

الازمة المالية والبديل الثالث (سقوط الرأسمالية)

القسم الثاني

د. عبد اللطيف الهميم

Financial crisis and the third alternative
(Capitalist fall down) part two

Phd. Abdul Latif Al Humaim

The Financial crisis suffering by the capitalist world is one of the most complex crisis that passed the world. This crisis on the way to increase because the economists still stubborn and consider the capitalist system is the system that capable to solve all crisis whatever it is, forgetting the third alternative that is the Islamic economic system.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أولاً: دور الدولة الاقتصادي في الفقه السياسي الإسلامي

سنحاول على مدى الصفحات التالية ان نبين دور الدولة في الأنشطة الاقتصادية وفق التصور الذي صممه الاقتصاد السياسي الإسلامي وعلى النحو الآتي:

١. مفهوم الدولة

أن الفكر الإسلامي على اختلاف مذاهبه مجمع على وجوب وجود سلطة عامة وذلك باستثناء رأي يذهب إلى القول بجواز هذا النصب لا وجوبه، فهي عندهم مبنية على معاملات الناس فان تعادلو، وتعاونوا، وتناصروا على البر والتقوى استغنوا عن الإمام ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين، والإسلام والعلم، والاجتهاد، والناس كأسنان المشط فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله ونحن نعتقد أنه بمتابعة رأي الأصم والفوطي متابعة علمية نجد أنهم لم ينكروا ضرورة السلطة، غاية الأمر أنهم ربطوا بين السلطة والغرض منها فإذا دعت الحاجة إليها كانت واجبة ويتخلف هذا الوجوب إذا زال الغرض الموجب لها، ولعل المعتزلة هم أول من تنبه إلى هذه الحقيقة وتأسيساً على ما تقدم فإن الفكر الإسلامي مجمع على وجوب وجود السلطة المنظمة لعملية المجتمع ومسيرته وان اختلفوا في مدرك هذا الوجوب.

ويلاحظ أن أهم ما يميز هذه السلطة في الفكر الإسلامي انه يجب أن تتفرد بكل وسائل القوة، والقهر بكل مظاهرها الاقتصادية أو الدينية، أو العسكرية، أو الفكرية، ومن هنا فقد جعل الشرع الخلافة اسماً لمن له الولاية على الأمة وتصريف أمورها على وجه لا يكون فوق يده يد. فلا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر أي لا يوجد أمامها في الداخل قوة أقوى منها، أو منافسة لها، وهذه القوة التي تتمتع بها سلطة الدولة يجب أن تكون قوة مادية وواقعية، وتخلف هذه القوة، يعني فناء الدولة

وزوالها. يقول الماوردي:

((وأما القاعدة الثانية فهي سلطان قاهر تتآلف برهنته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسلطوته المتغالبة، وتقمع من خوفه النفوس المتضاربة لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه وما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملي)) .

ولعل أهم ما يميز السلطة السياسية في الفكر الإسلامي أنه يجب أن تستند إلى إرادة الأمة التي تحكمها، لأن قيام الدولة، أو بتعبير آخر تأسيس السلطة يرتبط برضاء الأفراد، ومن ثم يلزم أن تظفر هذه السلطة باعتراف الأفراد وقبولهم لها، وهذا ما أجمع عليه الفكر الإسلامي في كل اتجاهاته، يستوي في ذلك من قال منهم بالوجوب العقلي، أو الوجوب الشرعي، أو بكليهما طالما أن الوجوب هو على الأمة لأن طريق النصب عند هؤلاء هو اختيار^(١) الأمة على اختلاف بينهم في من يمثل الأمة.

وتأسيساً على ما تقدم يكون الفكر الإسلامي قد استقر في رؤيته للسلطة على أنها قدرة التصرف الحر التي تباشر بحكم سموها مهمة حكم المجتمع عن طريق تطبيق النظام، والقانون، وبصورة مستمرة.

ويلاحظ أن الفكرة الأساسية التي سار عليها الشرعيون في بيان مفهوم السلطة السياسية هو أعم من مفهومها في المصطلح الحديث، لأنها تنظم سياسة الدين والدنيا فهي تعتمد بالأساس على ذلك الربط الموضوعي والتلازمي بين الدنيا والدين، والمعبر عنه عندهم، و إذا توخينا الدقة عند بعضهم بنظام الدنيا والدين، وبالتالي

١ - ذهب جميع المعتزلة وجميع الخوارج ، وجميع أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث ما عدا البكرية إلى أن طريق نصب الخليفة هو الاختيار والعقد وهذا ما ذهب إليه الزيدية من الشيعة . بعد إمامة علي والحسن والحسين وذهب قلة من أهل السنة وبعض الظاهرية إلى القول بأن أبا بكر تولى الخلافة بنص من الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وذهبت الشيعة إلى القول بالنص لأن الخلافة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي تعين بالنص عليه من النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم من المعصوم.

فان السلطة السياسية بل الدولة بكامل أنشطتها تجد شرعيتها من خلال تحقيقها لانتظام دنيوي ليس مقصودا لذاته بل لأنه يحقق غايات دينية. ومن خلال العرض المتقدم يتضح لنا أن الدولة ظاهرة سياسية واجتماعية ومادية وقانونية فهي تتألف من كل هذه الأنشطة. وإذا كانت الدولة على هذا الشكل فما هي وظيفتها وما مدى هذه الوظيفة هذا ما نحاول الإجابة عليه على هدى الصفحات التالية.

٢. نظرية الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده

لم يعرف الفقه الإسلامي ذلك النزاع بين الحقوق الذي عرفه الفكر القانوني الوضعي مما حدا ببعضه 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 رفضه لا ينطلق من النظرية الفردية التي تجعل الفرد في مركز قانوني أعلى من المجتمع، أو المغالاة في الاتجاه الجماعي الذي يجعل من الإنسان مجرد آلة في عمليات المجتمع وإنما يقيم 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 حكماً كانوا أو أفراد واجب تمكين الفرد من ممارسة هذا الحق وعدم الحيلولة بينه وبين التمتع به شريطة ان لا يخرج في ممارسته على حدود المشروعية لهذا الحق أو بمعنى آخر أن الحق في الوقت الذي يمكن صاحبه من التمتع به يغل يد السلطة وكذلك الأفراد من التدخل في شؤونهم ويلزمه بعدم التعدي على الآخرين وهو يمارس حقه.

ويلاحظ أن الشريعة الإسلامية إذ منحت الفرد حقوقه الشخصية والتي تدور بالجملة حول الحرية والعصمة والملكية 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 شرييرة صغيرة أم كبيرة مثل قوله تعالى: [Z Y X W]

o n [Z d c b a ` _ ^] \ وقوله تعالى:

Z s r q p ولعل مسؤولية الفرد تبدو أكثر تفصيلا في قوله (عليه الصلاة

والسلام) : (ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير الذي على الناس

راع وهو 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 عنه ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)

يقول النووي: (الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه وما هو

تحت نظره ففيه أن كل من كان تحت نظره شيء، فهو مطالب بالعدل فيه والقيام

بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته) .

ومن هنا يتحدد نظر الإسلام إلى الفرد على انه كائن حر مسؤول مستقل لكن

استقلاله هذا ليس مطلقا بل هو مقيد في ممارسته حقوقه ضمن الدائرة التي تحقق

مصالح المجتمع ولا تصطدم مع حقوق الجماعة، وذلك إعمالا للقاعدة العامة التي

قررها قوله تعالى: [Z È Ç Æ Å Ä | Â Á À ¿

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 انه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاقه ومن ثم أبطلوا

التصرفات التي انحرف بها أصحابها عن المقاصد المعتبرة التي يرمي إليها الشارع

الحكيم وذلك تحت غطاء من المشروعية الظاهرة، لأنهم رأوا في هذه التصرفات

تعاوننا على الإثم والعدوان فهذا القيد في الحقيقة يرد على كافة الحقوق واعتماد هذا

الأصل لم يختلف فيه الفقهاء 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 والسلبي الذي يفيد الامتناع عن العدوان توجب على الفرد باعتباره واحداً من أفراد الهيئة الاجتماعية ان يكون مرتبطاً بالجماعة ارتباطاً بر وتعاون وذلك تحقيقاً للخير المشترك والصالح العام وفي آن الوقت تلزمه سلبياً بضرورة تجنب الإثم والفساد والأضرار.

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 تعطي 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 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)) .

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 ولو كان مشروعاً.

وهكذا في كل الأحوال التي تصطدم فيها مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة فإنه يضحى بالأولى لحساب الثانية كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية 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 (عليه 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 مما رضي أهله ومالا يرضى، كما أوجب الشارع التسعيرة الجبرية وذلك في السلع التي يحتاجها الناس إذا ارتفعت أسعارها ارتفاعاً فاحشاً 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^(١) وذلك في أوقات الحاجة والضرورة، فقد روي عن أبي سعيد الخدري قال: ((بينما نحن مع النبي (صلى الله عليه وسلم) إذ جاء رجل على راحلة له قال: فجعل بصره يمينا وشمالا فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): من كان له فضل ظهر فليعد به على من 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)) ومن هنا فإن الحديث يفيد أن في المال حقا آخراً سوى الزكاة ومشروعية الزكاة والإقراض، والعارية، والتمتية، وغير ذلك مؤكداً لهذا المعنى أو جميعه 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 يعد المسلمين كلهم شيئاً واحداً. وقد تضافرت النصوص التي تقرر المعنى الاجتماعي للحق وفي

١ - 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 مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل.

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 بالبنیان المرصوص، وثالثة بالجسد الواحد وذلك مثل قوله (عليه الصلاة والسلام): ((المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا)) وقوله (عليه الصلاة والسلام): ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)) وقوله (عليه الصلاة والسلام): ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)) فهذه الأحاديث وغيرها صريحة في تعظيم حقوق المسلمين بعضهم على بعض وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاقد في غير إثم ولا مكروه، وهي فوق إفادتها أن الحب ثمرة الإيمان وبالتالي نفي الإيمان عن لا يحب لأخيه ما يحب لنفسه فإنها توجب على المؤمن أن يبغض لأخيه ما يبغض لنفسه من الشر ولم يذكره النبي (صلى الله عليه وسلم)، لأن حب الشيء مستلزم يبغض نقيضه فترك التنصيص عليه اكتفاء، ولعل في حديث الأشعريين ما يجعل من الحق مفهوما 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)) يقول الشاطبي في تصوير هذه التسوية والاشتراك: ((إن مسقط الحق هنا قد رأى غيره مثل نفسه وكأنه أخوه ، أو ابنه، أو قريبه، أو يتيمه، أو غير ذلك عن طلب بالقيام عليه ندبا أو وجوبا وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتمديد فهو على ذلك واحد منهم فإذا صار كذلك لم يقدر على الاحتجان لنفسه دون غيره عن هو مثله بل ممن أمر بالقيام عليه كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون)) .

وتأسيساً على ما تقدم يتضح لنا انه ليس هناك حق فردي مطلق وبالتالي فان التفريق بين حق الله وحق العبد إنما هي تفرقة ابتدعتها الفقه الإسلامي ويهدف منها بيان أن من حق العبد إسقاط حقه، والإبراء منه، والعفو عنه، وإلا فالحقيقة لا يوجد

حق فردي على الخلوص بغير المعنى المتقدم وقد تفتن إلى هذه الحقيقة غير واحد من محققي الأصول يقول القرافي : ((ونعني بحق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بإيصاله ذلك الحق إلى مستحقه فيوجد حق لله دون حق العبد، ولا يوجد حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط)) 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 لله تعالى فإن جاء ما ظاهره حق للعبد مجرد كالتقصاص فليس كذلك بإطلاق بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية)) وهكذا الشأن في العادات - الحقوق والمعاملات.

ومن هنا نخلص إلى نتيجة مؤداها: انه 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 عموما تبرز في أجلي صورها في أن التكاليف لوحظ في فرضها عدم إساءة استعمال الحق، وهذا المنع قد ورد مطلقا على جميع الحقوق فإنه بمقتضى هذا المبدأ لا يجوز للشخص أن يستعمل حقه إذا كان على علم بما يترتب على استعماله من ضرر فاحش يصيب الغير، أو كانت المصلحة التي يرمي إلى تحقيقها من استعمال حقه غير مشروعة، وكانت قليلة الأهمية وهو مبدأ أقره الفقه الإسلامي تطبيقا للحديث الشريف ((لا ضرر ولا ضرار)) وأعمالا للقاعدتين الشرعيتين (درء المفاسد أولى من جلب المنافع) ، و (دفع أكبر الضررين بالأخف منهما) ، وبالرغم من أن مبدأ عدم التعسف في استعمال الحق يعتبر المجال الطبيعي له من الناحية العملية هو علاقات الجوار وذلك للآيات والأحاديث الواردة في الحث على الإحسان إلى الجار والنهي عن إنزال الضرر به

مثل قوله تعالى: [u t s r q p o n]

ولقوله (عليه الصلاة والسلام): ((من Z z y x w v

كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت)) لكنه قد ورد صراحة في القرآن الكريم في غير الجوار مثل قوله تعالى في معرض الحديث عن الوصية : (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ) وهذا القيد لا يرد فقط على حق الإيصاء بل يتجاوز الأمر هذا الحق ليشمل كل المباحات إذ إنه لا يذكر المباح إلا وهو مقيد بعدم الضرر، فالحقوق الزوجية مثلا مقيدة بعدم المضارة الثابتة في قوله تعالى: [، - . / 1 2 3 4 5 6 Z وحقوق الأبناء مقيدة بذلك أيضا لقوله تعالى: [μ ¶ ، 1 ° » ¼ ½ Z وهكذا تتقيد الحقوق بعدم الضرر.

ومبدأ عام التعسف في استعمال الحق يجد صده في العديد من الوقائع والتطبيقات التي جرت على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وعهد الخلفاء الراشدين من ذلك ما روي ((أنه كان لسمرة بن جندب نخل في حائط رجل من الأنصار وكان يدخل عليه وأهله فيؤذيه فشكا ذلك الأنصاري إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال له: بعه، فأبى قال: فاقلعه فأبى، قال: هبه ولك مثلها في الجنة فأبى، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أنت مضار اذهب فاقلعه نخله)) ولعل من أبرز تطبيقات هذا المبدأ في عصر الخلفاء الراشدين هي تلك القصة التي وقعت على عهد عمر بن الخطاب (رض) والتي تتلخص في أن رجلا أراد أن يمرر خليجا من ارض جاره فأبى الجار فكلم فيه عمر بن الخطاب الذي أمر بدوره الرجل أن يخلي سبيله فقال : لا والله . فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقي أولاً وأخراً وهو لا يضررك ؟ فقال الرجل: لا، فقال عمر: والله ليمرن به

ولو على بطئك وأمر أن يمر به.

وعلى الرغم من أن مبدأ عدم التعسف في استعمال الحق تدعمه كل هذه الأدلة، وتؤكد الكثرة من القواعد الفقهية التي تقضي بأن الشارع لم يجعل الحقوق ذات صبغة فردية وإنما هي تهدف إلى أداء وظيفة اجتماعية 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.

الاتجاه الأول:

ذهب الحنابلة والمالكية ومتأخرو الحنفية - وهذا هو الاتجاه الذي ذهب إليه الفقهاء المحدثون بالجملة ^(١) إلى أن جميع الحقوق يرد عليها قيد عدم الضرر بما في ذلك حق الملكية فقد ورد في المدونة : ((قلت: رأيت إن كان لي عرصة إلى جانب دور قوم فأردت أن أحدث في تلك العرصة حملاً أو فرناً أو موضعاً لرحى فأبى على الجيران ذلك أكون لهم أن يمنعوني في قول مالك قال: إن كان يحدث ضرراً على الجيران من الدخان وما أشبهه فلم أن يمنعوكم من ذلك، لأن مالكا قال: يمنع من ضرر جاره فإذا كان هذا ضرراً منع من ذلك. قلت: وكذلك إن كان حداً فاتخذ فيها كبراً أو اتخذ فيها أفراناً يسبك فيها الذهب والفضة، أو اتخذ فيها أرحية تضر بجدران الجيران، أو حفر فيها آباراً أو كنيفاً قرب جدران جيرانه منعه من ذلك ؟ قال : نعم كذلك قال مالك قلت لابن القاسم: رأيت إن كانت دار الرجل إلى

١ - 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.

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.

جنب دار قوم ففتح في غرفته كوى، أو أبواباً يشرف منها على دور جيرانه أيمنع من ذلك أم لا ؟ قال مالك: يمنع من ذلك)) .

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 تصرفاته بأن لا يلحق الضرر بالغير، فليس للمالك أن يبني في داره حماماً أو يحفر بئراً إلى جنب حائط جاره وإن كان في حده طالما أن ذلك يضر بالغير.

وقد أسس هذا الفريق رأيه على قوله (عليه الصلاة والسلام): ((لا ضرر ولا ضرار)) وإلى هذا الحديث استند متأخرو الحنفية في تقييدهم لسلطات الجار بعدم الضرر إضافة إلى الوازع الديني الذي يحمل الفرد على الإحسان إلى الجار قد ضعف مما يجب معه فرض قيد عدم التعسف في استعمال الحق.

الاتجاه الثاني

ويقول به الحنفية والشافعية والظاهرية والزيدية حيث ذهبوا إلى أن للمالك أن يتصرف في خالص ملكه ما يشاء دون أن يرد على حقه في التصرف في ملكه قيد عدم إلحاق الضرر بالغير، ويلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه وإن اتفقوا على ما تقدم إلا أن لكل فريق تفاصيل في مذهبه.

الخلاصة

وفي الحقيقة فإنه بعد هذا العرض يمكننا القول دون أن نخرج على الحقائق الموضوعية، أو تفتتت 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 الشرعيين 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 التعسف وذلك حين قرروا أن من يفتح نافذة على جاره يلزم أن لا يطلع على العورات كما ذهب الظاهرية، ومما لا شك فيه أن هذا القيد يرد على حق المالك والذي يدعم أن الخلاف بين الشرعيين مرده خلاف في المعايير أن الحنفية قد قيدوا حق المالك

بالضرر الفاحش، والشافعية قد قيدوه بأن يكون التصرف معقولاً أو معتاداً، ونفس الأمر يسري على الأمامية الزيدية حيث استثنوا مضار الجوار بين الملاك المتقاسمين والاستثناء قيد بدون أدنى شك، ونفس الأمر يسري على قول الإمام أبي حنيفة حيث ذهب إلى أن حق المالك مقيد ديانة وذلك في وقت كان للوازع الديني أثره في ضبط سلوك الأفراد، فلما ضعف هذا الوازع وخربت الذمم ذهب متأخرو الحنفية إلى تقييده تحقيقاً للمصلحة على أن الفقهاء جميعهم يفترضون في التصرف الذي يقوم به المالك أن يكون مشروعاً ومما لا شك فيه أن المشروعية قيد يرد على كافة الحقوق ومما تقدم نخلص إلى أنه ليس هناك حق مطلق خال من أي قيد وان اختلفوا فيما بينهم في حدود هذه القيود ضيقاً أو اتساعاً وأنه ما من حق فردي إلا وهو مشوب بحق لله تعالى، وتأسيساً على هذه النتيجة ترتب عليها حقيقة أخرى وهي أنه لما كانت الدولة بأجهزتها ومؤسساتها ممثلة للهيئة الاجتماعية ومنفذة للقانون الشرعي ولما كان حق الله تعالى منوط بها في تحصيله وتحقيقه والمطالبة به واستيفائه كما ذهب إلى ذلك الشرعيون جميعاً^(١) فإن للدولة سلطاناً في

١ - رتب الفقهاء على تقسيم الحقوق إلى حق لله وحق للعبد عدة آثار وهي كالآتي:

١. الإسقاط: كل ما كان من حقوق الله ليس للعبد إسقاطه وفي جميع الأحوال التي يكون فيها الحق دائراً بين الله والعبد لا يجوز للعبد إسقاط حقه إذا ترتب عليه إسقاط حق الله وهناك من الحقوق ما تقرر لمصلحة الأفراد ومؤدى هذا أن يكون من حق الأفراد، ومع هذا ليس للعبد إسقاطه ولو كان برضائه لم يؤثر هذا الرضا شيئاً بل يعتبر باطلاً كتحريم عقود الربا صونا للأموال.

٢. الإرث: الحقوق التي لا تقبل الانتقال من المورث إلى الوارث هي حقوق الله أو الم أغلب فيه حق الله أما بقية الحقوق فمنها ما يقبل الانتقال ومنها ما لا يقبله.

٣. 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.

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 فيه نصيباً معلوماً للجماعة، ويلاحظ أن تدخل الدولة في رسم الحقوق يجب أن يكون ضمن الحدود المرسومة لولي الأمر من سلطات تقديرية وهي سلطة مرسومة في الشريعة الإسلامية بتحقيق العدل والإحسان، وتحصيل مصالح الناس في المعاش والمعاد.

إن هذه البديهية على الرغم من أنها تبدو بسيطة إلا أنها تشكل المحور الأساسي في الجهاز التحليلي في الفقه الإسلامي عموماً والفقه الاقتصادي على وجه الخصوص، ذلك إذا ما أردنا تبني معرفة اقتصادية واقعية قادرة على الصمود

٤. الملاحظة: ملاحظة الاعتداء الواقع على الحقوق يختلف تبعاً لاختلاف الحقوق وكونها حقاً لله أو للعبد فإذا كان الحق لله فإن كان من باب الأمر بالمعروف فإنه يجب على المحتسب أن يقوم بالملاحظة من تلقاء نفسه.=

=أما في حالة النهي عن المنكر فأن الملاحظة تختلف تبعاً لاختلاف موضوع الحق فإن كان موضوعه يتعلق بالعبادات فأن مهمة المحتسب قاصرة على الإنكار في الأحوال العادية أما في الأحوال التي يكون فيها مرتكب المخالفة معانداً فإنه يقوم بتأديبه.

وان كان موضوع الحق يتعلق بالمحظورات فإن المحتسب يتصدى لها بالإنكار أما ما يتعلق بالمعاملات فأن كانت من المعاملات المحظورة فأن على المحتسب ملاحظتها وان كانت برضاء المتعاقدين. أما بالنسبة لحقوق الأفراد فإما أن يكون خاصاً أو عاماً فإن كان خاصاً فإن الملاحظة تتوقف على استعداد صاحب الحق وان كان عاماً فإنه يجب على المحتسب ملاحظته دون حاجة إلى مطالبة احد. وأما إن كان نهياً عن منكر فلا اعتراض للمحتسب إلا في حالة الاستعداد.

وتحقيق مجتمع الكفاية الاقتصادية في ظل عمليات اقتصادية معقدة.

٣. الدولة ونظرية الاستخلاف وأثرها في الاقتصاد السياسي الإسلامي

للاستخلاف أشكال مختلفة نحاول 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 واستئثارها بإدارة عملياتها الإنتاجية، ومباشرة 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) وعرفه بعضهم بأنه (الاختصاص الحاجز وأنه حكم الاستيلاء لأنه به يثبت لا غير، لان المملوك لا يملك لأن اجتماع الملكين في محل واحد محال، فلا بد وأن يكون المحل الذي يثبت فيه الملك خالياً عن الملك، والخالي عن الملك هو المباح والمثبت للمال المباح الاستيلاء لا غير) وعرفه ابن السبكي (بأنه حكم شرعي يقدر في عين أو منفعة يقتضي تمكن من ينسب إليه من انتفاعه والعوض عنه من حيث هو كذلك) وعرفه القرافي بأنه (حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك) وذهب صاحب تهذيب الفروق إلى تعريفه بأنه (إباحة شرعية في عين أو منفعة تقتضي تمكن صاحبها من الانتفاع بذلك العين أو المنفعة أو أخذ العوض عنهما من حيث هي كذلك)^(١).

١ - وقد عرفت الملكية بتعاريف كثيرة لا تكاد تخرج بالجملة عما أسلفناه، فقد عرفها محمد يوسف موسى بأنها: ((حيازة الشيء متى كان الحائز له قادراً وحده على التصرف فيها والانتفاع به عند عدم المانع الشرعي)) ، وعرفها الشيخ بدران أبو العينين بأنها: ((علاقة

ويلاحظ أن هذه التعاريف على الرغم من تباينها 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 بها. بحيث باستطاعته أن ينفع 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 إذ مرد هذا كله إلى الحكم، وهذا يعني أن مكنة المالك في التصرف في ملكه إنما تتم بسلطان من الشارع وذلك عندما يرتبه 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 لكونه مستحقاً ذلك بحكم الأصل) .

ومن هنا فإن حق الفرد في التملك منبثق عن تخصيص الله بهذه الملكية بسبب مشروع وليس موظفاً من قبل الجماعة وهي المالك الحقيقي، لأن المالك أحرز ملكيته من الله وبتخصيص من التشريع الإلهي نفسه واعتراف الشارع بهذا الحق للفرد يعد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، وقد قامت نصوص الشريعة الإسلامية وأنظمتها المختلفة على تحقيقه وتقديره بيد أن هذا الحق ليس حقاً مطلقاً يقوم على الاستبداد ذلك لأن للملكية وظيفة مزدوجة في واحد من وجهيها،

شرعية بين الإنسان والشيء تجعلها مختصاً به اختصاصاً يمنع غيره عنها بحيث يمكنه التصرف فيها عند تحقق أهليتها للتصرف بكل الطرق الشائعة شرعاً وفي الحدود التي بينها الشرع)) وقيل ((أخصاص بالشيء يمنع الغير عنه ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداءً إلا لمانع)) . وقيل انها ((اختصاص الإنسان بالشيء على وجه يمنع الغير منه ويمكن صاحبه من التصرف = حفيه ابتداءً إلا لمانع شرعي يمنع ذلك)) المدخل للفقه الإسلامي، أحمد عيسوي وقيل ((الملك التام من شأنه أن يتصرف به المالك تصرفاً مطلقاً فيما يملكه عيناً ومنفعة واستغلال فينتفع بالعين المملوكة وبغلتها وثمارها وإنتاجها ويتصرف في عينها بجميع التصرفات الجائزة)) .

أنها وظيفة قبل الفرد وفي وجهها الآخر لها وظيفة قبل الجماعة، 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 أنه ألزم المالك في التصرف بملكه في الحدود المشروعة التي رسمها الشارع، فحرم الشارع على المالك اكتناز المال بقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) ومرد هذا التحريم أن في الامتناع عن إنفاق المال في الطرق المشروعة فيه تعطيل لاستثمار الأموال وفي تعطيله عن الاستثمار تعسف في استعمال الملكية أما استثمارها ففيه مرضاة للشارع بتنفيذ أوامره، فحبس المال عن التداول وإهمال المال بعدم توظيفه واكتنازه يعد تضييعاً للمال وهو منهي عنه بالنص ومن هذه القيود تحريم الشارع للإسراف والتبذير في الإنفاق لمناقضة هذا التصرف لقصد الشارع وحث المالك على الاعتدال في كل شيء، كما حرم الشارع أكل أموال الناس بالباطل وحرمة المعاملات الربوية كما أجاز الحجر على السفينة منعاً لتضرر المصلحة 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، ويقول الزمخشري: ((إنهم - أي السفهاء - المبذرون أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي ولا بد لهم بإصلاحها وتثميرها والتصرف فيها)) ويقرر ابن العربي هذا المعنى بوضوح إذ يقول ((لأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد ومن ملك إلى ملك وهذا كقوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) معناه: لا يقتل بعضكم بعضاً، فبقتل القاتل يكون قتل نفسه وكذلك إذا أعطى المال سفيهاً فأفسده رجع النقصان إلى الكل)) ومن هذه التكاليف أنه أوجب على المال وظائف مالية منها ما هو مقدر محدد كالزكاة ومنها ما هو خاضع لظروف المجتمع الاستثنائية فيما سوى ذلك المقدار المرسوم.

ويلاحظ هنا أن استخلاف الشركات الفردية أو بتعبير أكثر دقة شركات القطاع الخاص سواء كانت تلك الشركات شركات مضاربة أو مزارعة أو مساقات، صناعية كانت أو تجارية أو زراعية واقعة ضمن هذا النوع من الاستخلاف الفردي ولا يغير من طبيعتها أن المكونين لها أكثر من واحد، لأن صفة الفردية لم تزل ملازمة لها، غاية الأمر أن شكلها الفردي من حيث إدارتها ودمتها المالية قد طرأ عليه نوع من التغيير. أما المضمون الفردي فلم يتغير منه شيء لأن العوائد ترجع إلى الأفراد بنسبة أسهمهم في تلك الشركات وكذلك تتحمل ذممهم الديون والالتزامات في أموال الشركة ودمتها باعتبارها ذمة مالية واحدة تمثل كافة الشركاء، على أن الأمر الأكثر أهمية الذي يحدد طبيعة هذا الاستخلاف أن الغايات التي تسعى إليها مثل هذه الشركات غايات تتصف بالفردية ومن ثم فإن ما يرد على الملكية الفردية من قيود يرد على ملكية الشركات كذلك باعتبارها تمثل نشاطاً فردياً.

ثانياً: الاستخلاف الاجتماعي

ويراد بهذا النوع من الاستخلاف هو ذلك النوع من الموارد التي أذن الشارع للجماعة بالاشتراك في منافعها، والأعيان التي تتحقق فيها الملكية العامة هي الأعيان التي نص الشارع على أنها للجماعة مشتركة فيما بينهم، وحجب عن الأفراد حيازتها واستئثار فرد واحد بها - والموارد التي لا تقبل الحيازة الفردية والتي تكون موضوعاً للاستخلاف الاجتماعي يمكن حصرها في أربعة أنواع:

١. 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 باطنه

وهي التي لا يوصل لها إلا بالعمل والمؤنة، وبذل الجهد، والمعالجة وذلك مثل الذهب والفضة والفيروز والحديد والنحاس وان كانت المعادن على أحد الأقوال في الفقه الإسلامي هي ملك للدولة، لأن كل الناس فيها شرع وقد ذهب الفقهاء إلى أن هذه المعادن لا يجوز إقطاعها لأحد من الناس ولا احتجازها دون المسلمين، 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 إليه بما روي عن حمال الماربي قال: استقطعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) معدن الملح بمأرب فأقطعني فقليل: يا رسول الله إنه بمنزلة الماء العد - يعني أنه لا ينقطع - فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): فلا إذن .

فقد دل هذه الحديث أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لما أقطع حمالا 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 (صلى الله عليه وسلم) في الكأ والماء والنار أن الناس جميعاً فيها شركاء فلم يشأ أن يجعلها لرجل واحد يحوزها، دون الناس، يقول الشافعي (كل عين ظاهرة كنفظ أو قار أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة في عين ملك لأحد، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره، ولا لسلطان أن يمنحها لنفسه، ولا لخاص من الناس لأن هذا كله ظاهر كالماء والكأ) .

٢. الأموال والموارد التي تكون مرصودة للمنافع العامة

وهي تلك التي لا ينتفع بها أحد بعينه بل ينتفع بها عموم الناس وفي حالة كونها موضوعاً للاستخلاف الفردي لا تحقق أغراضها وأهدافها وهذا النوع يشمل 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 قابلة للحيازة الفردية من حيث هي كذلك ولكن تعلق مصالح الجماعة بها يجعلها تنتظم في سلك الاستخلاف الاجتماعي، وهكذا يدخل في عموم هذا الاستخلاف الأموال

المحبوسة على النفع العام مثل الطرق العامة والمياه والأنهار والأسواق العامة والقناطر، فالمسلمون شركاء في المياه والانتفاع بها سواء كانت أنهاراً كبيرة مثل دجلة والنيل والفرات أم كانت وديانا أم عيونا طالما أصبحت من مرافق المجتمع، وتعلقت به مصالحه فلهم أن يسقوا منه وليس لأحد أن يحبس الماء عن أحد وكذلك الشأن في الطرقات، والساحات العامة، فلجميع الجلوس والوقوف فيها لغرض الاستراحة والمعاملة ونحوهما بشرط أن لا يضيق على المارة وأن لا يضر بأحد.

٣. 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 أبقي عمر بن الخطاب أهلها عليها وضرب الخراج عليهم فإنه ملكهم المنفعة دون الرقبة ونظير هذا الأوقاف الخيرية وإقطاعية الدولة ونحوها.

٤. أموال بيت المال

والمقصود بهذا كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكة، فهو من حقوق بيت المال فإذا قبض صار بالقبض مضافاً إلى حقوق بيت المال فيدخل في 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 لهيأة ما سواء كانت شركة اقتصادية، أو هيأة 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 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 تتفق 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 التي تصرف إليها وهذا بخلاف الأموال موضوع الاستخلاف الاجتماعي فهي غير قابلة للتملك الفردي.

والواقع فإنه على الرغم من أننا نتفق مع هذا الاتجاه فيما أورده من فروق بين كلا النوعين من الاستخلاف إلا أننا 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 ضيقاً واتساعاً حسب المال موضوع الاستخلاف، يضاف إلى ذلك أن أيلولة تصرف الدولة في كلا النوعين من المال واحد وهو تحقيق الصالح العام ورعايته، والدولة في كلا النوعين أيضاً إنما تتصرف ضمن الحدود المرسومة لها باعتبارها سلطة تنفيذية خاضعة للقانون الشرعي وليست أعلى منه.

ثالثاً: استخلافه القطاع المختلط

هذا النوع من الاستخلاف يراد به دخول الدولة مع مجموعة من الأفراد في تكوين شركات معينة وذلك بأن تساهم معهم في رأس المال وتشارك معهم في إدارة

المشروع الاقتصادي، ويكون لها نسبة من الفوائد حسب حجم مساهمتها في المشروع.

والحق أن هذا النوع من الاستخلاف لا يمكن تكييفه وبيان مركزه القانوني على أنه نوع من أنواع الاستخلاف الفردي، ومرد هذا أن الدولة في دخولها بمثل هذه المشاريع المختلطة فإنها إنما تبرم العقود لا باسمها بل باسم الأمة باعتبارها ممثلة لها وهي إذ تقدم التسهيلات سواء كانت هذه التسهيلات على شكل مساهمات مالية في أصل رأس المال، أو على شكل 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 لمصالحها وفي آن 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 عليها نتائج على غاية كبيرة من الأهمية نجلها 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 تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) ومفهوم التمكين الوارد في الآية له معنيان، أحدهما: حسي يقصد به أن للإنسان مكاناً وقراراً حسيّاً، 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 له عليه سلطاناً وقدرة والذي يدل على أن كلا المعنيين مراد من الآية هو ربط المعيشة بالتمكين أي هيأنا لكم فيها أسباب المعيشة يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ) : (جعلنا لكم فيها مكاناً وقراراً أو مكانكم فيها واقدركم على التصرف فيها) 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 يكون الشيء على خلاف ما كان عليه.

وترتيباً على هذا فإن 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 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 يستطيع من الحضارة، ولعل هذا بعض دلالة الآية المتقدمة وتعبيرها عن ذلك بالجعل الذي هو إيجاد ما به يكون الشيء على خلاف ما كان عليه.

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 بجعلها ملكية عامة إلا في حدود ما تقتضيه المصلحة العامة وذلك لأن حقها ليس بأقوى من حق الفرد لان كلاهما - الفرد والدولة - يأخذان حقهما من القانون الشرعي باعتبار، 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 لأموال الدولة.

ثالثاً: إن الدولة في إدارتها للأموال موضوع الاستخلاف الاجتماعي إنما تعمل في الحدود التي رسمها الشارع باعتبارها سلطة تنفيذية ويجب أن يكون عملها منوطاً بالمصلحة العامة ؟ ذلك لأن الملكية الفردية (ليست وحدها مقيدة بحقوق الله فالملكية الجماعية في الإسلام تخضع لنفس الحدود والقيود بسبب وجوب تخصيص

المال العام للإنفاق على أغراض معينة حددتها الشريعة الإسلامية صراحة وتفصيلاً ونتيجة لوجود الواجبات العامة إلي تفرضها الشريعة على الجماعة والتي تسمى فروض الكفاية. وهذه التكاليف التي تقع على عاتق الجماعة تجعل ملكيتها محدودة ومقيدة من حيث أهدافها ومن حيث الانتفاع بها واستعمالها) .

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: سلبي، وهو عدم تضييعه والاعتداء عليه بالإتلاف ونحوه، وعدم إساءة استخدامه وهذا واضح في الأموال التي تخص الفرد وذلك لورود النصوص الدالة على ذلك مثل قوله (عليه الصلاة والسلام) : (إن الله يسخط لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال) فحجر الله تعالى على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دينه ودنياه وآخرته ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، وكذلك حجر الله على الإنسان الذي يلقي ماله في البحر وأن يضيعه من غير مصلحته ولا تأثير لرضا المالك في ذلك، لأن المال وإن كان فيه حق للعبد إلا أن حق الله هو المذهب، 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 بإلزام المتلف ضمان ما أُلّف بالمثل إن كان مثلياً وبالقيمة إن كان قيمياً.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد عالج موضوع الضمان واشترط فيه أن يكون المضمون مالا 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 لن 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 لاشك 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 حبسها 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 الشرع الحكيم إلى تحريم الاكتناز والحجر على السفیه. والدولة في ذلك شأنها شأن الفرد مخاطبة بالحكم الشرعي الذي يوجب استعمار الأرض وتثمين الموارد يضاف إلى ذلك أن الدولة مدفوعة لاستثمار مواردها لأنها ملزمة شرعاً بسد الحاجات، وبلوغ حد الكفاية وهذا يضيف عليها 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 سبقت 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 كان عليه 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 تسميه بمبدأ تأمين 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 لحاجة الجمهور بل يجب أن تشرف عليه الدولة استثماراً وتوزيعاً وهذا الذي ذهبنا إليه يمثل اتجاهاً قوياً في الاقتصاد الإسلامي الحديث)) والذي يدل على صحته ما يلي:

أولاً: ما روي أن إعرابياً أتى عمر (رضي الله عنه) 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) . ومثله ما روي عن عمر وهو يوصي هنباً وكان قد استعمله على الحمى وقد جاء فيها: (وايم الله إنهم ليرون ان قد ظلمتهم إنها لبلادهم ومياهم قاتلوا عليها في الجاهلية واسلموا عليها في الإسلام والذي نفسي بيده لولا المال الذي احمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبراً) ووجه الاستدلال بهذين النصين أن الدافع للحمى والموجب له إنما هو مصالح الناس وتحصيل حاجاتهم فهو مغل بالمصلحة العامة بدلالة قسم عمر أنه لولا مصلحة المسلمين لما حمى شبراً في شبر إذ المراد بقوله في سبيل الله الصالح العام والتعليل في إعطاء هذا الحق للدولة بالمصلحة العامة هو صريح ما ذهب إليه أئمة المذاهب. يقول الشافعي:

إن حمى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فيه صلاح لعامة المسلمين إذ إن

الخيال 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 عليه صلاح في دينه وفي نفسه ومن يلزمه أمره من قريب أو عامة من مستحقي المسلمين وبمثل هذا عبر غير واحد من الفقهاء وإذا كان الحمى في الإسلام إنما يتم لاقتضاء مصلحة المسلمين ذلك، فإن ما تتوقف عليه مصلحتهم من الموارد يمكن أن يخضع لذات المبدأ فتؤممه الدولة لمصلحة المجتمع.

ثانياً: امتناع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عن تقسيم أرض السواد واتجاهه نحو تأميم هذا المورد العام وضمه للاستخلاف الاجتماعي وتعليقه ذلك بالمصلحة العامة، فقد جاءت الروايات لتبين أن عمر أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين فقال له معاذ: والله إن ليكونن ما تكره إنك إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم فلم يزل عمر يكلم الناس في هذا الأمر حتى صار إلى هذا الرأي وقد كان في كل حجاجه مع الصحابة الذين عارضوه يؤكد أنه إذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام 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 يعترضها من أزمات، أو على حد تعبير عمر نفسه ((لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم النبي (صلى الله عليه وسلم) خيبر)) فلم يزل عمر بن الخطاب يصرح بأنه قد عارض عنده حسن النظر لآخر المسلمين قسمتها على الغانمين فيما يتعلق بالأرض خاصة، فوقفها على المسلمين وضرب عليها الخرج الذي يجمع مصلحتهم فتأول قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ) وفي هذا دلالة واضحة على أن المصلحة العامة هي المصلحة الأولى بالاعتبار والأجدر بالرعاية وعندما تتعلق بمرفق من المرافق فيجب أن

تجعله الدولة بيدها ولا يصح لها أن تتركه بيد الأفراد.

ثالثاً: إن قصر الاستخلاف الاجتماعي على تلك الموارد التي تشكل موضوعه وحصره بما جاءت النصوص بأحاديها فقط لا ينسجم مع التشريع ولا يحقق الغايات التي يسعى إليها في إقامة التوازن بين مختلف المصالح المتعارضة وبناء مجتمع تضامني، كما لا ينسجم مع مبدأ تقديم المصلحة العامة، ومما يدعم هذا الاتجاه ويقويه أن الفقه الإسلامي أجاز نزع الملكية الخاصة وذلك في حالة احتياج المسجد إليها، وإذا اقتضت الضرورة توسعة الطرق العامة نزع ملكية أرض للأفراد مجاورة للطريق العام وفي حالة امتناع المالك تنزع جبراً عليه، وإذا جاز نزع الملكية لغرض توسعة الطريق العام أو 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 معه بل على العكس فحيثما وجدت المصالح العامة فثم حكم الله وشرعه يقول العز بن عبد السلام: (المصالح العامة كالضرورة الخاصة ولو دعت ضرورة واحداً إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع، 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 تأمين مورد من الموارد وإضافته إلى الاستخلاف الاجتماعي فإنه يجب على الدولة القيام به باعتبارها ممثلة للأمة وحامية للمصالح العام ومنفذة للقانون الشرعي.

٤. مفهوم الحرية الاقتصادية

بادئ ذي بدء يجدر بنا أن نشير إلى أن مفهوم الحرية الاقتصادية في الفكر الإسلامي كان مفهوماً عميقاً قد صنع رأياً عاماً على كل مستويات الدراسات الشرعية سواء على مستوى التفسير، أو شرح الحديث، أو منطري المدارس الفقهية لدرجة جعلت بعض الكتاب المسلمين يصلون إلى حد الإسراف والمبالغة في الدفاع

عن الحرية الاقتصادية حتى بدا أن هذه الحرية باتت تهدد النظام الاقتصادي الإسلامي وتعصف به وذلك من خلال مواقف بعضهم القائلة بمنع المحتسب من التدخل في تحديد الأسعار حتى في الحالات الاحتكارية وأن للمالك الحق في التصرف في ملكه تصرفاً مطلقاً، وأنه لا معنى للملك التام سوى هذا.

والحقيقة فإنه قد عمد غير واحد من كتاب الفقه الإسلامي في تحليل مبدأ الحرية في الإسلام إلى بيان حرص الفقهاء على حرية الشخص الحقوقية للفرد الإنساني باعتبار أن الفرد وحدة مستقلة مرتبطة بالله ارتباطاً مباشراً، وباعتباره مخلوقاً وعبداً له دون غيره، ومن هذا فإن أقوال الفقهاء كانت دائماً تدور على حماية حرية الفرد الإنساني في الجانب الحقوقي، وحماية ملكيته وتصرفه بنفسه وبما يملك ، ومن ثم فإن الفرد في الإسلام هو المقصود بالرعاية والاهتمام وليس المجتمع ، ولا الجماعة ولا الأمة ، فليست أي جماعة، أو أمة بمسؤولة أمام الله تعالى بصفاتها الجماعية بل إن كل فرد مسؤول أمام الله بصفته الفردية وعلى هذه المسؤولية الفردية وحدها يتوقف فلاح الإنسان وقيمه.

وبناء على هذا فإن المجتمع في نهاية المطاف هو الذي يخدم الفرد، وليس الفرد هو الذي يخدم الجماعة، فالمقصود الأصلي من الحياة الاجتماعية ليس المجتمع ورفاهيته وسعادته بل المقصود الأساسي هو رفاهية الأفراد وسعادتهم. فالمقياس الحقيقي لصلاحية نظام الجماعة واعتباره صالحاً أو غير صالح هو إلى أي حد يساعد أفرادهم وينمي مواهبهم، ويرتقي بكفاءتهم الذاتية ومستوى إنجازهم ومن ثم فإن الإسلام لا يرسم صورة للتنظيم الاجتماعي، أو مشروعاً للفلاح الاجتماعي وذلك من خلال جعل الفرد مشدوداً شداً محكماً بنظام الجماعة ليصبح الفرد في النهاية مجرد رقم في هذا التنظيم الاجتماعي، أو آلة صماء في جيش المقهورين يحرك أزرارها الزعماء، ومن هنا يصبح الإنسان ليس بحاجة ماسة إلى الحرية الاقتصادية أو بتعبير آخر حرية المعاش، لأن من لم يكن حراً في معاشه لا حرية له أصلاً، ويلعب نظام السوق وآليته الدور البارز و الأساس في الاقتصاد الإسلامي.

ولعل هذا التحليل النظري للحرية يجد أسسه في أن المسؤولية الفردية مقرره في الإسلام على نحو صريح وبآيات مكرره تحيط بأنواع المسؤولية من جميع الوجوه، فلا يحاسب إنسان بذنب إنسان [$\hat{Z} \hat{I} \hat{I} \hat{E} \hat{E}$] ولا يحاسب الإنسان بغير عمله [$e d[Z \hat{U} \hat{U} \hat{U} \emptyset \times [Z \hat{U} \emptyset \times \ddot{O} \ddot{O} \hat{O} \hat{O} [Z h g f$] وربما كانت هذه الآراء النظرية ترجع والى حد ما إلى تلك التقاليد الاجتماعية التي كانت تقدم ضمانات اجتماعية كبيرة لحرية الأفراد الاقتصادية حتى في الأوقات التي ضاقت فيها الحرية السياسية، وقد كانت البحوث الفقهية المدرسية ضمانا قانونيا لحرية الأفراد الاقتصادية، وكذلك كان القضاء باعتبار أنه كان يعتمد والى حد ما على الفقه الإسلامي خصوصاً في مذاهبه المعروفة.

والواقع أن حق الحرية الاقتصادية للأفراد، وصيانة نشاطهم الاقتصادي قد تقرر في العديد من النصوص ولعل في مقدمتها حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) في حجة الوداع والذي جاء فيه (إن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم، عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا) ومن هنا ركز الإسلام في مراحل الأولى والمبكرة على حماية هذه الحرية وضمانها بكل تشريعاته التي أبقت هذه الحرية مصانة من العبث والتعدي، وذلك من خلال تحريم السرقة والاختلاس، والاعتداء على ملك الغير، وغصبه، أو إتلافه، وأوجبت في كل ذلك العقوبات في حال المسؤولية العمدية، وضمان المتلفات وتعويضها في حال المسؤولية التقصيرية، وربما كان في رفض الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يسعر على الناس حوائجهم - عندما غلت الأسعار على عهده مبرراً ذلك بعدم انسجام التسعيرة الجبرية مع مبدأ العدالة الذي يقضي بأن يبيع البائع سلعته بالسعر الذي يصل إليه التعامل في السوق الحر - ما يؤكد مقدار اهتمام الإسلام بالحرية الاقتصادية، والحفاظ عليها، إذ ورد عن أنس أنه قال: غلا السعر على عهد الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) فقالوا: يا رسول الله سعر لنا فقال: (إن الله هو

عليه وسلم) ما يؤكد هذه المسؤولية، وشركة الأمة العامة فيها والذي فيه (مثل المداهن في حدود الله والواقع فيها مثل قوم استهموا سفينة، فصار بعضهم في أسفلها، وصار بعضهم في أعلاها فكان الذين في أسفلها يمرون بالماء على الذين في أعلاها فتأذوا به، فأخذ فأسا فجعل ينقر أسفل السفينة فأتوه فقالوا: مالك؟.. قال: تأذيتم بي، ولا بد لي من الماء فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا أنفسهم وان تركوه أهلكوه وأهلكوا أنفسهم) فواضح أن الذي أراد خرق السفينة إنما كان يتصرف في خالص حقه وملكه بدلالة قوله (استهموا سفينة) أي: اقترحوها فأخذ كل واحد منهم نصيبه من السفينة، وهكذا تحددت حرية الفرد ضمن الإطار الذي يحقق مصلحة الجماعة، ويتطابق مع غاياتها وأهدافها.

ومن هنا فإن تعاريف الفقهاء للملك قد جاءت لتؤكد هذا المعنى وتدعمه، إذ جاء تعريفه عندهم بأنه تمكن الإنسان شرعا بنفسه، أو نيابة عنه من الانتفاع بالعين، ومن أخذ العوض، أو من تمكنه من الانتفاع خاصة، فهذا التعريف يبين أن الملك هو التمكن من الانتفاع وهذا إنما يتم بسلطان من الشارع، فالملك في حقيقته وجوهره هو منحة الشارع الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي، فهو حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء وأخذ العوض عنه، وتعريفات الفقهاء وان اختلفت في المبنى إلا إنها متحدة في المعنى وفي تأكيد أن الإنسان مستخلف فيما يملك وهذا يؤكد ما سبق وأن قررناه من أنه ليس هناك حق مطلق في الفقه الإسلامي بل ما من حق إلا وهو مقيد بأعباء وتكاليف وقيود ترد عليه لعل في مقدمتها أنه يجب أن يعمل ضمن الحدود المرسومة له شرعا، ومن هنا فإن عبارات الفقهاء ومنطقهم قد سار على وتيرة واحدة ومتصاعدة في أنه متى اصطدم الحق الفردي مع الخير العام أو الصالح العام فإنه يضحي بالمصلحة الفردية في مقابل الصالح العام، فجاءت القواعد الفقهية العامة بمثل قولهم: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام والتي من فروعها قطع يد السارق لتأمين الناس على أموالهم، ويهدم الجدار الآيل للسقوط في الطريق العام، ويحجر على المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وبيع مال

المدين جبرا عنه إذا امتنع عن بيعه وأداء دينه، وتسعير أثمان الحاجيات إذا غلى أربابها في أثمانها، وبيع الطعام جبرا على مالكة إذا احتكر واحتاج الناس إليه وامتنع من بيعه، ويمنع اتخاذ حانوت حداد بين تجار الأقمشة بل إن الواجب الكفائي و إلزام الأمة مجتمعة بالقيام به على سبيل الإنابة. إنما المنظور فيه هو خدمة الأمة والمجموع والمجتمع، وهكذا فإن الناظر في كتب الفقه يجد أن بينها قاسما مشتركا يجمعها وهو الحفاظ على الحرية الاقتصادية ، والعمل على رعايتها، وتهيئة الظروف الملائمة لتعميقها، ومنع التجاوز في استعمالها، ومتابعة العناصر الاحتكارية في السوق..

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

ولما كان الحق الفردي والحرية الاقتصادية الفردية واحدة منها مقيدة بضوابط

مرسومة شرعا وهي تسعى إلى تحقيق التوازن الاجتماعي فإن هذا يعطي للدولة باعتبارها ممثلة الأمة وراعية تطبيق الحكم الشرعي الحق في تحديد هذه المهمة تحصيلًا وانفاقاً أي إنتاج وإدارة توزيعاً واستهلاكاً وتأسيساً على كل ما قدمنا فإن القيود التي وردت على الحرية الاقتصادية كانت في حقيقتها وجوهرها تستهدف كفالة حق الدولة في التدخل.

إما لمراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد، أو لتنظيمه، أو لمباشرة بعض أوجه النشاط التي يعجز عنها الأفراد أو يسيئون استغلالها، ولعل مظاهر هذه الرقابة هي في آن الوقت تعد السند الشرعي لتدخل الدولة.

٥. الرقابة على الأنشطة الاقتصادية ومدى سلطان الدولة فيه

إن دور الدولة المباشر في السوق الاقتصادية، وذلك من خلال مشاريع القطاع العام الذي تتبناه الدولة سواء أكان ذلك على مستوى الصناعات الاستخراجية، أو على مستوى الزراعة، أو بتعبير أكثر دقة واجب الدولة في تنمية الموارد الاقتصادية زراعية كانت أو صناعية، واضح من خلال ملكيتها للمعادن الهامة والضرورية ومن خلال سيطرتها على القطاع العام الحمى وإقطاعية الدولة وأحياء الموات ومن خلال سلطتها في تأمين المرافق العامة عندما تقتضيه ضرورة أو تستدعيه حاجة كما حدث على عهد عمر بن الخطاب عندما امتنع عن توزيع سواد العراق في واقعة تأمين مشهورة هذا ما يتعلق في دور الدولة في استثماراتها المباشرة وهناك دور مهم آخر يتمثل ذلك في استثمارات الأفراد ودور الدولة في رقابته وأثر ذلك على فعالية السوق وآليته في التعامل، وهذا الجانب يتمثل فيما تقوم فيه الدولة من رقابة وإشراف على حركة السوق، والمعاملات، والنشاط الاقتصادي بوجه عام.

والحقيقة فإن وظيفة الدولة الرقابية في الاقتصاد الإسلامي تجد مبررها في ذلك النوع من التوجيه الإرادي لقوانين المعاملة الاقتصادية، ولقوانين النشاط الاقتصادي بمعنى أن الفكر الاقتصادي الإسلامي لا يفترض أن الوحدات الاقتصادية ستتوجه وبسذاجة وعفوية تدفعها في ذلك يد خفية نحو التوازن الاقتصادي، وتحقيق الأهداف

دون توجيه إرادي مخطط ومرسوم ، وفي أن الوقت على غاية كبيرة من الدقة في الرقابة والإشراف، ذلك لأن هذه المصلحة من الصعوبة بمكان إثبات صدقها، أو البرهنة عليها، لأنها قد تأسست على مقدمات خاطئة وغير واقعية، لأنها تفترض عدم وجود التناقض بين مختلف الفعاليات الاقتصادية الفردية والجماعية أو بتعبير آخر تفترض عدم اختلاف الخاص والعام، وهو افتراض خاطئ بحد ذاته...

وهكذا تكون الرقابة بمفهومها العام هي عبارة عن عملية متابعة دائمة ومستمرة تقوم بها الإدارة بنفسها، أو بتكليف غيرها للتأكد من أن ما يجري عليه العمل داخل الوحدة الإدارية، أو الاقتصادية يتم وفقا للشريعة الإسلامية وقواعدها، ومطابقا للخطط الموضوعة، والسياسات المرسومة، والبرامج المعدة وضمن الحدود المعمول بها لتحقيق أهداف معينة أرادتها الشريعة وقصدتها لتحقيق مفهوم خلافة الإنسان في الأرض....

والرقابة بهذا المفهوم عملية دائمة تبدأ مع كل عمل وتستمر معه لا تتوقف ولا تنتهي، فهي ليست عملية متخصصة تقوم بها أجهزة متفرقة لها وتتفرد بها فحسب بل قد تكون داخلية في نطاق السلطة التنفيذية نفسها المخولة بفرض التوجيه والإرشاد، وهي بهذا المفهوم عملية تقوم بها جميع المستويات الإدارية، ولا تقتصر على الإدارة العليا تطبيقاً لقوله (صلى الله عليه وسلم) (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) وإن كان جهاز الحسبة واحداً من المستويات الإدارية القوية الذي يلعب دوراً مهماً وبارزاً على المستوى الاقتصادي باعتباره جهاز الرقابة المتخصص بمتابعة النشاط الاقتصادي، أو إذا توخينا الدقة فإن وظيفته هي رقابة السوق.

وقد تكون الرقابة خارج نطاق السلطة التنفيذية فلا تقع في مستوى من مستويات الإدارة، وهي بهذا المفهوم تكون نمطا من أنماط الرقابة الشعبية، أو شكلاً من أشكالها وذلك عندما يقوم الفرد متطوعاً بالحسبة باعتباره واحداً من أفراد الهيئة الاجتماعية المكلفة شرعاً بتغيير المنكر، والملزمة شرعاً بالتعاون في أداء الواجب إلا أن هذه الرقابة الشعبية لا تمارس في رقابة الجهاز الإداري للدولة من القمة إلى

القاعدة فحسب وإنما تمارس الرقابة على النشاط الفردي الخاص في المعاملات الاقتصادية، ومقدار انسجامه في تحقيق التوازن الاجتماعي وتناغمه مع الأهداف المرسومة .

ومن هنا تكون الغايات التي تسعى إليها هذه الوظيفة هي تحسين مستوى الكفاءة في إنجاز الأهداف الاقتصادية للدولة، وفي آن الوقت تجد مبررها في أن التوازن المنضبط والفعال على المستوى الاجتماعي والسياسي من غير الممكن تحقيقه إلا إذا كان مستنداً إلى قاعدة اقتصادية قوية، لأن تحقيق الأهداف لا يتم إلا في مستوى عال من النشاط الاقتصادي.

ولما كانت قوانين النشاط الاقتصادي كثيرة، ومتداخلة في آن الوقت، إذ أنها تقع في مستوى من مستويات القوانين الاجتماعية، أو السياسية، أو الأخلاقية، أو القانونية، أو النفسية، أو الفكرية، لأن منها ما يتعلق بحرية التعبير أو الرأي، أو الحرية عموماً على المستوى السياسي، ومنها ما يتعلق برئاسة الأسرة على المستوى الاجتماعي وبوجود الإنسان والغايات التي يسعى إليها على المستوى الفكري، وبالحلال والحرام في المعاملات على المستوى القانوني وبالأمانة والصدق والإخلاص على المستوى الأخلاقي وبالرغبة بالاستثمار والادخار على المستوى النفسي فإنه من غير الممكن أن نبحت هذه القوانين بأسرها لأنها مجال بحوث ودراسات أخرى.

ثانياً: القوانين العاملة في النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي

لما كان هدف هذا العنوان دراسة القوانين العاملة للاقتصاد الإسلامي المنظمة لعملية تدخل الدولة في هذا الاقتصاد حيث استطاعت هذه الدراسة أن تصل إلى عديد من النتائج، ولما كان اكتشاف قوانين منظمة لتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية هو الأكثر أهمية باعتباره هو المحدد لمجال هذه الوظيفة ونطاقها وحدودها، فإننا سنحيل في قراءة النتائج الفرعية إلى كتابنا الدولة ووظيفتها الاقتصادية في الفقه السياسي الإسلامي في كل موضوع من موضوعاته إذ أن لنا فيه نتائج مهمة وسنكتفي بالتركيز على ثلاثة قوانين عاملة استطاع هذا الكتاب

اكتشافها وإثباتها مما يمكن القول معه أنه يشكل أساس بناء نظري كامل في هذا الإطار.

١. القانون الأول: التوجيه الإرادي

يفترض هذا القانون أن العمليات الاقتصادية من غير الممكن لها أن تسير بتلقائية ساذجة تدفعها إلى ذلك يد خفية أو يحكمها قانون طبيعي يشبه قوانين النظام البيولوجي الذي يتصف في العادة بالجبرية ومن ثم فإن النظام الاقتصادي الإسلامي لا يصور فيه الاقتصاد بصفته نظاما تعاونيا تؤدي فيه القوانين الاقتصادية مهمة تحويل سعي الأفراد إلى تحقيق مصالحهم بتلقائية غيبية أو جبرية لها حكم الضرورة.

ومن ثم فإن العمليات الاقتصادية يجب أن تتأط بجهة قادرة على توجيه هذه العمليات لتحقيق أهدافها الاجتماعية. ومن هنا غاير النظام الاقتصادي الإسلامي الرأسمالية التي تقول بالتلقائية وخالف النظريات الاجتماعية الذاهبة إلى جبرية قوانينها العاملة مثل قاعدة: التضامن الاجتماعي التي قال بها (دوجي) وقاعدة التركيب العضوي التي نادي بها كونت ولعل هذا القانون وجد أسسه المنشأة له من خلال موضوع الإنتاج وهدفه ومفهوم الحاجة ووسائل سدها والبلوغ بها إلى حد الكفاية وكذلك يجد أسسه في أن الحق وحق الملكية على وجه الخصوص منظور إليه أنه محمل بأعباء وتكاليف اجتماعية ومقيد بأن يتناغم وينسجم مع الغايات والأهداف التي تسعى إليها الشريعة الإسلامية.

وهذا التوجيه الإرادي نجده واضحا من خلال تدخل الدولة في فرض التسعيرة الجبرية عند الحاجة وفي مكافحة الاحتكار والأنشطة المعوقة لقوانين السوق.

ان هذه الأزمة الأخيرة والتي كان واحداً من أسبابها الرئيسة المضاربات الوهمية والصورية وطرق الاحتيال والنصب قد أثبتت ان ما قدمته الشريعة الإسلامية من مبادئ متمثلة في تحريم النجش وبيع الإنسان ما ليس عنده وبيع الغرر الذي تتدرج تحته صور كثيرة مثل بيع المجهول وبيع ما لا يملك وبيع ما لا يقدر على تسليمه وغيره هو الضمان الحقيقي لعدم حدوث مثل هذه الكوارث والأزمات ولعل ما ذهبت إليه الهيئة الفرنسية العليا للرقابة المالية وهي أعلى هيئة رسمية في فرنسا منوط بها مراقبة نشاطات البنوك والذي يقضي بمنع تداول الصفقات الوهمية

والبيوع الرمزية واشتراط التقابض في اجل محدد بثلاثة أيام لا أكثر من إبرام العقد يفصح عن قدرة الاقتصاد الإسلامي و واقعيته.

ويمكن القول بأن هذا القانون يتصف بالمرونة إذ هو يختلف ضيقا واتساعا مع طبيعة الظروف ونمو موارد المجتمع وتطورها وطبيعة الظروف المحيطة بالعمليات الاقتصادية . وفي كل هذا نحيل إلى كتابنا الدولة و وظيفتها الاقتصادية في الفقه السياسي الإسلامي.

٢. القانون الثاني: الرسم المنهاجي

يمتاز الاقتصاد الإسلامي بأنه مرسوم منهاجياً بمعنى أن القوانين الاقتصادية فيه لا تسير بعفوية من حيث توزيع الموارد أو من حيث ممارسة الحقوق وبالتالي فإن حق الدولة ليس بأعلى من حق الفرد والعكس صحيح.

ولعل هذا القانون يتجلى بوضوح في أكثر من موقع في هذا الكتاب حين يناقش موضوع الحق من حيث مفهومه ونطاقه والمجال الذي يعمل فيه ومصدر الحق ومنشؤه وأنه منحة الحكم الشرعي يستوي في ذلك الفرد والأمة والدولة وأنه لا وجود لحق فردي مطلق . وكذلك حين يناقش مفهوم الدولة ووجود السلطة السياسية والطبيعة القانونية لعقد البيعة وأن ظهور سلطة سياسية إنما هو قائم ومؤسس على نظرية العقد السياسي وكذلك حين يناقش مقر السيادة وأن السيادة للشيعة الإسلامية في ظل مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي وأنها دولة قانونية أو حكومة قانونية ديمقراطية وان السلطة الحاكمة فيها مستمدة من الأمة فهو مستتاب عنها في تنفيذ الحكم الشرعي.

ومن ثم فإن وظائف الدولة والوظيفة الاقتصادية منها على وجه الخصوص مرسومة منهاجياً في الاقتصاد الإسلامي.

وكذلك حين يناقش وظيفة الدولة الزراعية من حيث إحياء الموات واشتراطه إذنية الدولة ومن حيث إقطاعية الدولة والحمى باعتباره يتمثل فيه دور الدولة في القطاع العام الزراعي وفي تنظيمه للموارد المائية من حيث عمارتها والإنفاق عليها.

وكذلك حين يناقش وظيفة الدولة في الصناعات الاستخراجية إذ يرسم وبصورة منهجية ملكية المعدن وطرق استثماره ويقيم لذلك معايير دقيقة . ويتجلى الرسم المنهجي في تقييد المباح وذلك بمكافحة الوسيط الانتهازي وبرسم موضوع الإنتاج وترتيب الحاجات بطريقة معيارية ورسم مفهوم الكفاية ورسم وسائل سد الحاجة.

ان واحدة من أهم فصول هذه الأزمة التي بينا أسبابها فيما تقدم هي قيام البنوك بتوريق الرهون العقارية وكل القروض المتعثرة حيث قامت البنوك بعرض بيع خداعي لهذه الرهون شبه الممتازة في صورة سندات إلى مؤسسات مالية مثل (فريدي ماك) و(فاني ماي) ومن ثم قامت الأخيرة بوضعها في مجمعات من الرهون العقارية وبيعها إلى صناديق استثمارية وكذلك إلى عامة الجمهور معتبرة إياها استثمارات رفيعة الدرجة تتميز بحد أدنى من المخاطر، وهذه هي الآفة التي كانت سبباً في تفاقم الأزمة الأخيرة إذ لم تكن الحركة النشطة للاقتصاد الأمريكي في الفترة الأخيرة إلا سلسلة من الديون المتضخمة التي لم يكن لها أي ناتج في الاقتصاد الفعلي حيث كانت عبارة عن أوراق من السندات والمشتقات والخيارات يتم تبادلها والمضاربة عليها في السوق الثانوية وهذه الأنشطة تعرف في الفقه الإسلامي ببيع الديون وهو ممنوع شرعاً إلا بضوابط تمنع الزيادة الربوية والعمليات الصورية ويعرف اقتصادياً بالتوريق ويقصد به تحويل القروض وأدوات الديون غير السائلة إلى أوراق مالية قابلة للتداول في أسواق المال وجميع هذه الأنشطة المتقدمة ممنوعة شرعاً وتأسيساً على هذا يتبين لنا أن الاقتصاد الإسلامي هو الاقتصاد الأمثل للبشرية لأنه يحدد بعناية ودقة الحدود التي يعمل فيها الفرد وبطريقة مرسومة منهجياً.

٣. القانون الثالث: التلقائية المستهدفة موضوعياً

يفترض هذا القانون أن هناك قوانين في السوق قادرة على قيادة العمليات الاقتصادية إذا ما توفرت لها شروط المنافسة المتكافئة، ومن ثم فإن تدخل الدولة

ربما كان مفسدا لهذه القوانين أكثر مما يفيد العملية الاقتصادية. وتأسيساً على هذا عمد الاقتصاد الإسلامي من خلال الدولة على تهيئة الظروف المناسبة للمنافسة المتكافئة، ومن ثم أراد لطرفي العملية الاقتصادية أن يتصرفا بعفوية دون تدخل من عوامل أخرى للتأثير على هذا الطرف أو ذاك. ومن هنا أشر الفقهاء الإسلامي الحالات التي تعيق حرية التنافس وتمنع من التصرف بتلقائية بالتأثير على خيارات الفرد بالتغفيل والتدليس أو بالسmsرة والوساطة .

ويتجلى هذا في حجب الوسيط الانتهازي وتحريم حجب المعلومات عن أحد طرفي العملية الاقتصادية وإيجاب توفير الدولة للمعلومات التي تزيل الجهالة لذلك حرم تلقي السلع والنجش وأباح لمن تعاقد مع الجهالة حق فسخ العقد لعدم توفر المعلومات أو تزيفها فشرع خيار العيب وخيار الغبن وفي كل ذلك كان لنا نتائج مهمة.

وبالجملة فإننا نعتقد أن هذه القوانين الثلاثة توصل إلى نتيجة مفادها أننا لا نرى سببا واضحا يدعو الدولة إلى تبني سياسة تشتمل على القسم الأعظم من الحياة الاقتصادية للجماعة فلا مصلحة للدولة في أن تتكفل بسياسة واسعة على مستوى النشاط الاقتصادي ذلك 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 أثبتت هذا الدراسة من خلال قوانينها العاملة التي قررتها وبرهنت على صلاحيتها، أن الشريعة الإسلامية قد توصلت إلى نتائج من الكفاءة والقدرة ما جعلها تتميز على كل الأنظمة الاقتصادية إذ غاية ما وصل إليه الاقتصاد الحديث هو قوله بالتدخل المحدود للدولة وفق المعايير التي قدمناها.

ثالثاً: الأساس النظري للاستهلاك والادخار والاكتناز في الاقتصاد الإسلامي

إن أهم ما يميز الاقتصاد الإسلامي انه وضع معياراً على غاية من الدقة فيما يخص واحداً من أهم وأبرز الأنشطة الاقتصادية، وهو الاستهلاك، فإذا كان

الاقتصاد التقليدي منذ آدم سميث وحتى وقت قريب ظل ينظر إلى أن التقتير الشديد ينمي الرأسمال، وأن الشخص المقتصد محسن عام، وأن تزايد الثروة متعلق بزيادة الإنتاج، وأن الادخار يغني، والإنفاق يفقر الجماعة والفرد في نفس الوقت، وأن الحب الفعلي للنقود هو على الصعيد الاقتصادي مصدر كل خير، فهو لا يغني المدخر فحسب، بل أيضا يرفع الأجور، ويؤمن العمل للعاطلين، ويسطر حسناته في كل مكان، وظل هذا الزعم يتجدد بحيث أصبح التشكيك فيه تدنيسا للحرمان، وانتهاكا للمقدسات، وقد قبل الفكر الاقتصادي هذا الزعم مضطراً بعد معارضة شديدة شنها مالثوس وغيره مدفوعين إلى ذلك بعدم قدرتهم على دحض نظرية صندوق الأجور، وأن كانت هذه النظرية قد فقدت بريقها وحظوتها اليوم، فإن الاقتصاد الحديث يذهب إلى نقض هذه المبادئ، ويرى عدم صوابها من الناحية المطلقة، بل وجد أن اتجاه المجتمعات المعاصرة اتجاهاً دائماً نحو البطالة يعزى إلى نقص الاستهلاك أي: إلى عادات اجتماعية، وإلى توزيع للثروة يتجلى في ضعف الميل إلى الاستهلاك بل يجد جانب من الاقتصاد الحديث تفسيره للأزمات الدورية في النقص المتزايد في الاستهلاك^(١).

وبيان ذلك أن هدف الإنتاج هو تقديم البضائع، والخدمات للمستهلكين، وأن

١ - عرف الفكر الاقتصادي نظريات عديدة في تفسير الدورة الاقتصادية منها:

١. نظرية التجديد: وترجع الدورة إلى تتابع التجديدات الغنية العامة في الاقتصاد مثل السكك الحديدية والكهرباء والسيارات وهذا ما ذهب إليه جوزيف شوميتز، والفن هنتسين.
٢. النظرية النقدية: وترجع الدورة إلى التوسع والتضييق في خلق النقود الكتابية ومنح الائتمان وهذا ما ذهب إليه هاوترى، وملتون فريدمان.
٣. نظرية نقص الاستهلاك: وتذهب إلى أن جزءاً كبيراً من الدخل إنما يذهب إلى الطبقات الفتية في المجتمع التي تتميز بكبر ميلها الحدي إلى الادخار بالمقارنة بالطبقات الفقيرة التي يقل عندها هذا الميل، وهذا ما ذهب إليه مالتس وسيموندي، وهوبسون وسويزي.
٤. نظرية زيادة الاستثمار: وترى سبب الكساد في زيادة الاستثمار، وليس في نقصه وهذا ما ذهب إليه، فون ميزس، وفون هابيك. وهناك نظريات أخرى.

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 الإجمالي تتحول بالضرورة بتحول الكمية الإجمالية للبضائع، والخدمات المستهلكة في كل وقت، ولكن الادخار يزيل كتلة الرأسمال الموجود في إنقاصه كمية البضائع والخدمات المستهلكة مما يؤدي لا محالة إلى تراكم أعظم من الكمية اللازم استخدامها، ويتجلى الفرق وبوضوح في الفيض العام للإنتاج، أو بتعبير أكثر دقة إلى ادخار كميات أعظم من قيمة الرأسمال المطلوب.

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

إن النقطتين المتطرفتين وهما اعتبار الادخار فضيلة، والأخرى التي تعتبر الاستهلاك ضرورة، 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 بالوسطية في قوله تعالى [: ; < = Z ^(١) وقد تقررت في جانبها الاقتصادي في العديد من النصوص مثل قوله تعالى: [É Ê Ì Í Î Ï Ñ Ò Ó Z ^(٢) وقوله تعالى:

١ - سورة البقرة: ١٤٣.

٢ - سورة الفرقان: ٦٧، والمراد بالقتل والنقتير، والإقتار: التضيق الذي هو نقيض الإسراف ومجاوزة الحد في النفقة، والقوام العدل بين الشئيين لاستقامة الطرفين واعتدالهما، ونظير القوام=

[(* + , . / 0 1 Z ^(١) وقوله تعالى: [. / 0 1

2 3 4 5 6 7 8 9 : Z ^(٢) وهكذا وجد الاقتصاد الإسلامي

أن سياسة الاستهلاك، وسياسة الاستثمار لا تزيحان أبداً بعضهما بعضاً، لأنه ليس هناك ما يمنع من زيادة الاستثمار بل هذا مطلوب على سبيل الوجوب بمقتضى الحكم الشرعي، وقوانين الاستخلاف، وفي آن الوقت يقنن الاستهلاك، ويعمل على ترشيده، بحيث يبقى في مستوى من مستويات الوسطية^(٣) المعبر عنه في الفقه

تمن القوامه الاستواء، وقرئ بالكسر وهو ما يقام به الشيء بمعنى ما تقام به الشيء بمعنى ما تقام به الحاجة لا يفضل عنها، ولا ينقص.

١ - سورة الأعراف: ٣١، والمراد بهذه الآية أن الله قد أحل الأكل والشرب في كافة الأحوال والأوقات إلا ما خصه الدليل ما لم يكن سرفاً، أو نحيلة . أما ما تدعو الحاجة إليه، وهو ما سد الجوع وأسكن الظمأ فمندوب إليه عقلاً وشرعاً، وقد اختلف في الزائد على قدر الحاجة فقليل حرام وقليل مكروه وصحح ابن العربي الأخير.

٢ - سورة الإسراء: ٢٩.

٣ - يقول الشنقيطي: في تعقيبه على قوله تعالى: [2 3 4 Z عبر في هذه الآية بمن التبعية الدالة على أنه ينفق لوجه الله بعض ماله لأكله، ولم يبين هنا القدر الذي ينبغي إنفاقه، والذي ينبغي إمساكه، ولكنه يبين في مواضع أخرى إن القدر الذي ينبغي إنفاقه هو الزائد على الحاجة، وسد الخلة التي لا بد منها وذلك لقوله تعالى: [È Ç Æ Å

É Z والمراد بالعفو: الزائد على قدر الحاجة التي لا بد منها على أصح التفسيرات، وهو مذهب الجمهور، وقال بعض العلماء: العفو نقيض الجهد وهو أن ينفق ما لا يبلغ إنفاقه منه الجهد واستفراغ الوسع فقد نهى الله عن البخل بقوله [. / 0 1 2 3 Z نهى عن البخل، ويقول: [4 5 6 7 Z و نهى عن الإسراف فتعين الوسط بين الأمرين كما بينه بقوله: (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) فيجب على المنفق أن يفرق بين الجود والتبذير، وبين البخل والاقتصاد، فالمنع في محل الإعطاء مضموم والإعطاء في محل المنع مضموم.

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 فأن 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 يسعى إليها، وهي عمارة الأرض، والقيام بواجب الاستخلاف، سيؤدي بالضرورة إلى نمو مطرد في الاستهلاك، لكنه استهلاك من نمط آخر، إنه استهلاك لبناء استثمار جديد للموارد، واستغلال للطبيعة، بمعنى أنه ليس استهلاكاً شخصياً مباشراً بل استهلاك داخل في استثمار 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 تعالى: [S R

b a ` _ ^] \ [Z Y X W V U T

p o n m l k | i h g f e d c

Z⁽¹⁾ بل نعتقد أن الادخار في هذا المعنى يفقد دافعه الموجد له ذلك

١ - سورة التوبة : ٣٤ - ٣٩، ويلاحظ أن ما أثبتته في الأصل هو الحد والأدنى المتفق عليه عند جميع المفكرين الإسلاميين. وقد اختلفوا فيما وراء ذلك اختلافا واسعا، ومنذ فترة مبكرة ترجع إلى عصر الصحابة، إذ عرف الفكر الإسلامي اتجاهين في تحديد ماهية الاكتناز الحرام: الاتجاه الأول:

ويذهب إلى حمل النصوص، والآية منها، على إطلاقها، فلا يرى ادخار شيء أصلا، ويعتقد أن كل مال مجموع يفضل عن القوت، وسداد العيش فهو كنز سواء أدت زكاته، أو لم تؤد، وأن أية الوعيد إنما نزلت في ذلك، هذا ما ذهب إليه الأقلون من علماء الصحابة وعلى رأسهم أبو ذر كما وردت عنه آثار كثيرة تدل على ذلك. منها، ما أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب ما أدى زكاته فليس بكنز ٧ / ١٥ ٢ ونصه : عن زيد بن وهب قال: مررت بالربذة قال فأذا أنا بأبي ذر - فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا ؟.. قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في (والذين يكتزون 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 ملا 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 نفض كتفه ويوضع على نفض كتفه حتى يخرج من ثديه تنزل، ثم ولى فجلس إلى سارية فتبعته وجلست إليه، وأنا لا أدري 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 (صلى الله عليه وسلم): يا أبا ذر تبصر أحدا؟.. قال : فنظرت إلى الشمس ما بقي من النهار، وأنا أرى أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يرسلني في حاجة له قلت: نعم، قال: ما أحب أن لي مثل احد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنائير. ان هؤلاء لا يعقلون أنما يجمعون الدنيا، ولا والله لا يسألهم ديناً ولا استفتيهم عن دين=