

النظرية العامـــــة
للاقتصاد الإسلامي

"الاقتصاد الكلي"

النظرية العامـــــة للاقتصاد الإسلامي

"الاقتصاد الكلي"

تأليف
الدكتور عبد اللطيف الهميم

عمان 2026

الباب الأول
في المحددات والأسس والمفاهيم النظرية

ويشتمل على مقدمة وأحد عشر فصلاً المقدمة:

الفصل الأول: الإختلال البنيوي في الفقه الإسلامي منذ النشأة.

الفصل الثاني: الأساس الأول نظرية الإستخلاف.

الفصل الثالث: لماذا تقدم الغرب وتأخرنا.

الفصل الرابع: جدلية العبودية والسيادة.

الفصل الخامس: الأساس الثاني نظرية الحق.

الفصل السادس: نظرية المقاصيد - سر الحاجات - وبلوغ الكفاية ودور الدولة.

الفصل السابع: دالة الإستهلاك والإدخار والاكتناز.

الفصل الثامن: دالة الإنتاج

الفصل التاسع: السوق والمنافسة المتكافئة.

الفصل العاشر: السوق ومقاومة العوامل الإحتكارية.

الفصل الحادي عشر: السياسات السعرية.

مقدمة الكتاب
النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي
(الاقتصاد الكلي)

أولا: لماذا هذا الكتاب؟

لم يعد سؤال الاقتصاد في عالم اليوم سؤال نمو أو توزيع فقط بل سؤال معنى واتجاه وحدود. فقد أظهرت الأزمات المتلاحقة – المالية، الاجتماعية، البيئية، والديموغرافية، أن النماذج السائدة على اختلافها بلغت سقفها التاريخي وأن قدرتها على إنتاج الثروة لم تعد تقابلها قدرة مماثلة على حفظ الاستقرار، أو صيانة العدالة أو ضمان الاستدامة.

ينطلق هذا الكتاب من فرضية مركزية مفادها أن الخلل ليس في الأدوات وحدها، بل في الإطار الحاكم الذي تعرف داخله:

- القيمة
- الحاجة
- العمل
- دور الدولة
- وحدود السوق.

ومن هنا، لا يقدم هذا العمل إضافة جزئية إلى أدبيات قائمة، بل يسعى إلى بناء نظرية كلية متكاملة في الاقتصاد الإسلامي، قادرة على الفهم والقياس والمقارنة وصناعة القرار.

ثانيا : بيان الأسبقية المنهجية والفكرية

يثبت هذا الكتاب الأسبقية العلمية والمنهجية في صياغة إطار كلي للاقتصاد الإسلامي يقوم على حوكمة القيمة لا حياد السوق، وذلك من خلال:

- تطوير نظرية القيمة الكامنة للمورد بوصفها قيمة موضوعية سابقة على العمل والتبادل، مع اعتبار العمل فعل تفعيل للقيمة لا منشئا مطلقا لها.
- بناء نموذج كلي يعيد تعريف الدوال الأساسية (الاستهلاك الإنتاج، الادخار) ضمن إطار واحد قابل للقياس والاختبار والمقارنة الدولية.
- إدخال الدولة بوصفها فاعلا أصيلا في الاقتصاد الكلي، وأمينا على القيمة العامة، لا مجرد منظم للسوق أو ممول للعجز.
- ابتكار أدوات تطبيقية تشمل مصفوفة سياسات اقتصادية، مؤشرات قياس استخلافية ولوحة قياس (Dashboard) سيادية.
- إخضاع النموذج لاختبار مقارن صارم بين فضاء "طنجة – رأس الخيمة" والفضاء الأوروبي باستخدام الأدوات نفسها، دون افتراضات أيديولوجية.

ولا يدعى هذا البيان احتكار الأفكار، بل يثبت التركيب المنهجي الكلي وتحويل الاقتصاد الإسلامي من خطاب معياري إلى نموذج حكم اقتصادي قابل للتنفيذ.

ثالثا: القضاء والمنهج

يعتمد هذا الكتاب فضاء تطبيقيا واسعا يمتد من طنجة إلى رأس الخيمة، بوصفه مجالا اقتصاديا تتقاطع فيه:

- وفرة الموارد
- الكتلة الديموغرافية الشابة

- الاختلالات البنيوية في التشغيل والإنتاج
- ودور الدولة الريعية أو شبه الريعية.

أما المنهج المعتمد فهو منهج تحليلي بنيوي لا وصفي ولا دعوي يقوم على:

- التحليل الكلي
- القياس الرقمي
- المقارنة الدولية
- والقراءة المقاصدية للنتائج.

رابعا إلى من يوجه هذا الكتاب؟

يوجه هذا العمل إلى:

- الباحثين في الاقتصاد الكلي والاقتصاد الإسلامي
- خبراء السياسات العامة،
- مراكز التفكير الاستراتيجي
- وصناع القرار في الدول الباحثة عن نموذج رشيد لا مستنسخ.

خاتمة المقدمة

هذا الكتاب ليس دفاعا عن نموذج ولا ردا على نموذج آخر بل اقتراح عقلاني مفتوح يربط بين:

القيمة ← العمل ← الدولة ← السوق ← العدالة ← الاستدامة

وهو في جوهره محاولة لإعادة الاقتصاد إلى وظيفته الأصيلة إدارة العمران لا استنزافه.

الفصل الأول
الاختلال البنيوي في الفقه الاقتصادي منذ النشأة
دراسة نقدية تحليلية في غياب الاقتصاد الكلي والدولة

تمهيد:

لم يفضل الاقتصاد الإسلامي في تاريخه بسبب:

- نقص في النص،
- ولا قصور في القيم.
- ولا ضعف في المقاصد

بل بسبب اختلال بنيوي في تشكل الفقه الاقتصادي نفسه، جعله:

- فقها جزئيا،
- سلوكيا،
- فرديا،
- منفصلا عن الدولة والاقتصاد الكلي

وهذا الفصل لا يهدف إلى نقض الفقه، بل إلى:

تفكيك شروط تشكله التاريخية، وفهم حدود صلاحيته، وبيان ضرورة الانتقال منه إلى فقه كلي للدولة والاقتصاد.

أولا: سياق النشأة ـ الفقه في ظل غياب الدولة الاقتصادية

تشكل الفقه الإسلامي، في مراحله الأولى، في سياق تاريخي تميز بـ:

- بساطة البنية الاقتصادية
- غياب الدولة الحديثة

- محدودية أدوات السياسة العامة
- واقتصاد يقوم أساسا على:
  - الزراعة
  - التجارة
  - الحرف.

في هذا السياق:

- لم تكن هناك سياسة نقدية بالمعنى الحديث،
- ولا سياسة مالية كلية
- ولا سوق وطنية مركبة
- ولا مؤشرات اقتصاد كلي.

فكان طبيعيا أن يتجه الفقه إلى: تنظيم المعاملة، لا إدارة البنية الاقتصادية.

ثانيا: هيمنة الفقه الجزئي على التفكير الاقتصادي

انصب الجهد الفقهي تاريخيا على:

- صحة العقد
- شروط البيع
- تحريم الربا
- منع الغررة
- ضبط المعاملة الفردية.

بينما غابت:

- نظرية السوق
- نظرية النقود،

- نظرية الدولة الاقتصادية
- نظرية التوزيع الكلي.

فنشـأ: اقتصـاد فقهي بلا اقتصـاد كلي وهذا ليس خطأ الفقهاء. بل حدود أدواتهم وسياقهم.

ثالثا: غياب الدولة بوصفها فاعلا اقتصاديا.

من أخطر مظاهر الاختلال: إخراج الدولة من التحليل الاقتصـــادي الفقهي. فالدولة في الفقه الكلاسيكي:

- حاضرة في القضاء
- والحدود
- والأوقاف
- لكنها غائبة في:
  - التشغيل
  - السياسة النقدية
  - إدارة السوق
  - التوزيع الكلي.

وبذلك

- ترك السوق بلا نظرية دولة

وتركت الدولة بلا نظرية اقتصاد.

رابعا: الخلط بين الأخلاق والاقتصاد

عولجت كثير من المشكلات الاقتصادية عبر:

- الوعظ
- الحث على القناعة
- الدعوة إلى الصدقة
- التحذير من الطمع

بدل:

- بناء سياسات
- وتصميم أدوات
- وتأسيس مؤسسات.

فتم: أخلاقية الفقر بدل معالجته بنيويا ووعظ السوق بدل تنظيمه.

خامسا: غياب مفهوم الندرة النسبية والتحليل البنيوي

لم يعالج الفقه الكلاسيكي مسألة الندرة:

- بوصفها قضية بنيوية
- ولا بوصفها مشكلة توزيع
- ولا بوصفها خللا في التنظيم،

بل جرى التعامل معها:

- كابتلاء
- أو كواقع طبيعي
- أو كأمر فردي.

فغاب: التحليل الاقتصادي للندرة لصالح التفسير الأخلاقي لها.

سادسا: النتائج التاريخية للاختلال البنيوي

أدى هذا المسار إلى نتائج عميقة، منها:

- عجز الفقه عن تقديم نظرية اقتصادية كلية
- انفصال الأحكام عن السياسات
- تحول الاقتصاد الإسلامي إلى:
  - نقد اخلاقي،
  - أو بدائل مصرفية جزئية
- وفشل الدول المعاصرة في:
  - تحويل الشريعة إلى نظام اقتصادي فعال

سابعا: الحاجة إلى فقه كلي للدولة والاقتصاد

تفرض المرحلة المعاصرة انتقالا حتميا من:

- فقه المعاملة

الى:

- فقه البنية الاقتصادية.

فقه:

- الدولة
- السوق
- النقود
- التوزيع
- السياسات العامة.

وهنا يأتي مشروع النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي بوصفه: تجاوزا تاريخيا ضروريا لا قطيعة مع التراث.

ثامنا: من الفقه الجزئي إلى النظرية الكلية

لا يعني هذا المشروع:

- الغاء الفقه
- ولا تهميشه

بل:

- إعادة توطينه داخل نظرية أوسع.
- تحول الأحكام إلى سياسات
- والمقاصد إلى مؤشرات
- والدولة إلى فاعل مسؤول.

خاتمة الفصل:

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة مركزية:

إن أزمة الاقتصاد الإسلامي لم تكن يوما أزمة نص، ولا أزمة قيم، بل أزمة منهج وبنية تاريخية.

وبدون معالجة هذا الاختلال البنيوي:

- ستبقى الأحكام معلقة
- والمقاصد معطلة
- والدولة غائبة
- والاقتصاد الإسلامي حبيس النوايا.

أما مع تجاوزه، فتصبح: النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي مشروعا حضاريا قابلا للتطبيق والاختبار.

الفصل الثاني
الأساس الأل: نظرية الاستخلاف

هذا هو الأساس الثالث من الأسس النظرية التي تحدد شرعية الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي من جهة، ومن جهة أخرى تبين طبيعة هذا النشاط وحدوده، وتحاول منا أن نلقي الضوء على هذا الموضوع وصلته بوظيفة الدولة الاقتصادية.

مفهوم الاستخلاف:

الاستخلاف في المصطلح الفقهي هو النيابة، أو القوامة بحسب مدركات البشر الفقهية[1]، وهذا التصور الفقهي يتطابق مع المفهوم اللغوي إذ أن المعنى في اللغة هو إقامة خلف يقوم مقام المستخلف على شيء ما[2]، وهذه النظرية قد تقررت في الفقه الإسلامي بالعديد من النصوص القرآنية التي بلغت عشرين نصاً أو يزيد مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلۡأَرۡضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ إِلَّا مَقۡتٗاۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ إِلَّا خَسَارٗا﴾[3] وقوله تَعَالَى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٞ فِى ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ﴾[4] إلى غير تلك النصوص التي دلت على أن مركز المستخلفين في الأرض هو مركز النائب

(1) المال والحكم في الإسلام، عبد القادر عودة المختار الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1977: 22 وما بعدها.

(2) لسان العرب (خلف).

(3) سورة فاطر آية 39.

(4) سورة البقرة: آية 30.

والقائم، وهذه النيابة وتلك القوامة هي عن الله تعالى وهي قائمة في الحدود التي سخرها للبشر وما سلطهم عليه من ملكه.

وفي الحقيقة فإن نظرية الاستخلاف في الفكر الإسلامي لها قوانينها العاملة، وهذه القوانين يمكن حصرها من خلال استقراء النصوص القرآنية في أربعة قوانين تعرض لها كالآتي:

أولاً: قانون الملك الله:

يعد هذا القانون هو القانون الأساسي في الفقه الاقتصادي الإسلامي، ومفهومه: ان الكون بمن فيه وما فيه هو ملك الله، وإن العلاقة بين العالم والله في علاقة ملك وربوبية، وهذا القانون ليس قانوناً مخترعاً يعتمد على الاستنباط، أو الاجتهاد، أو المقايسة بل هو واقع يعتمد الفطرة والبديهية ذلك، لأن موجد الشيء وخالقه مالك له بهذا الاعتبار، فالله تعالى هو الذي أنشأ الخلق كله وهو الذي خلق السموات العلى والأرضين السفلي ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾[1] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[2] وَهُوَ الَّذِي خلق الإنسان وعلمه البيان ووضع الأرض للأنام ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۝٦ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ۝٩ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[3]والله هو مالك السموات

(1) سورة الأنعام: آية 73.

(2) سورة الفرقان: الآية 2.

(3) سورة الرحمن: آية 1-10.

والأرض ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ﴾[2]، فالملك ثابت الله بمقتضى الإيجاد الأول للكون والخلق على غير مثال سابق، ومن ثم فإنه يدخل في هذه الملكية كل ممكن لذاته، لأنه موجود بإيجاده وإذا كان الأمر كذلك كان الله مالكاً لجميع الممكنات والكائنات، فتدخل في ملكيته كافة الأموال والموارد بكل أنواعها وأشكالها من أرض وما فيها ومن جبال وبحار وأنهار، وما يحيط بالأرض من هواء، وما يتخللها من ثروات باطنة وظاهرة أي: يدخل في ملكه كافة السلع الاقتصادية الحرة[3].

وقد ترتب على هذا القانون أن اختصاص الإنسان فرداً كان أو أمة أو جماعة بحيازة الثروة إنما هو اختصاص نيابة واستخلاف وليس اختصاص ملكية حقيقية للرقبة، فتصرف العبد لا يعدو أن يكون شكلاً من أشكال المكنة له. يقول الرازي: ((إن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله خلقه وإنشائه لها ثم انه تعالى جعلها تحت يد المكلف وتصرفه لينتفع بها على وفق إذن الشرع، فالمكلف

(1) سورة المائدة: آية 120.

(2) سورة المؤمنون: آية 84-85.

(3) المقصود بالسلع الحرة هي تلك السلع التي لها منفعة ولكنها توجد في الطبيعة بكمية تفوق حاجة الإنسان إليها وهي لذلك حرة أي ليس لها عرض في السوق وليس لها ثمن، وهذا بخلاف السلعة الاقتصادية وهي تلك التي تشبع رغبة من رغبات الإنسان، أو تشبع حاجة من حاجاته وفي نفس الوقت يكون لها طلب وعرض في السوق وبذلك يمكن أن يكون لها ثمن في السوق. انظر: موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، عبد العزيز هيكل: 273.

بتصـرفه بهذه الأموال بمنزلة الوكيل والنائب والخليفة))[1]. وهذا التصـور مجمع عليه من الناحية الفقهية بين سـائر الفقهاء وإن اختلفوا في تفصـيلاته فهم قد اتحدوا في الغاية والمحتوى والمضـمون إلا أنهم اختلفوا في صـياغة الشـكل القانوني أو التكييف القانوني لتلك العلاقة بين الملك ومكنة العبد في التصـرف بما تعرض له في حينه، ومن هنا يتضـح لنا أن الفقه الإسـلامي يختلف عن نظيره الفقه الوضـعي لأنه لا يعترف بمفهوم حقيقي للملكية ومرد هذا أن منشـأ الحيازة في الفقه الإسـلامي إنما هو الحكم الشـرعي المعبر عنه عند القانونيين بالقاعدة القانونية، فالحقوق هي منحة القانون الشـرعي، ولذا فقد بات من البديهيات عند الشرعيين أن الأسباب ليست مؤثرة بذواتها وإنما هي مؤثرة بجعل الشارع لها كذلك، فليس الحق مصدره ذات الإنسان أو العقل البشري كما هو الشأن في الفكر القانوني الوضعي، بل مصدر الحق هو الشارع ((لآن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً بإثبات الشـرع ذلك له يكونه مسـتحقاً لذلك بحكم الأصل))[2] وهذا المعنى سبق أن قررناه في الأساس الأول.

وتأسيساً على هذا فإن الحيازة لا تعطي للحائز حقاً طبيعياً في التصرف المطلق في الملكية، لأن هذا النهج يتعارض وتصور الإسلام ومنطقه، لأن الحق بما أنه منحة الشارع فإنه يتقيد بالضرورة بما يقيده به القانون الشرعي ابتداء والتي تبدو على صورة أعباء وتكاليف، يضاف إلى هذا أن الحق مقيد بالغايات التي قصد الشارع تحقيقها من منح هذا الحق، ومن هنا جاء قول الأصوليين إن الأحكام

(1) تفسير الرازي 216/29، وانظر: القرطبي 238/17، وتفسير الطبري 125/27، ويقول النيسـابوري في تفسـيره 127/27: ((أراد أن المال مال الله والعباد عباد الله إلا أنه قد جعل أرزاقهم متداولة بيد حكمته متعلقة بالوسائط)).

(2) الموافقات للشاطبي 316/2.

معللة بمصالح العباد. وهذا معناه أنه يجب أن تتوافق غايات الإنسان وسعيه في العمل مع قصد الله في التشريع، وهذا التصور مبرر على أساس خلافته في الأرض فإذا كان قصد الشارع هو المحافظة على الضروريات وما يرجع إليها من حاجيات وتحسينات وهذا هو عين ما كلف به العبد ((فلابد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة، لأن الأعمال بالنيات))، وإذا كان العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات وما يتبعها فإنه يجب أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله في شريعته وأن يكون خليفة في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته ومقدار وسعه)) ومن ثم فإن صاحب الحيازة ((مطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري أحكامه ومقاصد مجاريها وهذا بين))[1] وهكذا يجب في الحيازة والانتفاع بالموارد أن يتطابقا مع قصد الشارع والغايات التي يسعى إليها، وثمة تسويات أخرى تخضع لها الحيازة تتجلى في مثل تلك الأعباء والتكاليف المقررة عليها مثل الزكاة ونحوها، وتلك القيود التي تتجلى في أن يمارس المالك السلطات المخولة له على ملكه في نطاق المشروعية لتحقيق مصلحة مشروعة، فحرم الربا واستيفاء الفائدة على رأس المال، وقيد المالك بأن لا يتصرف تصرفاً يلحق الضرر بالغير.

وثمة نقطة أخرى تترتب على هذا المبدأ وهو لما كان العالم ملكاً لله فانه مفتوح لسائر خلقه دون اختصاص بطبقة دون طبقة، فهو لا يخص ناساً دون ناس بل مجال استثمار الموارد واستغلالها عام للجميع وكذلك الوسائل الناقلة للحيازة هي بيد الجميع، ولعل أهم وسيلة من هذه الوسائل هي العمل فتكون الحيازة في حالة الحصول عليها بالعمل معاوضة للجهد، وربما كانت معاوضة للحاجة، وقد عبر ابن خلدون عن هذا المعنى ببراعة إذ يقول في مقتطفه: ((ويد الإنسان مبسوطة

(1) الموافقات 2/331- 332132.

على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق مما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض))[1].

ثانياً: قانون التسخير:

التسخير في اللغة هو من القهر، يقال: سخرته أي قهرته. ويقال: سخرت السفينة اطاعت وجرت وطاب لها السير والله سخرها تسخيراً، والتسخير التذليل، وسفن سواخر إذا طاعت وطاب لها الريح))[2]، وهكذا يكون مدلول التسخير في اللغه لهو كل ما ذل وانقاد وتهيأ للإنسان فقد سخر له.

وهذا المعنى اللغوي يتطابق مع مفهومه المصطلح عليه في الفكر الإسلامي إذ أن مضمونه أن الكون بكل ما فيه مهيأ للانتفاع لأن الله قد ذلل الكون للإنسان وهيأه له[3]، وهذا القانون قد دلت عليه العديد من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[6]، وقوله

(1) مقدمة ابن خلدون 380.
(2) لسان العرب مادة (سخر) 354/4.
(3) السوق الإسلامية المشتركة: 40.
(4) سورة لقمان: آية 20.
(5) سورة الجاثية: آية 13.
(6) سورة الرعد: آية 2.

تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[1] وهذه الآيات وغيرها قد أفادت أن كل ما في الكون مهيأ ومسخر للإنسان بمعنى أن الله تعالى قد خلق فيه القابلية على الانتفاع بمجرد إدراك قوانينه ومعرفة تلك القوانين التي تحكم تلك الظاهرة، وتوظفها في خدمة البشر والانتفاع منها في الحصول على الخير العام، فالكون فيه خيرات لا نهاية لها حسب التصور الإسلامي ويكفي أن يبحث الإنسان عنها وينتبه إلى وجودها لتصير نافعة له في حاجاته المتنوعة وفي معاشه.

وفي الحقيقة فإن ثمة نقطة جوهرية لابد من الإشارة إليها وهي أنه قد وقع غير واحد من كتاب الاقتصاد الإسلامي في وهم كبير فيما يتعلق بالموارد الطبيعية، إذ ذهبوا إلى محدودية هذه الموارد، أو ما اصطلح عليه بالندرة النسبية في النظرية الاقتصادية، ومرد هذا الوهم هو تفسيرهم الخاطئ لمثل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾[3].

---

(1) سورة إبراهيم: آية 32-33.

(2) سورة الحجر: آية 21.

(3) سورة الشورى: آية 27. وانظر بحث محاولة لتفسير الواقع الاقتصادي في العالم الثالث على ضوء مفاهيم الاقتصاد الإسلامي، محمد إبراهيم منصور، ندوة الاقتصاد الإسلامي، 1983: 58.

ولعل هذا الرأي كان مدفوعاً إلى حد ما بعملية إسقاط النظرية الاقتصادية الغربية التي تذهب إلى القول بالندرة النسبية للموارد والتي مقتضاها أن حاجات الإنسان متعددة وغير محدودة وسبب ذلك ارتباط حاجات الإنسان برغباته ولما كانت رغبات الإنسان متعددة لهذا تعددت حاجاته، فالإنسان له رغبات متنوعة وغير محدودة، ومن ثم يمكننا أن نتصور عدداً لا نهائياً من الرغبات التي يمكن أن يستشعر الفرد الميل الإشباعها[1]، هذه الحاجات اللامعدودة والمتنوعة يقابلها أن الموارد المتاحة للإنسان في الطبيعة موارد محدودة سواء كان ذلك ما يتعلق بينها بالمواد الأولية كالمناجم والمعادن، أو ما يمتلكه الإنسان من تقنية وآلات وأدوات ذلك لأن بعض الموارد الطبيعية غير متجددة مثل النفط والمعادن، وبعضها الآخر وإن كان قابلاً للتجدد إلا أن تجدده يسير ببطء مثل الغابات أو يتجدد بتكلفة باهظة كما هي الحال في التربة التي تفقد خصوبتها نتيجة لسوء الاستخدام، فوصف الندرة يتأتي للموارد من خلال تعليم الثنائية أو المقابلة بين الحاجات اللامحدودة والموارد المحدودة ومن هنا فالندرة ليست مطلقة، لأن الموارد إذا نظرنا إليها بذاتها فهي وفيرة وكثيرة ولكن إذا ما قوبلت بحاجات الإنسان فهي نادرة، لأن حاجاته لا متناهية، هذه الكثرة في الحاجات والقلة في الموارد هي ما يعبر عنه بالندرة وهي ما اصطلح على تسميته بالمشكلة الاقتصادية لأن الندرة هي المحرك الأول والرئيسي لهذا المشكل.

(1) لمزيد من الاطلاع على ما تثيره الندرة من مشكلة اقتصادية، يراجع اساسيات الاقتصاد التحليلي الكتاب الأول، إسماعيل محمد هاشم: 34- 48، مذكرات في التخطيط الاقتصادي، عبد الفتاح 3- 7، ومبادئ التحليل الاقتصادي، جلال أحمد أمين: 16- 22، ودراسة في النظرية الاقتصادية، أحمد رشاد موسى 41- 45.

وهذا الذي فهمه جانب من الفقه الاقتصادي الإسلامي من الآيتين السابقتين قد استوحوه من لفظ (القدر) الوارد في الآيتين فكأنهم تصوروا أن مفهوم القدر مفهوم مرادف للمحدودية، وهو مفهوم خاطئ لا تدعمه اللغة ولم يقل به واحد من المفسرين بل عباراتهم تدل على خلافه.

أما الدلالة اللغوية فقد جاء القدر بمعنى التدبير يقال: قدر القوم أمرهم يقدرونه قدراً: دبروه، وجاء بمعنى المقدار يقال قدرت عليه الثوب قدرا فانقدر أي جاء على المقدار وجاء بمعنى المقياس[1]، وليس في واحد من هذه المعاني ما يدل على المحدودية.

وأما ما ذهب إليه المفسرون فإن كلمتهم قد اتفقت على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ المراد به أن المطر لا ننزله إلا على حسب مشيئتنا وعلى حسب حاجة الخلق إليه[2] على أن هناك آيات عديدة قد دلت على أن الموارد ومصادر العيش التي بثها الله في الكون من الوفرة والكثرة بحيث أنها قادرة على أن تضمن للإنسان عيشاً كريماً متى ما تم استثمارها بطريقة مثلى وخيرة وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا

(1) لسان العرب مادة (قدر) 76/5.

(2) تفسير القرطبي 14/10، مجمع البيان للطبرسي 334/6.

سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾[1]

يقول الألوسي: ((وفسر ما سألتموه بما من شأنه أن يسأل الاحتياج الناس إليه سواء أسئل بالفعل أم لم يسأل، فلا ينفي إيتاء ما لا حاجة إليه يما لا يخطر بالبال وجعلوا الاحتياج إلى الشيء سؤالاً له بلسان الحال وهو من باب التمثيل))[2] وقد اتفقت كلمة المفسرين[3] على أن الله أعطى عباده كل ما يحتاجون إليه فما من شيء يحتاج إليه العباد إلا وهو موجود فيما بينهم، بل ونصوا على أن العباد لا يقدرون على تعداد نعم الله وإحصائها لعدم تناهيها.

والواقع أن هذا الذي قررته النصوص القرآنية وعمل المفسرون على تحقيقه هو ما أكدته العديد من الدراسات الاقتصادية المحايدة التي ذهبت إلى أن سبب المشكلة الاقتصادية ليس مرده الندرة النسبية للموارد الطبيعية، بل مرجعه فعل الإنسان وصنعه فالطبيعة ليست مسؤولة بل الإنسان هو المسؤول الأول والأخير عن صناعة الجوع وخرافة الندرة[4].

وقانون التسخير هذا قد ترتب عليه إقامة نوع من التناغم بين الإنسان والطبيعة فليست العلاقة بينهما قائمة على أساس الصراع بينهما ذلك الصراع المؤسس على ندرة الموارد وقلتها، فالعالم مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة

(1) سورة إبراهيم: آية 32- 34.

(2) روح المعاني، للألوسي، إدارة الطباعة المديرية 226/13.

(3) مجمع البيان، للطبرسي 316/6، وتفسير القرطبي 367/9، وتفسير الزمخشري 379/2، تفسير الطبري 149/13، وتفسير النيسابوري 137/13 وتفسير الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1964: 110/3.

(4) صناعة الجموع (خرافة الندرة)، فرانسيس مورلاييه، جوزيف كولينز، ترجمة أحمد حسان، الكويت، عالم المعرفة، 1983: 18.

والامتداد ﴿يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ﴾[1] وليس العالم كتلة أو إنتاجاً غير قابل للتغيير والتبديل، بل ربما استقر في أعماقي كيانه حلم نهضة جديدة ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[2] فالكون يؤدي وظيفة واحدة فهي وإن اختلفت أشكالها وألوانها فقد اتحدت غاياتها وأهدافها، لأن كل جزء من مخلوقات الله يؤدي دوراً أساسياً في عملية التنمية والإعمار يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾[3] فالله قد أحدث كل شيء إحداثاً يراعي فيه التقدير والتسوية فقدره تقديراً وهيأه لما يصلح له، فالإنسان والحيوان والجماد قد جاء به الله على الجبلة المستوية المقدرة بأمثلة الحكمة والتدبير فقدره لأمر ما ومصلحة ما مطابقاً لما قدر غير متخلف[4].

وهكذا فإن المناخ الفكري الإسلامي يجعلنا ننظر إلى العلاقة بين الإنسان والطبيعة نظرة موسعة إلى الميتافيزيقيا في نسق كوني رائع لا يجعل الإنسان محل عناية الهية فحسب بل يجعل الطبيعة مهيأة مسبقاً لأن تستقبله كسيد للكون يخلف الخالق في تصرفه ويهيمن على الموجودات، فالعلاقة علاقة تناغم لا مجال فيها للصدفة، أو العبث أو التقتير، أو الإسراف، وهكذا فالطبيعة كلها موضوعة لتصرفات الإنسان وعمليات أنشطته وفي أن الوقت مستودعاً كبيراً

(1) سورة فاطر: آية 1.
(2) سورة العنكبوت: آية 20.
(3) سورة القمر: آية 19.
(4) تفسير الرازي 47/24، وتفسير النيسابوري 76/27.

وغنياً للإجابة عن حاجياته وطلباته المتنوعة. ومن الجائز أن الإنسان قد لا يدرك كل أنواع التسخير ولكن القرآن لفت نظر الإنسان إلى أن الكون بأسره هو موضوعه، فاختلاف الليل والنهار والكواكب والنجوم والرياح والبحار والأنهار حتى الظل في حركته وعدم سكونه كل ذلك مستعد للإجابة عن جميع تصرفاته المعاشية والعمرانية.

والحق أن حركة الكون واهتزازته الخفية وهذا الزمن السابح في صمت والذي يبدو على شكل الليل والنهار يعده الله واحداً من آياته ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[1] وهذا الامتداد في الزمان والمكان يحمل في طياته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه استعمار الأرض بأنه سيتم على يديه غلبة الطبيعة، وتوظيفها أو توظيف قوانينها بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقية واقعة: ﴿أَلَمۡ تَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ وَبَاطِنَةٗۗ﴾[2] ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾[3].

وهكذا إذا ما نظرنا إلى نظرية الاستخلاف ومن خلال قانون التسخير نجد أنفسنا بازاء منهج فكري تفرد به الإسلام عن كل المناهج الفكرية قديمها وحديثها، ذلك لأن تصور الفكر الأوربي للعلاقة بين الإنسان والطبيعة ظل يتجلى في ذلك الصراع بين الإنسان والقوى الغيبية التي تسوقه إلى مصيره هذا التصور ظل

(1) سورة النور: آية 44

(2) سورة لقمان: آية 20.

(3) سورة النحل: آية 12.

ســـائداً في الفكر الغربي ومهما طرأ عليه من تطور وتغيير لن يفقد ذلك الخليط الذي عقده الأثيني والروماني في أدبياتهم.

إن هذه النظرية العدائية وذلك الموقف المؤسس على الصراع بين الإنسان والطبيعة ووصفها بقوى القهر والتعسف هو نتاج تصور منقوش في ذهن الأوربي ودمه ووجدانه منذ عصور أسلافه اليونان والرومان ذلك الموقف من الكون الذي لم يتغير ابتداء من "سوفوكليس" مروراً بـــ"بسلاكرو" حيث الجبرية المطلقة وحتى ســارتر حيث الحرية المطلقة فالكل يصــدر على ما بينهم من تفاوت عميق عن موقف واحد[1]. وهكذا لم يعرف الفكر الإسلامي ذلك النمط من التفكير الفلسفي والاقتصــادي المتشــائم الذي عرفه نظيره الفكر الاقتصــادي والفلسـفي الغربي[2]

(1) لا يمكن أن يتصور الغربيون أو يحسوا يوماً غير ما أحس أسلافهم ولا أن يروا غير ما رأوه فوضــى تعم السموات والأرض وعداء لا تنطفئ ناره بين الغيب والحضور ونارا لا يهدأ أوارها توهج الأحقاد بين الإنسان وبين القوى الأخرى التي تسعى إلى الإيقاع بهم، وهذا ما استقر عليه الأدب العربي، لمزيد من الاطلاع، انظر: مجلة المسرح، عددا 6، الحداد يليق بالكترا لويس مرقص: 78، ومقلمة مسرحية المتوحشة (لانوي)، يحيى سعد: 171، ومقدمة مســرحية (مالاتســنا) (لمونترلان)، وحيد النقاش: 8، ومقدمة مســرحية (انترمتزو) لجيرودو، حماده إبراهيم: 16، ومقدمة مســرحية بعد الســوط لميلر، علي شلش: 51، ومقدمة مسرحية اللباب، لسارتر، محمد القصاص: 16، ومقدمة مسرحية سجناء الطوفان، لسارتر، محمد رشاد خميس: 23– 23.

(2) وقد عرف الفكر الفلسـفي الغربي العديد من الفلسـفات المتشـائمة التي رأت العلاج من شرور الحياة إنما هو في انتحار الجنس البشري الذي هو نوع من (الترافانا) التي تمتص الإرادة العامة للحياة وتطويها في هدوء الموت الأخير حقاً إن هذا الأمر مرغوب فيه لو أنه كان ممكناً على حد تعبير (شـوبنهاور) ولكنه مسـتحيل فليسـت هناك قوة تسـتطيع وقف الحياة كلها. اعلام الفلاسفة، هنري توماس: 297.

والذي يمثله في جانبه الاقتصادي الأحرار البريطانيون المتشائمون وعلى رأسهم "مالتس" في نظرية السكان والتي تذهب إلى أن البشر يتزايدون تزايداً لا يتناسب وحجم كميات الغذاء الكافية لإطعامهم إذ أن عدد السكان يتزايد على شكل متوالية هندسية (2 – 4 – 8 – 16 – 32. في حين أن الموارد الغذائية تتزايد بمتوالية عددية (2 – 4 – 6 – 8) مما يسبب عدم التوازن بين كلتا النسبتين ورأى أن التوازن إنما يتم بواحد من وسيلتين:

أحدهما: وسيلة عفوية تعتمد على القمع فعندما يتجاوز تعداد السكان إمكانية الأرض في إنتاج أقواتهم عندها تسود المجاعات، وتنتشر الأوبئة وتثور الحروب فتسحق بماكنتها قسماً كبيراً من البشر حتى يعود التوازن الطبيعي.

ثانيهما: وسيلة إرادية تعتمد على تحديد النسل، والامتناع عن الزواج والإنجاب، أو على حد تعبيره: ((إنه لأمر مرعب ما نحن قادمون عليه ويستحيل تخيله وذلك عندما يحدث عدم توازن ما بين منابع الثروة وتعداد البشر))[1].

وهكذا ندرك أن نظرية الاستخلاف تعد حافزاً قوياً على التحضر والاختراع والسعي في استخراج الخيرات المتعددة التي تكمن في الطبيعة وتفتح الآفاق أمام الإنسانية وتمنحها الثقة بالوجود على أنه وجود لا يعرف العبث ولا ينبئ بمشاهد مأساوية أو سوداوية منتظرة في مجاعة ممكنة للعالم.

وفي الحقيقة فإن ما تسعى إليه نظرية الاستخلاف من خلال قانون التسخير واعتبار الكون مذللاً للإنسان وموضوعاً لنشاطه – المقصود منه هو استغلال

(1) المذاهب الاقتصادية، جوزف لاجوجي : 25، والمذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول: 75، وقد اثبتت التجارب من عام 1800 وحتى اليوم عدم صدق نظرية (مالتس) إذ لم تحدث واحدة من تنبؤاته.

هذه الموارد ذلك لأن ما يقدمه الكون، أو بتعبير آخر ما تقدمه جغرافيا البيئة من إمكانيات تتمثل في صـــخورها، ومعادنها، وأنهارها، وبحيراتها، والغلاف الجوي المحيط بها، ومظاهرها الحيوية هذا المجال تتلاشـــى قيمته إذا لم يقم الإنســـان باســـتغلاله ذلك، لأن الظاهرات الطبيعية لا تصـــبح موارد إلا إذا كان الإنســـان بوضـع يسـمح له باسـتغلالها وعند اسـتغلال الإنسـان لأي عنصـر من عناصـر البيئة الطبيعية بتحويل هذا العنصر إلى مورد طبيعي وإذا كان استغلال الإنسان لهذا العنصـر اسـتغلالاً اقتصـادياً مجزياً أو منظماً يصـبح هذا العنصـر من البيئة الطبيعية مورداً اقتصادياً ومن هنا تكون الموارد اقتصادية أو غير اقتصادية ليس بحسب نوعها ولكن تبعاً لاقتصادية استغلالها.

ثالثاً: قانون العمران:

مفهوم هذا القانون أن الله تعالى أوجب على الإنسان عمارة الأرض واستثمار الموارد الموجودة في الكون والانتفاع بخيراتها وذلك على ســـبيل النيابة عن الله تعالى، وقد تقرر هذا القانون بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[2].

والمتـأمـل في حقيقـة الكون يجـد أن الله قـد اســـتودع الكون من القوانين والطاقات ومن الثروات والكنوز ما لا حصـر لها وفي مقابل هذا اسـتودع الله في الإنســـان ملكات العقل ومواهب القدرة ما يجعله قادراً على أن يتلاقى مع هذه

(1) سورة الأعراف آية 10.

(2) سورة هود آية 61.

القوانين ويتلاءم معها التقاء قطبي السالب والموجب في تناسق محكم، وقد شاءت حكمة الله أن تجعل في الكون كنوزها وقوانينها وأن تضع في يد البشر مفاتيح هذه الكنوز فيما أوتوا من أسرار المدارك وحظوظ الملكة وقد جعل الله تعالى تقدم البشرية في جانبها الروحي والحضاري بل وجودها مرهون على إحكام العلاقات بينها وبين الحقيقة التي يواجهها، وهذه العلاقة تنشئها المعرفة والتي هي جماع الإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي، وذلك من خلال صياغة قوانين عقلية تتسم بالدقة والعموم في نتائجها، وتعتمد الاستقراء في مناهجها ووسائلها، ولعل هذا بعض مدلول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1].

فهذه الآيات قد دلت على أن الإنسان مخلوق موهوب بالملكة، لأن له القدرة في أن يضع بازاء كل شيء اسماً بمعنى أنه قادر على أن يكون تصورات للأشياء، وأن يرسم حدودها وطبيعة هذه الحدود، ومن ثم فإن هذا يستتبع بالضرورة أن تكون له القدرة على فهمها وإدراك معانيها، فالمعرفة الإنسانية هنا هي بالأساس معرفة إدراكية بمعنى أنها ليست معرفة تقوم على التبسيط أو

(1) سورة البقرة: آية 30- 33.

التسطيح بل هي تقوم على أساس التحليل والتركيب ومن ثم فهي تعمل على إيجاد العلاقات الوظيفية بين الأشياء مهما بعدت عليه الأشياء بعضها عن بعض، وهكذا استطاع الإنسان أو عمل على أن يدرك العلاقة بين حركة الأجرام السماوية – الشمس والقمر – مثلاً وأثر ذلك في نمو النبات أو في التربة أو في الموارد الطبيعية عموماً، وهذا الشكل من المقابلة أو التوافق يوجب أن يكون مراد الله تعالى منها هو عمارة الأرض على أروع ما تكون العمارة وبناء حضارة في أتم وجه وأكمل شكل يتلاقي فيها الحضور بالغيب يقول الرازي: ((واعلم أن كون الأرض قابلة للعمارة النافعة للإنسان وكون الإنسان قادراً عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع ويرجع حاصله إلى ما ذكره الله تعالى في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ وذلك لأن حدوث الإنسان مع أنه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرفات والموافقة يدل على وجود الصانع الحكيم وكون الأرض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع بدل أيضاً على وجود الصانع))[1] ومن هنا قدر الله على الإنسان أن يشارك وبإيجابية في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكون عنصراً مؤثراً في مصيره ومصير العالم من حوله، وذلك بتكييف نفسه وتهيئتها لمواجهة قوى الكون تارة، وببذل ما في وسعه وطاقته لتسخير قوى الطبيعة لأغراضه ومراميه تارة أخرى، وهذا المنهج الذي يقوم بالأساس على جهاز التغيير التقدمي يصبح الإنسان في صميم كيانه قادراً على تكييف قوى الطبيعة وتوجيهها حيث شاء فهو قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها قدماً من حالة وجودية إلى حالة وجودية أرقى بينها وأكثر تطوراً، فالإنسان يجب أن يسير أبداً من كينونة إلى صيرورة كينونة أرقى

(1) تفسير الرازي 17/18.

ولعل هذا بعض مدلول قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ ١٦ وَٱلَّيۡلِ وَمَا وَسَقَ ١٧ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ ١٨ لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ﴾[1].

وفي الحقيقة فإن المنهج الفكري الإسلامي لم يكتف في استغلال موارد الطبيعة وتوظيفها في خدمة البشرية بمثل هذا التلاقي بين الإنسان المدفوع بغريزة الملكة، وحظوظ القدرة، ودوافع الحاجة في إيجاد العلاقة الوظيفية بين الأشياء، وبين الطبيعة رغم أهميته وإنما عمل على التوجيه الإرادي لتلك الملكة في استغلال الموارد استغلالاً يتسم بالبراعة ويفصح عن القدرة، ذلك لأن هذا التلاقي وتلك المقابلة لا تسير بتلقائية غبية تتسم بالمطابقة كما هو الشأن في الفكر الاقتصادي التقليدي دون التوجيه الإرادي لهذه المقابلة وقد جاء هذا التوجيه في النصوص القرآنية وعلى صيغة الوجوب وذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ ومن هنا ذهب الفقه الإسلامي إلى أن الاستعمار هو طلب العمارة والطلب المطلق من الله يدل على الوجوب ونصوا على انه يدل على وجوب عمارة الأرض[2] بناء وتشييداً، زراعة وصناعة، تطويراً للموارد الموجودة أو استخراجاً لها ثم الوجوب بعد هذا موجه للجميع لا فرق فيه بين الفرد والأمة والدولة إلا من حيث اختلاف حجم مسؤولية كل واحد واتساع دائرة نشاطه.

وقد ترتب على هذا القانون أنه يجب على الإنسان فرداً كان أو دولة أن يلج الحياة بكل قوة واندفاع في استثمار الموارد الموجودة فيها، والمحافظة عليها من

(1) سورة الانشقاق: آية 16-19.

(2) أحكام القرآن، لابن العربي 1059/3، وتفسير الرازي 17/18، وتفسير الكشاف 278/2، وتفسير القرطبي 56/9، وتفسير النيسابوري 48/12، وأحكام القرآن للجصاص 23/3.

العبث والإهدار والإتلاف، وهذا واضـــح، لأنه لما كان الاســـتعمار واجباً على الإنســـان فإن الامتناع من اســـتغلال الموارد اســـتغلالاً منظماً هو إخلال بهذا الواجب لأنه تعطيل لهذا الاستعمار، وكذلك الشأن في سوء استخدام الموارد لأنه إضـاعة للمال وقد حرمه الله تعالى بقوله عليه الصـلاة والسـلام: ((إن الله يرضـى لكم ثلاثاً ويســخط لكم ثلاثاً، يرضـــى لكم أن تعبدوه ولا تشـــركوا به شـــيئاً، وأن تعتصـــموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصـــحوا من ولاه الله أمركم، ويســـخط لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضـاعة المال))[1] ومعناه: إن الله يأمركم بثلاث وينهاكم عن ثلاث إذ الرضـا بالشـيء يسـتلزم الأمر به والأمر بالشـيء يسـتلزم الرضـا، وكذلك السـخط على الشـيء يسـتلزم النهي عنه والنهي عن الشـيء يسـتلزم السـخط عليه، وقد أجمع الفقه الإســـلامي على أن المراد بإضـــاعة المال هو صـــرفه في غير وجوهه الشرعية، وإتلافه، وترك النظر في إصلاحه وكسبه وترك تعميره وحفظه[2] وحاصـــله أن ما أنفق في غير وجهه الماذون به شـــرعاً[3] ســـواءاً كانت دينية أو

(1) موطأ الإمام مالك، كتاب الجامع، باب ما جاء في إضـــاعة المال 315/7، وقد ورد الحديث في صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب ما ينهى من إضاعة المال 51/5 بلفظ ((كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال)) وورد في مسلم بالفاظ قريبة من ألفاظ البخاري انظر: صـــحيح مســـلم، كتاب القضـــية، باب النهي من كثرة المســـائل 10/12.

(2) انظر: شرح الزرقاني على الموطا ٤/١١)، وشرح التقى للباجي ٧/٣١٥، وشرح النووي ١٢/١٠، وفتح الباري ٥/٥١، وإرشاد الساري ٤/٢٣٠.

(3) ذهب الشرعيون إلى تقسيم الانفاق من حيث المحل والحرمة إلى ثلاثة أقسام: 1. انفاقه في الوجوه المذعومة شـرعاً فلا شـك في منعه. 2. إنفاقه في الوجوه المحمودة الشـرعاً فلا ريب في كونه مطلوباً بشـــرط أن لا يفوت حقاً أخروياً أهم منه. 3. إنفاقه في المباحات بالأصـالة كملاذ النفس فهذا ينقسـم إلى قسـمين: أحدهما: أن يكون على وجه

دنيوية، فمنع منه الإنسان لأن الله تعالى جعل المال قياماً لمصالح العباد وفي تعطيله عن التوظيف، أو استغلاله استغلالاً فيه سوء الاستخدام تفويت تلك المصالح. إما في حق مضيعها أو في حق غيره.

رابعاً: قانون الصلاحية الاقتصادية:

ونعني به قدرة الفرد أو الأمة على توظيف ملكاتها ومواهبها في استثمار الموارد واستغلالها استغلالاً اقتصادياً وفق معايير العلم ومنطقه وقدرتها على التعمير والتفاعل مع قوانين الإنتاج والتنمية سواء كان هذا باعتماد الخطط والبرامج، أو من خلال دراسات الجدوى الاقتصادية وكلفة المشاريع، ومقدار توظيف الأموال والإتفاق الاستثماري والعوامل المؤثرة في التوظيف والاستهلاك، ودراسة المعطيات والعوامل التي يمكن بواسطتها أن نجري تقديراتنا للمردودات المرتقبة، ودراسة سيكولوجية الجماعة وما تتعرض له من تحولات شديدة في أعقاب التبدلات المفاجئة التي تحدثها في الرأي العام بعض العوامل وأثر ذلك على التوظيف أو الاستهلاك أو كلاهما.

وهكذا بقدر ما يكون الفرد، أو تكون الدولة على معرفة وقدرة على استخراج الموارد، وتسخير قوى الطبيعة يتسع مجال هيمنتها ويؤول إليها ما يؤول من الخير

يليق بحال المنفق وبقدر ماله فهذا ليس بإسراف، ثانيهما: ما لا يليق به عرفاً وهو يقسم أيضا إلى قسمين: ما يكون لدفع مفسدة ناجزة أو متوقعة فهذا ليس بإسراف، والثاني : ما لا يكون بشيء من ذلك، والجمهور على انه إسراف، وذهب بعض الشافعية إلى أنه ليس بإسراف وعللوا ذلك بأنه تقوم به مصلحة البدن وهو غاية صحيحة طالما أنه في غير معصية، وقال القاضي ابن دقيق العيد: ظاهر القرآن يمنعه، وقد جزم بالمنع الغزالي والرافعي. انظر: إرشاد الساري 1230/4.

وهذا القانون قد اعتبره الله سنة من سننه الكونية التي لا تقبل التخلف وذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[1] ونعتقد من جانبنا أن المراد بالأرض هي أرضنا المعهودة وهذا ما ذهب إليه جانب من التفسير[2]، وأن المراد بالصلاح هو الصلاحية الاقتصادية لأنها هي الأساس في هذا المجال لغيرها من الصلاحيات الروحية أو غيرها بدلالة قوله: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ والأرض يسكنها الصالحون وغير الصالحين، وواقع الحال أن من هو أقدر على إدارة عمليات الاقتصاد هو الذي تؤول إليه ثمرات الموارد، وذلك بمقدار تسخيره لها بغض النظر عن مقدار صلاحه الروحي، وعلى الرغم من أن لفظ الصلاح قد بات مصطلحاً عليه عند المفسرين على أنه مفهوم مرادف للصلاح الروحي إلا أننا نعتقد أن هذا المعنى وإن كان مقصوداً إلا أنه ليس كل المقصود وإنما المقصود به الصلاح على مختلف أشكاله وألوانه والذي يقع في واحد من مستوياته الصلاحية الاقتصادية، وهذا الفهم هو ما تقرره اللغة وتقتضيه، لأن الصلاح في اللغة هو ما كان ضد الفساد[3].

---

(1) سورة الأنبياء: آية 105.

(2) اختلف المفسرون في المراد بالأرض في هذه الآية: فقيل المراد بها أرض الجنة، وهو مروي عن ابن عباس ومعلل عنده أن الأرض المعهودة ورثها الصالحون وغيرهم. وقيل: المراد بها الأرض المقدسة وهو مروي عن ابن عباس أيضاً وقيل المراد بها الأرض المعهودة وقيل أرض الأمم الكافرة ترثها أمة محمد واختلفوا في المراد بالصالحين فقيل: هم بنو إسرائيل وقيل: المراد بهم أمة محمد والمراد بالذكر في الآية اللوح المحفوظ. انظر: تفسير القرطبي 349/11، ومجمع البيان، للطبرسي 67/7، وتفسير النيسابوري 61/17، وتفسير الطبري 81/17، وتفسير الكشاف، للزمخشري 586/2.

(3) لسان العرب مادة (صلح).

وتأسيساً على هذا فإن من يمتلك الصلاحية الاقتصادية هو الذي يمتلك ناصية الطبيعة وتسخيرها، ويمسك بأزمة التطور ويكون قادراً على تشييد الحضارة، لأنها هي الأساس في تمكين الإنسان من الأرض وهيئته على مواردها ذلك لأن من لا صلاحية له لا يملك عمارة الأرض لعدم امتلاكه لأدائها، ولعل هذا يفسر لنا معنى الإرث الوارد في الآية ويدفع ما أشكل على بعض المفسرين.

وهذا القانون قد ترتب عليه أمر جوهري إذ انه قد رتب على الدولة مسؤولية البلوغ بأدواتها ووسائلها التي تمارس من خلالها الأنشطة الاقتصادية إلى مستوى الصلاحية الاقتصادية التي تؤهلها للقيام بدورها في عمارة الأرض باعتبارها منظماً لأنشطة الاستخلاف الفردي ومستثمراً ومنتجاً في أنشطة الاستخلاف الاجتماعي، وهو أمر تعتقد أهميته البالغة في اقتصاديات اليوم، ويلاحظ أن مبدأ الصلاحية الاقتصادية بالإضافة إلى كونه ضابطاً وقانوناً عاملاً من قوانين الاستخلاف إلا أنه في أن الوقت يصلح نتيجة من بعض الوجوه وذلك أن أيلولة عمارة الأرض هي لمن هو أقدر على هذه العمارة وذلك بامتلاكه للصلاحية الاقتصادية وهذا يفسر لنا جانباً مما سبق وأن قررناه من أن نظرية الاستخلاف تعتمد بالكلية على التوجيه الإرادي في استثمار الموارد، والقيام بعمليات التنمية والإنتاج.

أشكال الاستخلاف

للاستخلاف أشكال مختلفة تحاول عرضها وإلقاء الضوء عليها وبيان أثرها على دور الدولة في العملية الاقتصادية وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول أشكال الاستخلاف إلا أنه يمكننا حصرها في ثلاثة أنواع:

أولاً: الاستخلاف الفردي:

ويقصد به اختصاص الفرد ببعض المال، أو الموارد واستئثاره بإدارة عملياتها الإنتاجية، ومباشر كافة التصرفات كما أنه يستأثر بعوائد ذلك المال أو الموارد وكل ذلك إنما يتم بإذن الشارع وفق ضوابط الاستخلاف المقررة ، وذلك لأن الملك عند الفقهاء معرف بأنه اختصاص يمنحه الشارع للفرد، فقد عرفه الكمال بن الهمام بأنه ((قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف))[1] وعرفه بعضهم بأنه ((الاختصاص الحاجز وأنه حكم الاستيلاء لأنه به يثبت لا غير، إذ المملوك لا يملك لأن اجتماع الملكين في محل واحد محال، فلابد وأن يكون المحل الذي يثبت فيه الملك خالياً عن الملك، والخالي من الملك هو المباح والمثبت للمال المباح الاستيلاء لا غير))[2] وعرفه ابن السبكي ((بأنه حكم شرعي يقدر في عين أو منفعة يقتضي تمكن من ينسب إليه من انتفاعه والعوض عنه من حيث هو كذلك))[3] وعرفه القرافي بأنه ((حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك))[4] وذهب صاحب تهذيب الفروق إلى تعريفه

(1) شرح فتح القدير 74/5.
(2) الأشباه والنظائر، لابن نجيم: 346.
(3) الأشباه والنظائر للسيوطي: 316.
(4) الفروق للقرافي 208/3.

بأنه ((إباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بذلك العين أو المنفعة أو أخذ العوض عنهما من حيث هي كذلك))[1].

ويلاحظ أن هذه التعاريف على الرغم من تغايرها واختلافها في المبنى إلا أنها متفقة من حيث المعنى والغايات التي تسعى إليها، وتلك الغايات تتحد بأن الملكية هي العلاقة التي أقرها الشارع بين الإنسان والمال الذي جعله مختصاً به، بحيث باستطاعته أن ينتفع في ملكيته بالوسائل والطرق كافة شريطة أن تكون في الحدود التي رسمها الشارع، وهذا واضح من تعريفات الشرعيين للملك إذ الكل متفق على تعريفه بأنه حكم شرعي سواء منهم من صرح بالحكم أم صرح بغيره كالإباحة أو الاختصاص إن مرد هذا كله إلى الحكم، وهذا يعني أن مكنة المالك

(1) تهذيب الفروق لمفتي المالكية 232/3. وقد عرفت الملكية بتعاريف كثيرة لا تكاد تخرج بالجملة عما أسلفناه فقد عرفه محمد يوسف موسى في كتابه الأموال ونظرية العقد: 115 بأنه: ((حيازة الشيء متى كان الحائز له قادراً وحده على التصرف فيه والانتفاع به عند عدم المانع الشرعي))، وعرفه الشيخ بدران أبو العينين في كتابه الشريعة الإسلامية: 304 بانه: ((علاقة شرعية بين الإنسان والشيء تجعله مختصا به اختصاصاً يمنع غيره عنه بحيث يمكنه التصرف فيه عند تحقق أهليته للتصرف بكل الطرق الشائعة شرعا وفي الحدود التي بينها الشرع)) وقيل ((اختصاص بالشيء يمنع الغير عنه ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداء إلا لمانع)). انظر: التكافل: 328، وقيل إنه ((اختصاص الإنسان بالشيء على وجه يمنع الغير منه ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداء إلا المانع شرعي يمنع ذلك)) المدخل للفقه الإسلامي، عيسوي أحمد عيسوي: 36، وقيل ((الملك التام من شأنه أن يتصرف به المالك تصرفاً مطلقاً فيما يملكه عينا ومنفعة واستغلالاً فيتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها ونتاجها ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة)) مرشد الحيران، محمد قدري باشا، المادة3:11.

في التصرف في ملكه إنما تتم بسلطان من الشارع وذلك عندما برتبه الشارع على السبب الشرعي فمستند الاستخلاف الفردي هو الحكم الشرعي وليس طبيعة الإنسان أو عقله كما أنه ليس توظيف المجتمع ولا إرادته ((لأن ما هو حق للعبد إنما يثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع له ذلك لا كونه مستحقاً ذلك حكم الأصل))[1] ومن هنا فإن حق الفرد في التملك منبثق عن تخصيص الله له بهذه الملكية بسبب مشروع وليس موظفاً من قبل الجماعة وهي المالك الحقيقي، لأن المالك أحرز ملكيته من الله وبتخصيص من التشريع الإلهي نفسه[2]، واعتراف الشارع بهذا الحق للفرد بعد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، وقد قامت نصوص الشريعة الإسلامية وأنظمتها المختلفة على تحقيقه وتقريره بيد أن هذا الحق ليس حقاً مطلقاً يقوم على الاستبداد ذلك لأن للملكية وظيفة مزدوجة في واحد من وجهيها أنها وظيفة قبل الفرد وفي وجهها الآخر لها وظيفة قبل الجماعة[3]، وقد سبق وأن بينا هذا المعنى في الأساس الأول من أن الحق الفردي عموماً وحق الملكية خصوصاً وهو حق شخصي له طبيعة مزدوجة ويتجلى الاتجاه الجماعي لهذا النمط من الاستخلاف الفردي في أن الشارع قد أحاطه بمجموعة من الأعباء والتكاليف والقيود ولعل في مقدمة هذه القيود انه ألزم المالك في التصرف بملكه في الحدود المشروعة التي رسمها الشارع، فحرم الشارع على المالك اكتناز المال بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ

(1) الموافقات، للشاطبي 297/2.

(2) نظام الإسلام الاقتصادي مبادئ وقواعد عامة، محمد المبارك، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، 1976: 76.

(3) الاقتصاد الإسلامي، إبراهيم دسوقي اباظة: 49.

وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] ومرد هذا التحريم أن في الامتناع عن إنفاق المال في الطرق المشـــروعة فيه تعطيل لاستثمار الأموال وفي تعطيله عن الاستثمار تعسف في استعمال الملكية أما استثمارها ففيه مرضاة للشارع بتنفيذ أوامره[2] فحبس المال عن التداول وإهمال المال بعدم توظيفه واكتنازه بعد تضـــييعا للمال وهو منهي عنه بالنص ومن هذه القيود تحريم الشارع للإسراف والتبذير في الإنفاق لمناقضة هذا التصرف لقصد الشـــارع وحث المالك على الاعتدال في كل شـــي، كما حرم الشـــارع أكل أموال الناس بالباطل وحرم المعاملات الربوية كما أجاز الحجز على الســـفيه منعاً لتضـــرر المصـــلحة العامة بتعطيل الوظيفة الاجتماعية للملكية وذلك لأن من وظائف المال الفردي بالإضافة إلى إنفاقه في وجوه الخير والصالح العام وظيفة تثميره وتنميته وهذا يعتبر ضرباً من ضروب صيانة الأموال والمحافظة عليها، يقول الزمخشري: ((إنهم –أي السفهاء– المبذرون أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي ولا بد لهم بإصـــلاحها وتثميرها والتصـــرف فيها)[3] ويقرر ابن العربي هذا المعنى بوضـــوح إذ يَقُولُ ((لأن الأموال مشـــتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد ومن ملك إلى ملك وهذا كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ معناه: لا يقتل بعضكم بعضاً، فبقتل القاتل يكون قتل نفسه وكذلك إذا أعطى المال سفيها فأفسده رجع النقصـــان إلى الكل))[4] ومن هذه التكاليف أنه أوجب على المال وظائف

(1) سورة التوبة: آية 34.

(2) الملكية الخاصـــة وحدودها في الإســـلام، محمد عبد الله العربي: 164، والملكية الفردية وتحديدها في الإسلام، علي الخفيف: 120.

(3) تفسير الزمخشري.

(4) أحكام القرآن، لابن العربي 173/1.

مالية منها ما هو مقدر محدد كالزكاة ومنها ما هو خاضـــع لظروف المجتمع الاستثنائية فيما سوى ذلك المقدار المرسوم.

ويلاحظ هنا أن اســتخلاف الشــركات الفردية أو بتعبير أكثر دقة شــركات القطاع الخاص سواء كانت تلك الشركات شركات مضاربة أو مزارعة أو مساقاة، صــناعية كانت أو تجارية أو زراعية واقعة ضــمن هذا النوع من الاســتخلاف[1] الفردي ولا يغير من طبيعتها أن المكونين لها أكثر من واحد، لأن صـــفة الفردية لم يزل ملازماً لها، غاية الأمر أن شكلها الفردي من حيث إدارتها وذمتها المالية قد طرأ عليه نوع من التغيير. أما المضـــمون الفردي فلم يتغير منه شـــيء لأن العوائد ترجع إلى الأفراد بنسـبة أسـهمهم في تلك الشـركات وكذلك تتحمل ذممهم الديون والالتزامات في أموال الشركة وذمتها باعتبارها ذمة مالية واحدة تمثل كافة الشـــركاء، على أن الأمر الأكثر أهمية الذي يحدد طبيعة هذا الاســـتخلاف أن الغايات التي تسعى إليها مثل هذه الشركات غايات تتصف بالفردية ومن ثم فإن ما يرد على الملكية الفردية من قيود يرد على ملكية الشـــركات كذلك باعتبارها تمثل نشاطاً فردياً.

ثانياً: الاستخلاف الاجتماعي:

ويراد بهذا النوع من الاسـتخلاف هو ذلك النوع من الموارد التي أذن الشـارع للجماعة بالاشـــتراك في منافعها، والأعيان التي تتحقق فيها الملكية العامة هي الأعيان التي نص الشـــارع على أنها للجماعة مشـــتركة فيما بينهم، وحجب عن

(1) اختار الأسـتاذ فاضـل حسـب في كتابه الفكر الاقتصـادي الإسـلامي : 39 وضـع اسـتخلاف المجموعة شـكلاً قائماً برأسـه إذ قسـم الاسـتخلاف إلى فردي ومجموعة واجتماعي.

الأفراد حيازتها واستئثار فرد واحد بها – والموارد التي لا تقبل الحيازة الفردية والتي تكون موضوعاً للاستخلاف الاجتماعي يمكن حصرها في أربعة أنواع:

1. الأموال التي تكون غلتها أكثر من الجهد البشري المبذول في إنتاجها:

فإن هذا النمط من الموارد لا يتكافأ فيه العمل مع حجم العائدات المترتبة عليه وبالتالي فإن ملكيته للفرد يعرض الأمة للفاقة والضعف وذلك بحرمانها من مورد من مواردها المهمة، ويؤدي إلى ثراء مفرط لا يتناسب مع حجم جهده المبذول مما يؤذن بظهور طبقة على حساب الجماعة والأمة ثرية بصرخة الولادة، وما ينشأ عن ذلك من سوء توزيع الثروات والموارد، ويمثل هذا النوع من الموارد المعادن سواء كانت هذه المعادن ظاهرة وهي التي يتوصل إليها من غير مؤنة ينتابها الناس وذلك مثل الكبريت والنفط والبرام والكحل والياقوت ونحوها، وسواء كانت المعادن باطنة وهي التي لا يوصل لها إلا بالعمل والمؤنة وبذل الجهد، والمعالجة وذلك مثل الذهب والفضة والفيروز والحديد والنحاس وذلك على خلاف فقهي نعرضه في حينه وإن كانت المعادن على أحد الأقوال في الفقه الإسلامي هي ملك للدولة، لأن كل الناس فيها شرع[1] وقد ذهب الفقهاء إلى أن هذه المعادن لا يجوز إقطاعها لأحد من الناس ولا احتجازها دون المسلمين[2]، لأن في مثل هذه الإجراءات ضرراً على الأمة وتضييقاً عليها ولأن هذا النوع من الموارد مما تعلقت به مصلحة الأمة العامة فلم يجز أن يختص به واحد بانفراده وقد استدلوا لهذا الذي ذهبوا إِلَيْهِ بما روي عن حمال المأربي قال: استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم معدن الملح بمأرب فأقطعنيه فقيل: يا رسول الله

(1) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى.

(2) المغني، لابن قدامه 422/5، والروضة، للنووي 294/5، والخراج، لأبي يوسف: 23، ونيل الأوطار 294/5، والأم، للشافعي 266/3، والأموال، لأبي عبيد.

إنه بمنزلة الماء العد – يعني أنه لا ينقطع – فَقَالَ رَسُـــول الله صـــلى الله عليه وسلم: فلا إذن.

فَقَدْ دَل هَذِهِ الْحَدِيث أن النبي له لما أقطع حمالاً المأربي الملح الذي بمأرب ثم ارتجعه منه انه إنما أقطعه أرضاً مواتاً يحييها ويعمرها فلما تبين للنبي أنها معدن ملح لا ينقطع مثل ماء العيون والآبار ارتجعه منه، لأن سنة رسول الله في الكلأ والماء والنار أن الناس جميعاً فيه شركاء فلم بشأ أن يجعله لرجل واحد يحوزه دون الناس، يقول الشافعي ((كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة في عين ملك لأحد، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره، لا لسلطان أن يمنحها لنفسه، ولا لخاص من الناس لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلا))[1].

2. الاموال والموارد التي تكون مرصودة للمنافع العامة:

وَهِيَ تِلْكَ الَّتِي لا ينتفع بها أحد بها بل ينتفع بها عموم الناس وفي حالة كونها موضوعاً للاستخلاف الفردي لا تحقق أغراضها وأهدافها وهذا النوع مثل الطرق العامة، والمساجد، والأنهار، والمدارس، والساحات العامة وغيرها، ومرد صعوبة كون هذا النمط من الأموال موضوعاً للاستخلاف الفردي يرجع إما لتعذر ملكيتها وحيازتها من قبل الأفراد وذلك لطبيعة تكوينها مثل الأنهار، أو أن طبيعتها قابل للحيازة الفردية من حيث هو كذلك ولكن تعلق مصالح الجماعة بها يجعلها تنتظم في سلك الاستخلاف الاجتماعي[2]، وهكذا يدخل في عموم هذا الاستخلاف الأموال المحبوسة على النفع العام مثل الطرق العامة والمياه والأنهار

(1) الأم، للامام الشافعي 266/3.

(2) النظام الاقتصادي في الإسلام، تقي النبهاني: 178، والنظام الإسلامي الاقتصاد، محمد المبارك: 153.

والأسواق العامة والقناطر، فالمسلمون شركاء في المياه والانتفاع بها سواء كانت أنهارا كبيرة مثل دجلة والنيل والفرات أم كانت ودياناً أم عيوناً طالما أصبحت من مرافق المجتمع، وتعلقت به مصالحه فلهم أن يسقوا منه وليس لأحد أن يحبس الماء عن أحد[1] وكذلك الشأن في الطرقات، والساحات العامة، فللجميع الجلوس والوقوف فيها الغرض الاستراحة والمعاملة ونحوهما بشرط أن لا يضيق على المارة وأن لا يضر بأحد[2].

3. الأموال والموارد التي تؤول من ملكية الأفراد إلى ملك الدولة أو تكون للدولة عليها ولاية:

فإن مثل هذه الأموال تبقى على حكم الملكية العامة للدولة ولا تكون ملكاً خاصاً لأحد وفي الأحوال التي تقتطع منها الدولة جزءاً من هذه الأموال لفرد، أو لمجموعة أفراد فإنها بذلك إنما تملكهم المنفعة لا الرقبة ويدخل في عموم هذا النوع الأراضي التي فتحت عنوة مثل أرض السواد إذ أبقى عمر بن الخطاب أهلها عليها وضرب الخراج عليهم فإنه ملكهم المنفعة دون الرقبة ونظير هذا الأوقاف الخيرية وإقطاعية الدولة ونحوها.

4. أموال بيت المال:

والمقصود بهذا كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه، فهو من حقوق بيت المال فإذا قبض صار بالقبض مضافاً إلى حقوق بيت المال[3] فيدخل في

(1) الخراج، لأبي يوسف: 97- 98، وشرح فتح القدير 144/8، وشرح العناية 144/8، والروضة، للنووي 307/5.

(2) شرائع الإسلام، للحلي 170/2، والروضة، للنووي 294/5.

(3) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 251، والأحكام السلطانية، للماوردي: 213.

هذا الفيء والخراج والجزية ومال من لا وارث له، ويلاحظ أن المراد ببيت المال الجهة لا المكان كما نص على ذلك الفقهاء وهذا له دلالة قوية وهو أن الفقه الإسلامي قد عرف مصطلح الشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة عن الأفراد المكونين لهيئة ما سواء كانت شركة اقتصادية، أو هيئة اجتماعية، أو مؤسسة سياسية قبل أن يعرفها الفكر الوضعي بقرون.

وفي الحقيقة فإنه يجب أن نشير إلى أنه قد ذهب غير واحد من كتاب الفقه الاقتصادي إلى اعتبار هذا النوع من الأموال أصلاً برأسه[1] وقد علل هذا الاتجاه رأيه بأن هناك فارقاً بين الأموال موضوع استخلاف بيت المال وبين الاستخلاف الاجتماعي وذلك من وجهين:

أحدهما: إن الأموال موضوع الاستخلاف الاجتماعي ليس للدولة أن تعطي أصله لأحد وإن كان من حقها أن تبيح للناس الانتفاع به بناء على تدبير منها يمكنهم جميعاً من هذا الانتفاع، فليس لها أن تتصرف فيه تصرفاً يخرجها عن ملكية الجماعة وذلك مثل الساحات العامة، وهذا بخلاف الأموال التي هي موضوع استخلاف بيت المال فإن للدولة الحق في أن تعطيه كله، أو بعضاً منه لأفراد معينين، وتمنع الآخرين منه فمن حقها مثلاً أن تنفق أموال الخراج والفيء على الزراع فقط دون غيرهم.

وثانيهما: إن للدولة في الأموال موضوع استخلاف بيت المال أن تصرفها حسب مقتضيات المصلحة العامة وأن تملكها من تشاء ذلك لأن حق عامة المسلمين قد تعلق به، فالتدبير يكون فيه للدولة، وذلك لأن الشرع لم يعين الجهة

(1) النظام الاقتصادي في الإسلام، تقي النبهاني: 181، والحاجات الاقتصادية، أحمد عواد: 106.

التي تصـرف إليها وهذا بخلاف الأموال موضـوع الاسـتخلاف الاجتماعي فهي غير قابلة للتملك الفردي.

والواقع فإنـه على الرغم من أننا نتفق مع هذا الاتجاه فيما أورده من فروق بين كلا النوعين من الاســـتخلاف إلا إننا نعتقد أن هذا الاختلاف ليس جوهرياً يمس الموضوع والمضمون وما أنيط به هذا النوع من الاستخلاف وإنما هو يتعلق بنمط الإدارة فحسب ومن ثم فإن هذا لا يستدعي اعتباره أصلاً برأسه والذي يدعم هذا أن كلا النوعين واقع ضمن إدارة الدولة وتدبيرها، وإن كان مدى هذا السلطان يختلف ضـيفاً واتسـاعاً حسـب المال موضـوع الاسـتخلاف، يضـاف إلى ذلك أن أيلولة تصـرف الدولة في كلا النوعين من المال واحد وهو تحقيق الصـالح العام ورعايته، والدولة في كلا النوعين أيضاً إنما تتصرف ضمن الحدود المرسومة لها باعتبارها سلطة تنفيذية خاضعة للقانون الشرعي وليست أعلى منه.

ثالثاً: استخلاف القطاع المختلط :

هذا النوع من الاســـتخلاف يراد به دخول الدولة مع مجموعة من الأفراد في تكوين شـركات معينة وذلك بأن تسـاهم معهم في رأس المال وتشـترك معهم في إدارة المشروع الاقتصادي، ويكون لها نسبة من الفوائد حسب حجم مساهمتها في المشـــروع، والحق أن هذا النوع من الاســـتخلاف لا يمكن تكييفه وبيان مركزه القانوني على أنـه نوع من أنواع الاســـتخلاف الفردي، ومرد هذا أن الدولـة في دخولها بمثل هذه المشـاريع المختلطة فإنها إنما تبرم العقود لا باسـمها بل باسـم الأمة باعتبارها ممثلة لها وهي إذ تقدم التسـهيلات سـواء كانت هذه التسـهيلات على شـكل مسـاهمات مالية في أصـل رأس المال، أو على شـكل قروض أو تسهيلات مصرفية أم كانت هذه التسهيلات تتجلى في صورة استثمار مورد من

الموارد، أو حصر الإنتاج، أو التسويق على ذلك المشروع وحجبه عن النشاط الفردي، أو تقييد ذلك النشاط وتضييق ساحة عملياته فإنها إنما تفعل ذلك كله باسم الأمة ورعاية المصالحها وفي أن الوقت فهي إنما تتصرف بما يخص الأمة من مال أو موارد وبالتالي فإن عوائد المشروع وما يترتب عليه من استثمار إنما يعود على الأمة في ذلك الجزء من المساهمة.

وكذلك لا يمكن اعتبار هذا النشاط الاقتصادي للقطاع المختلط نوعاً من أنواع الاستخلاف الاجتماعي، وذلك لأن النشاط الفردي داخل ضمناً في كل عملياته الاقتصادية سواء في مساهمته في رأس المال، أو إدارة المشروع، أو في العوائد المترتبة على الاستثمار، وهذا ما دفعنا إلى اعتباره شكلاً مستقلاً بذاته، وإن مركزه القانوني مركز خاص يختلف عن مركز الاستخلاف الاجتماعي كما أنه يختلف عن مركز الاستخلاف الفردي، وإن تكييفه متروك لسلطة الدولة التقديرية حسب ما تقتضيه المصلحة، وما تهدف إليه من استحداث مثل هذا النشاط وذلك لأن الأهداف التي تسعى الدولة إلى تحقيقها منه هي المحدد الأهم للمركز القانوني لهذا النشاط.

الدولة ونظرية الاستخلاف:

إن نظرية الاستخلاف بالشكل الذي قدمناه قد ترتب عليه نتائج على غاية كبيرة من الأهمية نجملها بالآتي:

أولاً: تمكين مختلف الأنشطة من الموارد سواء أكانت هذه الأنشطة قطاعاً خاصاً فردياً، أم قطاعاً مختلطاً، أم قطاعاً عاماً طالما أنه يعمل ضمن المشروعية التي حددها القانون الشرعي، وهذا واجب عليها بمقتضى ما لها من سلطان على الأموال موضوع الاستخلاف الاجتماعي، وما لها من سلطة تنظيمية على المال

موضوع الاستخلاف الفردي، وهذا الوجوب يدل عليه قوله تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾[1] ومفهوم التمكين الوارد في الآية له معنيان، أحدهما: حسي يقصد به أن للإنسان مكاناً وقراراً حسياً، والثاني: يتناول وجوده العقلي وهو أنه مخلوق موهوب بالملكة وهذا يتضمن مواهب التسلط والتصرف فيها وكلا المعنيين هما مفهوم اللغة ومراد من الآية؛ ذلك لأن التمكين في اللغة هو السلطان والقدرة على التصرف والمكان والقرار، يقال: مكنته: جعلت لهُ عَلَيْهِ سلطاناً وقدرة[2] والذي يدل على أن كلا المعنيين مراد من الآية هو ربط المعيشة بالتمكين أي هيأنا لكم فيها أسباب المعيشة يَقُولُ الزمخشري في تفسير قوله تعالى ﴿مَكَّنَّاكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾: ((جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً أو مكناكم فيها وأقدرناكم على التصرف فيها))[3] وهكذا فإن مفهوم التمكين يصبح إعطاء ما يصح به الفعل مع رفع المنع لأن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى آلة وإلى دلالة وسبب، ويحتاج إلى ارتفاع المنع. فالتمكين عبارة عن جميع ذلك، والجعل إيجاد ما به يَكُونُ الشيء على خلاف ما كان علَيْهِ.

وترتيباً على هذا فإنّ على الدولة واجب تنفيذ مشيئة الله تعالى في الحكم الشرعي والكوني وذلك بأن تمكن الإنسان من الاستقرار الحسي وأن تمكنه من السيطرة والهيمنة على الطبيعة باعتبار أن العالم موضوع الإنسان ونطاقه، وهنا يتجلى دور الدولة بأن تتيح للمواهب أن تفصح عن نفسها في صورة الفعل المبدع ذلك لأن الإنسان مخلوق موهوب بالملكة فعلى الدولة أن تفسح آفاقاً واسعة في

(1) سورة الأعراف آية 10.

(2) لسان العرب مادة (مكن) 414/13.

(3) تفسير الزمخشري 68/2، وانظر: تفسير النيسابوري 63/8.

مختلف الأنشطة وذلك بما ينسجم وطبيعة الدولة والأهداف التي تسعى إليها في الفكر الإسلامي والتي تقوم على أساس مهم وهو مبدأ تكافؤ الفرص للجميع وأن تقمع الدولة كل الأساليب والوسائل غير المشروعة والمدفوعة برغبات أنانية إذا ما حاولت إفساد ذلك المبدأ العادل وإساءة استعمال هذا التمكين. ويلاحظ أن هذا التمكين هو تمكين إرادي موجه نحو عمارة الأرض وذلك باستثارة كل الطاقات وتوظيفها للحصول على أكبر خير ممكن من استثمار الموارد، وبناء أفضل ما يستطاع من الحضارة، ولعل هذا بعض دلالة الآية المتقدمة وتعبيرها عن ذلك بالجعل الذي هو إيجاد ما به يَكُونُ الشيء عَلَى خلاف ما كَانَ عَلَيْهِ.

ثانياً: إن واجب الدولة إقامة التوازن بين مختلف المصالح المتعارضة التي قد تنشأ عن ممارسة الأنشطة الاقتصادية فردية كانت أو اجتماعية وذلك بتنظيم الحقوق المتعارضة ونطاقها والمجال الذي تعمل فيه وهذا يستدعي قوة إشراف من الدولة مع ملاحظة أن قواعد الشريعة العامة تقتضي أنه في كل الأحوال التي تصطدم فيه المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة ولا يمكن الجمع بينهما فإنه يضحى بالمصلحة الخاصة وذلك إعمالاً للقواعد الفقهية التي تذهب إلى أنه يختار أهون الشرين وقاعدة الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام وعلى هذا فليس للدولة باعتبارها تقود الاستخلاف الاجتماعي بأن تعتدي على الملكية الخاصة وذلك يجعلها ملكية عامة إلا في حدود ما تقتضيه المصلحة العامة وذلك لأن حقها ليس بأقوى من حق الفرد لأن كلاهما – الفرد والدولة – يأخذان حقهما من القانون الشرعي باعتباره منحة الحكم ومن ثم ليس للدولة أن تسلب حقاً تعسفاً وظلماً، كما أنه ليس للفرد أياً كان أن يمتلك ما هو ملك للجماعة إلا إذا خرجت الدولة عن ذلك، وذلك بالاستغناء عنه فإنه يجوز تملكه في هذه الحالة بعوض دون أن يكون في ذلك إضاعة الأموال الدولة.

ثالثاً: إن الدولة في إدارتها للأموال موضـــوع الاســـتخلاف الاجتماعي إنما تعمل في الحدود التي رسمها الشارع باعتبارها[1] سلطة تنفيذية ويجب أن يكون عملها منوطاً بالمصـــلحة العامة؛ ذلك لأن الملكية الفردية ((ليســت وحدها مقيدة بحقوق الله فالملكية الجماعية في الإســلام تخضــع لنفس الحدود والقيود بســبب وجوب تخصـــيص المال العام للإنفاق على أغراض معينة حددتها الشـــريعة الإسلامية صراحة وتفصيلاً ونتيجة لوجود الواجبات العامة التي تفرضها الشريعة على الجماعة والتي تســـمى فروض الكفاية. هذه التكاليف التي تقع على عاتق الجماعة تجعل ملكيتها محدودة ومقيدة من حيث أهدافها ومن حيث الانتفاع بها واستعمالها))[2].

رابعاً: إن على الدولة واجب المحافظة على الأموال سواء كانت هذه الأموال هي موضوع الاستخلاف الفردي أو تلك الأموال الواقعة في حدود إدارتها وتحت سلطانها المباشر وهذه المحافظة لها وجهان:

أحدهما: ســلبي، وهو عدم تضـــييعه والاعتداء عليه بالإتلاف ونحوه، وعدم إساءة استخدامه وهذا واضح في الأموال التي تخص الفرد وذلك لورود النصوص الدالة على ذلك مثل قوله عليه الصــلاة والســلام: ((إن الله يسـخط لكُمْ قِيلَ وَقَالَ وكثرة السؤال وإضاعة المال)) فحجر الله تعالى على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دينه ودنياه وآخرته ولو رضــي العبد بإسـقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، وكذلك حجر الله على الإنسان الذي يلقي ماله في البحر وأن يضيعه من غير مصلحة ولا تأثير لرضا المالك في ذلك[3]، لأن المال وإن كان فيه حق

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي: 134.

(2) أحمد النجار: 81.

(3) الموافقات للشاطبي 332/2، والفروق، للقرافي 141/2.

للعبد إلا أن حق الله هو المغلب، لأن فيه مقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة فإذا ما أسقط الفرد حقه فإن هذا يستتبعه بالضرورة إسقاط حق الله غالب وهذا لا يجوز، وتأسيساً على هذا شرع الإسلام جهاز ضمان المتلفات وذلك بالزام المتلف ضمان ما أتلف بالمثل إن كان مثلياً وبالقيمة إن كان قيمياً.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد عالج موضوع الضمان واشترط فيه أن يكون المضمون مالاً متقوماً في ذاته، وأن توجد المماثلة بينه وبين المال الذي يعطي بدلاً عنه، وبالتالي اشترط في الضمان شرطين أساسيين وهما التقوم ومعياره الانتفاع والإحراز، فإن هذا النظر الفقهي يثير مشكلاً على غاية كبيرة من الأهمية وهو في حالة اعتداء الأفراد على الأموال العامة التي يمكن الانتفاع بها ولكن لم يتحقق فيها شرط الإحراز وذلك مثل الأموال المباحة فلو حصل الاعتداء عليها هل يضمن الفرد بتعديه؟

وللإجابة على هذا نقول:

إن نصوص الفقهاء القدامى وعباراتهم تشير إلى عدم تضمينه، وهذا النظر معلل عندهم بأكثر من تعليل مثل عدم الإحراز، أو عدم وجود معايير دقيقة يمكن الاحتكام إليها في تقييم التآلف في مثل هذا النوع من الأموال، ولكن بالجملة فإن الفقهاء قد أجمعوا على أن الاعتداء على مثل هذه المرافق محرم وإن فاعله قد اجترح إثماً وارتكب خطأ، ولعل هذا هو السبب أو واحد من الأسباب التي دعت الفقهاء إلى عدم القول بضمان المتلف من هذا النوع وذلك لأنه بات من المقررات الفقهية أن الدولة من حقها بل ومن واجبها إيقاع العقوبات التعزيرية على كل فعل محرم ويترك لها تقدير الفعل الجرمي، ومقدار المخالفة حسب

ظروف الجاني، وطبيعة الفعل، وظروف الواقعة، وتكييفها، ومما لا شك فيه أن من جملة العقوبات التعزيرية هي عقوبة الغرامة المالية وهي نوع من الضمان وإن كانت الغاية منها هي العقوبة أولاً وبالذات. وثانيهما: إيجابي، وهو استثمارها للأموال وتوظيفها وذلك لأن في حجبها عن الاستثمار إضاعة لها وهذا أيضاً يشمل مختلف الأنشطة الاقتصادية فردية كانت، أم اجتماعية، أم مختلطة، لأن تعطيل الاستثمار إضاعة لفرصة التوظيف والحصول على الفوائد التي تعود بالخير على الأمة، وهذا ما دفع الشارع الحكيم إلى تحريم الاكتناز والحجر على السفيه. والدولة في ذلك شأنها شأن الفرد مخاطبة بالحكم الشرعي الذي يوجب استعمار الأرض وتثمير الموارد يضاف إلى ذلك أن الدولة مدفوعة لاستثمار مواردها، لأنها ملزمة شرعاً بسد الحاجات، وبلوغ حد الكفاية وهذا يضيف عَلَيْهَا عبئاً مالياً يفرض عليها باستمرار أن تطور من استغلال الموارد الموجودة وأن تعمل على إيجاد موارد جديدة حتى تتمكن من الإنفاق على مختلف الأنشطة العملية.

خامساً: إن للدولة حقاً بمقتضى سلطتها التقديرية التي منحها الشارع لها باعتبارها ممثلة للأمة، أن تطور من مفهوم الأموال محل الاستخلاف الاجتماعي؛ ذلك لأن الأموال التي سبق الإشارة إليها لم ترد حصراً فيها بل هي نتيجة استقراء للنصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله: ((الناس شركاء في ثلاث)) وما كانَ عَلَيْهِ العمل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وما دلت عليه الوقائع والحوادث على عهد الخلفاء الراشدين من أنهم قاموا بفرض الحمى على بعض الأراضي، وهذه الضروريات لم ترد على سبيل التوقيف من الشارع بل إن للعصر وظروفه وشروط الواقع وخياراته ما يحدد للدولة طريقة تطبيق هذا المبدأ وحدود استعماله والمجال الذي يعمل فيه حسب

مقتضيات العصر وضروراته، وهذا المبدأ هو ما اصطلح على تسميته بمبدأ تأميم الموارد العامة، وهكذا يمكن أن يقاس على الأموال موضوع **((الاستخلاف الاجتماعي ما كان مثلها ضرورياً للمجتمع فلا يترك للنشاط الفردي وذلك كلما كان هذا النشاط ينشأ عنه استغلال الحاجة الجمهور بل يجب أن تشرف عليه الدولة استثماراً وتوزيعاً وهذا الذي ذهبنا إليه يمثل اتجاهاً قوياً في الاقتصاد الإسلامي الحديث))**[1] والذي يدل على صحته ما يلي:

أولاً: ما روي أن أعرابياً أتى عمر رضى الله عه فقال: يا أمير المؤمنين بلادنا قاتلنا عنها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام علام تحميها؟ فأطرق عمر وجعل ينفخ ويفتل شاربه فلما رأى الأعرابي ما به جعل يردد ذلك. فقال عمر: المال مال الله والعباد عباد الله والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله ما حميت شبراً من الأرض في شبر[2]. ومثله ما روي عن عمر وَهُوَ يوصي هنباً وَكَانَ قد استعمله على الحمى وقد جاء فيها: ((وأيم الله إنهم ليرون أن قد ظلمتهم إنها لبلادهم ومياههم قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا))[3] ووجه الاستدلال بهذين النصين أن الدافع للحمى والموجب له إنما هو مصالح الناس وتحصيل حاجاتهم فهو معلل بالمصلحة العامة بدلالة قسم عمر أنه لولا مصلحة المُسْلِمِينَ لما حمى شبراً في شبر إذ المراد بقوله في سبيل الله الصالح العام والتعليل في إعطاء هذا الحق للدولة بالمصلحة العامة هو صريح

(1) العدالة الاجتماعية، سيد قطب: 261.

(2) المغني لابن قدامة 429/5.

(3) الموطا، باب ما يتقي من دعوة المظلوم 327/7، وصحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب 121/6.

ما ذهب إليه أئمة المذاهب، يَقُولُ الشافعي: ((إن حمى رَسُول الله صلى الله عليه وسلم فيه صلاح العامة المسلمين إذ أن الخيل المعدة لسبيل الله وما فضل من سهمي: أهل الصدقة، وما فضل من النعم التي تؤخذ من أهل الجزية ترعى فيه. فأما الخيل فقوة لجميع المسلمين. أما نعم الجزية فقوة لأهل الفيء من المسلمين وملك سبيل الخير أنها لأهل الفيء المجاهدين وأما الإبل التي تفضل عن "سهمان" أهل الصدقة فلا يبقى مسلم إلا عَلَيْهِ صلاح في دينه وفي نفسه ومن يلزمه أمره من قريب أو عامة من مستحقي المسلمين))[1] وبمثل هذا عبر غير واحد من الفقهاء[2] وإذا كان الحمى في الإسلام إنما يتم لإفشاء مصلحة المسلمين ذلك، فإن ما تتوقف عَلَيْه مصلحتهم من الموارد يمكن أن يخضع لذات المبدأ فتؤممة الدولة لمصلحة الجميع.

ثانياً: امتناع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن تقسيم أرض السواد واتجاهه نحو تأميم هذا المورد العام وضمه للاستخلاف الاجتماعي وتعليله ذلك بالمصلحة العامة، فقد جاءت الروايات لتبين أن عمر أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره إنك إن قسمتها صار الربع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم[3] فلم يزل عمر بكلم الناس في هذا الأمر حتى صار إلى هذا الرأي وَقَدْ كَانَ في كُلِّ حجاجه مع الصحابة الذين عارضوه يؤكد أنه إذا قسمت

(1) الأم، للشافعي 70/3.

(2) المغني 429/5، وشرح الزرقاني على الموطأ 430/4، وشرح المنتقى للباجي 327/7، وفتح الباري 123/6.

(3) فتح الباري 157/6، والأموال، لأبي عبيد: 83- 84.

أرض العراق بعلوجها وأرض الشـــام بعلوجها فكيف تتمكن الدولة من إدارة دفتها في سد نفقات الدفاع الخارجي وفي سد حاجات المعوزين والعاجزين عن العمل، وكيف يمكن للأجيال المقبلة مواجهة ما يعترضـها من أزمات، أو على حد تعبير عمر نفسـه ((لولا آخر المسـلمين ما فتحت قرية إلا قسـمتها بين أهلها كما قسـم النبي خيبر))[1] فلم يزل عمر بن الخطاب يصـــرح بأنه قد عارض عنده حســن النظر لآخر المسلمين قسمتها على الغانمين فيما يتعلق بالأرض خاصـة، فوقفها على المسـلمين وضـرب عليها الخراج الذي يجمع مصـلحتهم فتأول قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ وفي هَذا أدلة واضحة على أن المصلحة العامة هي المصـــلحة الأولى بالاعتبار والأجدر بالرعاية وعندما تتعلق بمرفق من المرافق فيجب أن تجعله الدولة بيدها ولا يصح لها أن تتركه بيد الأفراد.

ثالثاً: إن قصـــر الاســـتخلاف الاجتماعي على تلك الموارد التي تشـــكل موضـوعه وحصـره بما جاءت النصـوص بأحادها فقط لا ينسـجم مع التشـريع ولا يحقق الغايات التي يســـعى إليها في إقامـة التوازن بين مختلف المصـــالح المتعارضـــة وبناء مجتمع تضـــامني، كما لا ينســجم مع مبدأ تقديم المصـــلحة العامة، ومما يدعم هذا الاتجاه ويقويه أن الفقه الإســـلامي أجاز نزع الملكية الخاصـــة وذلك في حالة احتياج المسـجد إليها، وإذا اقتضـت الضـرورة توسـعة الطرق العامة نزع ملكية أرض للأفراد مجاورة للطريق العام وفي حالة امتناع المالك تنزع جبرا[2] عليه، وإذا جاز نزع الملكية لغرض توســـعة الطريق العام أو

(1) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب الغنيمة لمن شهد الواقعة 157/6، وانظر: الخراج، لأبي يوسف: 29.

(2) الاختيار شرح المختار 383/3، والموافقات، للشاطبي 227/2.

توسعة المسجد فجواز نزع هذه الملكية أو تقييدها في المصالح الأكثر أهمية والتي يكون أثرها على الأمة أكبر من الناحية الاقتصادية أولى بالاعتبار وأحق وقواعد الشريعة الإسلامية لا تأبى هذا الاتجاه ولا تتعارض مَعَهُ بَلْ عَلى العكس فحيثما وجدت المصالح العامة فثم حكم الله وشرعه يَقُولُ العز بن عبد السلام: ((المصالح العامة كالضرورة الخاصة ولو دعت ضرورة واحداً إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عَلَيْهِ إذا خاف الهلاك الجوع، أو حر أو برد وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء النفوس بل إقامة هؤلاء أرجح من دفع الضرورة عن واحد)) وهكذا ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أنه إذا دعت الحاجة أو اقتضت الضرورة تأميم مورد من الموارد وإضافته إلى الاستخلاف الاجتماعي فإنه يجب على الدولة القيام به باعتبارها ممثلة للأمة وحامية للصالح العام ومنفذة للقانون الشرعي.

الفصل الثالث
لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟
من التفكير العلي المنطقي إلى التفكير العلي الخرافي
(إعادة بناء العقل قبل محاكمة التاريخ)

تمهيد حين نخطئ السؤال نبرر الفشل::

لم يتأخر المسلمون لأنهم فقدوا القيم، ولم يتقدم الغرب لأنه تخلى عنها.

هذا الجواب الأخلاقي السريع لم يكن سوى آلية دفاع نفسي عطلت التفكير بدل أن تحرره. فالحضارات لا تقاس بسمو منظوماتها القيمية، بل بنوع العقل الذي يدير هذه القيم في الواقع.

السؤال الحقيقي إذن ليس لماذا تقدموا؟ بل: كيف فكروا؟ وكيف نفكر نحن حين نواجه الواقع؟

أولا: نوعا التفكير العلي ـ المفصل الحاسم

1. **التفكير العلي المنطقي. هو التفكير الذي:**
   - يعترف بالسببية بوصفها قانونا صارما
   - يربط الفعل بنتيجته لا بنيته
   - يخضع القيم لمنطق الأثر والتراكم
   - يرى السنن الكونية قوانين عمل لا استعارات وعظية

هذا التفكير:

- لا يناقض الإيمان
- بل يُجسد الاستخلاف عمليا
- ويحوّل الأخلاق إلى مؤسسات، وقوانين وسياسات قابلة للمحاسبة

2. **التفكير العلي الخرافي: هو التفكير الذي:**
   - يعترف بالسببية نظريًا
   - لكنه يلغيها عمليا
   - يفسر الفشل بالابتلاء والمؤامرة
   - ويبرر العجز بحسن النية
   - ويستبدل المحاسبة بالتقديس

وهو أخطر أنماط التفكير، لأنه: يتزيا بلبوس الإيمان بينما يُعطّل قوانين الله في الكون.

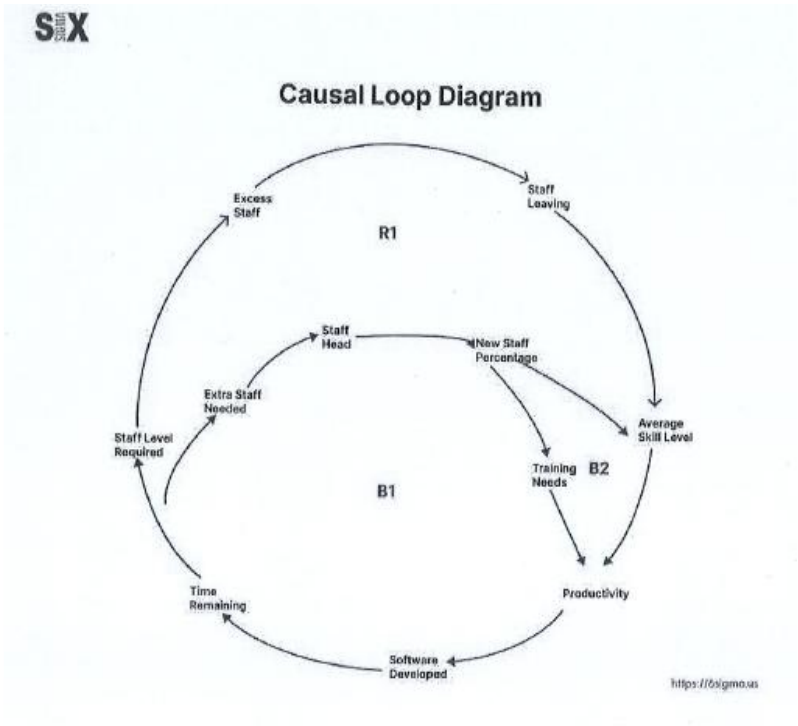
ثانيا: الزمن والتراكم ـ لماذا لا يعمل المستقبل لصالحنا؟

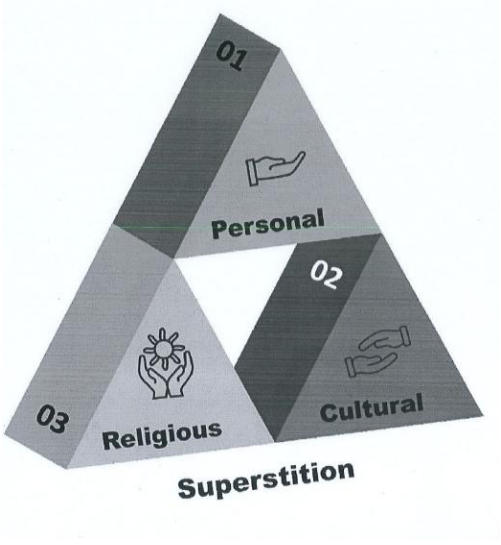
في التفكير العلي المنطقي:
- الزمن حليف
- الخطأ معلم
- والتجربة تراكم

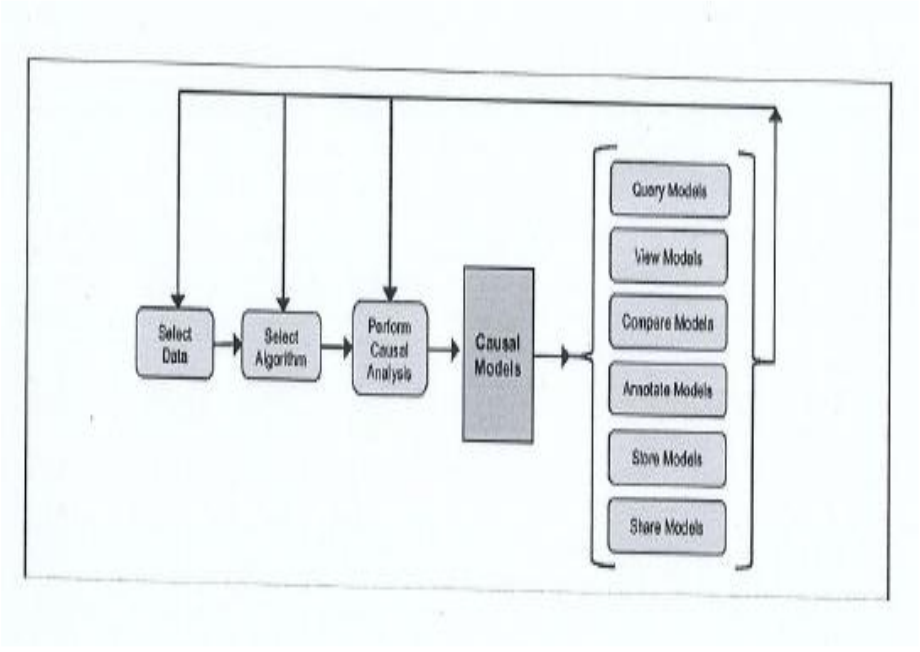
أما في التفكير العلي الخرافي:
- الزمن محايد أو معاد
- الخطأ يُبرر
- والتجربة لا تراكم

ولهذا نعيد إنتاج الأزمات نفسها، بالخطاب نفسه، وبالدهشة نفسها.

الرسم البياني 1. من القيم إلى العمران أو الخراب







شكل 1. مسارا القيم – العالم المعمور والعالم المخرب

المسار الأول: العالم المعمور

القيم ← العقل ← القانون ← العمل ← التراكم ← النتائج

- سيادة السببية
- محاسبة الأداء
- زمن تراكمي
- تحويل القيم إلى نظام

المسار الثاني: العالم المخرب

القيم ← الخطاب ← النوايا ← التبرير ← التعطيل

- تعطيل السببية
- تقديس النية
- قتل التراكم
- استهلاك القيم خطابيًا

دلالة الشكل:

القيم واحدة، لكن طريقة إدارتها هي التي صنعت الفرق بين العمران والخراب.

نحن لا نعيش في "الركن البائس الخرب" لأننا بلا قيم، بل لأننا أدرنا القيم بعقل خرافي ونحن نطلب نتائج عقلانية.

خاتمة الفصل الأول (الصدمة الضرورية)

لســـنا متأخرين لأننا متدينون، بل لأننا مارســـنا التدين بعقل خرافي في إدارة الدنيا.

والغرب لم ينتصـــر علينا بالقيم، بل بانتصـــاره على الخرافة في فهم العلاقة بين الفعل والنتيجة.

الفصل الرابع
العبودية والسيادة
من مشروع التحرير إلى بنية الاستعباد

تمهيد السؤال الذي لم يطرح كما ينبغي

العبودية في أصـــلها وجدت لتحرير الإنســـان، لكنها – في الوعي التاريخي المشوه – تحولت إلى أداة لإخضاعه.

ولم يكن الخلل في النص، بل في العقل الذي أعاد تأويل المفهوم خارج سياقه المقاصدي.

السؤال الجوهري هنا ليس: هل العبودية لله تحرر؟ بل: كيف تحوّلت العبودية لله إلى عبودية لغير الله باسم الله؟

أولا: العبودية ـ علاقتها العضوية بالاستخلاف

العبودية في معناها القرآني:

- نفي للتأليه عن البشر
- كسر لكل سيادة زائفة
- تأسيس الإنسان حر مسؤول

ولا تفهم العبودية إلا مقترنة بالاستخلاف:

- العبودية = الأساس القيمي
- الاستخلاف = الوظيفة التاريخية

حين فصل المفهومان:

- بقيت العبودية خطابًا
- وسقط الاستخلاف ممارسة
- وتحولت الطاعة من التزام قيمي إلى خضوع سياسي

ثانيا: السيادة ـ من سيادة القانون إلى سيادة الأشخاص

السيادة في معناها الحديث: سيادة القانون على الجميع.

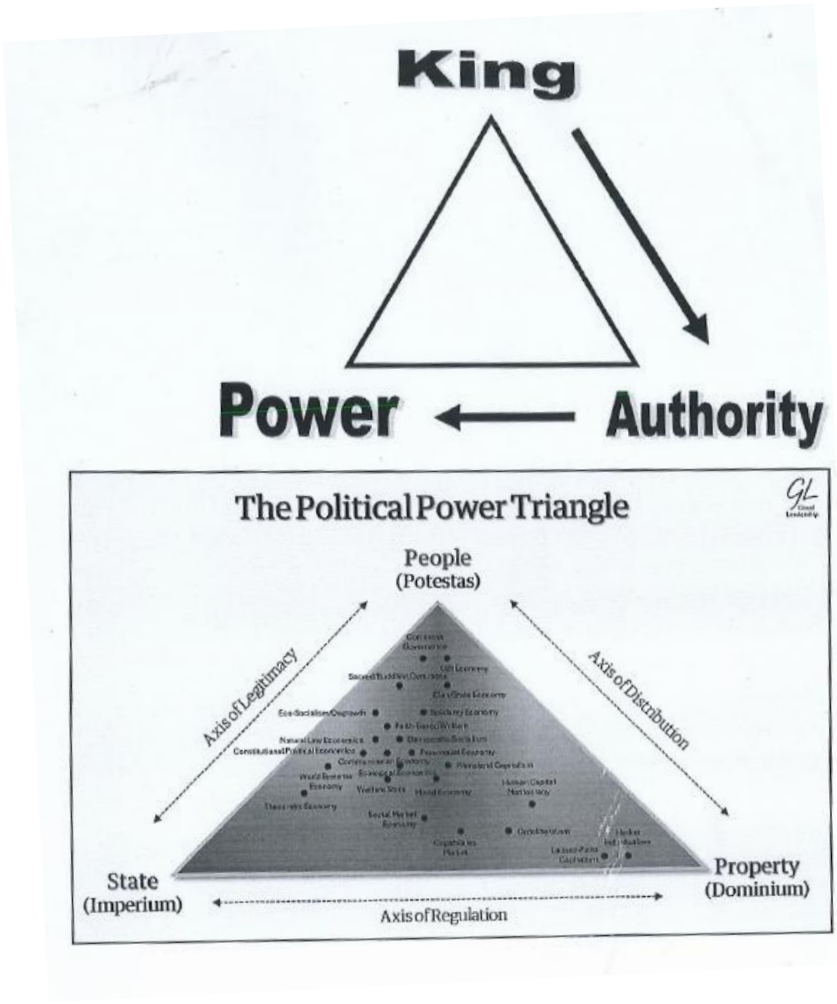
لكن في واقعنا:

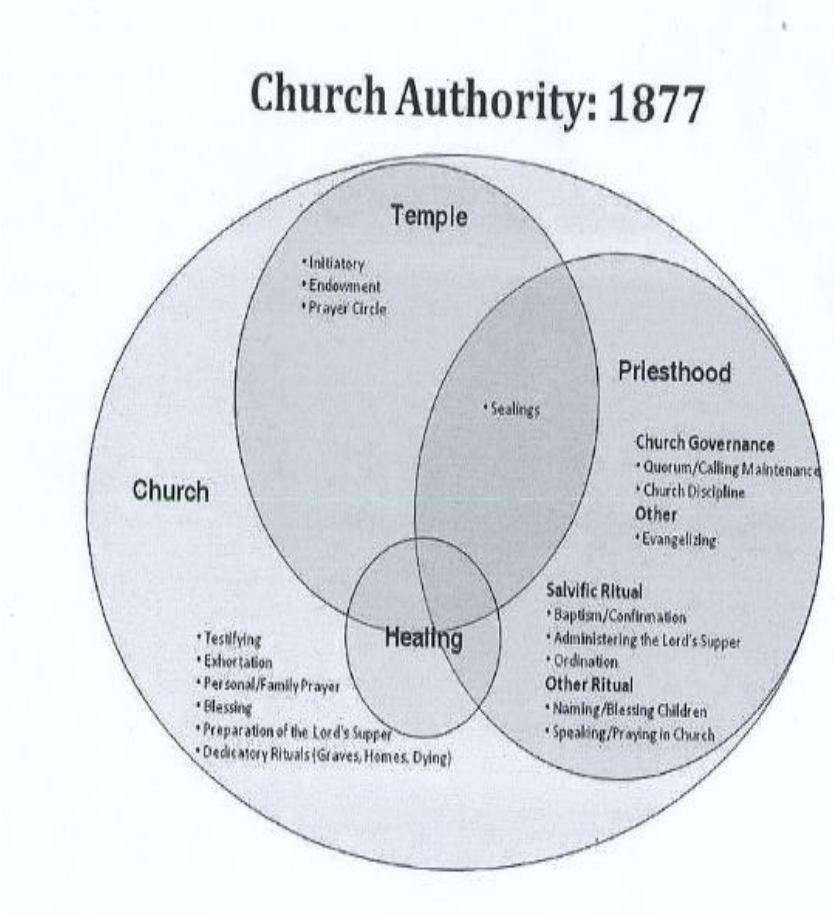
- نزعت السيادة من القانون
- وأعيد توزيعها على:
  - الحاكم
  - الجماعة
  - أو النص المؤول سلطويا

فكانت النتيجة:

- سيادات بشرية بلا مساءلة
- وعبودية مفرغة من بعدها التحريري

الرسم البياني 2. مثلث العبودية – الإنسان – السلطة





شكل 2. : مثلث الخلل بين الله والإنسان والسلطة

الوضع المتوازن (الاستخلاف):

- الله مصدر القيم
- الإنسان فاعل حر مسؤول
- السلطة: أداة تنظيم بلا قداسة

الوضع المختل:

- اختطاف القيم
- تهميش الإنسان
- تقديس السلطة

دلالة الشـــكل: الخلل لا يحدث حين تلغى العبودية، بل حين تفصـــل عن الحرية والمسؤولية وتستخدم لإنتاج الطاعة لا الوعي.

ثالثا: أخطر النتائج ـ تديين الاستبداد

حين تختزل العبودية في الطاعة:

- يصبح السؤال جريمة
- وتشيطن الحرية
- ويُعاد إنتاج القهر بضمير مطمئن

فيتحول الاستبداد إلى "دين"، ويصبح التحرر "فتنة."

خاتمة الفصل (الصدمة الكبرى)

أخطر ما أصاب وعينا ليس الاستبداد السياسي، بل تديين الاستبداد.

فالعبودية التي لا تنتج إنسانًا حرا مسؤولا ليست عبودية، بل نفي المقصدها.

والسيادة التي لا تضبط بالقانون ليست سيادة، بل تأليه جديد بأسماء مختلفة.

الفصل الخامس
في نظرية الحق

سبق أن درسنا الوظيفة الاقتصادية للدولة في أهم المذاهب الاقتصادية المعاصرة وها نحن ندرس هذه الوظيفة في المذهب الإسلامي، وقد وجدنا فيما سبق أن مرد الاختلاف بين المذاهب الاقتصادية في تحديد دور الدولة الاقتصادي يرجع إلى الاختلاف في تحديد الحق وبيان نطاقه، وحدوده أولاً وإلى تحديد مركز الدولة القانوني ثانياً.

ونحن من جانبنا سنناقش هذين الأساسين باعتبارهما يشكلان أيضاً الأساس النظري الوظيفة الدولة الاقتصادية بيد أننا سنضيف أساساً ثالثاً وجدنا بالاستقراء أنه يشكل واحداً من الأسس الرئيسة ذلك هو مبدأ الاستخلاف في الفقه الإسلامي، وسنلقي الضوء على هليو الأسس الثلاثة على النحو التالي:

مفهوم الحق

بادئ ذي بدء يجب علينا أن نلقي الضوء على مدلول الحق من الناحية اللغوية.

الحق لغة:

يطلق الحق في اللغة العربية على معان:

1. نقيض الباطل[1]: ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾[2].

(1) انظر لسان العرب لابن منظور 50/10 (حقق)، الصحاح للجوهرى 1460/4 (حقق).
(2) الأنبياء: 18.

2. كونه اسماً من أسماء الله تعالى أو صفة من صفاته ومنه قول تعالى ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ﴾[1] قال ثعلب: الحق هنا: الله عز وجل وقيل: التنزيل[2].
3. الحظ والنصيب[3]: ومنه قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾[4].
4. الواجب[5]: ومنه قوله تعالى: ﴿فَحَقَّ عَلَيۡنَا قَوۡلُ رَبِّنَآ﴾[6] أي وجب.
5. ويطلق الحق على قرى الضيف على سبيل المروءة والندب[7] ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: ((ليلة الضيف حق فمن أصبح بفنائه فهو عليه دين))[8].
6. ويطلق الحق على الموجود والثابت الذي لا يجوز إنكاره[9].

---

(1) المؤمنون: 71.
(2) ابن منظور المرجع السابق، والصحاح للجوهري 1460/4 (حق) تاج العروس 315/6.
(3) المراجع السابقة.
(4) الذاريات: 19.
(5) ابن منظور، المرجع السابق 51/10.
(6) الصافات: 31.
(7) ابن منظور، المرجع السابق 51/10.
(8) سنن أبي داود 3043/3 وقد ورد الحديث في ابن ماجه بإبدال (حق) بواجب، انظر: ابن ماجه 1212/2 (3677) وورد الحديث في مسند الإمام أحمد بنفس اللفظ مع زيادة واجبه. انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل 130/4.
(9) تاج العروس 315/6 (حق).

تعريف الحق اصطلاحاً:

وإذا ما تركنا اللغة جانباً ونظرنا في الفقه الإســـلامي وجدنا كلمة الحق تستعمل للدلالة على معان متعددة تختلف تبعاً للمصالح التي قررتها هذه الحقوق وذلك، لأن المصالح قد تكون مصالح عامة للمجتمع وقد تكون مصالح خاصة للأفراد، أو مشـــتركة بين الجانبين، وتأســـيســـاً على هذا ذهب جانب من علم الأصول إلى تقسيم الحقوق إلى أربعة اقسام[1]:

1. حقوق الله الخالصة:

ويقصد بها ما يتعلق به النفع العام للناس جميعاً من غير اختصاص بواحد ولهذا نسب إلى رب الناس جميعاً لعظم خطره وشمول نفعه فليست نسبته إليه باعتبار التخليق لأن الكل ينســب إلى الله بهذا الاعتبار ســواء كان حقاً للعبد أو حقاً لله، وكذلك لا ينسب إليه باعتبار النفع والضرر، لأن الله تعالى غني عن أن ينتفع بشـــيء من ذلك[2] ومن هنا يتضـــح لنا أن حق الله بهذا المفهوم يعني حق المجتمع الذي تقوم الدولة بتمثيله واستيفائه والقيام به.

(1) قسم الشاطبي الحقوق إلى ثلاثة أقسام: أ. حق خالص الله. 2. ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله. 3. ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد هو الغالب. ونلاحظ على هذا التقسيم أن الشاطبي لا يرى وجود حق للعبد على الخصوص وهو ما تدرسه لاحقاً، انظر: الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي 218/2- 220.

(2) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني 139/2، كشف الأسرار على أصول البزدوي 134/4.

وقد ذهب فريق من الأصوليين إلى تعريف حق الله تعالى بأنه: ((متعلق أمره ونهيه وهو عبادته))[1] قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2] فيصبح كُلَّ تكليف شرعي هو حق الله[3] كما تقتضيه هذه الآية. وقد عرف القرائي حق الله تعالى بأنه: ((أمره ونهيه))[4] وهذا التعريف على هذا النحو غير دقيق، ومرد ذلك أن حق الله اللازم له على عباده واللازم على العباد لابد أن يكون في مقدورهم الإتيان به واكتسابه ولا يمكن أن يتعلق الكسب بأمره ونهيه لأن كلام الله صفته القديمة[5] فحق الله هو متعلق أمره ونهيه لا أمره ونهيه.

وقد وجد بالاستقراء أن حقوق الله الخالصة هي ما يأتي[6]:

أ. العبادات المحصنة كالإيمان بالله والصلاة والزكاة والجهاد ونحوها فالإيمان وما بني عليه من عبادات يهدف به تحصيل ما هو ضروري لقيامه وهو الدين والدين ضروري لقيام المجتمع ونظامه وهكذا سائر العبادات فإنها تعود بالنفع على المجتمع.

---

(1) ادرار الشروق على أنوار الفروق، لابن الشاط 40/1، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام 66/2، والقواعد والفوائد، للعاملي 325/1.

(2) الذاريات: 56.

(3) يقول الشاطبي: ((فقد صار إذا كُل تكليف حق الله فإن ما هو لله فهو الله وما كان للعبد فهو راجع إلى الله من جهة حق الله فيه ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله)). انظر: الموافقات، للشاطبي 216/3.

(4) الفروق، للقرافي 140/1.

(5) تهذيب الفروق، محمد بن علي المالكي 157/1.

(6) تيسير التحرير 175/2، كشف الأسرار 136/4، شرح التلويح 140/2.

ب. العبادات التي فيها معنى المؤنة: مثل صدقة الفطر[1].

ج. الضرائب على الأرض العشرية: وقد اصطلح الأصوليون على تسميتها مؤنة فيها معنى العبادة.

د. مؤنة فيها معنى العقوبة مثل الخراج وهي الأرض التي تترك بيد أصحابها غير المسلمين بعد فتحها مثل أرض العراق، إذ تركها عمر بن الخطاب له في أيدي أصحابها وضرب عليها الخراج، وهذه الواردات تصرف في المصالح العامة في الدولة.

هـ. العقوبات الكاملة: وهي الحدود التي شرعت لحماية مصالح العامة وهي عقوبات ليس فيها معنى آخر غير العقوبة ولما كانت هذه العقوبات قد شرعت لمصلحة المجتمع اعتبرت داخلة في حقوق الله وذلك مثل حد الزنا وحد قاطع الطريق.

و. عقوبات قاصرة: ويتمثل حق الله هنا يحرمان القاتل من الميراث وهي عقوبة سلبية، لأنه ليس فيها إيذاء بدني أو تقييد للحرية وإنما فيها امتناع ثبوت ملك جديد له مع توافر سببه المقتضي لذلك.

ز. عقوبات فيها معنى العبادة وذلك كالكفارات فهي دائرة بين العبادة والعقوبة، فهي عبادة من جهة أنها تؤدى بها العبادة وفيها معنى العقوبة من جهة أنها وجبت جزاء معصية.

ح. حق قائم بنفسه وذلك مثل خمس الغنائم فهو لم يتعلق بذمة مكلف ليؤديه طاعة لله بل وجب ابتداء الله تعالى.

---

(1) كون صدقة الفطر عبادة لأنها تقرب إلى الله تعالى بالتصدق وكونها فيها معنى المؤنة لأنها وجبت على المكلف بسبب غيره والعبادة لا تجب على الغير بسبب الغير.

2. حق خالص للعبد

ويقصد به تحقيق مصلحة خاصة للفرد ويتمثل هذا النوع في سائر الحقوق المالية للأفراد كالأثمان والديون، وضمان المتلفات[1].

3. ما اجتمع فيه الحقان وكان حق الله فيه هو الغالب:

كحد القذف[2] فإن الحق في هذه الحالة يضاف إلى الله تعالى لأن حق العبد غير منظور إليه.

وفي الحقيقة فإن حد القذف من حيث أنه يقصد به صيانة المجتمع وعدم الخوض في أعراض الناس يحقق مصلحة عامة، من حيث أنه يخلص المقذوف مما لحقه من إهانة تخدش سمعته وتمس شرفه فإنه يحقق مصلحة خاصة، ومن هنا وقع الخلاف بين الفقهاء في تغليب أي الحقين على الآخر[3]

(1) تهذيب الفروق، محمد بن علي المالكي 157/1، كشف الأسرار 135/4، الفروق 40/1، تيسير التحرير 174/2.

(2) الموافقات، للشاطبي 319/2، الفروق 141/1، كشف الأسرار 158/4.

(3) اختلف الفقهاء في حد القذف هل من الحقوق التي يغلب فيها حق الله، أو من الحقوق التي يغلب فيها حق العبد، أو هو من الحقوق الخالصة إلى خمسة مذاهب: 1. ذهب الظاهرية إلى أنه من الحقوق الخالصة لله وليس للعبد فيها حق ويلاحظ أن تحريك الدعوى بناء على هذا المذهب لا تتوقف على المقذوف. 2. وذهب الشافعية والحنابلة والزيدية وأبو يوسف من الحنفية إلى أنه من الحقوق المشتركة بين الله وبين العبد ولكن حق العبد هو الغالب. 3. وذهب الحنفية إلى أن حد القذف من الحقوق المشتركة وحق الله هو الغالب فيها. 4. واضطرب قول الإمام مالك في هذا الموضوع فمرة يغلب حق الله ومرة يغلب حق العبد، ومن ثم يجعل للمقذوف حق العفو عن قاذفه. 5. وذهب الشيعة إلى أنه حق خالص للفرد وتتوقف إقامته على مطالبته ويسقط بعفقه. راجع: المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، للباجي 48/7، وتبيين الحقائق 203/3، والمحلى 288/13، والمغني، لابن قدامة 217/8، واللمعة الدمشقية 190/9، والبحر الزخار 166/6، ونهاية المحتاج 148/7، وجواهر الإكليل، للأزهري 289/2.

وإن كانت المصلحة الأولى أولى بالحماية والاعتبار عندنا.

4. وأما ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد هو الغالب:

كالقصاص من القاتل العمد[1] فهو مشتمل على حقين أحدهما: حق الله في حفظ الأمن، وتأمين حياة الناس وهذا يحقق مصلحة عامة للمجتمع وثانيهما: شفاء غليل أولياء المقتول وإزالة غضبهم وهذا يحقق مصلحة خاصة للفرد، ويلاحظ أن حق العبد هو المغلب بلا خلاف فقهي نعرفه، ولما كان في القصاص حق الله فإنه يجوز لولي الأمر (الدولة) أن يوقع على الجاني عقوبة تعزيرية في الأحوال التي يعفو فيها الأولياء عن القاتل[2].

وقد قسم ابن تيمية الحقوق إلى قسمين: أحدهما الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين بل منفعتهما لمطلق المسلمين وكلهم محتاج إليه وتسمى حدود الله وحقوق الله، وذلك مثل حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم ومثل الحكم في الأموال السلطانية والأوقاف والوصايا التي ليست لمعين فهذه من أهم أمور الولايات، ولا يتوقف إقامتها على تحريك الدعوى، ولا على المطالبة به كما أنه لا يتوقف على الشهادة وإنما يجب على الولاة إقامته والبحث عنه. أما القسم الثاني فهي تلك الحدود والحقوق التي تقررت الآدمي معين ومنها النفوس[3] ومنها الأمور المقررة في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ

(1) الموافقات للشاطبي 326/6، المحلى 288/13، المغني لابن قدامة 217/8.

(2) من العقوبات التعزيرية ما نص عليه المالكية من أن القاتل إذا عفا عنه ولي المقتول فإن الإمام يجلده مئة جلدة، ويحبسه عاما انظر تبصرة الحكام لابن فرحون 231/2.

(3) السياسة الشرعية لابن تيمية: 64.

نَرۡزُقُكُمۡ وَإِيَّاهُمۡۖ وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ١٥١ وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ أَشُدَّهُۥۚ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾[1]، ويلاحظ أن الربط بين الحدود والحقوق في هذا التقسيم يوحي بصفة الإلزام التي تتميز بها الحقوق سواء كان ذلك قبل الأفراد أو الجماعة.

وسواء كانت هذه الحقوق حقوقاً مقررة للفرد، أو للمجتمع فإنها إما أن تكون محددة، أو غير محددة وفي الأحوال التي تكون فيها الحقوق محددة فإنها تتعلق بالذمة ولا يبرا منها المكلف إلا بأدائها، لأنها دين في ذمة الفرد ويتمثل هذا في مقادير الزكاة، وأثمان المشتريات ونحوها، ومما لا شك فيه فإن هذه الحقوق مترتبة في الذمة لأن الشرع قد ورد بها على سبيل الحصر فلا تسقط إلا بدليل. أما الحقوق غير المحددة فهي لازمة لهُ وَهُوَ مطالب بها غير أنها لا تترتب في ذمته وهذه الحقوق تتمثل في فروض الكفاية مثل إغاثة الملهوف وسد الخلات ونحوها[2].

(1) الأنعام: 151-152.

(2) الموافقات للشاطي 156/1.

المفهوم الواسع للحق في الفقه الإسلامي:

وإذا ما أعدنا النظر فيما تقدم تجد أن الفقهاء قد أطلقوا لفظ الحق للدلالة على معان متعددة، بل إننا إذا أمعنا النظر في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾[1] الآية. نجد أنها قررت حقوقاً عديدة مادية ومعنوية، ويقع البعض منها ضمن الحريات العامة، أو الحريات الشخصية فهي تضمنت حق الوالد في مطالبة أبنائه باحترامه والإحسان إليه[2]. وحق الفرد في تأمين معاملاته التجارية، والوفاء بالعقود وهو ما يطلق عليه في عرفنا المعاصر حرية العمل وحرية التجارة.

وإذا كانت الدراسات الفقهية قد عرفت اتجاهاً يذهب إلى أن الفقهاء لم يضعوا مفهوماً محدداً للحق وإنما اكتفوا بما يحمله اللفظ من دلالات لغوية فانه يستدل بما تقدم من بيان الأصوليين الأقسام الحق والآثار المترتبة على هذا التقسيم وإفرادهم لذلك أبحاثاً ضمن المحكوم به أو في سياق أقسام الأسباب والعلل خلاف هذا الاتجاه، والذي يؤكد هذا هو تفريق الشرعيين بين الحق والملك مما يشير إلى أنهم لم يكتفوا بدلالات اللغة وما ترمي إليه فقط فيقول ابن القيم في تفريقه بين الحق والملك في معرض كلامه عن بيع البشر والعين نفسها: ((فكان هذا حجة على صحة بيع البئر وجواز شرائها وتسبيلها وحجة بيع ما يسقى منها وجواز قسمة الماء بالمهايأة، وعلى كون المالك أحق بمائها وجواز

(1) الأنعام: 151.

(2) هذه المطالبة قد ثبتت من خلال التزام الابن باحترام أبيه وهذا الإلزام يتيح للأب حق المطالبة بهذا الاحترام فالآية متضمنة لهذا الحق بطريق الاستنباط.

قسمة ما فيه حق وليس بمملوك))[1]، وقد قرر الشوكاني هذا المعنى بالفاظ قريبة من ذلك[2].

وسواء كان الفقه الإسلامي قد عرف حدوداً معينة لمفهوم الحق غير تلك الحدود اللغوية المتبادرة أم لم يعرف، فإنه من المسلم به أن الفقه الإسلامي قد استعمل كلمة الحق في معان متعددة ومجالات شتى فهو تارة يستعملها في المعاني الإنسانية والخلقية مثل حق المسلم على المسلم وحق الصحبة وحق الجوار[3]، وتارة يستعملها في الحقوق التجارية وحقوق العمل إلى غير ذلك من الاستعمالات، وهذا الاتجاه من الفقه الإسلامي يعني ببساطة شديدة أن مفهوم الحق عندهم مفهوم يغطي كل الحريات العامة والشخصية، وهذا الاتساع في دلالة الحق قد تفطن إليه غير واحد من الفقهاء المعاصرين فيرى الأستاذ علي الخفيف أن أولئك العلماء على كثرة استعمالاتهم إياه لم يعنوا ببيان حدوده في مواقع استعمالاته بل اكتفوا بوضوح معناه اللغوي ودلالت عليه ووفاته بجميع استعمالاته في اللغة والعلوم ومخاطبة الناس وقد أطلق الفقهاء الحق على كل ما هو ثابت ثبوتاً شرعياً أي بحكم الشارع وكان له بسبب ذلك حمايته،

(1) زاد المعاد، ابن القيم 504/2.

(2) قرر ذلك الشوكاني في أثناء شرحه النهي عن بيع فصل الماء حيث يقول: ((والماء على اضرب من الاعمال كالأنهار غير المستخرجة والسيول، وملك إجماعا كماء يحرز في الجرار ونحوها، ومختلف فيه كماء الآبار والعيون والقناة المحتفرة في الملك)). انظر: نيل الأوطار.

(3) إحياء علوم الدين للغزالى 157/2 وما بعدها.

وهم في هذا لم يلتزموا معنى اصطلاحياً خاصاً بهم، ولم يقصروه على الحقوق الثابتة بعضهم قبل بعض))[1].

وهذا الاتساع قد حدا ببعض المعاصرين إلى محاولة تعريف الحق اصطلاحا يعتمد على الحدود المنطقية مثل الشيخ على الخفيف الذي عرفه بأنه: ((مصلحة مستحقة شرعاً))[2] ويعرفه الدكتور أبو سنة بأنه: ((ما ثبت في الشرع للإنسان أو الله تعالى على الغير))[3] ويعرفه الدكتور محمد يوسف موسى بأنه: ((مصلحة ثابتة للفرد، أو للمجتمع أو لهما معاً يقررها الشرع الحكيم))[4] ويعرفه الدكتور الدريني بأنه: ((اختصاص يقر به الشرع على شيء، أو اقتضاء، أو أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة))[5].

ويلاحظ على هذه التعاريف أن السمة البارزة التي تجمعها أنها لا تقيم تفريقاً دقيقاً بين الحق وما يهدف إليه فالحق هو وسيلة لغاية هي المصلحة وبالتالي فإن هذه التعاريف غير دقيقة وهذا الخطأ في الحقيقة من الأخطاء الشائعة التي

(1) الحق والذمة الشيخ على الخفيف 36. وقد ذهب الأستاذ السنهوري إلى نفس هذا الاتجاه يقول السنهوري يستعمل فقهاء الشرع الإسلامي في بعض الحالات لفظ الحق ويريدون ير جميع الحقوق المالية وغير المالية، فيقولون حق الله وحق العبد ويستعملون لفظ الحقوق ويريدون به في حالات حقوق الارتفاق وفي حالات أخرى ما ينشأ عن العقد من الالتزامات غير الالتزام الذي يعتبر حكم العقد)). انظر: مصادر الحقوق للسنهوري 14/1.

(2) الحق والذمة، الشيخ علي الخفيف: 36.

(3) النظريات العامة للمعاملات، الشيخ فهمي أبو سنة: 50.

(4) الفقه الإسلامي، محمد يوسف موسى: 211.

(5) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني: 193.

وقع فيها غير واحد من فقهاء الشـريعة والقانون على حد سـواء[1]، وعلى الرغم من سـلامة تعريف الدريني بالجملة إلا أنه قد عرف الحق بأنه اختصـاص وهذا غير سـديد، لأن الفقه الإسـلامي كما يطلق الحق على ما فيه اختصـاص يطلقه كذلك على ما فيه اشتراك، وسواء أكانت هذه التعاريف حاسمة في وضع ضوابط وحدود المفهوم الحق، أم لا فإنه من المؤكد أنه ليس ثمة مجال في هذه الدراسـة يمكن اسـتخدامه بعمل محاولة أخرى لتطوير أي تحليل من الوجهة العقلية، أو إيجاد تعريف يمكن أن تكون له أحقية باعتباره يكشـف عن ماهوية الحق وحدوده وذلك لأن الوصول إلى الماهوية صعب في التعريف إن لم يكن مستحيلاً.

لا وجود لحق فردي مطلق:

لم يعرف الفقه الإسـلامي ذلك النزاع بين الحقوق الذي عرفه الفكر القانوني الوضـعي مما حدا ببعضـه إلى عدم الاعتراف بالعديد من الحقوق بدعوى تعارضها مع حقوق أخرى محمية، ذلك لأن الإسلام يرسم لكل حق حدوداً معينة لا يمكن تجاوزها وهو في تقريره للحقوق أو رفضـه لا ينطلق من النظرية الفردية التي تجعل الفرد في مركز قانوني أعلى من المجتمع، أو المغالاة في الاتجاه الجماعي الذي يجعل من الإنسـان مجرد آلة في عمليات المجتمع وإنما يقيم

(1) اتجه العديد من الكتاب في الفقه الإسـلامي والقانون إلى تعريف الحق بالمصـلحة وهو تعريف له بالغاية لا الماهية كما تلاحظه، ومن هؤلاء الكتاب غير الشيخ علي الخفيف ومحمد يوسف موسى الأستاذ السنهوري فى كتابه مصادر الحق 9/1 والدكتور صبحي المحمصاني في كتابه الموجبات والعقود 351 ومن قال بأن الحق هو مصلحة أصحاب نظرية المصـلحة والتي يتزعمها الفقيه الألماني أهرنج والحق وفق هذه النظرية هو مصلحة يحميها القانون. انظر: الوسيط في شرح القانون المدنى للدكتور حسن كيرة: 564- 567.

الموازنة بين الحقوق الفردية وبين الحقوق الجماعية ذلك، لأن مفهوم الحق في الفقه الإسلامي عموماً يرتبط بمفهوم الواجب، ففي الوقت الذي يعطي الحق لصاحبه فرصة التمتع به يلزم الآخرين حكاماً كانوا أو أفراداً واجب تمكين الفرد من ممارسة هذا الحق وعدم الحيلولة بينه وبين التمتع به شريطة أن لا يخرج في ممارسته على حدود المشروعية لهذا الحق أو بمعنى آخر أن الحق في الوقت الذي يمكن صاحبه من التمتع يه يغل يد السلطة وكذلك الأفراد من التدخل في شؤونه ويلزمه بعدم التعدي على الآخرين وهو يمارس حقه، ويلاحظ أن الشريعة الإسلامية إذ منحت الفرد حقوقه الشخصية والتي تدور بالجملة حول الحرية والعصمة والملكية[1] فإنها لم تمنحه هذه الحقوق وبصورة مطلقة من أي قيد. ذلك لأن الحق مرتبط بالمسؤولية ومدى تمثل الفرد لها يدل على ذلك ويرشد إليه النصوص الكثيرة التي تفيد أن الإنسان إنما يتحمل عبء أفعاله خيرة كانت أم شريرة صغيرة أم كبيرة مثل قوله تَعَالَى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2] وقوله تَعَالَى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾[3] ولعل مسؤولية الفرد تبدو أكثر تفصيلاً في قوله عليه الصلاة والسلام: ((الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير الذي على الناس راع وَهُوَ مسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول

(1) التوضيح لصدر الشريعة 162/2.

(2) الزلزلة 7-8. وانظر تفسيرها الطبري 173/3، وتفسير النيسابورى 147/30، ومجمع البيان للطبرسي 527/10، وتفسير الكشاف للزمخشري 276/4.

(3) الاسراء: 13 وانظر : تفسير الكشاف 420/2، وتفسير الطبرى 39/1.

عنه الا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))[1] يقول النووي: ((الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره فيه أن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته))[2].

ومن هنا يتحدد نظر الإسلام إلى الفرد على أنه كائن حر مسؤول مستقل لكن استقلاله هذا ليس مطلقاً بل هو مفيد في ممارسته حقوقه ضمن الدائرة التي تحقق مصالح المجتمع ولا تصطدم مع حقوق الجماعة، وذلك إعمالاً للقاعدة العامة التي قررها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾[3] فهذه القاعدة تقوم عليها الأحكام التشريعية بجميع أحكامها، وقد طبقها الفقهاء على الأحكام الدنيوية من عقود وتبرعات وذلك في الأحوال التي ينصرف فيها الباعث الفردي غير المشروع إلى إنشاء تصرف من التصرفات كالحيل والذرائع ونحوهما فقد اتفقوا على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاقه ومن ثم أبطلوا التصرفات التي الحرف بها أصحابها عن المقاصد المعتبرة التي يرمي إليها الشارع الحكيم وذلك تحت غطاء من المشروعية الظاهرة لأنهم رأوا في هذه التصرفات تعاوناً على الإثم والعدوان وهذا القيد في الحقيقة يرد على كافة الحقوق واعتماد هذا الأصل لم يختلف فيه الفقهاء

(1) اللفظ لمسلم انظر صحيح مسلم 213/13، كتاب الإمارة، باب فضيلة الأمير. وقد ورد الحديث في صحيح البخاري في أماكن عديدة بالفاظ قريبة من ذلك، انظر: البخاري 217/2، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن.

(2) شرح النووي على مسلم 213/2.

(3) المائدة 2.

وإنما اختلفوا فيما وراء ذلك في بحثهم عن المناط الذي يتحقق فيه التعاون على البر والتقوى أو ذلك الذي يتحقق فيه خروج على مقاصد الشريعة أو التحايل والتذرع.

وفي الحقيقة فإن هذه القاعدة بوجهيها الإيجابي الذي يفيد التعاون على البر والسلبي الذي يفيد الامتناع عن العدوان توجب على الفرد باعتباره واحداً من أفراد الهيئة الاجتماعية أن يكون مرتبطاً بالجماعة ارتباط بر وتعاون وذلك تحقيقاً للخير المشترك والصالح العام وفي أن الوقت تلزمه سلبياً بضرورة تجنب الإثم والفساد والإضرار.

وهكذا تحدد الشريعة الإسلامية وذلك من خلال العديد من النصوص مسؤولية الفرد قبل الهيئة الاجتماعية، وذلك من خلال إلزامه برعاية مصالحها تماماً كما هو مكلف بتحصيل مصالحه الشخصية والذاتية فمن حق الجماعة على الفرد أن لا يتعدى على مصالحها معتمداً على الحقوق الممنوحة له وتحت ستارها، بل إن الشريعة تعطى للهيئة الاجتماعية سلطة رقابية على الفرد وهو يمارس حقوقه وذلك للحد من حق الفرد حين يتجاوز في ممارسة حقه يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ((مثل القائم في حدود . الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا من نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً))[1].

(1) انظر: صحيح البخاري 94/5 كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه.

ووجه الدلالة في هذا النص أن أولئك الذين أرادوا أن يخرقوا السفينة إنما أرادوا التصرف في خالص ملكهم بدلالة قولهم: ((لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً)) ولكن لما كان تصرفهم بالنتيجة يؤول إلى إلحاق الضرر بالجماعة فإنه أوجب على الجماعة ضرورة منعهم من هذا التصرف وقاية للجماعة وحماية لها ومن غير نظر إلى الباعث على التصرف حتى وَلَوْ كَان مشروعاً.

وهكذا في كل الأحوال التي تصطدم فيها مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة فانه يضحي بالأولى الحساب الثانية كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية[1] وذلك؛ لأن ما يلحق الفرد من الضرر بالإمكان جبره بوسائل عدة مثل التعويض على أن حماية المصلحة العامة هو في محصلته النهائية حماية للمصلحة الفردية لأنها واردة ضمناً في مصلحة الجماعة يدل على ذلك قوله عَليه الصلاة والسلام ((نجوا ونجوا جميعاً)) والذي يؤكد هذا تحريم الشارع للاحتكار وذلك في الأوقات التي يحتاجها الناس وتدفعهم إليها الضرورة، وتحريم تلقي السلع ونهيه بيع الحاضر للبادي، واتفاق الفقهاء على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وجواز نزع الملكية الخاصة في ظروف معينة إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك بما رضى اهله ومالا يرضى، كما أوجب الشارع التسعيرة الجبرية وذلك في السلع التي يحتاجها الناس إذا ارتفعت أسعارها ارتفاعاً فاحشا وهذه الإجراءات كلها داخلة في صميم تحديد حق الملكية حماية للمصلحة العامة.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية تذهب إلى ترجيح حق الجماعة على حق الفرد في حالة التعارض فإن السنة قد جاءت بما يؤكد نفي السلطة المطلقة للحق وذلك في أوقات الحاجة والضرورة، فقد روي عن أبي سعيد الخدري قال: بينما نحن مع

(1) الموافقات 350/2.

النبي إذ جاء . يميناً وشمالاً فَقَالَ رَسُولَ الله صلى الله عليه وسلم ((مَن كَانَ لَهُ فضل رجل على راحلة له قال: فجعل بصره : ظهر فليعد به عَلَى مَنْ لا ظهر له ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له قال فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل))[1] ومن هنا فان الحديث يفيد أن في المال حقاً آخر سوى الزكاة ومشروعية الزكاة والإقراض، والعارية والمنيحة، وغير ذلك مؤكد لهذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق وهو لا يقتضي استبداداً وعلى هذه الطريقة لا يلحق العامل ضرراً إلا بمقدار ما يلحق الجميع، أو أقل، ولا يكون موقعاً على نفسه ضرراً ناجزاً وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره وهو نظر من بعد المسلمين كلهم شيئاً واحداً[2]. وقد تضافرت النصوص التي تقرر المعنى الاجتماعي للحق وفي نفس الوقت تقيد حق المالك بعدم الاستبداد في حقه وقت الحاجة وهي تعبر عن ذلك المعنى الاجتماعي تارة بالأخوة باعتبارها ثمرة من ثمار الإيمان، وأخرى بالبنيان المرصوص، وثالثة بالجسد الواحد وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام: ((المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً))[3] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى

(1) صحيح مسلم 33/12، كتاب اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال.

(2) الموافقات للشاطبي 354/2.

(3) صحيح مسلم 139/16، كتاب البر، باب تراحم المؤمنين، وصحيح البخاري 72/5، كتاب المظالم، باب نصر المظلوم وفيه زيادة في آخره نصها: ((وشيك بين أصابعه)).

منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى))[1] وقوله عليه الصلاة والسلام: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه))[2] فهذه الأحاديث وغيرها صريحة في تعظيم حقوق المسلمين بعضهم على بعض وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاضد في غير إثم ولا مكروه[3]، وهي فوق إفادتها أن الحب ثمرة الإيمان وبالتالي نفي الإيمان عمن لا يحب لأخيه ما يحب لنفسه فإنها توجب على المؤمن أن يبغض لأخيه ما يبغض لنفسه من الشر ولم بذكره النبي صلى الله عليه وسلم، لأن حب الشيء مستلزم لبغض نقيضه فترك التنصيص عليه اكتفاء، ولعل في حديث الأشعريين ما يجعل من الحق مفهوماً ينفي عنه صفة الاستبداد والتسلط المطلق يقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم في المدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم))[4] يَقُولُ الشاطبي في تصوير هذه التسوية والاشتراك: ((إن مسقط الحق هنا قد رأى غيره

(1) صحيح مسلم 140/16، كتاب البر، باب تراحم المؤمنين، وصحيح البخاري 367/10، كتاب الأدب باب رحمة الناس وفيه إبدال كلمة "مثل" بـ"ترى المؤمنين" وإضافة كاف التشبيه إلى "مثل" الثانية فتصبح "كمثل الجسد".

(2) صحيح البخاري 54/1 كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يجب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه، وصحيح مسلم باب الايمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه وفيه إضافة أو قال لجارة ونصه: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه أو قال لجاره)).

(3) انظر: شرح النووي على مسلم 16/2، 139/16، وفتح الباري للعسقلاني 54/1، 367/10.

(4) صحيح مسلم 62/16، كتاب الفضائل، باب فضائل الأشعريين، صحيح البخاري 93/5 كتاب الشركة في الطعام.

مثل نفسه وكانه أخوه، أو ابنه، أو قريبه، أو يتيمه، أو غير ذلك من طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد فهو على ذلك واحد منهم فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره ممن هو مثله بل ممن أمر بالقيام عَلَيْهِ كَمَا أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون))[1].

وتأسيساً على ما تقدم يتضح لنا أنه ليس هناك حق فردي مطلق وبالتالي فان التفريق بين حق الله وحق العبد إنما هي تفرقة ابتدعها الفقه الإسلامي ويهدف منها إلى بيان أن من حق العبد إسقاط حقه، والإبراء منه، والعفو عنه، وإلا فالحقيقة لا يوجد حق فردي على الخلوص بغير المعنى المتقدم وقد تفطن إلى هذه الحقيقة غير واحد من محققي الأصول[2] بقول القرافي: ((ونعني بحق العبد المحض أنه لو اسقطة لسقط وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق الله تَعَالَى وَهُوَ أمره بإيصاله ذلك الحق إلى مستحقه فيوجد حق الله دون حق العبد، ولا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق الله تعالى وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط))[3] وهذا المعنى هو ما صرح به الشاطبي في أكثر من موضع بل أسس تقسيماته على نفي وجود حق فردي على الخلوص ومن هنا قسم الحق إلى ثلاثة أقسام، يقول الشاطبي: ((وليس حكم شرعي بخال عن حق الله تعالى فإن جاء ما ظاهره حق للعبد مجرد كالقصاص فليس كذلك بإطلاق بل جاء على تغليب حق العبد

(1) الموافقات للشاطبي 353/2.

(2) هذا ما صرح به القراقي والشاطبي، واليه اتجه العاملي في كتابه القواعد والفوائد 43/2 يقول ما نصه: ((فعلى هذا لا يوجد حق الله بدون حق للعيد كما في الأمر بالصلاة ولا يوجد حق للعبد بدون حق الله تعالى)).

(3) الفروق 141/1.

في الأحكام الدنيوية))[1]، وهكذا الشـــأن في العادات الحقوق والمعاملات فإن الله تعالى حقاً فيها من جهة وجهة الكســـب ووجه الانتفاع، لأن حتى الغير محافظ عليه شرعاً لا خيرة للعبد فيه فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير[2].

ومن هنا تخلص إلى نتيجة مؤداها أنه لا وجود لحق مطلق للفرد بل ما من حق له إلا وهو مقيد وهكذا تكون الشريعة الإسلامية قد وازنت بين الفرد والمجتمع ولعل تلك الموازنة بين الحقوق عموماً تبرز في أجلى صـــورها في أن التكاليف لوحظ في فرضــها عدم إســاءة اســتعمال الحق[3]، وهذا المنع قد ورد مطلقاً على جميع الحقوق فإنه بمقتضـــى هذا المبدأ لا يجوز للشـخص أن يسـتعمل حقه إذا كان على علم بما يترتب على اســتعماله من ضــرر فاحش يصــيب الغير، أو كانت المصــلحة التي يرمي إلى تحقيقها من اســتعمال حقه غير . مشــروعة، وكانت قليلة الأهمية وهو مبدأ أقره الفقه الإســـلامي تطبيقاً للحديث الشـــريف ((لاضــرر ولا ضــرار))[4] وإعمالاً للقاعدتين الشــرعيتين: درء المفاســد أولى من

(1) الموافقات، للشاطبي 317/2- 318.

(2) الموافقات للشاطبي 322/2.

(3) عرف بعض الفقهاء المحدثين التعسف بأنه استعمال الإنسان حقه على وجه غير مشروع والمراد بالوجه غير المشروع أنه التصرف غير المعتاد شرعاً وقد تعرض هذا التعريف للنقد مما حدا ببعضهم إلى تعريفه بأنه مناقضة قصد الشارع في تصرف ماذون فيه شرعا بحسب الأصل. انظر: نظرية التعسف فى استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فهمي أبو سنة بحث منشور في أسبوع الفقه الإسلامي: 105، 110، والحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني: 311- 313.

(4) هذا الحديث إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع، لأن إسحاق بن الوليد كما قال ابن عدي لم يدرك عبادة بن الصامت، وقال البخاري: لم يلق عبادة انظر ابن ماجه 784/2 كتاب القضاء، باب 26، مسند الإمام أحمد 227/5.

جلب المنافع، ودفع أكبر الضـــررين بالأخف منهما، وبالرغم من أن مبدأ عدم التعســف في اســتعمال الحق يعتبر المجال الطبيعي له من الناحية العملية هو علاقات الجوار وذلك للآيات والأحاديث الواردة في الحث على الإحســـان إلى الجار والنهي عن إنزال الضــرر به مثل قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾[1] ولقوله عليه الصــلاة والســلام: ((من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فليكرم ضـيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصـمت))[2] لكنه قد ورد صـراحة في القرآن الكريم في غير الجوار مثل قوله تعالى في معرض الحديث عن الوصـية: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ۚ مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوٓا۟ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى ٱلثُّلُثِ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾[3] وهذا القيد لا يرد فقط على حق الإبصـــاء[4] بل يتجاوز الأمر هذا

(1) النساء: 39.

(2) صـحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من الضـية 440/10، مسند الإمام أحمد 20/1، ابن ماجه 1711/2، كتاب الأدب، باب 4.

(3) النساء: 12.

(4) انظر تفاصـيل القيود الواردة على حق الإيصـاء كتاب الحق ومدى سـلطان الدولة في تقييده الدريني: 333.

الحق ليشـــمل كل المباحات إذ إنه لا يُذكر المباح إلا وهو مفيد بعدم الضـــرر، فالحقوق الزوجية مثلاً مقيدة بعدم المضـــارة الثابتة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ﴾[1] وحقوق الأبناء مقيدة بدليل أيضاً لقوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ﴾[2] وهكذا تتقيد الحقوق بعدم الضرر[3].

ومبدأ عدم التعســف في اســتعمال الحق يجد صــداه في العديد من الوقائع والتطبيقات التي جرت على عهد رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم وعهد الخلفاء الراشدين من ذلك ما روي ((أنــه كــان لسمرة بن جندب نخل في حائط رجل من الأنصـار وكان يدخل عليه وأهله فيؤذيه فشكا ذلك الأنصـاري إلى رَسُول الله ﷺ فَقَالَ لَهُ: بعه، فأبى قال: فاقلعه فأبى، قال: هبـه ولـك مثلها في الجنة فابي، فقال رســول الله ﷺ: أنت مضــار اذهب فاقلع نخله))[4] ولعل من أبرز تطبيقات هذا المبدأ في عصر الخلفاء الراشدين هي تلك القصة التي وقعت على عهد عمر ه والتي تتلخص في أن رجلاً أراد أن يمرر خليجاً من أرض جاره فأبي الجار فكلم فيه عمر بن الخطاب الذي أمر بدوره الرجل أن يخلي سبيله فقال: لا والله. فقال

(1) البقرة: 231.

(2) البقرة: 233.

(3) انظر: التعسف في استعمال الحق، الشيخ علي الخفيف : 25.

(4) سـنن أبي داود، كتاب الأقضـية، ابواب في القضـاء 315/3. قال المنذري في سـماع المادة من ســمرة جندب ونظر وقيل فيه ما يمكن معه الســماع منه والله أعلم. الســنن الكبرى للبيهقى 157/6.

عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقي أولاً وآخراً وَهُوَ لا يضرك ؟ فقال الرجل: لا، فقال عمر: والله ليمرن به وَلَوْ عَلَى بطنك وأمر أن يمر به[1].

وعلى الرغم من أن مبدأ عدم التعسف في استعمال الحق تدعمه كل أهلية الأدلة، وتؤكده الكثير من القواعد الفقهية التي تقضي بأن الشارع لم يجعل الحقوق ذات صبغة فردية وإنما هي تهدف إلى أداء وظيفة اجتماعية[2] إلا أن الفقه الإسلامي لم يجر على نسق واحد في خصوص حق الملكية حيث عرف الفقه الإسلامي اتجاهين في حدود حق المالك في التصرف في ملكه.

(1) انظر: موطأ الإمام مالك، كتاب القضاء، باب القضاء في المرفق (1502)، وللإمام مالك في هذه الواقعة ثلاثة أقوال: أحدها: المخالفة لها على الإطلاق وذلك لقول النبيﷺ ((لا يحلبن أحدكم ماشية أخيه إلا بإذنه)) واللبن يتجدد ويخلفه غيره والأرض التي يمر فيها بالساقية لا يعتاض منها. وثانيهما: الأخذ بقول عمر وحمله على إطلاق لفظه عملاً بقوله: ((لا ضرر ولا ضرار)) والإضرار إدخال الضرر على الجار دون منفعة لمن جوز ذلك الضرر. وثالثها: القول بالوجهين معاً في حالين فيقضي بنحو ما قضى عمر في حالة صلاح المجتمع وقوة الوازع وبخلافه في حالة ضعف الوازع. وهذه من جملة الأمور التي أنكرها الشافعي على الإمام مالك لأنه كان يفتي على خلاف روايته. انظر: المنتقى للباجي 46/6، شرح الزرقاني على الموطا 35/4.

(2) الحق ومدى سلطان الدولة، الدريني: 267.

الاتجاه الأول:

ذهب الحنابلة والمالكية ومتأخرو الحنفية – وهذا هو الاتجاه الذي ذهب إليه الفقهاء المحدثون بالجملة[1] – إلى أن جميع الحقوق يرد عليها قيد عدم الضرر بما في ذلك حق الملكية فقد ورد في المدونة: ((قلت: أرأيت إن كان لي عرصة إلى جانب دور قوم فأردت أن أحدث في تلك العرصة حماماً أو فرناً أو موضعاً لرحى فأبى علي الجيران ذلك أيكون لهم أن يمنعوني في قول مالك قال: إن كان يحدث ضرراً على الجيران من الدخان وما أشبهه فلهم أن يمنعوك من ذلك، لأن مالكاً قال: يمنع من ضرر جاره فإذا كان هذا ضرراً منع من ذلك. قلت: وكذلك إن كان حداداً فاتخذ فيها كيراً أو اتخذ فيها أفراناً يسبك فيها الذهب والفضة، أو اتخذ فيها أرحية تضر بجدران الجيران، أو حفر فيها آباراً أو كثيفاً قرب جدران

(1) ذهب الفقهاء المحدثون بالجملة إلى أن الملكية حق لصاحبها إلا أن لها وظيفة اجتماعية تبدو في صورة أعباء وتكاليف تفرض على المالك ضماناً للمصلحة العامة انظر: الملكية في الشريعة الإسلامية، علي الخفيف 45/1، تاريخ الفكر الاقتصادي، لبيب شقير: 83، فلسفة الحرية في الإسلام، نديم الجسر، بحث منشور في المؤتمر الأول لمجتمع البحوث الإسلامية، 1964: 39، والنظريات العامة للمعاملات، فهمي أبو سنة: 103، والوظيفة الاجتماعية للملكية الخاصة، محمد علي حنبولة: 431. ويرى هؤلاء الفقهاء أن الملكية ذات طبيعة مزدوجة فردية واجتماعية فهي ليست ذات طبيعة فردية مطلقة أو ذات وظيفة اجتماعية خالصة فالقول بإنكار حرية التملك لا يضارعه في البطلان إلا الاتجاه نحو تقديس الملكية الشخصية إلى الحد الذي يحرم مسها لأي سبب من الأسباب حتى لو كان ذلك السبب ينبع من مصلحة المجتمع، فحرية التملك في الإسلام تبقى أمراً ضرورياً ونافعاً وواحداً من بديهياته الفكرية والعملية حتى تصطدم بالحق وبالخير فإذا اصطدمت بحق الغير وخير المجتمع توقفت وأمكن الحد منها. انظر: فلسفة الحرية في الإسلام، نديم الجسر: 322، الحق ومدى سلطان الدولة، الدريني: 24– 25، القيود التي ترد على الملكية في الشريعة الإسلامية، محمد أنيس إبراهيم: 81.

جيرانه منعته من ذلك؟ قال: نعم كذلك قال مالك قلت لابن القاســـم: أرأيت إن كانت دار الرجل إلى جنب دار قوم ففتح في غرفته كوى، أو أبواباً يشـــرف منها على دور جيرانه أيمنع من ذلك أم لا ؟ قال مالك: يمنع من ذلك))[1].

وهذا الذي ذهب إليه المالكية هو ما ذهب إليه الحنابلة حيث قرروا فرض قيود على سلطان المالك وأنه ليس له التصرف في ملكه كما يشاء وإنما هو مقيد في تصـرفاته بأن لا يلحق الضـرر بالغير، فليس للمالك أن يبني في داره حماماً أو يحفر بئراً إلى جنب حائط جاره وإن كان في حده طالما أن ذلك يضـــر بالغير[2].

وقد أسس هذا الفريق رأيه على قوله عليه الصـلاة والسـلام: ((لا ضـرر ولا ضرار)) وإلى هذا الحديث استند متأخرو الحنفية في تقييدهم لسلطات الجار بعدم الضـرر إضـافة إلى الوازع الديني الذي يحمل الفرد على الإحسـان إلى الجار قد ضعف مما يجب معه فرض قيد عدم التعسف في استعمال الحق[3].

الاتجاه الثاني:

ويقول به الحنفية والشافعية والظاهرية والزيدية حيث ذهبوا إلى أن للمالك أن يتصرف في خالص ملكه كما يشاء دون أن يرد على حقه في التصرف في ملكه

(1) المدونة الكبرى 273/2- 274، وانظر في بيان المذهب المنتقى للباجي 46/6، وشرح الزرقاني على الموطأ 39/4.

(2) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: 285، والروض المربع في شرح زاد المستقنع 201/2-202، والمحرر، لابى البركات 343/1، والإنصاف 261/5.

(3) تبيين الحقائق شـــرح كنز الدقائق 196/4، والمنتقى للباجي 45/6، والملكية في الشريعة الإسلامية، على الخفيف 134/1.

قيد عدم إلحاق الضرر بالغير، ويلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه وإن اتفقوا على ما تقدم إلا أن لكل فريق تفصيلات في مذهبه مما يجب معه إلقاء الضوء على كُلِّ مذهب بانفراده.

1. رأي الحنفية

الأصل عند الإمام أبي حنيفة أن المسالك لا يمنع من التصرف في ملكه وإن أضر بغيره[1] فقد سئل الإمام أبو حنيفة عمن اتخذ مجمدة في حائطه وكان يضر بحائط جاره فأجاب الإمام عن ذلك بقوله: ((اتخذ أنت أتونا[2] بجنب الحائط ليذيب هو ما يجمد من جمد))[3] وفى الحقيقة فإن الإمام أبا حنيفة يرى أن الملك التام لا معنى له إلا إذا كان المالك له حرية كاملة في التصرف في ملكه دون أن يرد قيد على تصرفه، ومع ذلك فهو يرى أن حق الملكية مقيد ديانة بمعنى أنه غير ملزم للمالك من الناحية القضائية[4]. وهو لا يرى في قوله عليه الصلاة والسلام ((لا ضرر ولا ضرار)) أصلاً من أصول تقييد الملكية[5] لأنه معارض بنصوص أخرى تفيد خلاف ذلك يَقُولُ السرخسي: ((إن من يتصرف في ملكه لم يمنع منه في الحكم وإن كان يؤدي إلى إلحاق الضرر بالغير ألا ترى أن من اتجر في حانوته نوع تجارة لم يمنع من ذلك وإن كانت تكسد بسببه تجارة، وإن أصحاب الحوانيت يتأذون بغبار سنابك الدواب والمارة وأنه يتأذى المارة

(1) الفتاوى البزارية 420/6.

(2) الأتون بالتشديد الموقد والعامة تخففه والأتون أخدود الجيار والجصاص وأتون الحمام قبل انه ليس عربياً. انظر لسان العرب 13/7 (اتن).

(3) المبسوط للسرخسي 21/15.

(4) المبسوط، للسرخسي 21/15.

(5) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، أبو زهرة: 101 وما بعدها.

بدخان نيرانهم التي يوقدونها في حوانيتهم ثم ليس للبعض منع البعض من ذلك وللإنسان أن يسقي أرضه وليس لجاره أن يمنعه من ذلك مخافة أن يقل ماء بئره فعرفنا أن المالك مطلق التصرف فيما هو خالص حقه))[1] والواقع أنه باستثناء رأي الإمام أبي حنيفة المتقدم فان جمهور الحنفية والمفتى به في مذهبهم أن تصرف المالك في ملكه مقيد بأن لا يضر بغيره ضرراً ظاهراً، ويرون أن هذا القيد هو مقتضى الاستحسان[2] وإن كان القياس[3] يقتضي أن كل من تصرف في خالص ملكه لا يمنع منه في الحكم[4] ويلاحظ أن معايير الضرر الفاحش عندهم ليس لها ضابط محدد.

2. رأي الظاهرية والزيدية

ذهب الظاهرية إلى القول بحرية المالك في التصرف في ملكه بصورة مطلقة دون أن برد قيد على هذا الحق يقول ابن حزم: ((ولكل أن يفتح ما شاء في حائطه من كوة، أو باب، أو أن يهدمه إن شاء في دار جاره أو في درب نافذ أو غير نافذ ويقال لجاره ابن في حقك ما تستر به على نفسك إلا أنه يمنع من الاطلاع فقط))[5]. ويقول الزيدية: إن لكل أن يفعل في ملكه ما شاء وإن ضار

(1) المبسوط للسرخسي 20/15.

(2) الاستحسان: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه يقتضي العدول عن الأول. انظر: كشف الأسرار 3/4.

(3) القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات أو صفة أو نفيهما، انظر: البرهان، للجويني 745/2.

(4) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 196/4، حاشية ابن عابدين 237/5، والفتاوى البزازية 420/6، حاشية الشلي 196/4.

(5) المحلى، لابن حزم 105/9.

الجار[1] ومما تجدر الإشارة إليه أن الظاهرية قد ذهبوا في موضع آخر إلى أنه لا يجوز للجار أن يدخن على جاره، لأنه أذى ونحن مأمورون بالابتعاد عنه إذ إن أذى المسلم حرام[2] بيد أن هذا القيد قد ورد عندهم بصورة محددة كما أن الزيدية قد استثنوا من القاعدة المتقدمة مضار الجار في حالة وجود الملكية المشتركة وذلك ؛ لأن هناك التزاماً بين الشريكين مفاده أن لا يتسبب الشريك في الإضرار بشريكه قدر الإمكان[3]، ويحتج الظاهرية لما ذهبوا إليه أنه ليس هناك . دليل لا من كتاب، ولا من السنة يمنع المالك من التصرف في ملكه فله أن يفتح ما شاء من النوافذ والأبواب فهم وإن كانوا يعتقدون أن قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا ضرر ولا ضرار)) صحيح من حيث المعنى إلا أنه قد ورد مرسلاً، ولأن كل ذي حق أولى بحقه ولا ضرر أعظم من أن يمنع المرء من التصرف في مال نفسه مراعاة لنفع غيره فهذا هو الضرر حقاً[4].

3. رأي الشافعية:

يذهب الشافعية إلى أن لكل واحد من الملاك حق التصرف في ملكه على العادة في التصرف وإن تضرر به جاره، أو أفضى إلى إتلاف ماله كان سقط بسبب حفره المعتاد جدار داره[5] وأن للمالك فتح النوافذ لأهله ولغيرهم حَتَّى ولو لغير الاستفادة ولا فرق في ذلك بين أن يشرف على حريم جاره أولا، لأن الجار يمكنه دفع الضرر عنه بناء سترة أمام النوافذ وإن تضرر صاحبها بمنع الضوء

(1) البحر الزخار، للمرتضى 102/5.
(2) المحلى، لابن حزم 106/9.
(3) البحر الزخار 97/5.
(4) المحلى، لابن حزم 106/9.
(5) نهاية المحتاج، للرملي 337/5.

عنه أو النظر ، فإن تعدى في تصـرفه بملكه بما يخالف العادة كان ضـامناً لما يتولد من فعله شـريطة أن يقطع بوجود التعدي، أو يتوافر الظن القوي كان يشـهد بذلك خبيران[1]، وحجة الشافعية فيما ذهبوا إليه أن المالك إنما يتصرف في ملكه فمنعه من التصرف إضرار به ومعلوم أن الضرر لا يدفع بضرر أشد[2] منه. أما قوله عليه الصلاة والسلام ((لا ضرر ولا ضرار)) فمراده أنه لا ضرر في أنه لا يحمل على رجل في ماله ما ليس بواجب عليه[3].

الخلاصة:

وفي الحقيقة فإنه بعد هذا العرض يمكننا القول دون أن تخرج على الحقائق الموضوعية، أو نفتات على المنطق أن أحداً من الفقهاء لم يقل بحرية المالك في التصرف في ملكه بصورة مطلقة، أو بتعبير أدق إنهم لم يقولوا بحق فردي مطلق من كل قيد وإن اختلاف وجهات النظر بين الشـرعيين ليس في تقييد حق المالك في التصرف في ملكه وإنما هو اختلاف في معايير الضرر أو التعدي فإذا صح لنا أن ننظر فيما تقدم نجد أن بعض هؤلاء الفقهاء قد منعوا لازم التعسـف وذلك حين قرروا أن من يفتح نافذة على جاره يلزم أن لا يطلع على العورات كما ذهب الظاهرية ومما لا شـك فيه أن هذا القيد يرد على حق المالك والذي يدعم أن

(1) حاشية أبي الضياء 337/5.

(2) المرجع السابق.

(3) الاتجاه الجماعي في التشـريع الاقتصـادي الإسـلامي، محمد فاروق نبهان: 199، ويلاحظ أن هناك رايا للشـافعية يذهب إلى أن المالك يمنع من التصـرف الذي يضـر الملك لا المالك وهناك رأي ثالث يمنع من كل مؤذ لم يعتد ويذهب الروياني في رأي رابع أنه لا يمنع إلا إن ظهر منه قصد الفساد وأجرى ذلك في تحو إطالة البناء. انظر: نهاية المحتاج مع حاشية أبي الضياء 337/5- 337.

الخلاف بين الشـرعيين مرده خلاف في المعايير أن الحنفية قد قيدوا حق المالك بالضرر الفاحش، والشافعية قد قيدوه بأن يكون التصرف معقولاً أو معتاداً، ونفس الأمر يسـري على الزيدية حيث اسـتثنوا مضـار الجوار بين الملاك المتقاسـمين والاسـتثناء قيد بدون أدنى شـك، ونفس الأمر يسـري على قول الإمام أبي حنيفة حيث ذهب إلى أن حق المالك مفيد ديانة وذلك في وقت كان للوازع الديني أثره في ضـبط سـلوك الأفراد فلما ضـعف هذا الوازع وخربت الذمم ذهب متأخر و الحنفية إلى تقييده تحقيقاً للمصـلحة على أن الفقهاء جميعهم يفترضـون في التصرف الذي يقوم به المالك أن يكون مشروعاً ومما لا شك فيه أن المشروعية قيد يرد على كافة الحقوق ومما تقدم تخلص إلى أنه ليس هناك حق مطلق خال من أي قيد وإن اختلفوا فيما بينهم في حدود هذه القيود ضـيقاً اتسـاعاً وأنه ما من حق فردي إلا وهو مشوب بحق الله تعالى، وتأسيسا على هذه النتيجة ترتب عليها حقيقة أخرى وهي أنه لما كانت الدولة بأجهزتها ومؤسـسـاتها ممثلة للهيئة الاجتماعية ومنفذة للقانون الشـرعي ولما كان حق الله تعالى منوط بها في تحصـيله وتحقيقه والمطالبة به واسـتيفائه كما ذهب إلى ذلك الشـرعيون جميعاً[1]

(1) رتب الفقهاء على تقسيم الحقوق إلى حق الله وحق للعبد عدة آثار وهي كالآتي: 1. الإسقاط كل ما كان من حقوق الله ليس للعبد إسقاطه وفي جميع الأحوال التي يكون فيها الحسق دائراً بين الله والعبد لا يجوز للعبد إسقاط حقه إذا ترتب عليه إسقاط حق الله وهناك من الحقوق ما تقرر المصلحة الأفراد ومؤدى هذا أن يكون من حق الأفراد، ومع هذا ليس للعبد إسقاطه وَلَوْ كَانَ برضائه لم يؤثر هذا الرضا شيئاً بل يعتبر باطلاً كتحريم عقود الربا صوناً للأموال، انظر: الفروق 141/1، تهذيب الفروق 157/1، والموافقات للشاطبي 237/2، تيسير التحرير 181/2. 2. الإرث: الحقوق التي لا تقبل الانتقال من المورث إلى الوارث هي حقوق الله أو المغلب فيه حق الله أما بقية الحقوق فمنها ما يقبل الانتقال ومنها ما لا يقبله. انظر: مرآة الأصول 428/2، والفروق 376/3. 3.

فإن للدولة سلطاناً في رسم حدود الحق الفردي، ونطاقه، والمجال الذي يعمل فيه، وإقامة التوازن بين مختلف الحقوق والمصالح وذلك في الجزء المتعلق به حق الله باعتبار أن صاحب الحق الخاص ليس مختصاً به اختصاصاً كاملاً بل إن تصرفه مشروط بسلامة الغير من ضرر ينشأ عن استعمال هذا الحق أولاً، ولأن الله كما جعل فيه مصلحة فردية جعل فيه مصلحة اجتماعية لصالح الجماعة، لأنه من ثروة الأمة التي تعتمد عليها ثانياً ولهذا نهى الشخص عن إتلاف ماله وتبذيره لأنه إن لم يصبه بالخسارة أصاب الجماعة، ولأن الله جعل

تحريك الدعوى: حقوق الله الخالصة وتلك التي يغلب فيها حق الله يجوز لكل مسلم عدل رفع الدعوى فيها، أما حقوق العبد أو الغالب فيها حق العبد فيتوقف تحريك الدعوى فيه على صاحب الحق نفسه. انظر: السياسة الشرعية، لابن تيمية: 62 وما بعدها، والجريمة، أبو زهرة: 72. 4. الملاحقة: ملاحقة الاعتداء الواقع على الحقوق يختلف تبعاً لاختلاف الحقوق وكونها حقا لله أو للعبد فإذا كان الحق الله فإن كان من باب الأمر بالمعروف فإنه يجب على المحتسب أن يقوم بالملاحقة من تلقاء نفسه، أما في حالة النهي عن المنكر فإن الملاحقة تختلف تبعاً لاختلاف موضوع الحق فإن كان موضوع عنه يتعلق بالعبادات فإن مهمة المحتسب قاصرة على الإنكار في الأحوال العادية أما في الأحوال التي يكون فيها مرتكب المخالفة معانداً فإنه يقوم بتأديبه، انظر: روضة الطالبين، للنووي 216/10، مغني المحتاج 211/4. وإن كان موضوع الحق يتعلق بالمحظورات فإن المحتسب يتصدى لها بالإنكار أما ما يتعلق بالمعاملات فإن كانت من المعاملات المحظورة فان على المحتسب ملاحقتها وإن كانت برضاء المتعاقدين. انظر: الأحكام السلطانية، لابن يعلى: 271، أما بالنسبة لحقوق الأفراد فإما أن يكون خاصاً أو عاماً فإن كان خاصا فإن الملاحقة تتوقف على استعداء صاحب الحق وإن كان عاماً فإنه يجب على المحتسب ملاحقته دون حاجة الى مطالبة أحد. وأما إن كان نهما عن منكر فلا اعتراض للمحتسب إلا فى حالة الاستعداء. انظر: الروضة 217/10- 218، الأحكام السلطانية للماوردي: 369، ومغني المحتاج 211/4.

فيه نصـيبا معلوما للجماعة ويلاحظ أن تدخل الدولة في رسـم الحقوق يجب أن يكون ضـمن الحدود المرسـومة لولى الأمر من سـلطات تقديرية وهي سـلطة مرسومة في الشريعة الإسلامية بتحقيق العدل والإحسان وتحصيل مصالح الناس في المعاش والمعاد على ما سنبينه في الأساس الثاني.

إن هذه البديهية على الرغم من أنها تبدو بسـيطة إلا أنها تشـكل المحور الأساسي في الجهاز التحليلي في الفقه الإسلامي عموماً والفقه الاقتصادي على وجه الخصـوص، ذلك إذا ما أردنا تبني معرفة اقتصـادية واقعية قادرة على الصمود وتحقيق مجتمع الكفاية الاقتصادية في ظل عمليات اقتصادية معقدة.

مصدر الحق

الذي يعنينا في دراسة مصدر الحق أو الإجابة على مَنْشَيْه هُوَ مَعْرِفَة الآثار المترتبة على اسـتعماله وحدود هذا الاسـتعمال، ومعلوم أن منشـأ الحق في الفقه الغربي لم يجر على نسـق واحد في كل مراحل التاريخ إلا أنه من الواضـح أن التاريخ الغربي قد عرف اتجاهين في نشأة الحق.

أحدهما: وهم القائلون بالقانون الطبيعي وهؤلاء يذهبون إلى القول بأن منشـأ الحق هو العقل، لأن القانون الطبيعي عندهم هو مجموعة من القواعد القانونية التي يوحي بها العقل القويم وبمقتضـاها يحكم أن التصـرف ظالم أو عادل وهذا القانون كامن في طبيعة الروابط الاجتماعية أو كما عبر عنه جوسـتنيان بأنه: ((السنن التي ألهمتها الطبيعة الجميع الكائنات الحية فهو لا يقتصر على الجنس البشـري بل هو سـار في جميع الأحياء كاتحاد الذكر والأنثى، وتدل المشـاهدة على أن كل الكائنات الحية المدركة لها قانون))[1] وفكرة القانون الطبيعي على

(1) مدونة جوستنيان الكتاب الأول، الباب الثاني، فقرة 221.

الرغم من النقد العنيف الذي وجه إليها وكل التعديلات التي جرت فيها وحولها ظلت تظهر بين فترة وأخرى فالقانون الطبيعي كان فلسفة عند اليونان[1] وقانوناً حقوقيا عند الرومان[2] ودينا فى القرون الوسط[3] وسياسة في العصور الحديثة ويلاحظ أن منا المذهب يقترب إلى حد ما. من مذهب المعتزلة.

وثانيهما: أصحاب نظرية الحقوق الطبيعية وهؤلاء يرون أن للفرد حقوقاً طبيعية مستمدة من ذاته باعتباره إنسانا وهذه الحقوق سابقة فى وجودها على القانون وعلى المجتمع أيضاً ذلك لأن المجتمع قد صنع للإنسان ولم يصنع الإنسان للمجتمع ومن ثم فإن القانون ليس أساس الحق بل الحق هو أساس القانون ووظيفة القانون في هذه الحالة هي حماية هذه الحقوق والمحافظة عليها،

(1) فكرة القانون الطبيعى نادى بها فلاسفة الإغريق مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وكانوا يفرقون بين التقاليد والعادات الوضعية التي وضعتها كل جماعة لنظمها وبين القانون الطبيعي الذي توحي به الطبيعة ويكشفه يطلق عليها اسم المدرسة الرواقية أو مدرسة الزهد انظر: تاريخ النظم والشرائع، عبد السلام الترمانيني: 396، والوجيز في تواريخ القوانين، عبد المجيد مغربي: 254.

(2) وقد أخذ الرومان عن الإغريق وعن المدرسة الرواقية بالأخص فكرة القانون الطبيعي وطورت على يد شيشرون 106- 43 ق.م، وكان أول مظهر لهذا التأثر قيام أساس علمي للفقه والبحث القانوني وكان المظهر الثاني لتأثير فكرة القانون الطبيعي في الفقه الروماني هو الإقرار بالصلة الوثيقة بين المبادئ الخلقية والقواعد القانونية.

(3) وتحول القانون الطبيعي إلى دين وذلك على يد توما الأكويني، والذي مزج بين الفكر الإغريقي والفكر المسيحي وميز ثلاثة متدرجة بالشكل الآتي: القانون الأزلي: وهو العقل الإلهي (العقل المطلق، والذي يأتي يحكم العالم ولا يستطيع أن يعرفه بكامله) بعده ياتي القانون الطبيعي الذي هو ما يستطيع البشر معرفته باعتباره بلورة للقانون الطبيعي. انظر مذاهب القانون منذر الشاوي: 18.

فالفرد هو محور القانون وغايته وبالتالي فإن كون هذه الحقوق طبيعية يعني أنها خاصة بالإنسان وأساسية له ووصفها بأنها طبيعية يفيد أنها من صنع الطبيعة فهي مقدسة، ولا تقبل التنازل ونقطة التلاقي بين الاتجاهين هي في إعلاء الحالة الفردية.

أما في الفقه الإسلامي فإنه ينظر إلى الحق على أساس ديني وقد سبق أن بينا أن الأصوليين يقسمون الحقوق إلى حق الله وحق للفرد ولكن ما منشأ الحق في الفقه الإسلامي؟

للإجابة على هذا نقول إن مصدر الحقوق كلها هوَ اللهُ تَعَالَى ذَلِكَ لأَن اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الذي أوجب، وأحل، وحرم أباح، وَهُوَ الذي حكم بأنه خلق للناس ما في الأرض جميعاً، وأحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث وأوجب العبادات. ومن هنا اتفقت كلمة علماء المسلمين على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخيراً أو وضعاً واشتهر من أصولهم ((لا حكم إلا لله))[1] وهذا إعمال لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[2] وقوله تَعَالَى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[3] وقوله

(1) المستصفى للغزالي 55/1، وفوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصارى 25/1، الأحكام، للآمدي 76/1 و90، و25، والإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي 43/1، 135، وحاشية البناتني على شرح المحلى 46/1 و54، ونهاية السول للأسنوي 47/1، وشرح منهاج الأصول، للبيضاوي 259/1، وشرح العضد 221/1، وحاشية الجرجاني 221/1، وحاشية الهروي 221/1، وإرشاد الفحول للشوكاني 6.

(2) الأنعام: 57.

(3) المائدة: 49.

تَعَالَى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1] غَيْر أن بعض فقهاء المعتزلة ومعهم الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن الأفعال التي وضح للعقل حسنها أو قبحها فالعقل يدل على حكم الله في هذه الأفعال دلالة القرآن والسنة وذلك مثل قبح تحريق مال اليتيم وحسن إغاثة الملهوف[2]، ويلاحظ أن اعتبار العقل مصدراً عندهم قائم على أساس من الشرع ذلك ؛ لأن الشرع هو الذي منحهم الحق في الأخذ بما يشير إليه مقتضى العقل وذلك في الأحوال التي لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة وهذا الخلاف في حقيقته متفرع عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين وذلك لأن الشيعة الإمامية ينهجون منهج المعتزلة في العقائد ومن ثم اعتبروا العقل مصدراً حيث لا يكون مصدر من النصوص[3].

وتأسيساً على ما تقدم يتضح لنا أنه ليس في الإسلام حقوقاً طبيعية دل

(1) المائدة: 47.

(2) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت 25/1.

(3) يقول في المقابلة الخلاف بين السنة والمعتزلة في التحسين والتقبيح فالنزاع في الحسن والقبيح لمعنى ترتيب الثواب والعقاب الم الاعيان وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنها العلاقة الوقوف على حكم الله ورود الشرائع بها لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد والنما الشرائع موكلة بالكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم يحسن الصدق النافع بالنظر لحكمه لمعنى خفي علينا فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع ا ما لا يعلمه العملية الدورة ان الحار صور المريوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال مظهرة الشرع إجماعاً. انظر شرح منهاج الأصول للبيضاوي 260/10. ولذلك قال الزركشي: إن المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للأحكام وإنما يقولون إن العقل يدرك أن الله شرع أحكام الأفعال يجب ما يظهر من مصالحها، ومفاسدها فهو طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، والحكم تابع لهما لا عينهما، انظر: نهاية السول 261/1.

العقل على شـــرعها، أو حقوقاً ذاتية مرتبطة بالإنســـان بأصـــل خلقته على أنه يلاحظ أن الأســـباب المثبتة للحق أو المنشـــئة له لا تنعقد ســـبباً بإجماع الفقه الإســـلامي إلا يجعل الشـــارع له ســـبباً لذلك، لأن المكلف هو الله وإذا كان هو الشـارع فهو الذي يجعل الأسـباب التي ترتبط بها الأحكام أسـباباً وذلك مثل عقد البيع الذي هو ســـبب من أســـباب الملكية والذي يؤثر في إثبات ملكية البيع للمشـتري، وملكية الثمن للبائع، فهذا العقد ليس بذاته مثبتاً لتلك الأحكام وإنما هو مؤثر يجعل الشـارع له سـبباً، ولذلك بات من المسـلمات في الفقه الإسـلامي أن الأسباب جملية وليست مؤثرة بذواتها[1] يقول ابن القيم: ((لا نعلم من أتباع الرسل

(1) لم يختلف الفقه الإسلامي في أن الأسباب ليست مؤثرة بذواتها وانما هي مؤثرة يجعل الشارع لكنهم اختلفوا في تكييف هذا التأثير وهل يسري على جميع الأحكام أم على بعضها إلى ثلاثة مذاهب: 1. فقد قال عامة الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي، وعامة المتكلمين أن الأحكام الشرع أسباباً تضاف إليها وإن كان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى، ولا فرق في ذلك بين العبادات وغيرها كالعقوبات وحقوق العباد. انظر: نور الأنوار، ملا جيون 308/1، والتنقيح والتلويح للتفتازاني وصدر الشريعة 141/2، وحاشية الرهاوي على ابن ملك 606/1، وحاشية البنائي على شرح المحلي 94/1، وشرح المحلي على جمع الجوامع 94/1، وأصول البزدوي 196/4، وكشف الأسرار، للبخاري 196/4. 2. قال بعض الأصوليين بإنكار أن يكون للأحكام أسباب أصلا وقالوا إن من الأدلة صراحة أو دلالة ذهب بعض الأشاعرة منهم البيضاوي والأسنوي وهر مذهب بعض الحنابلة، انظر: شرح منهاج الأصول للبيضاوي: 92/1، ونهاية السول، للأسنوي 93/1، و ٤/١٧٢، ودستور الأسرار، للبخاري 172/4، وحاشية الرهاوي لشرح ابن ملك 606/1، والتلويح للتفتازاني 141/2، والبزدوي 172/4، والإحكام في أصول الأحكام، للأمدي 119/1. 3. قال جمهور الأشعرية بإثبات الأسباب للأحكام الشرعية سوى العبادات والتقريات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها إليها وأما العبادات فلا تضاف إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه. انظر: التلويح للتفتازاني 141/2، وحاشية الرهاوي لشرح ابن ملك للمنار 1-606، وكشف الأسرار للبخاري 172/4، والمستصفى، للغزالي 93/1 -94.

من قال إنها مستقلة بنفسها حتى تحتاج إلى نفى هذا المذهب))[1] ومن هنا تكون الشريعة هي المانحة للحقوق وهي التي تضع الأشخاص في مراكزهم القانونية. يقول الشاطبي: ((فقد صار إذا كل تكليف حقاً لله فإن ما هو لله فهو الله وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله إذ كان الله قادراً أن لا يجعل لعبد حقاً أصلاً))[2] فالشريعة هي الأساس المنشئ للحق وليس الحق هو الأساس المنشئ للشريعة.

إن هذا النظر من الفقه الإسلامي تترتب عليه نتيجة على غاية كبيرة من الأهمية وهي أن الجميع يأخذون مراكزهم القانونية أو حقوقهم من الشريعة الإسلامية يستوي في ذلك الأفراد والدولة فليس حق الدولة بأقوى من حق الفرد لأنهم جميعاً يتلقون حقوقهم من الله، وحق الطاعة المقرر لولي الأمر (الدولة) في هذه الحالة يكون محدداً ضمن الإطار اللذي رسمه الشارع في العديد من النصوص مثل قوله تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[3] ﴿وَلَا تَرۡكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[4] أو كما عبر عنها الخليفة الأول: ((أطيعوني ما أطعت الله فيكم)).

(1) مدارج السالكين، لابن القيم 412/3.
(2) الموافقات، للشاطبي 316/2.
(3) النساء: 59.
(4) هود: 113.

وتأسيساً على هذا ليس للدولة أن تمنع حقاً، لأن حقها ليس بأقوى من حق الفرد إلا في حالات التعسف، أو في حالة الإضرار بالغير، أو الخروج على المشروعية كما أنها ليست لها المكنة في أن تسلب أحداً حقاً من الحقوق، وفي الأحوال التي تتدخل فيها الدولة فيجب أن يكون هذا التدخل ضمن الإطار الذي رسمته الشريعة لولي الأمر (الدولة) من سلطات تقديرية وهذا التدخل بالجملة يرجع إلى مقتضيات الضرورة، وتحقيق الصالح العام وحماية المجتمع من الاستغلال والفساد.

الفصل السادس

الاساس الثالث نظريه سد الحاجات وبلوغ حد الكفاية في مفهوم الحاجة والكفاية ودور الدولة فيها

يعد هذا الموضوع من المواضيع المهمة في الاقتصاد الحديث ذلك، لأنه يؤسس فهماً موضوعياً ومحدداً المسؤولية 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 حائجة، وهذا ما حدا بغير واحد من

اللغويين إلى إنكاره، وقالوا: إنه مولد[1] وذلك لخروجه عن القياس، وإلا فهو كثير الورود في كلام العرب.

وباستقراء مدلول الحاجة في كتب اللغة نجدها تدور على أربعة معان وهي: الافتقار إلى الشيء، والاضطرار إليه، أو هي المارية وبغية الإنسان وغايته، أو هي تطلق على نوع من أنواع الشوك، أو على خرزة لا ثمن لها لقلتها[2].

ويلاحظ أن المعنيين الأولين هما أقرب المعاني اللغوية المفهوم الحاجة في عرف الاقتصاديين، هذا وقد وردت الحاجة في لسان الشارع في ثلاثة مواضع من القرآن في قوله تعالى: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا﴾[3] وفي قوله تَعَالَى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾[4] وقوله

(1) 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 للسرب 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 304/1 مطبعة عيسى الحلبي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، وكتاب المولد دراسة في نمو وتطوير اللغة العربية، حلمي خليل: 181 الحياة المصرية العامة للكتاب فرع الإسكندرية.

(2) الصحاح للجوهري 307/1 (حوج)، والمخصص لابن سيدة م3 221/11، والقاموس المحيط للفيروز أبادي: 190/1 (حرج)، ولسان العرب 242/2، وأساس البلاغة، للزمخشري: 146(حرج).

(3) يوسف: 67.

(4) غافر: 80.

تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ﴾[1] فالحاجة مفسرة في هذه المواضع ببلوغ الغاية، ونيل الوطر[2] بصرف النظر عن كونه حاجة نفسية أو مادية، يدل على ذلك أن دخول أبناء يعقوب من أبواب متفرقة لا من باب واحدة إنما كان يلبي حاجة نفسية، وخاطراً عن له في ضميره، ولذلك صرح القرآن الكريم بأن كل ما يجد الإنسان في صدره مما يحتاج إلى إزالته فهو حاجة، وذلك بقوله: ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ﴾.

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 عرفها 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[3].

(1) الحشر: 9.

(2) تفسير الكساف للزمخشري 438/3 و84/4، وتفسير القرطبي 228/9 و23/18.

(3) تطور النظام الاقتصادي مقدمة لدراسة الاقتصاد السياسي، زكريا أحمد نصر، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965: 8.

وعرفها بعضهم الآخر بأنها كل مشتهيات الإنسان التي تساور نفسه ويسعى إلى إشباعها، ويبذل في سبيل ذلك جهداً، أو مالاً سواء انفقت 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 أن 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 أصبحكل ما يرغب 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

(1) مبادئ الاقتصاد، محمد كمال العتر، دار المعارف مصر، 1970: 23.

(2) مبادئ الاقتصاد، عبد الرحمن الجليلي، الطبعة الأولى، ب م ب ث: 49-50.

به ومقدار قدرته الشـرائية على تلبية هذه الحاجات[1] وهذا ينسـجم مع تصـور المدرسـة الفردية ونظرتها للإنسـان على أنه ذو بعد واحد ومتحرر وهو البعد المادي، فالنظرية الرأسمالية جعلت من المادة أسلوباً وهدفاً فرتبت حوافز الإنتاج وحقوق التوزيع على أسـاس الطاقة الاقتصـادية للأفراد تلك الطاقة التي تحددها في النهاية علاقة القوى المادية بكل ما يتفرع عنها من امتياز وسطوة فكان الربح المادي محور النشاط الاقتصادي وغايته[2].

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 الاقتصـاديين إلى التمييز بين الحاجة الاقتصـادية، والحاجة غير الاقتصـادية أو إلى تخطئة وصـف الحاجة بأنها اقتصـادية، إذ أن ما يمكن وصـفه بذلك إنما هو الوسـيلة التي تشـبع الحاجة لا ذات الحاجة[3]، وهذا التمييز ربما كان مفيداً من وجهة نظر التحليل الشـكلي إلا أنه ينذر بإدخال التباس على غاية كبيرة من الخطورة عندما يتعلق الأمر في تحديد شروط ولادة نمط توزيع مبني على تلبية الحاجات..

---

(1) لمزيد من الاطلاع راجع في مفهوم الحاجة وخصائصها وتطورها الاقتصاد السياسي، رفعت المحجوب، دار النهضـة العربية، القاهرة: 1970، 1/66- 74، وأصـول الاقتصـاد، محمد حلمي مراد، مطبعة نهضـة مصـر القاهرة، 1958، 1/175- 189، ومباديء الاقتصاد السياسي، عزمي رجب، بيروت، 1/15- 16.

(2) الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومنهاجه، إبراهيم دسوقي أباظة، 31.

(3) النظرية الاقتصادية الماركسية، ارنست ماندل 2/435.

وتأســـيســـاً على مفهوم الحاجة المتقدم، وباعتبار أن الحاجة هي المحرك الأساس للنشاط الاقتصادي فإن 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 فإن الإنتاج يكيف نفسه وفقاً لطلب السوق ذلك الطلب الذي يتحدد – ولحد كبير – وفقاً لإمكانية الأفراد، وما يحصلون عليه من نصيب في الناتج الاجتماعي[1] 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[2]، 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

(1) مبادئ الاقتصاد السياسي، محمد دويدار، منشأة المعارف بالإسكندرية الطبعة الرابعة: 1982: 260، والمؤسسات الاقتصادية، كلارك: 125، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، افسينيف وآخرون: 110 وما بعدها.

(2) الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومناهجه، إبراهيم دسوقي أباظة: 32.

النفسي بالحاجة متفقاً أو غير متفق مع الأحكام الأخلاقية، أو الأصول الصحية، أو القواعد القانونية[1].

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن 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 المبيل إلى الأشياء المضرة، أو حسب الظهور، أو كون الفرد مدفوعاً في رغبته بنوازع دونية، أو أنانية، ومن ثم فإن الرغبة لا تتوقف في اعتبارها حاجة وإعمال القوى الاقتصادية لتلبيتها إلا على القدرة الشرائية، أو ما يعبر عنه بالطلب النقدي الفعال.

والحقيقة فإن حرية المستهلكين، وما تتطلبه بالضرورة من حرية المنتجين في إشباع الحاجات يعني وببساطة شديدة أن 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 بين في التمييز بين الحاجات من حيث أهميتها الاجتماعية؛ بل المهم هو وجود القادر على الدفع، فالقوى الاقتصادية ربما استجابت الحاجات 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

(1) أصول الاقتصاد السياسي، حازم الببلاوي، منشأة المعارف بالإسكندرية سنة 1974:26.
(2) مبادئ الاقتصاد، وجدي محمود، م ب ت: 16.

يمكن من الوسائل والفرص التي تساعدهم على السعي لغاياتهم المختلفة مهما كانت هذه الغايات، فهو نظام محايد قادر على خدمة جميع أنواع الحاجات وأي 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 أن واجب الاقتصادي ينحصر في دراسة الوقائع لا في استحسانها، أو استنكارها[1].

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 إثبات كفاءته من جهة، واثبات إنسانيته من جهة أخرى من أن يضع حدوداً الحرية 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

(1) المؤسسات الاقتصادية، موريس كلارك: 36.

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 أن 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 بأن مفهوم الحاجة واحد عند الجميع من حيث أنه مفسر بالرغبة بصرف النظر عن طبيعة هذه الرغبة، وكونها تصطدم مع القواعد الأخلاقية، أو الأصول الصحية، وممنا لا شك فيه فإنه لا بد

(1) النظام الاقتصادي في الإسلام تقي الدين النبهائي: 17، ومبادئ عامة في الاقتصاد، الجنة في مؤسسة الثقافة العالمية، الطبعة الأولى، بغداد مطبعة مؤسسة الثقافة العالمية، 1977: 12.

(2) محاضرات في مبادئ علم الاقتصاد السياسي، فوزي منصور 24/1 مطبعة دار النهضة العربية، 1974.

لأي نظام اقتصـــادي يمكن تصـــوره أن يعتمد بالدرجة الأولى على الســـماح للمســتهلكين بالحصــول على القوة الشــرائية، واختيار الأشــياء التي يرغبون في شـرائها وهذا يصـدق على النظام السـوفيتي أيضـاً وقد وقع في كتاب رأس المال جملة موجزة تفيد هذا المعنى وذلك في معرض حديث ماركس عن البضـــاعة إذ يقول: ((البضـاعة شـيء يكفي بخصـائصـه الحاجات البشـرية من أي نوع كانت، وسـيان أكان مصـدر هذه الحاجات المعدة، أم الهوى، فطبيعتها لا تغير شـيئاً من وضــع المســألة كذلك ويتعلق الأمر هنا بمعرفة كيفية تفشــي 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 تتلمس 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

(1) رأس المال، كارل ماركس 44/1.

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[1]، 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 والمشروطة بين الإنتاج والحاجات في وحدة جدلية حيث يعود الدور الرئيس إلى الإنتاج، ودور الإنتاج هذا رهين بعاملين أساسيين:

أولاً: أن الإنتاج هو وسيلة لسد حاجات المجتمع.

ثانياً: إن الحاجات تنجم عن تطور الإنتاج نفسه، ولكن هذا لا يعني أن 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 و درجة 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

(1) ولعل هذا ما حدا بالتنظير الماركسي إلى التمييز بين الحاجات الأساسية والحاجات الثانوية أو بتعبير أكثر دقة بين الاستهلاك الحر، والاستهلاك العقلاني لمزيد من الاطلاع راجع: النظرية الاقتصادية الماركسية، ارنست ماندل 249/2، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، افينيف وآخرون 110 وما بعدها، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكيتين: 335 وما بعدها.

يلاحظ أن الإنتاج الذي يزداد بصورة متصاعدة يولد في أن الوقت وبالضرورة حاجات 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 أن 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 الحد الذي يدعو للدهشة[2].

---

(1) مبادئ الاقتصاد السياسي، محمد دويدار: 211، والاقتصاد الاشتراكي عادل حشيش: 88، ومسائل الاقتصاد الاشتراكي لانجه وآخرون 165، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، امينيف: 112، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكيتين: 335.

(2) النظرية الاقتصادية الماركسية، أرنست ماندل 429/1.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه نجد أن كلا الاقتصـادين الماركسـي والحر لا يختلفان في فهمهما لطبيعة الحاجة، وماهيتها، وأنها مفسـرة في كلا المذهبين بمعيار ذاتي محض وهو الرغبة؛ صـحيح أن الفكر الماركسـي 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 تشـكل الحاجة، ومن ثم تلزم القوى الإنتاجية بضـرورة تلبيتها، والاسـتجابة لها، ومن هنا فإننا نعتقد أن هذا لا يغير من طبيعة الحاجة، وماهيتها سـوى أنها مفسـرة بالرغبة الجمعية في الإشباع، وإذا صح لنا هذا الفهم وهو صحيح فإن المأخذ التي ترد على الاقتصاد الحر هي أو بعضـها يرد على الاقتصـاد الماركسـي يضـاف إليها أن قضـية البضائع التي يسمح للمستهلك بشرائها على الرغم من أنها تبدو قضية سهلة من حيث المبدأ، لأن السـلطة المخططة هي التي تقررها إلا أن المشـكلة الإدارية لتنفيذ القرارات المتخذة تبقى مشـكلة كبيرة جداً فإذا فضـل المسـتهلك بعض البضـائع المتوفرة على غيرها، فقد يحصـل نقص في البضـائع المفضـلة، 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 مشـكوك 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 يسـبب 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 أن مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي ليس مفهوماً مترجماً لمطلق الرغبة أياً كانت هذه الرغبة فردية أو اجتماعية، ذلك لأن الرغبة 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: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[3] وقوله عليه الصلاة والسلام ((ثلاث مهلكات هوى متبع، وشح مطاع، وإعجاب المرء بنفسه))[4] والهوى مفسر في هذه النصوص باتباع الشهوات وميل النفس إليها[5]، ومن هنا فإن معيار ما

(1) سورة الفرقان: 43.

(2) سورة الكهف: 28.

(3) سورة النازعات: 40- 41.

(4) الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، يوسف النبهاني ب م دار الكتب العربية الكبرى ب ت 47/2، وورد بلفظ قريب في الترغيب والترهيب للمنذري، الطبعة الثالثة، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي 1968: 228/30.

(5) تفسير الزمخشري 216/4 و93/3، وتفسير القرطبي 36/13.

يمكن اعتباره حاجة وما لا يعتبر كذلك لا يتحدد بطريقة ذاتية تؤشـــره مداخيل الأفراد وقدرتهم الشـــرائية، كما لا تؤشـــره 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 النصـــوص للأكثرية الضـــالة مثل قوله تَعَالَى: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[1] وقوله تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2] وقوله تَعَالَى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[3]، وإنما تحدد الحاجة بمعايير موضـــوعية وهو كون الرغبة مشـــروعة، ومتفقة مع الحكم الشـــرعي ومقاصـــده والغايات والأهداف التي يسـعى إليها، ولعل في قول الشـاطبي الآتي ما يوضـح هذا المعنى حيث يقول: ((إن الشـــريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً الله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضـع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا ســـبحانه: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾))[4].

ومعلوم أن الشريعة الإسلامية قد جعلت من المنفعة في أتم مظاهرها وأوسع طاقاتها محوراً لما شرعه الله لعباده من شرائع وأحكام، وأساس ما خطه لعباده من مناقب و فضـائل، وهذا القدر العام في فهم المنفعة هدف للناس كلهم، والشـرائع

(1) سورة الزخرف: 78.
(2) سورة هود 17.
(3) سورة الأنعام: 116.
(4) الموافقات، للشاطبي 38/2.

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 أن 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 بأن 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 ميلا 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 فإن 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

(1) لمزيد من الاطلاع راجع أصول الشرائع لبنتام، ترجمة أحمد فتحي زغلول 17/1، ومذهب المنفعة العامة توفيق الطويل: 142 وروح الاجتماع، لغوستاف ليون: 99، والأخلاق، لأحمد أمين: 94.

العادية، أو درء مفاسدها العادية))[1] ومعلوم أن ذلك لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصـــلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه الله في ســـنة الوجود[2] فالاقتصـاد الإسـلامي لا يسـتطيع أن يقف موقف الحياد من الحاجات المتعددة؛ فمثلاً الأنشـطة المتصـلة بإنتاج وبيع المشـروبات الكحولية قد تكون مفيدة في الاقتصـاد الوضـعي ولكنها ليسـت كذلك في الاقتصـاد الإسـلامي الذي تحرم قيمه هذا النشـاط مهما كان محققاً للربح ومهما كانت درجة إشـباعه للذة أو رغبة ذلك لأن الرفاهية الإنسـانية لا تقاس في الإسـلام بمقياس نقدي، وإنما من خلال المواءمة بين كسب النقود من مصدر حلال، وإنفاقها بما يتفق ورسم الحكم الشرعي ومقتضياته[3].

وإذا كان الاقتصـاد الإسـلامي لا يأخذ بمعيار الحاجة الذاتي المدفوع بمطلق الرغبة فإن السؤال المثار هو في ماهية المعيار الذي اعتمده الفقه الإسـلامي في اعتبار حاجة، أو عدم اعتباره؟..

للإجابة على هذا لا بد لنا من أن نوطئ لذلك بحقيقة مهمة وهي: موقع الإنسان في الإسلام وتصوره عن هذا الكائن، وطبيعة بنائه. إن الإسلام لا ينظر إلى الإنســـان على أنه ملك، أو من الممكن أن يكون كذلك في أي وقت من الأوقات، ومن ثم فالإنسان في نظر الإسلام وباستقراء نصوص الشريعة، حيوان يفعل وينفعل، يؤمن ويكفر، ويخطئ ويصـــيب أو هو ذلك كله ومجموع بنائه

(1) الموافقات للشاطبي 37/2.

(2) تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز على الموافقات 38/2.

(3) الإســـلام والاقتصـــاد عبد الهادي النجار: 23، والاقتصـــاد الإســـلامي بين النظرية والتطبيق، منان: 86.

التكويني بنوازعه وميوله الفطرية، وفيما ذكر فيه الإنسان من آيات القرآن وصف لَهُ، وَهُوَ في الذروة من الكمال المقدور له بما استعد من التكليف ووصف لَهُ، وَهُوَ في الدرك الأسفل التي ينحدر إليها بهذا الاستعداد، فالإنسان أكرم الخلائق بهذا الاستعداد المتفرد بين جميع الكائنات ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1] ولكنه ينفرد من بين الخلائق كلها بمساوئ لا يوصف بها غيره، لأن الحسنة والسيئة كلاهما لا يوصف بها مخلوق غير مسؤول، فهذا المخلوق المسؤول يوصف دون غيره بالخسران، والفجور، والكنود والطغيان، والظلم، لأنه دون غيره أهل للإيمان والعدل، والظهر، والنبل ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾[2] ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾[3] ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ﴾[4] ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[5] ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ﴾[6] وكل هذه الآيات وغيرها توسع مفصل في نصوص الطلب والكف والثواب والعقاب، والعظمة والتذكير، والأمر والنهي.

(1) سورة الإسراء: 70.
(2) سورة العلق: 6-7.
(3) سورة العصر: 2.
(4) سورة العاديات: 6.
(5) سورة إبراهيم: 34.
(6) سورة القيامة: 5.

وعلى الرغم من اختلاف المفسرين في الجمع بين هذه الأوصاف المتناقضة في الإنسان[1] إلا أننا نعتقد أن الموافق لسائر معاني الآيات أن 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،

(1) يلاحظ أن المفسرين قد اختلفوا في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان في احسن تقويم) 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: (ثمَّ رَدَدْنَاهُ أسفل سافلين) 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 31/10، وتفسير الزمخشري، 269/4، وتفسير القرطبي، 144/20، وتفسير الطبري، 156/30، وتفسير النيسابوري، 131/30. ولعل فيما أورده ابن العربي في كتابه أحكام القرآن 1953/4 ما يرشد إلى هذا الذي ذكرناه في الصلب من بعض الوجوه حيث يقول: ((ليس الله تعالى خلق أحسن من الإنسان فإن الله تعالى خلقه حياً، عالماً، قادراً مريداً، متكلماً، سميعاً، بصيراً، مديراً، 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)).

ومن ثم فإن الفقه الإسلامي المستنير لا يجد في محاربة الجسد وتهديمه وتخريبه، أو في تعذيب المادة وسيلة الخلاص 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 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 تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾[1].

(1) سورة المائدة: 87- 88.

ومن تمكين الانســـان في الأرض أن يبتغي فيها معيشـــته، وأن يتخذ منها ربســـه، وأن لا يزهد في شـــيء تخرجه له الأرض من خيراتها، أو يقوم هو باســـتخراجها ﴿وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٨ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞۚ وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ ١٠ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] بل إن الزينة واجبة للعبادة مثل وجوبها المقاصد الدنيا، ومطالب المعيشة ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ٣١ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾[2] وهكذا جاءت النصـــوص والاســـتنباطات الفقهية لتعلن وبوضـــوح لا لبس فيه ولا خفاء على أن مطالب الجسد كمطالب الروح واجبة الاستجابة لها سواء بسواء ولا فرق.

وتأسيساً على هذا فإن 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 على السعي لتحقيق هذا المستوى، وطلب من المجتمع أن يضمن هذا المستوى من المعيشة لأفراده، وهو مع ذلك يرى أن للحياة جوانب أخرى فيما سوى الجانب المادي الاقتصادي تحتاج

(1) سورة النحل: 8-11.

(2) سورة الأعراف: 32- 33.

إلى تنمية وتتطلب المزيد من الجهود، وأن الحياة المتوازنة تقتضي توزيع الجهود والمواد البشرية بشكل عادل على جميع جوانب الحياة.

ومن ثم فإن القول بأن الصلاح والفضيلة يجب أن يكونا مناط اهتمامنا في الأنشطة الاقتصادية قول على غاية كبيرة من الصحة في الاقتصاد الإسلامي إلا أن هذا لا يعني أن الصلاح والفضيلة إنما يتحققان بالسلبية والانزواء اما الأهداف الاقتصادية، بل الإسلام في أنصع صوره، وأكثرها إشراقاً يجد أن الطريق إلى التزكية إنما تمر مباشرة عبر الحياة العملية. ومن ثم فإن 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 الأمال، 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 أن 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 بلبي مجموع هذه الحاجة الروحية، والجسدية، ويعمل النظام الاقتصادي فيه على إيجاد الجو الملائم اجتماعياً في تلبية هذه الحاجات وإشباعها، وذلك 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))[2]. وبعد كل هذا العرض نستطيع أن نتلمس مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي[3]، والذي يتحدد في ثلاثة أمور رئيسية وهي:

(1) النظام الاقتصادي في الإسلام، للنبهاني: 18.

(2) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي 55/3.

(3) 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: 429، 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.

أولاً: إن 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: إن الحاجة في الاقتصاد الإسلامي تتجه صوب تحقيق منفعة من المنافع، ثم قد تكون هذه المنفعة دنيوية أو أخروية.

ثالثاً: إن للحاجة في الاقتصاد الإسلامي مفهوماً أوسع منه في الاقتصاد الوضعي لأنه يعني بمجموع حاجات الإنسان المادية، والروحية.

ويلاحظ أن 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.

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 الأصـــوليون بالجملة على تقســيم مصـــالح الناس وحاجاتهم إلى ثلاثة أقسام هي:

1. الضروريات.
2. الحاجيات
3. التحسينات.

وكذلك اتفقوا على أن المقصـــد العام للشـــارع من تشـــريعه للأحكام إنما هو تحقيق مصـالح الناس بكفالة هذه الأقسـام الثلاثة، فكل حكم شـرعي، ما قصـد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منها مصالح الناس[1] وقد اعتمد الأصوليون في إقامة البرهان على أن مصـــــالح الناس لا تعدو هذه الثلاثة على الحس والمشاهدة، واستقراء حاجات الناس وظواهر المجتمع، وتطوره فوجدوا أن 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 صـــــحراء، أو كوخاً في نجع، أو

(1) المزيد من الاطلاع راجع الأحكام، للأمدي 252/3، ومتن جميع الجوامع، للســـبكي، وشرح المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنان 280/2، والمستعفى، للغزالي 286/1، وفوائح الرحموت 262/2، والموافقات للشاطي 8/2، ومختصر المنهى، لأبن الحاجب، وشرح العضد 240/2، ومنهاج الأصول، للقاضي البيضاوي 81/4، وقواعد الأحكام للعز بن عبد الســـلام، 60/2، ونهاية الســـول للاســـنوي 81/4، والأشـــباه والنظائر للسيوطي: 85، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: 322.

حقل، والحاجة أن يكون المسكن مما تتيسر فيه السكنى بأن تكون له أبواب ونوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة، والتحسيني أن يؤسس 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 تخرج عن دائرة الضروريات، والحاجيات والتحسينات وذلك ضرورة أن 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 تتنقسم 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 كالماكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات والقصور الواسعات والمواكب النفيسات، ونكاحالحسناوات، والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات))[1].

أما البرهان على أن 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

(1) القواعد للعز بن عبد السلام 71/2.

الثلاثة وإشـــباعها، وقد أفاض غير واحد من كتاب الأصـــول في إثبات هذه الحقيقة[1]، ولعل الشـــاطبي يقع في الطليعة من هؤلاء، إذ درس هذا الموضـــوع 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 مخصـــوص، بل حصـــل لهم في ذلك من الظواهر، والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزيئات الخاصـــة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشـــريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد)[2] وإذا كانت مصـــالح الناس محصـــورة في هذه الأقسام الثلاثة، وكذلك مقاصد الشارع فإن هذه الأقسام ليست بمستوى واحد من الترتيب والأهمية، بل هي تندرج في ثلاث مراحل حسب أهميتها:

المرتبة الأولى: الضروريات

ويراد بها ما تقوم عليه حياة الناس، ولا بد منها لاســـتقامة مصـــالحهم، وإذا فقدت اختل نظام حياتهم، وسادت الفوضى، وعمت فالضروري ما يكون به حفظ هذه المصـــالح بحيث تصـــل الحاجة إليها لذلك إلى حد الضـــرورة، وقد حدد الأصـــوليون الأمور الضـــرورية حســـب أهميتها في خمســـة أشـــياء وهي: الدين والنفس، والعقل، والعرض، والمال فهذه الأصـــول الخمســـة واقع حفظها، وإقامة

(1) المستعفى للغزالي، وشرح العضد على منتهى ابن الحاجب 240/2، وفواتح الرحموت 261/2.

(2) الموافقات للشاطبي 51/2.

أركانها وتثبيت قواعدها في رتبة الضـرورات، وهي أقوى المراتب وأعلاها، وتحريم تفويت هذه الأصــول والزجر عنها يسـتحيل أن لا تشـتمل عليه ملة من الملل، وشـريعة من الشـرائع التي أريد بها إصـلاح المجتمع[1] ويلاحظ أن هذه الأحكام مرتبة حســب تســلســلها[2] فلا يجوز الإخلال بحكم منها إلا إذا كانت مراعاة ضروري تؤدي إلى الإخلال بضروري أهم منه، ولهذا أوجب الجهاد بالنفس حفظاً للدين وإن كان فيه تضـحية بالنفس، لأن الحفاظ على الدين أهم من الحفاظ على النفس، وأبيح في حالة الاضطرار، أو الإكراه المفضي إلى إتلاف نفس أو عضو من الأعضـاء، شـرب الخمر، لأن حفظ النفس أهم من حفظ العقل، وهكذا الشـأن في سائر الأمور الضرورية، فما بـه حفظ الدين مقدم على ما به حفظ النفس عند تعارضـها وهكذا الشـأن في سـائر الضـروريات. وقد شـرع الإسـلام لكل واحد من هذه الضــــروريات ما يكفل إيجاده، وذلك بتثبيت قواعده، وإقامة أركانه، وأحكاماً تتكفل بصــــيانته، وحفظه، ويدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، فالأول يعني مراعاتها من جانب الوجود، والثاني يعني مراعاتها من جانب الصيانة والحفظ.

(1) الأحكام، للأمدي 525/3، والمسـتعفى للغزالي 287/1، والموافقات للشـاطبي 40/2، والمصـقول في الأصـول، محمد جلي زادة: 103، وشـرح العقد على مختصـر المنتهى 240/2، والإبهاج في شرح المنهاج 55/3.

(2) هذا التسـلسـل المعتمد عند الجمهور وهناك من الأصـوليين من قدم النفس على الدين ومنهم من جعل المال في نفس رتبة العرض أو فوقه أو دونه.

المرتبة الثانية: الحاجي

ويراد به ما يحتاج إليه الفرد ولا يصل إلى حد الضرورة[1] ولكن مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة يفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة وإن كان هذا الحرج وتلك المشقة لا تبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[2] 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 أن 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 فإن هذا الأمر من قبيل الضروري، وإنما أطلق عليه اصطلاح الحاجة باعتبار الأغلب[3].

(1) شـــرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع 280/2، وفواتح الرحموت 262/2، والمستصفى، للغزالي 289/1، والأحكام، للآمدي 252/3 ونهاية السول، للاسنوي 82/4 وما بعدها.

(2) المواصفات للشاطبي 10/2.

(3) الإبهاج 56/3، وشـرح العضـد 241/2، وشـرح الجلال المحلي على جمع الجوامع 281/2.

المرتبة الثالثة: التحسيني

وهو ما استحسن عادة من غير احتياج إليه[1] 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، والإستنزاء 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 أن في هذه التحسينات ما هو واجب، أو محرم مما يدل على أن كون الشيء واجب الفعل أو الترك لا يمنع من أن يكون تحسيناً.

والواقع فإنه ينضـــم إلى كل مرتبة من هذه المراتب ما هو مكمل لها فهو مندرج معها في الرتبة ومن ثم فقد اصـــطلح الأصـــوليون على تقســـيم كل من الضـروري، والحاجي والتحسيني إلى أصـل، وفرع، أو مكمل، أو تابع للأصـل[2] فقالوا مثلاً: هذا ضروري اصلي،

وهذا ضـــروري مكمل أو تابع مثل حد قليل الســـكر لحفظ العقل قالوا عنه: مكمل ضـــروري ومثل خيار البيع لحفظ المال في الحاجيات قالوا عنه مكمل حاجي، وهكذا الشـأن في التحسـيني، وبناء على هذا فإن الأحكام الشـرعية التي

(1) المستصفى للغزالي 1-290، وفواتح الرحموت 263/2، وشرح الجلال المحلي281/2.

(2) المنتهى لأبن الحاجب، وشرح العضد 240/2، وشرح الجلال المحلي 280/2- 281، وفواتح الرحموت 262/2، والمستصفى للغزالي 286/1.

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 أن 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 أن 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:

1. إن 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

(1) الموافقات للشاطبي 23/2.

وبحماية حياته، وتعرف بالحاجات الأولية أو الضرورية، وهذه الحاجات اللازمة الحياة الإنسان لا بد وأن تجدها في كافة المجتمعات لأنها لازمة الحياة 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 في مستوى معين من الدخول النقدية في حين أن السلع الكمالية تظل بعيدة الاستهلاك عن أكثرية الدخول النقدية للأفراد، ومن ثم فإنه كلما زاد شراء الدولة وتقديمها 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 أن الفقير يخصص نسبة من دخله للإنفاق على الغذاء أما عند الغني فإن 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

(1) هذه المقامرة هي التي حدت بالإحصائي الألماني أرنست المجل في القرن التاسع عشر إلى أن يصوغ مضمونها في قانون اشتهر بعده مشترنا باسمه وهو قانون المجل ومضمونه يذهب إلى أنه مع بقاء أذواق المستهلكين على ما هي عليه فان نسبة ما ينفق من الدخل على الطعام – ناقص كلما ارتفع مستوى هذا الدخل، راجع موسوعة المصطلحات الاقتصادية، هيكل: 292.

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.

2. إن الاقتصاد الإسلامي وهذا ما نلمحه من الدراسات الأصولية يذهب إلى أن الحاجات في جانبها العادي، بمعنى أنه ليس في جانب العبادات، لأن 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[1] وذلك بفعل التطور الاقتصادي أو بفعل تطور الحاجة نفسه، وما

(1) 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 النوع المصلحة التي تسعى لتحقيقها، أو المفسدة التي لدفعها سواء أكانت الحاجة تتطلب إتيانا لفعل، أو دفعاً الأمر واقع من ناحية الحكم التكليفي ذلك، لأن المصالح كما قسمها العز بن عبد السلام على الضرب. الضرب الأول: مصلحة أوجبها الله تعالى نظر لعباده، وهذه متفاوتة في الرتبة إذ تنقسم إلى فاضل وأفضل، ومتوسط بينهما، فالمصالح على الرغم من وجوبها إلا أنها متفاوتة من حيث طلب الشارع لها في وجوب تقدم بعضها على 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

يقتضيه نمو المجتمع، ومما له دلالة قوية في هذا الاتجاه ما ذهب إليه الأصوليون من أن الحاجة ليست في مرتبة واحدة فإن الحاجة ((نشتد،

مصالح الواجب، وتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادقنا مصالح المباح. الضرب الثالث: مصالح المباح الذي هو جائز الإتيان، وجائز الترك فمعيار الأخذ أو الترك في المباح معيار ذاتي بمعنى انه خاضع الإرادة 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، وضوعي أيضاً بمعنى أنها تعود على الناس وعلى صاحبها فمثلا من تصدق بشق تمرة كان محسنا إلى نفسه بمصلحة اجله. أما وجه المصلحة في التكليفات الستي 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 المقاصد الى قسمين قسم حرم الله قربانه، وقسم كره الله إتيانه والمفاسد مما حرم الله قربانه رتبتان: إحداهما رتبة الكبائر، وهي مقسمة إلى 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 46/1 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 المتاجة 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.

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].

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[2] **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**[3].

وعدم ثبات الحاجات وعدم استقرارها استقراراً مطلقاً بعد 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 تنزل الحاجة منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة وقاعدة ((تغير الأحكام بتغير الأماكن والأزمان)).

وتأسيساً على هذا الثبات النسبي للحاجات فإن الاقتصاد الإسلامي يعتقد عدم واقعية الافتراض الذي يذهب إلى أنه ليس هناك حدود لما يحتاجه الإنسان باعتبار أن الحاجات الإنسانية غير محدودة، ومن ثم فإن الاقتصاد المعاصر على الرغم من تسليمه بالقدرة المحدودة لكل سلعة أو خدمة، ومن ثم قال بقانون تناقض المنفعة للسلعة[4] فإنه يفترض عكس ذلك بالنسبة لقدرة الإنسان الكلية

(1) شرح العضد على منتهى ابن الحاجب 261/2.

(2) حاشية السعد على العضد 241/2.

(3) الموافقات للشاطبي 17/2.

(4) يذهب هذا القانون إلى أنه بعد حين تؤدي الزيارات المتساوية المتتالية في كمية سلعة

على الاستمتاع بالسلع والخدمات، وهو فرض يحوطه الشك، ويصف باللا يقين على أساس أن ما ينطبق على السلعة الواحدة ينطبق أيضاً على السلع ككل[1].

والواقع فإن 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 تحمل مصدراً جديداً محل مصدر قديم لنفس الدرجة من الإشباع، وما لدلالة في ذلك أن الموضة باعتبار أنها ظاهرة اجتماعية نموذجية – تقوم بعملية التحريض من جانب المنتجين المبدعين لا من جانب المستهلكين – لا تقدم في الموضة[2] الجديدة بديلا مغايرا للموضة القديمة بمعنى انها لا تؤدى الى زيادة جوهرية في درجة الاشباع ، أو الرفاهية او الاستمتاع ، ومن ثم بات سلم التنوع بالنسبة الى الغالبية الساحقة من المستهلكين ضيفا الى الحد الذي يبعث على الدهشة ، وليس لا متناهيا بالمرة .

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.

(1) خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة مقال في مجلة العربي بقلم جلال أمين: مجلة العربي، العدد 280، مارس 1982: 21– 22.

(2) يذهب هذا القانون الى انه بعد حين معين تؤدى الزيادات المتساوية المتتالية في كمية سلعة ما الى زيادة متناقصة في منفعتها بمعنى ان المنفعة الحدية تتناقص كلما زادت كمية السلعة التي في حوزة المستهلك وهذا القانون يبدو معقولا الا ان الاعتراض الذي يوجه اليه هو انه يقوم على اساس امكانية قياس المنفعة وهو امر لم يستطع الانسان التوصل اليه بمعارفه الحاضرة. خرافة الحاجات الانسانية غير المحدودة مقال في مجلة العربي بقلم جلال امين: مجلة العربي، العدد 28، مارس 1982، 21– 24.

ولعل ما يدعم وجهة نظرنا التي ذهبنا اليها في محدودية الحاجة من وجهة نظر الاقتصاد الاسلامي نجدها في قاعدة الزهد التي وردت النصوص المديدة الدالة عليها[1]، والتي ذمت ذلك النط من السلوك في الترف ، والبذخ والترهل والانفاق غير المشروع وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[2] وقوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ قَبْلَ ذَٰلِكَ مُتْرَفِينَ﴾[3] وقوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[4] وقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ﴾[5] وقوله تعالى ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾[6] وقوله عليه الصلاة والسلام ((كن في هذه الدنيا كأنك غريب،

(1) الزهد هو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء الى ما هو خير منه فكل من عدل عن شيء الى غيره بمعاوضة وبيع وغيره فانما عدل عنه لرغبته عنه، وانما عدل الى غيره لرغبته في غيره فخاله بالاضافة الى المعدول عنه يسمى زهدا ، بالاضافة الى المعدول اليه يسمى رغبة وحبا فالزهد عبارة عن رغبته عن الدنيا عد ولا إلى الآخرة ، أو عن غير الله عد ولا الى الله، راجع احياء علوم الدين، 217/4.

(2) سورة الاسراء، آية: 16.

(3) سورة الواقعة، آية: 45.

(4) سورة سبأ، آية: 34.

(5) سورة ابراهيم، آية 3.

(6) سورة الشورى آية: 20.

او عابر سبيل))[1] وقوله عليه الصلاة والسلام ((موضع سوط في الجنة خير من الدنيا ومافيها، والقدوة في سبيل الله، او روحة خير من الدنيا وما فيها)[2] ومثله ما رواه ابو وائل قال: جاء معاوية الى ابي هاشم بن عتبة وهو مريض يعوده فقال: يا خال ما يبكيك اوجع يشترك ام حراص على الدنيا؟... قال: كل لا، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الي عهدا لم آخذ به، قال: انما يكفيك من جميع المال خادم ومركب في سبيل الله، واجدني اليوم قد جمعت[3] لى غير ذلك من النصوص التي تسير في هذا الاتجاه[4] ويجب علينا أن ندفع ما قد يوقع في الوهم من ان المراد بالزهد هو الاعراض عن الدنيا، وترك الانسان لحظوظه منها وهذا المعنى غير مراد بالزهد قطعا، بل المراد بالزهد القناعة، وعدم الانغماس بالدنيا وملاذها، وترك النظر الى الآخرة، والثقة بما عند الله يدل لذلك تعريفه عليه الصلاة والسلام للزهد بقوله ((ليست الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال، ولا في اضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في

(1) صحيح البخارى كتاب الرقائق، باب كن في الدنيا كأنك غريب 11.

(2) صحيح البخاري كتاب الرقائق ، باب مثل الدنيا في الآخرة، 189/11.

(3) سنن الترمذى كتاب الزهد باب ما يكفي في الدنيا من المال 83/7، حديث رقم 2328 وسنن ابن ماجه كتاب الزهد، باب الزهد بالدنيا 1374/2، حديث رقم 4103، وسنن النسائي كتاب الزينة، باب اتخاذ الخادم والمركب، 218/8.

(4) راجع هذه النصوص في صحيح البخارى ان افرد لها ابوايا عديدة في كتاب الرقائق 195/11 وما بعدها، وكذلك افرد سلم في صحيحه كتابا في الزهد 93/18 وما بعدها، وكذلك افرد ابن ماجه كتابا كاملا في الزهد في تسع وثلاثين بابا 137/2 وما بعدها، وكذلك افرد الترمذي في سننه كتابا في الزهد فيه خمس وستون بابا وواحد وسبعون حديثا 68/7 وما بعدها.

يدك اوثق منك بما في يد الله))[1] ويدل له ايضا ان المال الذي يمثل قمة المنفعة الانسانية، وواحدا من أبرز مظاهر الدنيا باعتباره وسيلة واداة تحقق للانسان حاجات، ومطالبه قد اعتبره الرسول عليه الصلاة والسلام خيرا بحد ذاته تارة، ومظهرا من مظاهر القوة، وعلو الهمة تارة اخرى، وخضرة حلوة تارة ثالثة، وذلك في من قوله عليه الصلاة والسلام ((ان اكثر ما اخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الارض. قيل: وما بركات الارض؟.. قال: زهو الدنيا، فقال رجل: هل يأتي الخير بالشر؟. فصمت النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظننت انه ينزل عليه ثم جعل يمسح عن جبينه، فقال: اين السائل؟..: ابو سعيد لقد حمدناه حين طلع لذلك قال: انا قال:لا يأتي الخير الا بالخير ان هذا المال خضرة حلوة، وإن كل ما اثبت الربيع يقتل حبطا، أو يلم الا آكلة الخضرة اكلت حتى اذا امتدت خاصرتها استقبلت الشمس اجترت، وثلطت، وبالت، ثم عادت فاكلت وان هذا المال حلوة من اخذه بحقه، أو وضعه في حقه فنعم المعونة هو، وان اخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع)) وفي مثل قوله عليه الصلاة والسلام ((ان هذا المال خضرة حلوة فمن اخذه بطيب نفس بورك له فيه، ومن اخذه باشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى))

ولعل في ما قدمناه ما يفسر لنا تلك النصوص التي وردت في ذم الدنيا، والتقليل من شأنها، وأن مرد هذا أن 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

(1) سنن ابن ماجه كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا 1373/2 حديث رقم 4100.

قاعدة الزهد هو ما فهمه الفقهاء المستنيرون[1] أما ما سواه فإنه لدى التحقيق لا يجد له سنداً أو أصلاً، وهذا الفهم القاعدة الزهد يعد على غاية من الدقة، لأنه طالما أسيىء تفسيره من قبل التقاليد الصوفية التي سادت في القرون السنة الأخيرة وكذلك من قبل الباحثين الأجانب الذين نظروا إلى الإسلام في الغالب بأعين تصدر عن خلفيات كنسية.

وتأسيساً على ما تقدم فإن 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.

3. إن 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 تكون فيها بإزاء تشريعات متعلقة بالحاجة ووسائل إشباعها، أو في الأحوال

(1) المزيد من الاطلاع راجع ما كتبه الفقهاء والمحدثون في خصوص قاعدة الزهد ومنهم الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين: 114، وما بعدها والغزالي في إحياء علوم الدين 216/4 وما بعدها، والعسقلاني في فتح الباريء 197/11، والنووي في شرحه على صحيح مسلم 93/18 وما بعدها، والعيني في عمدة القارئ 31/3 وما بعدها.

التي يتم فيها تسيير قوى الإنتاج لإشباع هذه الحاجات، إذ أن 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 أن الضروري هو المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من من أوصافه، أو تفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقي، لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى))[1].

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أن 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 فإن وظيفة الدولة بخصوص الحاجة وإشباعها ليست وظيفة استقرائية تستجيب الرغبات الأفراد المشروعة وميولهم فحسب، بل إن وظيفتها وضع منهاج في الاستجابة لتلبية الحاجات على حسب تسلسلها وفق المراتب الثلاث، وبما يحقق الوصول إلى مستوى الكفاية مع ملاحظة أن تصنيف الحاجة في الاقتصاد الإسلامي هو بحد ذاته يفترض هذه الوظيفة، ويؤسسها

(1) المرافقات الشاطبي: 2.

الفصل السابع
دالة الإستهلاك والإدخار والاكتناز

ما يؤسسه الاختلاف السابق على مستوى الاستهلاك والادخار والاكتناز:

والحقيقة فإن أهم ما يميز ما تقدم أنها وضـــعت معياراً على غاية من الدقة فيما يخص واحداً من أهم وأبرز الأنشطة الاقتصادية، وهو الاستهلاك، فإذا كان الاقتصـاد التقليدي منذ آدم سميث[1] وحتى وقت قريب ظل ينظر إلى أن التقتير الشـديد ينمي الرأسـمال، وأن الشـخص المقتصـد محسـن عام، وأن تزايد الثروة متعلق بزيادة الإنتاج، وأن الادخار يغني.

والإنفاق يفقر الجماعة والفرد في نفس الوقت، وإن الحب الفعلي للنقود هو على الصـعيد الاقتصـادي مصـدر كل خير، فهو لا يغني المدخر فحسـب، بل أيضاً يرفع الأجور، ويؤمن العمل للعاطلين، ويسطر حسناته في كل مكان، وظل هذا الزعم يجدد بحيث أصـبحالتشكيك فيه تدنيساً للحرمات، وانتهاكاً للمقدسـات، وقد قبل الفكر الاقتصـادي هذا الزعم مضـطراً بعد معارضـة شـديدة شـنها مالتوس وغيره مدفوعين إلى ذلك بعدم قدرتهم على دحض نظرية صـــندوق الأجور، وإن كانت هذه النظرية قد فقدت بريقها وحظوتها اليوم فإن الاقتصـــاد الحديث يذهب إلى نقض هذه المبادئ، ويرى عدم صـــوابها من الناحية المطلقة بل وجد أن اتجاهات المجتمعات المعاصـــرة اتجاهاً دائماً نحو البطالـة يعزى إلى نقص الاستهلاك أي إلى عادات اجتماعية، وإلى توزيع للثروة يتجليان في ضعف الميل إلى الاستهلاك بل يجد جانب من الاقتصـاد الحديث تفسيره للأزمات الدورية في

(1) النظرية الاقتصادية، الفريد ستونير وجيج: 574.

النقص المتزايد في الاستهلاك[1]. وبيان ذلك أن هدف الإنتاج هو تقديم البضائع والخدمات للمستهلكين، وأن العملية تنهج سيراً متصلاً منذ البدء بتحويل المادة الأولية حتى استهلاكها، وبما أن 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

(1) عرف الفكر الاقتصادي نظريات عديدة في تفسير الدورة الاقتصادية منها: 1. نظرية التجديد وترجع الدورة إلى تتابع التجديدات الفنية العامة في الاقتصاد مثل السكك الحديد والكهرباء والسيارات وهذا ما ذهب إليه جوزيف شومبيتر، والفن هتنسين. 2. النظرية النقدية وترجع الدورة إلى التوسع والتضييق في خلق النفود الكتابية ومنح الائتمان وهذا ما ذهب إليه هاوترى وملتون فريدمان. 3. نظرية نقص الاستهلاك وتذهب إلى أن جزءاً كبيراً من الدخل إنما يذهب إلى الطبقات الفنية 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 وهويسون وسويزي. 4. 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 218/2، والنظرية العامة، كينز: 349، والنظرية الاقتصادية الماركسية أرنست ماندل 29/2.

الادخار إذا بلغ غاية الإفراط يزيل الباعث على الإنتاج بالضـــرورة، 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 فضـــيلة، والأخرى التي تعتبر الاستهلاك ضرورة، وأن 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 بالوســـطية في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾[1] وقد تقررت في جانبها الاقتصـــادي في العديد من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾[2] وقوله تَعَالَى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ

(1) سورة البقرة: 143.

(2) سورة الفرقان: 67، والمراد بالفتر والتقتير، والإقتار: التضييق الذي هو نقيض الإسراف مجاوزة الحد في النفقة، والقوام العدل بين الشيئين لاسقامة الطرفين واعتدالهما، ونظير القوام من القوامة الاســـتواء، وقرئ بالكســـر وهو ما يقام به الشـــيء بمعنى ما تقام به الشـــيء بمعنى ما تقام به الحاجة لا يفضـــل عنها، ولا ينقص. تفســـير الزمخشـــري 100/3.

ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[1] وقوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[2] وهكذا وجد الاقتصاد الإسلامي أن سياسة الاستهلاك، وسياسة الاستثمار لا تزيحان أبداً عن بعضهما بعضاً، لأنه ليس هناك ما يمنع من زيادة الاستثمار بلى هذا مطلوب على سبيل الوجوب بمقتضى الحكم الشرعي، وقوانين الاستخلاف، وفي أن الوقت يقنن الاستهلاك، ويعمل على ترشيده، بحيث يبقى في مستوى من مستويات الوسطية[3] المعبر عنه في

(1) سورة الأعراف: 31، 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 إليه عقلاً وشرعاً، وقد اختلف في الزائد على قدر الحاجة فقيل حرام وقيل مكروه وصحح ابن العربي الأخير، راجع: تفسير القرطبي 190/7 وتفسير الطبري 118/8، وتفسير النيسابوري 85/8، وأحكام القرآن لأبي العربي 781/2.

(2) سورة الإسراء: 29، وراجع أحكام القرآن، لابن العربي 1203/3.

(3) 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 هذا القدر الذي ينبغي إنفاقه، والذي ينبغي أمساكه، ولكنه يبين في مواضع أخرى أن 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 يتفق ما لا يبلغ اتفاقه 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 المتفق ان يفرق بين الجود والتبذير، وبين البخل والاقتصاد، فالمنع في محل الإعطاء مذموم والإعطاء في محل المنع مذموم، راجع أضواء البيان39/1.

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، أن الاقتصاد الإسلامي، والغايات التي يسمى 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 جديد، ومن هنا نعتقد أن 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: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ﴾[1] بل نعتقد أن الادخار في هذا المعنى يفقد

(1) سورة التوبة: 34- 35، 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 يضل 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 أثار كثيرة تدل على ذلك منها، ما أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب ما أدي زكاته فليس بكنز 215/3 ونصه: عن زيد بن وهب قال: مررت بالزبدة قال أنا بأبي ذر – فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا ... : ال: كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في (والدين 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، ويوضح على نغض كتفه حتى يخرج من ثديه بتنزل، 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 النبي: يا أبا ذر أتبصر أحداً... قال: فنظرت إلى الشمس ما بقي من النهار، وأنا أرى أن رسول الله يرسلني في حاجة له قلت: نعم، قال: ما أحب أن لي مثل أحد ذهبا أنفقه كله إلا ثلاث دنانير، أن هؤلاء لا يعقلون أنما يجمعون الدنيا، ولا والله لا سألهم دينا ولا استفتهم 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: 77/7. 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 أناء 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: 234/8، وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب أثم مانع الزكاة 72/7، وموطأ مالك باب ما جاء في الكنز 126/2. ويؤيده ما روي أن أعرابياً مثل عبد الله بن عمر عن قوله تعالى: (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 125/2، 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 50/7. ووجه الاستدلال به ان الكنز المنفي هو المتوعد عليه الموجب الصاحبه 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 مثقالاً من الذهب ربع العشر، ولو كان فرضا إخراج جميع المال وحرام اتخاذه لكانت زكاته الخروج من جمعية إلى أهله لا الخروج بربع العشر، تماما 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 على 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 محرما 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 يحمل 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 من المحتاجين من رعيته شيئا، ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه وقد أدى زكاته فهو يجب أن يكون عنده ليصل بمقرابته ويستغني به عن مسألة الناس، راجع فتح الباري 216/3. وقد حاول القرطبي في تفسيره: 125/8، 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 عليهم، فهو عن إمساك شيء من المال إلا على قدر الحاجة، ولا يجوز ادخار الذهب والفضة في مثل ذلك الوقت)) ويمثل هذا أو قريب منه حاول

غير واحد من المفسرين وشراح الحديث الجمع بين كلا الاتجاهين منهم النيسابوري في تفسيره 76/10، ومنهم الرازي في تفسيره: 45/16، والزمخشري في تفسيره 187/2. وثمة اختلاف آخر في المواد بمدلول الكنز وما يصدق عليه، فإذا كانت اللغة تفيد ان الكنز هو المال المجموع سواء كان فوق الأرض أو تحتها، لأن مادة كنز تفيد مطلق الجمع عند الفقهاء من علماء اللغة. راجع لسان العرب 401/5 (كنز) وأساس البلاغة للزمخشري : 552 (كنز)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي 196/2 (كنز)، والصحاح للجوهري 893/3 (كنز) فأن الفقهاء قد اختلفوا في مدلوله الشرعي الى سبعة أقوال هي: 1. أنه المجموع من المال على كل حال، ووجه هذا القول ما أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة 212/3، 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 شيئا قد بلغت، وبنحو هذا أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة: 64/7. 2. انه المجموع من النقدين، ووجهة أن الكنز إنما يستعمل لغة في النقدين ويعرف تحريم غيره بالقياس عليه 3. أنه المجموع منهما ما لم يكن حلياً ووجهة أن الحلي مأذون في جمعه واتخاذه زينة دون تعلق حق فيه. 4. أنه المجموع منهما دفيناً، ووجه قوله عليه الصلاة والسلام "في الإبل ومن دفن دينارا أو درهماً، أو تبرأ، أو فضة لا يدفعها بعده لغريم، ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة". 5. أنه المجموع منهما ما لم يؤد زكاته ووجهه ما أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الزكاة باب ما أدي زكاته فليس بكنز 612/3 وذلك أن أعرابياً سأل ابن عمر عن قوله تعالى: (والذين يكنزون الذهب والفضة) الآية، فقال من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له إنما كان هذا قبل ان تنزل الزكاة، فلما نزلت جعلها الله ظهراً للأموال. 6. أنه المجموع منهما ما لم تؤد منه الحقوق ووجهة ما أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الزكاة باب إثم مانع الزكاة: 64/7 ، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: ما من صاحب ذهب ولا فضة

دافعه الموجد له ذلك لأن الاقتصـاد الإسـلامي يغاير الاقتصـاد الحر من حيث تحريمـه للفوائد الربويـة، ومن ثم يكون الاكتنـاز بهذا المعنى إهداراً لقيمـة الثروة بمرور الوقت ونقصاناً لقدرتها الشرائية من جهة، ومن جهة أخرى فإن رأس المال المكتنز سترد عليه فرضـية الزكاة التي قد تأتي على أصـله مما يجعل الشـخص الذي يتخذ قراراً بالادخار يتخذ في نفس الوقت قراراً بالاستثمار، وهكذا فإن عملية اقتطاع جزء من الدخل وحجبه عن التداول سـواء ثم وضـعه في المصـارف أو اكثر في أقبية القصـور وذلك بانتظار المقترضـين في الجانب الآخر أمر مذموم ورد النص بالنهي . عنه وهو في هذا لا يستحق حرم حرماناً من المكافأة باعتباره عنصـراً من عناصـر الإنتاج بل تقع عليه عقوبة في الاقتصـاد الإسـلامي وهي عقوبة ورود الزكاة عليه التي قد تأتي على أصـــل رأس المال، ومرد هذا النظر

يؤدي منها حقها إلا كان يوم القيامة صـفحت له صـفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فكوى بها جنبه، وجبينـه، وظهره كلما بردت أعيدت لـه يوم القيامـة في يوم كـان مقداره خمسـين ألف سـنة حتى يقضـي بين العباد فيرى سـبيله، إما الى الجنة، وإما إلى النار، وبنحو هذا قال النبي عليه الصـلاة والسـلام في الإبل والبقر والغنم، والكنز، وقد ورد في هذه الأحاديث أن النبي ســـئل عن حقها، فقال: إطراق فحلها، وإعارة دلوها، ومنيحتها، وحليها على الماء، وحمل عليها في سـبيل الله. 7. أنه المجموع منهما ما لم ينفق ويهلك في سبيل الله، ووجهه أن الحقوق أكثر من الأموال، وليس الزكاة قادرة على الوفاء باحتياجات المســاكين فكنز المال دون ذلك ذنب وأثم. لمزيد من الاطلاع تراجع المصـــادر التالية: فتح الباري 12/3، 243/8 وأحكام القرآن لابن العربي 928/2 والمنتقى للباجي 125/2، وتفسـير القرطبي 123/8 وتفسـير الطبري 83/10، وشـرح النووي علي مسلم 77/7، وتفسير النيسابوري 75/10، والكشاف للزمخشري 187/2، وتفسـير الرازي 43/16، وعمدة القارئ للعيني 248/8، وارشـاد السـاري 7/3، واضـواء البيان للشنقيطي 388/3، والمجموع للنووي 12/6، وتفسير البحر المحيط 35/5.

هو أن المكتنز بسحبه للمال وحجبه عن التداول يكون قد تعسف في استعمال حقه وقد مارس نشاطاً اقتصادياً فيه اعتداء على المجتمع وظلم 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 كثرهما فقد ظلمهما وأبطل الحكمة فيهما وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه لأنه إذا كتر فقد ضيع الحكم ولا يحصل الغرض المقصود به، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة، ولا لعمرو خاصة إذ لاغرض للأحاد في أعيانهما فإنهما حجران وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي))[1]. ويلاحظ أن 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، وأن الاستثمار في حقيقته وجوهره ادخار لكنه نوع آخر فان 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

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي 91/4.

الاقتصـــاد الحديث قد جلب معه جوا من الواقعية في دراســـة هذه الظروف فقد اعتبر قرارات الاستهلاك أو الادخار أكثر بكثير من مجرد الاختيار بين الحاضر، والمســـتقبل، فالفرد الذي يقرر أن يدخر غالباً ما يكون دافعه إلى ذلك شـــعور بالتكبر، أو شـراهة إلى المال، أو أن يرغب المرء أن يكون له من الثروة ما يكفي لرفع رأســـه عالياً، أو لمجرد إرضـــاء غرائز البخل الموجود لديه، أو لتكوين احتياطي لمقابلة مصـــاعب 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 الاســتهلاك، فمن الجائز جداً أن يؤدي بعضــها إلى زيادة الاســتهلاك 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 ضـرورة فإن بقية الدوافع تفصـح عن روح أنانية يرفضـها الإسـلام الذي طلب من معتنقيه أن يكونوا على درجة عالية من الإيثار ونقاء السـريرة، وخلوص النية في العمل لغاية أخروية مبرئة من عوامل الأثرة، وتقديس الذات..

(1) الادخار الشـخصـي والسـياسـة الضـريبية، سـمير محمد عبد العزيز، منشـأة المعارف بالإسكندرية، 1983: 125 وما بعدها.

الفصل الثامن
دالة الإنتاج

يقصـــد بالإنتاج، أو بالنشـــاط الإنتاجي إذا ما توخينا الدقة عملية خلق الخدمات ســـواء كانت إنتاجية أو اســـتهلاكية[1] ولذلك فأنه يطلق على كل مال ينتجه الإنســـان ســـلعة كان أو خدمة أســـم ((منتج))، وقد تســـتخدم كلمة الإنتاج للدلالة على معنى آخر، وهو قيمة المنتجات ذاتها التي أدى إلى خلقها النشـــاط الإنتاجي، وهذان المعنيان اللذان تســـتخرج فيهما كلمة الإنتاج قريبان للغاية، إذ ينصـــرف المعنى الأول إلى عملية الإنتاج في ذاتها التي تؤدي إلى خلق المنتج، في حين ينصـــرف المعنى الثاني إلى نتيجة هذه العملية نفســـها مع ملاحظة أن الإنتاج يخلق خمســـة أنواع من المنفعة وهي إلى حد 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.

وبالجملة فإن الانتاج هو تلك العملية المركبة التي تستنفذ جهدا بشريا وتستهلك موارد ، او طاقة في اطار معنى معين قصد خلق منافع اجتماعية سواء كانت هذه المنافع مادية أو معنوية[2] ويشكل الانتاج بهذا المعنى محور كل نشاط اقتصادى تقريبا.

---

(1) راجع مفهوم الإنتاج مقدمة في علم الاقتصـــاد، صـــلاح الدين نامق: 168، والنظرية الاقتصادية، احمد جامع 30/1، وأصول الاقتصاد، خليل سرى 6.

(2) الاقتصاد الاسلامي مقوماته ومناهجه، ابراهيم دسوقي اباظه، 61، والاقتصاد في ضوء الشريعة، محمود بابللي، 24.

والحق فانا لا نكاد تعثر على استعمالات لمصطلح الانتاج في الفقه الاسلامي المدرسي ، ولعل مرد ذلك يرجع الى انهم اكتفوا للدلالة على هذا المصطلح بمفهوم العمارة الوارد في قوله تعالى ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ تدفعهم الى ذلك ضرورة فنية يقتضيها المنطق الضابط لنشاط الحياة عموما، وان اهدافه هي بالجملة ليست اهدافا مادية بل ان الجانب المادي – والاقتصاد واحد من مفرداته – وسيلة للوصول الى غايات اخروية، ولكن على الرغم من هذا التحفظ الذي قدمناه فاننا نكاد نعثر على معنى مرادف لمفهوم الانتاج بمعناه الاقتصادي آورده الغزالي واصطلح على تسميته بمصطلح ((اصلاح الاعيان والموارد)) ومؤدى هذا المصطلح هو ممارسة العمل عليها لجعلها صالحة وذلك من خلال اكسابها خاصية النفسيه فقد حاول الغزالي أن يحدد طبيعة العلاقة الموضوعية بين الانسان، وبين الاعيان والموارد، فبين ان اعيان الدنيا ومواردها لها من العبد علاقتان احدهما علاقة مع القلب وهو حبه لها، وحظه منها وثانيهما علاقة مع البدن وهو اشتغاله باصلاح هذه الاعيان لتصلح لحظوظه وحظوظ غيره وهي جملة الصناعات والحرف[1]، ولعل بعض هذا هو ما عناه الماوردي بقوله ((والخصب يكون من وجهين: خصب في المكاسب، وخصب في المواد، فاما خصب المكاسب، فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الامن المقترن بها. واما خصب المواد فقد يتفرع عن اسباب الهيئة، وهو من نتائج العدل المقترن بها))[2]، ومما لاشك فيه فإن تعريف الانتاج بالفهوم المقدم يكاد يتطابق مع تعريفه في الاقتصاد الحديث الا انه يختلف عن مفهوم العمارة الذي ورد به النص والذي شاع استعماله لدى

(1) احياء علوم الدين للغزالي ، 224/3.

(2) ادب الدنيا والدين للماوردي 146.

الاسلاميين قديما وحديثا، ومرد هذا ان للعمارة دلالة أوسع وأكثر شمولا من دلالة الانتاج، ومن ثم فإن الانتاج بمفهومه المحدود يعد واحدا من أوجه العمارة، او مفردا من مفردات مفهومها، اذ ان مفهوم العمارة في المصطلح الفقهي ((هو نهوض مختلف مجالات الحياة الانسانية كمرحلة لغاية أخرى هي عبادة الله في الأرض)) ومن هنا يصبح مفهوم العمارة مفهوما شاملا للتعمير المادى، والروحي والوفاء باحتياجات، ومطالب كلا الامرين باعتبار انهما مظهرا لذات إنسانية واحدة، وهذا المعنى تؤكده نظرية الاستخلاف باعتبار ان الانسان خليفة في الأرض، وانه مخلوق لعبادته، ومطلوب منه عمارة الكون على سبيل الوجوب ومن ثم يكون عمل الانسان، وفعله المادى هو نوع من انواع العبادة على اعتبار أن العبادة اسم جامع ((كل ما يحبه الله، ويرضاه من الاقوال والاعمال)) ذلك، لأن الطابع التعبدي للنشاط الاقتصادي في الاسلام يعد تطبيقا لمبدأ عام، وهو أن عمر المسلم اقتصاديا كان، او غير ذلك يمكن ان يعمر عبادة يثاب عليها اذا قصد بعمله وجه الله، ومرضاته، مما لا شك فيه ان الانتاج، والتعمير المادى الذي يعمل في اطار المشروعية عمل يحبه الله ورسوله، وذلك بدلالة النصوص العديدة التي أمرت بالسعي في الأرض، وطلب الرزق، واعتباره فضيلة من الفضائل، وسببا موجبا للمغفرة، وذلك مثل قوله عليه الصلاة والسلام ((ما من مسلم غرس غرسا فاكل منه انسان، او دابة الا كان له صدقة)) وقوله عليه الصلاة والسلام ((ما من مسلم يغرس غرسا الا كان ما اكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما اكل السبع منه فهو له صدقة، وما اكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزئه احد الا كان له صدقة)) وقوله عليه الصلاة والسلام ((افضل دينار ينفقه الرجل دينار ينفقه على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله، ودينار ينفقه على اصحابه في سبيل الله)).

وهكذا يتحصل لدينا أن كلاً من التعمير المادي والروحي هو عبادة وهو هدف الإنسان من الاستخلاف وإن كنا نلحظ أن التعمير المادي ليس هدفاً بذاته، وإنما هو وسيلة لبلوغ هدف أسمى، وهو تحقيق العبودية الله 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، فإن 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: ((إن الأصل أن 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

(1) السياسة الشرعية لابن تيمية: 21.

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))[1]، فهدف الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي ليس في استغلال الموارد والقيام باستثمارها في تشييد الصناعات، وتطوير الفن الإنتاجي، وإقامة المنشآت النافعة، وبناء المدن، كما أن هدفه ليس في خلق وابتداع مجموعة من المهن والحرف والارتقاء بالأداء ومستواه ليكون الإنسان حداداً، أو مهندساً، أو رساماً، أو أستاذا، أو مخترعاً فحسب بل هو جماع ذلك موظفاً لإدراك غاية يحددها نظام القيم الذي يأخذ به المجتمع، ومؤدى ذلك أن 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[2] وذلك أن 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))[3].

(1) الإسلام والاقتصاد عبد الهادي النجار: 114.

(2) الاقتصاد الإسلامي، إبراهيم دسوقي: 62، والفكر الاقتصادي الإسلامي في مجالات الإنتاج والتوزيع والتبادل، بحث منشور في مجلة الشريعة والقانون يصدرها أساتذة كلية الشريعة والقانون في صنعاء العدد (5) 1984: 194.

(3) عدالت التوزيع عن ندوة الاقتصاد الاسلامي: 349.

والحق فإن مفهوم الإنتاج والأهداف التي يسعى إليها هي التي تؤثر، وبصورة واضحة نقاط الاختلاف الرئيسية بين الاقتصاد الإسلامي، والاقتصاديات الوضعية، ولعل أهم نقاط الاختلاف تتلخص فيما يلي:

1. إن الاقتصاد الإسلامي لما كان اقتصاداً قيمياً أخلاقياً فإن 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 فإن هذا يفترض ثلاثة شروط لتكامل العملية الإنتاجية شكلاً ومضموناً:
   1. أن يقع الشيء المنتج في دائرة الحلال.
   2. أن يكون تنظيم العملية الإنتاجية في الإطار العام لا يخرج عن الدائرة المشروعة، ومنسجماً معها.
   3. ان تكون الوسائل التي يتم بها توظيف عناصر الانتاج مشروعة وذلك مثل تمويل المشروع، والاجور ومكافأة عناصر الانتاج[1].

(1) الاقتصاد الاسلامي مفاهيم ومرتكزات، محمد احمد صقر، مقال منشور مع بحوث أخرى بعنوان الاقتصاد الاسلامي، جامعة الملك عبد العزيز المركز العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي 1980، 45.

وتأسيسا على هذا فانه سيتحرم عدد من المنتجات التي تتعارض والقيم الاخلاقية[1]، وكل انواع الانشطة الصناعية التي لا تتلاءم والمستوى الانساني المكرم، او تلك النشاطات الاقتصادية التي تضر بصحة الانسان او فيها امتهانا لكرامته، ولعل في تحريم الكهانة، والبغاء، والشعوذة باعتبارها من الحرف التي لا تنسجم ونظام القيم في الاسلام وكذلك في الحجر على الطبيب الجاهل، والمكارى المفلس ما يشهد لهذا وكذلك ستحرم العديد من مصاحبات العملية الانتاجية التي تلحق اضرارا بالمجتمع وذلك مثل تلوث البرية، وإفساد الهواء وتسميم المجاري المائية..

والواقع فان كون موضوع الانتاج محددا بالغايات القيمة الاخلاقية سيؤدى بالضرورة الى انكماش في انتاج بعض السلع، او انعدامها بالكلية، فمثلا تحريم المشروبات الكحولية ستكون له آثار كبيرة على زراعة الكروم مما يؤدى الى تراجع هذه الزراعة، واقتصارها على الاستهلاك النافع خارج دائرة المشروبات الكحولية. وتحديد موضوع الانتاج في دائرة الحلال سيجعلنا وجها لوجه بازاء البدأ نقاش بأن الاقتصاد الاسلامي قد اعتمد معيار الربح الاجتماعي كأداة لتوجيه الانتاج، والموارد، ولم يعتمد معيار الربح الشخصي، اذ من الممكن ان يكون انتاج سلعة معينة يعنى ارباحا للمنتج وفق المعيار الشخصي، لكنه في أن الوقت يؤدى الى خسارة على مستوى نظام القيم، او تكون له اضرار على المستوى الاجتماعي مثل تلوث البيئة والقضاء على الثروة السمكية، أو الحيوانية، ومما لاشك فيه فان هذا يعد نفقة اجتماعية لا يضعها المنتج في اعتباره في حالة انتاجه للسلعة، ان هم المنتج في الاعم الاغلب هو في الحصول على أكبر قدر من الربح.

(1) الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق، منان، 89.

وثانيهما: وهو يفترض أن سلامة الاقتصاد من حيث الانتاج، ونموه، وتطوره لا يقاس في هذه الحالة بمقياس استخدام معدل للتنمية –زيادة الانتاج باعتباره مقياسا لوحده وان كان هذا مطلبا من الوجهة الشرعية البحتة – وكذلك فإن تحسن النظام الانتاجي لا ينصب على زيادة الدخل الذي يقاس بلغة النقود فقط ذلك، لأن مجرد زيادة حجم الانتاج في الدولة لا يقتضي بالضرورة أنه يكفل الحد الاعلى من الرفاهية لجميع الشعب، وانما يجب عند تحديد الكفاية الاقتصادية من ان تأخذ في الاعتبار نوعية السلع المنتجة في ضوء نظام القيم، والذي يحقق اقصى اشباع ممكن بأقل جهـد ممكن آخذين بنظر الاعتبار معايير الاستهلاك، ومعدلات نموه على نحو ما قدمناه، وكذلك يجب النظر الى طبيعة الانتاج، وتركيب السلع، ومعرفة المدى الذي يتم فيه حساب استثمار الطاقات المادية والبشرية بمعدلات سليمة، أو غير سليمة ذلك، لأن نمط وتنظيم الانتاج نفسه يمليان نمطا للاستهلاك، والتوزيع يكون من الصعب للغاية من الناحية السياسية تغييره) وهذا يؤشر بدوره اختلاف جوهرها للاقتصاد الاسلامي عن غيره ذلك، لأن الاقتصاد الحديث طالما زود الناتج القومي الاجمالي في صورة انتاج المزيد من الغسالات الاوتوماتيكية والسيارات الفارهة، التي تعمل بازرار كهربائية والمساكن العامرة المجهزة بتقنية متطورة، فإنه من الصعوبة بمكان تحويل الانتاج الى نمط آخر يعمل فيه على تشييد مساكن قليلة (الكلفة)، او الى انتاج حافلات النقل العام، ومن هنا فإن خط الانتاج هو المحدد الأكثر اهمية في صياغة سياسة التوزيع، وهذا يعكس بالضرورة نمطا زائفا وخطيرا للانتاج والتوزيع معا، ولعل ما يؤكد هذه الحقيقة ان الانتاج ليس دائما يلبي حاجات حقيقية او هي موجودة بالفعل بل أن المنتج في الغالب هو الذي يقوم بعملية التحريض، واستغزاز المستهلك بابتداع انتاج جديد عن طريق (الموضة) او بادخال تحسينات شكلية على المنتج القديم.

2. العمل على ان يكون للانتاج طابعه الاجتماعي بمعنى ان الانتاج إنما هو من اجل الناس، ومن ثم فإن نشر فوائد الانتاج، والعدالة في التوزيع يأتيان في خدمة الاهداف الانتاجية.

والحق فإن هدف الانتاج، ومفهوم الحاجة في الاقتصاد الاسلامي يؤشران اختلاقا واضحا بينه وبين الاقتصاد الوضعي ذلك، لأن هذا الاقتصاد يضع في ايدينا مفهوما خاصا تحدد طبيعة تلك العلاقة. والارتباط بين الانتاج، والتوزيع.

ففي الوقت الذي يذهب فيه الفكر الماركسي الى ان التوزيع يخضع بصورة تبعية لفن الانتاج وشكله، ومن ثم فإن المحدد لمبادئ توزيع الخبرات المادية فى كل تشكيلة اجتماعية اقتصادية انما هو كل من الشكل السائد لملكية وسائل الانتاج، والعلاقات التي تظهر بين الناس في عملية الانتاج مباشرة، فمن يملك وسائل الإنتاج يجري التوزيع في مصلحته وأيضاً فإن ارتباط التوزيع بالإنتاج إنما يعبر عن ارتباط مرحلي لا يتسم بالثبات والاستقرار في الفكر الماركسي[1]. أما

(1) راجع الاقتصاد السياسي، ونيكتن: 401، والاقتصاد السياسي للاشتراكية، أفينيف وجماعة من المؤلفين: 310، ويلاحظ أن ارتباط التوزيع بالإنتاج، في الفكر الماركي 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 فإن التوزيع في مرحلة الانتقال يحكمه القانون الإقتصادي الذي يفيد أن 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 يسمح بتلبية حاجات أفراد المجتمع تلبية تامة، ومن ثم فان التوزيع حسب الحاجة إنما يكون ممكنا في مرحلة الشيوعية عندما تصل القوى

في الاقتصاد الحر فإن 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 فإن التوزيع لا يجري حسب الشكل السائد الملكية وسائل الإنتاج، أو علاقات الإنتاج، بل يتم حسب الرأسمال والقدرة النقدية للفرد. أما في الاقتصاد الإسلامي فإن 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 فإن ارتباط الإنتاج بالتوزيع إنما يتم حسب الحاجات المحددة موضوعا في مراتبها الثلاث، وفي الإطار الذي يحفظ على الإنسان إنسانيته.

3. لما كان جهد الفرد في الإنتاج غايته الإنتاج، والحصول على المنافع المادية البحته في الاقتصاديات الحديثة، فإن 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 الجماعى، وتظهر الأنانية، والاستئثار بخيرات الدنيا، ومنعها عن الآخرين، ولعل الحربين الكونيتين كان العامل الاقتصادي هو السبب الرئيس فيها، أو واحد من أسبابها المهمة وكان مدفوعاً بكل ما قدمناه.

أما إذا كان الهدف من النشاط الاقتصادي ومن الانتاج تعبدياً تحرر معه

المنتجة إلى مستوى من التطور أعلى من مستواها مما يؤمن وفرة الخبرات المادية عندما يتبنى الناس موقفا مشاعا من العمل.

النية والعقل، فإن التفاهم لتحقيق خير المجتمع والفرد سيتحقق لا محالة، وبالتالي فإنه يؤدي إلى اعتدال الموازين لاعتدال الغايات وتحررها من الأنانية، والأثرة، والاستبداد.

4. لما كان مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي هو العامل الأساس المحدد لهدف الإنتاج وغاياته ولما كام مفهوم الإنتاج قد تحدد موضـــوعه في هذا الاقتصـــاد بأن يكون حلالاً وخادماً لتحقيق الغايات والأهداف فإن هذا يؤســـس لدينا فهماً على غاية من الأهمية، وهو أن قرارات الإنتاج ســـواء على مستوى الفرد، أو المشروع، وكذلك قرارات التوزيع على الرغم من أنها تخضع لإرادة الفرد ومشيئته إلا أن هذه الإرادة أو المشيئة مشروطة بتدخل الدولة وتوجيهاتها ســـواء على مســـتوى موضـــوع الإنتاج ونمطه أو على مســـتوى حمجه وكمياته، ولعل هذا هو واحد من مظاهر تدخل الدولة في التوزيع والإنتاج مع ملاحظة أن كل ما أوردناه من أدلة تؤســـس وظيفة الدولة الرقابية يرد هنا.

يلاحظ أن نظرية القيمة متفرعة على موضـــوع أخر له تأثيره عليها وهو اختلاف النظم الاقتصـادية في تعريفها وتقسـيما لعناصـر الإنتاج وما اصـطلحوا عليه بالتوزيع العملي أو مكافأة عناصـــر الإنتاج ذلك لأن النظم الاقتصـــادية لا تسير على نسق واحد في نظرها إلى هذا الموضوع.

1. فعناصـر الإنتاج في الاقتصـاد الرأسـمالي أربعة هي العمل وعائده الأجر والطبيعة وعائدها الريع ورأس المال وعائده الفائدة والمنظم وعائده الربح ويتحدد أو قانون العرض والطلب.

2. أما في الاقتصاد الاشتراكي فإن عنصر الإنتاج الأساسي هو العمل وعائده

الأحر أو الراتب الذي تحدده السلطات الرسمية بقرار أداري فهي وإن كانت تعتمد معيار العرض والطلب في تحديده ألا أنها لا تتقيد بهذا القانون بل هي تتحدد بخطة التنمية الاقتصـــادية المعتمدة. أما بقية عناصـــر الإنتاج فهي كانت موجودة في العملية الإنتاجية إلا أن عوائدها تنتقل إلى الدولة تتصرف فيها حسب خطة التنمية المعتمدة[1].

3. أما عوامل الإنتاج في الفقه الاقتصادي الإسلامي فإن نظرته المذهبية لهذه العناصـــر تختلف عن نظرة الاقتصـــاد الســـياســـي التقليدي اختلافاً جذرياً وأساسياً وذلك على الرغم من ذلك التشابه الظاهري بين بعض العناصـر التي يتركب منها الإنتاج في كل من الاقتصـــادين الإســـلامي والغربي وقد عرف الفقه الاقتصادي الإسلامي الحديث ثلاث اتجاهات رئيسة في تحديد وتعريف عناصر الإنتاج.

الاتجاه الأول: ويذهب إلى تصـــنيف عناصـــر الإنتاج بنفس الطريقة التي تجدها في أي كتاب غربي يبحث في اقتصاديات الوحدات الصغيرة فيقسمها على أنها الطبيعة والأرض والعمل المنظم ورأس المال ويلاحظ أن عنصـر رأس المال

(1) تراجع المصـــادر التالية أســـس علم الاقتصـــاد الاشـــتراكي، صـــلاح الدين نامق، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة، سنة 1966: 161 وما بعدها، والاقتصـاد السياسـي، رفعت المحجوب: 481 وما بعدها، القاهرة، 1965، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 401 وما بعدها، والاقتصـــاد الســـياســـي للاشـــتراكية أفســـنيف وجماعة من الأســـاتذة السوفيت: 57، والنظام الاقتصادي للاشتراكية ابالكين والنظرية الاقتصادية أحمد جامع 30/1 و889 وما بعدها، والاقتصـــاد الســـياســـي، فتح الله ولعلو 19، ومقدمة في علم الاقتصاد، صلاح الدين نامق: 166 وما بعدها.

له مفهوم خاص يختلف عن مفهومه في الاقتصـاد الغربي وكذلك تختلف النتائج المترتبة عليه كما أن عنصر العمل في النظرة الإسلامية يتسم بخضوعه لتنظيم معين[1].

ويلاحظ أن التقسيم الكلاسيكي لعوامل الإنتاج قد أثار انتقادات عديدة على مستوى الاقتصاد الحديث لعل في أولها هو صعوبة التمييز أن نعتبرها أرضاً وأيهما رأس المال فإذا حاولنا تحديد ذلك بالبحث في المصدر النهائي لكل جزء من العوامل الإنتاجية فإننا سنثير مسائل تاريخية يصعب معها أن تقرر أي العوامل الإنتاجية كان من صنع الإنسان وأيهما لم يكن كذلك كما هو الشأن في الأرض الزراعية الصالحة للزراعة وثمة نقطة أخرى وهي أن هذا التقسيم قد جمع في مجموعة واحدة مفردات غير متجانسة فالطبيعة على حسب هذا التقسيم تشمل الأرض وما عليها من موارد الثروة وهذا ما حدى ببعض الاقتصاديين المحدثين إلى دمج الأرض ضمن نطاق رأس المال وربما دمجوا التنظيم في العمل.

الاتجاء الثاني: ويذهب إلى اعتبار رأس المال عنصراً من عناصر الإنتاج ومرد هذا الاستبعاد يرجع إلى سبب فني من وجهة نظرهم وهو أن رأس المال يعتبر في حقيقته مالا منتجا أي مالا تم إنتاجه من قبل وليس عنصرا أصيلا من العناصر التي يتركب منها الإنتاج وربما كانت دوافع بعضهم في إنكار دور رأس المال في عملية الإنتاج هو خوفهم من أن يعتبر سعره هو الربا المحرم. وفي

(1) لمزيد من الاطلاع، تراجع خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي، محمود أبو السعود، مطبعة معشوق إخوان بيروت: 55، والاقتصاد في ضوء الشريعة، محمود بايللي: 24 و194 والاقتصاد الإسلامي مقوماته ومنهاجه، إبراهيم دسوقي أباظة : 66 وما بعدها، وأسس الاقتصاد الإسلامي، أبو الأعلى المودودي.

الحقيقة لا يصح أن يحمل تحريم الربا (الفائدة) في الإسلام على أنه يستدعي إنكار كون رأس المال عنصراً من عناصر الإنتاج ذلك لأن رأس المال وأن كان لا يعد عنصراً أو حداً من عناصر الإنتاج إلا أنه يعتبر واحداً من أكثر الضرورات الفنية في الاقتصاد الحديث وهي ضرورات اقتضتها ظروف التقدم العلمي في ميادين الإنتاج فرأس المال أن كان في حقيقته عملا سابقا أي مال تم إنجازه خلال فترة سابقة إلا أنه من ناحية أخرى مال مكرس من جديد في الاستخدام لتكوين أموال أخرى ومن هنا يمكن القول إن رأس المال هو عمل متراكم مخزون متضمن في سلعة تستخدم في معرض إنتاج سلعة أخرى يضاف إلى هذا أن علم الاقتصاد الحديث نفسه يفرض علينا أن نميز بين رأس المال وبين القرض ومن ثم التمييز بين المكافأة التي تستحق لكل منهما ما يقتضيه مفهوم الفائدة عند الكثير من الاقتصاديين مثل فيشر وباتكن وهانن إذ أنها معرفة عندهم على أنها النسبة المئوية للفرق في الأسعار الحقيقية للنقود ما بين نقطتين من الزمن أو كما هو معرف عند كينز بأنه عكس النسبة القائمة بين مبلغ من العملة وما يمكن الحصول عليه إذا تركنا الفترة معينة حرية التصرف بهذا المبلغ لقاء ذمة ومن ثم يكون سعر الفائدة هو السعر الذي تتفق عنده الرغبة في إبقاء الثروة[1].

وهكذا فإن مفهوم الفائدة المتقدم ليس له أية علاقة بالآلات والمباني أو بالسلع الإنتاجية. فإذا كانت الفائدة هي مكافأة القرض فلا يمكن ان تكون هي نفسها مكافأة رأس المال بل إن حق رأس المال هو حق شخصي على صاحب المادة المصنعة ولا توجد صلة . بين هذه المكافأة وبين الفائدة بل ولا يوجد أي

(1) كينز: 197 و207، احمد جامع 905/1 و2222/2، والنظرية الاقتصادية، الفريد ستوينر وجلاس هيج: 435.

نوع من التشابه بينهما.

الاتجاه الثالث: ويذهب إلى أن عناصر الإنتاج اثنان هو العمل ورأس المال ويلاحظ أن هذا الاتجاه على الرغم من ذهابه إلى ثنائية عناصر الإنتاج إلا أنه يجعل من مفهوم رأس المال مفهوماً شاملاً لمعناه المصطلح عليه عند الاقتصاديين وللمورد الطبيعي وهي الثروات التي للإنسان دخل في وجودها كالأرض والحيوان والماء والمعادن والمناجم[1]

والحقيقة فإنه على الرغم من اتفاقنا مع هذا الاتجاه بالجملة لأنه أكثر الآراء دقة وأقربها إلى الفقه الإسلامي إلا أننا نختلف معه في ملاحظته أن رأس المال وحده لا يكون له عائد ألا إذا ساهم مع العمل في الغرم. ومرد هذا الاختلاف أن هذا الاتجاه قد استند في تقسيمه إلى إجماع الفقهاء على توزيع الربع وهو الإنتاج بين العمل ورأس المال كما هو في صورة المضاربة أو الشركة، ومعلوم أن المضارب وكذلك الشريك يتحمل الغرم حسب نسبته المئوية المتفق عليها بإرادة الشركاء أو المضاربين ألا أننا نختلف مع هذا الاتجاه في أنه جعل من حالة واحدة وهي حالة المضاربة أو الشركة قاعدة فذهب إلى أن رأس المال لا عائد له إلا إذا تحمل الغرم مع أننا نلحظ أن هناك أحوالاً عديدة لا يتحمل فيها رأس المال كما

(1) لمزيد من الاطلاع يرجع إلى ندوة الاقتصاد الإسلامي، إصدارات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بحث بعنوان الإسلام وعدالة التوزيع، للدكتور محمد شوقي الفنجري: 353، وكتاب نحو اقتصاد إسلامي للفنجري، الطبعة الثانية: 981، شركة مكتبة عكاظ بجدة: 121 وما بعدها، ونظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، رفعت العوضي رسالة ماجستير كلية التجارة، جامعة الأزهر، 1972، وقارن ذلك بالاقتصاد الحديث في كتاب لهيغل مستقل الاجتماعي ج ر هيكس، ترجمة حسين عمر: 36.

هو مفهومه عندهم غرماً ولا أي نوع من مخاطر المشروع على الرغم من استفادة صاحب رأس المال من حصيلة الإنتاج، يدل على ذلك ما سطره الفقهاء من أراء في طرق الاستثمار والتوظيف كما هو الشأن في التوظيف عن طريق إقطاعية الدولة وكما هو الحال في إجارة المورد نفسه والحق فأن تصور الاقتصاد الإسلامي لعوامل الإنتاج ومردود هذه العناصر من العوائد وبالتالي نظرية القيمة يعد واحد من أبرز واهم الخصائص التي تميز الاقتصاد الإسلامي عن كلا الاقتصادين الرأسمالي والماركسي الكلاسيكي.

التوزيع الوظيفي لعوامل الإنتاج

والواقع فإن هذا الذي قدمته من اختلاف فقهي حول إجارة المورد يؤسس لدينا اختلافاً أخر على مستوى التوزيع الوظيفي لعوامل الإنتاج[1] خصوصاً ما يتعلق منها بنظرية الريع في الفكر الاقتصادي الحديث إذ أن هذه النظرية لا تكاد تخرج عن المفهوم الذي قدمه ابن حزم في محصلته النهائية أن الريع يمكن أن يعبر عن أي دفعة دورية تدفع بانتظام نظير استئجار إحدى السلع، وبالطبع فإنه من الجائز أن يتضمن ذلك النوع من المدفوعات الذي يعرف عادة بالريع مدفوعات نظير استئجار الأرض وربما وصف وفي أحيان كثيرة بأنه "فائض لأنه لا ينتج عن أي مجهود أو نشاط يقوم به المالك، وكون الريع مكافأة نظير مجرد تملك عامل إنتاجي وليس مدفوعاً يدفع نظير جهد مبذول له أهميته الكبيرة والبالغة التعقيد في النظرية

(1) راجع في نظرية الريع المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول: 70، والنظرية الاقتصادية، أحمد جامع 902/1، والنظرية الاقتصادية الماركسية ارست ماندل 308/1، والاقتصاد السياسي، فتح الله والعلو: 104، وبؤس الفلسفة، كارل ماركس: 159، والقوانين الأساسية للرأسمالية، جان بابي: 187، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 163، وتطور الفكر الاقتصادي، راشد البراوي: 87.

الاقتصادية، ولعل هذا ما حدا "بآدم سمث" لأنه يعلق على ذلك بأن الملاك مثلهم في ذلك مثل كل الناس يحبون أن يحصدوا حيث لم يزرعوا وربما كانت هذه الاستعارة مضللة إلى حد ما إذ أن الحصاد ليس عملية سهلة لا تنطوي على مجهود وفيما عدا ذلك فإن العبارة لا تفصح عن السبب الذي من أجله يوجد الريع ولها من المفسرات المبكرة لطبيعة الريع مفسر لم يزل يعتبر قريباً جداً من الحقيقة، وقد تقدم به "دافد ريكاردو" في القرن التاسع عشر وجوهر نظريته في الريع تعتمد على قاعدتين أساسيتين. أحدهما: أن الريع هو عائد نظير استخدام القوة الأصلية وغير القابلة لهلاك التربة. وثانيهما: أن الريع ليس دليلاً على بذل الطبيعة بل هو على العكس دليل على بخل الطبيعة، ويفترض ريكاردو في تحليله أن وضعية السوق تتسم بالمزاحمة بحيث لا يمكن أن يوجد في السوق سوى سعر واحد، ومن غير الممكن أن يكون هذا السعر أقل من تكاليف الإنتاج للأراضي الرديئة إذا كان إنتاج هذه الأراضي ضرورياً لإشباع رغبات السكان، ويشكل قانون المردود المتناقص على الأرض عنصراً أساسياً في نموذجه فيفترض عدم تغير عرض الأرض، وأن تزايد عوامل الإنتاج الأخرى لا يسايره تزايد في الإنتاج بنفس النسبة.

ثم يتوصل إلى الريع عائد ناتج عن فوارق في نوعية الأراضي المستغلة عن طريق المجتمع فالسكان في أول الأمر يفلحون الأراضي الجيدة والقريبة من مساكنهم، لأن تكاليف الإنتاج في هذه الحالة تكون منخفضة حتى إذا ما زاد عدد السكان اضطروا إلى استغلال أراضي أقل جودة وأكثر تكاليفاً وبما أن إنتاج مختلف هذه الأراضي يباع في سوق واحد وبسعر واحد فإن ذلك يمكن أصحاب الأراضي الجديدة من الحصول على دخل زائد على معدل الربح الحقيقي وذلك هو الريع وقد اصطلح على تسميته بالريع الفرقي[1].

(1) الاقتصاد السياسي، فتح الله ولعلو: 105، وأسس الاقتصاد السياسي، نيكستن: 165،

والحقيقة فإن كون الريع يدفع مقابل القوى الأصلية غير القابلة للهلاك هو أمر يتسم بالصعوبة في معرض الحكم عليه إذ من غير الممكن الاتفاق على أي الصفات أصلية وأيها ليست كذلك، فأرض الرافدين مثلاً ليست راجعة بالتأكيد إلى القوى الأصلية للتربة وحدها، فالأرض في الوقت الحاضر لا تعتمد على ما منحته الطبيعة وإنما تتوقف أيضاً على تصرفات العراقيين القدامى والأجيال المتعاقبة على هذه الأرض، فأقل ما يقال عن اصطلاح القوى الأصلية أنه اصطلاح باهت على أنه من غير الممكن القول بأن قوى التربة غير قابلة للهلاك في أوقاتنا الحاضرة أوقات الطبيعة النووية، لأن من الحمق بمكان أن نقرر أن شيئاً ما غير قابل للهلاك، على أنه حتى في ظل الأحوال العادية ليس من المعقول أن نزعم أن خصوبة الأرض لا تقبل التغير، فالتقدم العلمي واختلاف المناخ يمكن أن يحول أرضا في غاية الخصوبة إلى أكوام من التراب ويمكن أن يجعل من الصحارى مراعي جميلة فليس من المنطق أن نجعل قوى الأرض غير قابلة للتدمير وهكذا لم يستطيع ريكاردو أن يعطي تفسيراً اقتصادياً حقيقياً للعائد المتعلق بالأرض ولعل من المنطق والأكثر عقلاً أن نرجع دفع الريع لا إلى قوى التربة الأصلية وغير القابلة للهلاك وإنما لكون الأرض عاملاً إنتاجياً عرضه غير مرن بدرجة تكون كاملة بالنسبة للمتغيرات في ثمنه فلا يمكن إنتاج المزيد من الأرض المقابلة لزيادة الطلب عليها ذلك أن عرض الأرض قار مبدئياً وهذا ما لاحظه الاقتصاديون الكلاسيك مثل (مل) الذين ذهبوا إلى أن كل الأراضي حتى الرديئة منها تتوصل بعائد الربح ما دامت هناك ضرورة ملحقة لاستغلالها قصد إشباع رغبات السكان فالريع عندهم ليس دخلاً تفاضلياً بل هو كذلك دخل مطلق فالريع عائد ناتج عن ندرة الأرض أو إن شئنا عن انخفاض العرض نسبة للطلب، وهذا ما اصطلح على

وتطور الفكر الاقتصادي، راشد البراوي: 111، والمذاهب الاقتصادية الكبرى سول:80.

تسميته بالريع المطلق[1] وهكذا يمكن أن يفسر الريع على أنه مدفوع لعامل إنتاجي عرض مرونته تقل عن اللانهاية بل في الواقع مرونته صغيرة جداً.

وإذا كان أكثر ممثلي البرجوازية الصناعية الليبرالية منطقية، ولا سيما "ريكاردو" و"مل" وجدا في الريع جزءاً من الأرباح يضطر الرأسماليون فحسب بل هو يعرقل أيضاً وعلى الأخص تطور علاقات الإنتاج الرأسمالية في الريف، فالريع الذي يستأثر به الملاك غير المستثمرين يحجب من الزراعة ولا يعاد توظيفه وهو ينقص مال التوظيف الشاغر ويبطئ تراكم رأس المال في الزراعة، فإن النظرية الماركسية قد وجدت زيادة على ذلك في الريع فريضة على المجتمع يتحملها كزيادة في نفقة الإنتاج تجبيها طبقة الملاك العقاريين كنصيب لها من الإنتاج الاجتماعي مقابل حقها في الملكية الموروثة، وتنعكس هذه الزيادة على زيادة في الأسعار يتحملها المجتمع بأسره[2].

والحقيقة فإن رأي الجمهور في إجارة المورد يؤكد حقيقة مهمة وهي اختلاف هذا الفقه في فهمه لعناصر الإنتاج وفي تصوره للتوزيع الوظيفي لهذه العناصر ومرد هذا التصور فيما نعتقد هو ما سبق وأن قدمناه من تأسيس نظري لمفهوم القيمة في هذا الفقه، إذ أن هذا الفقه قد فرق بين القيمة التبادلية وبين حق الملكية على الفرصة المنتجة، فإذا كانت النظرية الماركسية تذهب إلى اعتبار الملكية هي العامل الأوحد في القيمة التبادلية، وتحسب الملكية والقيمة التبادلية محددين بالعمل المخزون والعمل المباشر، لأنهما هما العنصران الوحيدان في صناعة المادة المنتجة فإن الفقه الاقتصادي يذهب إلى أن حق الملكية على الفرصة المنتجة لا

(1) أسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 168، والاقتصاد السياسي، فتح الله ولعلو: 106.

(2) النظرية الاقتصادية الماركسية، وأرست ماندل 311/1 وما بعدها.

يقتصر على العامل الذي أوجد فرصة الانتفاع بل يشترك فيه المجتمع أيضاً بصفته المنتجة بممارسة السلطة على الموارد الطبيعية التي خلقها الله، ولعل هذا ما يفسر لنا من بعض الوجوه المبدأ الذي سار عليه الفقهاء في جواز عملية الإيجار والاستئجار، فلمالك المادة الأولية أن يستأجر رأس المال والعمل، كما له أن يشتري رأس المال ويستأجر العمل أو يؤجر المورد ابتداء، وهكذا فإنه ليس للعمل المخزون ولا للعمل بانفراده حق الملكية على المنتج لمجرد المشاركة في خلق القيمة بل يقيم الفقه الإسلامي حداً فاصلاً بين الملكية، وبين القيمة التبادلية وهكذا يصبح كل من المورد والعمل ورأس المال مساهماً في خلق المنفعة أو الفرصة الإنتاجية، ومن ثم القيمة التبادلية، ولكل منهم نصيب ما قدمه.

وتأسيساً على هذا إذا لم يكن العمل هو العامل الوحيد في القيمة بطلت كل النتائج التي تترتب على كونه عاملاً وحيداً في الإنتاج ومن هنا فإننا نعتقد أن كلاً من المورد الطبيعي، والعمل، ورأس المال قد شارك في خلق المنفعة أو الفرصة المنتجة، ولعل هذا ما يفسر لنا من بعض الوجوه حق الدولة في فرض وظائف مالية على المنتج بصفتها مفوضة بممارسة السلطة على المورد الطبيعي، وحيث أن المورد له قيمة بانفراده باعتباره منحه إلهية فإن هذا يؤسس لها سلطان فرض الضرائب على المورد.

وهكذا ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن طرق الاستثمار التي نص عليها الفقهاء، وأقاموا لها الأسس والقواعد تتلخص في أسلوبين، أو نمطين أحدهما: الاستثمار المباشر (الربحي) وثانيهما: الاستثمار غير المباشر، ويلاحظ أن ثمة نقطة جوهرية تترتب على هذين الأسلوبين وهي أن من خصائص الاستثمار المباشر أنه يفترض أن رقابة الدولة على المشروع تكون شديدة وقوية وهذا أمر طبيعي، لأن المشروع واقع ضمن مسؤوليتها وإدارتها، لأنها هي التي

تتحمل مخاطره ومن ثم فإن الهيئة التي تتولى إدارة المشروع تحصل على مقابل الجهد المبذول وما أنفق عليه من أجور والباقي يذهب إلى خزانة الدولة العامة.

أما في حالة الاستثمار غير المباشر فإن المستثمر هو الذي يتحمل مخاطر المشروع ومصاريفه ونقصانه، ولكن مع ذلك فإن هذا لا يمنع الدولة من أن تضع الشروط العامة للاستغلال فتحدد التعريفة وتملي الإصلاحات الواجب إدخالها في طريقة الاستغلال ولها أن تشترط ضرورة أخذ إذنها مقدماً قبل إبرام التصرفات القانونية مع الغير والتي تخص المشروع، وفوق كل هذا هي تراقب إدارته بواسطة موظفيها، وتبرير هذه الإجراءات راجع إلى أن المردود لم يزل ملكاً للدولة وعلى ذمتها فهي ملزمة بحمايته وعدم تخريبه وإتلافه عملاً بما سبق وما قدمناه من نصوص تحرم إضاعة المال وإتلافه والاعتداء عليه، وأيضاً فإنّ دفع الموارد المعدنية إنما كان بهدف تحقيق مصالح الأمة في عمارة المورد وتحقيق العوائد وهذا يمنحها مكنة التدخل والرقابة، على أن كون معظم أشكال الاستثمار هي من أعمال الولاية والإدارة هو بحد ذاته يعطيها هذه المكنة.

الفصل التاسع
السوق والمنافسة المتكافئة

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 لقاصرى الفقه لأول وهلة أن ثمة تناقضاً بين التوجيه الإرادي المطلوب والتلقائية المفترضة في التبادل إلا أن هذا الوهم يزول لمجرد أن نعلم أن 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 أن هناك حالتين لهما تأثير

بالغ على حرية التنافس وقوانينه التلقائية هما: حالة وجود الوســـيط الانتهازي. وثانيهما حجب المعلومات مع ملاحظة أن قيد الانتهازي قيد مســـتهدف 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 لله 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

(1) صحيح مسلم كتاب البيع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي 165/10، ونيل الأوطار 185/5، وسنن أبي داود كتاب البيع، باب في النهي عن أن يبيع حاضر لباد 270/3 (3442) وفيه ((ذروا الناس)) مكان ((دعوا الناس)) وسنن الترمذي كتاب باب ما جاء لا يبيع حاضر لباد، 218/4 (1223) وسنن ابن ماجة كتاب التجارات باب النهي أن يبيع حاضر لباد 734/2 (2176) وسنن النسائي كتاب البيع الحاضر للبادي 256/7.

(2) صحيح مسلم 165/10 ونيل الأوطار 185/5 وصحيح البخاري كتاب البيع باب لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة 312/4. وقد وقع الحديث في سنن أبي داود وسنن النسائي بلفظ عن أنس أن النبي قال ((لا يبيع حاضر لباد وإن كان أباه وأخاه)) سنن أبي داود 269/3 (3440) وسنن النسائي 256/7.

أن تتلقى الركبان، وأن يبيع حاضر لباد. قال: فقلت لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟..قال: لا يكن له سمسارا[1] 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 فإن 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[2]

(1) صحيح مسلم 164/10 وصحيح البخاري كتاب البيوع باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر 311/4 ونيل الأوطار 165/5 وسنن أبي داود 269/3 (3439) وسنن ابن ماجة 635/2 (2177).

(2) أراد الحنفية في تفسيرهم لهذا البيع صورتين: أحدهما أن يكون له طعام لا يبيعه لأهل المصر ويبيعه من أهل البادية بثمن غال طمعا 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 3221/7 والعناية للبابرتي 240/5، والهداية 240/5، وقد حمل هؤلاء اللام في قوله ((لا يبيع حاضر لباد)) على معنى من وربما اعتبروها زائدة نظير قوله تعالى (وَإِذْ بوانا لإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ البيت) وثانيهما هو أن يمنع السمسار الحاضر القروي من البيع ويقول له أنت أعلم بذلك فيتوكل له ويبيع ويغالي ولو تركه يبيع لنفسه لرخص السعر، وهذه الصورة مطابقة للمعنى الذي أورده سائر

والشافعية والمالكية والحنابلة والزيدية والظاهرية 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 أن هذا المعنى في حقيقته وجوهره لا يكاد يخرج عن دائرة الاحتكار إذ يكون فيه الحاضر بائعاً ومالكاً في الوقت نفسه، ومما لا شك فيه أن 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 أن اللام بمعنى من أو زائدة إنما هو إيراد الصورة من صور النص واحد احتمالات معانيه إذا ما أردنا التساهل في قبوله..

الفقهاء، راجع حاشية الشلبي وتبيين الحقائق 68/4، واللباب 30/2 وشرح فتح القدير 240/5 وقد صحح صاحب الدر تبعاً للحلواني في الفتح الصورة الثانية وذلك لموافقته لتفسير رأي الحديث ولتعدينه باللام راجع الدر وحاشية ابن عابدين 104/5.

(1) فتح العزيز، للواقعي 217/5، وكشاف القناع 173/3، والمغني لابن قدامة 162/4، وإحكام الأحكام، لابن دقيق العثد 114/3 ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء 464/3، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 69/3، والمحلى لابن حزم 453/8، والشرح واللمعة الدمشقية 297/2، والبحر الزخار 297/4 وحاشية السندي 256/4، وفتح الباري 311/4.

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 أن النصوص على كثرتها وتعدد مواردها وطرقها لم تقع فيها التعدية بغير اللام مما يؤكد أن التعليل مقصود من صاحب الشرع..

وأياً كان المعنى من النص فإن الفقهاء الذين ذهبوا إلى المنع قد اتفقوا على أن 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 أن هذه التلقائية تحقق الغاية والغرض وليس فيها جور على واحد من طرفي التبادل صحيح أن هناك نوعاً من الغبن للبادي الذي يجهل الأسعار وهذه وإن كانت مفسدة، إلا أنها مفسدة مرجوحة في مقابل مصلحة راجحة وهي مصلحة الجماعة والرفق بهم لأن 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 أن 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]. ويمثل 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:

1. أن يحضر البادي ببيع سلعته.
2. أن يريد بيعها بسعر يومها.
3. أن يكون جاهلاً بالسعر.
4. أن يقصد البادي حاضراً عارفاً بالسعر.
5. عموم حاجة الناس إلى السلعة[3].

---

(1) المتنفى 103/5.

(2) راجع إحكام الأحكام لابن دقيق العيد 114/3، وبداية المجتهد، لابن مجتهد 189/2، وشرح منح الجليل 574/2، وكشاف القناع 173/3، وحاشية ابن عابدين 102/5، وشرح العناية 240/5، وتبين الحقائق وحاشية الشلبي 68/4، والأم، للشافعي 92/3.

(3) كشاف القناع 173/3، ونفس هذه الشروط ذكرها ابن قدامة في المغني 163/4 وهذا ما ذكره المقدسي في الشرح الكبير 820/4، وقد ذكر الشافعية شروطاً للتحريم قريبة من هذه هي: 1. العلم بورود النهي. 2. أن يكون المتاع المجلوب لا يحتاج إليه. 3. أن يعرض الحضري ذلك على البدوي. 4. عموم الحاجة. 5. أن يظهر بيع ذلك المتاع السعة في البلد فإن لم يظهر إما لقلة الطعام أو لكبر البلد أو العموم وجوده ورخصه فعندهم وجهان: أوفقهما عدم الجواز. راجع فتح العزيز للرافعي 218/8، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء 464/3، وفتح الباري 311/3، وشرح النووي على مسلم

والنظر إلى المعنى هو ما صرح به الشافعية والحنابلة والإمامية وهو مذهب بعض الزيدية كما هو واضـــح 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 الضـــرر عن أهل البلد والرفق بهم. وثانيهما: هو تفويت الربح أو الرزق على البلد ومن ثم اختلفت الشـــروط التي ذكرها الفقهاء القائلون بالمعنى أيضاً لاختلافهم في العلة أو الحكمة مناط الحكم.

164/10، والمنهاج ومغني المحتاج 36/2، وقد أورد الإمامية ذات الشروط التي ذكرها الشـافعية إلا انهم زادوا شـرطاً آخر وهو أن يكون سـعر المتاع ظاهراً معلوماً ولم يقيد الحاجة بأن يظهر بيعها السعة على الناس. راجع مفتاح الكرامة المطبعة الرغوية بمصر سـنة 1323هـ متاجر 142 ونص بعض الزيدية على بعض الشـــروط 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 لحـاجتهم إليهـا مع علمهم بـالنهي، راجع البحر الزخـار 297/4، والروض النظير 580/3.

(1) إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد 115/3.

وقد ذهب الظاهرية[1] والشوكاني[2] والصنعاني[3] 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))[4] وممن نص على أن 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 أن أهل البادية يقدمون جاهلين بالأسواق، والحاجة الناس إلى ما قدموا به ومستثقلي المقام فيكون أدنى من أن يرخص المشترون سلعهم فإن تولى أهل القرية لهم السبع ذهب هذا المعنى))[5].

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 أن الذي يدفعني إلى هذا الترجيح أن النصوص الواردة عن النبي 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

(1) المحلى، لابن حزم 453/8.
(2) نيل الأوطار 186/5.
(3) سبل السلام، 186/5.
(4) نيل الأوطار 186/5.
(5) الأم، للشافعي 81/3- 82.

أن 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 فمثلا 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 أن الحكم قد علل بالضرر وهذا لا يختلف باختلاف سؤال الحاضر للبدوي أو عدمه إذ أن 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 أن 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))[1] وبمثل هذا عبر كثير من الفقهاء[2] وحتى المالكية الذين

(1) فتح الباري 311/4.

(2) 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 137/3، ونصه ((أن يحضر البادي وهو المقيم في البادية والمراد هنا

جعلوا البداوة قيداً في تحريم توكل الحاضـــر 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 مخرج مخرج الغالب ينسجم تمام الانســـجام مع نظرنا إلى المعنى، ومن جانبي فإني أتفق مع الاتجاه الأول وأعتقد أن المعنى الذي شــرع من أجله الحكم هو دفع الضــرر عن العامة ثم قد يكون دفع الضرر بعد ذلك بالرفق بهم، أو بعدم تفويت الربح عليهم فكلا المعنيين مراد بالنهي فيما نعتقد، ووســيلة دفع الضـــرر إنما يتحقق بتلقائية التبادل وعدم إعاقة حرية التنافس وذلك بحذف الوســيط الانتهازي الذي يعمل على اســتغلال حاجة الناس، وتطويع السوق وقوانينه لمصلحته الشخصية والأنانية.

من يدخل البلد من غير أهلها ولو غير بدوي)) والشــبراملســي، في حاشــيته 464/3 ونصـــه ((ويظهر أن بعض أهل البلد لو كان عنده متاع مخزون فأخرجه يبيعه له تدريجيا، باغلى حرم أيضاً للعلة)) وهذا ما صرح به الشربيني في المعنى: 36/2 ونصه ((والحاضــر ســاكن الحاضــرة. والبادي ســاكن البادية وهي خلاف الحاضــرة والتعبير بالحضــر والبادي جرى على الغالب والمراد أي شــخص كما مر)) وهذا ما صــرح به الرملي في النهاية ونصــه ((كبيع حاضــر لباد ذكرها للغالب)) والشرح الكبير للمقدســي 279/4 ونصــه ((البادي هاهنا من يدخل البلدة من غير أهلها سواء كان بدويا، أو من قرية أو بلدة أخرى)).

(1) هذا ما صرح به المالكية ونصه في المنتقى 135/5 ((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 574/2، وجواهر الإكليل 26/2.

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[1] وبعض الزيدية[2] والأوجه عند الإمامية[3] وهو مروي عن عطاء ومجاهد[4] على الجواز مطلقاً وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على حمل النهي في النصوص التي قدمناها على الكراهة التنزيهية فهم قد رأوا أن في نهي الحاضر عن إعلام البادي بحقيقة السعر يناقض عموم قوله: ((الدين النصيحة)) فحملوا النهي على الكراهة لمحل المعارضة لأن أدنى درجات النهي هو الكراهة أو ربما كان هذا اعتماداً على أن النهي كان مختصاً بحالة معينة ثم نسخ، والنهي إنما

كان في بداية الإسلام لما كان عليه المسلمون من الضيق في ذلك ويوضح هذا أن أحمد بن حنبل سئل عن بيع حاضر لباد فقال: لا بأس به. فقيل له: فالخبر الذي جاء بالنهي قال كمان ذلك مرة. وهذا يعني أن أحاديث النهي عندهم منسوخة وربما استدلوا على جواز هذا البيع بالقياس على توكيل الحاضر للبادي فهو جائز وذهب البخاري إلى التفريق بين حالين. أحدهما أن يتوكل الحاضر

(1) فتح البارى 311/4، وشرح النووي على مسلم 164/10، ونيل الأوطار 186/5 والمغني، لابن قدامة 163/4، والشرح الكبير، للمقدسي 280/4، وبداية المجتهد لابن رشد 189/2، ولم أطلع على من نسبة إلى أبي حنيفة من الحنفية.

(2) البحر الزخار 297/4.

(3) مفتاح الكرامة متاجر 142، واللمعة الدمشقية 297/3.

(4) فتح البارى 311/4، وشرح النووي على مسلم 164/10، ونيل الأوطار 176/5 والمغني، لابن قدامة 163/4، والشرح الكبير، للمقدسي 280/4.

عن البادي في البيع وذلك نظير أجرة فهو حرام، وثانيهما: أن يكون بغير أجرة فهذا جائز ومباح[1] ، فالنهي عنده مقيد بالأجرة أما إذا كان بغير أجر فإنه يكون من باب النصـــيحة والإعانة فالنهي محمول على معنى خاص وهو البيع بأجر، وقد اســـتدل لهذا الرأي بحديث ابن عباس الذي فيه لا يبيع لباد قال: قلت لابن عباس ما قوله: لا يبيع حاضـــر لباد؟ قال: لا يكون ســـمســـاراً. فكأنه رأى أن السـمسـار هو من يأخذ الأجر على التوكل بالبيع عن البادي وكذلك اسـتدل بما رواه ســـالم المكي أن أعرابياً حدثه أنه قدم محمولة له على طلحة بن عبيد فقال له: إن النبي ﷺ نهى أن يبيع حاضـــر لباد ولكن اذهب إلى الســـوق فانظر من يبايعك فشاورني حتى أمرك وأنهاك[2]، واعتمد البخاري أيضاً على عموم الأحاديث التي تفيد أن الدين النصـــيحة وكأنه رأى أن الذي يبيع بالأجرة لا يكون غرضـــه 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

(1) صـحيح البخاري 310/4، وفتح الباري 310/4، ونيل الأوطار 186/5، عمدة القارئ، للعيني 280/11، وإرشاد الساري 71/4.

(2) سنن أبي داود، 270/3 (2441).

(3) الدر وحاشـــية ابن عابدين 102/5، واللباب 30/2، والهداية وفتح القدير والعناية 240/5، وتبيين الحقائق وحاشية الشلبي 68/4، وبدائع الصنائع 3221/7.

(4) فتح القدير 239/5، ومثله قول ابن عابدين في حاشـيته 101/5 ((وجه تأخير المكروه عن الفاسـد مع اشـتراكهما في حكم المنع الشـرعي و الإثم أنه دونه من حيث صـحته وعدم فساده)).

البيع وإصـــرار طرفي التبادل على إتيانه فإنهم قالوا بجوازه وقد كان مقتضـــى النصـــوص بطلانه غير أنه لما كان المنع بأخبار الآحاد الظنية ســـموه مكروهاً على اصـــطلاحهم، ولما كان الركن وهو مبادلة المال ثابتاً قالوا بفســـاده، وجواز البيع عندهم مبرر لأن النهي لمعنى في البيع وهو الإضـــرار بأهل المصـــر فلا يوجب فســـاد البيع – كالبيع وقت النداء – فالنهي باعتبار معنى مجاور للبيع لا في صلبه، ولا في شرائط صحته.

وذهب الشـــافعي إلى أن حكم توكل الحاضـــر عن البادي هو الحرمة وذلك لورود النصـــوص العديدة التي تفيد ذلك ولكن مع هذا إذا باع الحضـــري 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: ((دعوا الناس يرزق الله بعضـــهم من بعض)) ولولا صـــحة البيع لما كان في فعله تفويتاً على الناس وأيضـــاً فإن النهي يرجع إلى معنى خارج عن ذات البيع ولازمها غير أنـه يقترن بـه نظير البيع عنـد النداء للجمعـة فـإنـه ليس لذاته ولازمها بل المعنى خارج عنه وهو خشية تفويتها.

(1) فتح العزيز، والأم للشافعي 92/3 و88/8، والروضـة، للنووي 412/3، ونهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي 464/3، ومغنى المحتاج 36/2، والمهذب، للشيرازي 298/1.

(2) الأم، للشافعي 88/8، وفي معناه: الأم 92/3.

وقد ذهب الحنابلة[1] والمالكية[2] والظاهرية[3] وبعض الزيدية[4] إلى أن 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 أن 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 أن جنس الوكالة مباح لما في ذلك زيادة السعر على الناس))، ((وصاحب القياس الفاسد يقول فله أن يتوكل للبائع الحاضر وغير الحاضر ولكن الشارع راعي المصلحة العامة))[5].

(1) كشاف القناع 173/3، والمغني لابن قدامة 162/4، والشرح الكبير 280/4 والروض المربع 170/1 والمحرر، لأبي البركات 311/1.

(2) 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 189/2 وإحكام، ابن دقيق العيد 114/3 والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 69/3، وشرح منح الجليل 575/2، والمقدمات لابن رشد 203/3 والمنتقى للباجي 104/5.

(3) المحلى لابن حزم 453/8.

(4) ذهب إلى ذلك من الزيدية الصنعاني في سبل السلام 22/3، والشوكاني في نيل الأوطار 186/5.

(5) الطرق الحكمية، لابن القيم: 284 و308.

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

عرف الفقه الإسلامي اتجاهين:

أحدهما: يذهب إلى أن النهي إذا كان على هذه الصـــفة فإنه لا يترتب عليه إلا الكراهة فقط وذلك مثل البيع وقت النداء للجمعة، وكبيع حاضـــر لباد بالوكالة عنه، والصـلاة في أرض مغصـوبة فإن النهي هنا راجع إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صـلاة الجمعة في الأول والإضـرار بأهل المصـر في الثاني وشـغل الأرض في الثالث، فالتفويت والإضـــرار والشـــغل أمر مقارن وغير لازم لماهيتها وهذا لا يدل على الفســـاد والبطلان، وهذا ما ذهب اليه الشـــافعية وهو مذهب الحنفية، وجمهور الأصـــوليين وقد أســـس هذا الاتجاه رأيه على أن الوصـــف 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 يتضـح لنا أن النهي متعلق بما ليس بوصف بل بأمور منفكة.

وثانيهما: ويذهب إلى أن النهي إذا كان لوصـف سـواء كان الوصـف مقارناً، أو مجاوراً، أو لعينه وذاته يدل على فســـاد أصـــله مطلقاً وأن كل نهي يقتضـــي تحريم المنهي عنه وفسـاده المرادف للبطلان اقتضـاء شـرعياً ولا يخرج عن دائرة ذلك إلا ما قام الدليل على اقتضائه، فيكون هذا الدليل هو القرينة الصارفة له من معناه الحقيقي، وهذا ما صـــرح 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 باطلا، يضاف إلى هذا أن الإجماع انعقد على أن 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 وقربة، ومما لا شك فيه أن 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[2].

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[3].

---

(1) صحيح مسلم كتاب الأقضية، باب نقص الأحكام الباطلة 16/12، ووقع في أبي داود كتاب السنة 200/4 (4606) ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)) ووقع أيضاً ((من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد)).

(2) راجع في كل ما تقدم مباحث النهي في أصول الفقه المستصفى، للغزالي 25/2 وما بعدها، فواتح الرحوت 403/1، والأحكام للآمدي 175/2، وإرشاد للشوكاني: 97 وما بعدها، ومختصر المنتهى وشرح ابن الحاجب وحاشية السعد 95/2، وأصول البزدوي، وكشف الأسرار 280/1 والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي 68/2، ومنهاج الأصول للبيضاوي، ونهاية السؤال، للأسنوي 304/2 و305، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 259/3 وميزان الأصول، للسمرقندي 360/1.

(3) المحلى، لابن حزم 453/8، ونصه ((فهذا نقل خمسة من الصحابة بالطرق الثابتة فهو نقل تواتر)).

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 لأن الوسيط الذي يأخذ الأجرة له هدف استغلالي في العادة إلا أن 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 فهما 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 مستغل الحاجة 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 بأن العلة هي مجرد تفويت الربح فإن 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 أن أهل البدو من الناس كما أهل الحضر منهم سواء بسواء ولا فرق؛ بل إن في النص المتقدم ما يدل على أن 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 الحرمة 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 الناس، ورفع الأسعار عليهم فهي الوساطة المحرمة، ويتأكد معنى

الحرمة سأخذ 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 أن القول بجواز جنس الوكالة ليس مطلقاً بل إن 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 فإنه يضحى بها لأنها مصلحة مرجوحة وهكذا تعمل الشريعة في كل الأحوال على إقامة التوازن بين مختلف الفعاليات والأنشطة والحقوق فردية كانت أو اجتماعية؛ بل إن 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 ولكن 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].

(1) الموافقات 259/3 هامش 2. ومثله ما ذكره ابن تيمية في الحسبة، ص 23، 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

الآثار المترتبة على هذه الحالة:

لما كانت هذه الحرمة حماية المجتمع ودفعاً للضرر العام عنه فهي حق من حقوق الله تعالى (المجتمع) ومن ثم فإن الدولة باعتبارها ممثلة للمجتمع فإن هذا يعطيها حق العقاب في حالة المخالفة وهذا العقاب مؤسس على أن مرتكب المخالفة قد اجترح إنما، واقترف معصية، ومما لا شك فيه أن مرتكب المخالفة أثم عند جميع الفقهاء الذين قالوا بالحرمة سواء من أجاز منهم البيع بعد وقوعه، أو من اعتبر العقد باطلاً لا تترتب عليه آثاره لأن الكل متفقون على أن من خالف النهي فقد ارتكب إثماً، فالاختلاف بينهم يرجع إلى اختلاف فني لا يترتب عليه رفع الاثم، وإذا كان المخالف قد ارتكب إثماً فإن فعله بحد ذاته يعطي الدولة حق العقاب، وعلى الرغم من أن 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 إن لم يعذرا يجهل. يقول الباجي: ومن تكرر منه هذا قال ابن القاسم في الغنية يؤدب، وعن ابن وهب يزجر ولا يؤدب، وإن كان عالماً بمكروهه، وجه الأول أن هذه مضرة عامة وقد تكرر منه مخالفة الإمام فيها فيكون حكمه الأدب، ووجه قول ابن وهب أن الزجر في ذلك كاف لأنه نوع من التسعير[1] وبمثل هذا عبر غير واحد من المالكية[2] ، ويلاحظ أن بقية الفقهاء ربما لم يصرحوا بالعقوبة اكتفاء منهم بالمبدأ الذي قدمناه فلم يجدوا

ذلك المشتري.

(1) المنتقى للباجي، 104/5.

(2) ويمثل هذا صرح صاحب شرح منح الجليل 575/2، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 69/3 وحاشية المدني على كتون 145/5، وجواهر الإكليل 26/2.

مبرراً لتكراره بدلالة أن الشافعية الذين ذهبوا إلى حرمة التسعير وعدم جوازه لأي جهة في الدولة قد حرصوا بأن للدولة في حالة التسعير إيقاع العقوبة التعزيرية على المخالف وأن هذا العقاب مفرع على القول بالجواز لا التحريم وذلك لافتياته على سلطان الدولة ومخالفة أو امرها كما سبق وأن قدمناه.

الحالة الثانية: حالة حجب المعلومات أو عدم توفرها:

إن 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 بدوي المزاج الدموي والفكر البناء الذين كانوا يزجون بأنفسهم في الأعمال ليملؤوا حياتهم دون أن يحاولوا الاستناد إلى حساب دقيق المقدار 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...

ولقد كان رجال الأعمال يغامرون في لعبة تقوم في جملتها على المهارة والصدقة ولا تعرف نتائجها الوسطية بالنسبة للاعبين أنفسهم ولو أن 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 عظيما..

وقد كانت القرارات التي يتخذها أصحاب المشروع قرارات توصيف بأنها قرارات نهائية لا بالنسبة للجماعة بأسرها فحسب بل بالنسبة للأشخاص بشكل فردي أيضاً،

والحقيقة فإن 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 أن 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 فإن 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 أن 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 أن 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 علي 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 وال 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 فإن 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

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة 37/2، وفي صحيح البخاري كتاب الإيمان باب الدين النصيحة 128/1، بحذف (وقلنا لمن) و(لكتابه).

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين النصيحة 129/1 وفي معناه في صحيح مسلم 39/2.

(3) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب البيعة على إيتاء الزكاة 212/3، وصحيح مسلم كتاب الإيمان باب الدين النصيحة 39/2.

(4) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية 112/13 وفي مسلم كتاب الامارة باب فضيلة الأمير العادل 214/12 ما من عبد يسترعيه الله رعية ثم يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة.

(5) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى 113/13.

(6) صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب فضيلة الأمير العادل، 215/12.

(7) فتح الباري 529/1، وشرح النووي على مسلم 27/2.

وجوه الأذى عنهم، ومما لا شك فيه أن مسؤولية الدولة أشد تعقيداً من مسؤولية الفرد، ومن ثم قيدت النصوص مسؤولية ولي الأمر بعدم الغش وهو قيد مقصود بالذكر ومعناه أن 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[1]، ومن ثم فقد اعتبر الفقه الاسلامي ترك النصح من الكبائر الموبقة المبعدة عن الجنة[2]. وإذا كانت النصيحة للرعية واجباً شرعياً على الدولة فإن توفير المعلومات لبناء حسابات اقتصادية دقيقة يعد جزءاً لا يتجزأ من النصيحة وموضوعاً أصيلاً من موضوعاتها، وبالتالي بعد 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

(1) شرح النووي، على مسلم 166/2.

(2) يراجع فتح الباري في أحاديث النصيحة 129/1 و122/3 و262 و122/13، وشرح النووي على مسلم 27/2 وما بعدها و165/2.

أو تزييفها، ومن ثم قال الفقهاء بأن للطرف الذي تعاقب مع الجهالة حق فسخ العقد بعد توافر المعلومات، وتحاول هنا أن نلقي الضوء على بعض هذه الحقوق والتصرفات توضيحاً للأمر واستدلالاً به على ما قدمناه..

1. تلقي السلع

وهو ما اصطلح على تسميته عند الفقهاء بتلقي الجلب ويتلقي 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[1]، أو هو أن: هو أن يسمع التاجر قدوم قافلة بميرة كبيرة فيتلقاهم، ويشتري جميع ما معهم ويدخل المصر فيبيع بما يشاء من الثمن[2] ويلاحظ أن الصورة الأولى لا تكاد تخلو عن معنى من معاني الاحتكار وأن 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: نهى النبيﷺ عن التلقي وأن يبيع حاضر لباد[3] ومنها قوله عليه الصلاة

(1) يراجع فتح الباري في أحاديث النصيحة 129/1 و122/3 و262/4 و122/13، وشرح النووي عمي المسلم 211/2 وتبيين الحقائق 68/4 والمنهاج للنووي 36/2.

(2) بدائع الصنائع للكاساني 2331/7. صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع 313/4 وقريب منه في صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب 163/10.

(3) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع 313/4، صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب 163/10

والسلام: لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا تلقوا السلع يهبط بها السوق[1] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لا تلقوا الجلب من 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 كره[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 لأن 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

(1) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع 313/4 ، صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم الجلب 163/10.

(2) صحيح مسلم 164/10.

(3) شرح النووي على مسلم 163/10، والمغني لابن قدامة 165/4 ولم أطلع في كتاب الحنفية على من نسبه إلى أبي حنفية.

(4) صحيح البخاري 314/4.

(5) فتح الباري: 314/4.

(6) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النهي عن تلقي السلع 314/4.

ينقلوه[1]، فقد بين ابن عمر أن هذا الذي كانوا يفعلونه حالة أخرى غير تلقي السلع.

وذهب الحنفية إلى أن التلقي يكره في حالين أحدهما: أن يضر بأهل البلد، وثانيهما: أن يلتبس السعر على الموردين[2]، 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 باعتبار قبح التضييق المجاور المنفك، وإن كان الثاني فقد لبس السعر على الواردين فقد غرر وضر، وهو قبيح فيكره[3].

(1) الدر وحاشية ابن عابدين 102/5، وتبين الحقائق، وحاشية الشلبي 8/4، واللباب 30/2، وبدائع الصنائع 3221/7، والهداية وشرح فتح القدير 240/5 شرح العناية للبابرتي 340/5.

(2) راجع الروضة للنووي 413/3، وفتح العزيز 218/8، ومغني المحتاج 36/2، ونهاية المحتاج للرملي 466/3، 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 بكاد ما معهم ليغبنهم، وصرح المتولي بأنه مفيد بأن يخبرهم بكثرة المؤنة عليهم في الدخول راجع المهذب للشيرازي 299/1، وفتح الباري 314/4.

(3) الشرح الكبير للمقدسي 581/4، والمغني لابن قدامة 165/4 والحسبة لابن تيمية، 23.

وذهب الشافعية[1] والحنابلة[2] والمالكية[3] والظاهرية والزيدية[4] إلى حرمة تلقي الجلب للأحاديث الدالة على التحريم إلا أنهم اختلفوا في حالة وقوعه وهل يعتبر باطلاً فيفسح أم لا فذهب فريق منهم إلى اعتبار هذا البيع باطلاً لا تترتب عليه آثاره ويقع مفسوخاً وهذا ما ذهب إليه

(1) جواهر الاكليل 32/2، والشرح الكبير للدردير، وحاشية الدسوقي 70/3، وشرح منح الجليل 575/2 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 102/5.

(2) المحلى، لابن حزم 449/8.

(3) نيل الأوطار للشوكاني 188/5 وسبل الاسلام 21/3 واللبحر الزخار 297/4.

(4) راجع المنتقى للباجي 102/5، وشرح منح الجليل 576/2، وشرح الدردير وحاشية الدسوقي 70/3 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 صحنه ولا يوجب أخذ ما اشتراء 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 اختب: ابن المواز وقال به قوم من أصحاب مالك.

بعض المالكية[1] وبعض الحنابلة[2] والبخاري[3] من المحدثين والصـــنعاني من الزيدية ووصـــف هذا الرأي بأنه الأقرب[4]، وقد أســـس هذا الاتجاه رأيه على أن النهي يقتضـي الفسـاد مطلقاً، وقد تعقب صـاحب الفتح هذا الرأي مبيناً أن النهي إنما يقتضـي الفسـاد عند المحققين فيما يرجع إلى ذات المنهي عنه، أما إذا كان يرجع إلى أمر خارج عنه فيصـح البيع وثبت الخيار بشـرطه. أما كون صـاحبه عاصياً أثماً 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[5].

وذهب فريق ثان إلى أن هذا النوع من البيع في حالة وقوعه فعلا عقد صحيح وجائز وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية والزيدية[6] وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على قوله عليه الصلاة والسلام ولا تلقوا الجلب فمن تلقاه واشترى منه فإذا أتى السوق فهو بالخيار ووجه الاستدلال

(1) المغني لابن قدامة 165/4، واعتبره رواية عن الإمام أحمد، وفتح الباري 313/4 ونيل الأوطار 188/5.

(2) صحيح البخاري 312/4، ويلاحظ أن البخاري قد عنون لهذا الموضوع بقوله باب النهي عن تلقي الركبان وأن بيعه مردود لأن صـاحبه عاص آثم اذا كان به عالماً، وهو خداع في البيع والخداع لا يجوز.

(3) سبل السلام، 21/3.

(4) فتح الباري، 313/4.

(5) المغني لابن قدامة 165/4، والمنتقى للباجي 102/5، والمحلى لابن حزم 449/8، والام للشافعي 93/3 و89/8، ونيل الأوطار للشوكاني 188/5 والبحر الزخار 279/4.

(6) المغني لابن قدامة 165/4 والام للشافعي 93/3 و89/8، والمحلى لابن حزم 499/8 والبحر الزخار 279/4.

بهذا أن الخيار لا يثبت إلا في عقد صحيح يضاف إلى هذا أن 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[1]، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على الحديث المتقدم.

ويلاحظ أن معيار العين المثبت للخيار مقيد عن العادة والسعر الجاري هو المعيار المحدد لوجود الغين 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[2]، 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 أن 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 به الشافعية يقول الشافعي: إن لصاحب السلعة بعد أن يقدم السوق الخيار لأن يشتري من البدوي قبل أن يصير إلى موضع

(1) المنتقى للباجي 102/5.

(2) الأم، 93/3.

المساومين لأن الضرر له يوجد من الثمن[1] والمعنى فيه هو احتمال غبنهم من قبل الملاقى سواء أخبر كاذبا أم لا الأصح[2]. وهذا المعنى هو المعتبر عند الحنابلة[3] يقول ابن تيمية : " ومن المذكرات تلاقي السلع قبل أن تجيء إلى السوق فإن النبي ﷺ نهى عن ذلك لما فيه من تغرير السائح فإنه لا يعرف السعر فيشترى منه بدون القيمة ولذلك أثبت النبي له الخيار إذا هبط إلى السوق[4] وهذا ما ذهب إليه الحنفية[5] في إحدى الحالتين عندهم وهي الحالية 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 : لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فأتى سيده فهو بالخبار " ووجه الاستدلال أن النبي ﷺ قد أثبت الخيار للبائع فدل على أن المعنى الذي شرع الحكم من أجله هو حماية مصلحة البائع من التغرير والتدليس والغبن ولأن حقيقة الحال أن 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 الصور الشخصي قد سبب ضرراً عاماً أم لا.

---

(1) نهاية المحتاج، للرملي 466/3.

(2) المغني لابن قدامة 165/4.

(3) الحسبة لابن تيمية، 23.

(4) الدر وحاشية ابن عابدين 102/5، وتبين الحقائق وحاشية الشلبي 68/4، واللباب 30/2، وبدائع الصنائع 3221/4.

(5) الروض النظير 581/3– 582وهذا 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 102/6.

(6) الدر وحاشية ابن عابدين 102/5 وبدائع الصنائع 3221/7.

الاتجاه الثاني: ويذهب إلى أن المعنى الموجب للنهي هو دفع الضـــرر عن أهل البلد فهو معلل بمصـلحة المجتمع ودفع الضـرر العام وذلك بتوفير السـلعة بثمن أرخص لأن الجالب يبيع سلعته إذا قدم بها للسوق بشكل سريع ومستعجل خشـــية من تلفها أو من زيادة النفقات عليها من حفظ وخزن ومصـــاريف إدارية وغيرها. وهذا ما صرح به الحنفية في إحدى الحالتين وهي الحالة التي يلحق فيها الضرر بأهل البلد وهذا هو ما ذهب إليه المالكية[1] إلا أن لهم نظراً آخر في فهم المعنى وهو أن المصلحة التي يحميها الحكم إنما هي مصلحة أهل السوق، وذلك لئلا يقطع عنهم مالهم الذي جلسـوا من أجل ابتغاء فضـل الله بواسـطته. وهذا ما صرح به المالكية في كتبهم فكأنهم قد رأوا أن وصول السلعة إلى السوق وجريان عملية التبادل عليها يستتبع بالضـرورة دفع الضـرر عن العامة في توفير السلعة ويثمن أرخص، وفي نفس الوقت يحقق مصـلحة أهل السوق بتحقيق الربح، ولعل هذا ما المح إليه الباجي بقوله: ووجه ذلك، أي النهي، أن هذا فيه مضـــرة على عامة الناس لأن من تلقاها أو أشـــتراها غلاها على الناس وانفرد ببيعها فمنع من ذلك ليصـل بائعوها إلى البلد فيبيعونها في أسـواقها فيصـل كل أحد إلى شـرائها والنيل من رخصـها[2]، وبالجملة فإن المصـلحة المحمية بالحكم عند المالكية إنما هي مصـــلحة أهل الســوق دون غيرهم، وربما أســس هذا الاتجاه رأيه على قوله عليه الصلاة والسلام: لا يبيع بعضكم على بعض ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها

(1) المنتقى للباجي 102/5، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 70/3، وشرح منح الجليل 576/2.

(2) المنتقى للباجي 189/5.

الســوق ووجه الاســتدلال به أنه قد علق النهي على غاية وهي دخول الســوق، فكأنهم قد رأوا أن التعليق بالغاية يؤمى بعليتها، وأن المعنى الذي ورد النهي به قد سيق لأجلها.

الاتجاه الثالث: ويذهب إلى أن 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[1] وابن العربي[2] 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 أن جعل الخيار بيده يدل على أن 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 بأن 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 الجالس في السوق فلا مرجع لاعتبار أي المصلحتين أولى بالرعاية من غيرها. أما دعوى أن أهل السوق يشتركون في شراء السلعة جميعاً، ومن ثم تتوفر السلعة ويثمن رخيص فهي دعوى لا تجد سندها في الواقع، وما جرى العمل عليه في التبادل إذ من الممكن أن ترسو على واحد بانفراده.

(1) نيل الأوطار 189/5.

(2) شرح منح الجليل 576/2.

ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الفقه الإسلامي في اتجاهه السائد في ذهب إلى أن 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.

2. 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 أن 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[1].

(1) الأم للشافعي 91/4، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد 114/3، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 68/3 والمغني لابن قدامة 160/4، وبدائع الصنائع، للكاساني 3223/7، و البحر الزخار 296/4، ونيل الأوطار 187/5، والمحلى لابن حزم 448/8، ويلاحظ أن هذه الصورة قد أوردناها دون ذكر قيد من قيود الفقهاء التي سنعرض لها.

وقد وردت نصوص عديدة تنهى عن هذا التصرف منها ما رواه أبو هريرة أن النبي نهى عن النجش[1] وما رواه ابن عمر قال: نهى النبي ﷺ عن النجش[2] وقوله ﷺ ((لا يتلقى الركبان لبيع ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا))[3] وقد حكى ابن بطال إجماع العلماء على أن الناجش أثم بفعله[4] ، 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 أن رجلاً رأى مسلعة رجل تباع بدون قيمتها فزاد قيمتها لتنتهي إلى قيمتها الحقيقية لم يكن ناجشاً عاصياً بل هو جائز عند البعض، أو هو مأجور على نبته عند البعض الآخر وهذا ما صرح به الحنفية[5] وذهب إليه بعض المالكية[6] وهو منصوص

(1) صحيح مسلم، كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه 161/10.

(2) صحيح البخاري كتاب البيوع باب النجش 297/4 وصحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه 161/10.

(3) صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه 160/10 وفي معناه صحيح البخاري كتاب البيوع لا يشتري حاضر لباد 312/4.

(4) فتح الباري 297/4.

(5) بدائع الصنائع 3223/7، وشرح فتح القدير 239/5، وتبيين الحقائق وحاشية الشلبي 67/4 والدر وحاشية ابن عابدين 18/5.

(6) الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 68/3، وشرح فتح الجليل 573/2، وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني 143/5.

الإمام مالك في الموطا[1] ومذهب الظاهرية[2]. وذهب إليه بعض متأخري الشافعية[3] فالمعيار المحدد عند هؤلاء لكون التصرف تجشأ من عدمه هو بلوغ السلعة قيمتها الحقيقية في السوق فحيث بلغت السلعة القيمة التي تساويها أو تعادلها في السوق فإن الزيادة عليها نجش محرم، وحيث تبلغ القيمة فإن هذا ليس نجشاً، فكأنهم قد رأوا أن معنى الخديعة أو الغين للمشتري لم يتحقق طالما أن الزيادة لم تزل بعد ضمن حدود القيمة الفعلية للسلعة، وفي نفس الوقت لا يلحق الضرر بالمشتري لأنه لم يخدع ولم يغين إذا اشترى السلعة بقيمتها. وقد برر هذا الفريق رأيه أن النجش في هذه الحالة هو من قبيل النصح المطلوب أو التصرف الجائز. وقد تعقب غير واحد من الفقهاء هذا الرأي[4] بان هذا تقييد للنصوص دون أن يكون هناك مقتضى له، يضاف إلى هذا أن هذه الطريقة ليست متعينة حصراً باعتبارها وسيلة وحيدة من وسائل النصح ذلك لأن مريد

(1) ونصه في الموطأ 106/5، والنجش أن تعطيه بسلعته أكثر من ثمنها وليس في نفسك اشتراؤها فيقتدي بك غيرك.

(2) المبدأ العام عند الظاهرية أن من كان يريد غين صاحبه بدون علمه ففرض عليه نصيحة المسلم، وهم لا يكاد يخرجون عن هذا المبدأ في هذه المسألة إذ نص ابن حزم في المحلى 448/8 على أن النجش هو أن يريد البيع فينتدب إنسان للزيادة في البيع وهو لا يريد 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.

(3) مغني المحتاج 37/2.

(4) هذا ما ذهب إليه الشافعية وجمهور المالكية والحنابلة والزيدية، راجع مغني المحتاج 37/2، وشرح منح الجليل 573/2، والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي 368/3، ونيل الأوطار 187/5، وسبل السلام 18/3.

النصـيحة له مندوحة عن ذلك بأن يعلم البائع بأن قيمة سـلعته أكثر من ذلك ثم باختياره بعد ذلك.

وذهـب جمهور من الفقهـاء[1] إلى عـدم اشـــتراط هـذا القيـد عملاً بعموم النصـوص ويلاحظ أن الفقهاء قد اختلفوا في صـحة البيع وجوازه وذلك في حالة وقوع الشراء مع النجش فذهب جمهور الفقهاء إلى صحته وجوازه وهذا هو مذهب الحنفية والشـافعية والحنابلة وجمهور المالكية والزيدية[2]، وقد أسـس هذا الاتجاه رأيه على أن النهي عائد إلى الناجش لا إلى العاقد أو العقد فهو معنى مجاور منفك لا يوجب فســخ العقد أو بطلانه ويضـــاف إلى هذا أن النهي مقرر لحق الآدمي وبالتالي يمكن اســـتدراكه بالخيار. وذهب الإمام أحمد وبعض الحنابلة ورواية عن الإمام مالك[3] وبعض المالكية[4]وجمهور المحدثين[5]وهو منسوب إلى

(1) المغني، لابن قدامة 160/4، والبحر الزخار 296/4، وشـــرح فتح القدير 239/5، والشـرح الكبير للدردير وحاشـية الدسـوقي 68/3 وفتح العزيز للرافعي 225/8، والام، للشافعي 88/8.

(2) المغني، لابن قدامة 160/4.

(3) وقعت نسبته إلى الإمام مالك في المغني 160/4، ونيل الأوطار 187/5، وفتح البارئ 297/4، ولم أعثر على هذا الرأي في كتب المالكية بل صـــرح المالكية بأن قول مالك أنه كالعيب والمشتري بالخيار إن شاء أن يرد وإن شاء أن يمسك. راجع بداية المجتهد لابن رشد 190/2.

(4) المنتقى للباجي 106/5 ونصـه نهيه عن النجش يقتضـي 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)).

(5) فتح الباري 297/4، ونيل الأوطار 187/5.

الظاهرية[1]إلى أنه بيع باطل لا ترتب عليه آثاره، وقد أسس هذا الاتجاه رأيه على عموم الأحاديث الناهية، وأن مقتضـــاها بطلان البيع وعدم ترتب الآثار عليه، وكذلك اسـتدلوا بما روي عن ابن أبي أوفى أنه قال: الناجش آكل ربا خائف وهو خداع باطل قال النبي: الخديعة في النار[2] ومن عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد رد[3] وكذلك اسـتدلوا بان عاملاً لعمر بن عبد العزيز باع سـبباً له فقال: لولا أني كنت أزيد فأنفقه لكان كاسـدا عاملاً لعمر بن عبد العزيز باع سـبباً له فقال: لولا أني كنت أزيد فأنفقه لكان كاســـداً فقال له عمر: هذا نجش لا يحل، فبعث منادياً ينادي أن البيع مردود وأن البيع لا يحل[4].

هذا وقد اختلف الفقهاء الذين قالوا بصـــحة 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

(1) وقفت نسـبته إلى أهل الظاهر في فتح الباري 297/4 ونيل الأوطار 187/5، وسـبل السـلام 18/3، إلا أن ما أورده ابن حزم في المحلة 448/8 يفيد صـحة 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).

(2) 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 أصلا، راجع الفتح 298/4.

(3) صحيح البخاري، كتاب البيوع باب النجش 298/4.

(4) المحلى لابن حزم 448/8- 449، وفتح الباري 297/4.

علمه، فالمنظور إليه عندهم هو وجود الغين دون غيره، فحيث وجد الغبن ثبت الخيار دفعها للضرر وإلى هذا ذهب الحنابلة[1].

وثانيها: ويذهب إلى أن الخيار لا يثبت للمشـــتري إلا إذا كان هناك مواطأة بين البائع والناجش على زيادة الســـعر، وربما أســـس هذا الاتجاه رأيه على أن النجش ليس للبائع فيه صـــنع لأن التدليس لم يقع من جهته بل من جهة غيره وهذا ما ذهب إليه المالكية[2] والشـــافعية في أحد القولين عنهم، ووصـــف بأنه الأقيس[3] والظاهرية والزيدية[4]، وثالثها: ويذهب إلى عدم إثبات الخيار للمشـتري مطلقاً ســواء تم البيع بمواطأة البائع مع الناجش أم بدونه، وهذا الرأي مبرر على أن المشتري هو الذي فرط في حقه وذلك بتركه التأمل، وعدم تفويضـه الأمر إلى من يعرف ثمن السلعة الجاري، وإلى هذا ذهب الشافعية في أحد القولين، ووصفه النووي بأنـه الأصـــح[5] وهذا هو مذهب الحنفية، ومن خلال العرض المتقدم يتضـــح لنا أن الفقه الإســـلامي متفق على تحريم النجش وأن الناجش آثم عاص وأن هذا الفقه في اتجاهه الســـائد قد ذهب إما إلى بطلان البيع أو إلى إثبات الخيار للمشـــتري دفعاً للضـــرر عنه ورفعاً للحيف والغبن الواقع عليه وهذا النظر

(1) المغني، لابن قدامة 160/4، وكشاف القناع 200/3، والروض المربع 174/2.

(2) بداية المجتهد، لابن رشـد 190/2، ونصـه في الشـرح الكبير للدردير 68/3، فإن علم البائع بالناجش فللمشـــتري رد المبيع إن كان قائماً وله التمســـك به. وجواهر الإكليل 26/2.

(3) فتح العزيز، للواقعي 225/8، والمهذب، للشيرازي 298/1.

(4) المحلى لابن حزم 448/8، والبحر الزخار 296/4.

(5) وصـــفة النووي في المنهاج 37/2 بأنه الأصـــح وكذلك في الروضـــة 414/3، وراجع المهذب 298/1.

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.

3. 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 ظهور عيب في المبيع بنقص المالية، أو يجعل المبيع غير قادر على الوفاء بأغراضه وأهداف التي تم الشراء لأجلها وهذا الحق قد تأسس بناء على أن حجب المعلومات حسن السلعة أو كتمانها هو نوع من أكل المال بالباطل والتي وردت النصوص العديدة بالنهي عنه مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾[1] وقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: ((إلا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا)) ومما لا شك فيه أن التدليس بالعيوب وكتمانها وحجب المعلومات من أكل المال بالباطل الذي حرمه الله وهو يناقض قاعدة الرضا المقررة في قوله تعالى: : ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[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

(1) سورة النساء آية 29.

(2) المصدر السابق.

(3) صحيح البخاري، كتاب البيوع باب ما يكره من الخداع 283/4، وصحيح مسلم كتاب البيوع باب من يخدع في البيع 176/10.

بيوع المسلمين كما ذكر العداء بن خالد قال: كتب لي النبي ﷺ هذا ما اشترى محمد رسول الله ﷺ من العداء بن خالد . المسلم من مسلم لا داء ولا خبثة ولا غائلة[1]، وتأسيساً على هذا اتفق الفقه الإسلامي على أن 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 يجلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر))[2]. ويلاحظ أن العيب معرف في الفقه الإسلامي بكل ما ينقص العين، أو القيمة نقصاً يفوت به غرضاً صحيحاً إذا غلب في جنس المبيع عدمه[3]، 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[4]، وهو كما قسمه الحنابلة إلى فعل يزيد به الثمن وإن لم يكن عيباً في العين وذلك مثل ماء الرحى عند عرضها للبيع ليزيد دورانها بإرسال الماء بعد حبسه فيظن المشتري أن 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.

(1) صحيح البخاري كتاب البيوع باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا 263/4. البخاري كتاب البيوع باب ان شاء رد المصراة 309/45.

(2) المنهاج للنووي ومغني المحتاج 50/2، والمهذب، للشيرازي 293/1.

(3) الهداية 153/5، وراجع فتح القدير، وشرح العناية 153/5، وبدائع الصنائع 3319/7.

(4) كشاف القناع 201/3، 203، والمغني لابن قدامة 108/4، والروض المربع 175/2.

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 أن 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: ((من غش فليس منا)).

4. 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 يجهله 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

(1) راجع المراجع السابقة وانظر بداية المجتهد لابن رشد 197/2، والبحر الزخار 355/4، واللمعة الدمشقية 472/3.

(2) شرح النووي على مسلم 107/2- 108.

(3) كشاف القناع 200/3، والروض 174/2، والشرح الكبير، للمقدسي 79/4.

ونســـب إلى الإمام مالك في أحد القولين عنه[1] وبه قال الإمامية[2] والزيدية[3] وإليه ذهب ابن حزم من الظاهرية[4]إلا أنه فرق بين نوعين من البيوع التي يقع فيها الغبن:

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

(1) ممن حكى هذا عن المالكية ونسبه إلى الإمام مالك الشوكاني في نيل الأوطار، 207/5، والعسقلاني في الفتح 283/4 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 35/3 ونصه ((ثبوت الخيار بالغبن هو قول أحمد ومالك: ولكن إذا كان الغبن فاحشا 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 المماكة والغبن الواقع في بيع المسترسل أو الجاهل أما الغبن الواقع في بيع المعاكسة فلا يرد به المبيع وإن خالف العادة والجهل بقيمة المبيع لا يعذر فيه واحد من المتبايعين إذا غين 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 في بيع المسترسل فللمالكية في ذلك قولان أحدهما: يثبت الخيار للمغبون وثانيهما: ينفيه، راجع شرح منح الجليل 463/2.

(2) اللمعة الدمشقية، 679/3.

(3) البحر الزخار 354/4.

(4) المحلى 439/8.

وثانيهما: إذا لم يشترط السلامة ثم غين أحدهما ولم يكن له علم به فللمغبون في هذه الحالة إنفاذ البيع، أو رده، ويلاحظ أن الظاهرية[1] قد ذهبوا في حالة وقوع الغير بأن ساع بأكثر مما يساوي أو بأقل مما يساوي إلى بطلان العقد مطلقاً سواء أكان الغين بعلم طرفي العملية الاقتصادية ورضاهما، أو بدون ذلك، وقد استند الظاهرية في هذا إلى نهي انسي عن إضاعة المال ومعلوم أن مشتري الشيء بأكثر من قيمته والبائع له بأقل كلاهما مصبع لماله حسب نظرهم.

وقد ذهب الحنفية إلى القول بالرد بالغبن[2] 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 الغين الفاحش عندهم محدد بأن لا يدخل تحت تقويم المقومين وهذا صحيح مذهب الحنفية والمعنى به وخلاصة القول بعد هذا يمكن أن نستنتج ما يلي:

أولاً: إن دور المعلومات في الفقه الإسلامي دور بارز ورئيسي خصوصاً ما يتعلق منه بعملية التبادل ولعلنا لا نجاني الموضوعية، ولا ننحاز إلى الذات إذا قلنا إن 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

(1) المحلى، لابن حزم 442/8.

(2) الدر وحاشية ابن عابدين 142/5- 143.

بمقتضـــى الحكم الشـــرعي، ومن ثم يجب على المرء أن لا يدهش عندما يكون هناك اقتصاد يتميز بمثل هذه السعة من التفصيل والفنية من الناحية المطلقة.

ثانياً: إن 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 ان 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 وأن الحكم قد تقرر حقاً لله وللعبد ومن ثم فالدولة هي السلطة التي تطبق القانون الشرعي وتعمل على سريان أحكامه

رابعاً: إن الفقه الإسلامي وفهمه لدور المعلومات في العملية الاقتصادية يؤسس واجباً على الدولة هو في حقيقته وجوهره واجب شرعي مطلوب بمقتضى النصوص الدالية على ضرورة النصح للأمة والذي يقوم بالأساس على اعتماد المعلومات الدقيقة وتوفيرها حتى تستقيم العملية الاقتصادية استثماراً وإنتاجاً واستهلاكا ذلك لأن قسماً كثيراً عن المصاعب التي تلاقيها اليوم ناشئ عن نقاط ضعف في اقتصاد تميز بمثل هذه الصفة الاعتباطية من الناحية المطلقة، وحتى تستند الدولة على أسس عملية في حساب العوامل 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 اللامتناهي 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 او الاستثمار والتوظيف والادخار، والعوامل أو الدوافع النفسية المحيطة بكل ذلك، ومن 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 هذه المعلومات التي تقوم بالأساس على التنبؤ العقلاني المحسوب وإن لم يكن محسوماً رياضياً الطبيعة المستقبل وآفاقه، وكل هذا يقتضيه أن الشريعة الإسلامية قد حرمت إضاعة المال أو إتلافه، ومن ثم فإن ممارسة أنشطة اقتصادية لا تقوم على تنبؤ عقلاني محسوب هو نوع من إضاعة المال المنهي عنه شرعاً، ولما كان تثمير المال واجباً على الفرد، والنصح واجباً على الدولة فإنه يجب على الدولة توفير المعلومات الكافية والمعقولة حتى يستطيع الفرد القيام بتثمير الموارد، وعمارة الأرض لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وحتى لا تشارك الدولة في إتلاف المال وإضاعته، ويتأكد الوجوب على الدولة في الأنشطة الاقتصادية التي تمارسها الدولة أو أحد أجهزتها بصورة مباشرة ولعل مما يساعد على إمكانية توفر المعلومات والتنبؤ العقلاني المحسوب أن الفقه الاقتصادي الإسلامي يفترض ثوابت نسبية في طبيعة الميل نحو الاستهلاك والادخار والتوظيف إذ إنه يفترض أن الميل نحو الاستهلاك يسير بشكل متوازن نحو الوسطية المفترضة بين الإسراف والتقتير، وأن معدل الادخار الشخصي هو في حدوده العليا يساوي صفراً إلا ادخاراً يبحث عن فرصة للتوظيف والاستثمار أو ادخاراً لسد ضرورة أو حاجة طارئة أو متوقعة لأنه فيما عدا ذلك بعد اكتنازاً محرما بمقتضى الحكم الشرعي أما معدل الميل نحو الاستثمار فهو في حدوده الدنيا يساوي فرق الاستهلاك والادخار.

الفصل العاشر
السوق ومقاومة العوامل الاحتكارية

هذا هو المظهر الثاني من مظاهر رقابة النشـــاط الاقتصـــادي الخاص أو الفردي ونحن إذ نلقي الضـــوء 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 وســائل ويضــع في يدها مكنة العقاب وتحاول في هذا العنوان إيجاز القول فيه بما يحقق الغاية والعرض المسـوق من أجله هذا العنوان

الاحتكار في عرف اللغة:

الاحتكار مأخوذ في اللغة من حكر بفتح الحاء وكســـر الكاف وقال: حكر الرجل يحكر حكراً بمعنى لج في الشيء واستبد به، والحكر 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 مقتضـــى اللغة وكل الاشـــتقاقات تقريباً تدور على معنى اللجاجة والاستبداد والحجر للأشياء الضرورية بهدف غلائها وبيعها بسعر أعلى.

(1) لسـان العرب 208/4 (حكر)، وأسـاس البلاغة للزمخشـري: 136 والصـحاح للجوهري (مادة حكر).

الاحتكار في عرف الفقهاء:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الاحتكار وذلك تبعاً لاختلافهم في تحديد معاييره ومتى يكون حبس الشـــيء 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 الكاسـاني بقوله: أن يشـتري طعاماً في مصـر ويمتنع عن بيعه وذلك يضـر بالناس وكذلك لو اشـتراء من مكان قريب يحمل طعامه إلى المصـر وذلك المصـر صـغير وهذا يضـر به. يكون محتكرا[1]. وقريب منه تعريف الكافي وابن عابدين بأنه: اشـــتراء طعام ونحوه وحبســـه إلى الغلاء أربعين يوماً[2]. وعرفه صـاحب الاختيار بأنه أن يبتاع الشـخص طعاماً من المصـر أو من مكان يجلب طعامه إلى المصـــر ويحبســـه إلى وقت الغلاء[3]، وعرفه البابرتي: بأنه حبس الأقوات متربصاً للغلاء[4].

تعريفه عند الشافعية:

ذهب الشـــافعية إلى تعريف الاحتكار بعدة تعاريف فقد عرفه الرافعي بقوله: أن يشـتري ذو الثروة الطعام في وقت الغلاء ولا يدعه للضـعفاء ويحبسـه ليبيعه

(1) بدائع الصنائع 2973/6.
(2) حاشية ابن عابدين 398/6.
(3) الاختبار، لتعليل المختار 161/4.
(4) شرح العناية، للبابرتي 126/8.

لهم بأكثر عند اشـــتداد حاجاتهم[1]. وعرفه الشـــيرازي بقوله: أن يبتاع في وقت الغلاء ويمســكه ليزداد في ثمنه[2]. وعرفه صـــاحب فتح المعين بأنه إمســـاك ما اشـــتراه في وقت الغلاء لا الرخص ليبيعه بأكثر عند اشـــتداد حاجة أهل محله أو غيرهم إليه[3]. وقريب من هذه التعاريف تعريف النووي، والشـربيني[4] والرملي[5]، والقسطلاني[6] 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[7]. وعرفه الباجي في المنتقى بأنه: الادخار للمبيع، وطلب الربح بتقلب الأسواق فأما الادخار للقوت فليس من باب الاحتكار[8]،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 والكنان والزيت، وجميع الأشياء والصوف وكل ما يضر بالسوق، قال: والسمن والعسل والعصفر وكل شيء، قال مالك: بمنع من يحتكره كما يمنع

(1) فتح العزيز 216/8.
(2) المهذب للشيرازي 299/1.
(3) فتح المعين للميباري 24/3، وإعانة الطالبين، للدمياطي 24/3.
(4) الروضة، للنووي 411/3، ومغني المحتاج 38/2.
(5) نهاية المحتاج 472/3.
(6) إرشاد الساري 55/4.
(7) فتح الباري 290/4.
(8) المنتقى 15/5.

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 أن 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 أن الاحتكار المحرم ما جمع ثلاثة شروط بأن يكون المدخر مشتر، 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 بـــ إمساك ما لا بد منه مباح والمذكور بالذم هو غير المباح بلا شك فهذا الاحتكار الذي ذكرناه[6].

---

(1) المدونة 290/3.
(2) المنتقى 16/5.
(3) الحسبة، لابن تيمية: 24.
(4) الطرق الحكمية.
(5) الشرح الكبير للمقدسي 46/4، والمغني، لابن قدامة 167/4.
(6) المحلي، لابن حزم 64/9.

تعريفه عند الزيدية:

عرفه صاحب البحر بقوله: ((ويحرم احتكار قوت 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))[1].

تعريفه عند الإمامية:

عرفه صاحب اللمعة بأنه جمع الطعام وحبسه بتربص به الغلاء مع حاجة الناس إليه وتثبت الحكرة في سبعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر، والزبيب، والسمن والزيت والملح[2]. وعرفه بعضهم بأنه حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والسمن من البيع ولا يكون احتكاراً في شيء سوى هذه الأجناس[3].

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 أن 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

(1) البحر الزخار، 319/4.

(2) اللمعة الدمشقية 298/3- 299.

(3) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة 1390: 374.

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 البحث 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.

1. الاحتكار الفردي أو الاحتكار المطلق

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

(1) النظرية الاقتصادية، ستونير: 236 و286، والنظرية الاقتصادية، أحمد جامع 673/1، وأصول الاقتصاد السياسي، عادل حشيش 372.

في منافســـة احتكارية، أو هو في وضـــع احتكار القلة. ذلك، لأنه عندما تكون السلعة التي ينتجها الشخص ضمن سلع متعددة متشابهة وليست متماثلة ولمن درجة الإحلال بينها واســـع وكبير فإن المحتكر في هذه الحالة يعد واحداً من البائعين في منافســة احتكارية. أما في حالة كون ســلعة 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 منشـــأة يصـــدق عليها مصـــطلح الاحتكار الفردي بالمعنى الدقيق على المســتوى الواقعي، نعم من الممكن وجود حالات تكون فيها ســلعة المحتكر بعيدة عن أن . يكون لها بديل في ســلعة أخرى ودرجة المنافســة فيها ضــئيلة مما يمكن معه اعتبار هذه الحالة احتكار فردي، وذلك مثل شـركات المياه والهاتف وشركات النور والسكك الحديدية.

2. احتكار القلة:

يفسر احتكار القلة بأنه: الحالة التي يتكون فيها سوق سلعة معينة من عدد قليل من البائعين لكنه عدد كاف في أن الوقت[1] وفي هذه الحالة فإن القرارات التي يتخذها أي بائع تكون له أهميته بالنســبة للبائعين الآخرين، وتأســيســاً على هذا يصبح كل بائع له مركز مهم في سوق السلعة، إذ أن للقرارات التي يصدرها أي بائع أثرها على البائعين الآخرين ســـواء أكان هذا القرار فيما يتعلق بتحديد الإنتاج، أو بتحديد الأســعار 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:

(1) أصول الاقتصاد السياسي، عادل حشيش: 376.

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 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 1901، ومن ذلك أيضاً حالة القيادة السعرية التي نجدها في بعض صناعات الولايات المتحدة مثل صناعة الصلب والدخان والنفط[2].

(1) النظرية الاقتصادية، أحمد جامع 865/1.

(2) النظرية الاقتصادية، أحمد جامع 865/1، والنظرية الاقتصادية ارنست ماندل 64/2.

القسم الثالث: احتكار القلة القائم على أساس التواطؤ المنظم:

لقد دلت التجارب على أن الاتفاقات الطوعية بصـــدد الأســـعار، أو تحديد كمية الإنتاج، أو احتكار سوق معينة غير ناجحة أو مجدية طالما لا يوجد توريع فعلي للســـوق، وتحديد حصـــص دقيقة لكل منتج مما دفع المنتجين للبحث عن صـبغة منظمة للتجمع، ومن هنا تأسـست عدة تجمعات منظمة، وقد تباينت هذه التجمعات ســـواء من حيث شـــكلها القانوني والإداري، أو من حيث الأهداف والغايات التي تسـعى إليها، أو من حيث طبيعة المنشـآت المنتسبة إليها نعرضـها كالآتي:

1. 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 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 المنشـــآت المكونة لهذا التجمع بالاتفاق فيما بينها على تقسـيم السـوق وتحديد نصـيب كل منتج، وقد لا يتفق في هذا النوع من التجمع على تحديد الأســـعار وقد يقوم أعضـــاؤه بتســـويق منتجاتهم وكذلك مع مراعاة نصوص الاتفاق.

(1) المرجع السابع 850/1 وأسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 205، والنظرية الاقتصادية ارنست ماندل 64/2.

2. التروست[1]:

وهو احتكار تغدو فيه ملكية جميع المؤسسات ملكية مشتركة ويتقاضى فيه المالكون السابقون وقد غدوا مساهمين أرباحاً بنسبة أسهمهم[2].

3. 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[3].

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.

(1) 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 الكارئل 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.

(2) أسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 206.

(3) أسس الاقتصاد السياسي، نيكتن: 206.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه يتضـــح لنا أن مفهوم الاحتكار والمحتكر لم يعد هو المصطلح نفسه بمعناه الحرفي والذي يعني البائع الفرد الذي يبيع شـيئاً لا يشـبه من ناحية التغليف والشـكل والخدمة ما يبيعه الآخرون، فهذا المعنى الساذج ليس في الحقيقة ما يعنيه المصطلح اليوم، وإنما يعنى بهم الباعة الوحيدون الذين تغلق أســـواقهم في وجه أي تدخل من منتجين لاحقين لنفس السـلعة، أو من منتجين حاليين لسـلعة مماثلة، وإذا شـئتنا التعبير عن المحتكرين بصـورة أكثر تقنية قلنا: إنهم الباعة الذين يواجهون برنامجاً معيناً للطلب مسـتقلاً 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

(1) يقصد بالاحتكار الثنائي: تلك السوق التي يتولى فيها بيع السلعة أو الخدمة بائعان اثنان فحســـب وهي بهذا تعد صـــورة، أو حالة من حالات احتكار القلة وأهم ما يميز هذا الاحتكار أن كل بائع مضـطر اضـطراراً أن يدرس بمنتهى العناية تأثير قراراته المتعلقة بالثمن أو الكمية على البائع الآخر وهكذا فإن كل واحد منهما يتعرف على أســـاس أن قراراته وقرارات الآخر تتصف بالاعتماد المتبادل راجع النظرية الاقتصادية، أحمد جامع، 939/1.

(2) تسود المنافسة الكاملة في سوق سلعة من السلع إذا توفرت فيها الشروط الآتية: 1. عدد كبير من المشترين. 2. عدد كبير من البائعين. 3. أن تكون الكمية التي يشتريها كل مشـتر أو التي يبيعها كل بائع ضـئيلة من مجموع الكمية موضـوع التبادل بحيث أن أي تقتير في العرض أو الطلب لا تأثير له على الســـعر الســـائد في الســـوق الخاصـــة

إمكانية تحقيق شروط هذه المنافسة على المستوى الواقعي، ومن هنا فإن الأهمية من الناحية العملية تبقى لكل من المنافسة الاحتكارية[1] واحتكار القلة، ولعلنا لا نخطئ أو تتجاوز الحقائق الموضوعية إذا قلنا أن الإنتاج في وقتنا الحاضر وفي معظم الدول سواء تلك التي تنتمي إلى النظام الرأسمالي أو الاشتراكي[2] 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 أصبحسمة 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.

بالسلعة.4. أن تكون وحدات السلعة موضوع التبادل متجانسة. 5. أن تتوفر المعلومات الكاملة للبائعين والمشترين عن الأسعار التي تعرض والتي تطلب بها السلعة في جميع انحاء السوق. 6. أن تتوفر حرية دخول سوق السلعة. 7. عدم وجود أي شكل من أشكال الاحتكار الاقتصادي. راجع موسوعة المصطلحات، هيكل: 651.

(1) 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 1. تعدد البائعين المنتجين للسلعة 2. عدم التجانس بين وحدات السلعة. راجع موسوعة المصطلحات، هيكل 279.

(2) 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.

حكم الاحتكار في الشريعة الإسلامية

اتفق الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه ومدارسه على حرمة الاحتكار[1] وصرحوا بذلك في أكثر من مناسبة مع ملاحظة أن بعض كتب الحنفية قد صرحت بالكراهة[2]. ومعلوم أن الأحناف عندما يطلقون الكراهة فإن مرادهم بها الكراهة التحريمية، وقد استدل الفقهاء على حرمة الاحتكار بالنصوص العديدة التي وردت عن النبي ﷺ 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 الاحتكار، وهل هو عام في قوت الآدمي والبهيمة أم هو خاص بواحد منها، وهل يعم جميع السلع الغذائية البشرية أم نوعاً معيناً منها؟..

---

(1) بدائع الصنائع 2973/6. والشرح الكبير، للمقدسي 47/4، والمحلى، لابن حزم 94/6. والمنتقى، للباجي 16/5، واللمعة الدمشقية 298/3، والبحر الزخار 319/4. ونهاية المحتاج للرملي 473/3.

(2) اللباب والكتاب 166/4. والهداية 126/8.

للإجابة على هذا نقول: ذهب أبو حنيفة ومحمد[1] والزيدية[2] في راجح المذهب إلى تخصيصه بقوت الآدمي والبهيمة. يقول صاحب البحر: ((يحرم احتكار الآدمي والبهيمة))[3]. ويقول صاحب الهداية: ((ويكره الاحتكار في أقوات الآدميين والبهائم)) [4].

وذهب الحنابلة إلى تخصيصه بأقوات الآدمي، ثم هو عندهم لا شمل كل الأطعمة فتخرج عن قوت الآدمي، والحلوى، والعسل والزيت فليس في حبسها احتكار وعدوا من قوت الآدمي الرز والتمر والزبيب والأقط وما يأكله الناس[5] وتخصيص الاحتكار بقوت الآدمي هو ما ذهب إليه الشافعية إلا أنهم صرحوا أنه لا يعم جميع الأطعمة وعدوا التمر والذرة مما يدخل في قوت الآدمي[6]،

(1) يلاحظ أن النقل قد اضطرب عن محمد في بيان رأيه إذ وقع في الهداية 126/8 ((وعند محمد رحمه الله انه قال: الاحتكار في الثياب)) ووقع في حاشيته ابن عابدين 298/3 ((وعن محمد الاحتكار في الثياب)) وفي بدائع الصنائع 2973/6 ((وعند محمد رحمه الله لا يجري الاحتكار إلا في قوت الناس وعلف الدواب من الحنطة والشعير والتين والقت)) وبهذا المعنى ورد في تبيين الحقائق 26/6 وانظر الفتاوى الهندية 214/3.

(2) البحر الزخار 319/4.

(3) البحر الزخار 319/4.

(4) الهداية 126/8.

(5) المغني لابن قدامة 167/4 والشرح الكبير، للمقدسي 47/4، ومطالب أولي النهي 63/3، والإنصاف 338/4، والفروع 53/4.

(6) الروضة، للنووي 411/3، وفتح العزيز للرافعي 216/8، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء 472/3 وإعانة الطالبين وفتح المعين 24/3، والمهذب للشيرازي 299/1، وشرح النووي، على مسلم 42/11.

وممن ذهب إلى تقييد الاحتكار بالقوت الإمامية إذ أنهم خصوه في سبعة أصناف وهي الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت[1].

وقد استدل هذا الفريق لما ذهب بما يلي:

1. مما روي عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس))[2]. ويقول عليه الصلاة والسلام: ((من احتكر طعاما أربعين ليلة برئ من الله وبرى الله منه))[3] وبما رواه أبو أمامة قال: ((عفي رسول الله ﷺ أن يحتكر

(1) اللمعة الدمشقية 298/3.

(2) سنن ابن ماجة، كتاب التجارات باب الحكرة 729/2 (2155). وقال عنه محمد فؤاد عبد الباقي في الزوائد إسناده صحيح ورجاله موثقون، وقال عنه الشوكاني في نيل الأوطار 249/5 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 219/4 إسناده حسن.

(3) قال عنه العسقلاني، في الفتح، 291/4 ((إخراجه احمد والحاكم في إسناده مقال)). وفي نيل الأوطار 249/5. قال الشوكاني في إسناده اصبغ بن زيد وكثير بن مرة والأول مختلف فيه والثاني قال ابن حزم انه مجهول. وقال عنه صاحب التلخيص 219/8 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، 12/2 عمر وتركوه واصبغ فيه لين. انظر المستدرك للحاكم12/2.

الطعام))[1] ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث أنها وردت مقيدة الاحتكار بكونه طعاماً فيفهم منها أن غير الطعام لا يجري فيه الاحتكار.

2. 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))[2]. 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))[3] 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)))[4].

وثانيهما: أن 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

(1) المستدرك للحاكم 11/2 والسنن الكبرى للبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، ط1 وطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية بحيدر آباد الهند، سنة 1352هـ 30/6.

(2) صحيح مسلم كتاب البيوع، باب تحريم الاحتكار 41/11، وسنن أبي داود، كتاب البيع، باب النهي عن الحكرة 271/3 (3447)، 265/4. وابن ماجة كتاب التجاوزات، باب الحكرة ج728/2 (2145).

(3) شرح النووي، على مسلم، 41/11.

(4) نيل الأوطار، للشوكاني، 250/5.

آخر غير الاحتكار المحرم فقد وقع في بعض الروايات أنه كان يحتكر النوى والخيط والبز[1] فدل هذا على أن 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 يعمل بموجبه ومقتضاه خصوصا إذا علمنا أن هذا مما لا يخضع للرأي والاجتهاد.

3. إن 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))[2]. 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 ويلحقهم الضرر العام واحتكارها، وثمة نقطة جوهرية هي أن مدار استدلال هذا الاتجاه ليس في النصوص التي وردت مقيدة بلفظ الطعام، فهم وإن

(1) سنن أبي داود 271/3.

(2) بدائع الصنائع 2973/2، وانظر شرح النووي، على مسلم 41/11.

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 والعصفروكل شيء[1].

وهذا ما ذهب إليه أبو يوسف من الحنفية[2]، فالاحتكار عنده يصدق على كل ما يضر بالعامة حبسه حتى وإن كان ذهباً، وفضة أو ثوباً وهذا ما صرح به الشوكاني[3] والصنعاني[4] من الزيدية إذ ذهبا إلى أن الاح الاحتكار يجري في

(1) المدونة 290/3، وهذا مطابق الرواية ابن المواز وابن القاسم عن مالك، انظر: المنتقى 16/5.

(2) تبيين الحقائق، وحاشية الشلبي 26/6، والهداية 126/8، وبدائع الصنائع 2973/6.

(3) نيل الأوطار 250/5.

(4) سبل السلام 25/3.

كل شـــيء وهو محرم من غير فرق بين قوت الآدمي والدواب وبين غيره، وهذا مفهوم مذهب الظاهرية كما عرضـــه ابن حزم إذ أنه لم يقيد الاحتكار بالطعام أو غيره بل أرســـل القول في ذلك عند تعريفه للاحتكار بقوله ((والحكرة المضـــرة بالناس سـواء في الابتياع، أو في إمسـاك ما ابتاع))[1]، وهذا يوضـح لنا أن ابن حزم قد اتجه نحو التعميم وأن الاحتكار عنده يجري في كل شـيء يضـر حبسـه بالناس سواء كان من الأطعمة أو غيرها وقد استدل هذا الاتجاه بما يلي:

1. قوله عليه الصـلاة والسـلام: ((لا يحتكر إلا خاطئ)) وقوله عليه الصـلاة والســـلام: ((من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المســـلمين فهو خاطئ))[2] وقوله عليه الصـــلاة والســـلام: ((الجالب مرزوق والمحتكر ملعون))[3] ووجه الاسـتدلال بهذه الأحاديث أن النبي ﷺ قد أطلق الحكم

(1) المحلى، لابن حزم 64/9.

(2) أورد الحديث الشوكاني في نيل الأوطار 249/5، وقال عنه أخرجه أيضاً الحاكم وأحمد وفي إسناده أبو معشر وهو ضـعيف، وقد ورد في المسـتدرك 12/2، بلفظ من احتكر يريد أن يتغالي بها المســـلمين فهو خاطئ. وقال عنه الذهبي في التلخيص 12/2، العسيلي كان يسرق الحديث والترغيب والترهيب، للمنذري 585/2، وسنن البيهقي 8/6 وفتح البارئ 291/4.

(3) أورده ابن حجر في الفتح 291/4. وقال أخرجه ابن ماجة والحاكم وإســـناده ضـــعيف وورد في المستدرك 11/2 بلفظ المحتكر ملعون وقال الذهبي في التلخيص 11/2 علي بن مسـلم ضـعيف وهو ما رواه ابن ماجة وقال عنه صـاحب تلخيص الخبر 216/8 أخرجه ابن ماجة والحاكم وإسـحاق الداري وأبو يعلي والعقيلي في الضـعفاء من حديث عمر بســـند ضـــعيف، وأخرجه ابن ماجة في كتاب التجاوزات باب الحكرة 728/2 (2153) وقال عنه المعلق في الزوائد في إســـناده علي بن يزيد بن جدعان وهو في الضعفاء.

في تحريم الاحتكار وحبس السلعة من غير فصل بين سلعة وأخرى فتبقى النصوص تعمل في دائرة الإطلاق من غير تقيد بالطعام دون غيره.

2. إن النصوص قد وردت عن النبي ﷺ بعضها مطلقاً[1] وبعضها الآخر مقيدا[2] بالطعام. وقد ذهب أئمة الأصول إلى أنه إذا اتحد الحكم والسبب والإطلاق والتقييد إنما هو في السبب لا في الحكم فإنه لا يحمل المطلق على المقيد[3] 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

(1) 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.

(2) 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.

(3) وذهب الأصوليين في حمل المطلق على المقيد إلى تقسيمه إلى عدة حالات: 1. 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. 3. وإن اختلف المطلق والمقيد في الحكم واتحدا في السبب فلا يحمل المطلق على المقيد باتفاق العلماء إلا بقرينة أخرى. 4. وإن اختلف المطلق عند أبي حنيفة سواء كان الاختلاف في السبب أم كان الاختلاف في الحكم. المزيد من التفصيل راجع الإبهاج 199/2، والأحكام في أصول الأحكام للأمدي 3/3. فواتح الرحموت 366/1، وميزان الأصول للسمرقندي، تحقيق الدكتور عبد الملك السعدي 584/1، هامش 204 وحاشية السعد التفتازاني 119/1.

يقول الصـنعاني: ((وما كان من الأحاديث على هذا الأسـلوب فإنه عند الجمهور لا يفيد فيـه المطلق بـالمقيد لعـدم التعـارض بينهمـا بـل يبقى المطلق على إطلاقه وهذا يقتضـــي أنه يعمل بالمطلق في منع الاحتكار مطلقاً ولا يقيد بالقوتين))[1].

3. إن ما ورد في النصوص من تقييد الاحتكار بالطعام لا يفيد نفي الحكم عن غير الطعام لأن اللقب ليس له مفهوم مخالف[2] وذلك، لأن اللقب إذا كان لفظاً جامداً لا يومئ إلى وصف يقيد الحكم لا يؤخذ منه حكم بمفهومه المخالف باتفاق الأصوليين[3] لأنه لا يوجد قيد يثبت الحكم في وجوده وينتفي بانتفائه اللهم إلا إذا قلنا أنه لفظ الطعام يومئ إلى وصف باعتبار

(1) سبل السلام للصنعاني 25/3.

(2) مفهوم المخالفة هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السـكوت مخالفاً بمدلوله في محل النطق ويسـمى دليل الخطاب، راجع الأحكام، للآمدي 66/3، 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 بالاسـم العلم على نفي ذلك الحكم عن غيره، ومرادنا بالاسـم العلم هذا اللفظ الدال على الذات دون الصـفة المزيد من الاطلاع راجع شرح المنهاج، 368/1.

(3) اتفق الأصـوليون على أن مفهوم اللقب إذا كان لفظاً جامداً لا يومئ إلى وصـف يقيد الحكم لا يؤخذ منه حكم بمفهومه المخالف. أما إذا كان يومئ إلى وصف مثل في الغنم السـائمة زكاة فقد اختلف فيه إلى ما يلي: 1. ذهب جمهور الأصـوليين إلى عدم الأخذ بـه لأنـه لا يوجد ما يدل على القيد. 2. وذهب أبو بكر الدقاق والحنابلة إلى الأخذ بمفهوم اللقب وقد سـفه علماء الأصـول على الدقاق رأيه وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن مفاوضات الكلام فإن من قال: رأيت زيداً لم يقتض أنه لم ير غيره قطعا، وقال الجويني وعندي أن المبالغة في الرد عليه صرف، راجع: الإبهاج 369/1، والمستصفى 190/2، وما بعدها.

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 التقييد الروايات المطلقة.

والحقيقة فإنه بإعادة النظر فيما قدمناه من أدلة وآراء نعتقد رجحان ما ذهب إليه الاتجاه الثاني وأحفيته، والذي يدفعني إلى هذا الترجيح هو إعادة النظر كرة أخرى في النصـــوص التي وردت عن النبي ﷺ فالمســألة 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 النصـــوص عامة أن بعضـــها قد ورد العموم فيها بصـــيغة (من) مثل قوله عليه الصـــلاة والســـلام: ((من احتكر حكرة يريد أن يغالي بها على المســـلمين)) وأن بعضها قد ورد فيها العموم بصيغة الاستغراق الجنسي الذي تفيده (ال) مثل قوله عليه الصـــلاة والســـلام: ((المحتكر ملعون)) وبعضـــها الثالث قد ورد العموم فيها بصـــيغة النفي مثل (لا يحتكر فمن قصـــد 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 الصـــواب، وذلك لأن الحمل هنا يوجب أن المقيد قد خصـــص المطلق وأخرج منه جميع الســـلع 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 التخصـــيص، 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:

إن 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 عن له في نظر، 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 له من نظر حجة متبعة بالنسبة إلى غيره بدلالة جواز مخالفة صحابي

(1) 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 أداء إليه نظره أنه دليل مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر فلم يقدح في روايته. الإبهاج 192/2. وفواتح الرحموت 355/1.

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[1]، ويلاحظ أن هناك ثمة نقطة جوهرية استدل بها الجمهور في تقييدهم الاحتكار بالأطعمة وهو مناسبة الحكمة للتحريم وأن 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[2].

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

(1) الإبهاج للسبكي 194/2. وفواتح الرحموت 356/1.

(2) 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 الشلبي27/6.

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 على القضاء على كل العوامل الاحتكارية في السوق 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 القسام 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)) ومن هذا النص يتضح لنا أن 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 المصـطلح 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: ((وأما 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 يحبس 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.

(1) الحسبة، لابن تيمية: 27.

(2) المنتقى للباجي 16/5.

وهذا الذي ذكرناه هو ما صـــرح به الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية والإمامية[1] وهو مذهب الشـــافعية وإن كانوا قد ذهبوا إلى أن الأولى أن يبيع ما فضـل عن كفايته وقالوا بكراهية إمسـاك ما فضـل عن كفاية من يمونه لمدة سـنة واحدة في أحد الوجهين عنهم[2].

والحقيقة فإن هذا النص الفقهي يعد على غاية كبيرة من الصعوبة، لأنه يثير مشـكلاً على مسـتوى الموضـوع، وعلى مسـتوى التدليل أيضـاً. أما على مسـتوى الموضـــوع فإن هذا النمط من الحبس لا يخرج عن دائرة الاحتكار إن لم يكن هو واحداً من أشـــد حالات الاحتكار وأكثرها تعقيداً وشـــيوعاً وقســـوة في عصـــرنا الحاضـر. أما من حيث الاسـتدلال فإن الفقهاء قد فرقوا بين نظيرين وباعدوا بين متماثلين ففي الوقت الذي اعتبروا فيه حبس المشـــتري 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 الضـرر بالعامة، يضـاف 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

(1) الدر المختار 399/6.

(2) توضـيحاً للمراد نسـوق بعضـاً من عبارات المذاهب فقد صـرح بذلك صـاحب الهداية 127/8 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 47/4 ونصه ((أن يشتري فلو جلب شيئاً أو أدخل عليه من غلته شيئاً فادخره لم يكن محتكرا)) وهذا ما صـرح به صـاحب البحر الزخار 319/4 ونصـــه ((ويحرم احتكار قوت الآدمي والبهيمة إذا اشـــتراه من المصر لا من زرعه، ولا من السواد)).

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

ومن جانبي فإني أنازع في المقطعين معاً. أما الأول فكان الفقهاء قد لمحوا أن مجرد . دخول السلعة في السوق قد جعل للعامة حقاً فيها، 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 المعيار 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: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ﴾[1].

وحبس المنتج لإنتاجه فيه هدر لهذا التعاون واعتداء عليه، أما أن 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

(1) سورة المائدة: آية 2.

تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[1] ففي إضافة المال إلى ضمير الجماعة إشارة إلى أن الفرد نائب عنها في التصرف، وإشارة إلى مسؤولية الجماعة عن تصرف الفرد في مالها، يقول ابن العربي: لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد ومن ملك إلى ملك وهذا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[2] معناه: لا يقتل بعضكم بعضا فيقتل القاتل فيكون قتل نفسه، وكذلك إذا أعطى المال سفيها فأفسده رجع النقصان إلى الكل))[3] 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

(1) سورة النساء آية 5.

(2) سورة النساء: آية 29.

(3) أحكام القرآن، لابن العربي 319/1.

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))[1] 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 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))[2] 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.

(1) الفروق للقراني 141/1.

(2) حاشية ابن عابدين 399/6.

المستوى الثاني: حالة احتكار المنافع البدنية

هذا هو الشـــكل الثاني الذي يثيره التعريف الفقهي للاحتكار وذلك لأن الفقه الإسـلامي أو جانباً منه يقسم المنافع إلى قسمين أحدهما اصـطلح على تسميته بمنافع الأموال وثانيهما اصـــطلح على تســـميته بمنافع الأبدان[1] وإن كنا نلحظ على هذا الأخير أنه ليس قاصـــراً على المنافع البدنية الخالصـــة، إذ أنه يحتوي بالضرورة على عنصر ذهني ضرورة أن 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 محصـــلتها النهائية بعمل بدني بشكل أو بآخر، ومصـطلح المنافع البدنية يطلق في الفقه الإسـلامي 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 ســـلعة من الســـلع 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 موضـــوعاً للمبادلة بالإجارة حصـراً، والإجارة هي عقد من عقود المعاوضـة تتميز بأنها عقد على المنـافع بعوض وهي في حقيقتها وجوهرها بيع للمنـافع التي منها المنـافع البدنية، وكونها بيعاً هو الذي حدا بجانب من الفقه إلى الذهاب إلى أن الإجارة

(1) الحسبة، لابن تيمية: 45.

قد جرت على خلاف القياس باعتبار أن المبيع وهو المنفعة معدوم في الحال[1]، وقد درج بعض الفقهاء على تقسيم الإجارة إلى نوعين وهذا التقسيم لدى التحقيق هو نوع واحد لأنه بيع المنفعة فكان المعقود عليه في النوعين جميعاً المنفعة.

وأياً كانت المنافع البدنية وطبيعتها فهي لا تخرج عن دائرة كونها سلعة في الفقه الإسلامي، لأنها تصلح موضوعاً للمبادلة وإذا كان النظر الفقهي للمنافع البدنية انها سلعة من السلع فهل في حبسها والامتناع عن بيعها أو بتعبير أكثر اتساقاً مع الفقه الامتناع عن إجارتها بعد احتكاراً ؟ ومن ثم تجري فيه الأحكام التي تجري في الاحتكار، للإجابة على هذا نقول:

إنه قد ذهب غير واحد من الفقهاء إلى أن العمال والصناع، وسائر الحرفيين وأرباب الكفاءات في حالة امتناعهم عن العمل إلا بأجور فاحشة والناس في حاجة إلى خبراتهم وأعمالهم فإن للدولة الحق في إجبارهم على العمل بأجر المثل، لأن الزيادة على اجر المثل حرام توفيقا بين الحقين؛ حق الجماعة، وحق الفرد يقول ابن تيمية: ((فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم، أو نساجتهم، أو بنائهم

(1) بدائع الصنائع، للكاساني 2554/5، والهداية وشرح فتح القدير والعناية 145/7، ونهاية المحتاج 262/5، والمغني لابن قدامة 322/5، ويلاحظ أن الظاهرية قد ذهبوا إلى أن الإجارة ليست بيعاً بل هي أصل قائم بذاته ولا أثر لهذا الرأي من الناحية العملية على ما قررناه في الأصل. راجع المحلى، لابن حزم 183/8.

صار العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه فإذا امتنعوا بعوض المثل لا يمكنهم مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل))[1] وبمثل هذا ساق ابن القيم رأيه[2].

والواقع فإن هذا النظر عند الفقهاء مؤسس على أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه ولا سيما إذا كان غيره عاجزاً عنها فالتفقه في الدين، وعلم الهندسة، والزراعة والطب كل هذه فروض كفاية وكذلك كل عمل لا تستغني عنه الجماعة يخاطب به الكافة ويخاطب به على الخصوص من الخاصة من عنده قدرة عليه، وبهذا قال غير واحد من الأصوليين والفقهاء من أن هذه الصناعات فرض على الكفاية[3]. فيما هو أهل له فيجب عليه البذل في حالة حاجة الأمة والجماعة 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))[4].

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

---

(1) الحسبة، لابن تيمية: 3 ومثله ابن تيمية في الحسبة: 34 ((والمقصود هنا أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجره المثل فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه وهذا من التسعير الواجب)).

(2) الطرق الحكمية 305.

(3) الحسبة لابن تيمية: 30 و28، والاشباه والنظائر للسيوطي: 414، والموافقات للشاطبي 176/1 و176/2 و685، وفواتح الرحموت 62/1.

(4) الحسبة لابن تيمية: 45.

الحاجة، وثانيهما: تدخل الدولة في تحديد ســـعر 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 الســلع كافة محرماً كما سبق وأن رجحناه فالاحتكار في المنافع البدنية هو الآخر محرم بجامع تحقق حلة 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 الســلع، ومن ثم فإن للدولة حقاً في إجبار الصــناع على العمل بأجر المثل إذا خيف أن تتعطل المصــانع والمصــالح 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 أســاس أنها حالة من حالات الاحتكار فإن النتيجة في النهاية واحدة إذ إنها تعطي الدولة في الحالة الأولى مكنة الإجبار على أداء الواجب ومكنة العقاب لا متناعه عن أداء واجب تعين عليها، وكذلك الشــأن 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.

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]

(1) 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: يبعه 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 28/6 والهداية 127/8، والدر وحاشية ابن عابدين 399/6 و401.

(2) 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 234/1 نهاية المحتاج وحاشية الشبراملي 472/3، وشرح النووي على مسلم 42/11.

والحنابلة[1] والزيدية[2] وهذا هو مذهب المالكية إن اشـــتراه في وقت ضـــرورة وضـــيق، ومذهب بعضـــهم إن اشـــتراه في وقت ســـعة ورخاء[3]، وقد أســـس هذا

(1) ذهب الحنابلة إلى أن للدولة في حالة الضـرورة، وامتناع أرباب السـلع عن البيع بسـعر المثل أن يجبرهم على البيع بســـعر المثل ويعاقبون على تركه، ويقول ابن تيمية : ((ولهذا كان لولي الأمر أن يكره الناس على بيع . عندهم بقيمة المثل عند ضـــرورة الناس إليهم)) الحسبة: 24، وفي مطالب أولي النهى 63/3، إذا أبى أن يبيع ما احتكره من الطعام وخيفة تلف الحبســه عن الناس فرقه السـلطان 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: 217، والفروع 84/4.

(2) ذهب الزيدية إلى أن الاحتكار إنما يحرم مع حاجة الناس إليه ولا يوجد إلا مع مثله إذ لا إضـــرار مع خلاف ذلك فيجبر المحتكر على البيع ولا يباع عنه فإن تمرد باع عليه الحاكم ويعزر المحتكر لعصيانه، راجع البحر الزخار 319/4 –320.

(3) ظاهر مذهب المالكية أن المحتكر يجبر على البيع بسـعر المثل في حالة كون الشـراء قد تم في وقت الضرورة والحاجة، أما إذا تم الشراء في وقت السعة ثم لحق الناس شدة وضـيق إلى الطعام فقد اختلف المالكية في ذلك، ففي رواية ابن المواز قيل لمالك: فإذا كان الغلاء الشـديد وعند الناس طعام مخزون أيباع عليهم؟ قال: ما سـمعته، وفي رواية أخرى عن مالك أنه قال: لا بأس أن يأمر الإمام بإخراجه إلى الســـوق فياع، وذهب بعض المالكية إلى إنه إذا احتكر شـيئاً مع ذلك يتوب ويخرجه إلى السـوق ويبيعه من أهل الحاجة إليه بمثل ما اشتراه لا يزداد فيه شيئاً، ووجه ذلك أن المنع فيه تعلق بشرائه الحق الناس وأهل الحاجة فإذا صـرف إليهم بمثل ما كانوا يأخذونه أولاً حين شـرائه فقد رجع عن فعله الممنوع عنه. وذهب ابن حبيب إلى أنه يخرج من يده إلى أهل الســـوق يشـتركون فيه بالثمن فإن لم يعلم ثمنه فيسـعره يوم احتكاره، ووجه ذلك أنه لما كان هذا الواجب عليه فلم يفعله أجبر عليه وصـــرف الحق إلى مســـتحقه، راجع المنتقى للباجي 17/5، وذهب بعض المالكية أن أهل السوق إذا أضروا بالسوق فإنه يباع عليهم وتكون

الاتجاه رأيه 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 القاعدة 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[1] وهو تعزيرية إلا أنه لا يجبر على البيع وهذا ما ذهب إليه أبو

لهم رؤوس أموالهم والربح يؤخذ من أيديهم فيتصدق به أدبا لهم، وخص بعضهم هذا الحكم بالشراء في وقت الغلاء بالسعر، راجع تحفة الناظر، للتلمساني: 129، فإن عاد المحتكر إلى جريمته ثانية فحينئذ يكون التشهير بعقوبته أمام الناس ليتعظ هو وغيره، راجع تحفة الناظر: 128.

(1) ونص في الهداية 127/8 ((وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاء قيل: هو على الخلاف في مال المديون. وقيل: يبيع بالإنفاق لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك)) راجع تبين الحقائق: 6، 28، وحاشية ابن عابدين 399/6- 401.

حنيفة في أحد الوجهين عنه مذهب الإمامية[1] وقد أســس هذا الاتجاه رأيه على ما جاء عن الإمام علي في رسالته إلى الأشتر التي فيها: فمن قارف حكرة بعد نهيك فنكل وعاقب من غير إســراف 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 الآدمية الإنسان.

والحقيقة فإننا نلحظ اتجاهاً آخر في فهمه للعقوبة وهذا ما نفهمه من كلام ابن حزم[2] في معرض حديثه عن الاحتكار ويتلخص هذا الاحتكار في أن العقوبة لا تلحق الجاني 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 موضــوع المخالفة وذلك بإتلافه، وعلى الرغم من أن ابن حزم لم يصــرح بأي إجراء تتخذه الدولة ضــد المحتكر ســواء أكان هذا الإجراء بإجباره على البيع أو بإيقاع العقوبة التعزيرية عليه أنه ســاق خبرين موقوفين[3] على الإمام علي الله وقع فيهما إتلاف المال

(1) 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 : 148، 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 إســراف، نهج البلاغة 111/3.

(2) المحلى، 64/9.

(3) الموقوف، ما روي من قول أو فعل متصــلاً كان أو منقطعاً وقد يســتعمل في غير الصــحابي مفيداً نحو وقفة معمر على همام، ووقفة مالك على نافع، راجع قواعد في علوم الحديث، للتهانوي: 41.

موضوع المخالفة أحدهما أن علياً الله 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[1].

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))**[2].

(1) المحلى، لابن حزم 65/9، ونيل الأوطار 139/4.

(2) موسوعة جمال عبد الناصر، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة 1388، 198/3 نقلاً عن الأبي في شرحه لصحيح مسلم 304/4 و305.

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 لينه؟ البيع، أو من خلال العقوبات الرادعة، فالمسألة من وجه نظر الفقه الإسلامي مسألة تقديرية متروك لولي الأمر تحديد الإجراء الذي يتخذه بما يتناسب والحالة وطبيعة الجاني 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 الاسلامي وينفق 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 وخلقها 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

منصـــوص على حرمته، ولهذا ترى الفقه الإســـلامي وفي مثل هذه الحالات يلجأ إلى مصـــادرة المال موضـــوع المخالفة عند من يقول بالعقوبات المالية ويتصـــرف بهذا المال أو يملكه لجهة أخرى إلا إذا كان المال موضـــوع المعصـــية حرام لعينه مثل الخمر والخنزير ونحوها لعدم تقومهما في حق المســـــلم باتفاق أما تحريق المال المحتكر وقيام الإمام علي بذلك فنعتقد أن شـــأنه شـــأن ســـائر الأخبار التي وردت عن الصـــــحابة مثل ما يروى أن عمر الله أتلف اللبن المغشـــــوش والثوب المغشـوش ونحوها، فهو من باب سـد الذرائع المؤدية إلى الفسـاد وذلك بعد تسـليم صـحة الإسـناد إليه وانتهاض فعله للاحتجاج به، فهي واقعة حال لا يقاس عليها إذ لكل واقعة ظروفها وشروطها وأسبابها المحيطة بها.

الفصل الحادي عشر
السياسات 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 أن 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].

---

(1) نحو اقتصاد إسلامي، محمد شوقي الفنجري، الطبعة الثانية 1981 شركة مكتبات عكاظ بجدة والرياض: 121، والإسلام وعدالة التوزيع له بحث منشور في ندوة الاقتصاد الإسلامي: 356.

(2) الحسبة، لابن تيمية: 41.

(3) الحسبة، لابن تيمية: 40.

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 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.

(1) لسان العرب، ابن منظور (سعر) 365/4، وأساس البلاغة للزمخشري: 296، والقاموس 48/2 والصحاح للجوهري (سعر).

(2) أحكام التسعير، للمجيلدي: 41.

وعرفه الباجي: ((بأن يحدد الحاكم لأهل السوق سعراً ليبيعوا عليه فلا يتجاوزونه))[1] 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))[2].

وعرفه صاحب الإعانة من الشافعية بأن ((يأمر الوالي السوقة بأن لا يبيعوا أمتعتهم إلا بكذا))[3] وهذا هو تعريف الشربيني في المغني[4].

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 للمصلحة))[5].

والحق فإنه بإعادة النظر فيما تقدم يتضح لنا أن هذه التعاريف لا تكاد تخرج عن الرسم هذا فضلا 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 غير شاملة لمعنى التسعير بمفهومه الواسع فتراها قد أغفلت التسعير على أصحاب الحرف والمهن، وربما

(1) المنتقى للباجي 18/5.

(2) مطالب أولي النهى مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي دمشق، ط1، 1961 62/3.

(3) إعانة الطالبين 25/3.

(4) مغني المحتاج 38/2.

(5) نيل الأوطار، للشوكاني 248/5.

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:

1. 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 محددات 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 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 (419) 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

(1) النظرية الاقتصادية الفريد ستونير: 15، ومبادئ التحليل الاقتصادي، محمد عادل العاقل، طبع كلية العلوم الاقتصادية جامعة حلب 1999 267/1، والنظرية الاقتصادية، سامي خليل 517، والاقتصاد الاشتراكي عادل حشيش: 145، والنظرية الاقتصادية، التحليل الجزئي، أحمد جامع 60/1 و63.

والطلب، أو اصطناع خفض، أو رفع في الأسعار، بل إن المانيا أصدرت في سنة 1957م قانوناً ينظم تكتل التجار وفي 27 مايو سنة 1960 أصدرت بلجيكا قانوناً لحماية الجمهور من التعسف في استعمال السلطة الاقتصادية.

2. 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 مع الإنتاج البضائعي مع 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]. وقد شرحه شرحاً وافياً ومفصلاً ((أوسكار لانج)) في

(1) يلاحظ أن أول مؤلف يبحث عن اكتشاف حل كان مقالاً لفرد تايلور بعنوان: سير الإنتاج في الدولة الاشتراكية نشر في مجلة الاقتصاد الأمريكي سنة 1929 ثم تلاه مقال الاقتصادي الإنجليزي ديكستون بعنوان: تشكل الأسعار في المجتمع الاشتراكي نشر في الصحيفة الاقتصادية عدد 1933/6 ومقالات أوسكار لانجه التي نشرت في

كتابه ((حول النظرية الاقتصادية للاشتراكية)) ثم جدد عرضه في عام 1956 ((ف بروس البولوني)) في كتابه الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، ويتلخص هذا الجواب أنه في 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

مجلة الدراسات الاقتصادية في السنوات 1936–1937، راجع الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة في بروس: 69.

(1) 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، في بروس: 14، 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، 573.

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 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

(1) الاقتصاد الاشتراكي في مشكلاته العامة، بروس: 70 و256، ومسائل الاقتصاد السياسي للاشتراكية أوسكار لانجة: 26-27، والاقتصاد الاشتراكي، عادل حشيش: 165، والاشتراكية، سويزي: 269.

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، فالية 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 لاتجة 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[1] 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 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)[2] إلا أنه في الوقت ذاته يشتمل شكل السعر في ذاته على إمكانية ابتعاد معلوم المقداره عن القيمة، وابتعاد السعر عن القيمة يعكس الضرورة الموضوعية إذا خضع هذا

(1) الاقتصاد الاشتراكي، عادل حشيش: 179.

(2) برنامج الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي: 111، الطبعة العربية، موسكو، 1962.

الابتعاد لصـــالح تنمية الثروة القومية أو لســـد حاجات الجماهير[1]، 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 الأســـعار الموازنة أو بعض آليات الســـوق، فوجود كتلة من العاطلين عن العمل في بلد كبير يمكن أن يعتبر تبذيراً اجتماعياً أشـــد من بيع بعض المنتجات بما دون أو بما فوق أســـعارها الواقعية، وهكذا تكون الدولة أقدر على رعاية مختلف الأولويات في تحديدها للأسعار، وتأسيساً على ما تقدم يمكن تعريف التســـعير الجبري بأنه إرادة الدولة في تحديد ثمن الســـلعة 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 فإن ممارسة الأسعار في البلدان الشيوعية والاتحاد السوفيتي على وجه الخصوص قد قاد إلى أخطاء قاتلة جعلت كل بنية الأسعار غير متوازنة وانتهى بها المال إلى مأزق حقيقي أضاعت فيه الأجهزة المركزية العلاقة بين الأسعار التوجيهية الصادرة عن (الغوسبلان) وبين أســعار الكلفة الواقعية مما نتج[2] عنه اختلال خطير على مستوى الطاقة والمواد الأولية وفي مجال الزراعة فبات من المستحيل حساب الإيرادات النسبية المختلف مشاريع التوظيف مما جعل الاقتصاد السوفياتي يتكبد خسائر فادحة

(1) الاقتصاد السياسي للاشتراكية، تأليف النخبة من الأساتذة السوفيت 148/4، وأسس الاقتصاد السياسي بنكتين: 338، والاقتصاد الاشتراكي، كسول: 102.

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

سيما في العصر الستاليني.

التسعير في عرف الفقه القانوني:

وقع تعريف التسعير في الفقه القانوني بأنه: ((أن تعمد الدولة إلى تحديد ثمن معين 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 والأزمات، وهكذا فإن تحديد تمن السلعة على أي وجه كان يولد بالضرورة مكنة الجزاء، لأنه صادر عن جهة لها قوة الإلزام ففرض التعامل بما حددته من سعر، وتوجب العقاب في حالة المخالفة بما لديها من سلطان القهر الإداري أو القانوني.

(1) قانون العقوبات الخاص في جرائم التموين، دار النهضة العربية، المطبعة العالمية، القاهرة، 1969م: 323.

(2) قانون العقوبات، حسن المرصفاوي، منشور في موسوعة القضاء والفقه 744/47.

حكم التسعير في الشريعة الإسلامية:

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

مذهب الحنفية

ذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز للدولة أن تسعر على الناس سلعهم[1] وقد وقع في عبارات بعضهم أنه يكره التسعير[2] ومعلوم أن الكراهة عند الأحناف في حالة إطلاقها تفيد الكراهة التحريمية[3] وقد استدل الحنفية لما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول.

(1) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق 28/6 والدر وحاشية ابن عابدين 400/6، والهداية والتكملة، 127/8 وبدائع الصنائع، للكاساني 2974/6، والكتاب واللباب 166/4-167، والاختيار لتعليل المختار، 161/4.

(2) حاشية ابن عابدين 399/6، ومجمع الأنهر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، دار الطباعة العامرة، 1319هـ 548/2، وحاشية الطحاوي على الدر، أحمد الطحاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، 1395هـ: 202.

(3) غالب المتقدمين كانوا يطلقون لفظ الكراهة ويريدون بها التحريم كالشافعي كان يقول: أكره كذا ويريد التحريم، راجع الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي /59، والمكروه تحريما 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 يخبر الأحاد، راجع الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان: 34.

أما المنقول فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[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 أنه 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

---

(1) سورة النساء: آية 29.

(2) سنن الدارقطني، للدارقطني 26/3، وانظر التعليق المغني على الدارقطني، للعظيم أبادي 26/3، ومجمع الزوائد للهيثمي، دار الكتاب ببيروت، ط2، 1967م: 174/4.

(3) قال الحافظ: إسناده على شرط مسلم، وصححه ابن حبان وصححه الترمذي وكتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير 318/4، وسبل السلام للصنعاني 25/3، وسنن أبي داود باب الشعير 217/3 (3451)، وابن ماجة كتاب التجارات، باب كره أن يسعر، حديث رقم 2200، ج741/2، وانظر تلخيص الخبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني 217/8.

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، وتعين التسعير باعتباره الوسيلة الوحيدة لضمان السعر العادل ففي هذه الحالة لا بأس به شريطة أن يتم بمشورة أهل الرأي والنظر[1]، وللحنفية تفسيرات مبكرة ودقيقة في بيان معيار التعدي الفاحش وهو محدد عندهم بالبيع بضعف القيمة[2].

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[3].

---

(1) الهداية وتكملة فتح القدير وشرح العناية: 127، واللباب 167/4، والدر وحاشية ابن عابدين 400/6، وتبيين الحقائق 28/6.

(2) ممن نص على ضعف القيمة من الحنفية الزيلعي في تبيين الحقائق 28/6 وتابعه ابن عابدين في حاشيته 400/6، وصاحب الدر المنتقى شرح الملتقى 548/2 ونص عليه الطحاوي في حاشيته على الدر 201/4 وبين صاحب شرح العناية ذلك بالمثال وذلك بأن يبيع قفيزا برائة وهو يشتري بخمسين شرح العناية 128/8.

(3) الدر المختار وحاشية بن عابدين 400/6.

والواقع فإنه أشكال 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 يلبا إليها إلا إذا استنفده. الا وان كان: 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[1].

وهذا هو منصوص الإمام الشافعي في الأم في واحدة من صور التسعير[2] وقد استدل الشافعية لما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول.

---

(1) الروضة، للنووي 411/3، وفتح العزيز للرافعي 217/8، وحاشية الجمل 93/3، وإعانة الطالبين 25/3، والمهذب للشيرازي 299/1، ومغني المحتاج 38/2 ونهاية المحتاج للرملي وحاشية أبي الضياء 473/3.

(2) الأم، للشافعي 92/8.

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 مدين بدرهم فقال عمر: لقد حدثت: بعير 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: إن الذي قلت لك ليس بعزيمة مني، ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع[1]، ووجه الاستدلال بهذه الواقعة أن عمر بن الخطاب ما كان له أن يرجع عن قراره في التسعير وهو يرى فيه أنه 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 لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم وهذا ليس منها))[2].

(1) ورد الحديث كاملاً في كتاب الأم، للشافعي 92/8، والسنن الكبرى للبيهقي 29/6، وورد في موطا الإمام ناقصا ونصه (أن عمر بن الخطاب من يحاطب بن أبي بلتعة وهو يبع له زبيباً بالسوق فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تزيد في السعر وإما أن ترفع من سوقنا) موطأ مالك 17/5، وقد عقب الشافعي بعد إيراد الرواية بكاملها: وهذا الحديث مستقصى ليس بخلاف لما روى مالك ولكنه روى بعض الحديث أو رواء من روى عنه وهذا أتى بأول الحديث وآخره وبه أقول الأم 92/8.

(2) الأم، للشافعي 92/8.

أما المعقول فإن التسعير لا يمكن الناس من التصرف في أموالهم بحرية فهو متضمن المعنى 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[1] 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[2]، 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.

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[3]، 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

(1) فتح العزيز، للرافعي 217/8، والروضة، للنووي 411/3.

(2) المصدران السابقان.

(3) مغني المحتاج 38/2، وحاشية الجمل 93/3، ونهاية المحتاج وحاشية أبي الضياء 473/3.

بطاعة فهو لم يرتكب إثماً على أقل تقدير. صحيحأن الشافعية قد ذهبوا إلى أن 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 معللا ذلك بأن شرط التحريم في جميع المناهي علم النهي بها[1].

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[2] 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))[3]، 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 وحكما.

(1) مغني المحتاج 38/2.

(2) الروضة، للنووي 285/3 وما بعدها، والمجموع للنووي 43/9 وما بعدها.

(3) الحسبة، لابن تيمية: 47.

مذهب المالكية:

ذهب المالكية إلى القول بحرمة التسعير، هذا هو مشهور مذهب المالكية، وهو إحدى الروايات عن الإمام حيث شدد التكبر عليه ورآه من التحكم ووصفه بالظلم[1]. يقول التلمساني: ((التسعير على الناس تحكم بغير الحق في أموالهم وإجبارهم على بيعها بما لا يرضيهم حرام ومنكر يجب القيام بتغييره، لأنه كالغصب))[2] 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))[3].

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 غلاء 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

(1) التيسير في أحكام التسعير للمجيلدي: 48، تحفة الناظر وغنية الذاكر للتلمساني: 131، والمنتقى للباجي 18/5.

(2) تحفة الناظر، للتلمساني: 131.

(3) المنتقى للباجي 18/5، وانظر تحفة الناظر: 132، والتيسير في أحكام التسعير: 48.

حددته بحسب ما ترى فيه من المصلحة الطرفي 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 البحثة 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 فقها 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.

أما غير المكيل والموزون فإن الرجوع فيه إلى القيمة لا إلى المثلية، ومما لا شك فيه أن 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] ويمثل هذا صرح غير

(1) الأحكام السلطانية، لأبي يعلي: 303.

واحد من علماء المذهب[1] 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 المستورد في فرض التسعيرة التي يراها ويختارها وهو ما اصطلح على تسميته في الفقه الإسلامي بالجلب، وذلك إعمالاً أقوله عليه الصلاة والسلام ((الجالب مرزوق))[2]، ولأنه يقدم مصلحة وخدمة للأمة ومن ثم فإن الاتجاه

(1) الشرح الكبير للمقدسي 44/4، والمغني لابن قدامة 164/4، ومطالب أولي النهى للرحباني 62/3 والفروع للمقدسي، دار مصر للطباعة، 7، 51/4.

(2) سنن ابن ماجة كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب 728/2 (2153)، وقال عنه محمود عبد الباقي في تعليقه في الزوائد: في إسناده علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف، وقال عنه العسقلاني في التلخيص 216/8، خرجه ابن ماجة وإسحاق والدارمي وأبو يعلي والعقيلي في الضعفاء من حيث عمر بسند ضعيف.

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.

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 أن ابن تيمية قد استند في قوله بجواز التسعير أو وجوبه إلى الأسس الآتية:

1. 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

الوجـه المعروف ولكن اختلال التوازن في قوى الســـوق مثـل اختلال العرض والطلب هما العاملان الأســـاســـيان في ارتفاع الســـعر، ففي هذه الحالة يكون التســعير حراماً لأنه قد فرضـــه اختلاف في قوى الســوق دون أن يكون الســوق عاملاً من عوامله، وعلى هذا تحمل النصـوص التي وردت بالنهي عن التسـعير، يقول ابن تيمية: فإذا كان الناس يبيعون ســـلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، وإما 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 المعاوضـة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم أخذه من زيادة فهذا النوع من التسعير جائز بل واجب في حالات معينة، والمعيار المحدد عند ابن تيمية للتســعير العادل هو أن لا تكون قوى الســوق هي العامل المؤثر في ارتفاع الأســعار، ولكن مرد هذا الارتفاع هو خارج دائرة العرض والطلب، وذلك مثل امتناع المنتج أو البائع عن البيع إلا بســـعر أعلى من ســـعر المثل في حالة المعاوضـــة الاعتيادية وهناك ضـــرورة بالناس إلى هذه الســـلع، ففي هذه الحالة يجب عليهم البيع بقيمة المثل وفي هذا يقول ابن تيمية: ولا معنى للتســـعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به))[2].

(1) الحسبة لابن تيمية: 24-25.

(2) المصدر السابق.

2. توجيه الأحاديث الناهية عن التسعير:

يرى ابن تيمية كما رأى غيره[1] 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 بأن ((هذه قضية معينة ليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل، ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم))[2] 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))[3] ويقول في مكان آخر: ((والسعر لما غلا في عهد النبي ﷺ وطلبوا منه التسعير فامتنعوا لم يذكر أنه

(1) 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، واجع عارضة الأحوذي شرح جامع الترمذي المطبعة المصرية، الأزهر ط1، 1350هـ 53/6، وكذلك الإمام مالك في إحدى الروايات عنه، راجع المنتقى للباجي 18/5.

(2) الحسبة لابن تيمية: 42.

(3) الحسبة لابن تيمية: 35.

كان هناك من عنده طعام امتنع عن بيعه، بل عامة من كانوا يبيعون الطعام إنما هم جالبون يبيعونه إذا هبطوا السوق))[1].

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 عتق منه ما عتق))[2]، ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ بين أن للشريك في حالة احتياجه إلى حصة شريكه الآخر، وكانا شريكين في عبد فأرادا إعتاقه فإنه في هذه الحالة يجب أن يقوم 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))[3].

---

(1) الحسبة لابن تيمية: 485.

(2) صحيح مسلم كتاب العتق 135/10، وصحيح البخاري كتاب الشركة باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل 94/5، وراجع في أقوال العلماء وآرائهم شرح النووي على مسلم 135/10، وعمدة القاري 11/10.

(3) الحسبة، لابن تيمية: 42-43.

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))[1] ومثل ما روي أنه قضى 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[2] 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))[3].

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))[4] وقد استدلوا بنفس الأدلة التي استدل بها المانعون.

(1) صحيح مسلم كتاب البيع، باب الشفعة 45/11.
(2) صحيح مسلم كتاب البيع، باب الشفعة 46/11.
(3) الحسبة لابن تيمية: 43-44.
(4) المحلى لابن حزم: 40/9.

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 أن حرمة التسعير تسري على كافة السلع سواء ما كان منها قوتاً للآدمي أو لغيره من الحيوانات أو ما كان غير ذلك من السلع[1]، 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 المصلحة المستهلك في توفير السلع بسعر أرخص بأولى من رعايتها المصلحة 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[2].

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 أن 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 ساعته إلا بأكثر من السعر الذي تحدده قوى السوق، وبين مستهلك مقهور

(1) البحر الزخار 318/4، ونيل الأوطار للشوكاني 248/5.

(2) نيل الأوطار للشوكاني 248/5.

غير قادر على سد حاجاته، أو من حيث أن ارتفاع الأسعار لا يشمل كل قطاعات المجتمع وأنشطة الإنتاج في مستوى واحد وفي أن 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 أن الدولة 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:

(1) اللمعة الدمشقية 299/3.

((يسعر عليه حيث يجب عليه البيع إن أجحف في الثمن لما فيه من الإضرار النفي وإلا فلا، ولا يجوز في الرخص مع عدم الحاجة إليه قطعاً))[1].

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 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 فتفرق 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 ثم لا فرق، بعد هذا أن تكون السلعة موضوع التسعير سلعة استهلاكية، أو سلعة إنتاجية، المهم أن تكون السلعة موضوعاً للمبادلة، وذلك لأنه متى قلنا بجواز التسعير فإن التفريق بين سلعة وأخرى يصبح تحكماً لا مبرر له طالما وجدت الحاجة أو الضرورة وتخصيصاً لا يستند

(1) اللمعة الدمشقية 299/3.

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: إن 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: إن 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: إن أساس عقود المعاوضة المالية الرضا، فالرضا هو مناط الأحكام التي تثبتها هذه العقود لذلك قال الله تعالى في شأنها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[1] ومما لا شك فيه أن 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 الجواز 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

(1) سورة النساء: آية 29.

(2) منهاج الوصول إلى علم الاصول، للبيضاوي 210/3، والإبهاج في شرح المنهاج 210/3، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت 190/2 والمستصفى 395/2.

الدليل، وهذا التقسيم الذي اعتمدنا يعمل النصوص جميعها فتتنزل 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 قال به غير واحد سوى ابن تيمية فقد علل الإمام مالك أحاديث النهي وامتناع النبي عن التسعير بأن هذا ليس الحرمة التسعير وإنما لكونه مظلمة للتجار، لأنهم لا دخل لهم في ارتفاع السعر[1]، وفي هذا السباق ما نص عليه ابن العربي في تعليقه على حديث النهي بقوله: ((وما قاله النبي ﷺ حق وما فعله حكم، 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 أن 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.

(1) المنتقى، للباجي 18/5.
(2) عارضه الأحوذي شرح جامع الترمذي 53/6.
(3) المنتقى، للباجي 18/5.

ثانياً:

إن 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 أن المصلحة الحاجية إذا بلغت مبلغ الضرورة تخصص النصر، إذ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة في تخصيص النص، والحاجة المنزلة منزلة الضرورة معرفة عند الفقهاء بأنها تلك الحاجة التي يعم بلواها بحيث أنه إذا لم يعمل بمقتضاها يلحق الناس ضيق وحرج[1]، ومما لا شك فيه أن 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 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

(1) الأشباه والنظائر للسيوطي: 88 والأشباه والنظائر لابن نجيم: 91 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 مالاً غير معارض بما هو أشد منه أو بما يتعلق به حق للغير مساو له أو أكثر منه، راجع كتاب رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، يعقوب عبد الوهاب: 32.

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 تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[3].

الأسس والمعايير المعتمدة في التسعير:

لعل من الواجب علينا وقد عرضنا لآراء الفقهاء وبينا الرأي الراجح أن نعرض الموضوع 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

(1) سورة البقرة: آية 185.
(2) سورة الحج: آية 78.
(3) سورة المائدة: آية 6.

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 أن الوقت يؤكد من نصوصهم فمن ذلك ما نص عليه الإمام مالك في رواية أشهب عنه بقوله: ((إذا مسعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ولكن أخاف أن يقوموا من السوق))[1] وهذا النص يؤكد أنه يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار نفقات شراء المواد الأولية وتكاليف الإنتاج لأن التسعير بطريقة عشوائية أو اعتباطية دون الأخذ بنظر الاعتبار هذه النفقات يؤدي إلى مغادرة المنتجين للعديد من أنشطة الإنتاج وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: ((ولا يجوز عند أحد من العلماء أن يقول لهم لا تبيعوا إلا بكذا ربحتم أو خسرتم من غير أن ينظر إلى ما يشترون به ولا أن يقول لهم فيما قد اشتروه لا تبيعوه إلا بكذا وكذا ما هو مثل الثمن أو أقل))[2].

تحقيق هامش من الربح :

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

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

(1) المنتقى، للباجي 18/5، وانظر أحكام التسعير، للمجيلدي: 49.

(2) الطرف الحكمية لابن القيم: 275.

إجحاف بالناس وإذا سعر عليهم من غير رضى بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى إفساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس))[1].

ب. نص ابن حبيب: ((وتسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضى))[2].

3. مشورة أهل الرأي والخبرة :

هذا هو الأساس الثالث من الأسس المعتمدة في التسعير فلا يمكن للإدارة إصدار قرار بالتسعير بطريقة استبدادية أو اعتباطية دون أخذ رأي أهل الاختصاص وذوي الخبرة من المنتجين والمستهلكين وأن يعتمد التسعير على بيانات صادقة وإحصاءات علمية ودقيقة يقول ابن حبيب ينبغي للإمام أن يجمع وجود أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا))[3] 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[4]، ومن هنا يتبين لنا ميزة الفكر الإسلامي عن غيره والتي تتجلى بعمق النظر وبعده في ديمقراطية اتخاذ القرار والوصول جماعياً إلى

(1) المنتقى للباجي 19/5، وانظر أحكام التسعير، للمجيلدي: 49.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(4) الهداية وشرح فتح القدير 127/8، واللباب 167/4، والدر وحاشية ابن عابدين 400/6، تبيين الحقائق 28/6.

صيغة الحل المنشود وإذا ما اتخذ القرار بإرادة الجميع ووعيهم للمشكلة وحجمها ومسؤولية كل طرف عنها فإنه لن يتسنى لأحد التخلي عن مسئوليته.

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))[1].

والمعنى: لا تجاوز 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))[2].

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 اقل القيمة أو الكلفة، لأن هذا ليس حقها ما شرعاً وذلك فيما يخص نشاط القطاع الخاص، وإنما يتم تحديد

(1) الحسبة، لابن تيمية: 51.

(2) المنتقى، للباجي 18/5.

الأسعار حسب دراسات علمية متخصصة 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 أن الوقت لا يغفل دوره في تحديد القيمة للأموال المنتجة، وتنظيم العمليات الاقتصادية وهذا ما يؤسس للدولة وفلسفتها دوراً في قيادة المجتمع وقاعدته الاقتصادية.

الباب الثاني
في الإطار الكلى للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي

المقدّمة
النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي
(الاقتصاد الكلي)

أولًا: لماذا هذا الكتاب؟

لم يعد سؤال الاقتصاد في عالم اليوم سؤالَ نموٍّ أو توزيعٍ فقط، بل سؤال **معنى واتجاه وحدود.**

فقد أظهرت الأزمات المتلاحقة—المالية، الاجتماعية، البيئية، والديموغرافية—أن النماذج السائدة، على اختلافها، بلغت **سقفها التاريخي**، وأن قدرتها على إنتاج الثروة لم تعد تقابلها قدرة مماثلة على حفظ الاستقرار، أو صيانة العدالة، أو ضمان الاستدامة.

ينطلق هذا الكتاب من فرضية مركزية مفادها أن الخلل ليس في الأدوات وحدها، بل في **الإطار الحاكم** الذي تُعرَّف داخله:

- القيمة،
- الحاجة،
- العمل،
- دور الدولة،
- وحدود السوق.

ومن هنا، لا يقدّم هذا العمل إضافةً جزئية إلى أدبيات قائمة، بل يسعى إلى **بناء نظرية كلية متكاملة** في الاقتصاد الإسلامي، قادرة على الفهم والقياس والمقارنة وصناعة القرار.

ثانيًا: بيان الأسبقية المنهجية والفكرية

يُثبت هذا الكتاب الأسبقية العلمية والمنهجية في صياغة إطار كلي للاقتصاد الإسلامي يقوم على **حوكمة القيمة لا حياد السوق**، وذلك من خلال:

- تطوير **نظرية القيمة الكامنة للمورد** بوصفها قيمة موضوعية سابقة على العمل والتبادل، مع اعتبار العمل فعلَ تفعيلٍ للقيمة لا منشئًا مطلقًا لها.
- بناء نموذج كلي يعيد تعريف الدوال الأساسية (الاستهلاك، الإنتاج، الادخار) ضمن إطار واحد قابل للقياس والاختبار والمقارنة الدولية.
- إدخال الدولة بوصفها فاعلًا أصيلًا في الاقتصاد الكلي، وأمينًا على القيمة العامة، لا مجرد منظم للسوق أو ممول للعجز.
- ابتكار أدوات تطبيقية تشمل مصفوفة سياسات اقتصادية، مؤشرات قياس استخلافية، ولوحة قياس (Dashboard) سيادية.
- إخضاع النموذج لاختبار مقارن صارم بين فضاء «طنجة – رأس الخيمة» والفضاء الأوروبي باستخدام الأدوات نفسها، دون افتراضات أيديولوجية.

ولا يدّعي هذا البيان احتكار الأفكار، بل يثبت **التركيب المنهجي الكلي** وتحويل الاقتصاد الإسلامي من خطاب معياري إلى **نموذج حكم اقتصادي قابل للتنفيذ**.

ثالثا: الفضاء والمنهج

يعتمد هذا الكتاب فضاءً تطبيقيًا واسعًا يمتد **من طنجة إلى رأس الخيمة**، بوصفه مجالًا اقتصاديًا تتقاطع فيه:

- وفرة الموارد،
- الكتلة الديموغرافية الشابة،
- الاختلالات البنيوية في التشغيل والإنتاج،
- ودور الدولة الريعية أو شبه الريعية.

أما المنهج المعتمد فهو **منهج تحليلي–بنيوي**، لا وصفي ولا دعوي، يقوم على:

- التحليل الكلي،
- القياس الرقمي،
- المقارنة الدولية،
- والقراءة المقاصدية للنتائج.

رابعًا: بنية الكتاب وخريطته

جاء هذا الكتاب في بنية متدرجة من الأساس الفلسفي إلى القرار السياساتي، على النحو الآتي:

القسم الأول: الأسس النظرية

- نظرية الاستخلاف
- نظرية الحق
- نظرية القيمة الكامنة للمورد
- نقد الاختلال البنيوي في الفكر الاقتصادي والفقهي

القسم الثاني: النموذج الكلي

- دوال الاستهلاك والإنتاج والادخار
- دور الدولة في الاقتصاد الكلي
- السوق، المنافسة، والسياسة السعرية
- الدين العام والخارجي وحدوده البنيوية

القسم الثالث: الأدوات التطبيقية

- مصفوفة السياسات الاقتصادية
- مؤشرات القياس الاستخلافية
- لوحة القياس السيادية(Dashboard)

القسم الرابع: الاختبار المقارن

- تطبيق النموذج على فضاء «طنجة – رأس الخيمة«
- التطبيق المقارن على الفضاء الأوروبي
- المقارنة الصريحة والنتائج النهائية

القسم الخامس: الدولة الرشيدة

- اختيار النموذج الاقتصادي
- من إدارة السوق إلى حوكمة القيمة
- القرار الاقتصادي بوصفه قرارًا حضاريًا

ويُختتم الكتاب بخاتمة كبرى تضع النتائج في سياقها التاريخي والحضاري، وتفتح آفاق البحث والتطبيق.

خامسًا: إلى من يُوجَّه هذا الكتاب؟

يُوجَّه هذا العمل إلى:

- الباحثين في الاقتصاد الكلي والاقتصاد الإسلامي،
- خبراء السياسات العامة،
- مراكز التفكير الاستراتيجي،
- وصنّاع القرار في الدول الباحثة عن نموذج رشيد لا مستنسخ.

خاتمة المقدّمة

هذا الكتاب ليس دفاعًا عن نموذج، ولا ردًّا على نموذج آخر، بل **اقتراح عقلاني مفتوح** يربط بين:

القيمة ⟵ العمل ⟵ الدولة ⟵ السوق ⟵ العدالة ⟵ الاستدامة

وهو، في جوهره، محاولة لإعادة الاقتصاد إلى وظيفته الأصيلة: **إدارة العمران، لا استنزافه.**

القسم الأول
الأسس النظرية والفلسفية

الفصل الأول
الإطار التأسيسي للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي (الاقتصاد الكلي)

تمهيد

لم يُقدَّم الاقتصاد الإسلامي، في تاريخه المعاصر، بوصفه **نظرية اقتصادية كلية مكتملة**، وإنما قُدِّم في الغالب إما:

- كفقه معاملات جزئية،
- أو كخطاب أخلاقي معياري،
- أو كنقد أخلاقي للاقتصاد الرأسمالي دون امتلاك أدواته التحليلية.

ومن هنا نشأ الخلل الجوهري:

غياب الاقتصاد الإسلامي عن ساحة **النظريات الكلية القابلة للاختبار**.

تأتي هذه النظرية لتملأ هذا الفراغ، لا من باب الردّ الأيديولوجي، بل من باب **البناء العلمي التحليلي**.

أولًا: لماذا «نظرية عامة»؟

تُوصَف هذه المقاربة بأنها **نظرية عامة** لاعتبارات منهجية محددة:

1. لأنها لا تعالج قطاعًا أو مسألة جزئية (كالزكاة أو الربا فقط)،
2. بل تتعامل مع:
   - الإنتاج
   - التوزيع
   - النقود
   - السوق
   - الدولة
   - السياسات الاقتصادية

   بوصفها **منظومة واحدة مترابطة.**
3. ولأنها تخاطب:
   - الاقتصاد الكلي
   - لا السلوك الفردي فقط
   - ولا الأخلاق المجردة.

وبهذا المعنى، فإن «العمومية» هنا ليست ادعاءً، بل **مستوى التحليل.**

ثانيًا: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الكلي

الاقتصاد الكلي هو الحقل الذي تُختبر فيه:

- قدرة الدولة على تحقيق التشغيل،
- قدرة النظام على تحقيق الاستقرار،
- قدرة السوق على إنتاج العدالة لا التفاوت،
- وقدرة السياسات على تحقيق الكفاية العامة.

وأي اقتصاد لا يستطيع الإجابة عن:

- البطالة
- الفقر
- الدين العام
- الاختلالات التجارية

فهو اقتصاد **فاشل مقاصديًا** مهما كانت شعاراته.

ومن هنا، لا تُقاس صلاحية الاقتصاد الإسلامي:

بمدى التزامه الشكلي بالأحكام،

بل:

بقدرته على تحقيق مقاصد الشريعة بلغة المؤشرات الكلية.

ثالثًا: الفضاء التطبيقي للنظرية

تُختبر هذه النظرية في فضاء اقتصادي–حضاري محدد:

الجغرافيا الممتدة من طنجة إلى رأس الخيمة

وهو فضاء يتميز بـ:

- وحدة حضارية وتشريعية عامة،
- تشابه بنيوي في الاقتصادات،
- تداخل سياسي وتاريخي،
- ناتج قومي إجمالي يقارب **3. 5تريليون دولار**.

وهذا الفضاء ليس مثالًا افتراضيًا، بل **حالة واقعية مكتملة الشروط للاختبار**.

رابعًا: المنهج المعتمد

تعتمد هذه النظرية **منهجًا تحليليًا كليًا**، يقوم على:

- التحليل الاقتصادي الكمي،
- قراءة المؤشرات الكلية،
- ربط السياسات بالنتائج،
- ورفض:
  - الخطاب الوعظي،
  - والتجريد الفلسفي،
  - والوصف الإنشائي.

الاقتصاد هنا:

يُحاكم بالنتائج لا بالنوايا.

خامسًا: معيار النجاح والفشل

تُختبر النظرية من خلال مؤشرات محددة، هي:

- معدلات البطالة
- معدلات الفقر
- الدين العام والخارجي
- الميزان التجاري
- دخل الفرد
- معدلات النمو الحقيقي

وهذه المؤشرات ليست أدوات تقنية، بل:

ترجمة رقمية لمقاصد الشريعة

(حفظ النفس، المال، الكرامة، والاستقرار)

خاتمة الفصل

بهذا الإطار، تنتقل «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي:«

- من حيّز الدفاع،
- إلى حيّز المنافسة،
- ومن الخطاب،
- إلى الاختبار.

وفي الفصول اللاحقة، سيتم الانتقال من هذا التأسيس النظري إلى:

- السياسة النقدية،
- السوق والمنافسة،
- السياسة المالية،
- ثم النقد البنيوي للفقه الاقتصادي منذ النشأة.

الفصل الثاني
الأسس النصّية للاقتصاد الإسلامي
من النص إلى النظرية الكلية

تمهيد منهجي

يُعدّ التعامل مع النصوص الشرعية في المجال الاقتصادي من أكثر المجالات التي شابها الخلل المنهجي، حيث جرى أحد أمرين:

1. **تفكيك النصوص إلى أحكام جزئية** دون بناء رؤية كلية،
2. أو **تعطيل النصوص المقاصدية** بحجة الواقعية الاقتصادية.

والنتيجة:

غياب الأساس النصّي المنهجي القادر على إنتاج **نظرية اقتصادية كلية.**

تهدف هذه النظرية إلى تجاوز هذا الخلل، عبر إعادة قراءة النص الشرعي:

- لا بوصفه فتوى جزئية،
- بل بوصفه **بنية توجيهية كليّة للاقتصاد.**

أولًا: طبيعة النص الشرعي الاقتصادي

النص الشرعي المتعلق بالاقتصاد لا يأتي في صورة «قانون اقتصادي جاهز»، بل في صورة:

- مقاصد عامة،
- قواعد كلية،
- توجيهات حاكمة،
- وحدود وضوابط.

وهذا يعني أن:

النص لا يُنتج النموذج مباشرة،

بل يُنتج **الإطار القيمي والوظيفي** الذي يُبنى داخله النموذج.

ثانيًا: وحدة المقصد بين النص والاقتصاد

عند استقراء النصوص المؤسسة، يظهر بوضوح أن الشريعة لا تنظر إلى الاقتصاد بوصفه:

- آلية ربح،
- أو تراكُم ثروة،

بل بوصفه:

أداة لإقامة العدل،

وضمان الكفاية،

ومنع الإضرار،

وتحقيق الاستقرار الاجتماعي.

وهذا المعنى يتكرر في:

- الأمر بإقامة القسط،
- تحريم الإضرار والاحتكار،
- فرض الزكاة،
- تنظيم الملكية،
- وتأكيد مسؤولية الجماعة والدولة.

ثالثا: النص وتأسيس مفهوم الحاجة والكفاية

النصوص الشرعية تؤسس بوضوح لمفهومين مركزيين:

1. **الحاجة** بوصفها أساسًا للطلب المشروع،
2. **الكفاية** بوصفها الحدّ الأدنى الواجب تحقيقه لكل فرد.

ومن هنا يتأسس مبدأ خطير اقتصاديًا:

أن الاقتصاد الإسلامي لا يقيس النجاح بتراكم الثروة،

بل ببلوغ المجتمع حدّ الكفاية العامة.

وهذا الأساس النصي هو ما يمنح الدولة:

- حق التدخل،
- وواجب التدخل،

عند تعطل السوق أو اختلال التوزيع.

رابعًا: النص والملكية - بين الإباحة والوظيفة

يقرّ النص الشرعي **الملكية الخاصة**، لكنه لا يطلقها إطلاقًا مطلقًا.

فالملكية في التصور النصي:

- حق،
- لكنها أيضًا وظيفة،
- ومقيدة بعدم الإضرار،
- وخاضعة لمصلحة الجماعة.

ومن هنا يتأسس:

نفي الرأسمالية المتوحشة،

ونفي الاشتراكية المصادِرة،

وإقامة نموذج ثالث وظيفي.

خامسًا: النص والنقود - نفي الحياد

النصوص المرتبطة بالربا، والغرر، والاحتكار، تؤكد أن:

النقود ليست محايدة أخلاقيًا ولا اجتماعيًا.

وهذا يلتقي – دون تطابق – مع التحول الذي أحدثه كينز لاحقًا حين أدخل النقود كفاعل اقتصادي دينامي.

لكن الفارق الجوهري:

- كينز انطلق من الأزمة،
- بينما النص انطلق من **منع الأزمة قبل وقوعها**.

سادسًا: النص ودور الدولة

النص الشرعي لا يقيم اقتصادًا بلا دولة، ولا دولة بلا اقتصاد.

فوظيفة الدولة في النص:

- تحقيق العدل،
- منع الاحتكار،
- ضمان الكفاية،

- التدخل عند الضرورة،
- تنظيم السوق لا إلغاؤه.

وهذا ما يؤسس لدور الدولة:

لا كمالك مطلق،

ولا كمراقب سلبي،

بل كفاعل مقاصدي.

سابعًا: من النص إلى النظرية

بهذا الفهم، لا يُستخرج الاقتصاد الإسلامي من:

- آية واحدة،
- أو حديث واحد،
- أو حكم جزئي،

بل من:

شبكة نصّية مقاصدية

تُترجم إلى سياسات،

ثم إلى مؤشرات قابلة للقياس.

وهنا فقط يصبح:

النص منتجًا للنظرية،

لا معطِّلًا لها.

خاتمة الفصل

يؤسس هذا الفصل لقاعدة مركزية في النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي:

النص الشرعي ليس بديلًا عن التحليل الاقتصادي،

بل موجِّه له،

وضابط لمساره،

وحاكم على نتائجه.

وبهذا تنتقل الشريعة:

- من موقع الدفاع،
- إلى موقع القيادة النظرية.

الفصل الثالث
نظرية المقاصد والاقتصاد الكلي
من القيم المعيارية إلى المؤشرات القابلة للقياس

تمهيد

ظلّت **نظرية المقاصد** في أغلب الدراسات المعاصرة حبيسة المجال:

- الأخلاقي،
- أو الفقهي الجزئي،
- أو الخطاب الوعظي العام،

دون أن تُـدمَج دمجًـا حقيقيًـا في **بنيـة التحليـل الاقتصـــادي الكلي.**

والنتيجة أن المقاصد استُحضرت للتبرير، لا للتفسير، وللتزيين، لا للتقويم.

تهدف هذه النظرية إلى إعادة توطين المقاصد في موضعها الطبيعي:

بوصفها **الإطار الحاكم للأداء الاقتصادي الكلي،**

لا مجرد مرجعية أخلاقية خارجية.

أولًا: المقاصد بوصفها نظرية غايات لا نظرية أحكام

المقاصد في أصلها ليست قائمة أوامر ونواهٍ، بل:

- نظرية في الغايات،
- ومنهج في ترتيب الأولويات،
- وإطار في تقدير المصالح والمفاسد.

وهذا يجعلها – بطبيعتها – أقرب إلى:

الاقتصاد الكلي

من الاقتصاد الجزئي.

فالاقتصاد الكلي لا يُعنى بالفعل الفردي فقط،

بل:

- بالنتائج المجتمعية،
- والتوازنات العامة،
- والاستقرار طويل الأمد.

ثانيًا: الكليات المقاصدية بوصفها أهدافًا اقتصادية كلية

عند إعادة قراءة الكليات المقاصدية الكبرى (حفظ النفس، المال، العقل، الكرامة/النسل، والدين)، يظهر أنها تتقاطع مباشرة مع أهداف الاقتصاد الكلي.

ويمكن إعادة تمثيلها اقتصاديًا على النحو الآتي:

- **حفظ النفس** ⟵الأمن الغذائي، الصحة، التشغيل.
- **حفظ المال** ⟵الاستقرار النقدي، منع التآكل التضخمي، عدالة التوزيع.
- **حفظ العقل** ⟵التعليم، الاستثمار البشري، محاربة الفقر المعرفي.
- **حفظ الكرامة/النسل** ⟵مستوى المعيشة، السكن، العدالة الاجتماعية.
- **حفظ الدين** ⟵الاستقرار المجتمعي، الثقة، منع التفكك والفوضى.

وهذا يعني أن:

أي اقتصاد يخلّ بهذه المؤشرات

هو اقتصاد فاشل مقاصديًا،

مهما بلغ نموّه الاسمي.

ثالثا: من المقاصد إلى المؤشرات الاقتصادية

التحول الجوهري في هذه النظرية يتمثل في:

نقل المقاصد من مستوى التجريد

إلى مستوى القياس.

ومن هنا، تُترجم المقاصد إلى مؤشرات كلية مثل:

- معدلات البطالة (مؤشر حفظ النفس والكرامة)،
- معدلات الفقر (مؤشر الكفاية والعدالة)،
- التضخم (مؤشر حفظ المال)،
- الدين العام والخارجي (مؤشر الاستقلال والسيادة)،
- الميزان التجاري (مؤشر الإنتاج الحقيقي)،
- دخل الفرد (مؤشر الكفاية الفردية).

وبذلك تصبح المقاصد:

أداة تقييم موضوعية

لا خطابًا معياريًا مجردًا.

رابعًا: ترتيب المقاصد وترتيب السياسات

واحدة من أخطر الإشكالات في الاقتصاد الوضعي هي:

- غياب معيار واضح لترتيب الأهداف،
- وتقديم النمو على العدالة،
- أو التضحية بالاستقرار مقابل الربح.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن **ترتيب المقاصد** يفرض:

- تقديم الضروريات على الحاجيات،
- والحاجيات على التحسينيات،
- وتقديم الكفاية على الرفاهية،
- والاستقرار على النمو الوهمي.

وهذا ينعكس مباشرة على:

- السياسة النقدية،
- السياسة المالية،
- أولويات الإنفاق العام،
- والتدخل في السوق.

خامسًا: المقاصد ومنع الاختلال البنيوي

لا تنظر المقاصـــد إلى الأزمة الاقتصـــادية بوصـــفها حادثًا طارئًا فقط، بل بوصفها:

نتيجة لاختلال بنيوي سابق.

فالبطالة المزمنة، والفقر المستدام، والتضخم المتكرر، ليست أزمات دورية، بل:

- مؤشرات فشل مقاصدي،
- ودليل غياب التوازن بين السوق والدولة.

ومن هنا تتأسس وظيفة الدولة:

لا في إدارة التفاصيل،

بل في **منع الاختلال قبل تحوّله إلى أزمة.**

سادسًا: المقاصد والدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا

في ضوء المقاصد، لا تكون الدولة:

- مجرد حارس للسوق،
- ولا مالكًا شاملًا للاقتصاد،

بل:

فاعلًا مقاصديًا

يتدخل بقدر ما يمنع الضرر

وينسحب بقدر ما يستقيم التوازن.

وهذا يضبط:

- مشروعية التدخل،
- وحدوده،
- وزمنه.

سابعًا: المقاصد والاقتصاد المعاصر - معيار الصلاحية

بهذا المعنى، لا يُسأل:

هل الاقتصاد الإسلامي صالح للعصر؟

بل يُسأل:

هل يحقق مقاصده في ضوء المؤشرات الكلية؟

فإذا:

- خفّض البطالة،
- وقلّص الفقر،
- وضبط التضخم،
- وحقق الكفاية،

فهو اقتصاد إسلامي صالح،

وإلا:

فالإخفاق تطبيقي لا نصّي.

خاتمة الفصل

تؤسس نظرية المقاصد في هذا الإطار لانتقال حاسم:

- من الفقه إلى الاقتصاد،
- ومن الأخلاق إلى السياسات،
- ومن النص إلى المؤشر،
- ومن المثال إلى الواقع.

وبذلك تصبح المقاصد:

العقل المنظِّم للاقتصاد الكلي الإسلامي

لا ملحقًا تبريريًا له.

الفصل الرابع
الدولة والمقاصد
وظيفة التدخل الاقتصادي وحدوده
في الاقتصاد الكلي الإسلامي

تمهيد

شكّلت **الدولة** أكثر المفاهيم التباسًا في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر؛ إذ oscillated المقاربات بين:

- تصوير الدولة ككيان متغوّل يختنق معه السوق،
- أو تصويرها كحارس محايد يترك المجتمع لاختلالات السوق.

والسبب في هذا التذبذب ليس النص،

بل **غياب الإطار المقاصدي الكلي** الذي يحدد:

- متى تتدخل الدولة؟
- ولماذا؟
- وبأي قدر؟
- ومتى تنسحب؟

يهدف هذا الفصل إلى إعادة تعريف الدولة اقتصاديًا من خلال المقاصد، بوصفها:

فاعلًا اقتصاديًا سياديًا يتدخل لمنع الضرر وتحقيق الكفاية، لا لإدارة السوق تفصيليًا.

أولًا: الدولة في النص والمقاصد - وظيفة لا سلطة مطلقة

لا تنظر الشريعة إلى الدولة بوصفها غاية في ذاتها، بل:

- وسيلة لتحقيق العدل،
- وأداة لحفظ النظام،
- وضامنًا للمصالح العامة.

ومن هنا، فإن شرعية الدولة اقتصاديًا لا تُستمد من:

- القوة،
- ولا الملكية العامة،
- ولا الادعاء الأيديولوجي،

بل من:

مدى قيامها بوظائفها المقاصدية.

ثانيًا: من الدولة الحارسة إلى الدولة المقاصدية

في الاقتصاد الوضعي، سادت رؤيتان متقابلتان:

- **(الدولة الحارسة)**الرأسمالية الكلاسيكية،
- **(الدولة المتدخلة الشاملة)** الاشتراكية.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فالدولة:

ليست حارسة فقط،

ولا مخططة كلية،

بل **دولة مقاصدية وظيفية.**

وظيفتها الأساسية:

- منع الظلم،
- سدّ الحاجات،
- تصحيح الاختلالات البنيوية،
- وضمان حدّ الكفاية.

ثالثا: معايير التدخل الاقتصادي للدولة

لا يكون تدخل الدولة مشروعًا لمجرد الرغبة أو الظرف السياسي، بل يُقاس بمعايير محددة، أهمها:

1. **تحقق الضرر العام**

(بطالة مزمنة، فقر واسع، احتكار، تضخم مدمّر)

2. **تعطّل آليات السوق الطبيعية**

بسبب تواطؤ، اختلال معلومات، أو هيمنة ريعية.

3. **تهديد الكفاية العامة أو الاستقرار الاجتماعي.**

فإذا انتفت هذه المعايير:

وجب على الدولة الامتناع عن التدخل،

لأن التدخل حينئذ يتحول من عدل إلى ظلم.

رابعًا: حدود التدخل - قاعدة التناسب المقاصدي

التدخل الاقتصادي في ضوء المقاصد محكوم بقاعدة مركزية:

التدخل بقدر الحاجة، وينتهي بزوال السبب.

وهذا يعني:

- لا تدخل دائمًا،
- لا سياسات جامدة،
- لا حلول قسرية طويلة الأمد.

بل:

- تدخل مؤقت،
- محدد الهدف،
- قابل للتقويم والمراجعة.

خامسًا: أدوات الدولة المقاصدية

تمارس الدولة تدخلها عبر أدوات متعددة، منها:

- السياسة النقدية (ضبط السيولة، التوظيف، الاستقرار)،
- السياسة المالية (الإنفاق العام، إعادة التوزيع)،
- تنظيم السوق (منع الاحتكار، ضبط المنافسة)،
- الاستثمار العام في القطاعات السيادية،
- التدخل التسعيري الاستثنائي عند الضرورة.

لكن هذه الأدوات:

ليست غايات في ذاتها،

بل وسائل لتحقيق المقاصد.

سادسًا: الدولة والمقاصد مقابل الدولة الريعية

واحدة من أخطر صور الانحراف هي **الدولة الريعية**، التي:

- تستبدل الإنتاج بالتوزيع،
- والسياسات بالكعكات،
- والمقاصد بالشرعية الزائفة.

في هذا النموذج:

- تتضخم الدولة،
- يضعف المجتمع،
- وتنهار الكفاية على المدى المتوسط.

أما الدولة المقاصدية:

فتربط تدخلها بالإنتاج،

لا بالريع،

وبالاستدامة،

لا بالشراء الاجتماعي المؤقت.

سابعًا: الدولة والاقتصاد الكلي - معيار النجاح

تُقاس فاعلية الدولة المقاصدية من خلال:

- انخفاض البطالة،
- تقلص الفقر،
- استقرار الأسعار،
- تحسن الميزان التجاري،
- ارتفاع دخل الفرد الحقيقي،
- تراجع الدين العام كنسبة من الناتج.

وهذه المؤشرات ليست تقنية فقط، بل:

شهادات على قيام الدولة بوظيفتها الشرعية.

خاتمة الفصل

بهذا الفهم، تنتقل الدولة في الاقتصاد الإسلامي:

- من موضع الاتهام،
- إلى موضع الوظيفة،
- ومن صراع الأيديولوجيات،
- إلى ميزان المقاصد.

فالدولة:

تتدخل حين يجب التدخل،

وتمتنع حين يكون الامتناع عدلًا،

وتُحاكم دومًا بنتائجها لا بشعاراتها.

الفصل الخامس
نظرية الاستخلاف
الأساس الوجودي للاقتصاد الإسلامي ونقد الندرة المطلقة

تمهيد

تقوم معظم النظريات الاقتصادية الوضعية على مسلّمة مركزية تُعدّ حجر الأساس في بنائها التحليلي، وهي **الندرة المطلقة للموارد** في مقابل **لا محدودية الحاجات الإنسانية** .وقد ترتّب على هذه المسلّمة تصورٌ أنطولوجي للإنسان بوصفه كائنًا تنافسيًا صراعيًا، وعلى الطبيعة بوصفها مجالًا محدودًا للتنازع، وعلى الدولة بوصفها إمّا حارسًا محايدًا لهذا الصراع أو مديرًا قسريًا له.

في المقابل، يقدّم الاقتصاد الإسلامي تصورًا مغايرًا من الجذور، لا يبدأ من الندرة، بل من **الاستخلاف**؛ لا من الصراع، بل من **التكليف**؛ ولا من الملكية المطلقة، بل من **الوظيفة الاقتصادية للمال**.

ومن هنا، فإن نظرية الاستخلاف لا تمثّل إضافة أخلاقية، بل **أساسًا نظريًا كليًا** يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان، والمال، والطبيعة، والدولة.

أولًا: مفهوم الاستخلاف - من العقيدة إلى النظرية الاقتصادية

الاستخلاف في أصله مفهوم قرآني تأسيسي، يُحدِّد موقع الإنسان في الوجود، لا بوصفه مالكًا سياديًا للموارد، بل **نائبًا مكلّفًا** بإعمارها والتصرف فيها وفق غاية محددة.

وعند نقله إلى المجال الاقتصـادي، لا يُفهم الاسـتخلاف بوصـفه وعظًا دينيًا، بل بوصفه:

- نظرية في الملكية،
- ونظرية في الإنتاج،
- ونظرية في التوزيع،
- ونظرية في المسؤولية الاقتصادية.

وبذلك يتحول الاستخلاف من مفهوم عقدي إلى **إطار تحليلي كلي**.

ثانيًا: الاستخلاف ونقض مسلّمة الندرة المطلقة

لا ينفي الاستخلاف وجود الندرة بوصفها ظاهرة واقعية، لكنه ينقض **تحويلها إلى حقيقة مطلقة وأزلية**.

فالندرة في التصور الاستخلافي:

- **نسبية** لا مطلقة،
- **سياقية** لا جوهرية،
- ناتجة عن:
  - سوء التوزيع،
  - تعطيل الإنتاج،
  - الاحتكار،
  - غياب التنظيم العادل،
  - لا عن محدودية الخلق ذاته.

وبهذا المعنى، فإن الندرة ليست قانونًا طبيعيًا يحكم الاقتصاد، بل **مؤشرًا على خلل إداري–سياسي–اقتصادي**.

ومن هنا، تتحول مهمة الاقتصاد من إدارة الصراع على موارد نادرة، إلى **تحرير الموارد المعطّلة** وتحقيق كفاية عادلة.

ثالثا: الاستخلاف وإعادة تعريف الملكية

في ضوء الاستخلاف، لا تُلغى الملكية الخاصة، لكنها تُعاد صياغتها ضمن ثلاث طبقات:

1. **الملكية من حيث الأصل** :لله تعالى.
2. **الملكية من حيث التصرف** :للإنسان.
3. **الملكية من حيث الوظيفة** :للمجتمع.

وهذا التقسيم يحقق توازنًا فريدًا:

- يمنع الرأسمالية المطلقة التي تُطلق يد الفرد بلا قيود،
- ويمنع الاشتراكية المصادِرة التي تُلغي الحافز الفردي،
- ويؤسس لنموذج ثالث **وظيفي مقاصدي**.

فالملكية في الاقتصاد الإسلامي:

حق مشروط بالوظيفة،

لا امتيازًا مطلقًا معزولًا عن المجتمع.

رابعًا: الاستخلاف والإنتاج - من الربح إلى الإعمار

بناءً على الاستخلاف، لا يكون الإنتاج مجرد وسيلة للربح، بل:

- واجبًا اقتصاديًا،
- ومسؤولية اجتماعية،
- وأداة لتحقيق الكفاية العامة.

ومن هنا:

- تعطيل الأرض،
- احتكار رأس المال،
- تحويل النقود إلى ريع غير منتج،

لا تُعدّ أفعالًا محايدة اقتصاديًا، بل **إخلالًا بوظيفة الاستخلاف**.

وبهذا يُعاد تعريف النشاط الاقتصادي بوصفه:

فعل إعمار لا مجرد تعظيم منفعة فردية.

خامسًا: الاستخلاف والتوزيع - من السوق إلى العدالة الوظيفية

لا ينفي الاستخلاف دور السوق، لكنه ينزع عنه القداسة المطلقة.

فالسوق في التصور الاستخلافي:

- أداة توزيع،
- لا حكمًا نهائيًا للعدالة.

ومن ثمّ:

- إذا حقق السوق الكفاية والعدل، تُرك يعمل تلقائيًا،
- وإذا عجز، تدخلت الدولة بوصفها **نائب الاستخلاف الجماعي**.

وبذلك يصبح التوزيع:

وظيفة مشتركة بين السوق والدولة،

تُضبط بالمقاصد لا بالمجردات.

سادسًا: الاستخلاف والدولة - النيابة الجماعية

تمثّل الدولة في الاقتصاد الإسلامي **الذراع المؤسسية للاستخلاف الجماعي**، وليست كيانًا فوق المجتمع ولا خارجه.

وظيفتها الاقتصادية:

- منع الاحتكار،
- ضمان حدّ الكفاية،
- تفعيل الموارد المعطّلة،
- التدخل عند اختلال التوازن،
- الانسحاب عند استقامة السوق.

وبهذا لا تكون الدولة:

- وصيًا دائمًا،
- ولا حارسًا سلبيًا،

بل:

فاعلًا وظيفيًا محكومًا بالمقاصد.

سابعًا: الاستخلاف كنظرية علاجية معاصرة

في ضـــوء الأزمات المعاصـــرة (الفقر، البطالة، التفاوت، الريع، الدين)، تظهر نظرية الاستخلاف بوصفها:

- علاجًا بنيويًا،
- لا إدارة ظرفية للأزمات.

فهي:

- تعالج أصل الخلل (الوظيفة)،
- لا أعراضه (الإعانات فقط)،
- وتربط الاقتصاد بالأخلاق دون أن تحوله إلى وعظ.

خاتمة الفصل

تؤسس نظرية الاستخلاف لانتقال حاسم في الفكر الاقتصادي الإسلامي:

- من منطق الندرة إلى منطق الكفاية،
- من الملكية المطلقة إلى الوظيفة الاجتماعية،
- من الصراع إلى التكليف،
- ومن الاقتصاد الأداتي إلى الاقتصاد المقاصدي.

وبدون هذا الأســاس، لا يمكن لأي ســياســة نقدية أو مالية أو ســوقية أن تكون عادلة أو مستقرة.

الفصل السادس
نظريـــة الحـــق
من الاستخلاف إلى البنية الاقتصادية الكلية

تمهيد

إذا كانت **نظرية الاستخلاف** قد أعادت تعريف موقع الإنسان في الاقتصاد بوصفه نائبًا مكلّفًا لا مالكًا مطلقًا، فإن **نظرية الحق** تُنجز النقلة الحاسمة من:

- التصور الوجودي،
- إلى الالتزام الاقتصادي،
- ومن القيم،
- إلى السياسات والمؤشرات.

فلا معنى للاستخلاف من دون حقوق مضمونة،

ولا قيمة للحقوق إذا بقيت:

- أخلاقية،
- أو تطوعية،
- أو خاضعة لتقلبات السوق.

تهدف هذه النظرية إلى تثبيت قاعدة مركزية:

أن **الحق سابق على السوق،**

وسابق على العقد،

وسابق على السعر،

ومُلزِم للدولة والمجتمع معًا.

أولًا: مفهوم الحق في الاقتصاد الإسلامي

الحق في الاقتصاد الإسلامي ليس:

- منّة اجتماعية،
- ولا إحسانًا أخلاقيًا،
- ولا ناتجًا لاحقًا للنمو الاقتصادي،

بل هو:

استحقاق شرعي بنيوي

مترتب على الاستخلاف الإنساني ذاته.

فالإنسان لا يستحق الكفاية لأنه شارك في السوق فقط،

بل لأنه:

- إنسان،
- ومستخلف،
- وعضو في الجماعة.

وبهذا المعنى، ينتقل الحق من كونه:

- تابعًا للنشاط الاقتصادي،

إلى كونه:

- **شرطًا سابقًا لعدالة النشاط الاقتصادي.**

ثانيًا: أنواع الحقوق الاقتصادية

يمكن تصـــنيف الحقوق الاقتصـــادية في ضـــوء هذه النظرية إلى ثلاث طبقات مترابطة:

1. حقوق الكفاية

وهي الحقوق التي لا يستقيم معها أي اقتصاد من دون ضمانها، وتشمل:

- الحق في الغذاء،
- الحق في السكن،
- الحق في الصحة،
- الحق في التعليم،
- الحق في حدّ أدنى من الدخل الكريم.

هذه الحقوق:

- غير خاضعة لمنطق العرض والطلب،
- ولا يجوز تعليقها على النمو المستقبلي،
- لأنها **ضروريات مقاصدية**.

---

2. حقوق العمل والإنتاج

لا يختزل الحق في الاستهلاك، بل يشمل:

- الحق في العمل،
- الحق في المشاركة الإنتاجية،
- الحق في عدم الإقصاء الاقتصادي.

فالبطالة في هذا الإطار ليست:

- ظاهرة سوق طبيعية،

بل:

انتهاكًا بنيويًا للحق في الاستخلاف المنتج.

ومن هنا، يصبح:

- خلق فرص العمل،
- وتوجيه الاستثمار نحو القطاعات المنتجة،

وظيفة شرعية لا خيارًا سياسيًا.

---

3. حقوق العدالة التوزيعية

تشمل:

- الحق في نصيب عادل من الثروة الوطنية،
- الحق في عدم التهميش،
- الحق في الحماية من التفاوت المفرط.

ولا يعني هذا مساواة حسابية،

بل:

مساواة في الكفاية والفرص

وعدالة في النتائج الأساسية.

ثالثا: نظرية الحق ونقد الندرة النسبية

تُقدَّم الندرة في الاقتصاد الوضعي بوصفها مبررًا:

- لتقييد الحقوق،
- وتأجيل العدالة،
- وتبرير الفقر بوصفه نتيجة طبيعية.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن نظرية الحق:

تنقض هذا المنطق من جذوره.

فالندرة ليست:

- سببًا لحرمان الإنسان من حقه،

بل:

- **مؤشرًا على فشل النظام في تفعيل الموارد وضمان التوزيع.**

ومن هنا، تتحول الندرة:

- من حقيقة مبرِّرة،
- إلى إدانة بنيوية للنظام القائم.

رابعًا: الفرق بين الحق والرفاه

من أخطر الخلط المفاهيمي في السياسات المعاصرة:

- مساواة الحق بالرفاه.

فالرفاه:

- مستوى إضافي،
- متغير،
- مرتبط بالإنتاجية العامة.

أما الحق:

- فهو حدّ أدنى غير قابل للمساومة.

وبذلك:

لا يجوز التضحية بالحق بحجة النمو،

ولا تأجيل الكفاية باسم الاستقرار المالي.

خامسًا: نظرية الحق ودور الدولة

تمثّل الدولة في هذا الإطار:

الضامن المؤسسي للحقوق الاقتصادية.

ولا يُفهم هذا الضمان على أنه:

- توزيع ريعي دائم،

بل:

- بناء منظومة:
  - نقدية،
  - مالية،
  - سوقية،

  تجعل انتهاك الحق استثناءً لا قاعدة.

ومن هنا:

- تفشل الدولة اقتصاديًا حين تعجز عن ضمان الحقوق،
- ولو حققت نموًا اسميًا مرتفعًا.

سادسًا: الحق والسوق ـ قلب العلاقة التقليدية

في الاقتصاد الوضعي:

- السوق ينتج الحق.

في الاقتصاد الإسلامي:

الحق يضبط السوق.

فالسوق:

- يعمل داخل إطار الحقوق،
- ولا يُسمح له بإنتاج فقر أو بطالة أو حرمان،

  تحت ذريعة الكفاءة.

وهذا ما يجعل:

- تدخل الدولة مشروعًا،
- بل واجبًا،

عند تعارض السوق مع الحقوق الأساسية.

سابعًا: نظرية الحق بوصفها أداة قياس

تتحول نظرية الحق في هذه المقاربة إلى:

معيار لتقييم الأداء الاقتصادي الكلي.

فإذا:

- ارتفعت البطالة،
- تفاقم الفقر،
- تآكل دخل الفرد،
- اتسع التفاوت،

فهذا يعني:

فشلًا في ضمان الحقوق

قبل أن يكون خللًا في السوق أو السياسة.

خاتمة الفصل

تُنجز نظرية الحق النقلة النهائية في الاقتصاد الإسلامي:

- من اقتصاد المنفعة،
- إلى اقتصاد الكفاية،
- ومن السوق المتروك،
- إلى السوق المنضبط بالحقوق،
- ومن الدولة الريعية،
- إلى الدولة الضامنة.

وبهذا تكتمل الثنائية المؤسسة:

الاستخلاف (الوظيفة)

+

الحق (الضمان)

وهما معًا يشكّلان **الجوهر الصلب للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي.**

الفصل السابع
نظرية القيمة في الاقتصاد الإسلامي
القيمة الكامنة للمورد بين الاستخلاف والعمل والمقصد

تمهيد فلسفي

منذ تشكّل الاقتصاد بوصفه علمًا مستقلًا، ظلّ سؤال **القيمة** سؤالًا مؤجَّلًا أو مُختزَلًا.

هل تُخلَق القيمة بالعمل؟

أم تُستمدّ من المنفعة؟

أم يحدّدها السوق لحظة التبادل؟

يفترض هذا الفصل أطروحة مغايرة جذريًا:

القيمة ليست حادثةً عند التبادل،

ولا مولودةً حصريًا من العمل،

بل كامنة في الوجود المادي ذاته قبل السوق وقبل الإنتاج.

هذه الأطروحة ليست مجازًا أخلاقيًا، بل **تصحيح أنطولوجي** لمفهوم القيمة، له آثار مباشرة على:

الريع، البيئة، الملكية، التسعير، ودور الدولة.

أولًا: نقد الاختزال التاريخي لنظريات القيمة

1. نظرية القيمة–العمل (الكلاسيك)

اختزلت القيمة في العمل المبذول، فغابت:

- قيمة الطبيعة،
- قيمة الموقع،
- قيمة الزمن الطبيعي،
- قيمة الندرة غير المصنَّعة.

النتيجة:

تبرير استنزاف الموارد بوصفها "مواد خام بلا قيمة" حتى يلمسها العمل.

---

2. **نظرية المنفعة والسوق (النيوليبرالية)**

ربطت القيمة بالطلب والتفضيل، فغابت:

- العدالة بين الأجيال،
- الاعتبارات البيئية،
- الحدود الاجتماعية للإشباع.

النتيجة:

تحويل القيمة إلى دالة ذوق، وتبرير التسعير المنفلت والريع المالي.

3. القصور المشترك

النظريتان تشتركان في فرضية واحدة:

المورد صفرٌ اقتصاديًّا حتى يُستثمر أو يُباع.

وهذه الفرضية هي أصل الاختلال.

ثانيًا: أطروحة القيمة الكامنة للمورد

1. تعريف القيمة الكامنة

القيمة الكامنة هي:

قيمة موضوعية يحملها المورد بذاته

ناتجة عن:

- ندرته،
- ضرورته للحياة،
- قابليته المستقبلية،
- أثره في استدامة العمران.

الماء، الأرض، الطاقة، الهواء، الموقع، الزمن الطبيعي— كلها موارد **ذات قيمة سابقة على أي فعل بشري.**

---

2. العمل بوصفه مُفَعِّلًا لا مُنشِئًا مطلقًا

العمل:

- يكشف القيمة،
- ويُفعِّلها،
- ويحوّلها إلى منفعة اجتماعية،

لكنه **لا يخلقها من العدم.**

العمل يضيف قيمةً إلى قيمة،

ولا يُنشئ القيمة من فراغ.

ثالثا: الاستخلاف أساس نظرية القيمة

الاستخلاف ليس مبدأً وعظيًا، بل **إطارًا أنطولوجيًا للقيمة:**

- المورد أمانة،
- والقيمة مسؤولية،
- والاستنزاف خيانة اقتصادية قبل أن يكون خطأ أخلاقيًا.

وبهذا:

حفظ القيمة يسبق تعظيم العائد.

رابعًا: المقصد معيار القيمة

لا تُقاس القيمة في هذا الإطار بالمنفعة الفردية فقط، بل بـ:

- تحقيق الكفاية،
- حفظ الضروريات،
- منع الإضرار العام،
- ضمان الاستدامة.

وهنا يظهر الفرق بين:

- **قيمة سوقية** قد ترتفع مع الندرة المصطنعة،
- و**قيمة مقاصدية** تنخفض مع الإضرار العام.

خامسًا: آثار نظرية القيمة الكامنة

1. في مسألة الريع

تُميّز النظرية بين:

- **قيمة مورد مشروعة** تُدار للصالح العام،
- و**ريع مفسد** هو استحواذ خاص على قيمة عامة بلا وظيفة اجتماعية.

وبذلك:

- لا تُبرِّر الريع،
- ولا تُنكر قيمة المورد،
- بل تُعيد ضبط العلاقة بين الملكية والمنفعة العامة.

---

2. في مسألة البيئة

إذا كان للمورد قيمة ذاتية:

- يصبح الإتلاف خسارة اقتصادية حقيقية،
- ويُعاد إدخال البيئة في الحساب الاقتصادي،
- لا بوصفها "تكلفة خارجية"، بل **أصلًا رأسماليًا عامًا**.

3. في التسعير

التسعير لا يُترك للسوق وحده عندما:

- تتعلّق السلعة بضرورة حياتية،
- أو مورد نادر غير قابل للتجديد.

وهنا يظهر دور الدولة:

حارسًا للقيمة السابقة على السوق

لا متدخّلًا اعتباطيًا.

4. في الملكية

الملكية الخاصة:

- لا تُلغى،
- لكنها تُقيَّد عندما تتعلّق:
  - بمورد عام،
  - أو بأثر عابر للأجيال.

سادسًا: نظرية القيمة الكامنة ودور الدولة

الدولة في هذا الإطار:

- ليست حارس سوق فقط،
- ولا ممولًا للعجز،

بل:

أمين القيمة العامة

ومُنظّم العلاقة بين:

المورد ⟵ العمل ⟵ المقصد.

وهذا يفسّر:

- لماذا لا يجوز خصخصة بعض الموارد،
- ولماذا لا يُترك تسعير الضروريات للسوق،
- ولماذا تُمنَع بعض أشكال الاستثمار رغم ربحيتها.

سابعًا: التفوق النظري لهذه الأطروحة

تمنح نظرية القيمة الكامنة الاقتصاد الإسلامي:

1. أساسًا فلسفيًا مستقلًا عن المدارس الغربية،
2. قدرة على معالجة:
   - البيئة،
   - الموارد،
   - العدالة بين الأجيال،
3. تماسكًا داخليًا بين:
   - الاستخلاف،
   - المقاصد،
   - الدوال الكلية،
   - ودور الدولة.

خاتمة الفصل

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة مركزية:

القيمة ليست حادثة سوق،

ولا نتاج عمل فقط،

بل علاقة بين الوجود، والفعل، والمقصد.

وبهذا تُستعاد للاقتصاد وظيفته الأصيلة:

تنظيم العمران

لا استنزافه،

وتحقيق الكفاية

لا تعظيم الرغبة.

هذا الفصل لا يُغلق بابًا، بل يفتحه:

- أمام إعادة بناء التسعير،
- والسياسات البيئية،
- ونظرية الملكية،
- ودور الدولة في القرن الحادي والعشرين.

القسم الثاني
النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي

الفصل الثامن (أ)
دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي
من تعظيم الرغبة إلى ترشيد الإشباع وتحقيق الكفاية

تمهيد

تُعد دالّة الاستهلاك حجر الزاوية في الاقتصاد الكلي؛ إذ تحدد:

- الطلب الكلي،
- اتجاه الإنتاج،
- بنية السوق،
- واستقرار الاقتصاد.

غير أن الإشكال الجوهري في الاقتصاد الوضعي ليس تقنيًا، بل أنثروبولوجي: الإنسان مُعرَّف كمُستهلك لا كخليفة.

وهنا يبدأ الاختلاف الجذري في الاقتصاد الإسلامي.

أولًا: نقد دالّة الاستهلاك الكلاسيكية

في الاقتصاد الوضعي:

- الاستهلاك دالّة في الدخل فقط

$$C = f(Y)$$

- الرغبات غير محدودة،
- الإشباع بلا سقف،
- الاستهلاك محرّك النمو.

النتيجة:

- تضخّم استهلاكي،
- استنزاف الموارد،
- أزمات دورية،
- ديون مزمنة.

ثانيًا: الأساس الإسلامي لدالّة الاستهلاك

تنطلق دالّة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي من ثلاث ركائز:

1. الإنسان ذو طبيعة مزدوجة (روح/جسد)
2. الحاجة محدودة والرغبة غير مُطلَقة
3. حدّ الكفاية معيار لا متوسط الدخل

وبذلك:

الاستهلاك ليس حقًا مطلقًا

بل وظيفة اجتماعية–مقاصدية.

ثالثا: إعادة تعريف دالّة الاستهلاك

تُعاد صياغة دالّة الاستهلاك على النحو الآتي:

الاستهلاك = دالّة في الدخل + دالّة في الحاجة + دالّة في القيم

أي:

- ليس كل دخل يُستهلك،
- وليس كل ما يُستهلك مشروعًا،
- وليس كل طلب مقبولًا اقتصاديًا.

رابعًا: دور الدولة في ضبط دالّة الاستهلاك

الدولة في الاقتصاد الإسلامي:

- لا تُطلق الاستهلاك بلا قيود،
- ولا تكبته قسرًا،

بل:

- تمنع الاستهلاك الترفي المدمّر،
- توجّه الطلب نحو الضروريات،
- تستخدم الضرائب والزكاة والتسعير

لضبط الإشباع.

خامسًا: الأثر الكلي

دالّة الاستهلاك المنضبطة تؤدي إلى:

- استقرار الطلب الكلي،
- تقليص الأزمات،
- توجيه الإنتاج نحو الكفاية،
- منع الاقتصاد الوهمي.

خاتمة الفصل

بهذا:

تتحول دالّة الاستهلاك

من محرّك للأزمة

إلى أداة استقرار وعدالة.

الفصل الثامن (ب)
دالة الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي
من تعظيم الربح إلى تعظيم العمل المنتج

تمهيد

الإنتاج في الاقتصاد الوضعي:

- دالّة في رأس المال والعمل،
- هدفها تعظيم الربح،
- محايدة أخلاقيًا.

أما في الاقتصاد الإسلامي:

الإنتاج فعل استخلاف

لا عملية تقنية فقط.

أولًا: نقد دالّة الإنتاج الكلاسيكية

الدالّة التقليدية:

$$Q = f(K, L)$$

تعاني من:

- حياد أخلاقي،
- تفضيل رأس المال،
- تهميش العمل،
- تجاهل البعد الاجتماعي.

ثانيًا: الأساس الإسلامي لدالّة الإنتاج

تنطلق دالّة الإنتاج الإسلامية من:

1. العمل أصل القيمة
2. رأس المال وسيلة لا غاية
3. الإنتاج مرتبط بالحاجة لا بالرغبة

ثالثًا: إعادة صياغة دالّة الإنتاج

في الاقتصاد الإسلامي:

الإنتاج = دالّة في العمل المنتج + رأس المال الحقيقي + المعرفة + الحاجة الاجتماعية

وبذلك:

- تُفضَّل التقنيات كثيفة التشغيل،
- يُرفض الإنتاج الريعي،
- يُقيَّم الإنتاج بأثره الاجتماعي.

رابعًا: دور الدولة

- توجّه الاستثمار،
- تمنع القطاعات الطفيلية،
- تحفّز الصناعة والزراعة،
- تربط التمويل بالإنتاج الحقيقي.

خامسًا: الأثر البنيوي

هذه الدالّة:

- تفسّر لماذا يفشل الاقتصاد الريعي،
- وتُبرّر إعادة الهيكلة القطاعية،
- وتؤسس للعدالة في التوظيف.

خاتمة الفصل

الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي

ليس تعظيم سلع

بل تعظيم عمران.

الفصل الثامن (ج)
دالة الادخار في الاقتصاد الإسلامي
من اكتناز المال إلى توظيفه الاستخلافي

تمهيد

الادخار في الاقتصاد الوضعي:

- يُفهم كمجرد فائض غير مستهلك،
- قد يتحول إلى اكتناز،
- أو مضاربة مالية.

لكن:

المال في الإسلام لا يُدَّخر ليُعطَّل

بل ليُوظَّف.

أولًا: نقد دالَة الادخار الكلاسيكية

الادخار:

- منفصل عن الإنتاج،
- محايد أخلاقيًا،
- قد يُجمّد الدورة الاقتصادية.

ثانيًا: الأساس الإسلامي لدالّة الادخار

الادخار المشروع:

- بعد تحقيق الكفاية،
- لأجل الاستثمار،
- مرتبط بالزكاة،
- خاضع للدورة الإنتاجية.

ثالثًا: إعادة تعريف دالّة الادخار

الادخار = فائض بعد الكفاية × قابلية الاستثمار × الالتزام الاجتماعي

وبذلك:

- يُمنع الاكتناز،
- تُفرض الزكاة كأداة تحفيز،
- يُعاد المال إلى الدورة الاقتصادية.

رابعًا: دور الدولة والنظام المالي

- تحويل المدخرات إلى استثمار منتج،
- منع المضاربة،
- ربط الادخار بالتشغيل.

خاتمة الفصل

الادخار في الاقتصاد الإسلامي

ليس تجميدًا للمال

بل ضمانًا لاستمرار العمران.

الفصل الثامن (د)
النموذج الكلي الموحَّد في الاقتصاد الإسلامي
تكامل دوال الاستهلاك والإنتاج والادخار في إطار المقاصد والاستخلاف

تمهيد

لا تُختبر أي نظرية اقتصادية كبرى إلا بقدرتها على:

1. بناء نموذج كلي متماسك،
2. تفسير الاختلالات البنيوية،
3. توليد سياسات قابلة للتطبيق.

وقد عانت الأدبيات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي من غياب هذا النموذج الموحَّد؛ فتناولت الدوال الأساسية كلًّا على حدة، دون دمجٍ يُنتج رؤية كلية. يهدف هذا الفصل إلى سدّ هذه الفجوة عبر نموذج تكاملي يستوعب الخصوصية القيمية ويؤدي وظيفة تحليلية كاملة.

أولًا: الفرضيات المؤسسة للنموذج

يقوم النموذج على خمس فرضيات حاكمة:

1. الإنسان خليفة لا مستهلكًا صرفًا
2. الحاجة محدودة، والرغبة منضبطة
3. العمل أصل القيمة، والمال وسيلة
4. الادخار بعد الكفاية ولأجل الاستثمار
5. الدولة فاعل منظِّم موجِّه لا محايد

ثانيًا: الدوال الثلاث في صيغتها الإسلامية

1. دالّة الاستهلاك المنضبط

الاستهلاك = دالّة في الدخل ×الحاجة ×القيم

- سقف الاستهلاك = حدّ الكفاية
- يُستبعد الاستهلاك الترفي المدمّر
- يُوجَّه الطلب نحو الضروريات والإنتاج الحقيقي

الأثر الكلي :استقرار الطلب، كبح الدورات الاستهلاكية، توجيه السوق.

---

2. دالّة الإنتاج الاستخلافي

الإنتاج = دالّة في العمل المنتج +رأس المال الحقيقي +المعرفة +الحاجة الاجتماعية

- أولوية للتقنيات كثيفة التشغيل
- رفض الريع والمضاربة
- تقييم الإنتاج بأثره الاجتماعي لا بالربح فقط

الأثر الكلي :رفع القيمة المضافة مع توسيع التشغيل.

---

3. دالّة الادخار التوظيفي

الادخار = فائض بعد الكفاية ×قابلية الاستثمار ×الالتزام الاجتماعي

- منع الاكتناز
- الزكاة حافز لإعادة التدوير
- ربط الادخار بالتمويل الإنتاجي

الأثر الكلي :تحويل الفوائض إلى استثمار مُعمِّر.

ثالثا: آلية التكامل (القلب التحليلي)

يتحقق التكامل عبر حلقة سببية إيجابية:

استهلاك منضبط ⟵طلب مستقر ⟵إنتاج كثيف العمل

⟵دخل مُعمَّم ⟵ادخار بعد الكفاية

⟵استثمار منتج ⟵تشغيل أوسع) ⟵عودة الحلقة)

هذه الحلقة:

- تُنهي التناقض بين التشغيل والناتج،
- وتفكك الريع،
- وتقلص البطالة المقنّعة.

رابعًا: دور الدولة داخل النموذج

الدولة ليست خارج النموذج بل داخله:

- نقديًا :توجيه الائتمان للتشغيل والإنتاج
- ماليًا :إنفاق استثماري، لا ريعي
- سوقيًا :منع الاحتكار وضبط المنافسة
- اجتماعيًا :ضمان حدّ الكفاية

بهذا تتحول الدولة إلى مُنسِّق للحلقة الكلية لا مُطفئ أزمات.

خامسًا: تفسير الاختلالات في فضاء "طنجة ـ رأس الخيمة"

يفسّر النموذج مباشرةً ما رصدناه:

- تضخّم الاستهلاك ⟵ دالّة استهلاك منفلتة
- هيمنة النفط ⟵ إنتاج غير كثيف التشغيل
- بطالة مقنّعة ⟵ انفصال الادخار عن الاستثمار
- دين عام ⟵ تمويل استهلاك لا إنتاج

أي أن الخلل دالّي قبل أن يكون سياساتيًا.

سادسًا: معايير القياس الجديدة

يقترح النموذج مؤشرات بديلة:

- نسبة العمل المنتج من قوة العمل
- مساهمة القطاعات كثيفة التشغيل في الناتج
- حجم الادخار الموظَّف إنتاجيًا
- تحقق حدّ الكفاية لا متوسط الدخل فقط

خاتمة الفصل

يؤسس هذا النموذج لاقتصاد كلي إسلامي:

- غير استهلاكي،
- غير ريعي،
- كثيف العمل،
- محكوم بالمقاصد.

وبذلك يصبح الانتقال إلى الفصول القطاعية (الناتج × التشغيل) انتقالًا طبيعيًا، ويغدو مشروعك قابلًا للمقارنة الدولية دون حرج نظري.

الفصل التاسع
المعالجة الهيكلية للاختلال بين الإنتاج والتشغيل
كيف تعيد النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي التوازن بين القطاعات وقوة العمل؟

تمهيد

كشفت الفصول السابقة أن جوهر الأزمة في فضاء «طنجة – رأس الخيمة» لا يكمن في نقص الموارد، ولا في ضعف الناتج الكلي، بل في اختلال العلاقة بين:

- (هيكل الإنتاج)من أين يأتي الناتج؟
- (هيكل التشغيل)أين يعمل الناس؟

وهذا الاختلال ليس تقنيًا، بل بنيوي–سياساتي، ويستحيل معالجته بأدوات جزئية أو حلول ظرفية.

تهدف هذه الدراسة إلى بيان:

كيف تقدّم النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي

معالجة شاملة لإعادة التوازن

بين العمل والقيمة المضافة.

أولًا: القاعدة المنهجية للعلاج

تنطلق المعالجة من ثلاث قواعد حاكمة:

1. العمل المنتج مقصد شرعي واقتصادي

   لا مجرّد وسيلة دخل.

2. القيمة المضافة يجب أن تكون كثيفة التشغيل
   لا كثيفة الريع.
3. الدولة فاعل بنيوي في إعادة تركيب القطاعات
   لا مراقب محايد.

ثانيًا: إعادة تعريف الهدف الاقتصادي

في الاقتصاد الوضعي:

- الهدف = تعظيم الناتج أو الربح.

أما في الاقتصاد الإسلامي:

الهدف = تعظيم العمل المنتج + الكفاية + العدالة.

وبذلك:

- لا يُقبل قطاع عالي الناتج قليل التشغيل،
- ولا يُقبل تشغيل واسع منخفض القيمة.

ثالثًا: المعالجة القطاعية التفصيلية

1 إصلاح القطاع الزراعي: من تشغيل فقير إلى إنتاج كثيف القيمة

المشكلة:

- زراعة كثيفة العمل،
- منخفضة الإنتاجية،
- دخلها ضعيف،
- تعتمد على أساليب تقليدية.

المعالجة المقاصدية:

- إعادة توجيه السياسة المالية:
  - للاستثمار في الري،
  - البذور المحسّنة،
  - التكنولوجيا الزراعية،
  - التصنيع الزراعي.
- ربط الزراعة:
  - بالصناعة الغذائية،
  - وبسلاسل القيمة،
  - وبالسوق المحلي.

النتيجة المتوقعة:

نفس عدد العاملين

×

قيمة مضافة أعلى

كفاية حقيقية.

---

2 إعادة توطين الصناعة: القطاع الغائب

المشكلة:

- صناعة ضعيفة،
- استيراد كثيف،
- اعتماد على الخارج،
- تشغيل محدود.

المعالجة المقاصدية:

- سياسة نقدية موجّهة:
  - تمويل طويل الأجل،
  - دون ربا،
  - للقطاعات كثيفة التشغيل.
- سياسة جمركية ذكية:
  - حماية مؤقتة،
  - إحلال واردات،
  - نقل تكنولوجيا.
- ربط التعليم:
  - بسوق العمل،
  - لا بالشهادات فقط.

النتيجة:

صناعة

أعلى قيمة مضافة

+

أعلى تشغيل

+

استقرار اجتماعي.

3 تحجيم الريع النفطي وإعادة توظيفه

المشكلة:

- النفط يولّد معظم الناتج،
- لكنه لا يولّد وظائف،
- ويعيد إنتاج الريع.

المعالجة المقاصدية:

- فصل:
  - إيرادات النفط عن الموازنة الجارية،
- توجيهها إلى:
  - صناديق استثمار إنتاجي،
  - البنية التحتية،
  - التعليم والصناعة.
- منع:
  - توظيف النفط في الاستهلاك المباشر.

النتيجة:

النفط يتحول

من مصدر دخل

إلى محرّك تنمية.

إصلاح قطاع الخدمات: من تضخم استهلاكي إلى قيمة حقيقية

المشكلة:

- خدمات متضخمة،
- عقار،
- وساطة،
- تجارة غير منتجة.

المعالجة المقاصدية:

- التمييز بين:
  - خدمات منتجة (نقل، لوجستيات، تكنولوجيا)
  - وخدمات ريعية.
- فرض ضرائب وظيفية:
  - على المضاربات،
  - لا على العمل.
- توجيه الاستثمار:
  - نحو الخدمات المرتبطة بالإنتاج.

رابعًا: إعادة هندسة سوق العمل

لا يكفي إصلاح القطاعات دون:

- إصلاح سوق العمل نفسه.

الإجراءات:

- إنهاء البطالة المقنّعة في الجهاز الحكومي،
- ربط الأجر بالإنتاج،
- حماية العامل لا الوظيفة،
- تأهيل مستمر،
- نقل العمالة بين القطاعات.

خامسًا: دور الدولة في المعالجة

الدولة هنا:

- ليست ربّ عمل ريعي،
- ولا مراقبًا محايدًا،

بل:

مهندس التحول الاقتصادي.

وظيفتها:

- توجيه الاستثمار،
- ضبط السوق،
- تحفيز التشغيل المنتج،
- حماية الحقوق.

سادسًا: المؤشرات الجديدة لقياس النجاح

تستبدل النظرية مؤشرات النجاح التقليدية بـ:

- نسبة العمل المنتج من قوة العمل،
- مساهمة القطاعات كثيفة التشغيل في الناتج،
- انخفاض البطالة المقنّعة،
- تحسن الكفاية لا متوسط الدخل فقط.

سابعًا: لماذا تفشل الحلول التقليدية؟

لأنها:

- تعالج النتائج لا البنية،
- تدير البطالة بدل إنهائها،
- توسّع الإنفاق دون تغيير الهيكل.

خاتمة الفصل

تثبت هذه المعالجة أن:

الأزمة الاقتصادية في هذا الفضاء

ليست أزمة موارد

بل أزمة تنظيم العلاقة بين العمل والقيمة.

وأن:

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي

تقدّم لأول مرة

إطارًا كليًا لإعادة التوازن

بين الإنسان، والإنتاج، والدولة.

الفصل العاشر
السياسة النقدية في ضوء الاستخلاف والحق
من حياد النقود إلى الوظيفة المقاصدية

تمهيد

شكّلت السياسة النقدية أحد أكثر المجالات التي ظهر فيها التناقض بين:

- الخطاب الأخلاقي في الاقتصاد الإسلامي،
- والممارسة التقنية المستعارة من الاقتصاد الوضعي.

ففي حين تمّ تحريم الربا وتجريم بعض الأدوات النقدية، ظلّ السؤال الجوهري معلقًا:

ما وظيفة النقود؟

ولصالح من تعمل السياسة النقدية؟

وهل هي محايدة أم منحازة اجتماعيًا؟

يهدف هذا الفصل إلى إعادة تأسيس السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي على أساس الاستخلاف والحق، لا على أساس الاستقرار الاسمي المجرد.

أولًا: نفي حياد النقود ـ الأساس النظري

تقوم النظرية الكلاسيكية على افتراض أن:

- النقود محايدة على المدى الطويل،
- لا تؤثر إلا في الأسعار الاسمية،
- ولا تمسّ المتغيرات الحقيقية كالتشغيل والإنتاج.

غير أن هذا الافتراض:

- انهار نظريًا مع كينز،
- وتأكد عمليًا عبر الأزمات المتكررة.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن نفي حياد النقود:

ليس نتيجة أزمة،

بل نتيجة تصور قيمي–مقاصدي سابق.

فالنقود:

- تؤثر في توزيع الدخل،
- وتحدد فرص العمل،
- وتعيد إنتاج التفاوت،

وبالتالي فهي غير محايدة أخلاقيًا ولا اجتماعيًا.

ثانيًا: النقود في ضوء الاستخلاف

في إطار الاستخلاف، لا تُفهم النقود بوصفها:

- سلعة مستقلة،
- أو مخزنًا للقيمة خارج الاقتصاد الحقيقي،

بل بوصفها:

أداة تمكين للإنتاج والإعمار.

وعليه، فإن:

- تعطيل النقود في المضاربات،
- تحويلها إلى ريع مالي،
- فصلها عن النشاط الحقيقي،

يُعدّ:

إخلالًا بوظيفة الاستخلاف،

لا مجرد خيار مالي.

ومن هنا، تُقاس مشروعية السياسة النقدية بمدى:

- توجيهها للاستثمار المنتج،
- وتقليصها للريع،
- وربطها بالنشاط الحقيقي.

ثالثًا: السياسة النقدية في ضوء نظرية الحق

إذا كانت نظرية الحق قد قرّرت أن:

- الحق في العمل،
- والحق في الكفاية،

حقوق سابقة على السوق،

فإن السياسة النقدية تصبح:

أداة لحماية هذه الحقوق،

لا آلية تقنية لضبط التضخم فقط.

وبذلك:

- البطالة ليست نتيجة جانبية مقبولة،
- بل مؤشر فشل نقدي،
- والتضخم المدمّر ليس خللًا فنيًا،
- بل اعتداء على حق حفظ المال.

رابعًا: أهداف السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي

تُعاد صياغة أهداف السياسة النقدية على النحو الآتي:

1. تحقيق التشغيل الكامل الممكن

   لا بوصفه هدفًا ثانويًا، بل أولوية مقاصدية.

2. حفظ القيمة الحقيقية للنقود

   بوصفه حماية لحق الناس في أموالهم.

3. توجيه الائتمان نحو الإنتاج الحقيقي

   لا نحو المضاربات الريعية.

4. تحقيق الاستقرار المالي والاجتماعي

   لا الاستقرار السعري المجرد.

وبذلك تختلف السياسة النقدية الإسلامية عن:

- الرأسمالية (التي تُقدّم التضخم على التشغيل)،
- والاشتراكية (التي تُخضع النقود للإدارة القسرية).

خامسًا: أدوات السياسة النقدية ـ إعادة تعريف

لا تُرفض الأدوات النقدية بوصفها أدوات،

بل يُعاد تعريفها وظيفيًا.

ومن ذلك:

- إدارة السيولة لا عبر سعر الفائدة،

  بل عبر أدوات ربط التمويل بالإنتاج.
- الائتمان الموجّه نحو القطاعات:
  - كثيفة التشغيل،
  - الاستراتيجية،
  - المرتبطة بالكفاية العامة.
- ضبط المضاربة النقدية

  عبر فصل التمويل عن التداول الوهمي.
- تنظيم المصارف

  بوصفها وسطاء تنمية لا مصانع ربح ربوي.

سادسًا: البنك المركزي ـ من الاستقلال الشكلي إلى الاستقلال المقاصدي

في الاقتصاد الوضعي، يُطرح مفهوم:

- استقلال البنك المركزي عن الدولة.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فالسؤال أدق:

استقلال عن من؟

ولصالح أي هدف؟

فالاستقلال المقاصدي يعني:

- عدم خضوع السياسة النقدية:
  - للمصالح الريعية،
  - ولا للضغوط السياسية القصيرة الأمد،
- مع خضوعها:
  - لأهداف التشغيل،
  - والكفاية،
  - والاستقرار طويل الأمد.

سابعًا: السياسة النقدية ونقض الدولة الريعية

في الدولة الريعية:

- تُستخدم النقود لتمويل الاستهلاك،
- وتسكين البطالة،
- وشراء السلم الاجتماعي.

أما في الدولة المقاصدية:

تُستخدم السياسة النقدية

لتفكيك الريع،

وتوجيه الموارد إلى الإنتاج.

وهنا تتكامل السياسة النقدية مع:

- السياسة المالية،
- وسياسة السوق،

ضمن منظومة واحدة.

ثامنًا: معيار تقويم السياسة النقدية

لا تُقاس السياسة النقدية الإسلامية بـ:

- سعر الفائدة،
- ولا حجم الكتلة النقدية فقط،

بل بـ:

- انخفاض البطالة،
- استقرار القوة الشرائية،
- توسع الإنتاج الحقيقي،
- تقلص التفاوت الاجتماعي.

وهذه المؤشرات:

هي الامتحان الحقيقي لنجاح السياسة النقدية.

خاتمة الفصل

تنتقل السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي:

- من الحياد الوهمي،
- إلى الوظيفة المقاصدية،
- ومن ضبط الأسعار،
- إلى حماية الحقوق،
- ومن خدمة السوق،
- إلى خدمة الإنسان والمجتمع.

وبذلك تصبح النقود:

وسيلة إعمار،

لا أداة هيمنة،

ولا ريعًا ماليًا معزولًا عن الواقع.

الفصل الحادي عشر
السوق والمنافسة البنّاءة العادلة
من منطق التبادل الحر إلى منطق العدالة الوظيفية

تمهيد

شكّل مفهوم السوق إحدى أكثر القضايا التباسًا في الفكر الاقتصادي، حيث جرى تصويره إمّا:

- كآلية طبيعية ذاتية التنظيم لا يجوز المساس بها،
- أو كبنية فوضوية لا تستقيم إلا بالتدخل القسري للدولة.

وقد انعكس هذا الالتباس على الكتابات المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي، فتأرجحت بين:

- الدفاع عن السوق بوصفه قدرًا اقتصاديًا،
- أو الدعوة إلى تقييده بدوافع أخلاقية دون إطار تنظيمي واضح.

يهدف هذا الفصل إلى إعادة تعريف السوق في الاقتصاد الإسلامي بوصفه:

مؤسسة اجتماعية–اقتصادية

تعمل داخل إطار الاستخلاف والحق والمقاصد،

لا كآلية محايدة ولا كساحة صراع.

أولًا: ماهية السوق في الاقتصاد الإسلامي

السوق في التصور الإسلامي ليس مجرد:

- مكان للتبادل،
- أو تفاعل آلي بين العرض والطلب،

بل:

بنية اجتماعية وقانونية وأخلاقية

تُنظَّم لتحقيق الكفاية والعدالة.

ومن هنا:

- لا تُمنح السوق قداسة مطلقة،
- ولا تُلغى باسم العدالة،

بل تُضبط لتؤدي وظيفتها.

ثانيًا: المنافسة ـ من الصراع إلى البناء

تُعرَّف المنافسة في الاقتصاد الوضعي غالبًا بوصفها:

- صراعًا على الحصة السوقية،
- أو سباقًا لإقصاء الآخر.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فالمنافسة:

وسيلة لتحسين الكفاءة وخدمة المجتمع

لا أداة للاحتكار أو الإقصاء.

والمنافسة البنّاءة هي التي:

- تزيد الإنتاج،
- تحسّن الجودة،
- تخفّض الكلفة،
- وتوسّع فرص العمل.

بينما تتحول المنافسة إلى فساد حين:

- تؤدي إلى الاحتكار،
- أو التواطؤ،
- أو سحق الفاعلين الصغار.

ثالثا: تحرير مفهوم الحرية السوقية

الحرية في السوق الإسلامي ليست:

- حرية مطلقة بلا قيود،
- ولا حرية شكلية تُلغى عند أول أزمة،

بل:

حرية وظيفية منضبطة بالحق.

ومن ثمّ:

- يُترك السوق يعمل تلقائيًا ما دام يحقق:
  - الكفاية،
  - والعدالة،
  - وتكافؤ الفرص.

- ويتدخل المنظِّم (الدولة) عند:
  - تعطّل المنافسة،
  - أو ظهور الاحتكار،
  - أو اختلال الأسعار اختلالًا فاحشًا.

رابعًا: منع الاحتكار بوصفه شرط السوق العادل

يحتل منع الاحتكار موقعًا مركزيًا في الاقتصاد الإسلامي، لأنه:

- يهدد الكفاية،
- ويقوّض الحق،
- ويحوّل السوق إلى أداة هيمنة.

ولا يقتصر الاحتكار على:

- احتكار السلعة،

بل يشمل:

- احتكار المعلومة،
- احتكار التمويل،
- احتكار النفوذ،
- واحتكار الدخول إلى السوق.

ومن هنا، يصبح:

منع الاحتكار وظيفة سيادية

لا خيارًا تنظيميًا ثانويًا.

خامسًا: التسعير بين السوق والدولة

الأصل في السعر أن:

- يتكوّن طبيعيًا من العرض والطلب.

لكن هذا الأصل:

مشروط بعدم الظلم.

فإذا:

- استقام السوق،
- وغياب الاحتكار،
- وتكافأت المعلومات،

حُرّم تدخل الدولة في التسعير.

أما إذا:

- اختل التوازن،
- أو وقع غبن فاحش،
- أو تواطؤ،
- أو احتكار،

وجب التدخل لا بوصفه إدارة سعر،

بل إعادة عدالة.

سادسًا: السوق ونظرية الحق

في الاقتصاد الإسلامي:

- السوق ليس مصدر الحق،
- بل مجال ممارسته.

فالحق في:

- الكفاية،
- والعمل،
- وعدم الإقصاء،

يقيّد نتائج السوق ولا يُلغيه.

وبذلك:

لا يُقبل سوق ينتج فقرًا مزمنًا

أو بطالة واسعة

بحجة الكفاءة.

سابعًا: السوق والدولة ـ علاقة تكامل لا صراع

ليست العلاقة بين السوق والدولة علاقة خصومة، بل:

علاقة تكامل وظيفي.

- السوق:
  - يخصّص الموارد،
  - ويحفّز الإنتاج.

- الدولة:
  - تمنع الاختلال،
  - وتضمن الحقوق،
  - وتضبط القواعد.

وأي اختلال في أحد الطرفين:

- ينتج سوقًا متوحشًا،
- أو دولة ريعية خانقة.

ثامنًا: معيار تقييم السوق العادل

لا يُقيَّم السوق في الاقتصاد الإسلامي بـ:

- حجم التداول،
- ولا الأرباح فقط،

بل بـ:

- عدد فرص العمل،
- مستوى الأسعار الحقيقي،
- اتساع قاعدة المنتجين،
- انخفاض التفاوت،
- تحقيق حدّ الكفاية.

وهذه المؤشرات:

هي الامتحان الواقعي للمنافسة البنّاءة.

خاتمة الفصل

يقدّم الاقتصاد الإسلامي تصورًا ثالثًا للسوق:

- ليس سوقًا حرًّا متروكًا،
- ولا سوقًا موجَّهًا قسريًا،

بل:

سوقًا منضبطًا بالحق،

ومؤطَّرًا بالمقاصد،

ومكفولًا بتدخل الدولة عند الحاجة.

وبذلك تتحول المنافسة:

من صراع على الربح

إلى أداة إعمار وعدالة.

الفصل الثاني عشر
السياسة المالية وإعادة التوزيع الوظيفي
من الجباية إلى تحقيق الكفاية والعدالة الاقتصادية

تمهيد

غالبًا ما عولجت السياسة المالية في الأدبيات المعاصرة بوصفها:

- أداة لتمويل الموازنة،
- أو وسيلة لسدّ العجز،
- أو تقنية لإدارة الدين العام.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن السياسة المالية لا تُفهم ابتداءً بوصفها:

مسألة محاسبية،

بل بوصفها:

أداة لتحقيق الكفاية،

وضمان الحقوق،

ومنع الاختلال البنيوي في التوزيع.

ومن هنا، لا تُقاس السياسة المالية بحجم الإيرادات فقط، بل بأثرها الاجتماعي والاقتصادي الكلي.

أولًا: السياسة المالية في ضوء الاستخلاف والحق

في إطار نظرية الاستخلاف:

- المال ليس غاية،
- ولا الخزينة هدفًا مستقلًا،
- بل وسيلة لإعمار المجتمع.

وفي إطار نظرية الحق:

- الإنفاق العام ليس إحسانًا،
- ولا دعمًا انتخابيًا،
- بل أداءً لحق واجب.

وعليه، تصبح السياسة المالية:

ترجمة عملية للاستخلاف،

وضمانًا مؤسسيًا للحقوق الاقتصادية.

ثانيًا: مصادر الإيراد ـ من الجباية إلى الوظيفة

لا يُنظر إلى موارد الدولة في الاقتصاد الإسلامي بوصفها:

- غاية بحد ذاتها،

بل بوصفها:

أدوات لتحقيق وظائف محددة.

وتشمل هذه الموارد:

- الزكاة،

- الخراج،
- العشور،
- الضرائب الوظيفية عند الحاجة،
- إيرادات الملكية العامة.

والقاعدة الحاكمة:

لا جباية بلا وظيفة،

ولا ضريبة بلا مصلحة عامة واضحة.

ثالثا: الإنفاق العام من الصرف إلى الاستثمار الاجتماعي

يمثل الإنفاق العام جوهر السياسة المالية، ولا يُقاس:

- بحجمه فقط،

بل:

- بوجهته،
- وبأثره.

فالإنفاق في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يوجَّه إلى:

- خلق فرص العمل،
- بناء البنية التحتية الإنتاجية،
- التعليم والتدريب،
- الصحة والسكن،
- دعم القطاعات كثيفة التشغيل.

وبذلك يتحول الإنفاق من:

استهلاك ريعي

إلى:

استثمار مقاصدي طويل الأمد.

رابعًا: إعادة التوزيع ـ من المساواة الشكلية إلى العدالة الوظيفية

لا تهدف السياسة المالية الإسلامية إلى:

- مساواة حسابية بين الأفراد،

بل إلى:

عدالة في الكفاية والفرص.

فإعادة التوزيع تتحقق عبر:

- الزكاة بوصفها أداة كفاية لا صدقة،
- الإنفاق الاجتماعي الموجَّه،
- تصحيح الاختلالات المناطقية،
- منع تراكم الثروة غير المنتج.

وبذلك تُعالَج:

- الفقر،
- والتفاوت،
- والحرمان البنيوي،

من جذورها لا من أعراضها.

خامسًا: الدين العام ـ ضرورة أم اختلال؟

لا يُرفض الدين العام مطلقًا،

لكن يُخضع لضوابط صارمة.

في الاقتصاد الإسلامي:

- يُقبل الدين:
  - عند الضرورة،
  - ولتمويل استثمار منتج،
  - وبحدود القدرة على السداد.
- ويُرفض الدين:
  - لتمويل الاستهلاك،
  - أو لتسكين أزمات بنيوية،
  - أو لإدامة الريع.

فالدين حين ينفصل عن الإنتاج:

يتحول من أداة سياسة

إلى مصدر اختلال مقاصدي.

سادسًا: السياسة المالية والدولة الريعية

أخطر انحراف في السياسة المالية هو:

تحولها إلى أداة ريعية.

في الدولة الريعية:

- تُستخدم الموارد لشراء الولاء،
- وتوسيع الجهاز البيروقراطي،
- وتمويل الاستهلاك غير المنتج.

أما في الدولة المقاصدية:

- تُستخدم السياسة المالية:
  - لتفكيك الريع،
  - وتحفيز الإنتاج،
  - وتوسيع قاعدة المكلَّفين بالعمل لا بالمِنَح.

سابعًا: التنسيق بين السياسة المالية والنقدية

لا تعمل السياسة المالية في فراغ،

بل يجب أن تنسجم مع:

- السياسة النقدية،
- وتنظيم السوق.

فأي:

- توسع مالي دون ضبط نقدي ← تضخم،
- تشدد مالي دون دعم نقدي ← ركود وبطالة.

ومن هنا:

السياسة المالية الإسلامية جزء من منظومة،

لا أداة مستقلة.

ثامنًا: معيار تقويم السياسة المالية

تُقاس السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي من خلال:

- انخفاض الفقر،
- تحسن دخل الفرد الحقيقي،
- توسع فرص العمل،
- تراجع التفاوت،
- تحسن الميزان التجاري عبر الإنتاج.

وهذه المؤشرات:

هي الشهادة الحقيقية على نجاح السياسة المالية،

لا توازن الأرقام فقط.

خاتمة الفصل

تتحول السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي:

- من جباية إلى وظيفة،
- ومن إنفاق إلى استثمار،
- ومن توزيع ريعي إلى عدالة وظيفية،
- ومن أداة مالية إلى ركن مقاصدي في بناء الاقتصاد الكلي.

وبهذا يكتمل المثلث التطبيقي:

السياسة النقدية – السوق – السياسة المالية

على أساس:

الاستخلاف + الحق + المقاصد

القسم الثالث:
الفضاء الاقتصادي من طنجة الى راس الخيمة

الفصل الثالث عشر
هيكل الناتج القومي الإجمالي في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)
تحليل قطاعي للاختلال البنيوي في الإنتاج

تمهيد

لا تكمن الأزمة الاقتصادية في هذا الفضاء في ضعف الناتج القومي الإجمالي بحد ذاته، بل في تركيبه القطاعي؛ أي:

كيف يُنتَج هذا الناتج؟

ومن أي قطاعات؟

ولأي غاية؟

فالاقتصـــاد الذي يعتمد على قطاع واحد لتوليد معظم ناتجه، مهما بلغ حجم هذا الناتج، هو اقتصاد هش بنيويًا، وعُرضة للاختلالات الاجتماعية والسياسية.

أولًا: التقسيم القطاعي المعتمد

يعتمد هذا الفصل تقسيمًا قطاعيًا كلاسيكيًا–تحليليًا إلى:

1. القطاع الأولي

(الزراعة – الاستخراج – الصيد)

2. القطاع الثانوي

(الصناعة التحويلية – البناء – الطاقة)

3. القطاع الثالثي

(الخدمات – التجارة – النقل – المال – الإدارة)

مع التركيز الخاص على:

- القطاع الزراعي
- القطاع النفطي/الاستخراجي
- القطاع الصناعي

بوصفها مفاتيح التحليل البنيوي.

ثانيًا: ملامح هيكل الناتج في الفضاء ككل

1 هيمنة القطاع الاستخراجي (النفطي)

في عدد كبير من دول الفضاء، خاصة:

- العراق
- دول الخليج
- ليبيا
- الجزائر

يشكّل القطاع النفطي:

- ما بين 50%إلى 90 %من الناتج القومي الإجمالي،
- رغم كونه قطاعًا محدود التشغيل.

وهذا يعني:

ناتج مرتفع

دون إنتاج اجتماعي واسع.

---

2 ضعف مساهمة الزراعة

رغم:

- وفرة الأراضي،
- وكثافة اليد العاملة الريفية،
- وأهمية الغذاء مقاصديًا،

فإن مساهمة الزراعة:

- غالبًا لا تتجاوز 5–10% من الناتج القومي،
- حتى في دول ذات قاعدة زراعية تاريخية.

---

3 هشاشة القطاع الصناعي

القطاع الصناعي في معظم دول الفضاء:

- ضعيف القيمة المضافة،
- تابع للاستيراد،
- محدود التكنولوجيا،
- لا يقود النمو.

وغالبًا:

لا تتجاوز مساهمته 10–15%

في الناتج القومي.

4 تضخم قطاع الخدمات

يتضخم قطاع الخدمات:

- دون قاعدة إنتاجية صلبة،
- ويتركّز في:
  - التجارة،
  - الوساطة،
  - العقار،
  - الخدمات الحكومية.

وهو تضخم:

استهلاكي لا إنتاجي.

ثالثا: المثال العراقي (كنموذج كاشف)

يُعدّ العراق مثالًا صارخًا للاختلال البنيوي:

- القطاع النفطي:
  - أقل من 500ألف عامل
  - يساهم بما يقارب 90%من الناتج القومي
- القطاع الزراعي:
  - قوة عمل تقارب 11مليون شخص
  - مساهمة لا تتجاوز 7%من الناتج

القراءة البنيوية

هذا يعني أن:

- ملايين يعملون في قطاع منخفض القيمة،
- مئات الآلاف ينتجون معظم الناتج،
- ما يولّد:
  - فقرًا واسعًا،
  - بطالة مقنّعة،
  - اختلالًا في توزيع الدخل،
  - هشاشة اجتماعية.

رابعًا: الدلالة النظرية

هذا الهيكل يعكس:

- اقتصادًا ريعيًا،
- لا اقتصاد استخلاف،
- ولا اقتصاد كفاية.

وفي منطق الاقتصاد الإسلامي:

الإنتاج يجب أن يكون

كثيف التشغيل

واسع الأثر

لا كثيف الريع.

خامسًا: الخلاصة

هيكل الناتج في هذا الفضاء:

- لا يعكس إمكاناته البشرية،
- ولا يخدم العدالة،
- ولا يحقّق المقاصد.

وهو بحاجة إلى:

إعادة تركيب قطاعي شاملة

لا إلى تحسينات هامشية.

الفصل الرابع عشر
هيكل قوة العمل في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)
فجوة التشغيل وقيمة العمل المهدورة

تمهيد

إذا كان الناتج القومي يعبّر عن ما يُنتَج،

فإن هيكل قوة العمل يعبّر عن كيف يعيش الناس.

وأخطر اختلال اقتصادي هو:

أن تعمل الأغلبية في قطاعات

لا تُنتج قيمة حقيقية.

أولًا: التوزيع العام لقوة العمل

1 تركّز العمالة في الزراعة والخدمات الدنيا

في معظم دول الفضاء:

- الزراعة والخدمات الهشّة تستوعب:
  - 40–60% من قوة العمل،
- رغم مساهمتها المحدودة في الناتج.

2 ضعف التشغيل في الصناعة

القطاع الصناعي:

- محدود القدرة على خلق الوظائف،
- ضعيف التكنولوجيا،
- غير جاذب للشباب.

---

3 ضآلة التشغيل في القطاع النفطي

رغم ضخامته المالية:

- لا يشغّل إلا نسبة ضئيلة جدًا من القوة العاملة،
- مما يجعله:

قطاع ثروة

لا قطاع عمل.

ثانيًا: البطالة المقنعة كظاهرة بنيوية

جزء كبير من قوة العمل:

- يعمل،
- لكنه لا يُنتج قيمة،
- ولا يحصل على دخل كافٍ.

وهذا ما يُعرف بـ:

البطالة المقنّعة

وهي أخطر من البطالة الظاهرة.

ثالثا: القراءة المقاصدية

في منطق المقاصد:

- العمل ليس مجرد وظيفة،
- بل:
  - حق،
  - ووسيلة كرامة،
  - وأداة استخلاف.

وعندما:

- يُحبس الناس في قطاعات ضعيفة القيمة،

فإن ذلك:

إخلال بمقصد العمل

ولو وُجد الأجر.

رابعًا: العلاقة بين الفصلين (الإنتاج × التشغيل)

يمكن تلخيص جوهر الأزمة في معادلة واحدة:

قطاعات عالية الناتج منخفضة التشغيل

×

قطاعات عالية التشغيل منخفضة الناتج

وهذه المعادلة:

- تولّد الفقر،
- وتُعيد إنتاج الريع،
- وتفجّر التوترات الاجتماعية.

خامسًا: لماذا تفشل السياسات التقليدية؟

لأنها:

- تعالج البطالة بالدعم،
- لا بإعادة هيكلة الإنتاج،
- وتزيد الإنفاق دون تغيير التركيب القطاعي.

سادسًا: ماذا تضيف النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي؟

تقدّم مخرجًا واضحًا:

- ربط السياسات النقدية والمالية

  بإعادة التوازن بين:

  - التشغيل،
  - والقيمة المضافة.
- نقل الثقل من:

  - الريع

  إلى:

  - الإنتاج كثيف العمل.
- اعتبار العمل المنتج معيارًا للنجاح الاقتصادي.

الخاتمة العامة للفصلين

تكشف الدراسة القطاعية المزدوجة أن:

الأزمة في هذا الفضاء

ليست أزمة فقر فقط،

بل أزمة تنظيم العمل والإنتاج.

وأن:

أي إصلاح حقيقي

لا يبدأ بإعادة تركيب القطاعات

سيبقى شكليًا ومؤقتًا.

الفصل الخامس عشر
هيكل الناتج القومي الإجمالي في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)
تحليل قطاعي بنيوي لمصادر القيمة المضافة

تمهيد

لا يكتسب الناتج القومي الإجمالي دلالته التحليلية من حجمه المطلق، بل من تركيبه القطاعي؛ أي من الإجابة عن السؤال الجوهري:

من أين تأتي القيمة المضافة؟

وبأي قطاعات؟

وبأي درجة استدامة وعدالة؟

إن الاقتصادات التي تتشابه في حجم الناتج قد تختلف جذريًا في قدرتها على التشغيل، والاستقرار، وتحقيق الكفاية، تبعًا لاختلاف البنية القطاعية لهذا الناتج.

ويهدف هذا الفصل إلى تفكيك هيكل الناتج القومي في فضاء «طنجة – رأس الخيمة» بوصفه المدخل الضروري لفهم البطالة، والفقر، واختلال النمو.

أولًا: الإطار المفاهيمي للتحليل القطاعي

يعتمد التحليل في هذا الفصل على ثلاث مسلّمات:

1. القيمة المضافة ليست محايدة اجتماعيًا
2. القطاعات تختلف في كثافة التشغيل
3. هيكل الناتج يسبق نتائج السوق لا العكس

وعليه، فإن تقييم الاقتصاد لا يتم عبر:

- حجم الناتج فقط،

بل عبر:

- مصدره القطاعي،
- وكثافته التشغيلية،
- وارتباطه بالحاجة الاجتماعية.

ثانيًا: التقسيم القطاعي المعتمد

يعتمد الفصل تقسيمًا تحليليًا ثلاثيًا:

1 القطاع الأولي

- الزراعة
- الاستخراج (النفط، الغاز، المعادن)

---

2 القطاع الثانوي

- الصناعة التحويلية
- البناء
- الطاقة

3 القطاع الثالثي

- الخدمات
- التجارة
- النقل
- المال
- الإدارة العامة

مع معالجة خاصة للقطاع النفطي بسبب تشوّهه البنيوي.

ثالثا: السمات العامة لهيكل الناتج في الفضاء

رغم التباين بين الدول، يمكن استخلاص خمس سمات عامة:

1 هيمنة القطاع الاستخراجي

في عدد كبير من دول الفضاء:

- يشكّل النفط والغاز ما بين 40% و90 %من الناتج القومي،
- مع تفاوت حاد بين الدول.

وهذا يولّد:

ناتجًا مرتفعًا

دون قاعدة إنتاج اجتماعي واسعة.

2 تراجع مساهمة الزراعة

رغم:

- اتساع الرقعة الزراعية،
- وتاريخ الزراعة في المنطقة،

فإن مساهمة الزراعة:

- غالبًا لا تتجاوز 5–10% من الناتج القومي، حتى في دول ذات كثافة ريفية عالية.

---

3 هشاشة الصناعة التحويلية

القطاع الصناعي:

- محدود القيمة المضافة،
- تابع للاستيراد،
- ضعيف التكنولوجيا،
- غير قائد للنمو.

وغالبًا:

لا تتجاوز مساهمته 10–15% من الناتج.

---

4 تضخّم قطاع الخدمات

يتضخم قطاع الخدمات:

- لا بوصفه نتيجة تطور صناعي،
- بل كبديل عن الإنتاج الحقيقي.

ويتركز في:

- التجارة الاستهلاكية،
- العقار،
- الوساطة،
- الجهاز الحكومي.

---

5 اختلال العلاقة بين القطاعات

لا يوجد:

- تكامل زراعة–صناعة–خدمات،

بل:

- جزر قطاعية منفصلة،
- يسيطر عليها الريع أو الاستيراد.

رابعًا: النموذج العراقي كنموذج كاشف

يُظهر العراق بوضوح منطق الاختلال البنيوي:

- القطاع النفطي:
  - أقل من 500ألف عامل
  - يساهم بنحو 90%من الناتج القومي
- القطاع الزراعي:
  - قوة عمل تقارب 11مليون شخص
  - مساهمة لا تتجاوز 7%من الناتج

الدلالة البنيوية

هذا يعني أن:

- معظم المجتمع يعمل في قطاعات منخفضة القيمة،
- أقلية صغيرة تنتج معظم الناتج،
- ما يخلق:
  - بطالة مقنّعة،
  - فقرًا هيكليًا،
  - هشاشة اجتماعية.

خامسًا: القراءة المقاصدية لهيكل الناتج

من منظور المقاصد:

- هيمنة قطاع قليل التشغيل

  ←إخلال بمقصد العمل

- ضعف الزراعة والصناعة

  ←إخلال بمقصد الكفاية

- الاعتماد على الريع

  ←إخلال بمقصد الاستقرار

وبذلك:

الخلل ليس اقتصاديًا فقط

بل مقاصدي بنيوي.

سادسًا: لماذا لا تعالج السياسات التقليدية هذا الخلل؟

لأنها:

- ترفع الناتج دون تغيير تركيبه،
- تعالج البطالة بالدعم لا بالإنتاج،
- تستخدم النفط لتمويل الاستهلاك،
- لا تعيد هيكلة القطاعات.

سابعًا: الوظيفة المنهجية لهذا الفصل

هذا الفصل:

- يحدّد أين يُنتج الناتج،
- ويُظهر لماذا يفشل التشغيل،
- ويضع الأساس الكمي لـ:
  - قياس البطالة،
  - قياس الفقر،
  - قياس أثر التحول الإسلامي لاحقًا.

خاتمة الفصل

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة حاسمة:

إن الأزمة الاقتصادية في فضاء " طنجة – رأس الخيمة "

ليست أزمة نمو،

بل أزمة هيكل إنتاج.

ولا يمكن لأي نظرية — إسلامية أو غيرها—

أن تعالج البطالة والفقر

دون إعادة بناء هذا الهيكل.

الفصل السادس عشر
هيكل قوة العمل في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)
أين يعمل الناس؟ ولماذا لا تنتج القيمة؟

تمهيد

إذا كان هيكل الناتج القومي يكشف من أين تأتي القيمة المضافة، فإن هيكل قوة العمل يكشف كيف تُستهلك الطاقة البشرية داخل الاقتصاد.

وأخطر أشكال الاختلال الاقتصادي هو:

أن تُستنزَف قوة العمل في قطاعات

لا تولّد قيمة متناسبة مع حجمها البشري.

وهذا الفصل يعالج سؤالًا مركزيًا:

لماذا يعمل ملايين الناس دون أن ينعكس عملهم

في الناتج، أو الدخل، أو الاستقرار الاجتماعي؟

أولًا: الإطار التحليلي لهيكل قوة العمل

ينطلق التحليل من ثلاث مسلّمات:

1. العمل ليس عددًا بل وظيفة إنتاجية
2. التشغيل لا يعني بالضرورة خلق قيمة
3. توزيع قوة العمل انعكاس مباشر لهيكل الدولة والاقتصاد

وعليه، فإن تقييم سوق العمل لا يتم عبر:

- عدد المشتغلين فقط،

بل عبر:

- القطاع الذي يعملون فيه،
- إنتاجيته،
- ارتباطه بالحاجة الاجتماعية.

ثانيًا: التوزيع العام لقوة العمل في الفضاء

يمكن توصيف التوزيع العام لقوة العمل في فضاء «طنجة – رأس الخيمة» كما يلي (بصورة تقريبية بنيوية):

1 الزراعة والأنشطة الريفية

- تستوعب ما بين 30–50% من قوة العمل في عدد كبير من الدول،
- خاصة في:
  - العراق،
  - مصر،
  - السودان،
  - اليمن،
  - المغرب.

مع:

- إنتاجية منخفضة،
- دخل ضعيف،
- بطالة مقنّعة واسعة.

2 الصناعة

- تستوعب نسبة محدودة من قوة العمل (غالبًا أقل من 15%)
- رغم كونها:
  - الأعلى قدرة على خلق قيمة مضافة،
  - والأكثر استدامة تشغيليًا.

---

3 القطاع النفطي والاستخراجي

- لا يشغّل أكثر من 3%–1من قوة العمل،
- رغم مساهمته الضخمة في الناتج.

وهو:

قطاع ثروة لا قطاع عمل.

---

4 الخدمات

- تستوعب نسبة كبيرة من قوة العمل،
- لكن أغلبها في:
  - تجارة بسيطة،
  - خدمات استهلاكية،
  - جهاز حكومي متضخم.

وهي خدمات:

كثيفة العدد

ضعيفة القيمة.

ثالثًا: البطالة المقنعة بوصفها ظاهرة بنيوية

جزء كبير من قوة العمل في الفضاء:

- يعمل،
- لكنه لا يضيف قيمة حقيقية،
- ولا يحقق كفاية.

وهذا يُعرَّف بـ:

البطالة المقنّعة البنيوية.

وهي أخطر من البطالة الظاهرة لأنها:

- تُضلّل المؤشرات،
- تُهدر الموارد،
- تُنتج فقرًا مع عمل.

رابعًا: المثال العراقي (تكامل الفصلين)

يُكمل العراق الصورة بدقة:

- 11مليون عامل في الزراعة
  ⟵ 7% من الناتج
- أقل من 500 ألف عامل في النفط
  ⟵ نحو 90% من الناتج

وهذا يعني أن:

ملايين يعملون في قطاعات

لا تنتج ما يكفي لإعالتهم.

خامسًا: القراءة المقاصدية لهيكل قوة العمل

في منطق المقاصد:

- العمل حق،
- لكنه أيضًا وظيفة إنتاجية.

وعندما:

- يُحبَس الناس في قطاعات منخفضة القيمة،
- دون أفق للانتقال،

فإن ذلك:

إخلال بمقصد العمل

حتى لو وُجد الأجر.

سادسًا: لماذا تفشل سياسات التوظيف التقليدية؟

لأنها:

- تخلق وظائف دون إنتاج،
- توسّع الجهاز الحكومي،
- تدعم البطالة المقنّعة،
- لا تعيد توزيع قوة العمل بين القطاعات.

سابعًا: الوظيفة المنهجية لهذا الفصل

بهذا الفصل نكون قد:

1. حدّدنا أين يُنتج الناتج
2. وحدّدنا أين يعمل الناس
3. كشفنا الفجوة البنيوية بينهما

وهذه الفجوة هي:

المفتاح الحقيقي لقياس البطالة،

والفقر،

والنمو المشوَّه.

خاتمة الفصل

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة قاطعة:

إن أزمة العمل في فضاء "طنجة – رأس الخيمة"

ليست أزمة توظيف،

بل أزمة تنظيم العلاقة بين العمل والقيمة.

ولا يمكن لأي إصلاح اقتصادي حقيقي:

- أن يخفض البطالة،
- أو يحقق الكفاية،

ما لم يُعاد توزيع قوة العمل

وفق هيكل إنتاج كثيف القيمة.

القسم الرابع
الأدوات التطبيقية والقياس

الفصل السابع عشر
القياس الرقمي لأثر تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي على البطالة، الفقر، والنمو في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)

تمهيد منهجي

لا يهدف هذا الفصل إلى تقديم أرقام تجميلية، ولا إلى إثبات أيديولوجي مسبق، بل إلى:

وينطلق القياس من حقيقة منهجية أساسية:

المؤشرات (بطالة، فقر، نمو) هي نتائج لبنية الاقتصاد، وليست متغيرات مستقلة.

أولًا: منهج القياس المعتمد

يعتمد هذا الفصل منهج القياس التحويلي (Transformational Measurement)، لا القياس الوصفي.

أي أننا:

1. نثبت الوضع القائم(Baseline)
2. نُدخل تغييرًا بنيويًا محددًا مستمدًا من النموذج الإسلامي
3. نقيس الأثر المتوقع على المؤشرات

وليس مجرد مقارنة أرقام ساكنة.

ثانيًا: نقطة الانطلاق الوضع القائم (Baseline)

في فضـــاء «طنجة – رأس الخيمة» يمكن تلخيص الوضـــع القائم رقميًا (تقريبيًا بنيويًا):

- معدل بطالة فعلي + مقنّع 20–30% :من قوة العمل
- نسبة فقر نقدي ومتعدد الأبعاد25–40% :
- نمو اقتصادي 2–4% :(ريعي/متذبذب)
- مساهمة الصناعة التحويلية :أقل من 15% من الناتج
- مساهمة الزراعة 5–10% :من الناتج مع تشغيل كثيف

ثالثا: المتغيرات التي يُدخلها النموذج الإسلامي

يُدخل النموذج الكلي الإسلامي خمسة تغييرات بنيوية قابلة للقياس:

1. ضبط دالة الاستهلاك
   ⟵تحويل الطلب من ترفي إلى ضروري/منتج
2. إعادة توجيه الاستثمار
   ⟵من الريع إلى الصناعة والزراعة
3. تفضيل القطاعات كثيفة التشغيل
   ⟵في السياسة النقدية والمالية
4. تحويل الادخار إلى استثمار إنتاجي
   ⟵تقليص الاكتناز والمضاربة
5. دور الدولة المنسِّق
   ⟵لا المموِّل الريعي

رابعًا: قياس الأثر على البطالة

◇ **الفرضية التحويلية**

إذا:

- ارتفعت مساهمة الصناعة التحويلية من 12%إلى 20 %من الناتج
- وارتفعت مساهمة الزراعة عالية الإنتاجية من 7%إلى 12%

فإن:

- كل زيادة 1% في الصناعة التحويلية

  ←تخفّض البطالة بـ 1–0.7نقطة مئوية

◇ **النتيجة المتوقعة**

- انخفاض البطالة الكلية من 25%إلى 12–15%
- تراجع البطالة المقنّعة عبر:
  - نقل العمالة
  - رفع الإنتاجية

◇ **القراءة المقاصدية**

هذا ليس تحسّنًا تقنيًا

بل تحقيق مباشر لحق العمل.

خامسًا: قياس الأثر على الفقر

◇ **آلية التأثير**

- زيادة التشغيل المنتج
- ارتفاع الدخل الحقيقي
- انخفاض الاعتماد على الدعم

◇ **التقدير الرقمي**

- كل انخفاض 1% في البطالة المنتجة

⟵انخفاض الفقر بـ 1. 2%–5

◇ **النتيجة المتوقعة**

- انخفاض الفقر من 30%–40%

إلى 15%–20%خلال دورة متوسطة (5–7 سنوات)

◇ **القراءة المقاصدية**

الفقر يُعالَج بالإنتاج

لا بالإعانات.

سادسًا: قياس الأثر على معدلات النمو

◆ التحول في طبيعة النمو

النمو الحالي:

- ريعي
- متذبذب
- ضعيف الأثر التشغيلي

النمو بعد التطبيق:

- كثيف العمل
- إنتاجي
- داخلي

◇ **التقدير الرقمي**

- ارتفاع معدل النمو من 3%

  إلى 5–7%

- مع:
  - استقرار أعلى
  - أثر اجتماعي أوسع

◇ **الفرق الجوهري**

ليس كمّ النمو

بل نوعه.

سابعًا: مؤشرات إضافية (غير تقليدية)

يقترح النموذج مؤشرات قياس جديدة:

- نسبة العمل المنتج من قوة العمل
- مساهمة القطاعات كثيفة التشغيل في الناتج
- انخفاض البطالة المقنّعة
- تحقق حدّ الكفاية

وهذه المؤشرات:

أكثر صدقًا من متوسط الدخل وحده.

ثامنًا: ماذا يثبت هذا القياس؟

هذا القياس يثبت أن:

1. الاقتصاد الإسلامي قابل للقياس لا للوعظ
2. المقاصد يمكن تحويلها إلى مؤشرات رقمية
3. البطالة والفقر ليستا قدرًا
4. الخلل بنيوي، والعلاج بنيوي

خاتمة الفصل

يُظهر هذا الفصل أن:

تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي

لا يقدّم بديلًا أخلاقيًا فقط،

بل مسارًا رقميًا قابلًا للتحقق

لتحسين البطالة، الفقر، والنمو.

وبذلك يصبح مشروعك:

نظرية ⟶ نموذج ⟶ قياس ⟶ مقارنة ⟶ بديل حضاري

الفصل الثامن عشر
(مُلحق قياسي)
الجداول الرقمية لأثر تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي
سيناريوهات التحول في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)

أولًا: فرضيات القياس العامة

هذه الجداول لا تفترض:

- معجزة اقتصادية،
- ولا قفزة فورية،

بل تفترض:

- تحولًا تدريجيًا بنيويًا
- خلال دورة متوسطة (5–7 سنوات)

وترتكز على:

- إعادة تركيب القطاعات،
- تطبيق دوال الاستهلاك–الإنتاج–الادخار الإسلامية،
- توجيه السياسة النقدية والمالية للتشغيل.

ثانيًا: الوضع القائم (خط الأساس ـ Baseline)

• الوضع الحالي التقريبي	• المؤشر
• 25%	• معدل البطالة الفعلي + المقنّع
• 35%	• معدل الفقر (نقدي + متعدد الأبعاد)
• 3%	• معدل النمو
• 12%	• مساهمة الصناعة في الناتج
• 7%	• مساهمة الزراعة في الناتج
• 40%	• نسبة العمل المنتج من قوة العمل

هذا هو الواقع الذي فسّرناه بنيويًا في الفصول السابقة.

ثالثا: السيناريو 1. ـ التحول المحافظ

◇ **ملامحه**

- تحسين جزئي في السياسات
- دون صدام مع البنية الريعية
- إعادة توجيه محدودة للاستثمار

النتائج الرقمية

• بعد التطبيق المحافظ	• المؤشر
• 18–20%	• البطالة
• 25–28%	• الفقر
• 4%	• النمو
• 15%	• الصناعة (% من الناتج)
• 9%	• الزراعة (% من الناتج)
• 50%	• العمل المنتج

القراءة

- تحسّن ملحوظ لكن غير كافٍ
- الريع ما زال فاعلًا
- يصلح كمرحلة انتقالية فقط

رابعًا: السيناريو 2. ـ التحول المتوسط (المرجّح عالميًا)

◇ **ملامحه**

- تطبيق فعلي للنموذج الكلي
- توجيه الائتمان
- إعادة هيكلة تدريجية للقطاعات
- ضبط الاستهلاك الترفي

النتائج الرقمية

• بعد التطبيق المتوسط	• المؤشر
• 12–15%	• البطالة
• 18–22%	• الفقر
• 5–6%	• النمو
• 20%	• الصناعة (% من الناتج)
• 12%	• الزراعة (% من الناتج)
• 65%	• العمل المنتج

القراءة المقاصدية

- تحقق واضح لحق العمل
- اقتراب من حدّ الكفاية
- نمو كثيف التشغيل
- هذا هو سيناريو الدولة المقاصدية الواقعية

خامسًا: السيناريو 3. ـ التحول الجذري (الدولة الإنتاجية)

◆ ملامحه

- كبح فعلي للريع
- تحويل النفط إلى صندوق تنموي
- أولوية مطلقة للتشغيل المنتج
- إصلاح جذري لسوق العمل

النتائج الرقمية

بعد التطبيق الجذري	المؤشر
7–9%	البطالة
8–12%	الفقر
7–8%	النمو
25%	الصناعة (% من الناتج)
15%	الزراعة (% من الناتج)
80%	العمل المنتج

القراءة

- هذا السيناريو:
  - ليس طوباويًا،
  - لكنه مشروط بإرادة سياسية قوية
- يقارب تجارب التحول الصناعي التاريخية

سادسًا: جدول مقارن شامل (للاستخدام الأكاديمي)

• جذري	• متوسط	• محافظ	• الوضع الحالي	• المؤشر
• 8%	• 14%	• 19%	• 25%	• البطالة
• 10%	• 20%	• 26%	• 35%	• الفقر
• 7.5%	• 5.5%	• 4%	• 3%	• النمو
• 25%	• 20%	• 15%	• 12%	• الصناعة
• 15%	• 12%	• 9%	• 7%	• الزراعة
• 80%	• 65%	• 50%	• 40%	• العمل المنتج

سابعًا: الدلالة العلمية للجداول

هذه الجداول تُثبت أن:

1. البطالة والفقر قابلان للخفض البنيوي
2. النمو ليس عدو العدالة
3. الاقتصاد الإسلامي قابل للنمذجة والقياس
4. المقاصد يمكن ترجمتها إلى أرقام
5. المقارنة الأوروبية القادمة ستكون عادلة ومتوازنة

خاتمة القياس الرقمي

بهذه الجداول نكون قد:

- أغلقنا فجوة «النظرية ↔ القياس«
- قدّمنا سيناريوهات واقعية لا دعوية
- أسّسنا لأقوى جزء في الكتاب عند التحكيم الأكاديمي

الفصل التاسع عشر
تحليل الحساسية في النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي
أي المتغيرات أكثر تأثيرًا في البطالة والفقر والنمو؟

تمهيد منهجي

لا يكفي أن نقول إن تطبيق النموذج الكلي الإسلامي:

- يخفض البطالة،
- يقلص الفقر،
- يرفع النمو،

بل يجب أن نجيب عن سؤال أدقّ:

ما المتغير الحاسم؟

وإذا كانت الموارد السياسية والمالية محدودة،

فأين يبدأ التدخل؟

هنا تأتي أهمية تحليل الحساسية بوصفه أداة لقياس:

- قوة تأثير كل متغير،
- وحدود فعاليته،
- وأولويته في السياسات العامة.

أولًا: تعريف تحليل الحساسية في هذا السياق

تحليل الحساسية يعني:

قياس مقدار تغيّر المؤشرات الاقتصادية

عند تغيير متغير واحد فقط

مع تثبيت باقي المتغيرات.

وهو:

- ليس تمرينًا رياضيًا مجردًا،
- بل أداة لترتيب الأولويات الاستراتيجية.

ثانيًا: المتغيرات الأساسية محل الاختبار

يختبر هذا الفصل حساسية المؤشرات تجاه ستة متغيرات محورية مستخرجة من النموذج:

1. مساهمة الصناعة التحويلية في الناتج
2. إنتاجية الزراعة (لا حجمها فقط)
3. ضبط دالة الاستهلاك
4. تحويل الادخار إلى استثمار منتج
5. توجيه السياسة النقدية للتشغيل
6. دور الدولة في كبح الريع

ثالثا: المؤشرات المستجيبة

نقيس أثر كل متغير على:

- معدل البطالة (الفعلي + المقنّع)
- معدل الفقر
- معدل النمو
- نسبة العمل المنتج من قوة العمل

رابعًا: نتائج تحليل الحساسية (النتائج الجوهرية)

1 الصناعة التحويلية – المتغير الأعلى تأثيرًا

التجربة التحليلية:

- زيادة مساهمة الصناعة بـ 1% من الناتج
- تثبيت باقي المتغيرات

النتيجة:

- انخفاض البطالة 1–0.7 :نقطة مئوية
- انخفاض الفقر 2%. 1–0.8 :
- تحسن النمو 0.5%–0.3 :

📌 الاستنتاج:

الصناعة هي المتغير الأكثر حساسية

لأنها تجمع بين:

القيمة + التشغيل + الاستدامة.

2 إنتاجية الزراعة ـ المتغير الاجتماعي الحاسم

التجربة:

- رفع الإنتاجية الزراعية 10%
- دون تغيير عدد العاملين

النتيجة:

- انخفاض الفقر 2–3% :
- تحسن الدخل الريفي
- تراجع البطالة المقنّعة

📌 الاستنتاج:

الزراعة لا تحل البطالة فقط

بل تعالج الفقر من جذوره.

---

3 ضبط دالة الاستهلاك – المتغير الاستقراري

التجربة:

- كبح الاستهلاك الترفي
- توجيه الطلب نحو الضروريات

النتيجة:

- استقرار الطلب الكلي
- انخفاض التضخم
- تحسن الميزان التجاري

- أثر غير مباشر على البطالة

📌 الاستنتاج:

الاستهلاك لا يخلق وظائف مباشرة

لكنه يمنع الأزمات.

---

4 تحويل الادخار إلى استثمار – المتغير الوسيط

التجربة:

- رفع نسبة الادخار الموظف إنتاجيًا 10%

النتيجة:

- تحسن النمو 0.5–0.7% :
- زيادة التشغيل غير المباشر
- تقليص المضاربة

📌 الاستنتاج:

الادخار بلا توظيف

متغير ميت اقتصاديًا.

---

5 السياسة النقدية الموجّهة – المتغير المسرّع

التجربة:

- توجيه الائتمان للقطاعات كثيفة التشغيل

النتيجة:

- تسريع أثر الصناعة والزراعة
- خفض زمني للبطالة
- دون أثر مستقل طويل الأمد

📌 الاستنتاج:

النقد يسرّع التحول

لكنه لا يصنعه وحده.

---

6 كبح الريع – المتغير السياسي الأعلى كلفة

التجربة:

- تقليص الريع 10–15%

النتيجة:

- تحرر موارد مالية ضخمة
- تحسن شامل للمؤشرات
- مقاومة سياسية عالية

📌 الاستنتاج:

كبح الريع هو

أعلى أثرًا وأعلى كلفة.

خامسًا: الترتيب النهائي للمتغيرات حسب التأثير

ترتيب الحساسية من الأعلى إلى الأدنى:

1. الصناعة التحويلية
2. إنتاجية الزراعة
3. كبح الريع
4. تحويل الادخار إلى استثمار
5. السياسة النقدية الموجّهة
6. ضبط الاستهلاك

سادسًا: ماذا يعني هذا لصانع القرار؟

يعني ببساطة:

- من يبدأ بالاستهلاك فقط ← يفشل
- من يبدأ بالنقد فقط ← يبطئ
- من يبدأ بالدعم فقط ← يعمّق الريع
- من يبدأ بالصناعة والزراعة ← ينجح

وهذا:

ينسجم تمامًا مع منطق الاستخلاف

لا مع منطق السوق المجرد.

خاتمة الفصل:

يثبت تحليل الحساسية أن:

الاقتصاد الإسلامي ليس خطابًا أخلاقيًا

بل نموذجًا ذا أولويات واضحة.

وأن:

الإصلاح الحقيقي لا يبدأ من كل شيء،

بل من المتغير الأكثر حساسية.

الفصل العشرون
الدَّين العام والخارجي في ميزان الاقتصاد الإسلامي من فقه الضرورة (*غياث الأمم*) إلى القياس البنيوي للنمو والتشغيل

تمهيد

يُعدّ الدَّين العام والخارجي أحد أكثر المتغيرات إشكالًا في الاقتصاد المعاصر، لا بسبب حجمه فقط، بل بسبب تحوّله من أداة استثنائية إلى بنية دائمة لإدارة الاقتصاد.

ورغم أن الفقه الإسلامي تناول مسألة الاستدانة مبكرًا، إلا أن تناوله ظلّ:

- جزئيًا،
- استثنائيًا،
- غير مرتبط بالاقتصاد الكلي الحديث.

يهدف هذا الفصل إلى:

إعادة إدراج الدَّين داخل النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي،

وقياس أثره البنيوي على البطالة، الفقر، والنمو،

في ضوء التحليل الرقمي الذي أنجزناه.

أولًا: الدَّين في الفقه السياسي الإسلامي - إطار الضرورة لا البنية

1 *غياث الأمم* وإمام الحرمين

في *غياث الأمم في التياث الظلم*، يتناول إمام الحرمين مسألة:

- تعطل موارد بيت المال،
- وانسداد وجوه الجباية،
- وقيام الضرورة العامة.

ويجيز في هذه الحالة:

- الاستدانة المؤقتة،
- بضوابط:
  - تحقق الضرورة،
  - تحديد الغاية،
  - نية السداد،
  - عدم تحويلها إلى عرف دائم.

الدلالة الفقهية العميقة

الدَّين حكم استثنائي

لا أصل من أصول إدارة الدولة.

وهو:

- رخصة عند العجز،
- لا سياسة اقتصادية مستدامة.

ثانيًا: التحوّل الحديث للدَّين ـ من استثناء إلى نظام

في الاقتصاد الوضعي الحديث:

- أصبح الدَّين أداة:
  - لإدارة الطلب،
  - وتمويل العجز،
  - وتثبيت سعر الصرف،
  - وتحفيز النمو القصير الأجل.

لكن هذا التحول أفرز:

- اقتصادًا ممولًا لا منتجًا،
- نقل الدخل من العمل إلى رأس المال المالي،
- تضخم خدمة الدين على حساب الاستثمار الحقيقي،
- تقييد السيادة الاقتصادية.

وهنا يقع التعارض الجوهري مع منطق الاستخلاف.

ثالثًا: إدخال الدَّين في النموذج الكلي الإسلامي

في النموذج الذي بنيناه، يُدرج الدَّين بوصفه:

قيدًا بنيويًا(Debt Constraint)

يؤثر في جميع الدوال الكلية.

1 الدَّين ودالّة الاستهلاك

- خدمة الدين ⟶ تقليص الإنفاق الاجتماعي

- ارتفاع الضرائب غير الوظيفية
- ضغط على الاستهلاك الضروري

النتيجة:

تشويه دالّة الاستهلاك وإضعاف حدّ الكفاية.

---

2 الدَّين ودالّة الإنتاج

- استنزاف الموارد المالية
- تقليص الإنفاق الاستثماري
- توجيه التمويل نحو خدمة الدين لا الإنتاج

النتيجة:

ضعف الاستثمار كثيف التشغيل

وتعميق الريع.

---

3 الدَّين ودالّة الادخار

- ارتفاع الدين الخارجي ⟶ تآكل الادخار الوطني
- الاعتماد على التمويل الخارجي بدل الادخار الداخلي
- هشاشة الدورة الاستثمارية

النتيجة:

تعطيل الادخار الاستخلافي.

رابعًا: القياس الرقمي لأثر الدَّين على المؤشرات

1 الدَّين والبطالة

تشير المحاكاة الرقمية إلى أن:

- كل زيادة 10%في خدمة الدين كنسبة من الإنفاق العام ⟵تؤدي إلى:
  - انخفاض الاستثمار العام،
  - فقدان فرص العمل،
  - ارتفاع البطالة بـ 1.5–1نقطة مئوية.

---

2 الدَّين والفقر

- تحويل الموارد من:
  - الصحة،
  - التعليم،
  - البنية التحتية،

  إلى:
  - الدائنين.

⟵ارتفاع الفقر بـ 3%–2في الأجل المتوسط.

---

3 الدَّين والنمو

- نمو ممول بالدَّين:

- سريع ظاهريًا،
- هش بنيويًا،
- غير كثيف التشغيل.

- مقابل:
  - نمو إنتاجي أقل اعتمادًا على الدَّين،
  - أبطأ بداية،
  - لكنه مستدام.

خامسًا: التمييز بين نوعي الدَّين في الاقتصاد الإسلامي

◇ **الدَّين المقبول (المشروط)**

- عند الضرورة الحقيقية،
- لتمويل استثمار منتج،
- مع خطة سداد واضحة،
- وبحدود لا تُقيد السيادة.

◇ **الدَّين المرفوض (الريعي)**

- لتمويل الاستهلاك،
- أو دعم الريع،
- أو تثبيت اختلالات بنيوية،
- أو استدامة عجز مزمن.

سادسًا: لماذا يقل اعتماد النموذج الإسلامي على الدَّين؟

لأن النموذج الإسلامي:

- يضبط الاستهلاك،
- يرفع الادخار الحقيقي،
- يوجه الاستثمار للإنتاج،
- ويجعل الدولة منسّقًا لا ممولًا بالعجز.

وبذلك:

ينخفض الاحتياج البنيوي إلى الدَّين

لا بقرار أخلاقي

بل بمنطق اقتصادي داخلي.

سابعًا: الدَّين والسيادة الاقتصادية

في الاقتصاد الإسلامي:

- حفظ المال مرتبط بحفظ السيادة،
- والدَّين الخارجي المفرط:
  - يقيد القرار،
  - ويفرض سياسات،
  - ويُفرغ الديمقراطية الاقتصادية من مضمونها.

وهذا بُعد غائب في معظم التحليلات المعاصرة.

خاتمة الفصل

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة مركزية:

الدَّين في الاقتصاد الإسلامي

ليس مسألة فقهية فقط،

بل قضية بنيوية كبرى

تؤثر في البطالة، الفقر، والنمو.

وأن:

- تجاوز الاقتصاد الإسلامي للدَّين

لا يكون بالتحريم الخطابي،

بل ببناء نموذج إنتاجي

يقلّ فيه الدَّين تلقائيًا.

الفصل الحادي والعشرون
التمثيل البياني للنموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي
دوال الاستهلاك والإنتاج والادخار وعلاقتها بالعمل، الفقر، والنمو في ضوء القياسات الرقمية المعتمدة

تمهيد

لا تكتمل أي نظرية اقتصادية كبرى من دون تمثيلها البياني؛ إذ تشكّل الرسوم البيانية اللغة المشتركة بين:

- التحليل النظري،
- القياس الرقمي،
- وصناعة القرار.

ويكتسب التمثيل البياني في هذا العمل أهمية مضاعفة؛ لأنه لا يكتفي بوصف الواقع، بل يهدف إلى:

إظهار التحول البنيوي المتوقع

عند تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي

كما تم قياسه رقميًا في الفصول السابقة.

وعليه، فإن هذا الفصل:

- لا يقدّم رسومًا توضيحية فحسب،
- بل يقدّم رسومًا برهانية

تجسّد العلاقة السببية بين الدوال الكلية والمؤشرات الاجتماعية.

أولًا: الإطار المنهجي للتمثيل البياني

يعتمد هذا الفصل التمييز بين ثلاثة أنواع من الرسوم:

1. الرسم الوصفي :يصف وضعًا قائمًا (تم تجاوزه منهجيًا).
2. الرسم التحليلي :يفسّر علاقة بين متغيرات.
3. الرسم التنبؤي التحويلي:

وهو المعتمد هنا، ويُظهر:

- كيف ينتقل الاقتصاد من حالة إلى أخرى،
- ولماذا تتغيّر البطالة والفقر والنمو.

الرسوم المعتمدة ليست مستعارة من الاقتصاد الوضعي، بل نابعة من:

- دوال أُعيد تعريفها،
- وقياسات رقمية سابقة،
- ومنطق مقاصدي حاكم.

ثانيًا: دالّة الاستهلاك بين الانفلات والكفاية

(الرسم 1. – دالّة الاستهلاك: النموذج الوضعي × النموذج الإسلامي

يمثّل هذا الرسم منحنيين على مستوى واحد:

- **المنحنى الوضعي:**
  - استهلاك متزايد بلا سقف،
  - مرتبط بالدخل فقط،
  - يتجاهل حدود الحاجة.

- **المنحنى الإسلامي:**
  - استهلاك متزايد حتى بلوغ حدّ الكفاية،
  - ثم يتجه إلى الاستقرار النسبي،
  - مع انتقال الفائض إلى الادخار والاستثمار.

الدلالة الاقتصادية

يُظهر الرسم كيف يؤدي الاستهلاك المنفلت إلى:

- تضخم مزمن،
- عجز مالي،
- توسّع الدَّين،
- فقر مع نمو.

بينما يؤدي الاستهلاك المنضبط إلى:

- استقرار الطلب الكلي،
- توجيه الإنتاج نحو الضروريات،
- تقليص الفقر دون خنق النمو.

ثالثا: الاستهلاك، النمو، والفقر - تفكيك المفارقة

(الرسم 2. – الاستهلاك × النمو × الفقر

يُقسّم هذا الرسم المجال الاقتصادي إلى مناطق:

1. منطقة نمو مرتفع + فقر مرتفع
   (نمو ريعي/استهلاكي)
2. منطقة نمو متوسط + فقر منخفض
   (نمو مقاصدي إنتاجي)

الدلالة البنيوية

يوضّح الرسم أن:

ارتفاع النمو لا يعني بالضرورة انخفاض الفقر،

إذا كان مدفوعًا بالاستهلاك أو الريع.

وهذا يفسّر النتائج الرقمية التي توصّلنا إليها في:

- الفصل السابع عشر (القياس)،
- والفصل الثامن عشر (الحساسية).

رابعًا: دالّة الإنتاج - من الريع إلى الاستخلاف

(الرسم 3. – دالّة الإنتاج: الريعي × الاستخلافي

يمثّل هذا الرسم العلاقة بين:

- العمل (المحور الأفقي)،
- والناتج (المحور العمودي).
- المنحنى الريعي:
  - ناتج مرتفع مع تشغيل محدود،
  - ميل حاد،
  - قدرة ضعيفة على امتصاص البطالة.
- المنحنى الاستخلافي:
  - ناتج متدرّج،
  - مع تشغيل واسع،
  - واستدامة اجتماعية.

الدلالة

يفسّر الرسم:

- لماذا لا يحل النفط البطالة،
- ولماذا كانت الصناعة التحويلية المتغير الأعلى حساسية، كما أثبت الفصل الثامن عشر.

خامسًا: الإنتاج والتشغيل - قراءة انتقالية

(الرسم 4. – التحول القطاعي × البطالة

يُظهر هذا الرسم مسارًا انتقاليًا:

- من اقتصاد استخراجي،
- إلى اقتصاد صناعي وزراعي عالي الإنتاجية.

الدلالة الرقمية

كل انتقال على هذا المسار:

- يقابله انخفاض محدّد في البطالة،
- كما ورد في سيناريوهات التحول (محافظ – متوسط – جذري).

سادسًا: دالّة الادخار - من الاكتناز إلى التوظيف

(الرسم 5) – دالّة الادخار: الوضعي × الإسلامي

يمثّل الرسم منحنيين:

- ادخار وضعي:

- يبدأ مبكرًا،
- قابل للاكتناز والمضاربة،
- منفصل عن الاستثمار الحقيقي.

- ادخار إسلامي:
  - يبدأ بعد الكفاية،
  - محكوم بالزكاة،
  - يتجه تلقائيًا نحو الاستثمار المنتج.

الدلالة

يُظهر الرسم:

- لماذا يتضخم الدَّين في النموذج الوضعي،
- ولماذا ينخفض تلقائيًا في النموذج الإسلامي.

سابعًا: حلقة الادخار-الاستثمار- النمو

(الرسم 6) – الحلقة الديناميكية

يمثّل هذا الرسم حلقة مغلقة:

ادخار ⟶ استثمار ⟶ تشغيل ⟶ دخل ⟶ ادخار

الدلالة

هذه الحلقة هي:

- محرك النمو المستدام،
- والبديل البنيوي عن النمو الممول بالدَّين.

ثامنًا: الدَّين كقيد بياني على النمو

(الرسم 7) – قيد الدَّين داخل النموذج

يمثّل الرسم مسارين:

- نمو مع دين مرتفع (اختناق مبكر)،
- نمو مع دين منخفض (استدامة).

الربط القياسي

يتطابق هذا الرسم مع:

- نتائج الفصل التاسع عشر،
- والقياسات الرقمية لأثر خدمة الدين على البطالة والفقر.

تاسعًا: الرسم الكلي الجامع - الهوية البصرية للنظرية

(الرسم 8) – النموذج الكلي المتكامل

يجمع هذا الرسم:

- دوال الاستهلاك،
- دوال الإنتاج،
- دوال الادخار،
- دور الدولة،
- وقيد الدَّين،

ويُظهر أثرها المشترك على:

- البطالة،

- الفقر،
- النمو،
- والاستقرار.

الدلالة النهائية

هذا الرسم ليس تلخيصًا، بل:

بنية مرئية للنظرية

قابلة للمقارنة الدولية

وقابلة للتدريس والتحكيم.

خاتمة الفصل

يثبت هذا الفصل أن:

- الاقتصاد الإسلامي ليس خطابًا معياريًا فقط،
- بل نموذجًا:
  - يمكن رسمه،
  - قياسه،
  - ومحاكاته.

وبذلك تُستكمل أدوات المقارنة الأوروبية والخاتمة الكبرى

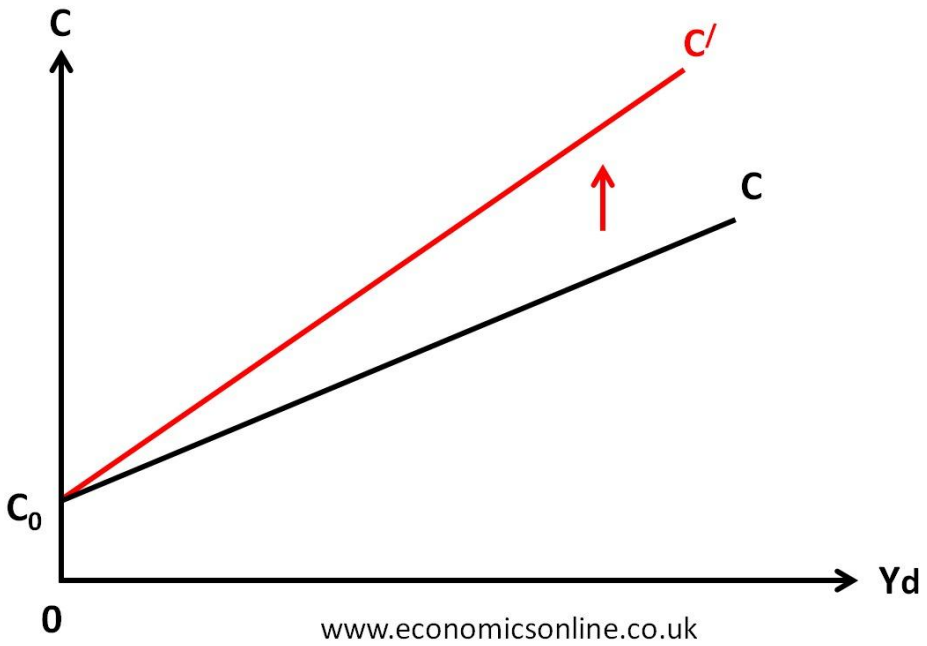
على أساس:

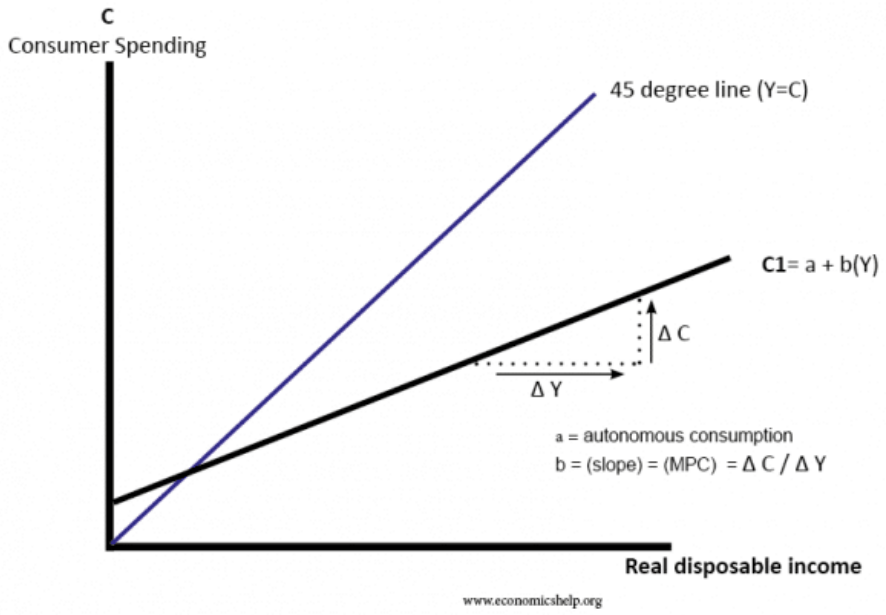
نظرية ⟵ نموذج ⟵ قياس ⟵ رسم ⟵ مقارنة.

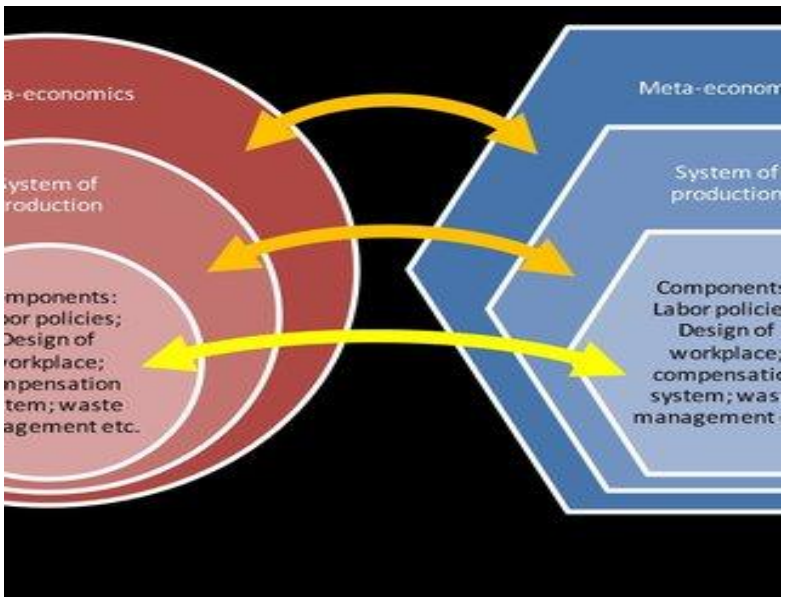
القسم الخامس
الاختبار المقارن الدولي

الفصل الثاني والعشرون
(أ) الرســـــوم البيانيـــــة

الرسم (1) ـ دالّة الاستهلاك
النموذج الوضعي × النموذج الإسلامي (حدّ الكفاية)




C
Consumer Spending
45 degree line (Y=C)
C1= a + b(Y)
Δ C
Δ Y
a = autonomous consumption
b = (slope) = (MPC) = Δ C / Δ Y
Real disposable income
www.economicshelp.org


Meta-econom
System of
production
Component
Labor policie
Design of
workplace;
compensati
system; was
management

كيف سيُرسم في كتابك (الوصف الدقيق):

- المحور الأفقي :(X) الدخل
- المحور العمودي :(Y) الاستهلاك

منحنيان:

1. منحنى وضعي:
   - صاعد بلا سقف
   - كل زيادة دخل ⟶ زيادة استهلاك
2. منحنى إسلامي:
   - صاعد حتى حدّ الكفاية
   - ثم يميل إلى الاستقرار
   - الفائض ⟶ ادخار ⟶ استثمار

الدلالة:

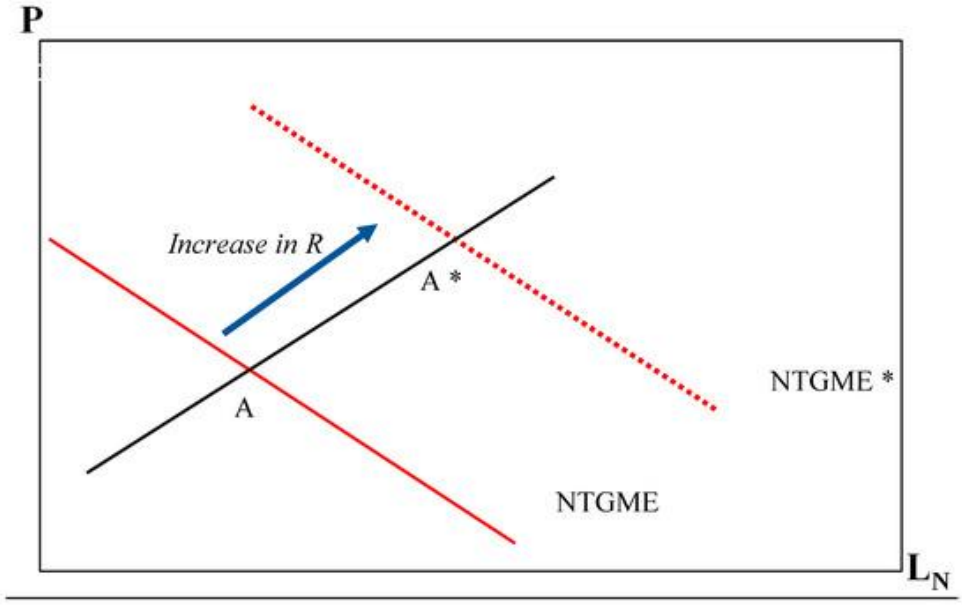
هذا الرسم يشرح بصريًا:

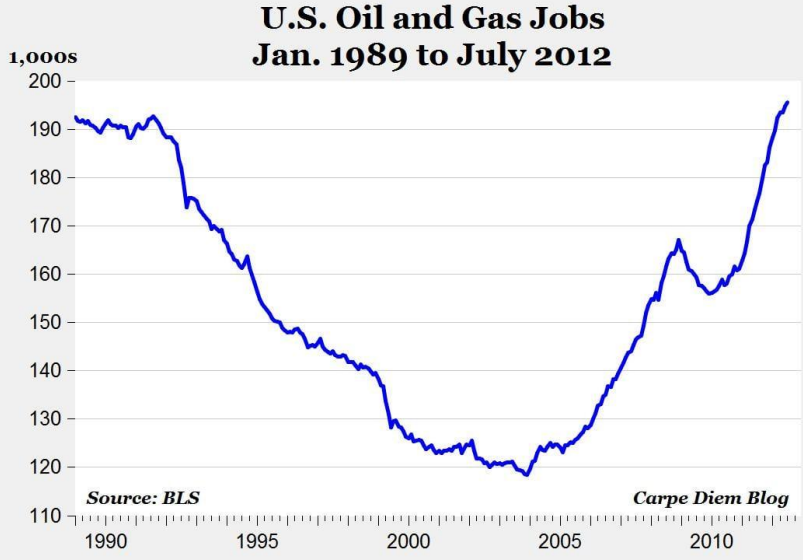
- كيف يولّد الاقتصاد الوضعي

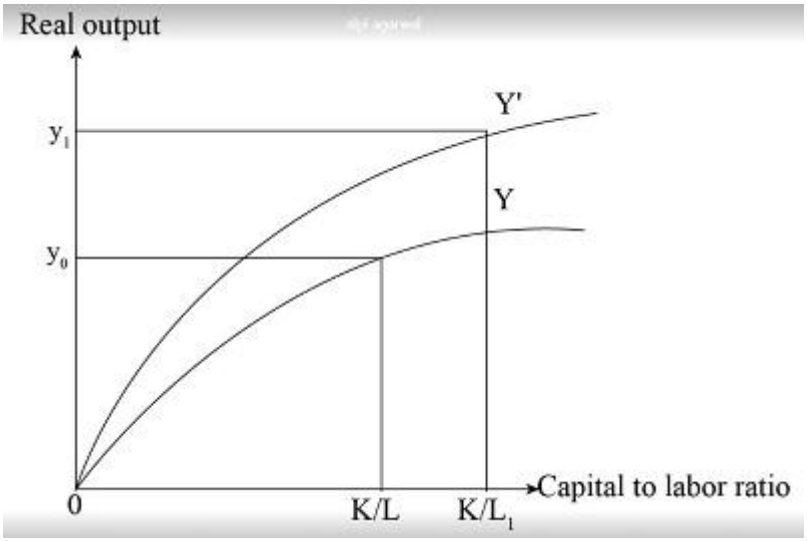
فقرًا + دينًا + تضخمًا

- وكيف يولّد الاقتصاد الإسلامي

استقرارًا + كفاية + نموًا اجتماعيًا


P
Increase in R
A *
A
NTGME *
NTGME
L_N


U.S. Oil and Gas Jobs
Jan. 1989 to July 2012
1,000s
200
190
180
170
160
150
140
130
120
110
Source: BLS
Carpe Diem Blog
1990
1995
2000
2005
2010



توصيف الرسم:

- X: العمل
- Y: الناتج

منحنيان:

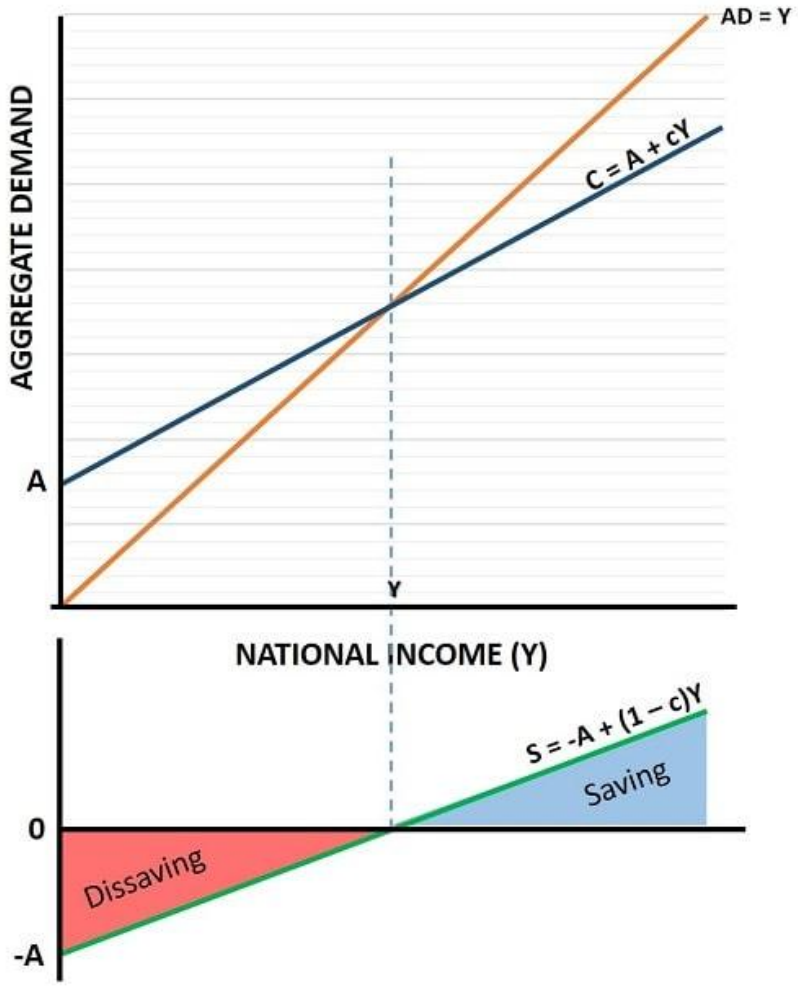
1. ريعي:
   - ناتج مرتفع
   - تشغيل محدود جدًا
2. استخلافي (إسلامي):
   - ناتج متدرّج
   - تشغيل واسع
   - استدامة اجتماعية

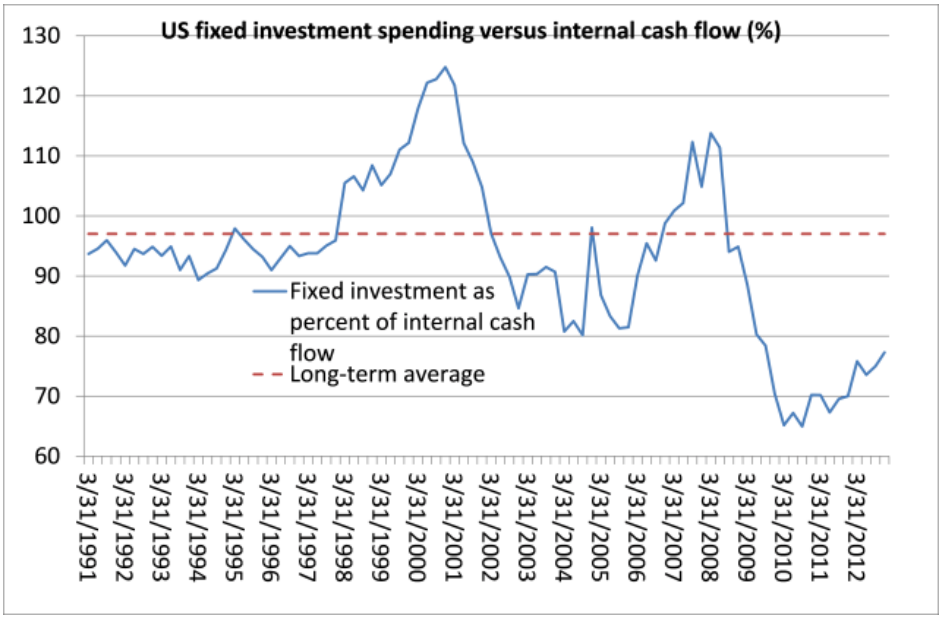
هذا هو الرسم الذي يفسّر مثال العراق

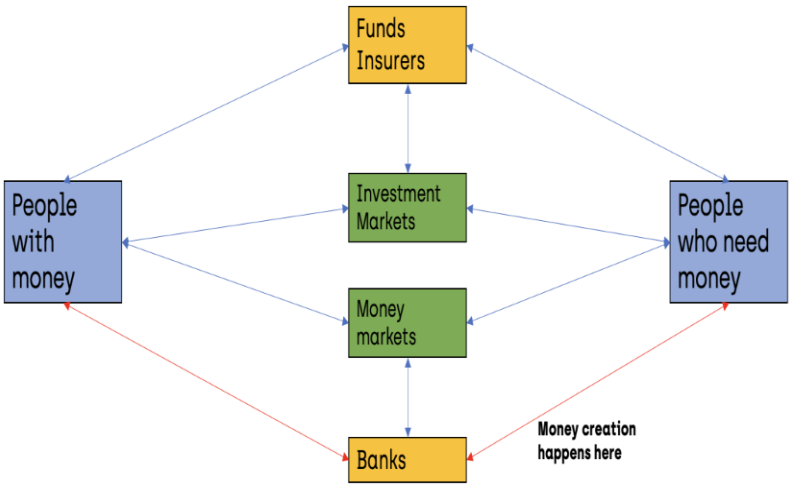
(90%ناتج ⟵ 500 ألف عامل/

11مليون عامل ⟵ 7% ناتج)

الرسم (3) ـ دالّة الادخار
الاكتناز × التوظيف



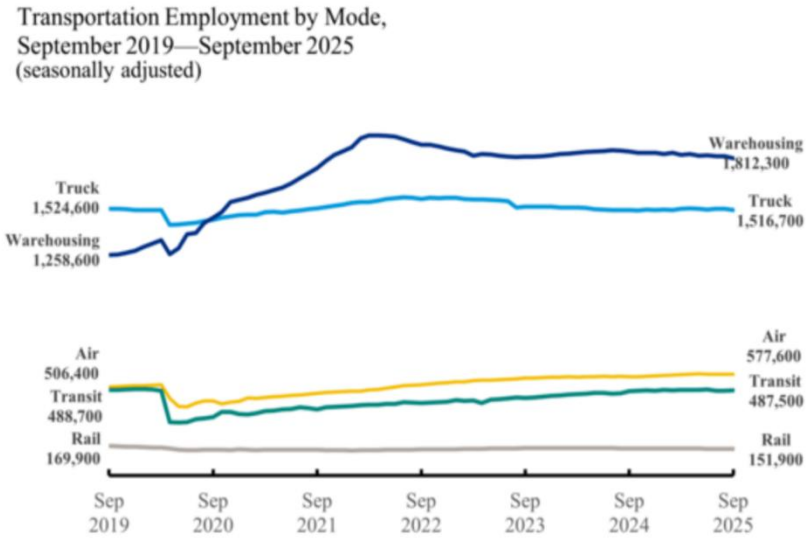

US fixed investment spending versus internal cash flow (%)
130
120
110
100
90
80
70
60
Fixed investment as percent of internal cash flow
Long-term average
3/31/1991
3/31/1992
3/31/1993
3/31/1994
3/31/1995
3/31/1996
3/31/1997
3/31/1998
3/31/1999
3/31/2000
3/31/2001
3/31/2002
3/31/2003
3/31/2004
3/31/2005
3/31/2006
3/31/2007
3/31/2008
3/31/2009
3/31/2010
3/31/2011
3/31/2012

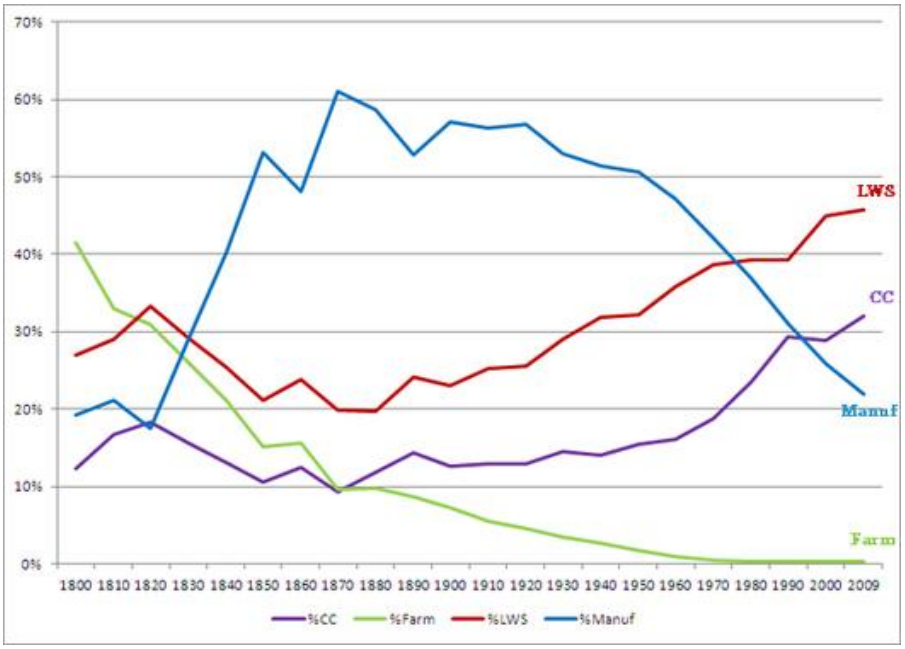

Funds Insurers
People with money
Investment Markets
People who need money
Money markets
Banks
Money creation happens here

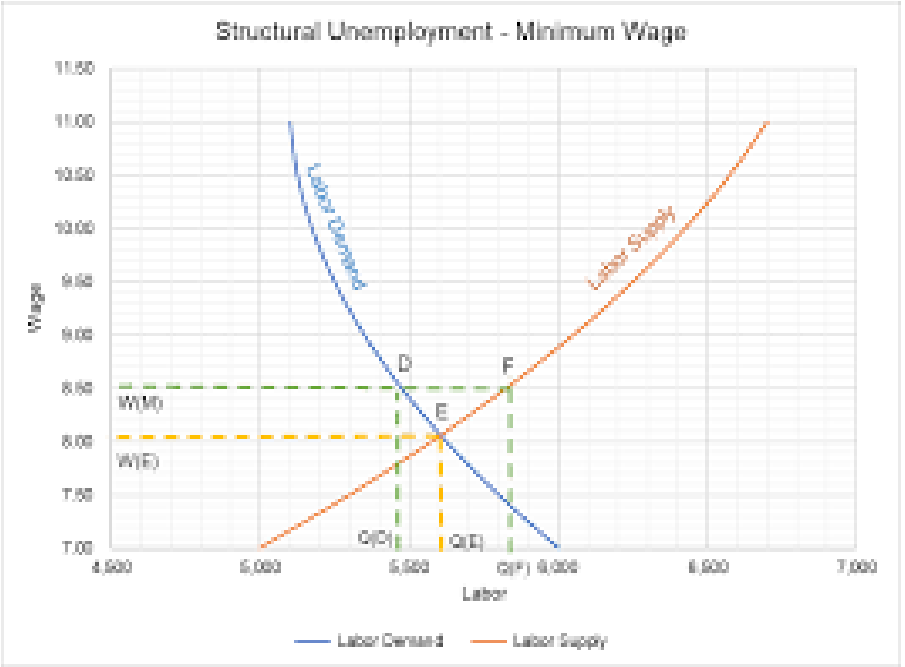
توصيفه:

- ادخار وضعي:
  - قابل للاكتناز
  - ينتهي إلى مضاربة
- ادخار إسلامي:
  - بعد الكفاية
  - مرتبط بالزكاة
  - يتحول مباشرة إلى استثمار

الرسم (4)
الإنتاج × التشغيل × البطالة
التحول القطاعي وأثره المباشر على البطال




70%
60%
50%
40%
30%
20%
10%
0%
1800 1810 1820 1830 1840 1850 1860 1870 1880 1890 1900 1910 1920 1930 1940 1950 1960 1970 1980 1990 2000 2009
LWS
CC
Manuf
Farm
%CC
%Farm
%LWS
%Manuf


Structural Unemployment - Minimum Wage
Wage
Labor
Labor Demand
Labor Supply
D
E
F
W(M)
W(E)
Q(D)
Q(E)
Q(S)
Labor Demand
Labor Supply

كيف يُقرأ الرسم:

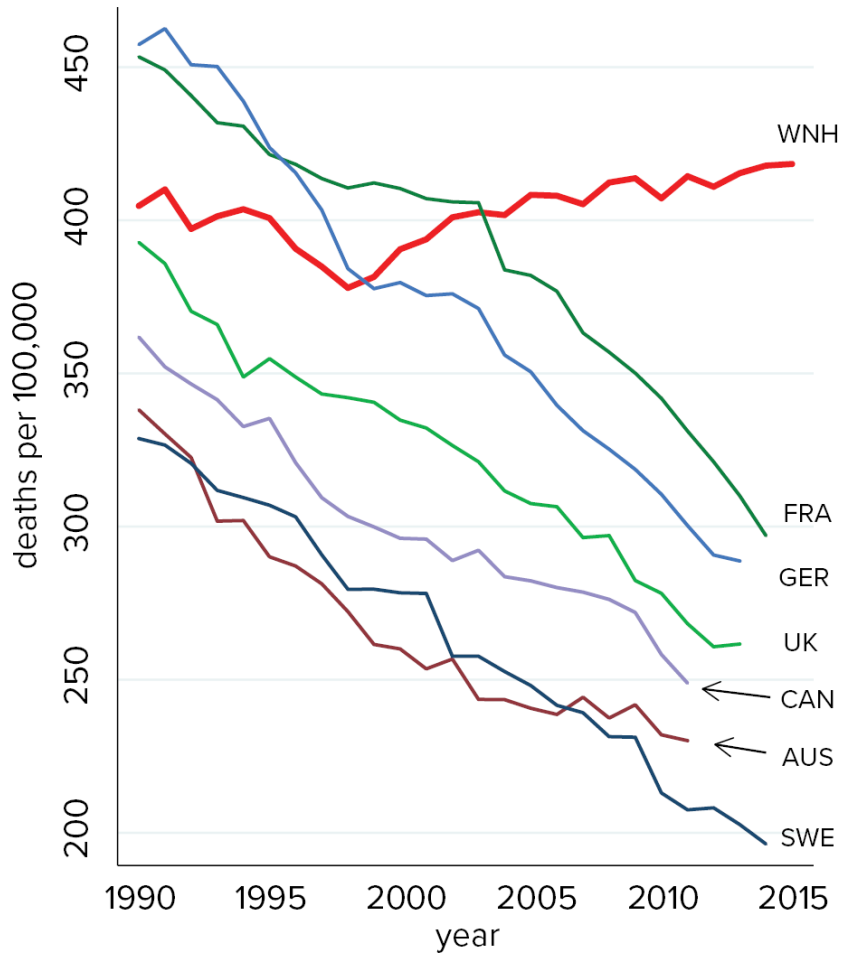
- X: التحول القطاعي (استخراجي ← صناعي ← زراعي عالي الإنتاجية)
- Y: البطالة
- المنحنى الهابط يبيّن أن كل انتقال قطاعي منتج يخفض البطالة.

الدلالة القياسية:

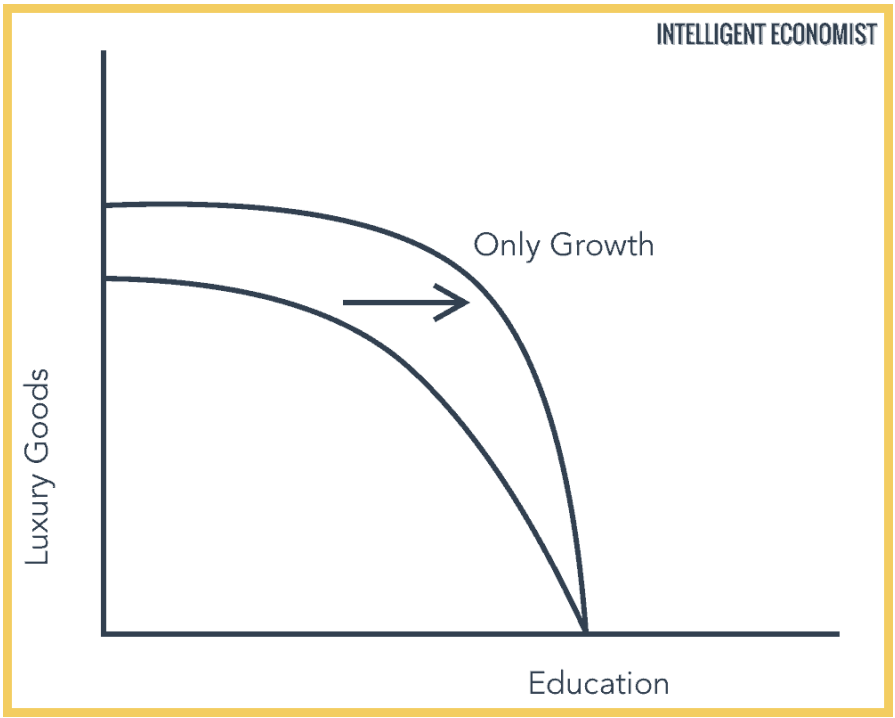
يتطابق مع نتائج القياس الرقمي: الصناعة التحويلية هي الأعلى حساسية لخفض البطالة.

الرسم(5)
الاستهلاك × الفقر × النمو
تفكيك مفارقة "نمو بلا عدالة"

Figure 1. Mortality rise in the United States

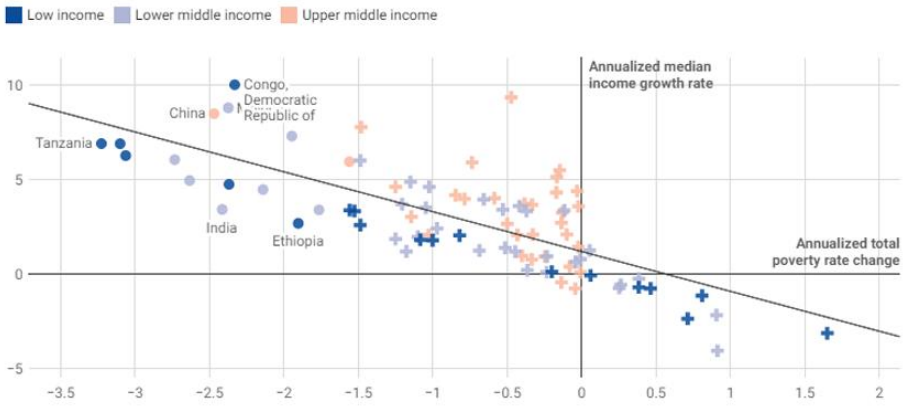


Source: Case& Deaton (2015).



Annualized change in extreme poverty and annualized growth in median incomes or consumption, circa 2000-2015

Round (o) shape shows top 15 poverty rate reduction countries and Plus (+) shape indicates other countries.



كيف يُقرأ الرسم:

- X: مستوى الاستهلاك
- Y: النمو
- مناطق لونية :مستويات الفقر
  - نمو مرتفع + فقر مرتفع (نمو ريعي/استهلاكي)
  - نمو متوسط + فقر منخفض (نمو مقاصدي إنتاجي)

الدلالة:

يوضح بصريًا لماذا لا يكفي رفع النمو دون ضبط دالّة الاستهلاك.

الرسم(6)

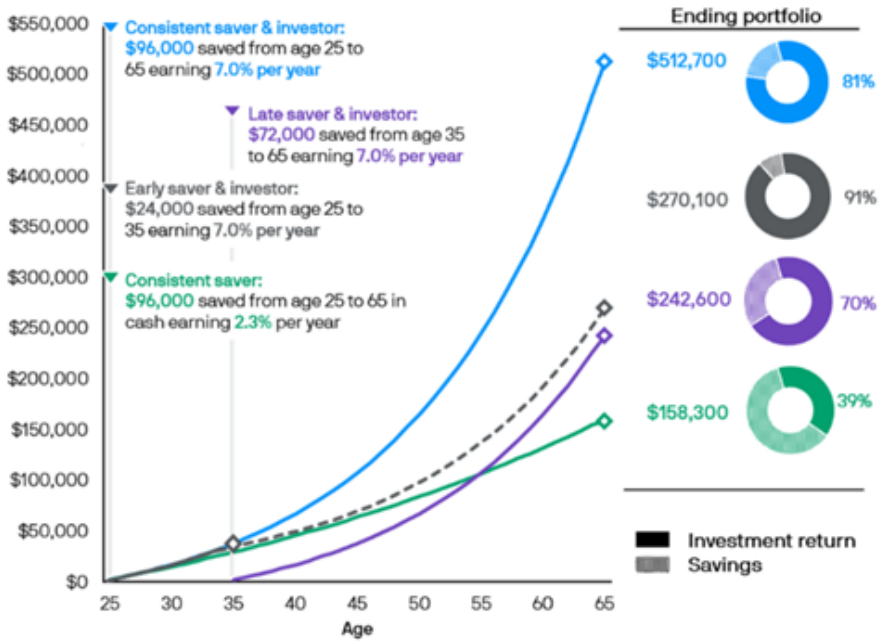
حلقة الادخار ⟵ الاستثمار ⟵ التشغيل ⟵ النمو

القلب الديناميكي للنموذج الإسلامي

Benefit of saving and investing early

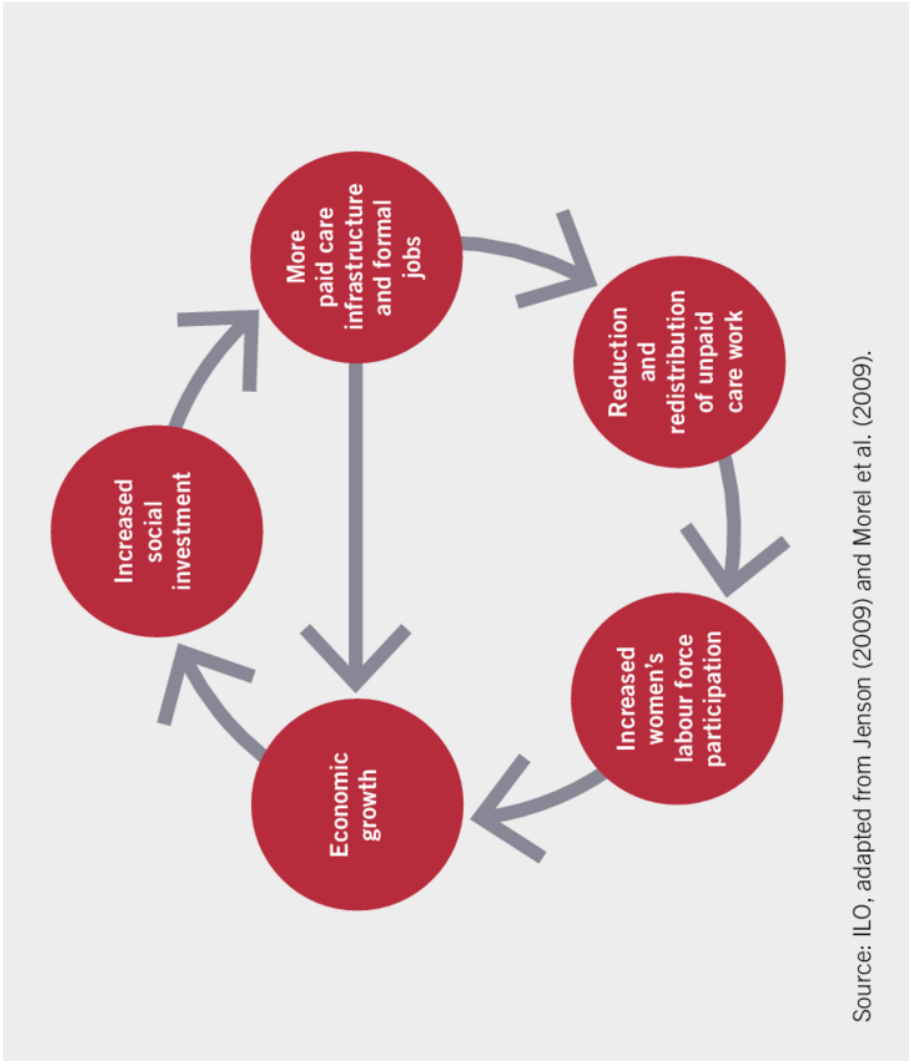
Share

Account growth of $200 invested/saved monthly

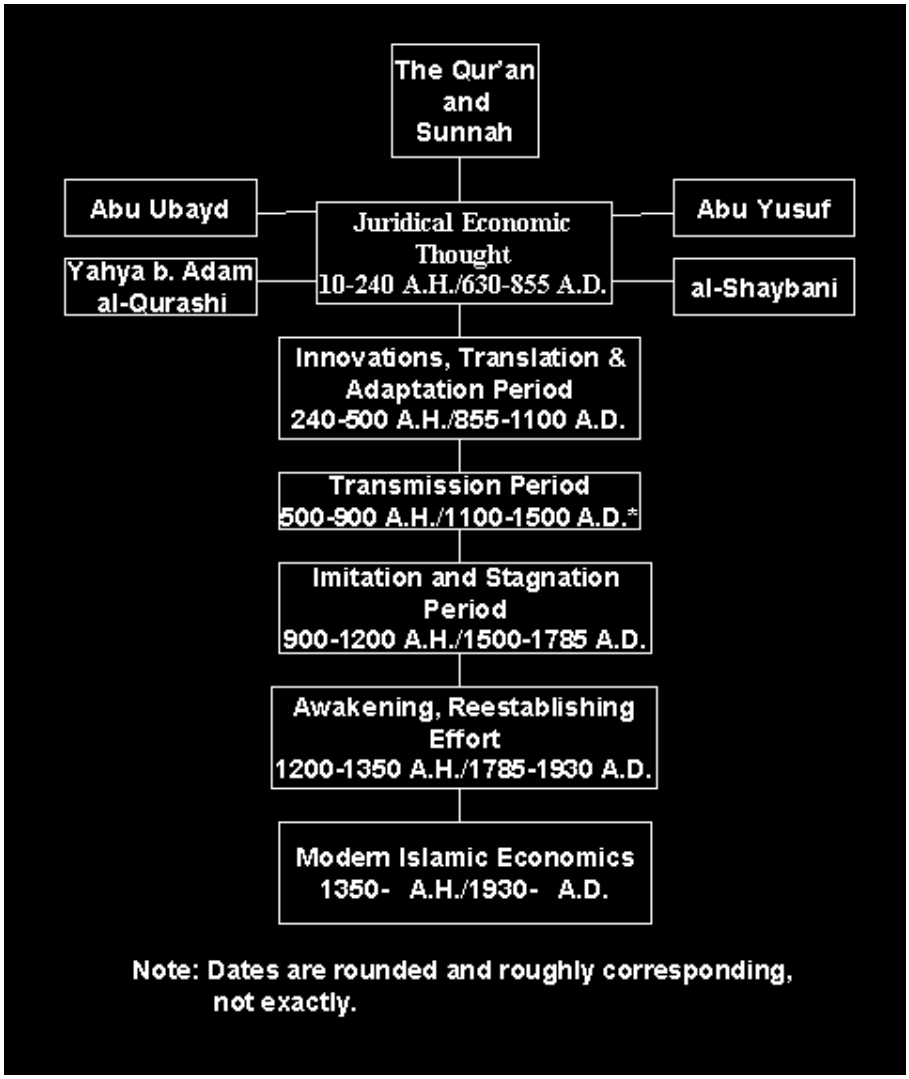


Saving fundamentals

Saving early and often, and investing what you save, are some of the keys to a successful retirement due to the power of long-term compounding.



Source: ILO, adapted from Jenson (2009) and Morel et al. (2009).


The Qur'an and Sunnah
Abu Ubayd
Yahya b. Adam al-Qurashi
Juridical Economic Thought
10-240 A.H./630-855 A.D.
Abu Yusuf
al-Shaybani
Innovations, Translation & Adaptation Period
240-500 A.H./855-1100 A.D.
Transmission Period
500-900 A.H./1100-1500 A.D.*
Imitation and Stagnation Period
900-1200 A.H./1500-1785 A.D.
Awakening, Reestablishing Effort
1200-1350 A.H./1785-1930 A.D.
Modern Islamic Economics
1350- A.H./1930- A.D.
Note: Dates are rounded and roughly corresponding, not exactly.

كيف يُقرأ الرسم:

- حلقة مغلقة إيجابية:

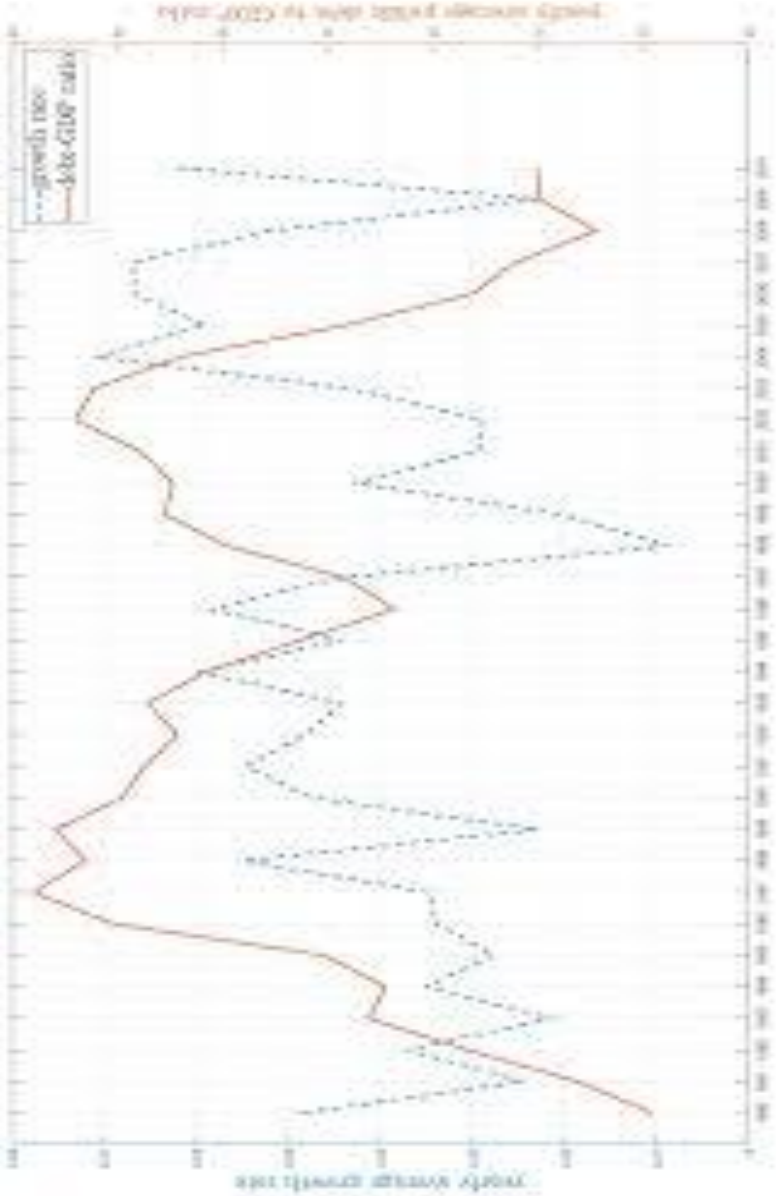
ادخار (بعد الكفاية) ⟶ استثمار منتج ⟶ تشغيل ⟶ دخل ⟶ ادخار

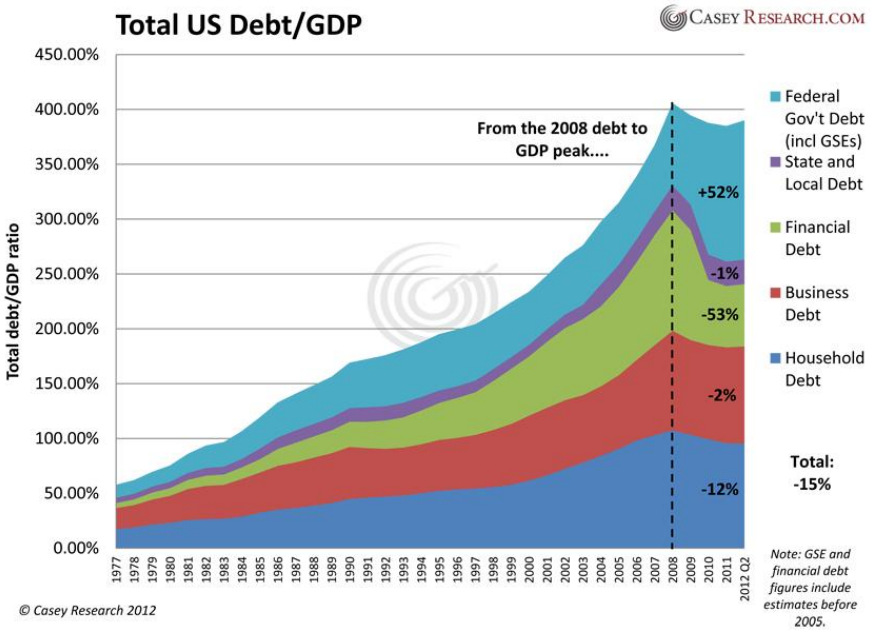
- كسر الحلقة (اكتناز/مضاربة) = ركود/دين.

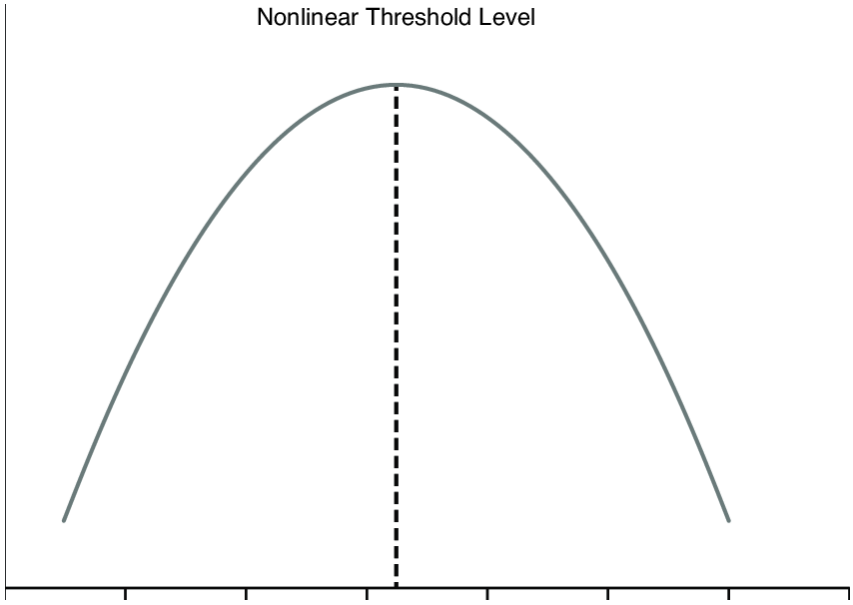
الدلالة:

يفسّر لماذا ينخفض الدَّين تلقائيًا في النموذج الإسلامي.

الرسم(7)
الدَّين العام والخارجي كقيد على النمو والتشغيل




Total US Debt/GDP
CASEY RESEARCH.COM
Total debt/GDP ratio
450.00%
400.00%
350.00%
300.00%
250.00%
200.00%
150.00%
100.00%
50.00%
0.00%
From the 2008 debt to GDP peak....
+52%
-1%
-53%
-2%
-12%
Federal Gov't Debt (incl GSEs)
State and Local Debt
Financial Debt
Business Debt
Household Debt
Total: -15%
Note: GSE and financial debt figures include estimates before 2005.
© Casey Research 2012


Nonlinear Threshold Level

كيف يُقرأ الرسم:

- X: الزمن
- Y: النمو/التشغيل
- مساران:
  - دين مرتفع ⟶ اختناق مبكر
  - دين منخفض ⟶ استدامة

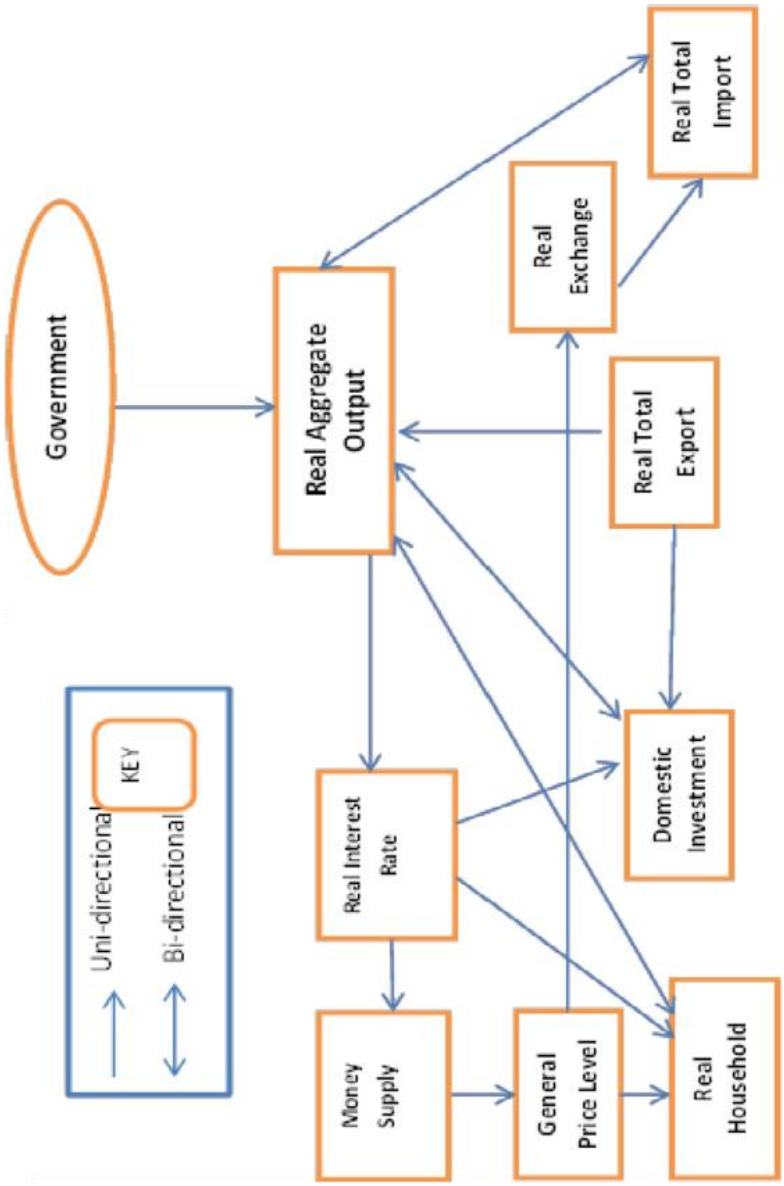
الدلالة القياسية:

كل ارتفاع في خدمة الدين يزاحم الاستثمار ويُضعف التشغيل.

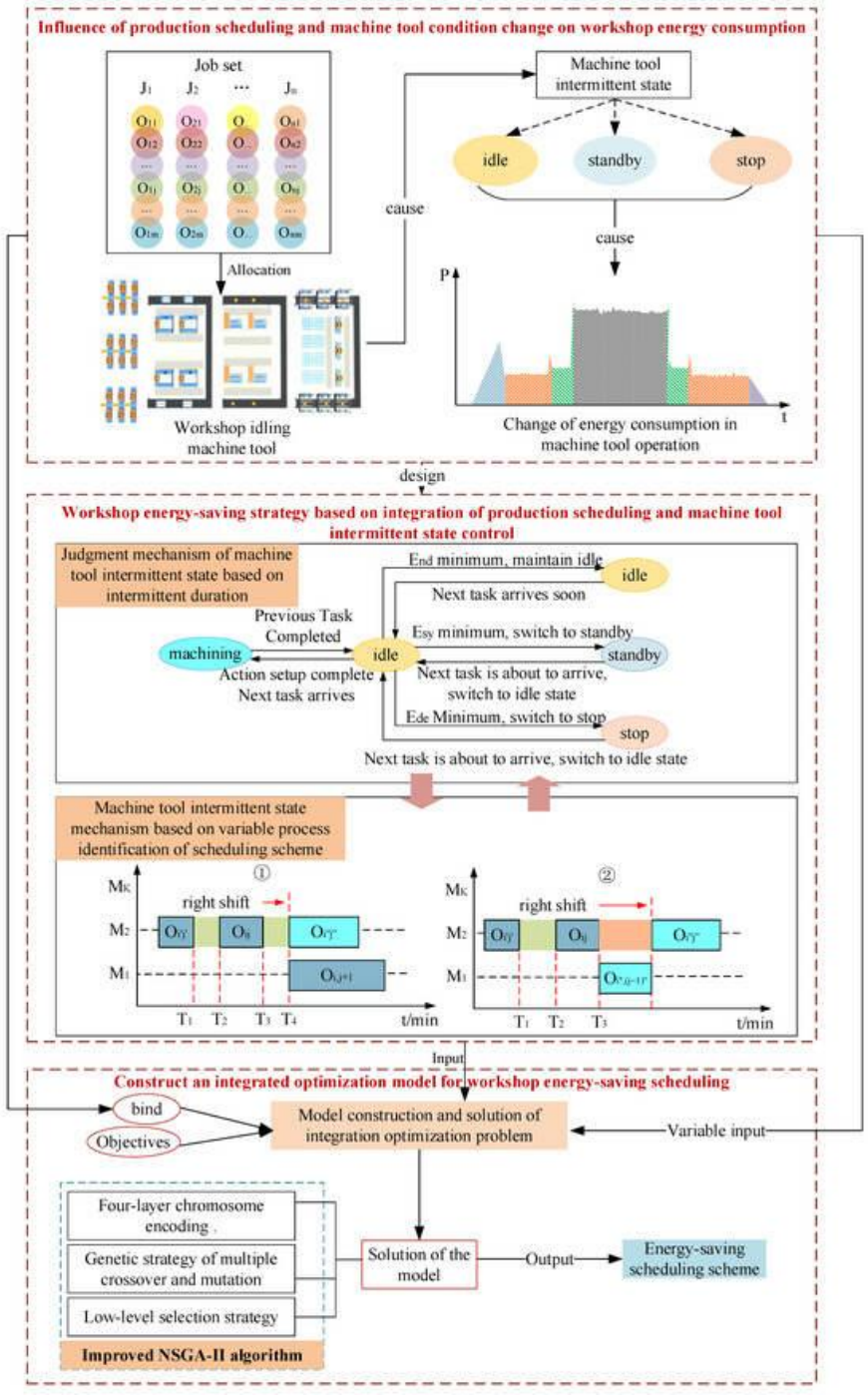
الرسم(8)

الرسم الكلي الجامع للنموذج الإسلامي

الهوية البصرية للنظرية



Stability in the Value of Money
Soc-Ec Justice & Equitable Dist. of Income & Wealth
FALAH
Ec Wellbeing with Full Employment & Growth
Price Stability
Economic Growth
Employment


Influence of production scheduling and machine tool condition change on workshop energy consumption
Job set
Allocation
Workshop idling machine tool
cause
Machine tool intermittent state
idle
standby
stop
cause
P
t
Change of energy consumption in machine tool operation
design
Workshop energy-saving strategy based on integration of production scheduling and machine tool intermittent state control
Judgment mechanism of machine tool intermittent state based on intermittent duration
End minimum, maintain idle
idle
Next task arrives soon
Previous Task Completed
Esy minimum, switch to standby
machining
idle
standby
Action setup complete
Next task arrives
Next task is about to arrive, switch to idle state
Ede Minimum, switch to stop
stop
Next task is about to arrive, switch to idle state
Machine tool intermittent state mechanism based on variable process identification of scheduling scheme
right shift
t/min
Input
Construct an integrated optimization model for workshop energy-saving scheduling
bind
Objectives
Model construction and solution of integration optimization problem
Variable input
Four-layer chromosome encoding
Genetic strategy of multiple crossover and mutation
Low-level selection strategy
Improved NSGA-II algorithm
Solution of the model
Output
Energy-saving scheduling scheme

كيف يُقرأ الرسم:

- تكامل دوال :الاستهلاك – الإنتاج – الادخار
- دور الدولة كمنسّق
- قيد الدين
- المخرجات :بطالة أقل – فقر أقل – نمو مستدام

الدلالة النهائية:

هذا الرسم هو العلامة البصرية للنظرية وقابل للمقارنة الأوروبية مباشرة.

الفصل الثاني والعشرون (ب)
الاختبار المقارن للنموذج الكلي
بين فضاء «طنجة – رأس الخيمة» والفضاء الأوروبي
في ضوء الدوال والقياسات والتمثيل البياني

القسم الأول (أ)
تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي على فضاء «طنجة – رأس الخيمة»

تمهيد القسم

لا يهدف هذا القسم إلى توصيف الواقع القائم، فقد تم إنجازه تفصيليًا في الفصول السابقة، وإنما يهدف إلى:

اختبار صلاحية النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي

عند إسقاطه على فضاء اقتصادي حقيقي

يعاني من اختلالات بنيوية حادّة.

ويُعدّ فضاء «طنجة – رأس الخيمة» ميدانًا مناسبًا لهذا الاختبار، لأنه يجمع:

- وفرة الموارد مع ضعف التشغيل،
- نموًا ريعيًا مع فقر واسع،
- دولة حاضرة ماليًا وغائبة إنتاجيًا.

أولًا: شروط الاختبار ومنهجيته

تم الاختبار وفق الشروط الآتية:

1. استخدام الدوال الثلاث نفسها:
   - دالّة الاستهلاك المنضبط بالكفاية
   - دالّة الإنتاج كثيف التشغيل
   - دالّة الادخار التوظيفي
2. اعتماد المؤشرات نفسها:
   - البطالة (الظاهرة والمقنّعة)
   - الفقر (النقدي ومتعدد الأبعاد)
   - نوع النمو (ريعي/إنتاجي)
   - الدين العام والخارجي
3. إسقاط القياسات الرقمية والسيناريوهات:
   - المحافظ
   - المتوسط
   - الجذري
4. قراءة النتائج قراءة بنيوية–مقاصدية لا محاسبية.

ثانيًا: نتائج تطبيق دالّة الاستهلاك

1. **الوضع القائم**

- استهلاك منفلت
- طلب موجَّه نحو السلع الاستهلاكية المستوردة
- ضغط دائم على الميزان التجاري
- توسّع الدَّين لتمويل الاستهلاك

2. **بعد تطبيق الدالّة الإسلامية**

- استقرار الطلب عند حدّ الكفاية
- تحوّل جزئي في الطلب نحو السلع المنتَجة محليًا
- انخفاض الاستيراد الاستهلاكي
- تحسّن الاستقرار السعري

3. **النتيجة البنيوية**

النمو لم ينخفض،

بل تغيّر نوعه:

من نمو هشّ إلى نمو قابل للاستدامة الاجتماعية.

ثالثا: نتائج تطبيق دالّة الإنتاج

1. **الوضع القائم**

- هيمنة قطاعات قليلة التشغيل (النفط، الريع، الوساطة)
- ضعف الصناعة التحويلية
- تشغيل كثيف في قطاعات منخفضة القيمة

2. **بعد إعادة التوجيه الإنتاجي**

وفق السيناريو المتوسط:

- ارتفاع مساهمة الصناعة التحويلية إلى قرابة 20%
- رفع إنتاجية الزراعة دون تضخيم العمالة
- توسّع القطاعات كثيفة التشغيل

3. **الأثر المباشر**

- انخفاض البطالة من ~25% إلى 12–15%
- تراجع البطالة المقنّعة
- تحسّن توزيع الدخل

4. **القراءة المقاصدية**

تحقّق حق العمل لا عبر التوظيف الشكلي،

بل عبر الإنتاج الحقيقي.

رابعًا: نتائج تطبيق دالّة الادخار

1. **الوضع القائم**

- ادخار ضعيف أو مكتنَز
- اعتماد على التمويل الخارجي
- تفاقم الدين العام

2. **بعد تطبيق الادخار التوظيفي**

- تحوّل الفوائض إلى استثمار منتج

- تحفيز الاستثمار المحلي
- تقليص الحاجة البنيوية للدَّين

3. الأثر الكلي

- تحسّن النمو بمقدار 3–2نقاط مئوية
- ارتفاع نسبة العمل المنتج
- استقرار مالي نسبي

خامسًا: أثر النموذج على الفقر

النتائج الرقمية

- انخفاض الفقر من 40%–30

إلى 20%–15في السيناريو المتوسط

الآلية

- تشغيل منتج
- رفع الدخل الحقيقي
- تقليص الاعتماد على الدعم الريعي

الخلاصة

الفقر في هذا الفضاء مشكلة إنتاج لا توزيع فقط.

سادسًا: أثر النموذج على الدَّين

- انخفاض تدريجي في الاعتماد على الدَّين
- تحسّن القدرة على السداد
- تحرّر نسبي للقرار الاقتصادي

وهذا يتطابق مع:

- فقه الضرورة (غياث الأمم)
- ومنطق النموذج الكلي الذي بنيناه

سابعًا: الخلاصة الجزئية للقسم (أ)

يُثبت تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي على فضاء «طنجة – رأس الخيمة» أن:

1. الاختلالات قابلة للعلاج بنيويًا
2. البطالة والفقر ليستا قدرًا تاريخيًا
3. النموذج الإسلامي:
   - صالح للتطبيق
   - قابل للقياس
   - منتج اجتماعيًا
4. جوهر النجاح:

تحويل الدولة

من ممول ريعي

إلى منسّق إنتاجي

القسم الثاني (ب)
تطبيق الأدوات نفسها على الفضاء الأوروبي
اختبار الدوال والقياسات خارج السياق الإسلامي

تمهيد القسم

لا يُقصد بهذا القسم المفاضلة الأيديولوجية، بل الاختبار العلمي الصارم:

ماذا تُنتج الدوال نفسها والقياسات نفسها

عندما تُسقَط على فضاء اقتصادي مختلف تاريخيًا ومؤسسيًا؟

الفضاء الأوروبي مناسب لهذا الاختبار لأنه:

- صناعي في بنيته التاريخية،
- مؤسسي في تنظيمه،
- اجتماعي في سياساته،
- لكنه يعاني اختلالات متراكمة (الدَّين، الشيخوخة، تباطؤ النمو).

أولًا: تطبيق دالّة الاستهلاك على الفضاء الأوروبي

1. البنية الاستهلاكية القائمة

- استهلاك مرتفع ومستقر نسبيًا
- دولة رفاه تضبط حدًّا أدنى للحياة
- لكن:
  - طلب مرتفع على الخدمات غير المنتجة
  - ضغط على المالية العامة

2. قراءة الدالّة وفق نموذجنا

عند إسقاط دالّة الاستهلاك المنضبط بالكفاية:

- لا يظهر تحوّل جذري (لأن الاستهلاك أصلًا مضبوط نسبيًا)
- لكن تظهر حدود النمو الاستهلاكي بوضوح

3. النتيجة

الفضاء الأوروبي لا يعاني من انفلات استهلاكي،
بل من تشبّع استهلاكي يحدّ من ديناميكية النمو.

ثانيًا: تطبيق دالّة الإنتاج

1. الوضع الإنتاجي القائم

- صناعة تحويلية قوية
- قيمة مضافة عالية
- لكن:
  - انتقال الصناعة إلى الخارج
  - أتمتة كثيفة تقلّص التشغيل
  - فجوة متزايدة بين الناتج والعمل

2. نتائج الإسقاط

وفق دالّة الإنتاج كثيف التشغيل:

- يظهر أن:
  - النمو الأوروبي غير كثيف العمل
  - البطالة منخفضة ظاهريًا
  - لكن التشغيل هشّ (عقود مرنة، جزئية، مؤقتة)

3. القراءة البنيوية

أوروبا نجحت في خلق قيمة

لكنها بدأت تُخفق في توزيع العمل.

ثالثا: تطبيق دالّة الادخار

1. الوضع القائم

- ادخار مرتفع نسبيًا
- نظام مالي متطور
- لكن:
  - الادخار يتجه نحو أدوات مالية
  - لا نحو استثمار إنتاجي داخلي

2. وفق النموذج الإسلامي

عند قياس الادخار التوظيفي:

- يظهر انفصال واضح بين:
  - الادخار
  - والتشغيل

3. النتيجة

الادخار الأوروبي قوي كميًا

لكنه ضعيف تشغيليًا.

رابعًا: أثر الدَّين في الفضاء الأوروبي

1. الواقع
   - دين عام مرتفع في عدة دول
   - خدمة دين مستمرة
   - ضبط مالي صارم
2. وفق قيد الدَّين في نموذجنا

يظهر أن:

- الدَّين يقيّد:
  - الاستثمار العام
  - السياسات الاجتماعية
- ويُضعف:
  - النمو طويل الأجل

3. المفارقة

أوروبا دولة رفاه

لكن الدَّين يهدّد رفاهها من الداخل.

خامسًا: المؤشرات الاجتماعية وفق القياس نفسه

• النتيجة في أوروبا	• المؤشر
• منخفضة ظاهريًا	• البطالة
• آخذة في الارتفاع	• البطالة المقنّعة
• مستقر لكن غير متراجع	• الفقر النسبي
• 1–2%(بطيء)	• النمو
• صناعي–مالي	• نوع النمو
• منخفضة	• كثافة التشغيل

سادسًا: ماذا يكشف هذا التطبيق؟

1. النموذج الإسلامي لا يفشل في الفضاء الأوروبي
2. لكنه:
   - لا يُنتج طفرة،
   - بل يكشف حدود النمو الأوروبي نفسه

الخلاصة التحليلية

أوروبا تجاوزت مشكلة الفقر،

لكنها تواجه:

- أزمة عمل
- أزمة ديموغرافيا
- أزمة استدامة مالية

سابعًا: الخلاصة الجزئية للقسم (ب)

يُظهر هذا القسم أن:

- نجاح أوروبا ليس مطلقًا
- إخفاقها ليس بنيويًا كاملًا
- لكنها وصلت إلى سقف نموذجها

بينما:

يملك النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي

قابلية أعلى للتوسّع الاجتماعي

لأنه:

- كثيف العمل
- أقل اعتمادًا على الدَّين
- أكثر ارتباطًا بالكفاية لا بالرفاه الاستهلاكي

القسم الثالث (ج)
المقارنة الصريحة النهائية
اختبار الحُجّة لا النوايا

تمهيد المقارنة

بعد تطبيق الأدوات نفسها (الدوال، المؤشرات، القياس الرقمي، والتمثيل البياني) على:

- فضاء «طنجة – رأس الخيمة»،
- والفضاء الأوروبي،

تأتي هذه المقارنة لا لتقرير "من الأفضل"، بل للإجابة عن سؤال علمي محدّد: أي نموذج يملك قدرة أعلى على خفض البطالة والفقر وتحقيق نمو مستدام دون ارتهان للدَّين؟

أولًا: الجدول المقارن الحاسم (بنفس الأداة)

• أوروبا (الوضع القائم)	• طنجة – رأس الخيمة (بعد التطبيق)	• المؤشر
• منخفضة ظاهريًا، مرتفعة مقنّعة	• تنخفض إلى 12–15% (قابلة لمزيد خفض)	• البطالة
• فقر نسبي ثابت	• ينخفض إلى 15–20%	• الفقر
• صناعي–مالي كثيف رأس المال	• إنتاجي كثيف العمل	• نوع النمو
• منخفضة ومتراجعة	• مرتفعة ومتزايدة	• كثافة التشغيل
• مشبع يحدّ من النمو	• منضبط بحدّ الكفاية	• الاستهلاك
• مالي منفصل عن التشغيل	• توظيفي مرتبط بالإنتاج	• الادخار
• قيد مزمن على السياسات	• يتراجع بنيويًا	• الدَّين
• دولة رفاه مثقلة ماليًا	• منسّق إنتاجي	• دور الدولة
• مهدّدة ديموغرافيًا وماليًا	• عالية اجتماعيًا	• الاستدامة

ثانيًا: تفسير الفروق ـ أين يكمن التفوّق الحقيقي؟

1 البطالة: الفارق البنيوي

- في فضاء «طنجة – رأس الخيمة:«

البطالة مشكلة هيكل إنتاج ⟵تُعالَج بإعادة التركيب.

- في أوروبا:

البطالة مشكلة نوع العمل ⟵تُخفى بالمرونة والعقود الجزئية.

النموذج الإسلامي يعالج أصل المرض،

بينما النموذج الأوروبي يدير أعراضه.

---

2 الفقر: إنتاج أم تحويلات؟

- النموذج الإسلامي:
  - يخفض الفقر عبر التشغيل المنتج.
- النموذج الأوروبي:
  - يحتوي الفقر عبر التحويلات الاجتماعية.

الأول علاج،

الثاني تخفيف ألم.

---

3 النمو: كمّي أم اجتماعي؟

- النمو في الفضاء الإسلامي (بعد التطبيق):
  - أقل بهرجة،

- أعلى أثرًا اجتماعيًا،
- أكثر قابلية للتوسّع.

- النمو الأوروبي:
  - بطيء،
  - مشبع،
  - محدود الأفق الديموغرافي.

الدَّين: المتغير الكاشف

- في أوروبا:
  - الدَّين جزء من النظام،
  - يقيّد القرار،
  - يضغط على دولة الرفاه.
- في النموذج الإسلامي:
  - الدَّين استثناء،
  - ينحسر تلقائيًا،
  - نتيجة لا هدفًا.

هنا يظهر الفرق بين فقه الضرورة

واقتصاد الاعتماد الدائم.

ثالثا: ماذا تثبت هذه المقارنة علميًا؟

تثبت المقارنة الصريحة أن:

1. النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي:
   - قابل للاختبار
   - قابل للقياس
   - قابل للمقارنة
2. تفوّقه:
   - ليس أخلاقيًا فقط،
   - بل بنيويًا وتشغيليًا.
3. نجاح أوروبا:
   - حقيقي،
   - لكنه بلغ سقفه.
4. فضاء «طنجة – رأس الخيمة:«
   - ليس متخلّفًا بطبيعته،
   - بل مختلّ البنية.

رابعًا: النتيجة الحاسمة

الاقتصاد الإسلامي ليس بديل فقر،

ولا خطاب عدالة فقط،

بل نموذج نموّ اجتماعي كثيف العمل

يتفوّق حيث يعجز النمو التقليدي.

وهذا التفوّق:

- لا يقوم على الوعظ،
- ولا على الاستثناء الثقافي،
- بل على إعادة تعريف الدوال الكلية نفسها.

خاتمة الفصل الثاني والعشرين

بهذا القسم الثالث نكون قد:

- أجرينا اختبارًا مقارنًا صارمًا،
- ثبّتْنا صلاحية النموذج خارج سياقه الثقافي،
- أغلقنا باب الاتهام الأيديولوجي،
- ومهّدنا للخاتمة الكبرى بثقة علمية كاملة.

الفصل الثالث والعشرون
المورد – العمل – الدولة
تطبيقات نظرية القيمة الكامنة في الاقتصاد الإسلامي
من الموارد الطبيعية إلى الموارد الوجودية

تمهيد منهجي

يهدف هذا الفصـــل إلى الانتقال بنظرية القيمة الكامنة من مســـتوى **التأســـيس الفلســـفي** إلى مســـتوى **الاختبار التطبيقي البنيوي**، دون الوقوع في اختزال المورد في النفط أو الماء أو الغاز وحدها.

فالفرضية الحاكمة هنا هي:

القيمة سابقة على العمل والسوق،

والعمل مُفعِّلٌ لا مُنشِئٌ مطلق،

والدولة أمينٌ على القيمة العامة لا بائعٌ لها.

وبناءً على ذلك، يتناول الفصـــل **أنماطًا مختلفة من الموارد**، تختلف في خصائصها، لكن يجمعها مبدأ واحد :**القيمة الكامنة السابقة على التبادل.**

أولًا: الموارد الحيوية

(الماء – الهواء – التربة الخصبة)

1. طبيعة القيمة

هذه الموارد:

- شرط وجودي للحياة،
- غير قابلة للتعويض الكامل،
- تتجاوز منطق الندرة السوقية إلى منطق **الضرورة المطلقة**.

وعليه، فقيمتها:

وجودية–حضارية قبل أن تكون اقتصادية.

2. **العمل في هذا السياق**

العمل هنا:

- لا يخلق القيمة،
- بل **يحفظها** ويُديرها ويمنع ضياعها.

وأي عمل:

- يُلوِّث الماء،
- يُفسد التربة،
- أو يُهدر الهواء،

هو **عمل مُدمِّر للقيمة** مهما كان مربحًا.

3. **دور الدولة**

الدولة:

- لا تُخصخص الضروريات الحيوية،
- ولا تُخضعها لتقلبات السوق،
- وتضمن حدّ الكفاية العادل في الوصول إليها.

هنا يتقدّم **حفظ القيمة** على تعظيم الإيراد.

ثانيًا: الموارد الطاقوية
(النفط ـ الغاز ـ الشمس ـ الرياح)

1. **طبيعة القيمة**

تحمل الموارد الطاقوية:

- قيمة كامنة عالية،
- تأثيرًا مباشرًا في السيادة،
- قابلية للتحوّل إلى **ريع مفسد** أو **تنمية مُعمِّرة**.

2. **العمل: من الاستخراج إلى التحويل**

العمل المنتج هنا:

- ليس مجرد استخراج،
- بل **تحويل القيمة الطاقوية إلى قاعدة إنتاج وتشغيل**.

والخلل التاريخي يتمثّل في:

الاكتفاء بالاستخراج

وترك القيمة متركزة بلا عمل اجتماعي واسع.

3. **دور الدولة**

الدولة:

- تمنع تحويل الطاقة إلى ريع توزيعي،
- تستخدمها كرافعة:
  - للصناعة،
  - للتشغيل،
  - للانتقال الطاقوي.

الطاقة أداة بناء لا خزينة إنفاق.

ثالثا: الموارد المكانية
(الموقع الجغرافي ـ الممرات ـ السواحل)

1. **طبيعة القيمة**

المكان:

- مورد صامت،
- لا يُنتَج،
- لكنه يحمل **قيمة استراتيجية سابقة على أي نشاط اقتصادي**.

2. **العمل**

العمل هنا:

- تخطيطي وتنظيمي،
- لا استهلاكي ولا بيعي.

وأي بيعٍ غير مدروس للموقع:

إهدار لقيمة لا يمكن استعادتها.

3. **دور الدولة**

الدولة:

- تُنظّم الاستفادة من الموقع،
- تمنع تفويته كغنيمة آنية،
- تُدخله في استراتيجية سيادية طويلة الأجل.

رابعًا: الموارد الزمنية
(زمن التجدد ـ الزمن البيئي ـ الزمن بين الأجيال)

1. طبيعة القيمة

الزمن مورد:

- غير مرئي،
- غير قابل للتسعير المباشر،
- لكنه شرط لاستدامة كل قيمة أخرى.

2. العمل

العمل المُفرِط:

- قد يحقق ربحًا سريعًا،
- لكنه يُراكم **دينًا زمنيًا** على الأجيال القادمة.

3. دور الدولة

الدولة:

- تُدخل الزمن في الحساب الاقتصادي،
- تمنع الاستنزاف المعجّل،
- وتُوازن بين الحاضر والمستقبل.

هنا تتجسّد **العدالة بين الأجيال** اقتصاديًا.

خامسًا: الموارد البشرية والاجتماعية
(الإنسان ـ المعرفة ـ الثقة ـ الاستقرار)

1. طبيعة القيمة

الإنسان:

- مورد ذو قيمة كامنة قبل العمل،
- لا يُختزل في أجر أو إنتاجية آنية.

والمعرفة والثقة:

- موارد تتراكم ببطء،
- وتنهار بسرعة إن أُسيء استخدامها.

2. العمل

العمل المنتج:

- يُنمّي القيمة الإنسانية،
- بينما العمل القهري أو الهش:
  - يُهدر المورد البشري،
  - ويُنتج فقرًا مقنّعًا.

3. دور الدولة

الدولة:

- تحمي كرامة العمل،
- تستثمر في التعليم والمعرفة،
- تمنع تسليع الإنسان بوصفه "تكلفة."

سادسًا: التوليف البنيوي

كيف تتكامل الموارد في النموذج الإسلامي؟

يتكامل:

- المورد (قيمة كامنة)
- العمل (تفعيل القيمة)
- الدولة (حفظ وتنظيم)

في حلقة:

حفظ القيمة ⟵ تفعيلها ⟵ توزيع عادل ⟵ استدامة ⟵ كفاية

وهذا هو الفارق الجوهري عن النموذج الوضعي الذي يبدأ من:

السوق ⟵ السعر ⟵ الربح ⟵ المعالجة اللاحقة للأضرار

خاتمة الفصل

يثبت هذا الفصل أن:

- نظرية القيمة الكامنة ليست أطروحة تجريدية،
- بل **قاعدة شاملة للسياسات الاقتصادية،**
- قادرة على:
  - معالجة الريع دون إنكار المورد،
  - حماية البيئة دون تعطيل الإنتاج،
  - تحقيق الكفاية دون خنق النمو.

وبذلك:

يعود الاقتصاد إلى وظيفته الأصيلة:

إدارة العمران لا استنزافه،

وحفظ القيمة لا تبديدها.

الفصل الرابع والعشرون
مصفوفة السياسات الاقتصادية
في ضوء نظرية القيمة الكامنة
من حفظ المورد إلى تفعيل العمران

تمهيد منهجي

لا تكتمل أي نظرية في الاقتصاد الكلي ما لم تتحول من:

منظومة مفاهيم

إلى

بنية قرارات قابلة للتنفيذ

ومصفوفة السياسات ليست أداة تقنية فحسب، بل:

كشف لمنطق الدولة

عندما تعترف بأن القيمة سابقة على السوق والعمل.

ولهذا، تُبنى هذه المصفوفة على فرضية حاكمة:

تختلف أدوات الدولة باختلاف نوع المورد،

ولا يجوز تعميم سياسة واحدة على موارد غير متجانسة.

أولًا: بنية المصفوفة

الصفوف :أنواع الموارد

1. الموارد الحيوية
2. الموارد الطاقوية
3. الموارد المكانية
4. الموارد الزمنية
5. الموارد البشرية والاجتماعية

الأعمدة :أدوات الدولة

1. نمط الملكية
2. سياسة التسعير
3. نمط الاستثمار
4. أدوات التنظيم
5. آلية التوزيع
6. الأفق الزمني للقرار

ثانيًا: مصفوفة السياسات (الجدول التحليلي)

1. الموارد الحيوية

(الماء – الهواء – التربة)

• السياسة المعتمدة	• الأداة
• عامة / مشتركة	• الملكية
• محمي – غير ربحي	• التسعير
• عام أساسًا	• الاستثمار
• منع الخصخصة – منع الاحتكار	• التنظيم
• كفاية مضمونة	• التوزيع
• طويل جدًا (عابر للأجيال)	• الأفق الزمني

التفسير:

القيمة هنا وجودية؛ أي إخضاعها للسوق يُعدّ إهدارًا مباشرًا للقيمة الكامنة.

2. الموارد الطاقوية

(النفط – الغاز – الطاقة المتجددة)

السياسة المعتمدة	الأداة
• عامة مع إدارة سيادية	• الملكية
• سوقي مقيد بالمصلحة العامة	• التسعير
• عام/مختلط	• الاستثمار
• منع الريع – توجيه نحو الصناعة	• التنظيم
• عبر التشغيل لا التحويل	• التوزيع
• متوسط–طويل	• الأفق الزمني

التفسير:

الطاقة ليست خزينة إنفاق، بل رافعة إنتاج وتشغيل.

3. الموارد المكانية

(الموقع – الممرات – السواحل)

• **السياسة المعتمدة**	• **الأداة**
• سيادية غير قابلة للتفويت	• الملكية
• إداري/استراتيجي	• التسعير
• تخطيطي طويل الأجل	• الاستثمار
• منع البيع غير الاستراتيجي	• التنظيم
• عبر التنمية الإقليمية	• التوزيع
• طويل	• الأفق الزمني

التفسير:

المكان قيمة حضارية؛ تفويته قرار تاريخي لا تجاري.

4) الموارد الزمنية

(زمن التجدد – الزمن البيئي)

السياسة المعتمدة	الأداة
• غير قابلة للتملك	• الملكية
• غير مباشر	• التسعير
• محسوب الأثر الزمني	• الاستثمار
• منع الاستنزاف المعجّل	• التنظيم
• عدالة بين الأجيال	• التوزيع
• بعيد جدًا	• الأفق الزمني

التفسير:

الزمن مورد صامت؛ إهداره يولّد دينًا حضاريًا.

(5) الموارد البشرية والاجتماعية

(الإنسان – المعرفة – الثقة)

• **السياسة المعتمدة**	• **الأداة**
• لا تُملَّك	• الملكية
• أجر عادل لا أدنى فقط	• التسعير
• تعليم – صحة – معرفة	• الاستثمار
• حماية العمل – منع الهشاشة	• التنظيم
• حق العمل والكفاية	• التوزيع
• تراكمي طويل	• الأفق الزمني

التفسير:

الإنسان أصل لا تكلفة، واستنزافه أفقر أنواع الخسارة.

ثالثا: الدلالة البنيوية للمصفوفة

تُظهر هذه المصفوفة أن:

- الدولة ليست متدخلة اعتباطيًا،
- ولا حيادية زائفة،
- بل **فاعل عقلاني يفرّق بين القيم.**

كما تُثبت أن:

السوق أداة،

والعمل مُفعِّل،

والدولة أمين القيمة.

رابعًا: القيمة المضافة العلمية

بهذه المصفوفة:

1. يتحول الاقتصاد الإسلامي من خطاب معياري إلى **نموذج حكم**
2. يُعاد تعريف السيادة الاقتصادية
3. تُربط العدالة بالقرار لا بالإنفاق فقط
4. تُفتح إمكانية القياس والمقارنة الدولية

خاتمة الفصل

مصفوفة السياسات ليست نهاية النظرية، بل:

نقطة التقاء الفكر بالدولة،

والقيمة بالقرار،

والاقتصاد بالعمران.

وبهذا تكون نظرية القيمة الكامنة قد انتقلت:

- من الفلسفة،
- إلى الاقتصاد،
- إلى السياسة العامة.

الفصل الخامس والعشرون
تحويل مصفوفة السياسات إلى مؤشرات قياس رقمية
نحو اختبار كمي للاقتصاد الإسلامي

تمهيد منهجي

المؤشر الرقمي في هذا المشروع ليس غاية في ذاته، بل:

أداة لقياس مدى اقتراب الواقع من المقصد

لا مجرد توصيف محايد للواقع القائم.

ولهذا، تختلف هذه المؤشرات عن:

- مؤشرات الرأسمالية (الربحية الصافية)،
- ومؤشرات الاشتراكية (التوزيع الشكلي)،

إذ تقوم على:

الربط بين القيمة – العمل – الكفاية – الاستدامة.

أولًا: الإطار العام للمؤشرات

1. مستويات القياس

نقترح ثلاثة مستويات مترابطة:

1. **مؤشرات قيمة المورد**
2. **مؤشرات تفعيل العمل**
3. **مؤشرات الأثر الاجتماعي والاقتصادي**

ثانيًا: مؤشرات الموارد الحيوية

(الماء – الهواء – التربة)

(A)مؤشر حفظ القيمة الحيوية(BVI)

يقيس:

- نسبة السكان الذين يحصلون على المورد الحيوي
- دون استنزاف أو تلوث

صيغة عامة:

$$BVI = \frac{\text{الآمن والمستدام الوصول}}{\text{الاستهلاك الكلي}}$$

القراءة:

- $BVI \geq 0.8 \rightarrow$ اقتصاد حافظ للقيمة
- $BVI < 0.5 \rightarrow$ اقتصاد مُهدِر للقيمة

ثالثا: مؤشرات الموارد الطاقوية

(النفط – الغاز – الطاقة المتجددة)

(B)مؤشر توظيف القيمة الطاقوية(EVI)

يقيس:

- نسبة العائد الطاقوي
- التي تحولت إلى:

- صناعة
- تشغيل
- استثمار طويل الأجل

$$EVI = \frac{\text{الإنتاجي + التشغيل الاستثمار}}{\text{الطاقة إيرادات}}$$

القراءة:

- قيمة مرتفعة = طاقة معمِّرة
- قيمة منخفضة = طاقة ريعية

رابعًا: مؤشرات الموارد المكانية

(الموقع – الممرات – السواحل)

(C)مؤشر السيادة المكانية(SSI)

يقيس:

- مدى استثمار الموقع في:
  - الإنتاج
  - الخدمات الاستراتيجية
- مقابل بيعه أو تفويته

$$SSI = \frac{\textbf{المضافة المحلية القيمة}}{\textbf{القيمة الممكنة للموقع}}$$

خامسًا: مؤشرات الموارد الزمنية

(D)مؤشر العدالة بين الأجيال(IGJ)

يقيس:

- سرعة الاستنزاف
- مقابل قدرة التجدد

$$IGJ = 1 - \frac{\text{معدل الاستنزاف}}{\text{معدل التجدد}}$$

القراءة:

- IGJقريب من 1 = عدالة زمنية
- IGJسالب = دين حضاري

سادسًا: مؤشرات الموارد البشرية والاجتماعية

(E)مؤشر تفعيل القيمة البشرية(HVI)

يقيس:

- نسبة قوة العمل
- المنخرطة في:
  - عمل منتج
  - مستقر
  - لائق

$$HVI = \frac{\text{المنتج المستقر العمل}}{\text{قوة العمل الكلية}}$$

سابعًا: المؤشر الكلي المركب

مؤشر الاقتصاد الاستخلافي(IEI)

يجمع المؤشرات السابقة بأوزان مقاصدية:

$$IEI = \alpha BVI + \beta EVI + \gamma SSI + \delta IGJ + \epsilon HVI$$

حيث:

- الأوزان تُحدَّد وفق:
  - الضروريات
  - الحاجيات
  - التحسينيات

ثامنًا: الفرق الجوهري عن المؤشرات الغربية

مقابلُه في نموذجك	المؤشر الغربي
IEI	GDP
Growth × Employment	Growth Rate
Kafaya Index	HDI
IGJ	Sustainability

النمو هنا لا يُقاس بما يُنتَج فقط،

بل بما **يُحفَظ ويُفَعَّل ويُوزَّع بعدل**.

خاتمة المبحث

بهذه المؤشرات:

- يصبح الاقتصاد الإسلامي **قابلًا للقياس لا للاتهام،**
- وقابلًا للمقارنة لا للعزل،
- وقادرًا على دخول:
  - تقارير دولية،
  - نماذج محاكاة،
  - اختبارات سياسات عامة.

وبهذا نكون قد:

ربطنا القيمة بالرقم،

والمقصد بالمؤشر،

والنظرية بالواقع.

الفصل السادس والعشرون
لوحة القياس الكلية
Dashboardالاقتصاد الاستخلافي
من المؤشر إلى القرار

أولًا: لماذا لوحة قياس؟

لأن صانع القرار:

- لا يقرأ فصولًا طويلة،
- ولا يتعامل مع معادلات مجردة،

بل يحتاج:

صورة واحدة شاملة

تُظهر أين نقف؟

وأين الخلل؟

وأين نتدخل أولًا؟

ثانيًا: البنية العامة للوحة القياس

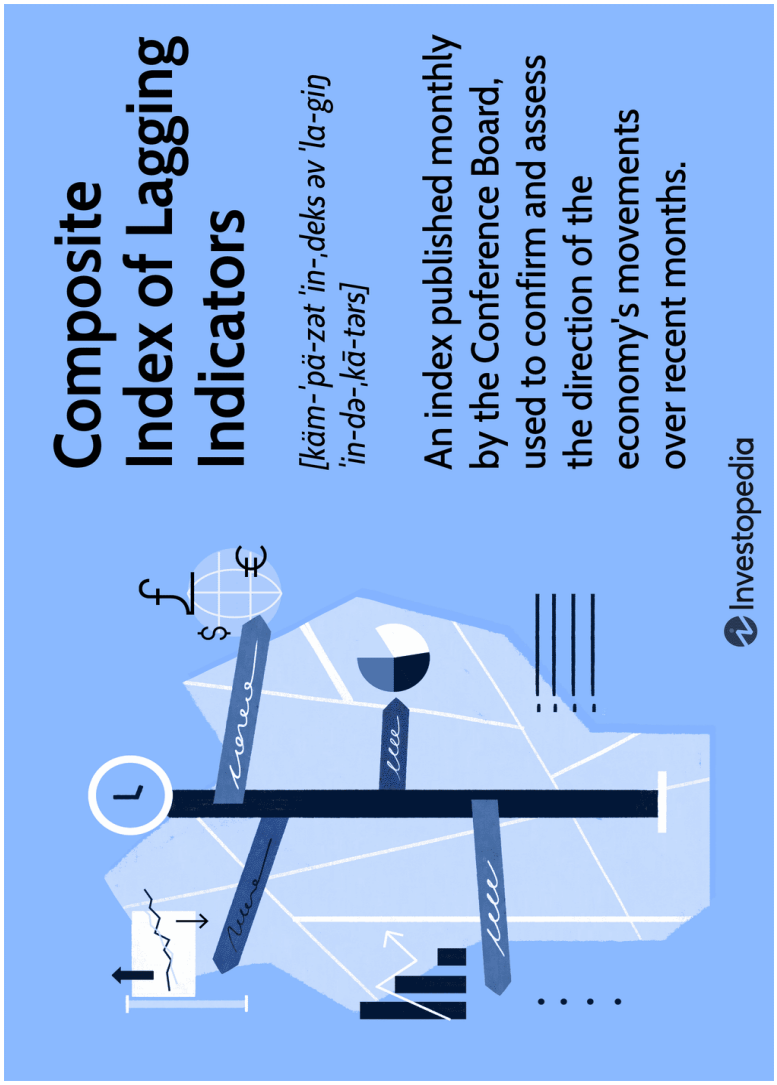
- **المستوى الأعلى (الملخص التنفيذي)**

المؤشر الكلي للاقتصاد الاستخلافي(IEI)

يُعرض على شكل:

- عدّاد دائري$(0 \rightarrow 100)$

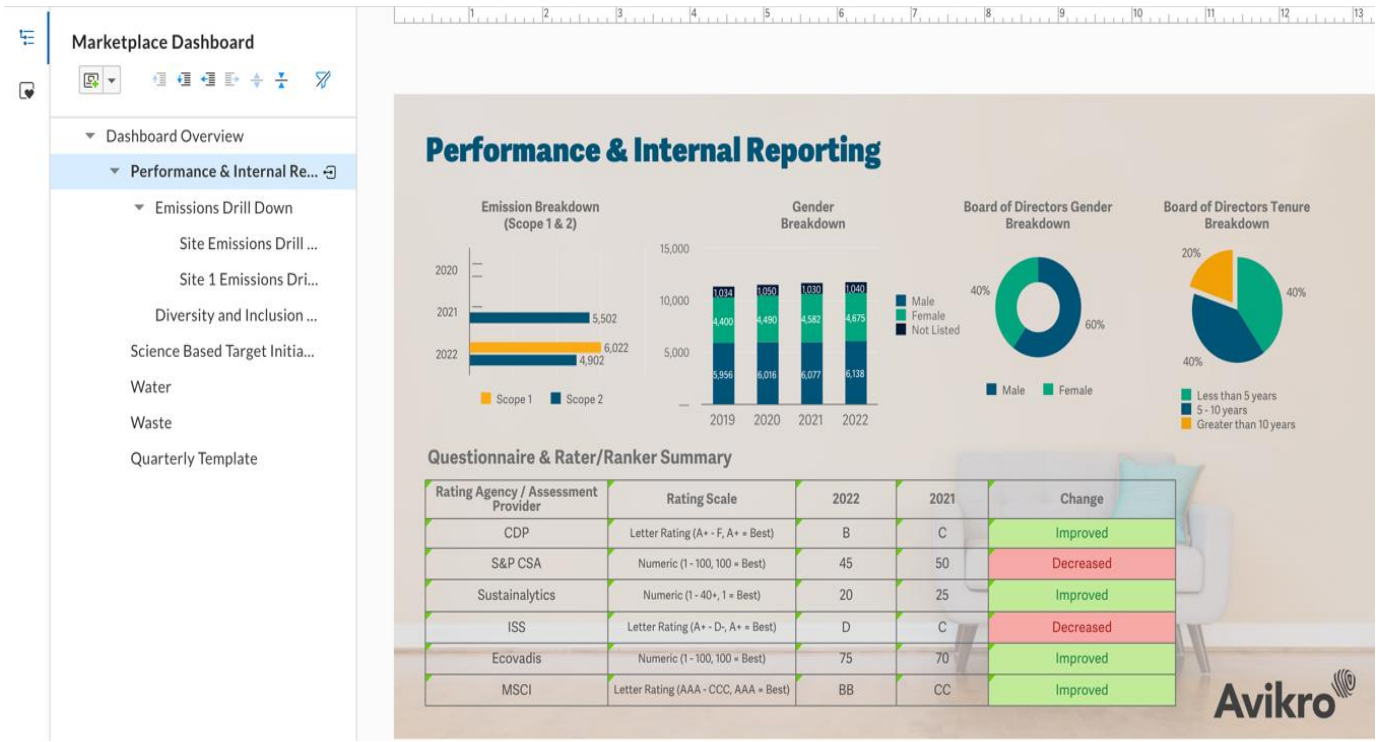
- ألوان:
  - أخضر: اقتصاد متوازن
  - أصفر: اختلال متوسط
  - أحمر: اختلال بنيوي



Macroeconomic Indicators of country

Macroeconomic policy refers to the actions taken by governments and central banks to manage and influence the performance of an economy as a whole.

GDP- Gross Domestic Product FDI- Foreign Direct Investment	Normal GDP (USD Billion)	Real GDP Change Per Annum (%)	GDP Per Head (USD)	Inward FDI Flow/GDP (%)	Exchange Rate LCU: USD	Consumer Prices (% Changes Per Annum)	Lending Interest Rate (%)
Country 1	1,675	-3.9	8,670.0	2.4	3.5	8.0	45.2
Country 2	1,150	3.6	9,005.2	5.2	15.9	3.6	3.2
Country 3	246	2.4	13.285.0	6.7	855.1	2.5	6.5
Country 4	295	3.3	6,665.0	4.3	2,74.5	6.0	11.9
Country 5	195	3.5	6,170.0	3.7	3.5	4.2	15.3
Country 6	820	2.5	14,100.0	2.5	9.5	6.5	2.3
Country 7	520	2.6	15,120.0	3.5	8.5	29.5	16.5


Marketplace Dashboard
Dashboard Overview
Performance & Internal Re...
Emissions Drill Down
Site Emissions Drill ...
Site 1 Emissions Dri...
Diversity and Inclusion ...
Science Based Target Initia...
Water
Waste
Quarterly Template
Performance & Internal Reporting
Emission Breakdown (Scope 1 & 2)
2020
2021
2022
5,502
6,022
4,902
Scope 1
Scope 2
Gender Breakdown
15,000
10,000
5,000
1,034
1,050
1,030
1,040
4,400
4,490
4,582
4,675
5,956
6,016
6,077
6,138
2019
2020
2021
2022
Male
Female
Not Listed
Board of Directors Gender Breakdown
40%
60%
Male
Female
Board of Directors Tenure Breakdown
20%
40%
40%
Less than 5 years
5 - 10 years
Greater than 10 years
Questionnaire & Rater/Ranker Summary
Rating Agency / Assessment Provider
Rating Scale
2022
2021
Change
CDP
Letter Rating (A+ - F, A+ = Best)
B
C
Improved
S&P CSA
Numeric (1 - 100, 100 = Best)
45
50
Decreased
Sustainalytics
Numeric (1 - 40+, 1 = Best)
20
25
Improved
ISS
Letter Rating (A+ - D-, A+ = Best)
D
C
Decreased
Ecovadis
Numeric (1 - 100, 100 = Best)
75
70
Improved
MSCI
Letter Rating (AAA - CCC, AAA = Best)
BB
CC
Improved
Avikro

ثالثا: اللوحات الفرعية (حسب نوع المورد)

1. لوحة الموارد الحيوية

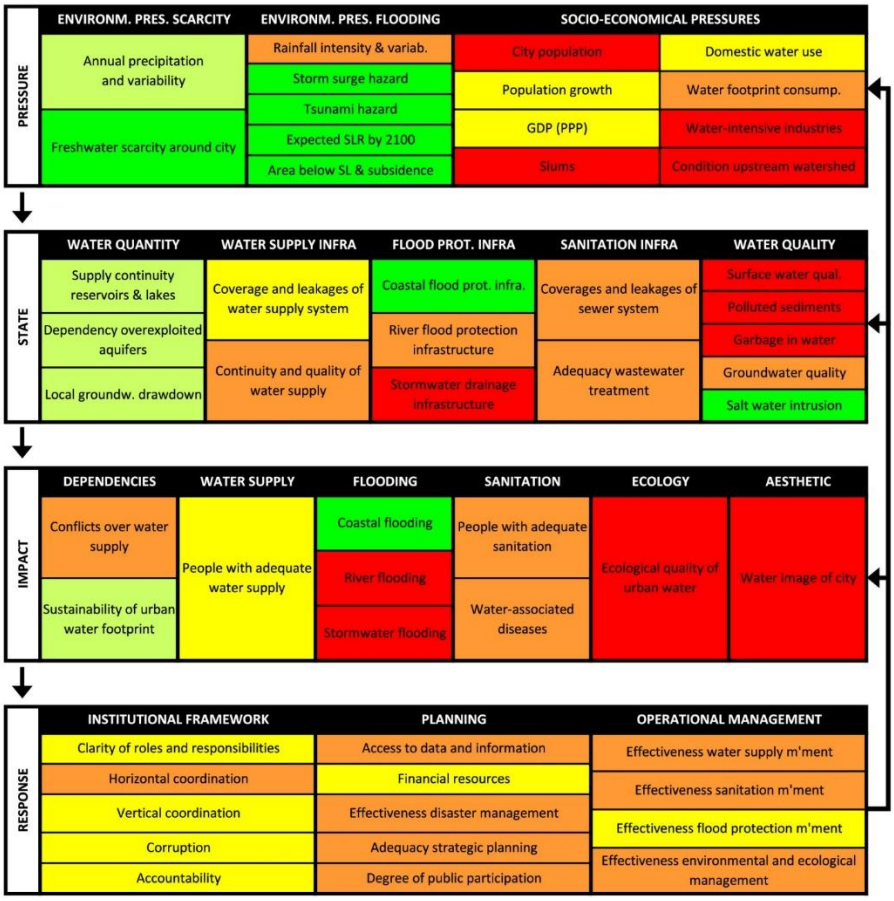
– BVIمؤشر حفظ القيمة الحيوية

يعرض:

- نسبة الوصول الآمن للماء
- مستوى التلوث
- معدل الاستنزاف

قراءة القرار:

- إذا انخفض ⟶ BVI تدخل تنظيمي فوري
- لا يُسمح بحلول سوقية بحتة

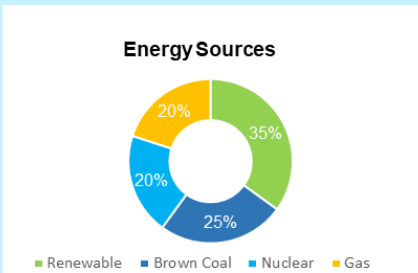


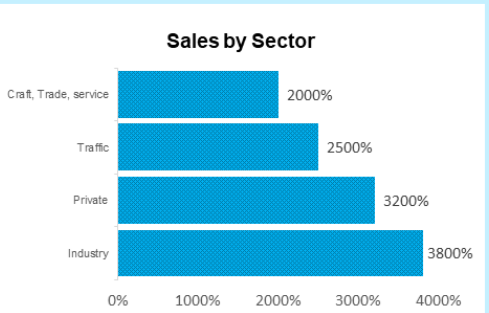
Legend:

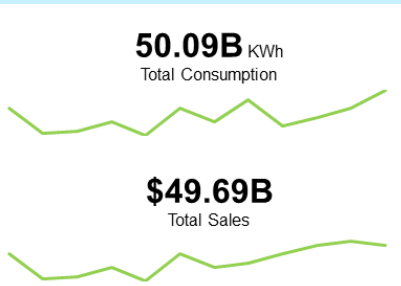
Score	
1	Very insecure
2	Insecure
3	Around acceptable threshold
4	Secure
5	Very secure

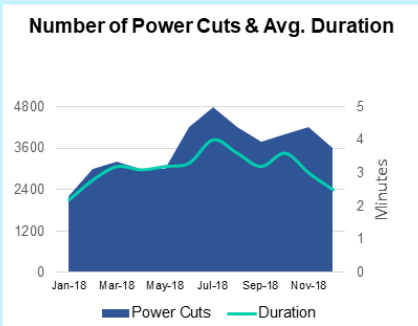
Environmental Sustainability KPI Dashboard Showing Total…

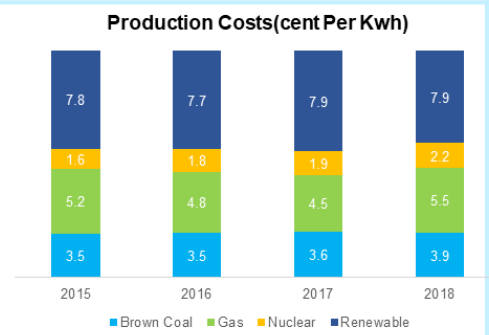
This graph/chart is linked to excel, and changes automatically based on data. Just left click on it and select "Edit Data".

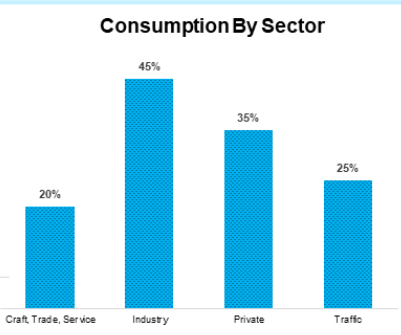












2. لوحة الموارد الطاقوية

– EVIمؤشر توظيف القيمة الطاقوية

يعرض:

- إيرادات الطاقة
- نسبة التحويل إلى صناعة وتشغيل
- نسبة الإنفاق الريعي

قراءة القرار:

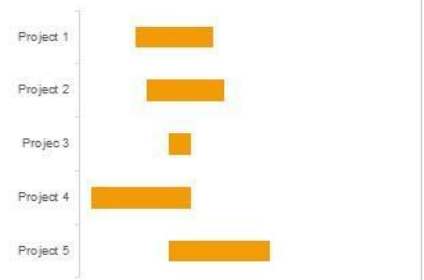
- EVIمنخفض ⟶ الخلل ليس في السعر بل في التوجيه



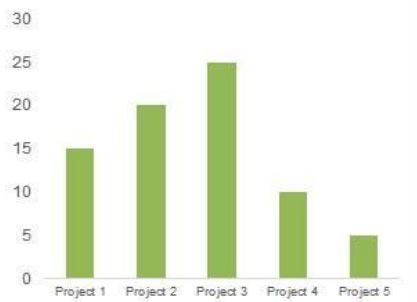
Project Budget Management and Resource …

This graph/chart is linked to excel, and changes automatically based on data. Just left click on it and select "Edit Data".

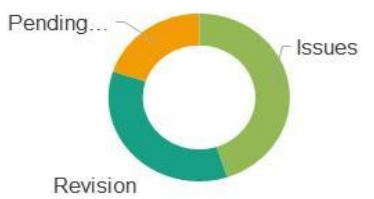
Gantt Chart



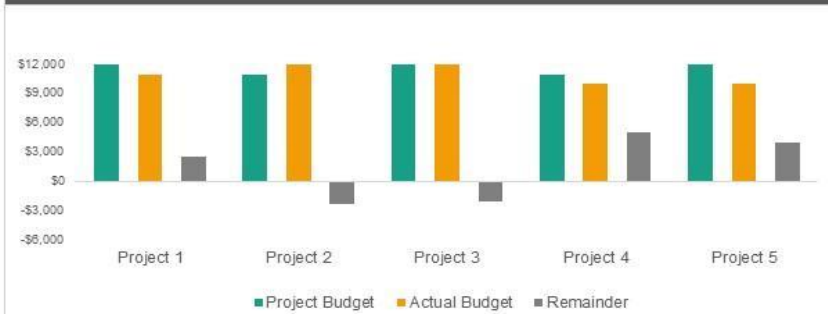
Resource Allocation



Open and Pending Actions



Project Budget



Project Name	Sum of High Risk	Sum Of Medium Risk	Sum of Low Risk
Project 01	2	1	5
Project 02	3	2	4
Project 03	4	3	2
Project 04	5	7	6
Project 05	3	5	5
Grand Total	**17**	**18**	**22**

3. لوحة الموارد المكانية

– SSIمؤشر السيادة المكانية

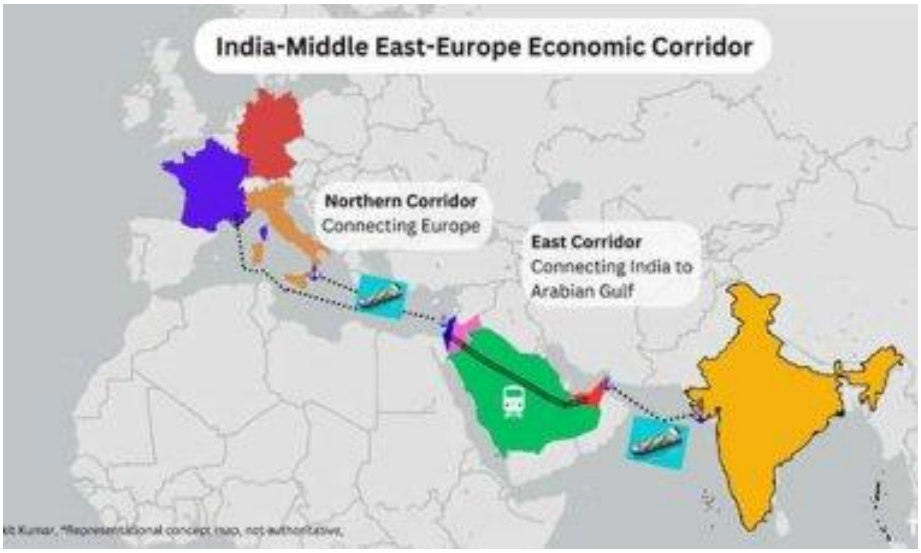
يعرض:

- القيمة المضافة من الموقع
- حجم التفويت أو الامتيازات
- أثر الموقع على التجارة والإنتاج

قراءة القرار:

- انخفاض ⟶ SSI خطر سيادي طويل الأجل

Transportation & Logistics Dashboard
Overview
Carrier Performance
Route Analysis
Product Shipment
Time-Based Analysis
500
# of Shipments
$789.2K
Shipping Cost
1,565.4
Avg. Distance (km)
1,060.5
Avg. Weight (kg)
5.5
Avg. Transit Time
# of Shipments by Carrier
$150
$100
$50
$0
$109
$87
$86
$81
$69
$68
Delta Cargo
Union Pacific
UPS
DHL
Maersk
FedEx
# of Shipments by Status
Cancelled, 148, 30%
Delayed, 112, 22%
Delivered, 112, 22%
In Transit, 128, 26%
Shipping Cost by Month
$200.0K
$150.0K
$100.0K
$50.0K
$0
$182.3K
$167.6K
$157.3K
$147.8K
$134.3K
Mar
Apr
May
Jan
Feb
Year
2024
Month
Jan
Feb
Mar
Apr
May
Carrier
Delta ...
DHL
FedEx
Maersk
Union ...
UPS
Mode of Transport
Air
Rail
Ship
Truck
Product Type
Clothing
Electronics
Food
Furniture
Machinery
Pharma...
Status
Cancelled
Delayed
Delivered
In Transit
Destination
Atlanta
Chicago
Dallas
Houston
Los Ange...
Miami
New York
Phoenix



4) لوحة الموارد الزمنية

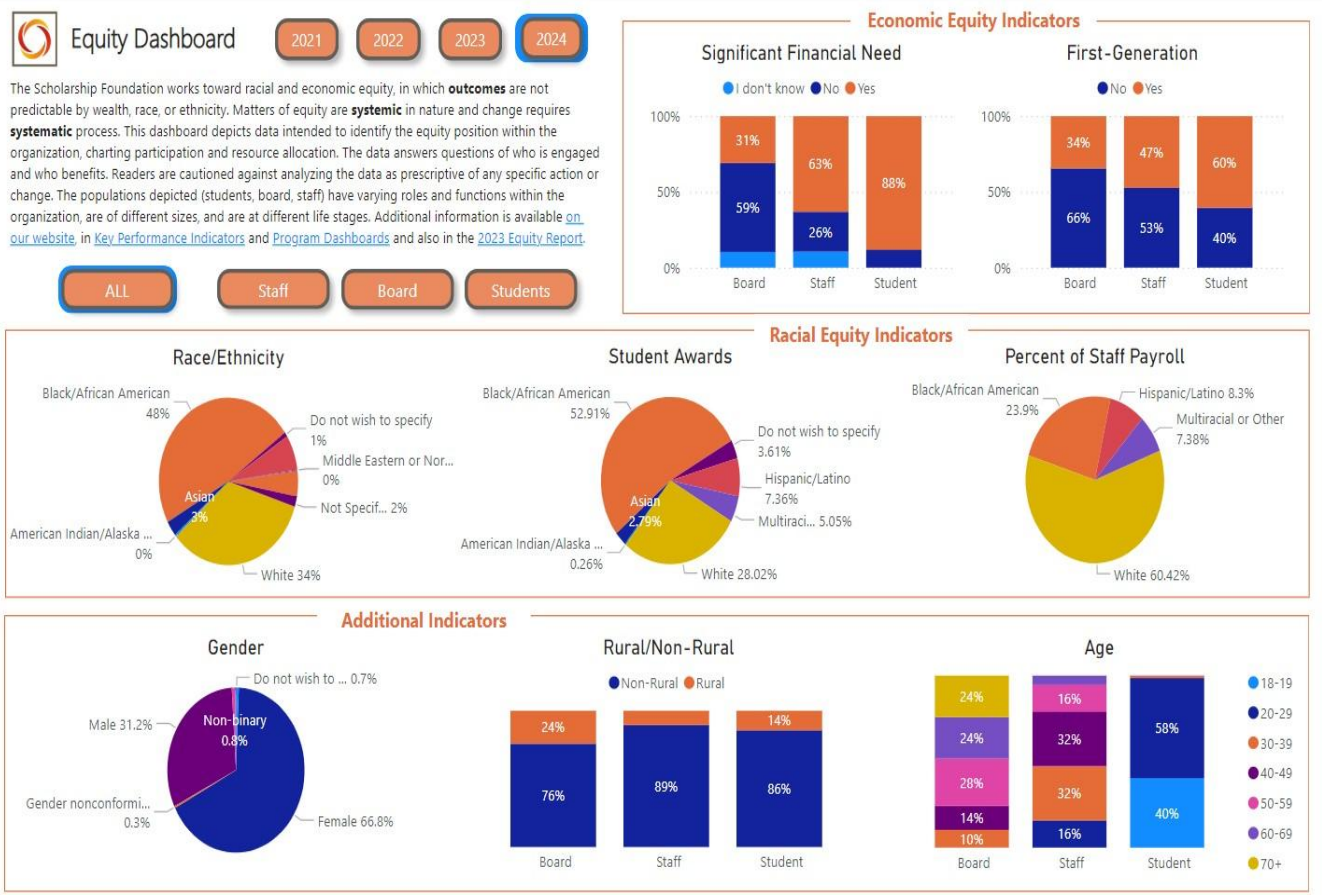
– IGJمؤشر العدالة بين الأجيال

يعرض:

- معدل الاستنزاف
- معدل التجدد
- البصمة البيئية

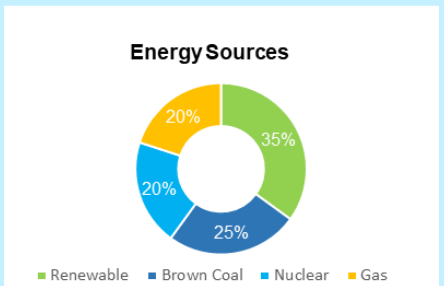
قراءة القرار:

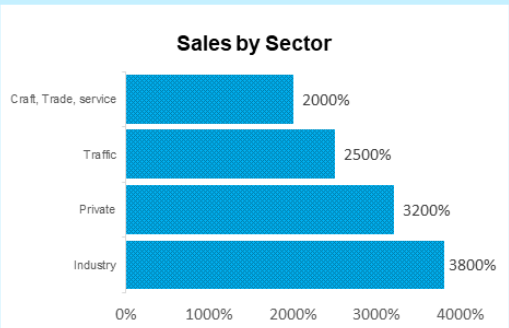
- IGJسلبي ⟶ دين حضاري غير مرئي

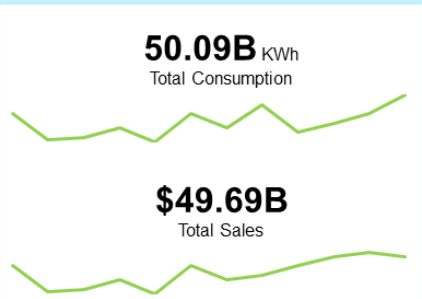

Equity Dashboard
2021
2022
2023
2024
The Scholarship Foundation works toward racial and economic equity, in which outcomes are not predictable by wealth, race, or ethnicity. Matters of equity are systemic in nature and change requires systematic process. This dashboard depicts data intended to identify the equity position within the organization, charting participation and resource allocation. The data answers questions of who is engaged and who benefits. Readers are cautioned against analyzing the data as prescriptive of any specific action or change. The populations depicted (students, board, staff) have varying roles and functions within the organization, are of different sizes, and are at different life stages. Additional information is available on our website, in Key Performance Indicators and Program Dashboards and also in the 2023 Equity Report.
ALL
Staff
Board
Students
Economic Equity Indicators
Significant Financial Need
I don't know
No
Yes
100%
50%
0%
31%
59%
63%
26%
88%
Board
Staff
Student
First-Generation
No
Yes
34%
66%
47%
53%
60%
40%
Racial Equity Indicators
Race/Ethnicity
Black/African American 48%
Do not wish to specify 1%
Middle Eastern or Nor... 0%
Not Specif... 2%
Asian 3%
American Indian/Alaska ... 0%
White 34%
Student Awards
Black/African American 52.91%
Do not wish to specify 3.61%
Hispanic/Latino 7.36%
Multiraci... 5.05%
Asian 2.79%
American Indian/Alaska ... 0.26%
White 28.02%
Percent of Staff Payroll
Black/African American 23.9%
Hispanic/Latino 8.3%
Multiracial or Other 7.38%
White 60.42%
Additional Indicators
Gender
Do not wish to ... 0.7%
Male 31.2%
Non-binary 0.8%
Gender nonconformi... 0.3%
Female 66.8%
Rural/Non-Rural
Non-Rural
Rural
24%
76%
89%
14%
86%
Board
Staff
Student
Age
24%
24%
28%
14%
10%
16%
32%
32%
16%
58%
40%
18-19
20-29
30-39
40-49
50-59
60-69
70+

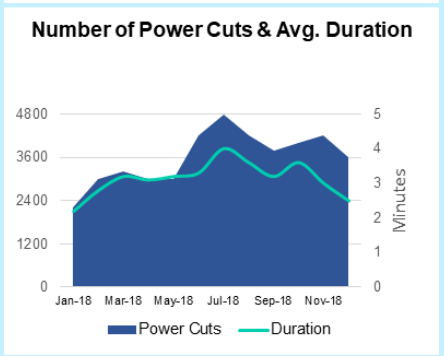
Environmental Sustainability KPI Dashboard Showing Total…

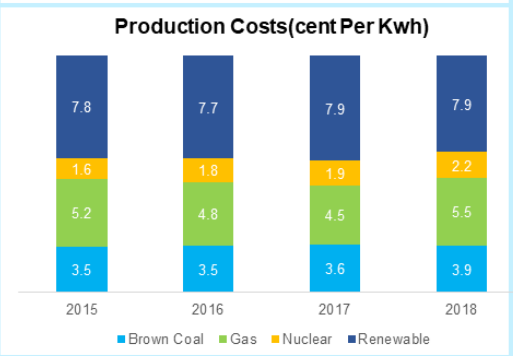
This graph/chart is linked to excel, and changes automatically based on data. Just left click on it and select "Edit Data".

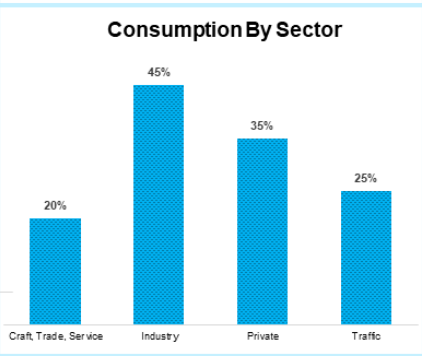












(5) لوحة الموارد البشرية

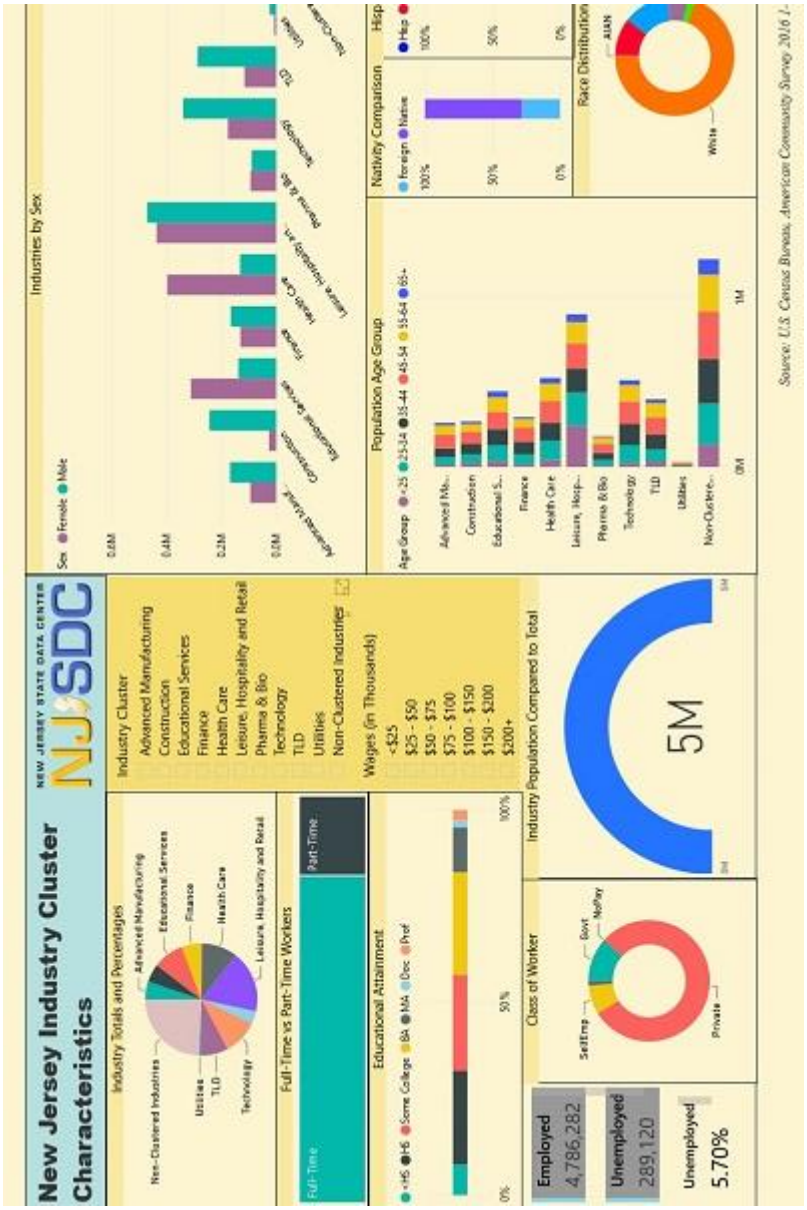
– HVIمؤشر تفعيل القيمة البشرية

يعرض:

- نسبة العمل المنتج
- البطالة المقنعة
- جودة الأجور

قراءة القرار:

- بطالة منخفضة HVI + ضعيف = خداع إحصائي


New Jersey Industry Cluster Characteristics
NEW JERSEY STATE DATA CENTER
NJ SDC
Industry Totals and Percentages
Industry Cluster
Advanced Manufacturing
Construction
Educational Services
Finance
Health Care
Leisure, Hospitality and Retail
Pharma & Bio
Technology
TUD
Utilities
Non-Clustered Industries
Wages (in Thousands)
<$25
$25 - $50
$50 - $75
$75 - $100
$100 - $150
$150 - $200
$200+
Full-Time vs Part-Time Workers
Full-Time
Part-Time
Educational Attainment
<HS
HS
Some College
BA
MA
Doc
Prof
0%
50%
100%
Class of Worker
SelfEmp
Govt
NoPay
Private
Industry Population Compared to Total
5M
Employed
4,786,282
Unemployed
289,120
Unemployed
5.70%
Industries by Sex
Sex
Female
Male
0.6M
0.4M
0.2M
0.0M
Population Age Group
Age Group
<25
25-34
35-44
45-54
55-64
65+
Advanced Ma...
Construction
Educational S...
Finance
Health Care
Leisure, Hosp...
Pharma & Bio
Technology
TUD
Utilities
Non-Cluster...
0M
1M
Nativity Comparison
Foreign
Native
100%
50%
0%
Race Distribution
ASIAN
White
Source: U.S. Census Bureau, American Community Survey 2016 1-


Human Capital Management
Analysis
Story
Ethnic Diversity
Selections
Insights
Ethnic Diversity
# of Employee by Ethnicity
# of Employees
Ethnic Group
Asian
Black or ...
Hispanic...
Other
Unknown
White
289
577
429
655
457
1.83k
5
Employees by ethnic group and country
Country, Ethnic Group
Australia
Canada
France
Germany
Ireland
Italy
Poland
Scotland
United Kingdom
United States
40
960
192
406
19
305
130
65
720
1.4k
5
Avg Salary by country and ethnicity
Country, Ethnic Group
Hispanic or Latino
Asian
Other
Black or African Ame...
White
Unknown
99.42k
95.46k
84.75k
79.55k
78.66k
72.73k
84.9k
81.56k
88.87k
77.86k
77.83k
77.82k
90.04k
82.41k
80.78k
76.5k
56.56k
55.84k
91.09k
85.94k
Details
Ethnic Group
Employee %
# of Employees
Totals
100.0%
4246
White
43.2%
1834
Other
15.4%
655
Black or African American
13.6%
577
Unknown
10.8%
457
Hispanic or Latino
10.1%
429
Asian
6.8%
289
-
0.1%
5
% Employees by Ethnic group
White 43.2%
Other 15.4%
Black or African American 13.6%
Unknown 10.8%
Hispanic or Latino 10.1%
Asian 6.8%

رابعًا: لوحة الإنذار المبكر
Early Warning Panel

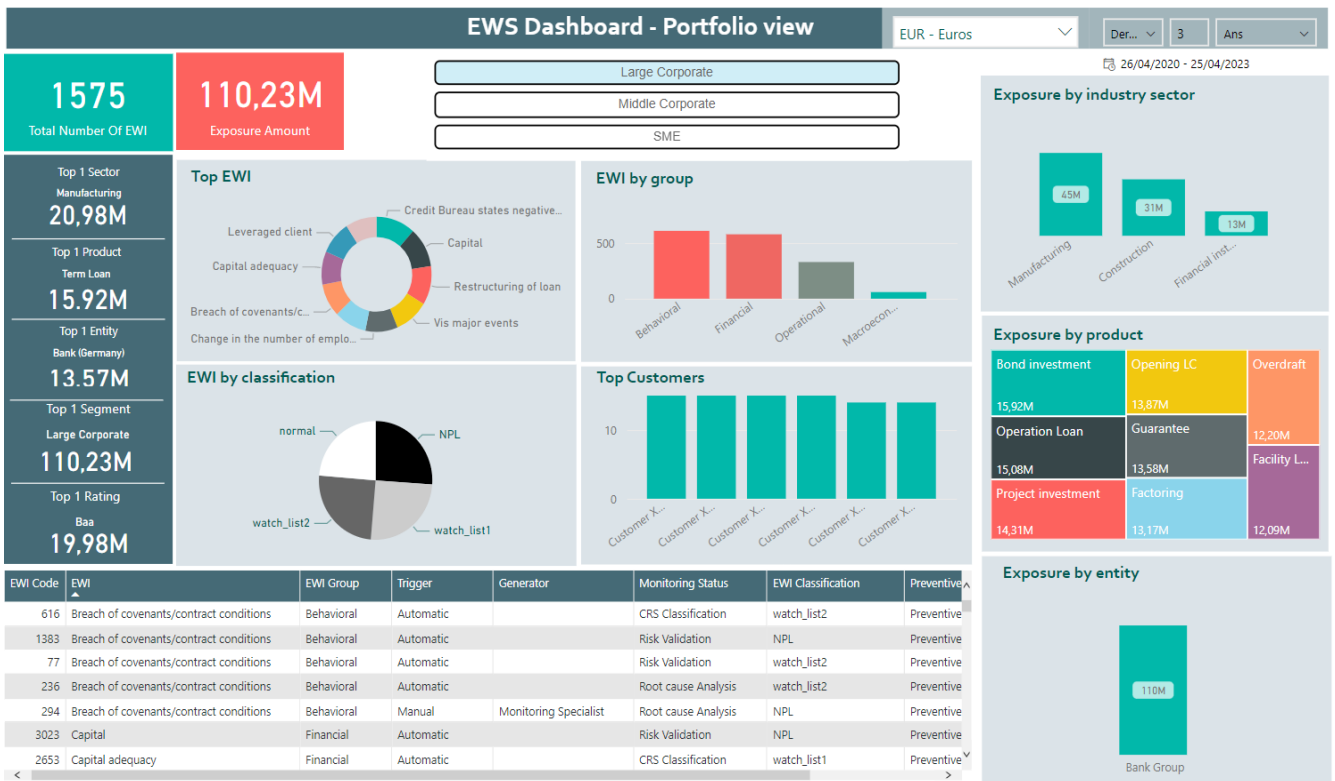
تُظهر:

- تراجع مفاجئ في أي مؤشر
- علاقة الخلل بين المؤشرات
- نقطة التحول الخطرة

الوظيفة:

منع الانفجار الاجتماعي

قبل أن يظهر في الشارع



EWI Code	EWI	EWI Group	Trigger	Generator	Monitoring Status	EWI Classification	Preventive
616	Breach of covenants/contract conditions	Behavioral	Automatic		CRS Classification	watch_list2	Preventive
1383	Breach of covenants/contract conditions	Behavioral	Automatic		Risk Validation	NPL	Preventive
77	Breach of covenants/contract conditions	Behavioral	Automatic		Risk Validation	watch_list2	Preventive
236	Breach of covenants/contract conditions	Behavioral	Automatic		Root cause Analysis	watch_list2	Preventive
294	Breach of covenants/contract conditions	Behavioral	Manual	Monitoring Specialist	Root cause Analysis	NPL	Preventive
3023	Capital	Financial	Automatic		Risk Validation	NPL	Preventive
2653	Capital adequacy	Financial	Automatic		CRS Classification	watch_list1	Preventive

Indicator	2021-Q2	2021-Q3	2021-Q4	2022-Q1	2022-Q2	2022-Q3	2022-Q4	2023-Q1	2023-Q2
Banks & Financial Risk	-1.99	-1.94	-1.58	-0.77	-0.27	0.29	0.24	0.12	0.17
Business Risk	0.50	0.23	0.04	0.27	0.17	-0.17	-0.20	-0.18	-0.32
Currency Risk	0.98	1.13	1.39	1.44	0.98	0.90	0.79	0.61	0.39
Equities Risk	1.76	1.81	1.36	0.60	0.49	0.50	0.40	0.69	0.74
Government Risk	1.05	0.58	-0.05	-0.50	-0.52	-0.53	-0.35	-0.09	-0.49
Household Risk	-2.19	-1.73	-1.59	-1.41	-1.15	-1.08	-1.14	-1.24	-1.39
Housing Risk	1.00	1.84	1.96	2.30	2.92	2.59	2.01	1.73	1.89

خامسًا: كيف تستخدم اللوحة عمليًا؟

1 ترتيب الأولويات

- لا نبدأ بالإصلاح الشامل
- بل **بأعلى خلل مقاصدي**

2 اختيار أداة التدخل

- مالي؟
- تنظيمي؟
- تشغيلي؟
- استثماري؟

3 تقييم الأثر

- هل تحسن المؤشر؟
- أم انتقل الخلل إلى مورد آخر؟

سادسًا: التفوق النوعي لهذه اللوحة

هذه اللوحة:

- لا تقيس "النمو" فقط
- بل تقيس:
  - العدالة
  - الاستدامة
  - السيادة
  - الكفاية

وتحوّل الاقتصاد الإسلامي من:

خطاب معياري

إلى

نظام قيادة اقتصادية

خاتمة هذا المبحث

لوحة القياس هذه ليست أداة تقنية، بل:

عقل الدولة الاقتصادي

عندما تُدار القيمة

لا السوق وحده.

وبها يصبح مشروعك:

- صالحًا للكتاب،
- صالحًا للتدريس،
- وصالحًا للحكم.

الفصل السابع والعشرون
فصل ختامي تحليلي
الدولة الرشيدة واختيار النموذج الاقتصادي
من إدارة السوق إلى حوكمة القيمة

تمهيد مفهومي

ليست أزمة الاقتصاد المعاصر في نقص النماذج، بل في **سوء الاختيار**. فالدول لا تفشل لأنها تفتقر إلى السياسات، بل لأنها **تستعير نماذج لا تناسب بنيتها التاريخية، ومواردها، ومرحلتها الحضارية.**

ينطلق هذا الفصل من فرضية حاكمة:

الدولة الرشيدة لا تبحث عن النمو الأعلى،

بل عن النمو الأصلح لبنيتها،

والأكثر استدامة لقرارها،

والأقدر على حفظ قيمها ومواردها.

أولًا: ما معنى الدولة الرشيدة؟

الدولة الرشيدة ليست:

- دولة الحدّ الأدنى فقط،
- ولا دولة الرفاه المطلق،
- ولا الدولة الأيديولوجية التعبوية.

بل هي:

دولة قادرة على قراءة مواردها قراءة صحيحة،

وتحويلها إلى عمران،

دون أن تُفني شروط بقائها.

خصائصها الجوهرية:

1. عقل مؤسسي لا انفعالي
2. سياسات مبنية على المؤشرات لا الشعارات
3. تمييز بين السوق كأداة والقيمة كغاية
4. قدرة على التعلم والمراجعة والتصحيح

ثانيًا: مأزق الاختيار في النماذج السائدة

تُظهر المقارنة الدولية أن النماذج السائدة تواجه **حدودًا بنيوية:**

1. **النموذج النيوليبرالي**
   - نجح في تعظيم الكفاءة
   - لكنه:
     - وسّع الفجوة الاجتماعية
     - أضعف وظيفة الدولة
     - حوّل الموارد إلى سلع بحتة
2. **نموذج دولة الرفاه**
   - نجح في الاحتواء الاجتماعي

- لكنه:
  - بلغ سقفًا ماليًا
  - أصبح رهينة الدين
  - يواجه أزمة ديموغرافية عميقة

الدولة الرشيدة لا تُنكر هذه الإنجازات،

لكنها تدرك أن **استنساخها خارج سياقها خطأ استراتيجي.**

ثالثا: لماذا يحتاج الفضاء «طنجة ـ رأس الخيمة» نموذجًا مختلفًا؟

لأن هذا الفضاء يتميّز بـ:

- وفرة موارد لا نقصها،
- كتلة ديموغرافية شابة،
- اختلالات تشغيلية لا إنتاجية فقط،
- دولة حاضرة ماليًا وغائبة تخطيطيًا في كثير من الحالات.

وهذا يعني أن:

مشكلته ليست في السوق،

بل في كيفية حوكمة القيمة قبل السوق.

رابعًا: الاقتصاد الإسلامي كنموذج رشيد للاختيار

لا يُقدَّم الاقتصاد الإسلامي في هذا المشروع:

- كبديل ثقافي،
- ولا كخطاب أخلاقي،

بل كـ:

نموذج حكم اقتصادي

يعيد ترتيب العلاقة بين:

المورد – العمل – الدولة – المجتمع.

مرتكزاته العملية:

1. الاعتراف بالقيمة الكامنة للمورد
2. جعل العمل مُفعِّلًا للقيمة لا مبرّرًا للاستنزاف
3. إعادة الدولة إلى موقع أمين القيمة لا بائعها
4. ضبط السوق دون تعطيله
5. تقليص الاعتماد البنيوي على الدَّين

خامسًا: ما الذي تكشفه المقارنة مع أوروبا؟

تكشف المقارنة الرقمية والبيانية أن:

- أوروبا نجحت في إدارة الندرة،
- بينما يملك الفضاء الإسلامي فرصة إدارة الوفرة.

لكن:

إدارة الوفرة أصعب من إدارة الندرة

لأنها تختبر عقل الدولة لا قدرتها الجبائية فقط.

وهنا يتفوّق النموذج الاستخلافي لأنه:

- لا يفترض سوقًا مثاليًا،
- ولا دولة متضخمة،
- بل دولة منسّقة، عقلانية، طويلة النفس.

سادسًا: القرار الاقتصادي بوصفه قرارًا حضاريًا

تُظهر لوحة القياس المقارنة أن:

- بعض القرارات الاقتصادية
- ليست قرارات تقنية
- بل **قرارات حضارية بعيدة الأثر**

مثل:

- خصخصة الموارد الحيوية
- تفويت الموقع الجغرافي
- الاستنزاف المعجّل للطاقة
- تسليع العمل الإنساني

الدولة الرشيدة لا تسأل: كم سنربح هذا العام؟

بل **:ما الذي سنبقى نملكه بعد عشرين عامًا؟**

سابعًا: من الاقتصاد إلى الحوكمة

بهذا المعنى، يتحول الاقتصاد في هذا المشروع من:

- إدارة متغيرات

إلى:

- **حوكمة قيمة**

وتتحول السياسة الاقتصادية من:

- ردّ فعل للأزمات

إلى:

- إدارة استباقية للمخاطر

وهنا تتجلّى وظيفة الـ:Dashboard

ليس لعرض الأرقام،

بل لتوجيه القرار قبل الانفجار.

خاتمة الفصل

يخلص هذا الفصل إلى نتيجة واضحة:

الدولة الرشيدة لا تختار النموذج الاقتصادي

لأنه شائع،

ولا لأنه ناجح في سياق آخر،

بل لأنه الأنسب لبنيتها ومرحلتها ومسؤوليتها التاريخية.

وفي هذا الإطار، يقدّم الاقتصاد الإسلامي—كما بُني في هذا المشروع— ليس وعدًا بالخلاص،

بل **أداة عقلانية للاختيار.**

الفصل الثامن والعشرون
الملخص التنفيذي السيادي
نحو نموذج اقتصادي رشيد قائم على حوكمة القيمة
اختبارٌ مقارن بين فضاء «طنجة – رأس الخيمة» والفضاء الأوروبي

1. **المشكلة البنيوية (تشخيص مختصر)**

تعاني اقتصادات فضاء «طنجة – رأس الخيمة» من مفارقة مركزية:

- **وفرة موارد** يقابلها **ضعف تشغيل،**
- **نمو اسمي** يقابله **فقر وبطالة،**
- **دولة ممولة** أكثر منها **منسّقة للإنتاج.**

في المقابل، تُظهر التجربة الأوروبية:

- نجاحًا تاريخيًا في **إدارة الندرة،**
- لكن مع **سقفٍ بنيوي** مرتبط بالدَّين، الشيخوخة، وتشبع الطلب.

الخلاصة التشخيصية:

المأزق ليس نقص أدوات، بل **ســـوء اختيار النموذج** وعدم حوكمة القيمة قبل السوق.

---

2. **لماذا أخفقت النماذج المستوردة؟**

- **النيوليبرالية** :رفعت الكفاءة، لكنها وسّعت الفجوة وأضعفت وظيفة الدولة.
- **دولة الرفاه** :احتوت اجتماعيًا، لكنها بلغت سقفًا ماليًا وديموغرافيًا.
- **الاستنساخ خارج السياق** :تجاهل اختلاف الموارد، البنية الديموغرافية، والمرحلة التاريخية.

النتيجة :حلول تقنية تُدار بالأعراض لا بالأصول.

3. ما الذي يقترحه النموذج الاستخلافي؟

نموذج حكم اقتصادي يعيد ترتيب العلاقة بين:

المورد ⟵ العمل ⟵ الدولة ⟵ السوق

على أساس **القيمة الكامنة** للمورد (قيمة سابقة على العمل والتبادل)، مع:

- عملٍ مُفعِّلٍ للقيمة لا مبرِّرٍ للاستنزاف،
- دولةٍ أمينةٍ على القيمة العامة لا بائعةٍ لها،
- سوقٍ مُنظَّمٍ كأداة لا كغاية.

---

4. (أدوات القياس Dashboard**) مقارن**

جرى تحويل الإطار إلى **لوحة قياس** قابلة للإدارة، بأربعة محاور رئيسية:

- **BVI:** حفظ القيمة الحيوية (الماء/البيئة)
- **EVI:** توظيف القيمة الطاقوية (من الريع إلى الصناعة والتشغيل)
- **HVI:** تفعيل القيمة البشرية (عمل منتج لائق)
- **IGJ:** العدالة بين الأجيال (الزمن/الاستدامة)

مؤشـــر مركّب (IEI) يجمع المحاور بأوزان مقاصـــدية، لقياس التوازن لا النمو المجرد.

---

5. ماذا تكشف المقارنة مع أوروبا؟

- **أوروبا** :إدارة ناجحة للندرة، لكن **ســقف الاســتدامة** يضــغط عبر الدَّين والشيخوخة.

- **طنجة–رأس الخيمة** :وفرة قابلة للتحويل سريعًا إلى تشغيل ونمو اجتماعي **إن حُوكِمت القيمة.**

الدلالة للدولة الرشيدة:

لا قطيعة ولا استنساخ؛ **اختيارٌ واعٍ** لنموذج أصلح للمرحلة.

---

6. ماذا تفعل الدولة الرشيدة غدًا؟ (3–5 **قرارات كبرى**)

1. **إعادة تصنيف الموارد** (حيوية/طاقوية/مكانية/زمنية/بشرية) بسياسات متمايزة.
2. **(تحويل الطاقة إلى صناعة وتشغيل)**خفض الريع التوزيعي.
3. **حماية الضروريات الحيوية** من الخصخصة المنفلتة والتسعير الربحي.
4. **إطلاق Dashboard وطني** بإنذار مبكر قبل الأزمات الاجتماعية.
5. **تقليص الاعتماد البنيوي على الدَّين** عبر الادخار التوظيفي والاستثمار المنتج.

---

7. المخاطر إن لم يتم الاختيار

- استمرار **نمو بلا عدالة،**
- تفاقم **الدَّين كقيد سيادي،**
- تآكل الثقة الاجتماعية،
- انتقال الأزمات من الاقتصاد إلى الشارع.

8. ما الذي يميّز هذا المقترح؟

- **(قابل للقياس والمقارنة)**لا خطاب وعظي.
- **(ملائم للدول الرشيدة)**لغة قرار.
- **(مرن وقابل للتكييف)**بحسب الدولة.
- **قصير النفس التنفيذي / طويل النفس الحضاري.**

خاتمة تنفيذية

هذا المقترح لا يَعِدُ بمعجزة، بل يقدّم **منطق اختيار رشيد:**

إدارة القيمة قبل السوق،

وتفعيل العمل قبل التوزيع،

وحوكمة المورد قبل تعظيم الإيراد.

فهرس الموضوعات

الباب الأول.....5

في المحددات والأسس والمفاهيم النظرية.....5

مقدمة الكتاب 7

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي.....7

(الاقتصاد الكلي) 7

الفصل الأول.....11

الاختلال البنيوي في الفقه الاقتصادي منذ النشأة 11

دراسة نقدية تحليلية في غياب الاقتصاد الكلي والدولة.....11

الفصل الثاني.....17

الأساس الأل: نظرية الاستخلاف 17

الفصل الثالث 59

لماذا تقدم الغرب وتأخرنا؟.....59

من التفكير العلي المنطقي إلى التفكير العلي الخرافي.....59

(إعادة بناء العقل قبل محاكمة التاريخ).....59

الفصل الرابع.....65

العبودية والسيادة.....65

من مشروع التحرير إلى بنية الاستعباد 65

الفصل الخامس 71
في نظرية الحق 71
الفصل السادس 109
الاساس الثالث نظريه سد الحاجات وبلوغ حد الكفاية 109
في مفهوم الحاجة والكفاية ودور الدولة فيها 109
الفصل السابع 151
دالة الإستهلاك والإدخار والاكتناز 151
الفصل الثامن 163
دالة الإنتاج 163
الفصل التاسع 185
السوق والمنافسة المتكافئه 185
الفصل العاشر 231
السوق ومقاومة العوامل الاحتكارية 231
الفصل الحادي عشر 273
السياسات السعرية 273
الباب الثاني 311
في الإطار الكلى للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي 311
المقدّمة 313
النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي 313

(الاقتصاد الكلي) 313
القسم الأول..... 319
الأسس النظرية والفلسفية 319
الفصل الأول..... 319
الإطار التأسيسي للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي (الاقتصاد الكلي) 319
الفصل الثاني..... 325
الأسس النصّية للاقتصاد الإسلامي 325
من النص إلى النظرية الكلية..... 325
الفصل الثالث 331
نظرية المقاصد والاقتصاد الكلي..... 331
من القيم المعيارية إلى المؤشرات القابلة للقياس..... 331
الفصل الرابع..... 339
الدولة والمقاصد..... 339
وظيفة التدخل الاقتصادي وحدوده 339
في الاقتصاد الكلي الإسلامي..... 339
الفصل الخامس..... 345
نظرية الاستخلاف..... 345
الأساس الوجودي للاقتصاد الإسلامي ونقد الندرة المطلقة 345
الفصل السادس 351

نظريـة الحـق..... 351
من الاستخلاف إلى البنية الاقتصادية الكلية 351
الفصل السابع 361
نظرية القيمة في الاقتصاد الإسلامي..... 361
القيمة الكامنة للمورد بين الاستخلاف والعمل والمقصد 361
القسم الثاني..... 369
النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي..... 369
الفصل الثامن (أ) 369
دالّة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي 369
من تعظيم الرغبة إلى ترشيد الإشباع وتحقيق الكفاية..... 369
الفصل الثامن (ب) 373
دالّة الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي 373
من تعظيم الربح إلى تعظيم العمل المنتج..... 373
الفصل الثامن (ج)..... 377
دالّة الادخار في الاقتصاد الإسلامي..... 377
من اكتناز المال إلى توظيفه الاستخلافي 377
الفصل الثامن (د)..... 379
النموذج الكلي الموحَّد في الاقتصاد الإسلامي..... 379
تكامل دوال الاستهلاك والإنتاج والادخار في إطار المقاصد والاستخلاف 379

الفصل التاسع 385
المعالجة الهيكلية للاختلال بين الإنتاج والتشغيل 385
كيف تعيد النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي التوازن بين القطاعات وقوة العمل؟ 385
الفصل العاشر 395
السياسة النقدية في ضوء الاستخلاف والحق 395
من حياد النقود إلى الوظيفة المقاصدية 395
الفصل الحادي عشر 403
السوق والمنافسة البنّاءة العادلة 403
من منطق التبادل الحر إلى منطق العدالة الوظيفية 403
الفصل الثاني عشر 411
السياسة المالية وإعادة التوزيع الوظيفي 411
من الجباية إلى تحقيق الكفاية والعدالة الاقتصادية 411
القسم الثالث: 419
الفضاء الاقتصادي من طنجة الى راس الخيمة 419
الفصل الثالث عشر 419
هيكل الناتج القومي الإجمالي في فضاء 419
(طنجة – رأس الخيمة) 419
تحليل قطاعي للاختلال البنيوي في الإنتاج 419

الفصل الرابع عشر 425
هيكل قوة العمل في فضاء (طنجة – رأس الخيمة) 425
فجوة التشغيل وقيمة العمل المهدورة 425
الفصل الخامس عشر 431
هيكل الناتج القومي الإجمالي في فضاء 431
(طنجة – رأس الخيمة) 431
تحليل قطاعي بنيوي لمصادر القيمة المضافة 431
الفصل السادس عشر 439
هيكل قوة العمل في فضاء (طنجة – رأس الخيمة) 439
أين يعمل الناس؟ ولماذا لا تُنتَج القيمة؟ 439
القسم الرابع 445
الأدوات التطبيقية والقياس 445
الفصل السابع عشر 445
القياس الرقمي لأثر تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي على البطالة، الفقر، والنمو في فضاء 445
(طنجة – رأس الخيمة) 445
الفصل الثامن عشر 451
(مُلحق قياسي) 451
الجداول الرقمية لأثر تطبيق النموذج الكلي 451

للاقتصاد الإسلامي 451
سيناريوهات التحول في فضاء (طنجة – رأس الخيمة)..... 451
الفصل التاسع عشر 459
تحليل الحساسية في النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي 459
أي المتغيرات أكثر تأثيرًا في البطالة والفقر والنمو؟ 459
الفصل العشرون 467
الدَّين العام والخارجي في ميزان الاقتصاد الإسلامي 467
من فقه الضرورة (*غياث الأمم*) إلى القياس البنيوي للنمو والتشغيل 467
الفصل الحادي والعشرون..... 475
التمثيل البياني للنموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي..... 475
دوال الاستهلاك والإنتاج والادخار وعلاقتها بالعمل، 475
الفقر، والنمو في ضوء القياسات الرقمية المعتمدة 475
القسم الخامس..... 483
الاختبار المقارن الدولي..... 483
الفصل الثاني والعشرون 483
(أ) الرسوم البيانية..... 483
الفصل الثاني والعشرون (ب) 507
الاختبار المقارن للنموذج الكلي 507
بين فضاء «طنجة – رأس الخيمة» والفضاء الأوروبي..... 507

في ضوء الدوال والقياسات والتمثيل البياني 507
القسم الأول (أ)..... 507
تطبيق النموذج الكلي للاقتصاد الإسلامي على فضاء «طنجة – رأس الخيمة« 507
القسم الثاني (ب)..... 513
تطبيق الأدوات نفسها على الفضاء الأوروبي 513
اختبار الدوال والقياسات خارج السياق الإسلامي 513
القسم الثالث (ج)..... 519
المقارنة الصريحة النهائية 519
اختبار الحُجّة لا النوايا..... 519
الفصل الثالث والعشرون..... 525
المورد – العمل – الدولة..... 525
تطبيقات نظرية القيمة الكامنة في الاقتصاد الإسلامي 525
من الموارد الطبيعية إلى الموارد الوجودية 525
الفصل الرابع والعشرون 533
مصفوفة السياسات الاقتصادية 533
في ضوء نظرية القيمة الكامنة..... 533
من حفظ المورد إلى تفعيل العمران 533
الفصل الخامس والعشرون 541

تحويل مصفوفة السياسات إلى مؤشرات قياس رقمية..... 541
نحو اختبار كمي للاقتصاد الإسلامي 541
الفصل السادس والعشرون..... 547
لوحة القياس الكلية 547
Dashboard الاقتصاد الاستخلافي 547
من المؤشر إلى القرار 547
الفصل السابع والعشرون..... 569
فصل ختامي تحليلي..... 569
الدولة الرشيدة واختيار النموذج الاقتصادي 569
من إدارة السوق إلى حوكمة القيمة 569
الفصل الثامن والعشرون..... 575
الملخص التنفيذي السيادي 575
نحو نموذج اقتصادي رشيد قائم على حوكمة القيمة 575
اختبارٌ مقارن بين فضاء «طنجة – رأس الخيمة» والفضاء الأوروبي..... 575