفقهي للإقطاع ٣٧١
التوزيع الوظيفي لعوامل الانتاج ٣٧٦
الاستثمار بواسطة الامتياز ٣٨٢
الفصل الثالث: في وظيفة الدولة الرقابية ٣٨٥
المبحث الأول: رقابة توفر شروط ومعايير التقييس والسيطرة النوعية والبيئية ٣٨٥
نماذج للتقييس ٣٩١
١- الصناعات الكيماوية ٣٩١
٢- الصناعات الغذائية ٣٩٤
الخبازون والفرانون ٣٩٤
الطباخون وأصحاب المطاعم ٣٩٥
المطاحن أو صناعة الدقيق ٣٩٦
٣- الصناعات النسيجية ٣٩٦
٤- الصناعات الانشائية ٣٩٩
٥- الصناعات الخدمية ٤٠٠
البقالون وباعة الخضراوات ٤٠٠
القصابون والجزارون ٤٠٠
البناؤون والاستشاريون ٤٠١
التخطيط العمراني وأثره في السوق الاقتصادي ٤٠٣
١- سعة السوق وارتفاعها ٤٠٨
٢- تنظيم المحلات ٤١٠
٣- تقسيم السوق تقسيماً نوعياً ٤١١

مهام الجهاز المركزي للتقييس والسيطرة النوعية.....٤١٢
المبحث الثاني: رقابة النشاط الاقتصادي الفردي.....٤١٦
المطلب الأول:في مفهوم الحرية الاقتصادية.....٤١٦
المطلب الثاني: في رقابة الأسعار ودور الدولة في السياسة السعرية..٤٢٢
تعريف التسعير.....٤٢٢
حكم التسعير في الشريعة الإسلامية ٤٢٩
تقسيم التسعير.....٤٣٦
الأسس والمعايير المعتمدة في التسعير ٤٤٤
المطلب الثالث: في رقابة الأنشطة الاحتكارية ودور الدولة فيها ٤٤٩
حكم الاحتكار في الشريعة الإسلامية ٤٥٧
أنواع الاحتكار ٤٦٥
المبحث الثالث: تهيئة الظروف المناسبة للمنافسة ودور الدولة فيها ٤٧٦
المبحث الرابع: رقابة النشاط الاستهلاكي والادخار ودور الدولة فيها.٥٠٧
الفصل الرابع: في وظيفة الدولة في سد الحاجات وبلوغ حد الكفاية ٥٣٨
المبحث الأول: في مفهوم الحاجة والكفاية ودور الدولة فيها.....٥٣٨
هدف الإنتاج ٥٦٥
مفهوم الكفاية ٥٧٣
المبحث الثاني: في سد الحاجات وبلوغ الكفاية ٥٧٩
الخاتمة: في أهم النتائج.....٥٨٨
مسرد المصادر والمراجع.....٥٩١
فهرس الموضوعات ٦٢٣