

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



موسوعة

العلامة الشيخ التسخيري

المجلد السادس

الاقتصاد

المعهد العالي للدراسات التقريبية

التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامي

سرشناسه	: تسخیری، محمدعلی، Taskhiri, Muhammad Ali	۱۳۹۹-۱۳۲۳
عنوان و نام پدیدآور	: موسوعة العلامة الشيخ التسخيري / المعهد العالي للدراسات القرآنية، التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامي.	
مشخصات نشر	: تهران: مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی، ۱۴۴ ق. = ۲۰۲ م. = ۱۴۰ -	
مشخصات ظاهري	: ج.	
شابک	: دوره: ۷-۳۲۱-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۲-۳۲۲-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ج. ۳-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ۳۲۵-۵: ج. ۴-۹۶۴-۳۲۷-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۶-۳۲۳-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۸۷-۳۲۴-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱-۳۲۰-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ .	
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا	
یادداشت	: عربی.	
یادداشت	: فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۰۰.	
یادداشت	: ج. ۴ و ۷ و ۱۱ (چاپ اول: ۱۴۴۲ ق. = ۲۰۲۱ م. = ۱۴۰۰ (فیبا)).	
یادداشت	: کتابنامه.	
مندرجات	: ج. ۲، التفسیر. - ج. ۳، عقیده و تمدن. - ج. ۴، الحضاره. - ج. ۶، الاقتصاد. - ج. ۷، الوحدة والتقريب. - ج. ۱۱، الاصول والفقه	
موضوع	: تسخیری، محمدعلی، ۱۳۹۹-۱۳۲۳ -- فهرست مطالب	
موضوع	: Taskhiri, Muhammad Ali -- Concordances	
موضوع	: اسلام -- مطالب گونهگون	
موضوع	: Islam -- Miscellanea	
شناسه افزوده	: پژوهشگاه مطالعات تقریبی	
رده بندی کنگره	: BP۱۱	
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۰۲	
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۵۱۱۸۴۴	
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیبا	

## هوية الكتاب



المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

اسم الكتاب: موسوعة العلامة الشيخ التسخيري (المجلد السادس) الاقتصاد

تأليف: محمدعلي التسخيري

التنظيم و التحقيق: المعهد العالي للدراسات القرآنية

التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامي

مسؤول امور الطباعة و تصميم الغلاف: محمد تقي مهجور

المخرج: أحمد أبو الحسيني

ردمك: الدورة: ۷-۳۲۱-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ج: ۱-۳۲۳-۱۶۷-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴ ISBN:

الطبعة الأولى: ۱۴۴۲هـ-۲۰۲۱م

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

السعر: ۵۰۰۰۰۰ ريال

الناشر: الجمهورية الإسلامية في إيران - طهران: ص: ب: ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامي

المعهد العالي للدراسات القرآنية (قم) - ص: ب: ۳۸۷۳-۳۷۱۸

بريد الإلكتروني: [info.taqrib@gmail.com](mailto:info.taqrib@gmail.com) تليفكس: ۰۰۹۸۲۵۳۷۷۱۱۳۸۸

\* جميع الحقوق محفوظة للناشر \*

# الإقتصاد الإسلامي

درس في المذهب وتأصيل للمسائل

المستحدثة وتركيز على المصرفية الإسلامية

محمد علي التسخيري



## مقدمة

هذه أعمال تمت في مجال فهم توجهات الشريعة الإسلامية الغراء في المجال الاقتصادي، وهي تبدأ بدروس حاولت فيها تلخيص أفكار سيدنا واستاذنا الشهيد الإمام السيد محمد باقر الصدر بشكل دروس قدّمت فيها بعض التوضيحات اللازمة، وهي تتناول نقداً للمذهبين الاشتراكي والرأسمالي أولاً، ثم محاولة لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي من خلال الأحكام والمفاهيم وسلوك القادة وقد استوعب هذا التلخيص الجزء الأول بكامله.

أما الجزء الثاني فهو في الواقع يحاول إعطاء صور أكثر تفصيلاً للحياة الاقتصادية في ظل الإسلام، كما يلقي الضوء على بعض الأحكام الاقتصادية والمسائل المستحدثة وأدلتها الفقهية، في حين يركز في الخاتمة على بعض الأمور المرتبطة بالأطروحة الإسلامية للبنوك بما يتناسب وأحكام الشريعة ويحقق التسهيلات والخدمات التي تقدمها البنوك التقليدية.

والله تعالى نسأل أن يوفق الأمة الإسلامية لتحقيق رضاه - جلّ وعلا - في مختلف الشؤون الحياتية.





## الجزء الأول دروس في المذهب



## الدرس الأول الإيمان بالواقعية ومبدأ العلية

### لايستلزم الإيمان بالمادية التاريخية

#### لماذا هذا البحث؟

لقد ولّى عصر التقليد والشعارات الفارغة والتمويه على الجماهير إلى غير رجعة، وحلّ عصر العلم والتفكير المنطقي السليم والاستدلال المُنقح للعقل والوجدان... ولما كنّا في سبيل البحث عن الحقيقة... ولما كانت هناك أمامنا مبادئ مختلفة تعرض نظماً يدعي الكمال منها إنّه يستطيع أن يسعد الإنسان ويوصله إلى مراقي الكمال، لذا وجب علينا أن نبحت مدّعى كل مبدأ ونظام ثم نبحت عن الأدلة التي يقدّمها والمثبتات المنطقية التي يقيمها على دعواه، فإن تمّت بلا وهن وضعف أخذنا بها وعملنا لها... أما إذا لم تتم كان لنا الحق كل الحق في رفضها وعدم الالتزام بها وما يستحق البحث من النظم المطروحة اليوم هو ثلاثة نظم هي:

(الماركسيّة، الرأسماليّة، الإسلام)

ولنبداً البحث بالماركسيّة أولاً في ضمن دروس مسلسلة تبتني على أساس الإيجاز والوضوح والاكتفاء ببعض الأدلة المقنعة وصولاً للغرض من أقرب طريق ممكن.

#### الماركسيّة قاعدة علميّة ومذهب عملي

الماركسيّة في المجال العلمي تعني المادية التاريخية التي سيأتي شرحها، وفي المجال العملي المذهبي تعني ما تطلق عليه هي اسم (المرحلة الاشتراكية) و(المرحلة الشيوعية).  
والربط بين الإثنين هو: أن الماركسيّة ادّعت إنّها اكتشفت القوانين العلمية التي تتحكّم

في التاريخ الإنساني ككل، ومن خلال تلك القوانين اكتشفت النظام المحتوم لكل مرحلة تاريخية من حياة الإنسان المتطورة.

وعلى أساس هذه القاعدة العلمية المزعومة تبنت المذهب الماركسي ووضعت خطوطه العامة<sup>١</sup>. فلأجل أن نحدد موقفنا من المذهب الماركسي يجب أن نحدد موقفنا أولاً من أساسه العلمي وهو «المادية التاريخية».

فإذا أثبتت لدينا «المادية التاريخية» علميتها أصبحت هي المقياس العام الذي تُقاس عليه صحة أي مذهب إجتماعي.

أما إذا فشلت في إداء مهمتها العلمية فمن الطبيعي أن ينهار المذهب الماركسي المبني عليها وهذا ما سنثبتته في ما سيأتي.

### المادية التاريخية من نظريات العامل الواحد

حاول الكثير من الكتاب أن يفرطوا في تأثير بعض العوامل في التاريخ الإنساني ويجعلوا ذلك البعض العامل الوحيد المؤثر فيه، ويمكننا أن نطبق ذلك على من قالوا بأن الجنس وما ينطوي عليه من قوى وإبداع هو مبعث كل مظاهر الحياة الإجتماعية، كما إنه ينطبق على من قالوا بأن العامل الجغرافي أو الطبيعي هو أساس تاريخ الإنسان.

وآخر تلك المحاولات ما شاهدناه من المادية التاريخية التي أرادت أن ترجع كل التطورات التاريخية إلى العامل الاقتصادي وحسب.

وكل هذه المحاولات لا تتفق مع الواقع ولا يقرها الإسلام لعدم واقعيتها، وقد نوقح لعرض وجهة نظر الإسلام في مجال آخر إن شاء الله تعالى.

### ماهي المادية التاريخية؟

تعتقد الماركسية أن الوضع الاقتصادي للمجتمع هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي والأحداث العامة في

١. يختلف الموقف العلمي عن الموقف المذهبي بأن الموقف العلمي يعني عرض وتفسير ما يجري في الخارج من أحداث وظواهر؛ والموقف المذهبي يعني إعطاء قاعدة أو نظرة ترتبط بفكرة العدالة الاجتماعية. راجع اقتصادنا: ج٢، ص٣٤١-٣٤٧ وكذلك راجع (ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي).

المجتمع، ولكن سبب تطوّر الوضع الاقتصادي هو وضع القوى المنتجة ووسائل الإنتاج. والمقصود من وسائل الإنتاج هو: الأدوات التي يستخدمها الناس في إنتاج حاجاتهم الماديّة، وقد تطوّرت الوسيلة فاستعملت اليد، ثم اكتشفت الأداة فاستعمل الحجر، وبعد مدّة طويلة وضع للحجر مقبض فبينما كان الإنتاج يعتمد على اليد؛ أصبح يعتمد على الأدوات المنفصلة عن اليد وهكذا تطوّرت إلى الفأس والحربة والسكين الحجري ثم جاء القوس والسهم، وهكذا تطوّرت ببطء وخلال آلاف من السنين حتى أصبح البخار والكهرباء والذرة هي الطاقات التي يعتمد عليها الإنتاج الحديث.

أمّا كيف تنشأ عن تطوّر وسائل الإنتاج الحركة التاريخية، فإنّ الماركسيّة تجيب بأنّ هناك لكل درجة من تطوّر وسائل الإنتاج إنتاجا خاصا متلائما معها فالإنتاج المعتمد على الأدوات الحجرية يختلف عن الإنتاج القائم على أساس السهم والقوس.

ولمّا كان الناس في نضالهم مع الطبيعة غير منفردين بل ينتجون في جماعات فلا بد أن تقوم بينهم علاقات معيّنة باعتبارهم مجموعة مترابطة خلال عملية الإنتاج، وهذه العلاقات هي «علاقات الملكية وهي التي تحدّد الوضع الاقتصادي وشكل الملكية المشاعة أو العبودية أو الإقطاعية أو الرأسمالية أو الاشتراكية»<sup>١</sup> وهي التي تكون أساسا للبناء العلوي في المجتمع بما يحويه من علاقات سياسية وحقوقية، وظواهر فكرية ودينية.

وعلاقات الإنتاج هذه تنشأ بصورة ضرورية وفقا لنوعية الإنتاج، فلكل درجة من نمو القوى المنتجة نوع من الإنتاج يستلزم (علاقات ملكية) خاصة به، وهذه العلاقات هي التي تحدّد نوعية العلاقات الاجتماعية الأخرى.

ويستمر الحال هكذا إلى أن تتطوّر القوى المنتجة من درجة إلى أخرى وعند ذلك لا تلائمها العلاقات الاقتصادية السابقة بل تحتاج إلى علاقات جديدة فيبدأ الصراع بين وضع القوى المنتجة الجديد والوضع الاقتصادي القائم، وهذا الصراع ينعكس على المجتمع فتكون هناك دائما طبقة تؤيّد القوى المنتجة النامية - لأنّ ذلك من مصلحتها - وطبقة تؤيّد بقاء الوضع الاقتصادي القائم

١. وسيأتي توضيح هذه الاصطلاحات في ما سيأتي من دروس إن شاء الله.

- لارتباط مصلحتها به ، ولما كانت القوى المُنتجة هي المحرّكة للتاريخ فهي التي ستتصر، ومعنى ذلك انتصار الطبقة المؤيِّدة لها فتتخطَّم علاقات الملكية القديمة ويتغير الوضع الاقتصادي، ويتغيَّره يترعزع البناء العلوي للمجتمع من أفكار وأديان وأخلاق. وهكذا كلِّما تطوَّرت القوى المُنتجة تكرَّرت الصورة السابقة كل ذلك طبقاً لقوانين الديالكتيك التي سيأتي شرحها في الحلقات التالية.

### الواقعيَّة والعلية لا تستلزم الماديَّة التاريخيَّة

أصبح من العادي أن نجد في مختلف الكتب الماركسيَّة الادعاء القائل بأنَّ نظريَّة (الماديَّة التاريخيَّة) قد حوّلت التاريخ من دراسات خياليَّة إلى علم بشري يصنّف إلى جنب باقي العلوم البشريَّة الأخرى.

كما اعتدنا أن نجد الكتاب الماركسيين يتّهمون أعداء الماديَّة التاريخيَّة بأنهم (أعداء علم التاريخ) وأعداء الحقيقة الموضوعيَّة (الواقعيَّة) ويستند هؤلاء في ادعائهم هذا إلى أن: الماديَّة التاريخيَّة تعتمد على أمرين:

أ- الإيمان بوجود الحقيقة الاجتماعيَّة خارج شعور الباحث وليست هي من صنع تفكيره.  
ب- الإيمان بأنَّ الأحداث التاريخيَّة لم تخلق صدفة، فكل من يعارض الماديَّة التاريخيَّة يعارض هذين الأمرين!!

### كتب بعض الماركسيين قائلاً

«قد دأب أعداء الماديَّة التاريخيَّة، أعداء علم التاريخ، على أن يفسِّروا الاختلافات في إدراك الأحداث التاريخيَّة على أنَّها دليل على عدم وجود حقيقة ثابتة»<sup>١</sup>.

فأعداء الماديَّة التاريخيَّة - على زعمه - هم أعداء علم التاريخ، أعداء الحقيقة الموضوعيَّة. والواقع أنَّ الماركسيَّة أهملت حلقة مهمَّة في البين بهذا الإستناد، وذلك لأنَّ ما استنتجته لا يتم مطلقاً إلا إذا أثبتت أنَّ الإيمان بالأمرين السابقين يستلزم الإيمان بالماديَّة التاريخيَّة حتى

١. مجلة الثقافة الجديدة الصادرة في بغداد العدد ١١ السنة ٧ الصفحة ١٠.

يكون إنكار النتيجة مستلزماً لإنكار المقدمات أو إحدى المقدمات، وهذا الاستلزام أمر لا يمكنها إثباته مطلقاً.

فالإيمان بوجود المجتمع وتطوّراته مستقلاً عن شعورنا بتلك الأحداث أمر نتفق عليه جميعاً، وليس هو من مزايا المادية التاريخية فحسب، بل يؤمن به كل من يفسّر أحداث التاريخ أو تطوّراته بالأفكار أو بالعامل الطبيعي أو الجغرافي وغير ذلك.

فكل تلك التفسيرات تؤمن أوّل ما تؤمن بالحقيقة الاجتماعية الموضوعية. ثم إنّ أي بحث في التاريخ سوف لن يكون له أي معنى إن لم يقيم على أساس أنّ أحداث التاريخ بصفتها جزءاً من أحداث الكون تخضع للقوانين المسيطرة على العالم ومنها قانون العلية. فكل باحث علمي إذن يعتقد بتينك الحقيقتين (الواقع الموضوعي للمجتمع، ومبدأ العلية)؛ وإنّما يدور النزاع بين التفاسير المختلفة حول العلة الأساسية التي تعمل في المجتمع، هل هي القوى المنتجة؟ أو الأفكار؟ أو العنصر؟ أو الأوضاع الطبيعية؟ أو كل هذه الأسباب مجتمعة؟

والواقع إنّ الماركسيّة من أغنى المبادئ التي تتاجر بالشعارات البراقة والألفاظ التي لها وقعها في نفوس الناس مستغلة ذلك في إنجاح دعواها دون أن يكون هناك واقع وراء تلك الشعارات، وذلك ما سيتبيّن في الفصول الآتية.





## الدرس الثاني

### المادية الفلسفية لا تحتم المادية التاريخية

قلنا في الفصل السابق إنّ الماركسية ادّعت أنّ كل من يؤمن بوجود العالم خارج الذهن الإنساني ووجود قانون العليّة وعموميّته، لا بد وأن يؤمن ب (المادّيّة التاريخيّة) وهي الأساس العلمي للماركسيّة، ورأينا كيف إنّ هذا الادّعاء كان مزورا لا دليل عليه.

#### الماركسيّة والمادّيّة الفلسفيّة

تدّعي الماركسية أنّ كل من يؤمن ب (المادّيّة الفلسفيّة) لا بدّ وأن يؤمن بنظريّة (المادّيّة التاريخيّة) التي حاولت أن تفسّر بها أحداث التاريخ. ولما كانت ترى أنّ التفسير المادي يصدق على الوجود بصورة عامة، ولما كان التاريخ جزءا من الوجود العام فلا بدّ أن يصدق تفسيرها المادي الخاص للتاريخ، أي (المادّيّة التاريخيّة). فالماركسية - كما تدّعي - هي وحدها التي استطاعت أن تكون مادّيّة خالصة في تفسيرها للتاريخ، بعد أن آمنت بالمادّيّة الكونيّة العامة. ولهذا فهي تنتقد الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر بأنهم كانوا ماديين في مفهومهم عن العالم ومثاليين<sup>1</sup> في مفهومهم عن التاريخ وهذا تناقض واضح. وقد حصل ذلك لما آمن أصحاب المادّيّة الميكانيكيّة<sup>2</sup> بالأدوار الرئيسيّة التي تلعبها الأفكار

---

١. يتصور الماركسيون أن الأمر يدور بين أن ننظر للعالم على أنه حقيقة مادية فقط، أو أن نكون خياليين مثاليين لا نؤمن بوجود العالم خارج الذهن... وهو أمر باطل، إذ يمكن أن نؤمن بوجود العالم خارج الذهن ولا نؤمن بأنه مادة فقط، راجع لتوضيح ذلك كتاب فلسفتنا ص ٣٠.

٢. يختلف الموقف الميكانيكي عن الموقف الديالكتيكي بأن الأول يعتبر العلة خارجة عن المعلول، ومؤثرة فيه دون أن ←

والمحتويات الروحية في التاريخ، وهي عوامل مثالية ولم يستطيعوا أن يدركوا - نتيجة لظروفهم الاجتماعية - العوامل المادية الأعمق التي تحرك هذه العوامل الثانوية الظاهرية وغيرها من ظواهر التاريخ وأحداثه، وبتعبير آخر لم يستطيعوا أن يدركوا أن العامل المحرك الوحيد للتاريخ هو القوى المادية الموجودة في وسائل الإنتاج، فغفلوا عن هذا الكشف المادي الجبار الذي يحقق وحدة الموقف والتلازم بين الموقف الفلسفي العام والموقف التاريخي الخاص.

يقول إنجلز:

«وبالنسبة إلينا نجد في ميدان التاريخ، أنّ المادية القديمة لا تصدق مع ذاتها» أي مع كونها تؤمن بالمادية الفلسفية «لأنها تعتبر القوى المثالية المحركة» من مثل الأفكار والمحتويات الروحية الإنسانية «في التاريخ عللاً نهائية» وذلك بدلاً من البحث عمّا وراءها كما فعلت الماركسية فيما تزعم، أي البحث عن القوى المحركة الفعلية الكامنة وراء هذه القوى المحركة (أي القوى المثالية).

ويبدو التناقض لا في الاعتراف بهذه القوى المثالية فحسب «إذ يجب أن لا يعترف بأي دور لها مطلقاً» بل في عدم مواصلة البحث وراء هذه القوى حتى يمكن إزاحة الستار عن العلة المحركة «والتي هي القوى المنتجة»<sup>١</sup>.

ويوجد هنا بصورة طبيعية سؤالان هما:

- ١- هل النظرة إلى الكون نظرة مادية أمر صحيح يساعد عليه العقل والواقع؟
- ٢- لو سلمنا جدلاً بالمادية الفلسفية فهل يجبرنا ذلك على التسليم بالمادية التاريخية (الماركسية العلمية) أم لا؟

أمّا السؤال الأوّل فلا مجال للبحث فيه هنا وإنّما نحيل القارئ العزيز على المصادر التي بحثت حول الموضوع وذلك من مثل كتاب (روش رئاليسم) أي (المذهب الواقعي) وكتاب (فلسفتنا)... وإنّما نقول إجمالاً بأنّ الأمر ليس كذلك، وإنّ النظرة المادية للكون تعجز تماماً عن إثبات ذاتها، والرد على الأدلة الدامغة ضدها.

يكون للمعلول أي إمكانية للتأثير في علته. في حين أن الثاني يجعل المعلول ينمو في داخل علته وبعد تطوره ونموه يعود فيؤثر على علته ويتفاعل معها ويندمج بها. وسيأتي تفصيل ذلك.

١. التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص ٥٧.

وأما الجواب على السؤال الثاني: فتقول فيه بالنفي، أي إننا حتى لو سلمنا - فرضاً - بالمادية الفلسفية لسنا مجبرين على الإيمان بالمادية التاريخية، وإنّ مدّعى الماركسية ناتج من الخلط في المفاهيم وتوضيح الأمر هو: إننا يجب أن نميّز بين أمرين هما: المفهوم الفلسفي للمادية، والمفهوم التاريخي لها عند الماركسية. فإنّ الالتباس الذي حصل بينهما أدى إلى تصوّر الارتباط بينهما، واتهما الفلسفات المادية غير الماركسية بأنّها ابتليت بالمثاليّة.

فالمفهوم التاريخي للمادية عند الماركسية - والذي شرحناه في الفصل السابق - كان يتلخّص في أن كل ما يجري في الحياة الاجتماعية من أحداث وكل ما هنالك من ظواهر إنما هو بفعل تأثير تطور القوى المنتجة فهي العامل المادي المؤثر بصورة رئيسية في كل الأحداث التاريخية. أما المفهوم الفلسفي للمادية فيعني أن الواقع الخارجي للعالم واقع مادي لا غير، أي أن كل ما هو موجود في العالم يعبر عن ظاهرة من الظواهر المادية وأن لا شيء هناك وراء المادة، وحتى ما يطلق عليه اسم الروحيات من أفكار ومشاعر وتجريدات، فإنه نتاج مادي وحصيلة للمادة في درجات خاصة من تطور المادة ونموها.

فالفكر الإنساني إنما هو نتيجة لعمل الدماغ وحصيلة للتفاعلات المادية الجارية فيه على حد قول الماديين، وإن بدا لنا أنه بعيد جداً عن مستوى المادة وغارق في عوالم الخيال والتجريد. وخلاصة الأمر: أن المادية الفلسفية لا تعتقد بوجود شيء في الكون غير المادة، وتعتقد أن المادة ليست بحاجة إلى معنى لا مادي.

إذا توضّح هذان المفهومان توضّح أن كلاً من (الإنسان، والقوى المنتجة) ظاهرتان من ظواهر المادة - في نظر الماديين - ولما كانا كذلك فلا مانع في نظر المادية الفلسفية من أن يكون الفكر الإنساني نتاجاً للشروط المادية وكيفية تطور القوى المنتجة، أو العكس، أي أن يكون تطور القوى المنتجة متحققاً بفعل تطور الفكر الإنساني، لأنهما معا حلقتان ماديتان وبأيها بدأ التطور التاريخي كان ذلك يتلاءم مع نظرة (المادية الفلسفية) للكون.

وعليه فلسنا ملزمين بالاعتقاد بأن الأداة المنتجة هي محور كل التطورات التاريخية - كما تزعم الماركسية - بل يمكننا من وجهة نظر المادية الفلسفية الاعتقاد بأن الفكر الإنساني هو المحور الرئيسي، حتى ولو كنا ماديين.

## النتيجة

إننا حتى لو سلمنا بالمادية الفلسفية فإن ذلك لا يكفي للتسليم بالمادية التاريخية، وإن المدارس المادية الأخرى غير الماركسية لم تناقض مع نفسها حين لم تتبع الأسلوب الماركسي في التحليل، وأن ذلك الادعاء حصل من الخلط بين المفاهيم عند الماركسيين الذين يدعون أنهم وضعوا أيديهم على السر الحقيقي في الكون وأنهم علميون في بحوثهم واستنتاجاتهم، في حين أن أكثر ما ينتهون إليه لا يتجاوز الادعاء الذي ينقصه البرهان العلمي الرصين، ويكذبه الواقع والتحليل.

وقد رأينا لحد الآن نموذجين لمذيعات الماركسية وسنحاول في الحلقات الآتية مناقشة الماركسية على ضوء ما أعلنته هي كحقيقة لا تقبل الجدل، ونعني به قوانين الديالكتيكية، وسنرى أنها وقعت في تناقض غريب عندما انتهجت في تحليلها التاريخي أسلوبا ديالكتيكيًا إلى حد ما وانتهت إلى نتائج غير ديالكتيكية.

## الدرس الثالث

### قوانين الديالكتيك تحكم على المادية التاريخية

فيما سبق عرفنا كيف أن الماركسيين ادعوا أن من يؤمن بوجود العالم خارج الذهن، ويؤمن بمبدأ العلية لا بد وأن يؤمن بالمادية التاريخية وهي الوجه العلمي للماركسية، وكذلك ادعوا أن المادية الفلسفية تؤدي بالضرورة إلى المادية التاريخية، وقد فندنا وأبطلنا هذين الادعائين. وفي هذا الفصل نحاول أن ندين الماركسية بما التزمت به هي قبل كل شيء، فانها نادت بأن قوانين الديالكتيك هي أعم القوانين الشاملة السارية في كل أرجاء الكون، وأن كل تطور في أي ناحية من نواحي الكون والحياة قائم على أساس هذه القوانين، ولا يشذ عن ذلك شيء. وإذا كانت هذه القوانين بهذا الشكل من الشمول فلا بد من أن تقوم البحوث والتحليلات على أساس منها، كما أن نتائج هذه البحوث والتحليلات لا بد وأن تتفق مع تلك القوانين، مع أن الأمر عند الماركسية لم يكن كذلك.

### قوانين الديالكتيك أو الجدل

كان الجدل عند المناطقة يعني أسلوبا من أساليب المناظرة، حيث يثبت أحد شيئا وينفيه الآخر والكل منهما يستدل لقوله ولكن (الجدل الجديد) لا يعني ذلك فقط وإنما يعني أن التناقض موجود في صميم كل الأشياء والحقائق، فكل قضية واقعية تنطوي على نقيضها. ومع أن أصول الديالكتيك كانت موجودة عند بعض المفكرين قبل «هيغل» إلا أن هيغل هذا هو الذي صنع منها منطقا يفسر به المجتمع والتاريخ والدولة وباقي مظاهر الحياة. وجاء ماركس فوضع فلسفته المادية على أساس ديالكتيكي.

فقوانين الديالكتيك: هي القوانين التي تثبت التناقض - بعكس المنطق الارسطي - في كل الأشياء وتفسر كل تطور في الكون على ذلك الأساس. فتفترض قضية أولى وتجعل أصلاً، ثم ينقلب هذا الأصل إلى نقيضه بحكم الصراع الداخلي بين المتناقضات ثم يتحد النقيضان، وهذا الاتحاد سيكون قضية أولى وسيطور وفقاً لذلك وهكذا تتطور الأشياء إلى الأبد<sup>١</sup>.

### تطبيق القوانين على الصعيد الاجتماعي

لما كانت الماركسية تعتقد بعمومية قوانين الديالكتيك في الكون كله، لذا فهي تطبقها بالطبع على المجتمع، بل أن تطبيقها على المجتمع هو الهدف السياسي الأصيل الذي استهدفته في فلسفتها. فهي تعتبر هذا الصراع القائم بين الطبقات الاجتماعية معبراً عن قانون التناقض الديالكتيكية، وترى أن هذه التناقضات الطبقة تتجمّع شيئاً فشيئاً حتى يحصل الانفجار أو تتحول تلك التغيرات الكمية في المجتمع إلى تغير كيمي للنظام الاجتماعي. وهكذا يتطور المجتمع - ككل موجود آخر - لا بفعل عامل خارجي بل بفعل التناقضات الداخلية فيه.

ولما كانت البحوث التاريخية تبدأ باستعمال طريقة تحليلية وتنتهي معها إلى نتائج معينة فقد كان من اللازم على الماركسية أن تحلل الأحداث التاريخية تحليلاً ديالكتيكياً أولاً، ثم تنتهي إلى نتائج متفكة مع قوانين الديالكتيك ثانياً.

فهل استطاعت الماركسية أن تقوم بذلك؟

الحقيقة انها وإن نجحت نوعاً ما في الأمر الأول لكنها فشلت فشلاً خطيراً في الأمر الثاني، فإن قوانين الديالكتيك تتنافى مع النتائج التي توصلت إليها تنافياً مطلقاً، وهذا ما سنثبتته في ما يلي:

### طريقة الماركسية في التحليلات الاجتماعية

ترددت الماركسية في بحوثها العامة بين أمرين:

١. إذا أردت التفصيل فراجع فلسفتنا ص ١٧٤-٢٤٢.

الأمر الأول: هو تناقضات الديالكتيك التي تقتضي أن يكون التناقض الداخلي هو المؤثر الوحيد في التطور.

الأمر الثاني: هو قانون العلية، فقد اعترفت الماركسية - أحيانا - بتأثير بعض العوامل الخارجية. وقد رأينا ذلك في تحليلها التاريخي:

فهي من جهة تؤكد بأن كل ظاهرة اجتماعية تتطور بفعل تناقضاتها الداخلية، ومن جهة أخرى تؤكد أن تطور كل الظواهر الاجتماعية تابع لعامل خارجي وهو تطور وسائل الانتاج. بل اننا نجد أن تطور المجتمع لا يتبع التناقض الطبقي الذي قد يعتبر إلى حد ما تناقضا داخليا وإنما يتبع التناقض بين وضع القوى المنتجة الجديد وبين الوضع الاقتصادي السابق - كما مر بنا إلى هنا - وهما شيئان مستقلان عن بعضهما، يقوم التناقض بينهما أولاً، وهذا التناقض هو الذي يطور كل الظواهر الاجتماعية بالتالي.

وكان الماركسية عرفت هذا التردد وحلته على أساس انها لا تقبل بالتصور السابق للعلة، أي أن تكون العلة خارجية بالنسبة إلى معلولها، والمعلول متأثراً فقط بالنسبة إلى علته، وذلك لأن المعلول على هذا لا يمكن أن يكون أغنى من علته، فلا يتلاءم ذلك وعملية التكامل الذاتي في الكون، وبدلاً من ذلك فقد صورت العلة بشكل جديد وقالت بأن المعلول عندما يولد من نقيضه - وهو العلة - يتطور وينمو بفعل تناقضاته الداخلية ثم يعود إلى العلة فيتفاعل معها ويكون بالتالي مركبا جديدا هو أغنى من العلة والمعلول منفردين.

وأطلقت على العلة اسم (الأطروحة) الاثبات، والمعلول اسم (الطباق) النفي، والمجموع اسم (التركيب) نفي النفي. وعلى هذا الأساس فسرت الماركسية المجتمع على أساس أن له قاعدة وهي تطور وسائل الانتاج، وتقوم على القاعدة الظواهر الاجتماعية كلها وتنشأ منها، وهذه الظواهر تنمو في نفسها وتتفاعل مع القاعدة وينتج من التفاعل هذا التطور الذي نشاهده. وهكذا استعملت هذه الطريقة في كل بحث تقريبا إلا أنها فشلت في بعض الأحيان ففسرت بعض الأحداث تفسيراً ميكانيكياً، واعترفت بتأثير العامل الخارجي فقط؛ فقد كتب انجلز يقول:

(كان في إمكان المجتمعات البدائية القديمة التي ذكرناها أنفا أن تظل باقية في الوجود لعدة

آلاف من السنين، كما هي الحال في الهند وبين السلافين إلى يومنا هذا قبل أن يؤدي تعاملها مع العالم الخارجي، إلى أن تنشأ في أوساطها اللامساواة في الملكية، التي ينجم عنها (ينبع منها) شروع هذه المجتمعات في التفكك<sup>١</sup>.

فالتعامل مع العالم الخارجي هو الذي طورها وليس التناقضات الداخلية.

### مناقشة الطريقة الديالكتيكية في دراسة التاريخ

قلنا إن الماركسية ادعت انطباق قوانين الديالكتيك والعلية بشكلها الديالكتيكي في كل نواحي الكون... ولكن الحقيقة هي:

إن ما قالته لا يتعدى أن يكون نوعاً من أنواع السفسطة والادعاء الذي لا يستند إلى العلم، أو التحليل الفلسفي.

ونحن هنا لا نريد مناقشة انطباقها العام في الكون<sup>٢</sup> وإنما نريد مناقشة انطباقها على المجال الاجتماعي.

وعندما نسأل ماركس عن تطبيق اجتماعي لتلك القوانين فهو يقول: إننا نجد أن المجتمع تطور من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع اشتراكي وكان التطور يطوي هذه المراحل:

١- يمتلك الحرفيون الصغار وأصحاب الصنعة بعض وسائل الانتاج وهو العلة.

٢- ينتزع الرأسماليون تلك الوسائل منهم وهو المعلول.

٣- ويعود هذا الانتزاع بعد أن ينمو في نفسه ويؤلف مع العلة تركيباً أكمل وهو الوضع الاشتراكي وهكذا فالنقطة الأولى هي الأطروحة والثانية هي الطباق والثالثة هي التركيب<sup>٣</sup>.

والآن، لاحظوا هذا الادعاء جيداً، ألا ترونه سفسطة وجدلاً لا غير؟ وإلا فمتى كانت ملكية الحرفي الخاصة لوسائل انتاجه هي العلة لتملك الرأسمالي لها؟ كلاً فإن الانتاج الرأسمالي إنما وجد لتحول طبقة من التجار - لظروف معينة - إلى منتجين رأسماليين، وكانت

١. ضد دوهرنك ج ٢، ص ٨.

٢. راجع فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر.

٣. رأس المال: ج ٣، ق ٢، ص ١٣٨.



ملكية الحرفيين تشكل مانعا أمام توسعه أعمالهم، وبالتالي فقد عملوا على سحق تلك الملكيات الصغيرة، فعلة الانتاج الرأسمالي كامنة في ظروف الطبقة التجارية، وتراكم رأس المال عندها من التجارة والاستعمار واكتشاف المناجم، وهذه كلها شروط خارجية لا ربط لها بملكية الحرفيين لوسائل انتاجهم وهكذا فليس هناك مثال واحد - لا في التاريخ خاصة ولا في الكون عامة - تنطبق عليه قوانين الديالكتيك المرعومة.

### الماركسية تتناقض مع نفسها في النتائج

فالماركسية - كما توضح لنا سابقا - تؤكد - أولاً - أن الصراع بين الطبقات هو العامل المحرك لكل التطورات الأخرى، وذلك لأنه يعكس (أي أنه نتيجة) الصراع بين وسائل الانتاج وعلاقات الملكية، ثم انها تؤكد - ثانيا - بأن الطبقات ستمحى من المجتمع تماما بعد أن تدخل الإنسانية في الاشتراكية والشيوعية.

والنتيجة المنطقية من ذلك هي أن تنطفئ شعلة التطور في أي جانب من جوانب المجتمع!! وعلى هذا فإن قوانين الديالكتيك بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن تحكم بفشل التفسير الماركسي للتناقضات الاجتماعية على أساس الصراع الطبقي.

وأما أن تنسحب هي نفسها من الميدان فتعترف بعدم عموميتها وشمولها.

وكلا الأمرين يشكل ضربة قاضية للماركسية.

ولنأخذ المثال السابق الذي ذكره لنا ماركس وادعى فيه بأن الأطروحة هي ملكية الحرفي

الخاصة، والطباق هي الرأسمالية، والتركيب هي الاشتراكية، فنقول:

هل سيقف التطور عند هذا الحد رغم قوانين الديالكتيك العامة أم لا؟ فإذا قلنا بأن

التطور لا بد وأن يحدث فستكون الاشتراكية هي العلة فما هو المعلول؟ وإذا افترضنا أنه

الشيوعية فما هو التركيب؟! إنه لا بد أن يكون نظاما غير النظام الشيوعي طبعاً!!

فهل تقبل الماركسية بهذه النتيجة، خصوصا بعد أن أكدت مرارا على أن المجتمع

الشيوعي هو المرحلة العليا من التطور البشري؟!!

إنها هنا بين أمرين بأيهما سلمت فقد اعترفت بالفشل الخطير.



## الدرس الرابع

### المادية التاريخية تحكم على نفسها

في مجال معرفة مدى صحة أقوال الماركسية قلنا في الفصل الأول أن ما يدعيه الماركسيون من أن كل مؤمن بوجود العالم خارج الذهن وبمبدأ العلية لابد وأن يؤمن بالماركسية، أن هذا المدعى تزوير وتزوير.

كما رأينا في الفصل الثاني أن ما يدعونه من الالتزام بالمادية التاريخية التي قالوا بها، أمر باطل لا دليل عليه.

وفي الفصل الثالث حكمنا على الماركسية بمقتضى قوانين الديالكتيك التي تبنتها هي ودعت إلى الاعتراف بها في كل مجالات الكون.

أما بحثنا في هذا الفصل فيطوف حول ما تحكم به المادية التاريخية الماركسية على نفسها. وسنجد أن هذا الأمر الغريب - أي أن تحكم النظرية على نفسها - يمكن أن يحصل في هذا المجال.

### الماركسية ترفض الحقائق المطلقة

ادعت الماركسية انها نظرية عامة تفسر كل الاحداث والظواهر الاجتماعية، فليس هناك حدث أو ظاهرة اجتماعية تشذ عن قوانينها.

ولما كانت الماركسية قد اعتبرت نوعية وسائل الانتاج وتطورها السبب الأول الوحيد المحرك للتاريخ وللمجتمع الإنساني، فيجب أن تكون كل الظواهر الاجتماعية متطورة وتابعة لتطور وسائل الانتاج والوضع الاقتصادي.

ولما كانت الأفكار والمعارف الإنسانية ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية فيجب أن تتبع في تطورها تطور الوضع الاقتصادي.

أما ما يقوله بعض الماديين من أن التفكير ينتج من نشاط الدماغ وأعصابه فهو أمر سطحي، إذ يجب أن نبحت خلف ذلك عن العوامل الأصيلة وليست هي في رأي الماركسية إلا القوى المنتجة وتطورها.

فكل أفكار الإنسان - إذن - إنما هي نتيجة لتأثيرات الأوضاع الاقتصادية وما هنالك في المجتمع من علاقات وروابط.

### والنتيجة

النتيجة من هذه المدعيات هي أن الماركسية شيدت نظريتها في المعرفة ومصدر الأفكار الإنسانية ومقدار كشفها عن الواقع الخارجي، شيدتها على أساس القول بأن الأفكار مجرد انعكاسات وردود فعل للحوادث الخارجية، وقالت بما يسمى بـ «النسبية التطورية».

### النسبية التطورية ما هي؟

إنها تعني أن كل الأفكار والتصورات الإنسانية إنما هي انعكاسات للظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهي ليست معبرة عن الواقع على ما هو عليه بل هي صحيحة إذا قيست بالنسبة لتلك الظروف فقط.

والخلاصة هي أنه لا توجد حقيقة فكرية مطلقة وإنما تنكشف الحقائق بالمقدار الذي يناسب ويعكس نوعية العلاقات الاجتماعية التي هي بدورها تتبع تطور الوضع الاقتصادي هذا ملخص للنظرية الفلسفية الماركسية في مجال المعرفة الإنسانية.

### التناقض الغريب

إذا توضح ما سبق رأينا الماركسية تقع في تناقض غريب جدا، فبينما هي تعلن - من جهة - أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، وأن الأفكار ليست إلا مجرد انعكاس للتطور الخارجي للعلاقات الاجتماعية، نجدها - من جهة أخرى - تعلن أن فكرة (المادية التاريخية) نفسها هي حقيقة مطلقة عامة تحكم قوانينها في الكون بلا تغيير أو تبديل.

ومركز التناقض هو أن المادية التاريخية ليست إلا نظرية فكرية فلائد وأن تكون - في رأي الماركسية - قد عكستها العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية في ذهن الإنسان ولا بد أن

تكون متغيرة وفقا لتغير تلك الظروف الخارجية، وهذا التغير والنسبية لا يجتمعان مع كون المادية التاريخية حقيقة مطلقة لا تقبل التغير.

فإذا أردنا أن نكون منطقيين وجب أن نقول بأن المادية التاريخية (وهي أساس المذهب الماركسي كما مر بنا سابقا) تحكم على نفسها بأنها نظرية نسبية غير مطلقة يجب أن تتغير إذا تغيرت الظروف الخارجية، وهذا يعني بالضرورة انهدام المادية التاريخية، والقضاء على قوانينها الأبدية. وهكذا نشهد كيف تحكم الماركسية على نفسها بالفناء، إذ أن العالمية والأمية والتاريخية العامة والصرامة والأبدية والضرورة والحتمية إلى ما هنالك من مصطلحات ضخمة نجد الكتب الماركسية مملوءة ومحشوة بها، كل هذه لا تجتمع مع (النسبية التطورية) وعدم وجود الحقيقة المطلقة أبدا.

### مثال من التاريخ

وقبل أن نستشهد بمثال تاريخي نود أن نؤكد إجمالاً على أننا لا نعترف بأن الأفكار هي انعكاسات للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لا غير، بل نؤمن بوجود الأفكار الإنسانية الإبداعية الأصيلة أيضا.

فننكر أن تكون كل الأفكار ردود فعل اجتماعية وإن كنا لا ننكر وجود تأثيرات هامة للعلاقات الاجتماعية على كثير من الأفكار.

والمثال الذي نريد الاستشهاد به هو مفهوم ماركس الثوري عن التاريخ والقائل:  
بأن الثورة هي الحتمية التاريخية التي يتم بها تغيير المجتمع من كيفية إلى كيفية أخرى، مثلاً من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع اشتراكي.

هذه الفكرة جاءت في ذهن ماركس بعد أن عاش في ظل النظام الرأسمالي الذي كان قائماً في القرن التاسع عشر في أوروبا والذي كانت له ظروفه السياسية والاقتصادية الخاصة به، فرأى ماركس الشقاء المتزايد يوماً فيوماً في طبقة العمال، ورأى الغنى المتزايد والظلم والاجحاف الكبيرين عند طريقة أصحاب العمل والرأسماليين، ورأى أن هذا التزايد في البؤس هنا، والنعيم هناك سيؤديان حتماً للاصطدام العام والثورة العارمة وانقلاب النظام، ولذا آمن بأن الثورة من قوانين التاريخ العامة.

ومات ماركس وتغيرت الظروف الاجتماعية في أوروبا الغربية ولم يتسع البؤس بل أخذ يقل تدريجياً خلافاً لما قدره ماركس، وأثبتت الأحداث السياسية أنه يمكن أن تتحقق المكاسب ويتنفي البؤس بأسلوب سلمي، وبدون إراقة الدماء.

وهنا انقسمت المدرسة الماركسية الاشتراكية إلى فئتين:

الفئة الأولى: هي فئة الأصلاحيين الديمقراطيين والتيتري أن الثورة أصبحت غير ضرورية بعد كل ذلك التقدم السياسي والاقتصادي الذي حصل آنذاك وهذا الاتجاه كان هو الاتجاه العام للاشتراكية في عدد من الأقطار الأوروبية الغربية.

والفئة الثانية: هي فئة الانقلابيين الثوريين والذين كان اتجاههم هو المسيطر على الحركة الاشتراكية في أوروبا الشرقية التي كانت ظروفها لا تشبه ظروف غرب أوروبا.

وبدأ الصراع بين الاتجاهين الماركسيين في تفسير الماركسية، ولما كان الاتجاه الثاني قد نجح بفعل بعض الظروف الخارجية وتسلم مركز القيادة في أوروبا الشرقية، فقد اعتبر ذلك دليلاً على صحته كمجسد للماركسية بقوانينها الأبدية.

ولكنهم - أي أصحاب الاتجاه الثاني - غفلوا - كما غفل ماركس من قبل - عن أنهم أمام فكره وجدت في ذهن ماركس لظروف وأجواء فكرية خاصة فاستعمل أسلوبه البارع في صياغتها كقانون عام لا يقبل التخلف وذلك بدليل أن الفكرة اتخذت بعد ذلك في الشرق طابعا ثورياً، في الغرب طابعا ديمقراطياً إصلاحياً، وذلك تبعاً لاختلاف الظروف.

فالثورية الماركسية كانت تعبر عن الظروف التي عاشها ماركس، وقد فقدت قيمتها حيث تطورت الظروف في أوروبا الغربية وإن احتفظت بها في شرق أوروبا نظراً لعدم التطور فيها.

### النتيجة النهائية من هذا البحث

نستنتج مما سبق:

أولاً: اننا نرى أن بعض الأفكار - لا كلها - تتأثر بالأحداث الخارجية التي تسود في المجتمع فتظهر وكأنها حقائق مطلقة أي يمكن أن تنطبق على كل الظروف، مع انها في الواقع لو صحت فإنها تصح في تلك الظروف لا غير ومن تلك الأفكار والنظريات بعض مفاهيم ماركس عن التاريخ.

ثانياً: اننا لو قبلنا بالمادية التاريخية فيجب أن نحكم بأن كل مفاهيم ماركس التاريخية إنما هي حقائق نسبية متطورة تبعا لتطور العلاقات الاجتماعية وليست حقائق مطلقة. وقد قلنا من قبل أن هذا بنفسه يعني القضاء على الماركسية، لأن روحها متمثلة في تلك الحتمية العامة التي ادعتها لقوانينها الموهومة.





## الدرس الخامس الدليل الفلسفي

- أ- إن الإيمان بمبدأ العلية ووجود الأشياء خارج الذهن لا يلجئنا إلى الإيمان بالمادية التاريخية كما زعم الماركسيون.
- ب- إننا لو فرضنا التسليم للمادية الفلسفية، أي التسليم بعدم وجود شيء غير المادة - وهو في نفسه باطل - فإنه لا يجب علينا الإيمان بالمادية التاريخية كما زعموا أيضا.
- ج- إن الماركسية أعلنت أن قوانين الديالكتيك هي القوانين الأبدية، ولكنها عطلت تلك القوانين الحتمية في نتائج بحوثها التاريخية.
- د- إن المادية التاريخية تحكم على نفسها بأنها فكرة محدودة تابعة لظرف خاص وليست حقيقة مطلقة.
- كل هذه البحوث كانت في مجال دراسة العلاقة بين (المادية التاريخية) وبين الأسس الفكرية للماركسية.
- كما أن هذه البحوث تشكل المرحلة الأولى من دراستنا للمادية التاريخية، وهي الجانب العلمي في الماركسية.
- أما في المرحلة الثانية فإننا نحاول أن ندرس المدعى الماركسي القائل: «بأن نظرية المادية التاريخية نظرية عامة شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية، وإنها تفسر كل ما حدث للإنسان في المجال الاجتماعي، خلال تاريخه الطويل».
- فنحن إذن في هذه المرحلة سندرس عمومية المادية التاريخية وشمولها وهل ذلك أمر واقعي أم هو مجرد افتراض لا دليل عليه؟

وقبل كل شيء يجب أن نتساءل: ما هو الدليل على المادية التاريخية وعمومها؟  
عندما نتوجه بهذا التساؤل إلى الماركسيين لا نستطيع أن نجد منهم إجابات محددة واضحة،  
وإننا نجد أمامنا كتبا كثيرة تفقد - أغلبها - صفة الإجابة المحددة، وتحاول أن تعطي جوابها  
بشكل غامض وغير كامل وتقدمه في عبارات ضخمة الوقع ولكنها جوفاء من حيث المعنى.  
ولكننا بعد دراسة الكثير من تلك الكتب نستطيع أن نلخص الأدلة التي تستند إليها في ما يلي:

أ- الدليل الفلسفي.

ب- الدليل النفسي.

ج- الدليل العلمي.

وسنحاول في هذا الفصل ملاحظة الدليل الفلسفي وتحليله ومعرفة مدى قدرته على  
النهوض بمهمة إثبات التفسير الماركسي للتاريخ.

### ماذا نعني بالدليل الفلسفي؟

إننا نقصد به الدليل الذي يعتمد على التحليل العقلي الفلسفي المجرد للمشكلة دون أن  
يلاحظ نتائج التجارب والملاحظات التاريخية المختلفة بشكل مباشر.

ماهو الدليل الفلسفي على المادية التاريخية؟

يمكن أن يلخص مراحل الدليل كما توحى به المؤلفات الماركسية وخصوصا كتاب  
(فلسفة التاريخ) للكاتب الماركسي الكبير بليخانوف في ما يلي:

أ- لا ريب في أن مبدأ العلية مبدأ عام شامل لكل النواحي في العالم، فكل حادثة أو جديد  
يدفعنا للتساؤل عن علته.

ب - ولا ريب في أننا نجد في التاريخ التطورات المتعاقبة، والتغيرات التي تطرأ على  
المجتمعات في مختلف الجوانب، فالمجتمع الأوروبي الحديث - مثلاً - يختلف اختلافا كبيرا  
عنه في ما قبل عشرة قرون.

فلا بد أن يكون للتطور سببه بمقتضى مبدأ العلية.

ولا بد أن ندرس أسباب هذه التطورات الاجتماعية تماما كما ندرس أسباب الظواهر  
الطبيعية الفيزيائية كحصول الرعد وتساقط المطر وغير ذلك.

فما هو سبب التطورات الاجتماعية إذن؟

ج - قد يقال:

إن السبب في التطور هو نوعية الأفكار والآراء السائدة في المجتمع، فكلما تغيرت أفكار المجتمع وتطورت تطوّر المجتمع تبعاً لذلك.

ولكن أليس لتطور الأفكار سبب؟ إن هذا التطور أيضاً يخضع لمبدأ العلية العام، فليست الأفكار توجد بالصدفة، كما أنها لا توجد بصورة فطرية، وإنما تكتسب وتنمو بالاكْتِسَاب والتجارب، فليست هي السبب النهائي لكل التطورات التاريخية ولا بد أن يكون وراءها سبب.

فلماذا ظهر القول بالحرية السياسية في العصر الحديث دون غيره؟

ولماذا شاعت الآراء التي ترفض الملكية الخاصة فيه دون العصور السابقة؟

ولماذا نشأت فكرة التنظيم النقابي - وتجمع العمال في مؤسسات خاصة بهم تدافع عن

حقوقهم - أخيراً ولم تنشأ قبل عشرة قرون؟

د - قد يقال: إن سبب تطور الأفكار هو نوعية الوضع الاجتماعي عموماً أو بعض

الأوضاع الاجتماعية كالوضع الاقتصادي.

ولكننا هنا نكون قد درنا في حلقة مفرغة واعرترفنا بما يطلق عليه اصطلاحاً اسم (الدور)

وهو أمر باطل، وذلك لأننا فسرنا تطور الأوضاع الاجتماعية بتطور الأفكار ثم فسرنا تطور

الأفكار بتطور الأوضاع الاجتماعية.

### قال بليخانوف

وجد هيجل نفسه في ذات الحلقة المفرغة (الدور الباطل) التي وقع فيها علماء الاجتماع

والمؤرخون الفرنسيون.

فهم يفسرون الوضع الاجتماعي بحالة الأفكار، وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي وما

دامت هذه المسألة بلا حل، فإن العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة، باعلانه: إن

(ب) سبب (أ) مع تعيينه (أ) كسبب ل (ب)<sup>١</sup>.

١. فلسفة التاريخ: ص ٤٤.

هـ - والحقيقة هي أن أفكار الإنسان ظاهرة من الظواهر الاجتماعية، فنحن - إذن - نحتاج إلى سبب أعلى فوق الأوضاع والظواهر الاجتماعية، وهو الذي يعمل على تطور الجميع، إنه سر التاريخ وإنه ليس إلا وسائل الانتاج أو الطبيعة التي يتعامل معها الإنسان منذ أقدم العصور. فإذا أردنا التخلص من الوقوع في الحلقة المفرغة (الدور) وجب علينا الإيذان بأن سبب التطور الاجتماعي كله هو نوعية وسائل الانتاج.

كان هذا عرضاً للدليل الفلسفي بأفضل صورته الممكنة، فهل يتم هذا الدليل؟

## الجواب

إننا هنا نركز على وسائل الانتاج هذه ونسأل هذا السؤال:

إن وسائل الانتاج ليست جامدة بل هي متطورة بلاريب، فما هو السبب الأعمق الذي يطور القوى المنتجة تبعاً لمبدأ العلية؟

إن الماركسيين يحاولون الإجابة على ذلك بأن وسائل الانتاج هي التي تطور نفسها.

ولكن يعود السؤال: كيف يطور الشيء نفسه؟

إن الماركسية تجيب بأن القوى المنتجة عندما يتعامل معها الإنسان توجد وتنمي في ذهنه دائماً المعارف العلمية والأفكار التأملية، إذ أن الأفكار التأملية<sup>١</sup> حاصلة من التجربة الطبيعية، أي من تعامل الإنسان مع قوى الطبيعة المنتجة.

فإذا نمت هذه الأفكار بتأثير من القوى المنتجة، استعان الإنسان بأفكاره على تطوير القوى المنتجة وتحسينها.

١. تنقسم أفكار الإنسان إلى قسمين:

١. الأفكار التأملية: ويقصد بها المعلومات التي يحصل عليها الإنسان عن الكون وما فيه من موجودات وقوانين كمعرفته بكروية الأرض وقانون الجاذبية وكيفية إيجاد المطر الصناعي وكيفية تحويل الحرارة إلى حركة وعمومية مبدأ العلية وغير ذلك.
٢. الأفكار العملية: وهي الآراء التي يكونها الإنسان حول السلوك الأفضل الذي يجب أن يتبعه الفرد والمجتمع في المجالات السياسية والاقتصادية والشخصية، وذلك من مثل: رأي المجتمع الرأسمالي في العلاقة التي يجب أن تقوم بين العامل وصاحب العمل. ورأي المجتمع الاشتراكي في رفض الملكية الخاصة لوسائل الانتاج. ورأي النظام الإسلامي في رفض الربا أو في أسلوب الحكم وغير ذلك. وعليه: فالأفكار التأملية: هي إدراكات لما هو واقع في الخارج.
- والأفكار العملية: هي إدراجات لما ينبغي وما لا ينبغي أن يقع.

وهذا الأسلوب في تفسير تطور قوى الانتاج بتطور الأفكار التأملية والعكس بالعكس قد أكد عليه (انجلز) باعتبار أن الديالكتيك يصور العلة والمعلول بشكل فعل ورد فعل للقوى. فإذا توضح هذا، يتساءل:

إذا كان من الممكن فلسفياً أن نفسر تطور كل من القوى المنتجة والأفكار التأملية بالآخر، فلماذا لا يمكن - فلسفياً - أن نقول:

إن الوضع الاجتماعي يتطور طبقاً لنمو الأفكار العملية التي تتطور - بدورها - وفقاً لتطور الوضع الاجتماعي؟

### توضيح ذلك

إن الأفكار التأملية تنمو عند الإنسان وتتكاثر كلما زادت تجاربه الطبيعية مع القوى المنتجة في حين تنمو الأفكار العملية عنده بازدياد التجارب الاجتماعية. فإذا كان من الممكن أن تعود الأفكار العلمية وتطور القوى المنتجة، فلماذا لا يكون من الممكن أن تعود الأفكار العملية فتطور الوضع الاجتماعي الذي هو عبارة عن التجربة الاجتماعية التي يقوم بها الإنسان في مجال علاقاته بالأفراد الآخرين؟ وهكذا يعلم:

إنه يمكننا - حسب مسلك الماركسية - أن نستغني عن دور وسائل الانتاج في تفسير التطورات التاريخية وبذلك يبطل أساس نظرية المادية التاريخية للحياة الاجتماعية، ويفقد المذهب الماركسي القاعدة التي يبتني عليها، والمبررات التي استند إليها في إصدار أحكامه العامة. أما لوقيل في قبال المناقشة:

إن الضرورة الفلسفية وإن لم تمنع هذا الشكل من التفاعل بين الأفكار العملية والوضع الاجتماعي، إلا أن الشواهد والملاحظات التاريخية لا ترتضي مثل هذا التفسير. فإن هذا القول يعني التراجع عن الاستدلال الفلسفي على المادية التاريخية، والالتجاء إلى الملاحظات التاريخية وسوف نقوم - إن شاء الله - بمناقشة ذلك عندما نتعرض للدليل العلمي الذي تقيمه الماركسية على نظريتها المادية، ونثبت بطلانه تماماً.



## الدرس السادس

### الدليل السيکولوجي

فيما سبق، قلنا: إن الإيمان بالواقعية والإيمان بمبدأ العلية لا يستلزمان الإيمان بالمادية التاريخية، ثم ناقشنا هذه المادية على ضوء المادية الفلسفية تارة، وعلى ضوء قوانين الديالكتيك التي حكمت عليها بالتناقض، ثم على ضوء المادية التاريخية نفسها وأثبتنا بطلان مدعياتها. وأخيرا كنا بصدد مناقشة الأدلة التي أقامها الماركسيون على مدعاهم. وفي الفصل السابق زيفنا دليلهم الفلسفي وها نحن نبحت حول دليلهم الذي اعتمد على بعض بحوث علم النفس وعلم وظائف الأعضاء فيما يلي:

### الدليل السيکولوجي

ويركز هذا الدليل - قبل كل شيء - على إثبات النقطة التالية وهي: إن الأفكار الإنسانية ليست إلا نتائج لظاهرة اجتماعية معينة فإذا تم ذلك يقال: إذن لا يمكن أن تكون الأفكار هي المفسرة لتكون الظواهر الاجتماعية، فلا يبقى لنا إلا أن نفسر تلك الظواهر الاجتماعية بعامل آخر هو وسائل الانتاج. وبعبارة أخرى: فإنه يركز على أن المجتمع سابق تاريخيا على الفكر، فلا يمكن أن يكون ناشئا من الفكر بل هو ناشئ على أساس من تطور وسائل الانتاج، لأنه العامل الذي يتبقى في البين. ولأجل البرهنة على ذلك فقد أكدت الماركسية على أن الأفكار ناتجة من ظاهرة اجتماعية مقدمة هي اللغة.

قال ستالين: يقال إن الأفكار تأتي في روح الإنسان، قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث (أي أنه يمكن أن تكون هناك في الذهن أفكار أصيلة قبل اللغة) وإنما تولد دون أدوات

اللغة، أي دون إطار اللغة أو بعبارة أخرى تولد عارية، إلا أن هذا خطأ تماما، فمهما كانت الأفكار التي تأتي في روح الإنسان فلا يمكن أن تولد وتوجد إلا على أساس أدوات اللغة، أي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات أو متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة فاللغة هي الواقع المباشر للفكر، ولا يمكن أن يتحدث عن فكر بدون لغة إلا المثاليون وحدهم<sup>١</sup>.

ويحاول «بولتزيير» أن يبرهن على ذلك ببعض الاكتشافات النفسية فيقول - معلقا على كلام ستالين هذا -: ولقد لاقت مبادئ المادية الجدلية (الديالكتيكية) تدعيبا باهرا (تأييدا واضحا) في العلوم الطبيعية بفضل الأبحاث الفسيولوجية (الأبحاث التي تدور حول وظائف الأعضاء) التي قام بها العالم العظيم (بافلوف)، فقد اكتشف بافلوف أن العمليات الأساسية في النشاط المخي (التفكير) هي الأفعال المنعكسة الشريطية التي تكون في ظروف محدودة والتي تطلقها (وتوجد لها) الإحساسات سواء الخارجية أو الداخلية. وأثبت بافلوف أن هذه الإحساسات تقوم بدور (ووظيفة) الإشارات الموجهة (والمحركات) لكل نشاط الكائن العضوي الحي.

وقد اكتشف من ناحية أخرى أن الكلمات - بمضمونها ومعناها - يمكن أن تحل محل الإحساسات - التي تحدثها الأشياء - التي تدل عليها. وهكذا تكون الكلمات إشارات الإشارات، أي نظاما ثانيا في العملية الإشارية، يتكون على أساس النظام الأول (نظام تأثير الإحساسات في النشاط المخي) ويكون خاصا بالإنسان. وهكذا تعتبر اللغة هي شرط النشاط الراقى (التفكير) في الإنسان وشرط نشاطه الاجتماعي، وركيزة (أساس) الفكر المجرد الذي يتخطى الإحساس الوقي، وركيزة النظر العقلي، فهي التي تتيح للإنسان أن يعكس الواقع بأكبر درجة من الدقة وبهذه الطريقة أثبت (بافلوف) أن ما يحدد - أساسا - شعور الإنسان، ليس جهازه العضوي، وظروفه البيولوجية (الحياتية الطبيعية) بل يحدده - على عكس ذلك - المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان<sup>٢</sup>.

١. جورج بولتزيير المادية والمثالية في الفلسفة: ص ٧٧.

٢. المصدر السابق: ص ٧٨.



## توضيح المقصود

إن بولتزر ينقل عن بافلوف أن التفكير الذي يعبر عنه بالعمليات الأساسية للمخ إنما هو مجرد انعكاسات واستجابات وردود فعل لمنبهات معينة هي - بالدرجة الأولى - الإحساسات. وهذه الاستجابات الناشئة عن الإحساسات لا يمكن أن تكون فكرة عقلية مجردة عن الشيء، لأنها ترتبط بالإحساسات فلا تسمح بالتفكير في شيء غائب لا يحس. وفي المرحلة التالية تقوم الألفاظ بدور المنبهات الثانوية بعد أن يقترن كل لفظ بإحساس معين فيكتسب تأثيراته في الذهن ويحل محله في إيجاد التفكير... وهذا يتيح للإنسان أن يفكر خارج حدود الإحساس وذلك عن طريق الألفاظ وتأثيراتها في ذهنه. فالألفاظ هي التي تتيح للإنسان التفكير المجرد ولما كانت الألفاظ واللغة ظاهرة اجتماعية فالتفكير المجرد إذن من الظواهر التابعة لظاهرة اللغة.

## التعقيب على هذا الادعاء

إننا هنا نطرح السؤال التالي:

هل صحيح أن اللغة هي التي خلقت التفكير في الإنسان؟  
أو أن اللغة وجدت نتيجة لوجود أفكار أراد الإنسان المفكر أن يعبر عنها؟  
والحقيقة هي أن الشق الأول من السؤال باطل حتى ولو آمنا بنظرية بافلوف الآنفة.

## توضيح طريقة بافلوف في التفسير الفسيولوجي للفكر

إن بافلوف أثبت بالتجربة أن شيئاً معيناً إذا اقترن بأحد المؤثرات الطبيعية الحسية، اكتسب خصائصه وأحدث ما كان يحدثه ذلك المؤثر الطبيعي من أثر. فمثلاً تقديم الطعام للكلب يحدث استجابة معينة هي سيلان اللعاب عند رؤية الطعام. فإذا اقترن مع التقديم صوت جرس وتكرر الاقتران مرات، فإن دق الجرس سيكتسب القدرة على إحداث نفس الاستجابة (سيلان اللعاب) وإن لم يكن هناك طعام. ولهذا فقد سمي تقديم الطعام ورؤيته ب (المنبه الطبيعي). وسيلان اللعاب لذلك ب (الاستجابة الطبيعية).

ودق الجرس ب (المنبه الشرطي).  
وسيلان اللعاب لدق الجرس ب (الاستجابة الشرطية).  
وهكذا حاول البعض أن يفسروا الفكر الإنساني كله على هذا الأساس فقالوا بأن:  
الإحساسات الداخلية والخارجية هي (المنبهات الطبيعية).  
والإدراكات الناتجة منها هي (الاستجابات الطبيعية).  
والأشياء المقترنة بالإحساسات - ومنها اللغة - هي (المنبهات الشرطية).  
والإدراكات الناتجة منها هي (الاستجابات الشرطية).  
فمثلاً: رؤية الحليب لدى الطفل توجد استجابة طبيعية له فيفتح فمه مثلاً.  
ولفظ (الحليب) لاقرانه بالرؤية يوجد استجابة شرطية فيفتح فمه أيضاً والنتيجة التي  
ينتهي إليها هي:

إن الأفكار ما هي إلا استجابات لمنبهات لا غير.  
وإن الأفكار المجردة لا تحصل إلا كاستجابات شرطية لمنبهات شرطية اقترنت بالمنبهات  
الطبيعية المحسوسة واكتسبت استجاباتها.

### على ضوء ما تقدم

وحتى لو سلمنا بصحة ما توصل إليه بافلوف، فإن ذلك لن يؤدي بنا إلى القول بأن اللغة  
ولدت الفكر في الإنسان.  
وذلك: لأن اقتران شيء بالمنبه الطبيعي قد يحصل تارة بصورة طبيعية مثل اقتران رؤية  
الحليب بصوت معين اتفاقاً كسماع صوت الحيوان صاحب اللبن، مما يجعل هذا الصوت  
يوجد نفس الاستجابة التي تطلقها رؤية الحليب عند الطفل.  
وقد يحصل تارة أخرى بصورة متعمدة، كما إذا نطقنا بلفظة حليب في كل مرة قدمنا فيها  
الحليب إلى الطفل فيربط ذهنه بين الكلمة والشيء.  
فإذا تم هذا قلنا بأنه:

لا يمكن أن نشك في حدوث الاقتران الطبيعي بالمنبهات الطبيعية - وما أكثرها - خلال  
حياة الإنسان، وذلك مما يمنحه القدرة على التفكير المجرد - لو سرنا مع بافلوف ونظريته -.

ولما كان على الإنسان أن يعيش في حالة اجتماعية فقد تطلب ذلك منه أن ينقل أفكاره للآخرين ويتفهم أفكارهم، وكانت هذه الحاجة هي التي دفعته لأن يستعمل اللغة في ذلك. ومن هنا كانت اللغة برقيها موجودة في حياته دون سائر أنواع الحيوان. وقد تعلم الإنسان هذا الأسلوب مما حدث بفعل الطبيعة أو بالمصادفة - من اقتران بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية وحصولها بالتالي على خصائص المنبهات الطبيعية من حيث أحداث استجابات شبيهة باستجاباتها وهنا تدخل التفكير الإنساني ليستفيد من ذلك على نطاق أوسع.

### نتيجة البحث

إننا على ضوء ذلك نستنتج:

أ- إن امتلاك الإنسان لقدرة التفكير - أول الأمر - أعطاه القدرة على أن يتخلص من أسر التأثر بما يحس فقط، بل يرتفع على الواقع المحسوس ويشرف عليه ويطلع على بعض نقائصه، ويعمل على تغييره، فإذا غيره يكون قد غير من إحساساته نفسها. هذا في حين أن الحيوانات الأخرى لم يمكنها تغيير الواقع، فلم نسمع بتغير اجتماعي في مجتمع الغزلان مثلاً لأنها أسيرة الإدراكات الناتجة من الواقع المحسوس لا غير. ب - إن تغيير الواقع أمر يتطلب - في الغالب - الجهود الكثيرة التي لا يمكن أن تبذل إلا من قبل جماعة من الأفراد، ولذا فإن ذلك يوجد علاقات خاصة بين هؤلاء. ج - وإذا دخل هؤلاء في عملية مشتركة لتغيير الواقع تحصل الحاجة حينذاك إلى اللغة، وذلك: لأن الإشارات الطبيعية الحسية تحصر الإنسان في واقعه المحسوس ولا يمكنها أن تنفع في مسألة تغيير الواقع أولاً، أو تنفع في التعبير عن الروابط والنسب القائمة بين الأشياء المحسوسة التي يراد تغييرها ثانياً. ولذلك فلا يبقى مناص إلا أن توجد اللغة فتقوم بتلك الوظائف.

### وهكذا عرفنا

أن الماركسية قد عملت على استغلال نظرية بافلوف لصالح إثبات (المادية التاريخية).

ولكننا قلنا بأنه حتى لو كانت نظرية بافلوف في الأفكار صحيحة، وسلمنا - جدلاً - بأن كل الآراء المجردة للإنسان تابعة للمنبهات الشرطية فإن ذلك لا يعني أبداً أن اللغة هي أساس الفكر، لأن المنبهات الشرطية لا تنحصر بها، وبالتالي فقد رأينا أن السير الطبيعي هو أن نقول بأن الاشتراطات الطبيعية قد جعلت الإنسان يفكر تفكيراً مجرداً، وبهذا عمل على الارتفاع عن واقعه المحسوس لأجل تغييره، ولما كان ذلك يتطلب مساعدة الآخرين فقد دخل معهم في عملية التغيير واحتاج حينذاك لأن يعبر عن أفكاره في التغيير للآخرين فلم يجد إلا اللغة وسيلة لذلك.

فالتفكير هو سر طلب التغيير، وطلب التغيير هو سر التجمع للتغيير، وهذا الأخير هو سر وجود اللغة في حياة الإنسان.

ومن هنا فقد فسرنا أمرين هامين يعجز عن تفسيرهما الادعاء الماركسي الأنف، وهما:

- ١- لماذا وجدت اللغة في حياة الإنسان دون غيره؟
- ٢- لماذا لم يوجد مجتمع كمجتمع الإنسان لأي كائن حي آخر؟

## الدرس السابع الدليل العلمي

### الماركسية والصفة العلمية

رغم أن المذاهب الاشتراكية قد كثرت إلى حد يدعو للعجب، إلا أن الماركسية اختصت واختارت لنفسها اسم (الاشتراكية العلمية)، وذلك لكي تستعمل وتستفيد من التأثير النفسي الكبير لهذه اللفظة - على عاداتها في مختلف الأماكن - لتحقيق غرضها السياسي المنشود. وما نريده في هذا الفصل هو أن نستعرض إمكانية اتصافها بهذه الصفة ومقدار قدرتها على اتباع المنهج العلمي الصحيح.

### ماذا يقصد بالدليل العلمي؟

إن هذا التعبير قد يطلق ويراد به كل دليل يوصل الإنسان إلى الاطمئنان واليقين بنتيجة سواء كان عقلياً محضاً أو تجريبياً، ولكن المراد هنا هو خصوص الدليل الذي يعتمد على التجربة الحسية الدقيقة والملاحظة الحسية القطعية. والذي دعا هؤلاء لخصر اللفظ بهذا المفهوم هو اتجاههم الحسي المفرط والذي لا حديث لنا عنه فعلاً.

### مقياس التفسير العلمي الصحيح

إن التفسير العلمي لظاهرة معينة يبدأ أولاً بشكل «فرضية» ولن يكون هذا التفسير «علمياً» إلا إذا أثبتت التجربة والملاحظة الدقيقتان عدم إمكان أي تفسير آخر لهذه الظاهرة والحادثة فإذا رأينا رجلاً يلتزم بالعبور من شارع معيّن في زمان معيّن أمكننا أن نفترض مثلاً:

- أ- أنه موظف في مصنع يقع في نهاية الشارع.  
 ب- أنه يراجع طبيباً يسكن في تلك المنطقة.  
 ج- أنه مدرس في مدرسة تقع في تلك النواحي وغير ذلك.  
 ولن يكون التفسير الأول علمياً إلا إذا ثبت علمياً بطلان كل الافتراضات الباقية.

### مثال من الماركسية

إن الماركسية تعتقد أن «الدولة» تنشأ على أساس اقتصادي، وملخص الأمر - عندها أن الصراع يقوم بين الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، والطبقة الضعيفة التي لا تمتلك شيئاً، وبموجب ذلك تقوم الطبقة الغالبة المتفوقة بإنشاء (الدولة) لحماية مصالحها ومنافعها الاقتصادية. وهذا التفسير الماركسي يبقى غير علمي مادام من الممكن أن نفسر ظاهرة نشوء الدولة مثلاً بما يلي:

- أ- تعقيد الحياة المدنية وتكاثر الوظائف الاجتماعية.  
 وذلك كما نجده في مصر القديمة: فإن فيضان الأنهار ولزوم تنظيم شؤون الري كان يحتاج إلى المؤسسة التي تشرف على الحياة الاجتماعية وإدارة الأمور المختلفة، ولذا تمتعت طائفة (الإكليروس) بنفوذ سياسي مهم نظراً للعلوم التي كانت تتقنها لا للطبقة التي تنتمي إليها.  
 وكذا في الدولة الرومانية بعد غزو الجرمان لها وحصول الضعف العلمي الكبير، فإن رجل الدين الكنيسي كان هو الذي يقوم بوظائف الإدارة الحكومية نظراً لمعرفته للقراءة والكتابة وحساب الشهور وغير ذلك، لا لنوعية الطبقة التي ينتمي إليها أيضاً، وهكذا كان الوجود السياسي لهؤلاء متوقفاً على الامتيازات الفكرية وسبباً للوجود الاقتصادي، بعكس ما تقوله الماركسية في فرضيتها.  
 ب- العقيدة الدينية التي أسست دولاً تتمثل في جماعات ليس لها مصلحة طبقية واحدة وإنما تشترك في صفة دينية واحدة.  
 ج- الميل الفطري للسيطرة والتفوق على الآخرين وغير ذلك فيما لم تبطل هذه الافتراضات فإن التفسير الماركسي لن يكون علمياً.

## أهم مانع في وجه الماركسية

وأهم عقبه تواجه الماركسية هنا تنبع من الفرق بين طبيعة البحث التاريخي - وهو مجال بحثها - وطبيعة البحث في العلوم الطبيعية كالكيمياء والفيزياء.

ويرجع الاختلاف بين الباحثين - عادة - إلى سببين هما:

(الأول) من ناحية موضوع البحث:

فالباحث الفيزيائي يتصل بالظاهرة الطبيعية اتصالاً مباشراً فيدرسها إذ هي ظاهرة معاصرة له، موجودة في المختبر، يشاهدها ويضع تفسيراً كاملاً لها. أما الباحث التاريخي فإنه عندما يريد استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع وكيفية نشوئه وتطوره يضطر للاعتماد على النقل والرواية، أو على الآثار التاريخية الباقية، أو على الحدس والتخمين لمعرفة بعض الظواهر التاريخية التي لا يستطيع مشاهدتها.

فهذا (انجلز) في كتابه (أصل العائلة) اعتمد - بصورة رئيسية - في استنتاجاته على روايات ومزاعم مؤرخ مخصوص هو (مورغان).

(الثاني) من ناحية الدليل:

فالعالم الفيزيائي يستطيع أن يجري تجاربه المختلفة على المادة المبحوثة ويستعمل الأساليب التي يقررها المنطق التجريبي كطريقتي الاتفاق والاختلاف، فلكي يثبت أن (ب) سبب ل (أ) يجمع بينهما في ظروف مختلفة (طريقة الاتفاق) ثم يعزل (ب) لمعرفة أنه هل يزول (أ) تبعاً لذلك أم لا؟ (طريقة الاختلاف).

أما الباحث التاريخي فإن عليه أن يأخذ الظواهر التاريخية كما هي، ولا يمكنه تطويرها عن طريق التجربة، ولذلك فهو يعجز عن تقديم الدليل العلمي على افتراضه.

فالعالم الفيزيائي إذا أراد - مثلاً - أن يعرف السبب الرئيسي للحرارة فإنه يقوم بما يلي:

١- افتراض أن الحركة هي سبب الحرارة - بعد رؤية تقارنها في حالات عديدة.

٢- يقوم بإجراء تجارب عديدة، يبعد في كل منها شيئاً من الأشياء التي تقترن بالحركة والحرارة ليعرف أن الحرارة توجد بدونها (طريقة الاتفاق).

٣- يحاول القيام بعملية فصل بين الحركة والحرارة بتبديل الحالات، فإذا كشفت التجربة

أن الحرارة توجد متى ما وجدت الحركة مطلقاً ثبت علمياً أن الحركة هي سبب الحرارة. في حين أن الباحث التاريخي عندما يريد أن يدرس ظاهرة (الدولة) لا يستطيع أن يقوم بما قام به الباحث الطبيعي، فإنه قد يفترض أنها نتيجة لمصلحة اقتصادية ولكنه لا يستطيع إثبات ذلك علمياً، فلا يستطيع أن يثبت بالتجربة أن الدولة ليست ناشئة من ميل فطري عند الإنسان للسيطرة على الآخرين، وذلك لأن كل ما يستطيعه هو الاعتماد على بعض الحالات التاريخية التي يبدو فيها اقتران الدولة والمصلحة الاقتصادية (وهذا ما يسمى في المنطق التجريبي بطريقة التعداد البسيط)، وهذه الطريقة لا تثبت أن العامل الاقتصادي هو السبب الوحيد مادام الباحث لا يمكنه أن يغير الواقع التاريخي ويعزل سائر العوامل الأخرى عن واقع المجتمع ليعرف النتيجة وهل ستزول الدولة لظاهرة اجتماعية أم لا؟

### فالنتيجة

هي أننا يجب أن نستبعد الدليل التجريبي الدقيق ونعتمد على طريقة التعداد البسيط في مجال البحث التاريخي. وهكذا يتضح أن الماركسية حينما وضعت نظرية (المادية التاريخية) لم تكن تملك السند العلمي سوى الملاحظة البسيطة. ولم تكتف الماركسية بهذا بل زعمت بأن: الملاحظة المحدودة تكشف عن قوانين التاريخ!! فقد قال (انجلز):

ولكن فيما (عندما) كان البحث عن هذه الأسباب المحركة في التاريخ مستحيلاً تقريباً (وذلك) في سائر المراحل (الزمنية) السابقة بسبب تعثر علاقاتها وتخفيها مع ردود الفعل (والنتائج) التي تؤثر بها (أي خفاء العلاقات الحقيقية بين العلة والمعالي والأفعال وردودها في المجال الاجتماعي) فإن عصرنا قد بسط (وأوضح) هذه العلاقات كثيراً بحيث أمكن حل اللغز (والمشكلة).  
فمنذ انتصار الصناعة الكبرى لم يعد خافياً على أحد في انجلترا أن النضال السياسي (العمل في المجال السياسي) كله يدور فيها حول طموح طبقتين إلى السلطة وهما: الأرستقراطية العقارية (طبقة مالكي العقارات والأراضي المتنفذين) والبورجوازية (طبقة أصحاب وسائل الإنتاج الصناعي).<sup>١</sup>

١. لودفيج فيورباخ: ص ٩٥.



وقد رأينا في هذا النص:

- ١- أن انجلز يؤكد على أن فترات التاريخ السابق على فترة معينة من تاريخ أوروبا أو إنجلترا، غامضة مبهمة لا يمكن الاستفادة شيء منها.
- ٢- ومع ذلك فهو يعتمد على ملاحظة الوضع الاجتماعي لهذه الفترة المعينة لتحصيل اليقين العلمي بأن العامل الاقتصادي هو المحرك الأساسي في التاريخ الإنساني كله. والانتقاد الموجه هنا هو أن هذا بعيد جدا عن المنطق العلمي، فإن سيطرة عامل معين على مجتمع في فترة معينة لا تكفي لأن تكون دليلاً على سيطرته الرئيسة في كل أدوار التاريخ، فقد يكون لهذه السيطرة أسبابها وعواملها الخاصة.

### ملاحظة الصراع بين جماعتين والحكم الكوني العام

ويقول انجلز - في كلام له يعتذر فيه عن بعض الأخطاء التي وقع فيها لأنه طبق قوانين الديالكتيك على غير المجتمع -:  
وغني عن البيان، بأنني قد عمدت إلى سرد «عرض» المواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية سردا عاجلاً وملخصاً بغية أن أطمئن - تفصيلاً إلى ما لم أكن في شك منه - بصورة عامة!! إلى أن نفس القوانين الديالكتيكية للحركة التي تسيطر على العفوية (الصدفة) الظاهرة للحوادث في التاريخ، تشق طريقها (تعمل) في الطبيعة «أيضاً»<sup>١</sup>.  
والآن لنجمع بين هذا النص والنص السابق لانجلز، فإننا سنجد أن هذا المفكر الماركسي الكبير يقوم بالخطوات التالية:  
أ- يلاحظ مشهداً تاريخياً واحداً لمجتمع خاص في فترة محدودة، ويجد أنه يكشف عن صراع طبقتين.

- ب - وعليه يستنتج أن التاريخ كله يقوم على أساس الصراع بين المتناقضات.
- ج - ثم يستنتج من ذلك أن نفس قوانين الصراع تعمل أيضاً في كل مجالات الكون الأخرى، وبتعبير آخر يستنتج أن الكون يقوم على أساس الصراع بين مختلف التناقضات الداخلية.

١. ضد دوهرنك: ج ٢، ص ١٩٣.

إن المرء ليعجب - وهو يرى أمثال هذه الاستدلالات - من انخداع الكثيرين ممن يدعون لأنفسهم التركيز الكامل على الدليل التجريبي الدقيق وتصديقهم بالصفة العلمية التي أدعتها الماركسية لنفسها.

وهكذا نستنتج من هذا البحث ومما قبله أن الأدلة التي أقامتها الماركسية - سواء كانت فلسفية أو سيكولوجية أو تجريبية - لا تتجاوز الافتراض المحض الذي لم يقترن به ما يثبت ويبتل الافتراضات الأخرى.

وسنعالج في الفصول المقبلة موضوع «المقياس الأعلى» الذي تقاس به صحة النظرة وبطلانها إن شاء الله.

## الدرس الثامن

### التطبيق يكذب الماركسية

قمنا في الفصول السابقة بدراسة المادية التاريخية على ضوء القواعد الفكرية للماركسية، ثم انتقلنا إلى دراسة المادية التاريخية بما هي نظرية عامة، فدرسنا أدلتها الفلسفية والسيكولوجية والعلمية وأبطلناها كلها، وها نحن نحاول - كخطوة ثانية - أن نجيب على السؤالين التاليين:

أ- هل يوجد مقياس أعلى لمعرفة صحة أية نظرية أو بطلانها؟

ب- هل ينطبق هذا المقياس على المادية التاريخية فيثبت صحتها؟

أما المقياس الأعلى - عند الماركسية - لاختبار صحة أية نظرية فما هو إلا مقدار نجاحها في التطبيق في الواقع الخارجي.

وقد أكد الماركسون على هذا الجانب كثيرا وأطلقوا عليه اسم «وحدة النظرية والتطبيق».

قال ماوتسي تونغ:

«إن نظرية المعرفة في المادية التاريخية تضع التطبيق في المقام الأول فهيترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب أن لا يفصل - بأية درجة كانت - عن التطبيق، وتشن نضالاً ضد (تعارض بشدة) كل النظريات الخاطئة التي تنكر أهمية التطبيق، أو تسمح بانفصال المعرفة عن التطبيق»<sup>١</sup>.

«فمن المهم - إذن - أن نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق، ومعنى ذلك: أن من يهمل النظرية يقع في فلسفة الممارسة فيسلك كما يسلك الأعمى، ويتخبط في الظلام، أما ذلك الذي يهمل التطبيق فيقع في الجمود المذهبي»<sup>٢</sup>.

١. حول التطبيق: ص ٤.

٢. المادية والمثالية في الفلسفة: ص ١١٤.

فإذا كان التطبيق هو المقياس وجب علينا أن نلاحظ مدى نجاح المادية التاريخية في التطبيق.

### التطبيق.. والمادية التاريخية

ويجب أن نلاحظ أن الماركسيين لا يمكنهم أن يدعوا تطبيق نظرية المادية التاريخية بكل تفاصيلها ومراحلها، لأن قسما من هذه المراحل يتعلق بقوانين تختص بمجتمعات منقرضة وليس لها وجود خارجي حتى تطبق الماركسية عليها نظريتها.

وما قامت الماركسية بتطبيقه يختص بمرحلة تحويل المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع اشتراكي فقط. ولكن هل نجحت الماركسية في تطبيق النظرية بالنسبة إلى هذا الجزء؟ إن الواقع يكذب ذلك تماما.

ولتوضيح ذلك، علينا أن نقسم البلاد الاشتراكية إلى قسمين وسنجد أن التطبيق في كلا القسمين كان يكذب النظرية الماركسية.

فالقسم الأول هو: البلاد الاشتراكية التي أجبرت على اتباع النظام الاشتراكي بقوة الجيش الروسي «الجيش الأحمر»، وذلك من مثل بولونيا وتشيكوسلوفاكيا<sup>١</sup> والمجر. وفي هذا القسم نجد أن الثورة لم تك نتيجة للتناقضات الداخلية في المجتمع - كما تعرضه المادية التاريخية - وإنما كانت مفروضة على المجتمع من الخارج بواسطة الحرب الأجنبية، والغزو العسكري المسلح وأوضح مثال على ما نقوله ألمانيا:

فإن ألمانيا - كما نعلم جميعا - منقسمة إلى دولتين هما: ألمانيا الشرقية وتتبع النظام الاشتراكي، وألمانيا الغربية وهي تتبع النظام الرأسمالي عموما، وكل ذلك لم يكن بفعل قانون القوى المنتجة أو باقي القوانين الماركسية، وإنما كان بتأثير من حكم الجيش المنتصر في الحرب العالمية الثانية، إذ فرض الجيش الروسي النظام الاشتراكي في الجزء الشرقي الذي كان يقع تحت احتلاله، في حين فرض جيش الحلفاء الغربيين النظام الرأسمالي في الجزء الغربي من ألمانيا والذي كان يقع تحت احتلالهم. والقسم الثاني يمثل في البلدان التي حدثت فيها ثورات داخلية كروسيا والصين.

١. وقد شهد العالم قبل مدة وجيزة كيف أن الشعب الجيكي صمم على التحرر بمقدار ما من هذا النظام ولكن القوات الروسية غزت أراضيها بأعداد هائلة وأرغمته على قبول الاستعمار الاشتراكي المقنع.

وهذا القسم لم تنطبق فيه قوانين المادية التاريخية أيضا. أما روسيا - وهي أول بلد سيطرت الاشتراكية عليه بتأثير الثورات الداخلية - فقد كانت متأخرة عن كل الدول الأوروبية من حيث الصناعة، ولم يكن نمو القوى المنتجة هو العامل الدافع للثورة - كما تقوله الماركسية - بل إن نمو القوى المنتجة في بلاد أخرى كفرنسا وبريطانيا وألمانيا كان الدافع الرئيس لأن تبعد عن الثورة المحتملة (هذا وإن كنا نعتقد بأن ذلك التقدم الصناعي صاحبه الظلم الكثير والانهيار الأخلاقي كما ستتحدث عنه فيما سيأتي). فقد كان هناك فارق كبير بين مستوى الصناعة في روسيا ومستواها في الدول الأوروبية الأخرى، ومع ذلك رأينا أن الثورة حدثت في روسيا دون غيرها الأرقى منها صناعيا.

### التطبيق يعاكس النظرية

فإن كانت هناك علاقة بين الثورة والمستوى الاقتصادي الرفيع، فإن التطبيق على الواقع يؤكد لنا عكس ما تقوله الماركسية تماما، ذلك لأنها تقول بأن الثورة الاشتراكية هي نتيجة لرقى الرأسالية الصناعية ونمو المستوى الاقتصادي في حين أن الواقع يقول بأن الثورة الاشتراكية في روسيا كانت نتيجة لهبوط المستوى الاقتصادي في تلك البلاد وتخلفها عن ركب التقدم الصناعي الكبير في الدول الغربية، وهذا التأخر هو الذي دفع روسيا للعمل على إنشاء حكم يعمل على حل المشاكل الاقتصادية ويرفع المستوى الاقتصادي الهابط، وذلك لئلا تقع تحت سيطرة الاحتكارات التي تفرضها الدول المتقدمة وتفقد استقلالها. وهكذا رأينا أن الحكم الاشتراكي بعد أن سيطر على البلاد عمل على رفع المستوى الاقتصادي وإنهاء التصنيع معتمدا على:

أ- الاستبدال المطلق.

ب - طبيعة كيانه الاقتصادي الذي يحصر كل عمليات الانتاج بيد الدولة. وهنا يبدو لنا من المضحك حقا أن تعمل الدولة الاشتراكية على إيجاد أسباب وجودها هي!! أي تعمل لإيصال المجتمع إلى المستوى الاقتصادي الذي تفترض الماركسية أنه سبب لوجودها. وعليه فإننا يمكن أن نحتمل احتمالا قويا أن الثورة في روسيا لم تكن لتقع لو كانت روسيا

في مستوى صناعي متقدم وذلك على النقيض مما تصوره النظرية الماركسية. هذا هو الحال بالنسبة لتطبيق قوانين الماركسية في روسيا وفشل ذلك التطبيق ونفس هذا الكلام يمكن أن نقوله بالنسبة لتطبيق قوانينها في الصين: إذ لم يكن التقدم المادي هو العامل الذي دفع إلى الثورة مطلقا بل كان التخلف الاقتصادي هو العامل إن كان حتماً أن تربط بين المستوى الاقتصادي والثورة.

### نجاح الاشتراكية اعتمد على ظروف غير ماركسية

إن الماركسية تقرر أن قيام الثورة وانتصارها يعتمد على الصراع الطبقي الناتج من ارتفاع مستوى وسائل الإنتاج، وهو لمصلحة طبقة اجتماعية من جهة وضد مصالح طبقة اجتماعية أخرى مما يخلق الصراع وينتهي الأمر بانتصار الطبقة المؤيدة لنمو وسائل الإنتاج. ولكننا نجد عند ملاحظة التطبيق - وهو مقياس صحة النظرية وبطلانها عند الماركسية - أن نجاح الثورة الاشتراكية كان يعتمد على ضعف جهاز الحكم وانهاره انهيارا عسكريا. فالحكم القيصري انهار بسبب ضعفه وقيام الحرب العالمية الأولى وهذا فسخ المجال لأن يستغل الشيوعيون هذه الفرصة ويقوموا بانقلابهم سابقين الفئات الأخرى لحسن تنظيمهم وقوة وحدتهم الفكرية القيادية. وهكذا الحكم الشيوعي في الصين: فإن الشيوعيين لم يستطيعوا أن ينتصروا ويتسلموا الحكم إلا بعد انتهاء الحرب الصينية اليابانية والتي زعزعت أركان الحكم الصيني الذي كان قائما آنذاك، مما فسخ المجال لأن يستغل الشيوعيون ذلك. وعليه فإننا نتساءل:

هل كان بإمكان الشيوعيين في روسيا أو الصين أن ينتصروا لولا ظروف الحرب العالمية الأولى ولولا الغزو الياباني للصين؟ وهل أن هذه العوامل هي عوامل ماركسية؟ إن الشيوعية لن تستطيع الجواب على هذا بالإيجاب مطلقا إلا إذا اعتبرت الحرب والغزو الخارجيين من عوامل الانتصار الماركسية، وهذا يعني إبطالها لنظريتها الفلسفية والتاريخية. وهذا النقض على الماركسية يمكن أن يشكل إيرادا عليها من جهة أخرى، وهي:

إننا نجد أن نفس العوامل التي أنجحت الثورة في روسيا أو هيأت لها طريق النجاح كانت موجودة بدرجات معينة في بلدان أخرى.

فقد كانت فيها ظروف عسكرية شبيهة بظروف روسيا وكانت السلطة القائمة فيها ضعيفة، وكان هناك شعور عام عند الشعب بعدم قدرتها على حل المشاكل وبلزوم تغييرها لكي تتقدم البلاد... وحدثت الثورات فيها ولكنها - رغم ادعاء الماركسية - لم تكن ثورات اشتراكية... فلماذا كانت تلك الثورات قد رفضت الطابع الاشتراكي واختصت به الثورة الروسية مع وحدة الأسباب.

إن العامل الذي اختلف في الحالتين ليس هو إلا الظروف الفكرية ونوعية التنظيمات السياسية التي كانت قائمة آنذاك.

### النتيجة

إننا لو قبلنا من الماركسية قولها «بوحدرة النظرية والتطبيق» أي قبلنا أن مقياس صحة أية نظرية وبطلانها هو قبول التطبيق الخارجي أو رفضه لها، فإننا سنجد أن التطبيق نفسه يكذب النظرية الماركسية فينطبق هنا المثل العربي القائل: «من فمك أدينك»، فمقياس الماركسية يبطل الماركسية نفسها.

### شاهد من أقوال لينين

إن الظروف التي حدثت بعدها الثورة الاشتراكية لم تكن ظروفًا ماركسية، أي ظروفًا ترى الماركسية صلاحيتها لإحداث الثورة فقد قال لينين مخاطبًا الشباب الاشتراكي السويسري قبل شهر واحد من ثورة شباط وقبل عشرة أشهر من ثورة أكتوبر الشيوعية:

«لعلنا نحن أبناء الجيل الذي يسبق جيلكم، لن نعيش لنرى المعارك الفاصلة (لمصلحة) الثورة الاشتراكية الموشكة على الاندلاع (والتوقد) ولكن يبدو لي أنني أستطيع أن أعرب بأقصى ثقة عن الأمل بأن يتاح للشبان العاملين في الحركة الاشتراكية الرائعة في سويسرا وبقية أنحاء العالم الحظ الطيب، ليس فحسب بالمساهمة في القتال أثناء الثورة البروليتارية<sup>١</sup>

١. الثورة البروليتارية: يقصد بها ثورة الكادحين.

الوشيكية (القريبة الوقوع) بل كذلك في الخروج ظافرين منها». فليئين يرى أن الظروف غير مناسبة فعلاً للثورة ولذلك فقد لا يشهدا هو، ولكن الظروف مناسبة لاشتراك العمال السويسريين في الثورة البروليتارية، والانتصار فيها. ولكن الواقع كذب هذا تماماً. فقد قاد وأشعل هو الثورة الاشتراكية في روسيا بعد عشرة أشهر وأصبح الحاكم المطلق فيها، في حين بقي العمال السويسريون بعيدين عن الثورة البروليتارية حتى اليوم. فهل ما زالت الماركسية تلتزم بهذا المقياس وهو يرفضها أم أنها تجبر في النهاية على رفضه، فتكون من المذاهب التي وقعت في الجمود المذهبي - على حد تعبير جورج بولتزيير-!!



## الدرس التاسع

### فشل الماركسية في تفسير تطور وسائل الانتاج

القوى المنتجة تحدد الوضع الاقتصادي، وهو يحدد كل الأوضاع الاجتماعية. وقبل أن نستعرض واقع هذا الادعاء ومشاكله، نشير إلى أن الماركسية استطاعت أن تجلب اعجاب الكثيرين بعد أن زعمت لهم أنها تضع في أيديهم كل أسرار التاريخ أولاً، وبعد أن أعطت لآمالهم وأحلامهم أسساً علمية، فأوهمتهم أن قوانين التاريخ الحتمية سوف تحقق تلك الآمال لا محالة.

فهل الأمر كما تقول الماركسية أم أن هناك مشاكل تعجز الماركسية عن تطبيق نظريتها عليها؟ وما هي هذه المشاكل؟!

إننا ندعي اجمالاً أنها فشلت في مجال شمول نظريتها وتفسيرها لكثير من الظواهر، ومنها:

- 1- مسألة تطور القوى المنتجة وكيف يتم؟
- 2- تفسير العلاقة بين الوضع الاقتصادي والحياة الفكرية بمختلف أنواعها من دين وعلم وفلسفة.

3- تفسير نشوء الطبقات ودورها في المجتمع.

4- دور العوامل الطبيعية.

5- دور الذوق التقني.

والآن لنقم بدراسة كل عقبة من هذه العقبات بوجه الماركسية دراسة تفصيلية.

### تطور القوى المنتجة، وكيف يتم؟

وعندما نلاحظ هذا الجانب تنطرح أمامنا هذه الأسئلة:

كيف تتطور القوى المنتجة؟

ما الذي يطورها؟

ولماذا لا يكون العامل الذي يطور القوى المنتجة هو القوة المحركة للتاريخ؟  
ويحاول الماركسيون - عادة - الإجابة على هذه الأسئلة بأن العامل الذي يطور القوى  
المنتجة هو الأفكار التي توجد في ذهن الإنسان نتيجة لتعامله مع قوى الانتاج... ويكون  
الحال على النحو التالي:

التعامل مع القوى المنتجة يولد الأفكار في ذهن الإنسان، والأفكار الإنسانية هي التي  
تطور القوى المنتجة.

وهكذا يعطي الماركسيون صفة ديالكتيكية لتطور القوى المنتجة حيث أنها تولد الأفكار  
الجديدة وتنمو هي في ضمن هذه الأفكار.

ولنا في هذا التفسير مناقشتان:

### المناقشة الأولى

إن هذا الوصف الديالكتيكي لتطور القوى المنتجة قائم على أساس من المذهب التجريبي  
في المعرفة، والذي يرى أن كل المعارف الإنسانية قائمة على أساس التجربة، فالتجربة هي  
المصدر الوحيد والعلة لكل الأفكار والآراء.

ولكن المذهب التجريبي من أساسه باطل - كما ثبت ذلك في محله<sup>١</sup> - إذ الواقع هو أن  
التجارب الطبيعية لا تعطي الإنسان إلا التصورات الحسية، وهذه التصورات تبقى مهملة لا  
قيمة لها لو لم يقم الذهن بأعمال قدراته العقلية في الاستنتاج والتحليل، والرجوع إلى معارف  
أولية ضرورية غير خاضعة للتجربة فإذا استعمل الذهن طاقاته، وطبق تلك المعارف العقلية  
على التصورات التي جاءت من التجربة، استطاع أن ينتهي إلى نتائج جديدة، وهكذا تتكون  
النتائج الجديدة تبعا لأمرين هما:

أ- وصول تصورات أكثر من التجربة الخارجية.

١. راجع فلسفتنا - والمذهب الواقعي.

ب- تكرار عمليات الاستنتاج العقلي وتطبيق المعارف الضرورية على تلك التصورات الحسية. وإذا تم هذا نعرف:  
 أن القوى المنتجة لم تكن هي التي استطاعت أن تطور نفسها بمفردها!! وإنما كل ما فعلته هو أنها أوجدت التصورات فحسب، وهذه التصورات تبقى محتاجة لقدرات الذهن وأوليائه حتى تحصل النتائج.  
 فالعامل الأعلى المؤثر هو قدرات الذهن وآلياته، وهي أمور لم توجدتها التجربة وفوق التجربة. فأين هو التطور الديالكتيكي لقوى الانتاج!!  
 ولماذا لا يجوز أن نجعل لقوى الانتاج حتى الشريك في مجال تطوير المجتمع?!

### المناقشة الثانية

إننا كنا نتساءل عن العوامل المطورة للانتاج، أما الآن فتساءل عن نقطة أعمق، وأكثر احراجا للمادية التاريخية، فنقول:  
 كيف قام الإنسان بعملية الانتاج، ووجدت هذه العملية في حياته دون غيره من الكائنات الحية?!

فإذا كان الانتاج وتطوره يفسر نشوء المجتمع وعلاقاته وتطورها كما تقول الماركسية فما هو المفسر لنشوء الانتاج نفسه?  
 وبتعبير مختصر: كيف وجد الانتاج?  
 وقبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرف: ما هو الانتاج?  
 إن الماركسية تعرف الانتاج بأنه:  
 «عملية مجاهدة للطبيعة، يشترك فيها مجموعة من الناس لتحصيل حاجاتهم المادية، وعلى أساس منها تقوم كل العلاقات بين أفراد هذه المجموعة» فهي عملية تغيير للطبيعة لكي توافق حاجات الناس.  
 وإذا تمّ هذا المعنى فإن من الواضح أن نقول: إن هذه العملية التغييرية لا يمكن أن توجد - تاريخياً - إن لم تكن مسبقة بشروط معينة نلخصها في أمرين جوهرين هما:  
 الأول: الفكر.

وذلك لأن عملية التغيير للطبيعة - تغييرا يوافق ويؤدي إلى سد الحاجة الإنسانية - تستلزم أن يتصور المغير الشكل الذي ستؤول إليه الطبيعة ولو كان ذلك تصورا اجماليا فلا يمكن أن ينفصل التغيير عن تجرد الذهن - قبل عملية التغيير - من التأثير بالأمور المحسوسة فعلاً، وإدراك الشكل الاجمالي، الذي هو فعلاً أمر معنوي يريد أن يجسده الإنسان بتغيير الطبيعة وتحويل شكلها الحالي إلى ذلك الشكل المتصور.

وطاقة التجرد الذهني أمر لا يملكه الحيوان، لأنه محكوم لغريزته فقط، ويختص بها الإنسان ولذا نجد الحيوان لا يستطيع أن يقوم بعملية تغيير أساسي في الطبيعة مطلقاً.. في حين أمكن للإنسان بمقتضى طاقته الفكرية أن يقوم بعمليات التغيير الكبرى في الطبيعة.

الثاني: اللغة.

وذلك لأننا قلنا أن الانتاج - وحسب تعريف الماركسية له - عملية اجتماعية للصراع ضد الطبيعة، ولما كان على المشتركين في عملية الانتاج أن يعرف كل فرد منهم ما يدور في ذهن الآخر من أفكار حتى يمكن أن يتحقق العمل المشترك لتحقيق الهدف المشترك، فقد لزم أن يمتلك كل منتج الوسيلة التي يعبر بها عن أفكاره ويعترف بها على أفكار شركائه في العملية وحتى يستطيع أن ينتج وكانت هذه الوسيلة هي اللغة.

وعليه فإن:

الفكر يجب أن يسبق الانتاج، «وليس وليدا للانتاج».

أما اللغة فهي أيضاً وليدة الحاجة إلى تبادل الأفكار، بوصف اللغة المظهر المادي المجسّد للأفكار وليست ناشئة من القاعدة التي تزعمها الماركسية للبناء الاجتماعي وهي عملية الانتاج. وهكذا انتهينا إلى حقيقة مرة بالنسبة للماركسية إذ أثبتنا أن أهم ظاهرة اجتماعية على الاطلاق - وهي اللغة - لا تقوم على أساس الانتاج بل هي الشرط الضروري - تاريخياً - لوجود هذه القاعدة الاقتصادية المزعومة.

### الدليل الواضح

وأقوى دليل نقدمه على هذه النتيجة هو ما نشاهده - وجدانا - من استقلال اللغة في تطورها عن الانتاج وتطوره.

فلو كانت اللغة وليدة الانتاج، وجب أن تتطور تبعاً لتطوره تماماً كما تتطور باقي الظواهر الاجتماعية - في رأي الماركسية - .

هذا في حين لا يمكن لأي ماركسي - حتى ولو كان مغرقاً في ماركسيته كستالين - أن يدعي: أن اللغة الروسية - مثلاً - قد تغيرت بعد الثورة الاشتراكية، وتبدلت إلى لغة جديدة. أو أن يدعي:

أن الآلة البخارية التي أحدثت ثورة كبرى في طريقة الانتاج، قد غيرت اللغة الانجليزية، ووهبت الانجليزية لغة أخرى غير ما كانوا يتكلمون به قبل اكتشاف هذه الآلة!!  
فالواقع التاريخي يقرر استقلال اللغة في تطورها عن الانتاج، وليست نابعة منه، وإنما هي نابعة - كما تقدم - من فكر وحاجة هما أسبق من كل عملية انتاجية مهما كان نوعها.

### نتيجة هذا البحث

إن الماركسية فشلت في عبور العقبة الأولى التي وضعناها أمامها، وهي تفسير تطور القوى المنتجة بشكل يتلاءم مع نظريتها التاريخية.  
وسنرى في الفصول المقبلة إن شاء الله أنها ستفشل في عبور باقي العقبات التي مر ذكرها في أول هذا الفصل.

مما يثبت أن هذا الاستيعاب الذي تدعيه لنظريتها أمر باطل وخرافة لا أكثر.



## الدرس العاشر

### تطور الفكر الديني

في مجال معرفة قدرة الماركسية على استيعاب وتفسير كل الظواهر التاريخية، قلنا: أن هناك عقبات كثيرة تقف في وجه هذا التفسير المستوعب.. وقد ذكرنا منها - أولاً - قضية تطور القوى المنتجة ورأينا فشل التفسير الماركسي لها.

وها نحن نتعرض - في هذا الفصل - إلى قضية خطيرة أخرى هي مسألة «تطور الفكر». فقد ادعت الماركسية في نظريتها «المادية التاريخية» أن كل أنواع الحياة الفكرية المختلفة - ومهما تصورنا أنها بعيدة عن المجال الاقتصادي - ترجع في النهاية إلى نوعية «الوضع الاقتصادي» و«القوى المنتجة» وأن الذي يحدد نوعية أية فكرة عند الإنسان هو نوعية الوضع الاقتصادي. وهذا ادعاء خطير له آثاره الكبرى في مجال «نظرية المعرفة» وتحديد مدى كشف المعارف الإنسانية عن الواقع الخارجي وغير ذلك.

ولذا فإنه يجب أن يناقش على صعيدين: فلسفي، وتاريخي.

أما على الصعيد الفلسفي: فإن مجال البحث فيه واسع جداً لا يتسع له المحل، ولعله يمكننا بعد ذلك أن نتعرض إليه في بحوث أخرى.. ولكن يكفي أن نشير هنا إلى نقطة هامة بالاجمال وهي: أن هذا التفسير الماركسي للفكر لو تم فإنه ينتج نتائج هامة خطيرة، وأخطرها لزوم الشك في كل شيء وعدم إمكان المعرفة الحقيقية لما يجري خارج الذهن من الحوادث والظواهر!! وهذا أمر يرفضه التحقيق الفلسفي الدقيق فضلاً عن أنه مرفوض من قبل الماركسية نفسها وهذا مورد من موارد تناقض الماركسية مع نفسها.

فبينما يقول بولتزر «ولكن ما دمنا نعرف صفات هذا الواقع الموضوعي فلا يمكن أن يقال عنه أنه غير قابل للمعرفة»<sup>١</sup> فالواقع الخارجي يمكن معرفته كما هو عليه، يقول تشاغلين: «لقد ناضل لينين ضد النزعة الموضوعية في النظرية»<sup>٢</sup>.

ويقول موريس كزنفورت «كانت الفلسفة دوما تعبر - ولا تستطيع إلا أن تعبر - عن وجهة نظر طبقية»، فالواقع الخارجي لا يمكن معرفته كما هو عليه بل المعرفة تابعة لمصلحة طبقة الفكر. ومعنى هذا أن تصبح الحقيقة هي: مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكر، وإذا تغيرت طبقة المفكر تغيرت الحقيقة لديه فالحقائق كلها نسبية، أي تتبع تصورات طبقة المفكرين ومصالحها، وليست هناك حقيقة موضوعية تتبع الواقع الموضوعي الخارجي. ولا يمكن اكتشاف الحقيقة كما هي ولا يمكننا أن نحكم على أية حقيقة بأنها مطابقة للواقع الخارجي.

وهذا ينتج أمرين مهمين كلاهما مما لا ترضاه الماركسية:

الأول: أن نشك في كل المعارف الإنسانية.

الثاني: ويتفرع على الأول، وهو أن الماركسية لا يمكنها أن تدعي أن نظريتها هي حقيقة خارجية مطابقة للواقع، ذلك لأنها فكرة من الأفكار التي توّجدها المصالح الطبقية في الذهن. هذا مجمل عن الحديث في المناقشة الفلسفية لرأي الماركسية في تطور الأفكار وتبعيته لنوعية الوضع الاقتصادي<sup>٣</sup>.

وأما على الصعيد التاريخي فإننا نحاول ملاحظة المظاهر الرئيسية للفكر الإنساني وهي: الأفكار الدينية، والفلسفية، والعلمية، والاجتماعية.

وقبل كل شيء لنقرأ معا ما كتبه انجلز في رسالته إلى فرانز مهنرج إذ قال:

«إن الأيديولوجية عملية يقوم بها الفكر عن وعي وشعور من جانبه، ولكنه شعور باطل حقا فالبواعث الحقيقية التي تدفعه تظل غير معروفة له (أي للمفكر)».

١. المادية والمثالية في الفلسفة: ص ١٠٨.

٢. الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم: ص ٧٠.

٣. للتوسع في هذا البحث يراجع فلسفتنا من ص ١٥٤ إلى ص ١٨٧.



فهو يدعي هنا أن المفكرين جميعا يجهلون الأسباب الحقيقية التي خلقت أفكارهم، فإذا كان هذا صحيحا فكيف أتيح له أن يقدم للبشرية إيديولوجية جديدة يعلم أسبابها ودوافعها الحقيقية. ولندخل في التفاصيل فنناقش أولاً:

قضية «الدين»

لما كانت الماركسية تنكر حقائق الوحي والنبوة والخالق، وتعتبر الدين نتاجا فكريا إنسانيا فقد عملت على أن تعطي للدين تفسيراً مادياً تاريخياً.

وكانت الفكرة الشائعة في أوساط الماديين عن «الدين» تفسر نشوء الدين باعتبار أن الإنسان القديم كان يحس بالضعف أمام الطبيعة، وهذا الإحساس هو الذي دفعه لأن يتدين ظناً منه أن يخلصه من نقمة الطبيعة وقواها الهائلة.

ولكن الماركسية رفضت هذا التفسير لأنه لا يربط الدين بالوضع الاقتصادي، فقال كونستانتينوف:

«ولكن الماركسية اللينينية، قد حاربت مثل هذا المسخ (أي تفسير الماديين لنشوء الدين بالعجز) للمادية التاريخية، وأثبتت أنه ينبغي البحث عن منبع الأفكار: الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية، في الاقتصاد قبل كل شيء»<sup>١</sup>.

إذن ما هو السبب الأصيل للفكر الديني؟

يقول ماركس: «إن البؤس الديني، هو التعبير عن البؤس الواقعي، والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت معاً.. إنه إفيون الشعب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع».

وهذا النص مضطرب في دلالاته: فهو تارة يجعل الدين نابعا من البؤس الموجود في الطبقة المحكومة لأجل أن تحتج هذه الطبقة على الظالمين، وأخرى يجعله «إفيونا» تسقيه الطبقة الحاكمة للطبقة المحكومة.

ولتوضيح الموقف الماركسي نقول:

١. دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع: ص ٤.

إن الماركسيين يجمعون على أن الدين ناتج عن الصراع بين الطبقات، ولكن كيفية نشوء مختلف عليها في تعبيراتهم.

١- فنجدهم تارة يقولون:

إن الدين هو المخدر الذي تسقيه الطبقة الحاكمة المستغلة للطبقة المحكومة، وذلك لأجل خداعها كي تنسى مطالبها.

٢- ونجدهم تارة يقولون: إن الدين هو من صنع المحكومين البائسين، كتعبير عن الايديولوجية التي يجدون فيها سلوتهم وعزاءهم عن وضعهم، وآمالهم في الحياة السعيدة. والآن نقول:

إن كان الرأي الأول صحيحا، فكيف تفسر الماركسية أن الدين كان ينشأ دائما في أحضان الفقراء والبائسين.

فالمسيحية حملها جماعة من الفقراء، والإسلام لم يحمله في مطلع أمره إلا جماعة أكثرها من الفقراء وأشباههم، حتى رأينا المترفين من أهل مكة يعتبرون ذلك عارا على الإسلام فيقولون للنبي صلى الله عليه وآله - كما يحدثنا القرآن الكريم -: «وما نراك أتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي»<sup>١</sup>. ثم إنه كيف يفسر هذا الرأي - مثلاً - مسألة تحريم الربا في الدين والتي وجهت ضربة قاضية للأسمال الربوي المتوفر لدى الطبقة المسيطرة في مكة؟

وهل كان من مصلحة الطبقة المسيطرة قيام المساواة بين الناس في الكرامة الإنسانية؟ وهل كان من مصلحتها أن يقول المسيح - مثلاً -: «من أراد أن يكون عظيما فليكن لكم خادما، وأنه أيسر أن يدخل الجمل في ثقب إبرة من أن يدخل غني إلى ملكوت الله» فالرأي الأول يكذبه الواقع.

أما الرأي الثاني فهو باطل أيضا لأنه عاجز عن رد اعتراضات كثيرة أهمها:

أولاً: كيف نفسر نشوء الدين في المجتمعات البدائية التي حسبتها الماركسية نفسها تعيش في حالة لا طبقية فلا طبقات فيها ولا بؤس طبقي.

١. سورة هود: الآية ٢٧.

ثانياً: كيف نفسر انضمام غير المضطهدين وتقبلهم رأي الطبقة المضطهدة بل إنهم كانوا يضحون بكل شيء حتى بنفوسهم في سبيل عقيدتهم: وهكذا رأينا فشل الرأي الماركسي في مسألة نشوء الدين.

أما مسألة تطور الفكر الديني فهي تفسره أيضاً على أساس اقتصادي مستندة إلى شيء من تاريخ المسيحية فتقول:

إن الشعوب لما كانت بشكل مجتمعات قومية مستقلة كانت لها آلهة قومية مستقلة، ولكن لما اندمجت - أي الشعوب - في أمبراطورية عالمية هي الأمبراطورية الرومانية، ظهرت الحاجة إلى دين عالمي، فكانت المسيحية، ولما كانت المسيحية قد اتخذت شكلاً اقطاعياً فقد تعارضت مع القوى الرأسمالية الجديدة وكانت النتيجة هي حصول حركة الإصلاح الديني «البروتستانتية»<sup>١</sup>.

وهنا نقول: إن كان هذا صحيحاً وجب أن تنشأ المسيحية في قلب الأمبراطورية الرومانية، وأن تنمو حركة الإصلاح الديني في أكثر المجتمعات الأوروبية نمواً.

ولكن التاريخ يكذب ذلك:

فالمسيحية نشأت في إحدى المستعمرات الشرقية للرومان وبين شعب يهودي مضطهد، لم يكن يحلم إلا بالاستقلال القومي، وقد ثار ثورات كثيرة وقتل منه عشرات الألوف من الضحايا، فكيف تكون ظروفه منتجة لدين تحتاجه الدولة الرومانية المستعمرة؟!

أما البروتستانتية فقد ظهر زعيمها الأول «لوثر» في ألمانيا، وزعيمها الثاني في «فرنسا» في حين أن ألمانيا وفرنسا كانتا منطقتين متأخرتين عن انكلترا التي كانت فيها البرجوازية أقوى منها في أي بلد أوروبي آخر.

فالبروتستانتية نشأت في بلاد اقطاعية وإن كانت البرجوازية قد استفادت منها.

والأهم من هذا أن ننظر إلى تاريخ الإسلام - الدين العالمي الآخر - فننظر هل ينطبق عليه

التفسير الماركسي لتطور الدين؟

لقد نشأ الإسلام في جزيرة العرب، ولم تكن فيها دولة عالية بل ولا دولة قومية تضم الشعب

العربي، بل كان العرب قبائل متفرقة لكل منها إلهها الخاص تصنعه من الحجر أو التمر، وتعبده.

١. راجع لودفيج فيورباخ: ص ١٠٣-١٠٥.

فكيف نفسر نشوء الدين العالمي الخالد في مجتمع كهذا؟! وإذا كان الإله العالمي هو الصورة المتطورة للآلهة القومية، فكيف ارتقت العرب من آلهة القبيلة التي يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي مجرد له كل صفات الكمال والجلال؟! وهكذا نجد بعد هذه الملاحظة أن الماركسية قد فشلت في تفسيرها الاقتصادي لنشوء أهم جانب فكري وهو الدين وتطوره، فقد أثبت التاريخ عكس ما تقول وبطلانه بعد أن أثبتت الفلسفة تناقض الرأي الماركسي وطفوليته.

وسنحاول في الفصول القادمة ملاحظة فشل الماركسية في تفسيرها للجوانب الفكرية الأخرى عند الإنسان لنؤكد للقراء الكرام أن فشل الماركسية في تفسير تطور الفكر لا يقل عن فشلها في تفسير تطور وسائل الانتاج - كما تحدثنا عنه - .

## الدرس الحادي عشر

### فشل الماركسية في اخضاع الفكر الفلسفي لنظريتها

رأينا في الفصل الماضي فشل الماركسية في مجال اعطاء تفسير ماركسي لنشوء الدين وتطوره مما أبطل ادعاء الشمول للمادية التاريخية. وها نحن نلاحظ فشلاً ماركسياً آخر في تفسير الجانب الفلسفي من الفكر وتطوراته.

#### الفكر الفلسفي وتأثره

مما لا ريب فيه أن هناك صلة بين الفكر الإنساني، والشروط المادية والاقتصادية للمفكر، وإن هناك قوانين ونظماً يخضع لها الفكر كجزء من الكون، وإن لكل عملية فكرية شروطها وأسبابها. ولكننا نختلف مع الماركسية في تحديد هذه الشروط. فهيترى أن السبب الحقيقي للمفكر يكون في الوضع الاقتصادي والمادي، ولا يمكن تفسير الفكرة على ضوء علاقاتها بالأفكار الأخرى. والماركسية تفسر الأفكار تارة بحالة القوى المنتجة، وأخرى بمستوى العلوم الطبيعية، وثالثة تعتبرها ظاهرة طبقية. فلنستعرض هذه الفروض.

#### الفلسفة وحالة وسائل الانتاج

يقول كونفورث «إن التقدم نحو المفاهيم الثورية في العلم، والذي أسفر عن اكتشاف التطور الحقيقي في الطبيعة والمجتمع، كان يطابق تطور الرأسمالية الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، بيد أن هذا التطابق لم يكن مجرد تطابق فحسب، بل كان يعبر عن علاقة سببية... لا تعيش البرجوازية إلا إذا أدخلت تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الانتاج... كانت هذه هي الشروط التي أدت إلى ظهور مفهوم التطور العام في الطبيعة والمجتمع،

ولذلك فإن مهمة الفلسفة، في تصميم قوانين التغيير والتطور لا تنتج من مكتشفات العلوم فحسب، بل ومن الكل المعقد لحركة المجتمع الحديثة بكليته<sup>١</sup>.  
وعليه فتطور وسائل الانتاج هو الذي بعث مفاهيم التطور في عقول الفلاسفة.  
وهنا نسأل الماركسية فنقول: إن التطورات الثورية في أدوات الانتاج بدأت في أواخر القرن الثامن عشر بعد اختراع الآلة البخارية سنة ١٧٦٤ في حين أعلن إمام الفلسفة المادية (ديدرو) فلسفة «تطور المادية بنفسها» في النصف الأول من هذا القرن؛ فكيف سمحت السببية المزعومة لتقدم المسبب (فلسفة ديدرو) على السبب (تطور وسائل الانتاج)؟ بل أن هناك فلاسفة عاشوا قبل ذلك بأكثر من ألفي سنة وجعلوا من (التطور) قاعدة فلسفية لهم مثل (انكسمندر) - القرن السادس ق. م - وكذا (هرقليطس) الذي فسّر الحركة بأنها تناقض، وقال بان الحركة هي جوهر الكون رغم أنه كان متأخرا عن ركب العلم حتى كان يعتقد أن قطر الشمس قدم واحد ويرى أن الشمس تنطفئ في الماء عند الغروب.  
وأخيرا فهذا الفيلسوف الإسلامي العظيم الملا صدرالدين الشيرازي<sup>٢</sup> صاحب نظرية (الحركة الجوهرية) التي قال بها لاستنتاجات فلسفية دون أن يكون هناك أي تقدم في وسائل الانتاج.

### تقدمية وسائل الانتاج رجعية الفلسفة

هذا ونحن نشاهد كثيرا من أنماط الفلسفة المثالية (الرجعية - في رأي الماركسية) في بيئات متطورة اقتصاديا في حين تنمو الفلسفة المادية في مجتمعات متأخرة.  
فانجلترا كانت أعلى درجة في سلم التطور التاريخي من فرنسا والمانيا (ثارت انجلترا سنة ١٦٤٨ وفرنسا سنة ١٧٨٩ م. وألمانيا سنة ١٨٤٨ وهي ثورات بورجوازية منبثقة عن مستوى التطور في رأي الماركسية) ولكن انجلترا كانت مبتلاة بأفطع مثالية (جورج باركلي) و(دافيد هيوم) في حين غرقت فرنسا في مادية (فولتير) و(ديدرو) في القرن الثامن عشر.

١. ملخص من المادة الديالكتيكية: ص ٨-٩.

٢. ولد في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري وتوفي عام ١٠٥٠ هـ وهو من عظماء الفلسفة الإلهية والمدرس الأول لها خلال القرون الأخيرة وكتابه الأسفار الأربعة حافل بالنظريات الفلسفية العميقة ويشكل لوحده مدرسة فكرية يعز نظيرها.

وقد حاول ماركس القول بأن المادية ولدت في انجلترا على يد (بيكون) والاسمين<sup>١</sup> ولكن الواقع أن بيكون كان غارقا في المثالية وإنما دعا إلى (التجربة) فقط، وإن الاسمين الفرنسيين مثل (بورستان) و(اورويول) قد سبقوا الاسمين الانجليز. وعليه فلا علاقة حتمية بين المفاهيم الفلسفية والوضع الاقتصادي.

### الفلسفة والعلوم الطبيعية

وهذه التبعية ليست حتمية كذلك فقد تسبق الفلسفة العلم في مجال تفسير الكون، فقد قال (ديمقراطيس) بالتفسير الذري للكون منذ أمد بعيد ولم يصدقه العلم حتى عام ١٨٠٥ حيث طلع (دالتن) على العالم باستخدام الفرضية الذرية في تفسير النسب الكيماوية الثابتة.

### الفلسفة والطبقة

ترى الماركسية أن (المثالية) - وتقصد بها كل فلسفة غير مادية - هي فلسفة الطبقات الحاكمة التي تريد ابقاء القديم على قدمه، وأن (المادية) تعبر دائما عن المفهوم الفلسفي للطبقات المضطهدة وتسنده الحكم الديمقراطي<sup>٢</sup>. وهيتري الإيوان بالحقائق المطلقة فلسفيا يعني الإيوان بالحقائق المطلقة للوضع الاجتماعي والتي لا يجوز تبديلها، وهذا من السخافة بمكان، فإن أرسطو زعيم الميتافيزيقية الفلسفية كان يؤمن بالنسبة في المجال السياسي واختلاف الحكومة الصالحة باختلاف الظروف.

### المادية الرجعية والمثالية التقدمية

إن التاريخ يكذب الماركسية في مختلف مزاعمها، فهذا (هرقليطس) المادي الكبير ارستقراطي عريق تدرج في المناصب حتى صار الحاكم المسيطر وكان يصف الشعب بأنه (كلاب تنبح كل من لا تعرفه) في حين نادى افلاطون أمام المثالية اليونانية بنظام شيوعي مطلق وشجب الملكية الخاصة بكل ألوانها، فأيهما الأقرب للثورية في رأي الماركسية؟

١. التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص ٧٦.

٢. راجع دراسات في علم الاجتماع: ص ٨١.

وهذا (هوبز) قطب المادية الحديثة كان معلماً لأمير انجليزي وقد وقف في وجه ثورة الانجليز وهرب بعد نجاحها ووضع فلسفته في مناصرة الملكية المطلقة المستبدة في حين كان الفيلسوف الصوفي (سبينوزا) يؤمن بحق الشعب في الثورة والديمقراطية في الحكم.

### الماركسية تدعو للتفكير الحزبي اللاموضوعي

يقول لينين: «ان المادية تفرض الموقف الحزبي، لأنها في تقدير كل حادث تجبر على الانحياز صراحة ودون موارد إلى وجهة نظر فئة اجتماعية معينة»<sup>١</sup>.  
وقد وجه (جدانوف) نقداً قاسياً لكتاب (الكسندروف) في تاريخ الفلسفة الغربية والذي دعا فيه مؤلفه إلى النزعة الموضوعية في البحث<sup>٢</sup>.

فماذا تقصد الماركسية من هذا الموقف؟ إن قصدت إلزام الماركسيين - مثلاً - بالدفاع عن مصلحة الطبقة العاملة وجعلها هي معيار ما يقبلون من آراء حتى لو توفرت ضدها البراهين فإنها تنتزع ثقتنا بأقوال الماركسيين ويمكن أن يكون ماركس هو أعرف الناس بأخطائه.  
وإن قصدت السببية الحتمية بين الوضع الطبقي وآراء المفكر فإن ذلك يؤدي إلى (النسبية الذاتية) التي تحدثنا عنها سابقاً والتي تنكر إمكان مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي وصيرورتها حقيقة، وهو ما رفضته الماركسية نفسها مؤكدة على أن تطور الحقيقة يعكس التطور الموضوعي الخارجي، وليس تطوراً ذاتياً يتبع التركيب النفسي للفرد. ولكننا رأيناها تقول هنا بفكرة تؤدي للنسبية الذاتية، فالمفكر لا يستطيع أن يدرك الواقع الخارجي إلا في حدود مصالح طبقته، فالحقيقة نسبية طبقية تختلف باختلاف الطبقات وليست تعكس التطور الموضوعي الخارجي. وهكذا ينتج من ذلك شك قاتل في كل الحقائق الفلسفية.

### النتيجة

١- إن الفكر الفلسفي ليس محتماً عليه أن يكون تابعاً لتطور وسائل الانتاج ولا نتائج العلوم

١. حول تاريخ تطور الفلسفة: ص ٢١.

٢. نفس المصدر: ص ١٨.



الطبيعية ولا المصالح الطبقية. بل يمكن أن يسير بشكل مستقل، مما يبطل ادعاء استيعاب المادية التاريخية لكل الظواهر الحياتية.

٢- اننا لو آمننا بتبعية الأفكار الفلسفية للمصالح الطبقية فإن ذلك سيلقينا في هوة من الشك الفلسفي المرير. وهذا ما ترفضه الماركسية علنا مدعية انها مبدأ يقيني.



## الدرس الثاني عشر

### نمو الفكر العلمي يكذب المادية التاريخية

عرفنا من قبل فشل الماركسية في ادعائها الاستيعاب لنظريتها (المادية التاريخية) حيث كذبها تاريخ تطور الفكر الفلسفي. وها نحن نجد تاريخ نمو الفكر العلمي أيضا يؤكد لنا زيف هذا الاستيعاب. فإن الماركسية كعادتها تربط تطور العلوم بنوعية الظروف الاقتصادية تماما كما تربط به كل أنماط الحركة الاجتماعية.

فيرى (روجيه غارودي) أن المستوى التكنيكي لوسائل الانتاج هو الذي يضع أمام العلم قضايا ويحتم عليه حلها مما يطور الفكر العلمي. وبهذا يفسر (غارودي) كيف أن اكتشافا واحدا قد يتوصل إليه عدة علماء في آن واحد كما اكتشف كل من (كارنو) الفرنسي و(جول) الانجليزي و(ماير) الالماني في وقت واحد قانون التعادل بين الحرارة والعمل. فتطور القوى المنتجة يقدم القضايا بين يدي العلم كما يهيئ له أدوات البحث التي يستخدمها. والآن ما هي الملاحظات التي نكتشف من خلالها بطلان هذا الادعاء؟.

#### الملاحظة الأولى: وحدة المستوى الاقتصادي واختلاف المستوى العلمي

فإن المجتمعات التي سبقت العصر الحديث كانت متقاربة في وسائل الانتاج وأساليبه حيث تشكل الزراعة البسيطة، والصناعة اليدوية الشكلين الرئيسين للانتاج، ولكننا نشاهد الاختلاف الكبير بين المجتمع الإسلامي في الأندلس والمجتمع الأوروبي في العصور الوسطى - مثلاً - فلماذا تم هذا الاختلاف العلمي؟

ولماذا اخترعت الصين القديمة الطباعة دون غيرها واكتسبها المسلمون في القرن الثالث عشر؟ إن هذا دليل واضح على عدم وجود هذه التبعية المحتملة.

### الملاحظة الثانية: ليست الحاجة هي التفسير الوحيد لتطور العلم

إن الكثير من الحاجات الماسة للإنسان لم تستطع أن تجد من يشبعها من العلماء حتى بلغ الفكر المستوى المطلوب، فمثلاً احتاج الإنسان للنظارات منذ أقدم العصور ولم يظفر بها يشبع حاجته إلا بعد أن أخذت أوروبا عن المسلمين معلوماتهم عن انعكاس الضوء وانكساره وتمكنت من صنع النظارات. وقد احتاجت أوروبا لما يحقق لها توجيه السفن منذ القرون الأولى ولم تكتشف الإبرة المغناطيسية إلا في القرن الثالث عشر بينما تؤكد بعض الروايات التاريخية أن الصين قد ظفرت بهذا الكشف قبل عشرين قرناً تقريباً. وفي قبال ذلك نجد أن العلم اكتشف القوة البخارية في القرن الثالث الميلادي<sup>١</sup> أي قبل بدء الرأسمالية بأكثر من عشرة قرون رغم أن الماركسية تؤكد أن القوة المحركة للبخار هي من حاجات المجتمع الرأسمالي.

### الملاحظة الثالثة: الخلط بين العلوم الطبيعية النظرية والفنون العملية

فإن الفنون العملية الصناعية التي أوجدتها التجارب كانت تسخر لحساب القوى المنتجة ولما تثيره من مشاكل، في حين لم تكن العلوم النظرية التجريبية كذلك، فكانا يشكلان خطين منفصلين منذ القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر حيث استفادت الفنون العملية من العلم حين بدأت صناعة الكهرباء سنة (١٨٧٠).

والثورة العلمية التي قام بها (لافوازييه) في الكيمياء لم يقبلها الناس عامة إلا في نهاية القرن الثامن عشر بعد أن استطاعت الفنون العملية إجراء تحسينات على صناعة الحديد وال فولاد على ضوء التجربة وقبل أن يعرف الفنانون مسألة اختلاف نسب الكربون وأمثالها. وهذا الانفصال بين الخطين يؤكد الانفصال بين الفكر العلمي وحاجات الانتاج.

١. نفس المصدر السابق: ص ١٢.

اما ما جاء به غارودي دليلاً على التعبية من توصل عدة من العلماء إلى اكتشاف نظرية واحدة في أوقات متقاربة فإن له تفسيراً آخر وهو تشابه هؤلاء العلماء في الخبرة والشروط الفكرية والنفسية والمستوى العلمي العام.

وما يدل على إمكان هذا التفسير اننا نجد هذه الظاهرة في حقول علمية نظرية بعيدة عن مشاكل الانتاج، فقد توصل - مثلاً - عدد من علماء الاقتصاد السياسي في وقت واحد إلى (النظرية الحدية) في تفسير القيمة التبادلية، وهم: جيفونز الانجليزي وفالراس السويسري وكارل منجز النمساوي، وهي تفسير ظاهرة قديمة لا علاقة لها بالانتاج وتطوره.

### الملاحظة الرابعة: العلاقة المقلوبة لتبعية العلوم للقوى المنتجة الممونة

#### بوسائل الاختبار

فالعلوم الطبيعية تنمو بنمو أدوات التجربة من مجاهر وآلات تسجيل، ولكن الأدوات نفسها نتاج علمي.

على أنه ما أكثر الحقائق التي كانت أدواتها جاهزة ولكنها بقيت محتفية حتى تكامل الفكر العلمي فاكتشفها. فمثلاً لاحظ آلاف الناس أن المضخة لا تستطيع أن ترفع الماء أكثر من ٣٤ قدماً ولكن (تورتشلي) هو الذي اكتشف أن ذلك يعتمد على أساس الضغط الجوي وتأكد من ذلك بتجربته على الزئبق وهكذا قامت آلاف المخترعات والكشوف. إن الحاجة والأدوات كانتا متوفرتين ولكن التكامل العلمي لم يكن قد بلغ إلى حد اكتشاف هذه الظاهرة.

#### النتيجة

إننا وجدنا أن أهم أقساط الفكر وهي: (الدين، الفلسفة، العلم) لا تصدق شمول نظرية المادية التاريخية بل تعلن فشلها.



## الدرس الثالث عشر

### فشل الماركسية في تفسير الطبقة

#### ودور العوامل الطبيعية والذوق الفني

عرفنا سابقاً أن الماركسية ادعت انها تستوعب التاريخ الإنساني بتفسيرها (المادي التاريخي) وعرفنا كيف فشلت في تفسير نشوء الأفكار الدينية والفلسفية والعلمية وتطورها فشلاً ذريعاً، وها نحن نلاحظ فشلاً آخر في مجال تفسير نشوء الطبقات الاجتماعية واغفال دور العوامل الطبيعية والذوق الفني.

فهي ترى الطبقة ظاهرة اجتماعية معبرة عن القيم الاقتصادية التي تسود المجتمع مثل (الربح وكيفية الانتاج) وأن أساس الطبقة يقوم على انقسام الناس إلى فئة تملك وسائل الانتاج وأخرى لا تملكها.

وإذا استطاعت الماركسية ببراعتها الكلامية أن تفسر الطبقة هكذا فإن الواقع التاريخي كذبها أيما تكذيب، حيث رأينا أن الواقع التاريخي في أكثر الأحيان يبرهن على العكس؛ أي أن أوضاع الطبقات هي التي تحدد الأوضاع الاقتصادية لها.

#### نتيجة ماركسية يكذبها الواقع

إن قول الماركسية بقيام التركيب الطبقي على أساس اقتصادي ينتج بلا شك أن يكون النشاط في ميدان العمل هو الأسلوب الوحيد لكسب المقام الاجتماعي عن طريق تكوين وضع اقتصادي معين. فهل هذا هو الواقع؟!

إن هذه النتيجة إذا أمكن أن تنطبق على ظرف تاريخي خاص - وهو ظرف تكون المجتمع

الرأسمالي - فإنها لا تنطبق في الظروف الأخرى بل كان الوضع الاقتصادي - غالباً - يتكون نتيجة الوضع الطبقي.

### أمثلة على ذلك

فقد كان المجتمع الروماني يفصل بين طبقة الأشراف، ومجموع العامة بما فيهم طبقة رجال الأعمال الذين كانوا يملكون ما يملكه الأشراف من ثروات. ومع ذلك فقد كان هناك تفاوت كبير بين الطبقتين.

وقد كانت طبقة (الساموراي) تأتي بعد أمراء الاقطاع في المجتمع الياباني، وتملك نفوذاً كبيراً لا لوضعها الاقتصادي بل لخبرتها بأساليب الفروسية.

وقد تكونت الطبقة الاقطاعية في أوروبا الغربية نتيجة للفتح الجرمانى وذلك من قبل القواد الفاتحين الذين تكونت ملكيتهم - كما يعترف انجلز - نتيجة امتيازاتهم العسكرية والسياسية. هذا؛

وإذا قالت الماركسية بأن هناك علاقة متبادلة بين العامل الاقتصادي وباقي العوامل فإنها تنسف ماديتها التاريخية لأنها تصبح كباقي النظريات المفسرة للتاريخ مع التأكيد على العامل الاقتصادي لا أكثر.

والماركسية إذ تفشل في تحليل نشوء الطبقة تعليلاً اقتصادياً تفشل في اعطاء الطبقة مفهوماً اقتصادياً كمعبر عن قيمة اقتصادية، فتكون الجماعة التي تعيش على عملها طبقة والتي تعيش على استثمار وسائل الانتاج طبقة أخرى بلا ادخال أي اعتبار آخر.

وطبق هذا التصور يجب أن نجعل كبار الأطباء والمهندسين ومدراء المؤسسات التجارية إلى جنب عمال المناجم لأنهم جميعاً يعيشون على الأجور، ونفصل بينهم وبين مالكي وسائل الانتاج مهما كانت هذا الوسائل، ونتيجة الصراع المحتم - في نظرها - أن يقف صغار مالكي وسائل الانتاج إلى جنب الطبقة المستثمرة من المالكين، بينما يقف كبار المهندسين إلى صف الكادحين وهو أمر غريب بلاريب ويكذبه الواقع.

### النتيجة

أولاً: إن حالة الملكية ليست هي العامل الوحيد في تكون الطبقات، ومن الطبيعي لذلك



افتراض حصول الطبقة بشكل من الأشكال في المجتمع الاشتراكي الذي تلغى فيه الملكية الخاصة، وبذلك يبطل برهان الماركسية على زوال الطبقة فيه بعد الغاء الملكية الخاصة. ثانياً: إنه ليس من المحتم أن يكون الصراع الاجتماعي دائماً نتيجة القيم الاقتصادية التي تقرها كيفية التوزيع في المجتمع. كل هذا بالنسبة للطبقة.

### ما هو موقف الماركسية من دور العوامل الطبيعية في التاريخ؟

إنها تناسبها رغم أنه قد يكون لها أكبر الأثر في بناء الأفراد والمجتمعات مما لا يمكن انكاره. إن التاريخ كان سيتغير حتماً لو لم يكن نابليون رجلاً عسكرياً حديدياً، ولم يكن لويس الخامس عشر مائعاً متأثراً بمحظياته، الأمر الذي دفع فرنسا للاشتراك في حرب طاحنة، ولم يكن معاوية بن أبي سفيان متأثراً بنزعاته الجاهلية وعاطفته الأبوية مما دفعه لإعلان يزيد ولياً لعهد، ولو لم ينقذ جندي مقدوني حياة الاسكندر في اللحظة المناسبة فيقطع اليد التي أهوت عليه بالسيف من خلفه وهو في طريقه إلى فتح عسكري خطير كانت له آثار كبرى. وواضح أن الصلابة والميوعة والعاطفة ليست أموراً يكونها الوضع الاقتصادي، وقد تقول الماركسية: إن العمل الاقتصادي هو الذي هيأ الأوضاع الاجتماعية التي سمحت للملك لويس الخامس عشر مثلاً أن يؤثر على التاريخ بميوعته. ولكننا نقول: صحيح أنه لو لم يكن ملكاً لكان كمية مهملة، ولكن لو كان يتمتع بشخصية صلبة لاختلف دوره التاريخي، فمن الذي سلبه الإرادة القوية؟ أهو النظام الملكي أو العوامل الطبيعية التي ساهمت في تركيبه العضوي والنفسي؟ فلأفراد إذن أدوارهم الرئيسة - أحياناً - وليست هي - كما يزعم بليخانوف -<sup>١</sup> ثانوية دائماً. ذلك أن الفرد قد يكون سبباً لتغيير التاريخ، فلو كان عالم ذري في ألمانيا النازية قد اكتشف سر الذرة قبل أن تكتشف بعده شهور لاستطاع هتلر أن يقوض الديمقراطية والاشتراكية في أوروبا، ولو أن العلماء الروس لم يكتشفوا هذا السر لتدمر المعسكر الاشتراكي بكامله ولما

١. دور الفرد في التاريخ: ص ٩٣.

أمكن للماركسية أن تنسب اكتشافه للوضع الاقتصادي، وإلا فكيف اكتشفه نفر خاص دون باقي العلماء الكثيرين، أنه بلا ريب معلول للتركيب العضوي والشروط الذهنية. وهنا نقول كيف يمكن أن تكون قوانين تطور وسائل الانتاج هي المتحكمة في التاريخ مع أنه من الممكن أن توجد لحظات فردية تغير وجه التاريخ.

### الذوق الفني والماركسية

الذوق الفني ظاهرة اجتماعية عامة تفشل الماركسية في تفسيرها واعطاء جواب اقتصادي على السؤال التالي: لماذا نمتلى إحساسا وإعجابا بروعة صورة أبدعها فنان؟ لا يمكن هنا أن يقال: إن الذوق تابع للمصالح الطبقيّة مثلاً وإلا لزم افتراض تغيره بتغير الطبقة وتطور وسائل الانتاج، في حين نجد أن الفن القديم مازال يعجب الإنسانية في عصر الذرة كما كان يعجبها في عصر المحراث اليدوي وقبله. والواقع أن الذوق تابع لعنصر إنساني أصيل بعيد عن قيود المادية التاريخية.

ماذا يقول ماركس؟ إنه يرى أن الإنسان يلتذ بروعة الفن القديم لأنه يمثل طفولة النوع البشري كما يلد لكل إنسان أن يستعرض أحوال طفولته<sup>١</sup> ولكننا نتساءل أولاً عن سرور الإنسان بأحوال الطفولة وهل هو نزعة أصيلة أو تابعة للعامل الاقتصادي؟ ثانياً: لماذا يحس الإنسان باللذة عند تأمل فنون اليونان مثلاً ولا يحس بها عند استعراض آرائهم ومفاهيمهم، مع انها تمثل الطفولة البشرية أيضاً؟ وثالثاً: بماذا يفسر إعجاب الإنسانية بالمناظر الطبيعية الخلافة في كل عصر مع انها ليست بما يمثل الطفولة البشرية؟

### اعتراف خطير لانجلز

وهكذا رأينا الماركسية تفشل في تفسير أهم الظواهر الاجتماعية فشلاً ذريعاً الأمر الذي حدا بانجلز (المؤسس الثاني للمادية التاريخية) للتصريح بأنه وماركس قد اندفعا بروح مذهبية في مفهومها المادي عن التاريخ، اندفاعاً خاطئاً! فقد كتب إلى يوسف بلوخ عام (١٨٩٠) يقول:

١. كارل ماركس: ص ٢٤٣.

«ان توجيه الكتاب الناشئين إلى الاهتمام إلى الجانب الاقتصادي، بأكثر مما يستحق، أمر يقع اللوم فيه على عاتقي وعاتق ماركس، لقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسي لتعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه ولم يكن لدينا الوقت أو المكان أو الفرصة، لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة وفي مواضعها الحقيقية»<sup>١</sup>.

---

١. التفسير الاشتراكي للتاريخ: ص ١١٦.



## الدرس الرابع عشر

### الشيوعية البدائية؛ وجودها، علاقاتها، نقيضها

في الفصول الماضية ناقشنا نظرية المادية التاريخية على ضوء أسسها الفلسفية، ثم انتقلنا لمناقشة استيعاب النظرية لكل الظواهر الاجتماعية؛ ونحاول فيما يلي دراسة تفصيلات النظرية، إذ تدّعي أن الإنسانية مرت أولاً بمرحلة الشيوعية البدائية ثم بالنظام العبودي فالقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي حيث يأذن التاريخ بالسير نحو المجتمع الشيوعي المأمول!! وكل نظام من هذه النظم كان يحمل نقيضه في أعماقه وينمو النقيض وبعد صراع طويل يقضي على النظام ويحل نظاماً آخر محله. فهل تم كل هذا في التاريخ؟

### وجود المجتمع الشيوعي البدائي

من الطبيعي أن يُثار سؤال علمي عن مرور البشرية بهذا الدور حقاً ما دمنا نتكلم عن الإنسانية قبل عصور التاريخ المأثور. وقد أجابت الماركسية عليه بأن اعتبرت بعض المجتمعات المتأخرة الموجودة في هذا العصر شبيهة بالمجتمعات القديمة، وإذا كانت الشيوعية هي التي تتحكم في هذه المجتمعات في نظرها فلا بد أن تكون هي النظام السائد في المجتمعات القديمة كلها.

### وهنا نقول

إن الماركسية اعتمدت في معلوماتها عن المجتمعات المتأخرة الحاضرة على أقوال بعض من ذهبوا إليها بل لم تأخذ منها إلا ما يتفق مع نظريتها متهمه الباقي بالتزوير، فحكمت النظرية في تقويم المعلومات بدلاً من تحكيم المعلومات في النظرية.

يقول أحد الماركسيين الكبار: «وبالقدر الذي نستطيع أن نتوغل في الماضي نجد أن الإنسان كان يعيش في مجتمعات، ومما يسهل دراسة المجتمعات البدائية القديمة إنه ما زالت تسود ظروف اجتماعية بدائية - حتى عصرنا هذا - بين كثير من الشعوب، كما هو الحال بالنسبة لبعض السكان الملونين في أفريقيا وبولونيزيا وماليزيا وأستراليا، وهنود أمريكا قبل اكتشافها، والاسكيمو واللاجون... الخ. وأغلب المعلومات الكثيرة التي وصلتنا من هذه المجتمعات البدائية، قدمها رجال البعثات التبشيرية الذين حرفوا الحقائق عن قصد أو غير قصد»<sup>١</sup>.

ثم كيف يمكن التأكد من أن هذه المجتمعات الحاضرة تمثل تماماً المجتمعات القديمة؟ ولا تملك الماركسية دليلاً على بدائيتها بالمعنى العلمي للبدائية بل أن قوانين التطور الحتمي التي تؤمن بها الماركسية تقضي بأن تكون هذه المجتمعات قد تطورت حتماً. فإذا لم تؤمن بتطورها وجب أن تؤمن بالجمود الاجتماعي خلال آلاف السنين.

### تفسير العلاقات الشيوعية

وتفسرها الماركسية على أساس ظروف الانتاج الضئيل، ذلك أن الناس كانوا مضطرين للانتاج بشكل مشترك لضغطهم أمام الطبيعة، والاشترك في الانتاج يحتم الملكية الاشتراكية ولا يسمح بالملكية الخاصة ويقوم التوزيع على أساس المساواة لأن الانتاج ضئيل ولا يمكن التفاوت فيه، لأن حصول أحد الأفراد على نصيب يزيد على الآخرين يعني أن يموت الآخر جوعاً.

وقد تحدّث الرحالة (مورجان) عن وجود هذه الحالة في قبائل بدائية في أمريكا الشمالية.

والغريب أن الماركسية عندما تتحدث عن أخلاق المجتمع الشيوعي تنقل عن (جيمس آديرز) - الذي درس هنود أمريكا في القرن الماضي -: إنها كانت تعتبر عدم تقديم المعونة لمن يحتاجها جريمة كبرى، وتنقل عن الباحث (كاتلين): إن كل فرد هندي كان له الحق في الدخول إلى أي بيت والأكل إن كان جائعاً، بل يدخل العجزة ويقاسمون أهل البيت طعامهم فالفرد يحصل على طعامه مهما تهرب من التزاماته في الانتاج ودون أن يفقد غير هيئته<sup>٣</sup>.

١. القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي: ص ١٠.

٢. تطور الملكية الفردية: ص ١٤.

٣. نفس المصدر السابق: ص ١٨.

وهذا يعني أن المجتمع يمتلك طعاما إضافيا يأكل منه العاجز والضعيف، فلماذا كانت المساواة هي الطريقة الممكنة في التوزيع؟ ولماذا لم تستغل هذه الوفرة الانتاجية؟ فقوى الانتاج تسمح بالاستغلال إلا أن الوعي العملي البدائي لم يكن بمستوى الدفع نحو الاستغلال، على أنه لو بررنا التقسيم المتساوي بأنه كان أول الأمر لضالة الانتاج ثم صار عادة فهل هذا يفسر موقف المجتمع من الأفراد الكسالى الذين يتركون العمل باختيارهم؟ وإذا كانوا قد فرضوا المساواة لثلا تفقد الجماعة أحد أعضائها فلماذا حرصوا على إعالة الكسالى الذين لا يخسرون بفقدانهم شيئا.

### ما هو نقيض المجتمع الشيوعي؟

إنها ترى أن المجتمع الشيوعي وُلد هو يخفي تناقضا في أحشائه بين العلاقات الشيوعية في الملكية وقوى الانتاج حين تنمو فتعيقها العلاقات، فإن نمو وسائل الانتاج جعل في مقدور الفرد أن ينتج فوق ما يلزمه والاكتفاء بعمله في جزء محدود من الوقت لإعاشة نفسه دون أن يبذل كل طاقاته، ولذا كان لا بد أن توجد قوة جديدة في المجتمع تجبر الجميع على بذل كل طاقاتهم، ومن هنا لزم استبدال النظام الشيوعي البدائي بالنظام العبودي، وقد بدأ النظام العبودي باستعباد أسرى القبيلة بدل قتلهم، وذلك لأنهم ينتجون أكثر مما يأكلون، وبعد هذا أخذ أثرياء القبيلة يستعبدون أعضاء قبيلتهم، وانقسم المجتمع إلى سادة وعبيد مما ساعد الانتاج على النمو.

ونحن لو ركزنا النظر عرفنا أن نمو القوى المنتجة لم يكن يتطلب إلا مزيدا من العمل، وكما يمكن تحقيق المزيد بالنظام العبودي يمكن تحقيقه بالعمل الكثير الحر والاتفاق على مضاعفة الجهود وتقسيم الناتج بالتساوي، بل لنما الانتاج كفيلا أيضا، لأن الحر يعمل برغبة ويحاول اكتساب الخبرة. فلماذا إذن اختار المجتمع النظام العبودي دون الاتفاق الحر؟ إن الجواب يكمن في الإنسان نفسه، إذ نراه يميل للاقتصاد في العمل وسلوك أقل الطرفين إلى الهدف جهدا، وهذا الميل ليس من نتائج وسائل الانتاج بل من تركيبه الخاص ولذا ظل ثابتا مدى السنين، وليس نتاجا للمجتمع وإنما يكون المجتمع لأنه أسهل وسيلة لمقاومة الطبيعية، ولهذا استعبد الإنسان الآخرين.

وعليه فإن قوى الانتاج بنموها هيأت السبيل لأن يسير الإنسان وفق ميله الطبيعي وليست هي السبب الرئيس.

### الشيوعية والكسل

إن الماركسية تلتزم الصمت إزاء عامل آخر من الطبيعي أن يؤثر في القضاء على الشيوعية وهو ما أدت إليه من خمول الكثيرين والانصراف عن الانتاج حتى كتب (لوسكيل) عن بعض القبائل الهندية يقول:

«إنهم من الكسل بحيث لا يزرعون شيئاً بأنفسهم، بل يعتمدون كل الاعتماد على احتمال: أن غيرهم لن يرفض أن يقاسموه في إنتاجه، ولما كان الشيط لا يتمتع من ثمار الأرض بأكثر مما يتمتع به الحامل فإن انتاجهم يقل عاماً بعد عام».

ومن الطبيعي - مع هذا - أن يقوم الأفراد الشيطين باستعباد الكسالى، ولكن الماركسية لا تشير لذلك لأنها لا تريد أن تعترف بالخمول الذي ينتج عن الشيوعية، مما يبرهن على أنها لا تصلح للإنسان بتركيبه النفسي والعضوي الخاص الدائم في حياته، ومما يوضح ذلك المضاعفات المشابهة التي حدثت خلال محاولة الثورة الحديثة في روسيا لتطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً فإنها لم تكن نتيجة العقلية الرأسمالية الطبقة - كما يدعون - وإنما كانت تعبيراً عن مشاعر الإنسان الذاتية التي خلقت معه قبل أن توجد الطبقة.



## الدرس الخامس عشر

### الفشل الماركسي في تفسير النظام العبودي والإقطاعي

خلاصة ما سبق: إننا بعد أن رأينا فشل الماركسية في إعطاء أي دليل صحيح على نظرية «المادية التاريخية» وفشلها أيضا في التخلص من العقبات التي أثرناها في وجهها، رحنا ندرس تفاصيل «المادية التاريخية» بدءا بالمجتمع الشيوعي البدائي الذي شككنا في وجوده التاريخي أصلاً وفي تفسير علاقاته الاقتصادية وفي سبب تحوله - المدعى - إلى المجتمع العبودي الأمر الذي أثبت سخر التصورات الماركسية حوله؛ وها نحن نتابع دراسة تفاصيل النظرية فنستعرض المرحلتين (العبودية والإقطاعية) لنقول الحق بشأن تفسير الماركسية لهما.

### مع المجتمع العبودي

ادعت الماركسية أن الإنسانية لا بد وأن تكون قد انتقلت من مرحلة (الشيوعية البدائية) إلى مرحلة (المجتمع العبودي) حيث بدأ الانقسام الطبقي إلى سادة وعبيد واستمر هذا الانقسام بأشكال مختلفة حتى يومنا هذا.

وإذا تساءلنا عن العامل الذي أعطى هذا الجزء الاجتماعي منصب (السادة) في حين جعل الآخرين عبيدا لهؤلاء السادة ولماذا لم يتبدل هذا الدور؟ فإن الماركسية تجيب بأن الجماعة التي صارت هي (السادة) كانت تمتلك ثروة أكبر نسبياً فهي تمتلك قدرة على استعباد الآخرين. ولكن لماذا امتلكت هي دون غيرها هذه الثروة الأكبر؟

تجيب الماركسية على هذا بأمرين:

الأول: إن المجتمع الشيوعي كان فيه ولا ريب رؤساء وقادة حربيين ورجال دين وقد استغل هؤلاء مراكزهم للحصول على الثروة وتكوين ملكيات خاصة وحياة ارسنقراطية تجر الآخرين إلى تبعيتها<sup>١</sup>.

الثاني: إن جماعة حولت أسرى الحرب إلى عبيد تربح بسببهم الانتاج الفائض عن احتياجاتهم مما جعلها تثرى وتستعبد حتى أعضاء قبيلتها المدينين لها.

### المفارقة والخطأ الماركسي

إذا لاحظنا الجواب الماضي رأينا أن الماركسية - في الأمر الأول - تعطي العامل السياسي دورا أساسيا في إنشاء المجتمع العبودي ووضع الاقتصاد والطبقي، وهو يخالف ما دأبت على ترديده من أن العامل الاقتصادي هو المطور للتاريخ، كما أنها في الأمر الثاني لم تفسر لماذا استطاع بعض أفراد المجتمع دون غيرهم أن يحولوا أسرى الحرب إلى عبيد؟ إنها لا تمتلك لذلك جوابا لأن السر يكمن في الاستعدادات الإنسانية والكفاءات الجسمية والمعنوية وهي أمور لا ترتبط بنوعية الوضع الاقتصادي.

وعلى أي حال فالماركسية ترى أن المجتمع العبودي تحول بعد ذلك إلى المجتمع الإقطاعي.

### عامل نشوء المجتمع الإقطاعي

وهي ترى أن المجتمع الإقطاعي نشأ نتيجة لتناقضات المجتمع العبودي، فقد أصبحت علاقات العبودية - بعد مدة طويلة - تمنع من نمو الانتاج بعد أن كانت أول الأمر تساعد عليه، وكان منعها من النمو من ناحيتين:

الأولى: إن ظلم السادة أدى إلى موت الكثير من العبيد وهم القوة المنتجة.

الثانية: إن علاقات العبودية حولت الكثير من أحرار القبيلة إلى عبيد فلم يستطع المجتمع أن يمتلك جيشا من الأحرار الذين يغزون فيجلبون له الكثير من العبيد أي القوى المنتجة الجديدة. وهذا النقص في القوى المنتجة خلق التناقض بين النظام العبودي ونمو الانتاج فانهدم هذا النظام وحل محله النظام الإقطاعي.

١. راجع كتاب تطور الملكية الفردية: ص ٣٢.

## غفلة الماركسية عن بعض النقاط الجوهرية

إن الماركسية إذ تقرر ما تقدم تغفل عن أمور جوهرية مما يكشف عن نقصانها وتناقضها في هذا المجال كغيره من المجالات.

وهذه النقاط هي كما يلي:

**النقطة الأولى:** إن المجتمع الروماني - مثلاً - قد تحول من النظام العبودي إلى النظام الاقطاعي ولكن لا بطريقة ثورية خلافاً لقانون ماركسي عام هو (قانون قفزات التطور) وتحول التغييرات الكمية التدريجية إلى تغيير كفي دفعي (ثوري). فالماركسية نفسها تؤكد أن السادة الرومان بعد أن أحسوا بأن نظام الرق لا يضمن لهم مصالحهم بدأوا يعتقدون كثيراً من عبيدهم ويقسمون أملاكهم إلى أجزاء صغيرة ويعطونها إليهم. هذا وكان الغزو الجرمان للرومان عاملاً آخر في تكوين النظام الاقطاعي كما اعترفت الماركسية بذلك مع أنه بعيد عن قوانينها.

## الثورة تسبق التحول بقرون

والطريف أن نجد العبيد يثورون قبل تحول المجتمع إلى الاقطاع بقرون، وذلك من مثل حركة الأرقاء في (أسبرطة) قبل الميلاد بأربعة قرون، وكذلك حركة العبيد في الدولة الرومانية بزعامة (سبرتاكوس) قبل الميلاد بسبعين سنة تقريباً. وهكذا قامت الثورة قبل أن تشتد التناقضات بين قوى الانتاج والعلاقات الاقتصادية، وإنما قامت على أساس الاضطهاد والظلم وتوفر الوعي والقيادة، وعليه فليست كل ثورة معبرة عن حاجة من حاجات الوضع الاقتصادي.

ولكن كيف ينسجم هذا مع ما يقوله انجلز: «مادام أسلوب انتاجي ما، لا يزال يرسم مدرجا متصاعداً في سلم التطور (أي مادام الانتاج متطوراً)، فإنه لا يفتأ يقبل بحماس وترحاب، حتى من لدن أولئك الذين ازدادت حالتهم سوءاً، جراء (تبعاً ل) أسلوب التوزيع المتماثل وإياه»<sup>١</sup>. فلماذا إذن ثارت جماهير العبيد ثورة عارمة قبل أن توجد الضرورة التاريخية لتغيير النظام العبودي بعدة قرون.

١. ضد دورهنك: ج٢، ص٩.

**النقطة الثانية:** لم يسبق التحول إلى الاقطاع أي تطور في وسائل الانتاج.

يقول ماركس: «إن أي تكوين اجتماعي، لا يموت أبداً قبل أن تتطور القوى المنتجة التي تستطيع أن يفسح لها المجال»<sup>١</sup>.

ومع هذا فقد كان شكل الانتاج واحداً في المجتمع العبودي والاقطاعي، وهو الزراعة والخدمة اليدوية؛ وفي مقابل هذا نجد أن اشكال الانتاج قد تطورت بلا أن يحصل تغيير في الكيان الاجتماعي، فقد استعان الإنسان أول الأمر بالأحجار الطبيعية، ثم صنع أدوات حجرية، ثم اكتشف النار وصنع الفؤوس والحراش، ثم ظهرت الأدوات المعدنية والسهم، ثم ظهر الانتاج الزراعي ثم الحيواني، كل ذلك والنظام الاجتماعي بدائي شيوعي واحد - كما تعترف الماركسية نفسها -.

فلماذا إذن نربط التغيير الاجتماعي بخصوص تطور شكل الانتاج دون أن نجعله تابعا لتطور الأفكار الإنسانية العملية التي يحصل عليها الإنسان بعد تجاربه الاجتماعية تماماً كما أن أشكال الانتاج تتبع الأفكار العلمية التي يحصل عليها بعد التجارب الطبيعية؟ ولما كانت التجارب الطبيعية أسرع وأقصر من التجارب الاجتماعية فإن من المتوقع أن تتطور أشكال الانتاج أسرع من تطور أشكال النظام الاجتماعي وإذا تم هذا فقد انهار البنيان التاريخي الماركسي من أساسه.

**النقطة الثالثة:** ذكرت الماركسية أن النظام العبودي صار يشكل مانعا من نمو الانتاج

ولذا أزاحت قوى الانتاج. فهل كان هذا واقعا؟ وهل تطور الانتاج تبعا لذلك؟

إننا لو ركزنا على الحياة الاقتصادية للدولة الرومانية لوجدنا انها بلغت في بعض المناطق مستوى اقتصاديا رفيعا ونمت فيها (الرأسمالية التجارية) وابتعدت عن الاقتصاد المحلي المغلق (اقتصاديات البيت) فتوسعت التجارة مع الدول المعاصرة لها لكون الطرق معبدة آمنة، بالإضافة لازدهار التجارة الداخلية بين ولايات الامبراطورية حتى أن الأواني الفخارية الطينية - مثلاً - كانت تغطي السوق العالمية من بريطانيا إلى شواطئ البحر الأسود شرقاً.

١. نقل هذا القول مؤلف «فلسفة التاريخ»: ص ٤٧.

وعليه، فلماذا لم يتطور الوضع الاقتصادي آنذاك من الرأسمالية التجارية إلى الرأسمالية الصناعية - وفقا لقانون التطور الحتمي وكما حدث في القرن الثامن عشر - والمفروض أن الشروط المادية للتطور كلها حاصلة.

إن التاريخ يبرهن على العكس فقد كان قيام النظام الاقطاعي سببا في القضاء على الرأسمالية التجارية والعودة إلى (الاقتصاد المغلق) والاكتفاء بالمنتجات المحلية البسيطة وهو اقتصاد شبه بدائي. فهل هذا هو النمو التاريخي؟ أم أنه يشكل نكسة وتراجعا لقوانين المادية التاريخية، وعقبة في وجه النمو الاقتصادي؟

وهكذا نجد دائما فشل الماركسية في مختلف خطواتها وتحليلاتها مما يدعو للأسى على حال أولئك الذين غرتهم الألفاظ الماركسية الرنانة التي لا تخفي وراءها واقعا حقيقيا.



## الدرس السادس عشر

### فشل الماركسية في تفسير نشوء المجتمع الرأسمالي

رأينا من قبل تتابع فشل الماركسية وتناقضاتها في تفسيراتها المختلفة ومن ذلك تفسيرها لنشوء كل من المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي وعلاقتها. وها نحن ننقد تفسيرها لنشوء المجتمع الرأسمالي في هذا الفصل:

ترى الماركسية أن النظام الاقطاعي بانهدامه أوجد النظام الرأسمالي. ويركز ماركس على ما يسميه (التجمع الأولي لرأس المال) والذي قامت على أساسه الطبقة الرأسمالية التي استفادت منه في تحويل القوى العمالية الضخمة إلى أفراد يعملون بأجرة. ولكن كيف حصل هذا التجمع الأولي للمال؟

إن ماركس يرفض النظريات القائلة بأنه قام على أساس ما للمالكين من ذكاء واقتصاد وحسن تدبير جعلها تحصل بالتالي على رأس مال، ثم يؤكد على أنه بالتحليل يظهر أن الأجير في الرأسمالية لما كان لا يملك وسائل الانتاج فهو يقبل بالعمل بأجرة، فلكي يولد النظام الرأسمالي يجب أن يكون قد جرى انتزاع وسائل الانتاج التي كان المنتجون يستخدمونها لتحقيق عملهم الخاص، وحصرها في أيدي الرأسماليين التجاريين. وقد تمت الحركة التاريخية لهذا الانتاج بأساليب الاستعباد والنهب والعنف لا الذكاء والاقتصاد وأمثال ذلك كما تتخيل مراجع الاقتصاد السياسي التقليدي<sup>١</sup>.

---

١. راجع رأس المال: ج ٣، ق ٣، ص ١٠٥٠-١٠٥٥.

## ونلاحظ هنا

أولاً: إن ماركس لم يقصد أن ينتقد الرأسمالية - أخلاقياً - لأنه يراها في ظروفها مسامية للتطور الاقتصادي فهي متفقة مع القيم الأخلاقية التي تبني بدورها على الظروف الاقتصادية، فكل ذلك الغضب والنهب والظلم أمر حسن في ظرفه طبق النظرية الماركسية في الأخلاق!!

وثانياً: إن النتيجة التي توصل إليها ليست مما تفرضه المقدمات التي ذكرها، فالنظام الرأسمالي يتوقف بلاريب على عدم وجود وسائل انتاج عند الطبقة العاملة وانحصارها لدى التجاريين، ولكن لا ربط لهذه المقدمات بمسألة لزوم تجريد العمال من وسائل الانتاج بالقوة.

فإذا قالت الماركسية: إن القوة هي التفسير الوحيد لما نجده من عدم وجود وسائل الانتاج لدى العمال وانحصارها بالتجاريين،

## قلنا

أولاً: إن الواقع التاريخي يكذب ذلك؛ ففي المانيا - حيث قامت الرأسمالية على أكتاف الطبقة الاقطاعية - قام الاقطاعيون بتحويل ثرواتهم الاقطاعية إلى رؤوس أموال وشيدوا المصانع وأداروها، وفي الجمهوريات التجارية الإيطالية (كالبنديقية) و(جنوا) و(فلورنسة) وجدت طبقة تجارية تشتري منتوجات العمال وتتجر بها وجنت الأرباح الطائلة من التجارة مع الشرق بعد الحروب الصليبية، بل احتكرت التجارة بعد الاتفاق مع سلاطين المماليك، في مصر والشام - وهكذا تخلصت من سلطة الاقطاع وشيدت المصانع الكبيرة التي قضت على الصناعات اليدوية الصغيرة فقامت الرأسمالية الصناعية.

ثانياً: إن التفسير الماركسي لا يكفي لحل المشكلة، فلماذا استطاعت فئة معينة دون غيرها أن تعتدي بالقوة على المنتجين الصغار وتسلبهم انتاجهم؟

ثالثاً: إن سلطة الاغتصاب التي أوجدت الطبقة الرأسمالية ليست عاملاً ماركسياً، وهذا يهدم ماركس منطقته التاريخي بنفسه. فكان من الجدير به أن يأخذ بوجهة النظر التقليدية في تفسير ظهور الطبقة الرأسمالية.

ملاحظة أخيرة: قام ماركس باستخراج شواهد تاريخية على الاغتصاب من تاريخ



انجلترا فحسب وشرح كيف جرد الاقطاعيون الفلاحين من أراضيهم وحولوها إلى مراع فتحول الفلاحون إلى عمال في سوق البورجوازية الناشئة، فهي عمليات تجريد الفلاح من أرضه لحساب الاقطاعي، لا تجريد الصانع من وسائل الانتاج لحساب التجاريين. ثم يذكر أن السبب الحقيقي لهذا التجريد هو ازدهار مصانع الصوف في الجزء الجنوبي من بلجيكا (الفلاندرز)<sup>١</sup> ورغبة الاقطاعيين لتصدير الصوف الانجليزي الرفيع المستوى إليها.

وهكذا نلاحظ أن (طرد الفلاحين) - وهو السبب الرئيس لتكون الرأسمالية - يقوم على أساس تناقضات النظام الاقطاعي أو العلاقات الاقطاعية - كما تقرر النظرية الماركسية - بل على أساس عامل خارجي هو ازدهار الرأسمالية التجارية للصوف.

ثم إن ماركس أدرك أن طرد الفلاحين لا يفسر التجمع الأولي لرأس المال الصناعي وإنما يفسر كيف وجد السوق الرأسمالي العمال فراح يفسر ظهور المجتمع الرأسمالي بالاستعمار الذي شمل مناطق أمريكا وأفريقيا والنهب الذي صاحبه، وهي عناصر غير ماركسية لأنها تعبر عن القوة السياسية والعسكرية إلا أن ماركس في النهاية يعتبر عامل القوة عاملاً اقتصادياً فيقول: «فالقوة هي المولد لكل مجتمع قديم أخذ في العمل، إن القوة هي عامل اقتصادي»<sup>٢</sup>.

وهذا لا يتفق مع ما قاله الماركسي الثاني انجلز حول التطورات الرأسمالية: أنه «يمكن تفسير هذه العملية بأجمعها، بعوامل اقتصادية بحتة، وما من حاجة قط في هذا التفسير إلى اللصوصية (القوة) (التدخل الحكومي والسياسي) بأي نوع كان. لا يبرهن تعبير: (الملكية المؤسسة على القوة) في هذا الصدد كذلك، إلا على أنه عبارة يجترها (يردها) مغرور، ليغطي على حرمانه من فهم مجرى الأمر الواقعي (أي جهله بها)».

## والحقيقة

إننا لا نريد الاعتراض على وصف ماركس لظروف الرأسمالية الانجليزية ولا الدفاع عن تاريخ الاستعمار الأوروبي الأسود، ولكننا نناقش في ادعاء ماركس بأن الرأسمالية لا يمكن أن تنشأ إلا في مثل تلك الظروف - إذ لا دليل على ذلك بل أن التاريخ يكذبه ومنه تاريخ اليابان

١. نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٩.

٢. نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ف ١، ص ١١١٩.

- التي يعتبرها ماركس الصورة الأمينة للاقطاع<sup>١</sup>. فكيف تحولت اليابان إلى الرأسمالية؟  
عندما دخل الأسطول الأمريكي خليج (أوراجا) وراح يفاوض حاكم اليابان العسكري  
لعقد معاهدات معينة أحست اليابان بخطر الغزو الاقتصادي المدمر وعرف المفكرون أن  
طريق النجاة هو التصنيع واستخدموا سادة الاقطاع لتحقيقه، فقاموا بعزل الحاكم العسكري  
وإعادة السلطة للأمبراطور

الذي جند إمكاناته لإيجاد الثورة الصناعية ونمت بذلك طبقة التجار والصناع وتحطم  
النظام الإقطاعي - ولكن بهدوء - حتى نزل أشرف الاقطاع عن امتيازاتهم القديمة سنة  
١٨٧١ وتم كل شيء بسلام. فهل تنطبق على هذا تفاسير ماركس؟

### إننا نجد

أولاً: إن التحول إلى الرأسمالية تم بشكل سلمي لا ثوري دفعي أي.  
وثانياً: إن المجتمع الياباني كله وقف مع هذا التطور فلم يكن هناك صراع طبقي.  
وثالثاً: إن القوة لم تكن هي السبب في تجمع رأس المال الأولي وتراكمه، فلم تتم عمليات  
خاصة تجرد المنتجين من وسائلهم وإنما تم التحول بنشاط شعبي عام استخدمت فيه السلطة  
الحاكمة نفوذها السياسي كله.

فأين هي إذن تفاسير ماركس في هذه الصورة الأمينة للاقطاع؟!

١. نفس المصدر السابق: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٨.

## الدرس السابع عشر

### فشل الماركسية في تعيين جوهر القيمة

في الفصول السابقة- وبعد بعض التمهيدات- درسنا نظرية (المادية التاريخية) على ضوء أسسها الفلسفية، وفندنا علاقتها بها، كما قمنا بمناقشة ادعائها لشمول مختلف الحوادث التاريخية وانتقلنا لمناقشة تفاصيل النظرية بعد ذلك، ولاحظنا فشلها في تفسير المجتمعات الشيوعية البدائية، والعبودية، والاقطاعية والرأسمالية وعلاقتها المختلفة. ونحاول هنا اظهار الوجه الاقتصادي، للماركسية تمهيدا لمتابعة تحليلها لقوانين المجتمع الرأسمالي... ويشكل قانون (جوهر القيمة) أساس البناء الاقتصادي فيما هو التحليل الماركسي له.

#### قانون: العلم أساس القيمة

قبل كل شيء قبل ماركس ما قاله (ريكاردو) وغيره: إن العمل البشري هو جوهر القيمة التبادلية (أي أن قدرة أي سلعة على تعويضها بسلعة أخرى تقدر على ضوء ما أنفق عليها من عمل بشري).

وقد اشترط (ريكاردو) لهذه النظرية أن يتوفر جو (التنافس) بعد أن لاحظ أن الاحتكار قد يضاعف القيمة التبادلية للسلعة دون زيادة كميات العمل المنفق، كما أنه لاحظ أن العمل البشري يتفاوت في كفايته، فلا تتساوى ساعة من عمل الصانع الذكي النشط مع ساعة من عمل البليد الكسول، فافترض مقياسا عاما وسطا بحيث أن كل كمية من العمل توجد ما يناسبها من القيمة إن كانت متوافقة مع المقياس العام وهو ما أسماه (ماركس) (كمية العمل الضرورية اجتماعيا).

وإذا كان العمل هو جوهر القيمة فما هو دور (الأرض) و(رأس المال)؟

إن ريكاردو يجيب بأن ربيع الأرض لا يؤثر في تكوين القيمة - خلافا لما اعتقده الاقتصاديون - أما ما نشاهده من تأثير فهو نتيجة الاحتكار وسيطرة البعض على الأراضي الأكثر خصبا. واما رأس المال فهو عمل مجتمع لا أكثر، ولكن (ريكاردو) اعترف بالربح الرأسمالي (رغم أن الرأسمال لا يتدخل في تكوين القيمة) وذلك على أساس (الزمن) الذي يتخلل بين الاستثمار وظهور السلع للبيع مما يستوجب أن تباع السلعة بسعر يعود بشيء من الربح لصاحب الرأسمال.

وقد أقر (ماركس) نظرة (ريكاردو) في الربح العقاري مع شيء من التوضيح ولكنه هاجم اعترافه بمنطقية الربح الرأسمالي ووضع نظرية (القيمة الفائضة).

### كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده؟

بدأ - قبل أي شيء - بالتمييز بين القيمة الاستعمالية التي تتبع المنافع التي تؤديها السلع - وهي مختلفة -، والقيمة التبادلية التي تجعل من الممكن مبادلة سلعة بأخرى؛ فالسيارة تؤدي منفعة غير منفعة البيت ولكن يمكن أن يبادل أحدهما بالآخر عبر شيء مشترك بينهما. وليس هذا الأمر المشترك صفة طبيعية أو هندسية لأنها لا تدخل في الحساب إلا بمقدار منافعها الاستعمالية وهي مختلفة، وإنما هو العمل البشري، فلما كانت كمية العمل المنفق على السيارة تساوي الكمية المنفقة على البيت أمكن التبادل بينهما.

فالعمل هو جوهر القيمة التبادلية<sup>١</sup> وهو الذي يحدد ثمنها في السوق وإن أمكن أن تلعب قوانين (العرض والطلب) دورا ثانويا في خفضه ورفعته تبعا لوجود المنافسة أو الاحتكار، ولكنها لا تستطيع أن ترفع الثمن بشكل غير محدود؛ فلا يمكن أن ترتفع قيمة المنديل إلى قيمة السيارة. وقد أكدت الماركسية على أن هذا القانون يتوقف على:

أ- توفر المنافسة التامة فلا يسري إلى حالات الاحتكار.

ب - كون السلعة نتاجا اجتماعيا (أي يمكن إيجاده عن طريق العمل المتعارف الاجتماعي دائما) فلا يشمل الانتاج الفردي الخاص كاللوحه الفنية.

١. نفس المصدر السابق: ج ١، ق ١، ف ١، ص ٤٤-٤٩.

## بعض الملاحظات على هذا التحليل

**الملاحظة الأولى:** إن ماركس في هذا التحليل يتبع طريقة ذهنية بعيدة عن التجربة وإلا فإن نظريته تعني: أن الأرباح من مشروع لآخر تختلف تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الانتاج بلا أن يكون لكمية الآلات والأدوات أثر في ذلك، لأنها لا تعطي أية قيمة أكثر مما تفقده. هذا مع أننا نشاهد بوضوح أن الربح في الحياة الاقتصادية السائدة يزداد بازدياد الآلات والأدوات.

نعم وضع ماركس نظريته - بتحليل ذهني - أولاً ولما وجد الواقع يصطدم بها راح يؤكد أن هذه النتائج العكسية هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي الذي يجبر المجتمع على الانحراف عن القانون الطبيعي للقيمة والتكليف وفقاً لقوانين العرض والطلب.

**الملاحظة الثانية:** لو اتبعنا تحليل ماركس للقيمة التبادلية في عملية مبادلة بين انتاج اجتماعي كنسخة من كتاب (وسائل الشيعة) ذي العشرين جزءاً وانتاج فردي (كخط أثري قديم) فهل يمكن أن نقول: إن العنصر المشترك هو (العمل البشري)؟ كلا والماركسية نفسها استثنت هذا من القانون. ولكن نتساءل إذن ما هو الأمر المشترك بينهما إن كان يلزم أن يوجد أمر مشترك ل يتم التبادل؟ ألا يبرهن هذا على أن هناك أمراً مشتركاً آخر غير العمل وهو موجود في السلع الفردية والسلع الاجتماعية على السواء؟ ولماذا لا يكون هذا هو جوهر القيمة؟

**الملاحظة الثالثة:** من مظاهر عدم واقعية قانون القيمة هذا أننا نجد أن الأرض تصلح لكثير من الاستعمالات البديلة فيمكن زراعتها بالقطن والحنطة وغير ذلك. كما نجد أن هناك قطعة من الأرض هي أكثر كفاءة من غيرها في انتاج الرز مثلاً والقطعة الأخرى في انتاج الحنطة وهكذا، فكل أرض لها استعداد طبيعي لنوع من الانتاج، فإذا وزعت كمية معينة من العمل بشكل صحيح على الأرض واستخدمت كل طبق استعدادها لأنتج ذلك محصولاً أكبر بكثير مما لو صرفت نفس كمية العمل على الأرض مع توزيع سيئ وبلا تخطيط. ولا ريب في عدم تساوي المحصولين في القيمة التبادلية، وهذا الاختلاف لا يمكن تفسيره إلا بالدور الإيجابي الذي تلعبه الأرض في تنمية الانتاج وتحسينه. وعليه فما هو جوهر القيمة الذي تؤثر الأرض في تكوينه كما يؤثر العمل أيضاً؟

**الملاحظة الرابعة:** كيف تفسر الماركسية مسألة انخفاض القيمة التبادلية للسلعة بعد أن تنخفض الرغبة الاجتماعية فيها نتيجة لعامل سياسي أو ديني أو غيره، ورغم احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي المنفق، فالقيمة الاستعمالية ودرجة الانتفاع لهما الأثر في تكوين القيمة.

والماركسية تتغاضى عن هذه الظاهرة ولكنها تؤكد على ظاهرة أخرى وهي تبعية قيمة السلعة لكمية العمل المنفق عليها، فلو ساءت ظروف الانتاج وتطلبت انفاق عمل أكثر زادت القيمة، بعكس

الأمر فيما لو تحسنت الظروف وقلت كمية العمل المنفق، وهو أمر صحيح ولكنه لا يبرهن على صحة النظرية الماركسية للقيمة بعد أن كان من الممكن تفسيره بوجه آخر وهو عامل الندرة والقلة في العرض وازدياد الرغبة فيه.

**الملاحظة الخامسة:** أن العمل عنصر مختلف في الدرجة والأهمية، فهناك العمل الفني المتوقف على الخبرة الخاصة كعمل المهندس المعماري، وهناك العمل البسيط كعمل الحمال والبائع المتجول.

كما أن العمل يتأثر بالظروف النفسية والاستعداد الطبيعي والرغبة في التفوق والعواطف نحوه، فتتغير نوعية العمل باختلاف هذه الظروف ولا يمكن قياس الأعمال قياساً كمياً فقط من جهة، وليس لدينا مقياس نقيس به العنصر الذاتي والظروف النفسية ونوعية العمل على ضوئه من جهة أخرى.

فهنا إذن مشكلتان هما: مشكلة قياس عام للكميات الفنية وغير الفنية من العمل.

ومشكلة قياس نوعي لكفاية العمل على ضوء الظروف النفسية.

أما المشكلة الأولى: فقد حاولت الماركسية حلها بتقسيم العمل إلى بسيط ومركب؛ فالبسيط هو الجهد المبذول عن طريق القوة الطبيعية المتعارفة بلا أي تمرين بدني أو ذهني كعمل الحمال. أما المركب فهو الذي تستخدم فيه الطاقات والخبرات المكتسبة من عمل سابق كعمل المهندسين. والمقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط، أما المركب فهو عمل بسيط مضاعف. فهل هذا التفسير صحيح؟

إن المهندس لو أنفق عشرين سنة للوصول إلى مستوى معين من الخبرة وممارسة العمل عشرين سنة أخرى، فسوف يحصل - على أساس التحليل السابق - على قيمة تساوي قيمة عمل الحال في أربعين سنة. فهل هذا هو الواقع؟ وهل توافق عليه الدول؟

إن الاتحاد السوفياتي نفسه يرفض ذلك، فربما زاد راتب العالم الفني فيه على راتب العامل البسيط بعشرة أضعاف أو أكثر بالرغم من أنه لم يصرف تسعة أضعاف عمر العامل البسيط في الدراسة وبالرغم من توفر العمال الفنيين كتوفر القوى العاملة البسيطة مما يرجع الفرق إلى قانون القيمة دون ظروف العرض والطلب.

وأما المشكلة الثانية (مشكلة القياس النوعي للعمل) فقد حللتها - بزعمها - عن طريق أخذ (العمل الاجتماعي المتعارف) مقياساً للقيمة.

وعليه فالعامل الذي يتمتع بشروط ترفعه عن المتعارف يمكنه أن يخلق لبضاعته خلال ساعة قيمة أرقى مما يخلقه العامل المتعارف خلالها.

وخطأ الماركسية يكمن في أنها ترى أن الظروف هي عوامل تساعد العامل في إنتاج كمية أكبر في وقت أقصر فينتج مثلاً مترين من النسيج خلال المدة التي يمكن للعامل المتعارف أن ينتج فيها متراً واحداً ولكنها تغفل عن الامتيازات الكيفية في السلع المنتجة وذلك نلاحظه في عمل رسامين لمدة ساعة على تصوير لوحة لكل منهما ولكن إحدى اللوحتين كانت أبدع بكثير من الأخرى نتيجة الاستعداد الطبيعي لراسمها.

ولا يستطيع الآخر أن يأتي بمثلها حتى ولو ضاعف الوقت، فليست المسألة مسألة كمية فقط، وليس هناك من يرضى باستبدال هذه بتلك مهما كانت طبيعة السوق ونسبة العرض فيه إلى الطلب. فنوعية الصورة وروعها لاتعبر عن مقدار العمل بل عن نوعية العمل المنفق، فلا ينفع إذن المقياس الكمي لوحد لقياس كل القيم التبادلية.

### الرغبة الاجتماعية هي السر

رأينا بعض العقبات في وجه نظرية ماركس في تفسير القيمة والتي اضطر إليها بعد أن استبعد المنفعة الاستعمالية فلم يجد العنصر المشترك بين السلعتين المتبادلتين إلا في العمل

المنفق، ولكنه غفل عن وجود صفة نفسية فيهما بدرجة واحدة رغم اختلافهما في الخصائص الفيزيائية الكيمياءوية - وهي الرغبة الإنسانية في الحصول عليهما والتي تتبع المنفعة الاستعمالية لهما - ومع هذا لا داعي لاعتبار العمل أساس القيمة. وينهار استدلال ماركس، وتحل الرغبة محل العمل وعندها نتخلص من الصعوبات السابقة. فالذي يوفر إمكانية مبادلة كتاب (وسائل الشيعة) الكبير ب (الخط الأثري) هو هذا المقياس النفسي، أي الرغبة الإنسانية المتساوية فيهما.

ولما كانت الرغبة ناتجة من المنفعة الاستعمالية فلا يمكن إسقاط هذه المنفعة من الحساب، ولذا فالسلعة التي لا منفعة لها لا قيمة تبادلية لها أيضا مهما كان العمل المنفق، الأمر الذي اعترف به ماركس دون أن يوضح سر الترابط بين المنفعة الاستعمالية والمنفعة التبادلية ولم يمكنه ذلك. ويجب أن نلاحظ أن درجة الرغبة - في أي سلعة - تتبع أهمية منفعتها من جهة كما أن درجة الرغبة تنخفض كلما أمكن الحصول على السلعة بشكل أسهل وذلك أثر كثرتها، في حين ترتفع الرغبة كلما صعب الحصول على السلعة لندرتها. فقلة السلعة يؤثر على رفع الرغبة والقيمة بالتالي، في حين تؤثر كثرتها بالعكس حتى يفقد الشيء أي قيمة تبادلية إذا أمكن الحصول عليه بلا جهد مطلقا كالهواء.

وهكذا نلاحظ فشلاً ماركسياً آخر في تفسير جوهر القيمة، الأمر الذي يهدُّ كل ما بنى عليه من نتائج.



## الدرس الثامن عشر

### قيمة الرأي الماركسي في تناقضات الرأسمالية

كنا في صدد متابعة تفاصيل النظرية الماركسية في تفسير التاريخ وقد فندنا قانونها (العمل جوهر القيمة) الذي بنت عليه تحليلاتها للمجتمع الرأسمالي وتناقضاته. وقبل أن نلاحظ هذه التحليلات ننبه على ما يلي:

أولاً: أن الإسلام يرفض الرأسمالية وإن أتفق معها في الاعتراف بالملكية الخاصة. ولذا فلسنا نبررها عندما ناقش التحليل الماركسي لها.

ثانياً: أن خلاصة رأينا في التحليل الماركسي هو التأكيد على:

أ- أن الماركسية تعتبر أن الاحتكار والاستعمار وباقي مساوئ الرأسمالية ناشئة فقط من تشريع الملكية الخاصة بينما هي في الواقع نتيجة لوجود الملكية الخاصة في جو رأسمالي له طبيعته الاقتصادية والسياسية والفكرية.

ب- إن أسسها العلمية الاقتصادية خاطئة.

### تناقضات الرأسمالية في رأي الماركسية

تعتبر الماركسية الربح الذي يأخذه الرأسماليون من الانتاج هو محور التناقض في الرأسمالية، أن قيمة البضاعة مستمدة من العمل المأجور الذي أنفق عليها. فالرأسمالي لو اشترى الخشب بدينار واستأجر العامل ليصنع منه سريرا يبيعه بدينارين، فإن القيمة الجديدة - الدينار الثاني - مستمدة من العمل، ولكن الرأسمالي يعطى جزءاً من القيمة الجديدة للعامل ويبقى الجزء الآخر له. وعليه فيجب أن ينتج العامل قيمة تزيد على أجرته ويسميها ماركس (القيمة الفائضة).

ويوضح هذا فيقول:

بأن المالك يشتري من التاجر المواد والأدوات ومن العامل العمل، وإذا كان الطرفان ينتفعان منفعة استعمالية من هذا الشراء والبيع إذ كل منهما يستبدل بضاعة لها منفعة استعمالية لا يحتاجها بأخرى يحتاجها فليس كذلك بالنسبة للقيمة التبادلية، فإن التبادل يتم بين متساويين بشكل طبيعي ومع التساوي لا معنى للربح. فيستحيل أن يحصل أي من البائع والمشتري على ربح، لأنه لو باع البضاعة - مثلاً - بأعلى من ثمن شرائها أو اشتراها بأرخص من قيمتها، فإنه سيخسر ما ربحه حينما يتحول إلى مشتر بعد أن كان بائعاً أو العكس. وهكذا لن يحصل المنتجون على قيمة فائضة وربح لأنهم هم أيضاً مستهلكون لبضائع غيرهم فيخسر بصفته مستهلكاً ما يربحه بوصفه منتجاً.

وعليه فالربح الرأسمالي هو جزء من القيمة التي أوجدها العامل في المادة، وقد حصل عليه المالك لأنه لم يشتري من العامل عمله حتى يعوضه بما يساويه أو يعطيه القيمة التي خلقها، وذلك باعتبار أن (العمل هو جوهر القيمة) عند ماركس ولا يكتسب العمل قيمة من شيء فليس هو سلعة، وإنما الذي اشتراه المالك هو (قوة العمل) وقوة عمل عشر ساعات مثلاً تحدد قيمتها بمقدار العمل اللازم للمحافظة على هذه القوة لمدة عشر ساعات وإعاشة العامل فيها.

فالمالك يشتري (قوة العمل) لا (العمل)، وواضح أن عمل عشر ساعات هو أكثر من العمل اللازم لإعاشة العامل عشر ساعات، والمالك هو الذي يتسلم الفرق بين القيمتين أي (القيمة الفائضة) وهي سرقة على أساسها يقوم الصراع الطبقي بين المالكين والعمال.

### مناقشة هذا التحليل

إن نظرية (القيمة الفائضة) تعتمد على قانون (العمل جوهر القيمة) الذي أبطلناه في الفصل السابق حيث قلنا أن القيمة إنما تقاس بمقدار (الرغبة الاجتماعية) وعليه فليس الربح دائماً جزءاً من القيمة التي يخلقها العمل. فإن مما يؤثر في القيمة (المواد الطبيعية الخام) ذات الندرة نسبياً، فالخشب نادر نسبياً وليس كالهواء، لذا فهو يؤثر في تكوين القيمة التبادلية للسريير رغم أنه لم ينفق في إنتاج الخشب عمل بشري. وقد أهملت الماركسية المواد الطبيعية

تماما في مجال تكوين القيمة لأجل ذلك، والحقيقة أن المادة الطبيعية في باطن الأرض قد تبدو بلا قيمة ما لم تمتزج بالعمل البشري، ولكن العمل نفسه لا قيمة له أيضا ما لم ينفق على استخراج الذهب - مثلاً - إذ لو أنفق عبثاً فإنه لا ينتج شيئاً.

(المادة والعمل) متضامنان في تكوين القيمة التبادلية للمادة المستخرجة، وكذلك فإن للأرض أثراً في هذه القيمة بدليل أن كمية العمل التي تنفق في أرض غير صالحة لزراعة الرز - مثلاً - تنتج قيمة أقل مما لو أنفقت نفسها على أرض صالحة.

فليس صاحب العمل (العامل) هو المصدر الوحيد للقيمة، فلا يتحتم أن تكون القيمة الفائضة (الربح) جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل بل قد تعبر عن نصيب مواد الانتاج الطبيعية في قيمة السلعة. اما من يملك هذا النصيب، هل العامل أو غيره؟ فهذه نقطة أخرى لا نبحث عنها فعلاً وإنما نقصد إلى إبطال التحليل الماركسي هنا.

الدور الإداري للمالك في القيمة:

فإن المواهب التنظيمية للمالك وسائل الانتاج تؤثر بلا ريب في نوعية الأرباح وذلك بتعيينه للعدد اللازم من العمال والمواد، وتوزيعه الواجبات وبحثه عن أساليب التوزيع. فيجب أن يحصر ماركس تفسيره بالرأسمال الربوي أو المشاريع التي لا يديرها المالك. وبانهيار نظرية القيمة يمكن أن نرفض التناقضات التي بنيت عليها كالتناقض بين العامل والمالك بوصفة سارقاً، والتناقض بين ما يشتريه المالك من العامل (طاقة العمل) وما يتسلمه منه (وهو العمل نفسه).

فللقيمة - كما رأينا - مصدر غير العمل وليس من الضروري أن يسرق المالك من العامل ليتم الربح، صحيح أن مصلحة المالكين هي في خفض الأجور بينما تكون مصلحة العمال في رفعها، ولكن هذا لا يرتبط بصميم العلاقة بين المستأجر والأجير، والأسس المزعومة للاقتصاد الماركسي، بل هو نظير اختلاف مصالح البائعين والمشتريين، وكذا اختلاف العمال الفنيين مع غير الفنيين الذين يطالبون بالمساواة في الأجور.

أما التناقض بين ما يشتريه المالك وما يتسلمه فهو يتوقف على رأي الماركسية بأن ما يشتريه هو قوة العمل لا نفس العمل الذي لا يمكن أن تكون له قيمة تقبل التقدير بعد أن كان هو جوهر القيمة، أما قوة العمل فتقدر بالعمل المنفق في سبيلها فيمكن شراؤها.

ولكن الحقيقة - التي يقول بها الاقتصاد الإسلامي - هي أن المالك لا يشتري من العامل عمله ولا قوة عمله وإنما يشتري منفعة عمله أي ما يتركه عمله من أثر في المادة الطبيعية كالتعديل الذي يطرأ على الخشب فيجعله سريرا. وهذا الأثر ليس جزءا من كيان الإنسان بل هو بضاعة لها قيمة بمقدار

أهميتها والرغبة الاجتماعية فيها، فلا يوجد هنا أي تناقض. ويلاحظ هنا الفرق بين هذه البضاعة (أي الأثر المادي للعمل الإنساني) والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبيا كالمعادن، وهو أن نتيجة العمل تمتع بعنصر الاختيار فيمكن للإرادة الإنسانية أن تتدخل في جعلها نادرة كما تقوم بذلك نقابات العمال في البلدان الرأسمالية، ولهذا يبدو - لأول مرة - أن ثمنها اعتباري مع أنه في الواقع يخضع لنفس المقياس العام للقيمة.

### قوانين متفرعة على ما سبق

بعد أن وضع ماركس (قانون القيمة، ونظرية القيمة الفائضة) وتصور أنهما يكشفان عن التناقض الأساسي في الرأسمالية راح يستنتج قوانين هذا التناقض التي تقضي على الرأسمالية بالتالي وهي:

أولاً: قانون الصراع الطبقي نتيجة سرقة الرأسمالي من العامل.

ثانياً: قانون اتجاه معدل الأرباح دائماً إلى الهبوط، وذلك أنه بعد أن يتم التنافس الحاد بين الرأسماليين أنفسهم يتجه كل منهم إلى تحويل جزء من أرباحه إلى رأسمال ليحسن الأدوات والآلات وتقل الكمية التي يحتاجها الرأسمالي من العمل كلما تقدمت الآلات، ولهذا تنخفض القيمة الجديدة التي يخلقها الإنتاج لانخفاض كمية العمل فينخفض الربح تبعاً لذلك.

ثالثاً: قانون (البؤس المتزايد): فبعد انخفاض الربح يطالب الرأسماليون العمال بكميات أكبر من العمل وبنفس الأجرة السابقة أو يقللون أجورهم فيشتد الصراع بين الطبقتين، ولا بد - حينئذ - من نشوء أزمات لعدم إمكان تصريف البضائع بعد عدم قدرة الجماهير على الشراء فيتوجه الرأسماليون للخارج وتبدأ مرحلة الاستعمار والاحتكار ويفشل ضعفاء الرأسماليين فتضيق دائرتهم وتتسع دائرة الكادحين، ثم أن الطبقة الرأسمالية تبدأ بفقدان مستعمراتها بفضل حركات التحرر وتشتد الأزمات حتى تحطم الكيان الرأسمالي كله عبر ثورة العمال والكادحين.

### نقاط الضعف في هذا التحليل

يلاحظ هنا أن قانون الصراع نتيجة سرقة الأسهمي من الربح يتوقف على نظرية (القيمة الفائضة) التي أبطلناها.

وكذلك فإن قانون (انخفاض الربح) نتيجة لقانون (العمل جوهر القيمة) والذي أبطلناه أيضا. أما قانون (تزايد البؤس) فقد استمده ماركس من تحليل (ريكاردو) للآلات وأثرها في إيجاد الكثير من العاطلين، ولكن ماركس أضاف إليه ظاهرة أخرى هي إمكان اشتغال أي إنسان سالم في عملية الانتاج حتى النساء والأطفال، فيستبدل العمال الماهرون وبأجور أرخص، وحينئذ لا يستطيع العمال أن يساوموا في الأجور فيزداد البؤس. ولكن الماركسيين رأوا عدم اشتداد البؤس فراحوا يؤولون القانون بأنه يقصد (البؤس النسبي) أي أن حالتهم وإن كانت تتحسن على مر الزمن لكنها بالنسبة إلى الأسهميين كانت تسوء. وهكذا تخلط الماركسية بين قوانين الاقتصاد والحقائق الاجتماعية لأنها تفسر كل شيء على أساس اقتصادي.

فلنفترض أن البؤس النسبي يتزايد ولكن حالتهم - بشكل مستقل - كانت تتحسن باستمرار وهذا لا يعني تزايد البؤس في المجتمع بشكل حتمي مما يقود إلى الثورة.

### لماذا يوجد الفقر والتسكع في المجتمع الرأسمالي

إن الملاحظ أن الفقر والتسكع لم ينشأ عن السماح بالملكية الخاصة لوسيلة الانتاج وإنما نشأ من وضع هذه الملكية في إطار رأسمالي وعدم الاعتراف بمبدأ (الملكية العامة) ولا بحقوق ثابتة في الأموال الخاصة للضمان الاجتماعي، ولا يحدد تصرفات المالكين بحدود المصلحة العامة، أما لو خرجت عن هذا الجوفلا معنى للبؤس في المجتمع.

أما الاستعمار: فهو في الواقع نتيجة العقلية المادية التي جعلت الحصول على أكبر ربح مادي هو أعلى الأهداف بأي وسيلة، ولا يمثل المرحلة العليا من الأسهمية فإنه بدأ عند بدء الأسهمية، حيث اقتسمت الدول الأوربية البلاد الضعيفة كإندونيسيا ومصر والسودان لبريطانيا والجزائر ومراكش لفرنسا وهكذا.

أما السماح بالملكية في مجتمع غير مادي ويتمتع بواقع روحي وخلقي وسياسي يختلف عن الواقع الرأسمالي فهو لا يؤدي إلى الاستعمار بمفهومه الرأسمالي. وكذلك نجد أن الاحتكار لم يكن نتيجة السماح بالملكية الخاصة لأداة الانتاج بل كان نتيجة للحريات الرأسمالية بشكل مطلق. فلو وضعت القيود الخاصة للملكية وروقب النشاط الاقتصادي بدقة فسوف لن يفسح المجال للاحتكار. وهكذا نستنتج:

فشل الماركسية في بنائها لمساوى الرأسمالية على أساس الملكية الخاصة دون أن تلاحظ الجو المادي الذي هو السبب الحقيقي لها، وانه يمكن تصور مجتمع يعترف بالملكية الخاصة دون أن يبطل بهذه المساوى بعد أن يتخلص من الجو المادي وأخلاقيته المنحطة.

## الدرس التاسع عشر

### هل يمكن محو الطبقة في المجتمع الاشتراكي؟

ناقشنا في الفصول السابقة نظرية (المادية التاريخية) باعتبارها الأساس العلمي الذي يقوم عليها (المذهب الماركسي) أي النظام الاجتماعي الذي تدعو إليه الماركسية. وقد رأينا انها تعتبر مذهبها جزءا ومرحلة من مراحل الحركة التاريخية المحتومة، ولهذا أسمى ماركس مذهبه (الاشتراكية العلمية) باعتبار هذه الضرورة التاريخية المزعومة. ويشمل هذا المذهب مرحلتين يدعو إليهما عمليا ويرى ضرورة حصولهما طبقا لنظرية (المادية التاريخية) وهما (الاشتراكية ثم الشيوعية):

### فالاشتراكية تتلخص أركانها فيما يلي

- ١- محو الطبقة.
  - ٢- حكومة البروليتاريا (الطبقة الكادحة).
  - ٣- تأمين مصادر الثروة ووسائل الانتاج الرأسمالية المستثمرة عن طريق العمال الأجورين.
  - ٤- قيام التوزيع على أساس (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله).
- أما الشيوعية فتحتفظ بمحو الطبقة ولكنها تحرر المجتمع من أي حكومة، ولا تكتفي بالتأمين وإنما تلغي الملكية الخاصة حتى لوسائل الانتاج الفردية التي لا تستثمر عن طريق العمال المستأجرين وكذلك ملكية بضائع الاستهلاك، وأخيرا تركز الشيوعية على قاعدة (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته).
- ما هو الدليل الأساسي لهذا المذهب؟

لا ريب في أن الماركسية لا تستدل لمذهبها بالقيم الأخلاقية الداعية للمساواة كما يفعل الاشتراكيون الآخرون، ذلك لأن هذه القيم هي وليدة الوضع الاقتصادي - في رأيها - وإنما تستند إلى قوانين المادية التاريخية التي تفرض هذا المذهب من خلال تناقضات المجتمع الرأسمالي - التي ذكرناها في الفصل الماضي - وقد عرفنا في ما مضى بطلان نظرية المادية التاريخية، وفشل الماركسية في تحليلاتها لتناقضات الرأسمالية. ولكن حتى لو قبلنا بتلك التناقضات فإنها لا تبرهن على أن الحل الوحيد لها هو الاشتراكية الماركسية بل هناك مجال لحلول أخرى كاشتراكية الدولة أو الاقتصاد الذي يعترف بأشكال متعددة للملكية أو إعادة توزيع الثروة على المواطنين مع الاعتراف بالملكية الخاصة، وغير ذلك، وبهذا تفقد الماركسية المذهبية طابع الضرورة التاريخية وتبقى مجرد فكرة مقترحة كغيرها من الأفكار الاشتراكية.

## الاشتراكية

ولندرس أركانها بشيء من التفصيل:

### الركن الأول: محو الطبقة

فقد آمنت الماركسية بأن العامل الاقتصادي هو الوحيد المؤثر في حياة المجتمع مما أدى بها للتأكيد على أن حالة الملكية الخاصة وانقسام الناس إلى مالكين وفاقرين هي أساس التركيب الطبقي وصراعاته، فإذا ألغيت الملكية في مجتمع اشتراكي استحوالت الطبقة، ولكننا رأينا في الفصول السابقة أن هناك أسساً تاريخية أخرى للتركيب الطبقي مثل السياسة والدين والعسكرية، فليس اختفاء الطبقة في المجتمع الاشتراكي حتمياً. على أننا لو ركزنا على مبدأ التوزيع الاشتراكي (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) وجدنا أنه يؤدي - كما أدى فعلاً - إلى خلق الطبقة من جديد.

فنحن نعلم أن الطبقة الكادحة لا يعقل أن تشرف بمجموعها على قيادة الثورة وإنما يمثلها جماعة أسماها لينين (الثوريين المحترفين) لها خصائص فكرية وثورية وجزئية خاصة، وقد شكل هؤلاء بذرة لأفطع طبقة في التاريخ لأنهم استلموا السلطة باسم ديكتاتورية البروليتاريا وتصفية حسابات الرأسمالية.



يقول لينين: «في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية الحادة لا يمكن لحزب شيوعي أن يقدر على أداء واجبه إلا إذا كان منظماً بأقصى نمط مركزي، وإلا إذا سيطر عليه نظام حديدي يوازي النظام العسكري، وإلا إذا كان جهازه المركزي جهازاً قوياً متسلطاً يتمتع بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب الكلية».

وأضاف ستالين إلى ما تقدم: «هذا هو الوضع فيما يتعلق بالنظام في الحزب أثناء فترة الكفاح التي تسبق تحقيق الديكتاتورية، ويجب - بل حتى إلى درجة أعظم - أن يقال الشيء ذاته عن النظام في الحزب بعد أن يكون قد تم تحقيق الديكتاتورية»

وهؤلاء يملكون ميزات أكثر الطبقات في التاريخ فلهم سلطتهم على كل الممتلكات، ولهم مركزهم السياسي الذي يتيح لهم التصرف بها طبقاً لمصالحهم الخاصة. كما انهم يؤمنون - كغيرهم من الطبقات - بأن سيطرتهم المطلقة هي التي تكفل السعادة للناس. والملاحظ أن هذه الطبقة كسبت امتيازاتها عن طريق التنظيم الحزبي القائم على أسس فلسفية وعقائدية في حين اكتسبت الطبقات الأخرى امتيازاتها على ضوء حالتها الاقتصادية في المجتمع.

وقد أدت هذه الطبقة إلى الصراعات الهائلة في العالم الاشتراكي والتي تمثلت أحياناً في عمليات التطهير والقتل الجماعي) فإن الطبقة الممتازة في داخل الحزب نفسه كانت توصم بالخيانة من قبل الأعضاء الآخرين كما كانت تواجه معارضة هائلة من المستغلين من قبلها في خارج الحزب.

وكانت عمليات التطهير تجري في القيادة كما تجري في القاعدة باستمرار وعنف يفوق كل أشكال الصراع الطبقي التي تصفها الماركسية في التاريخ، فقد شملت تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الأحد عشر عام (١٩٣٦) وخمسة رؤساء من الرؤساء السبعة للجنة التنفيذية المركزية التي وضعت دستور (١٩٣٦) واكتسحت ثلاثة وأربعين أميناً من أمناء سر منظمة الحزب المركزية وطرد ما يزيد على مليونين من أعضاء الحزب حتى تساوى عدد المطرودين مع عدد أعضاء الحزب عام (١٩٣٦). هذا بالإضافة للتصفيات العسكرية المهولة.

### الركن الثاني: السلطة الدكتاتورية

وتعتبر ضرورية للقضاء على خصائص الرأسمالية بالإضافة لدورها في تحقيق التخطيط الاقتصادي لكل شعب النشاط الاقتصادي في الحياة.

### الركن الثالث: التأميم

فإن تناقضات القيمة التي هي نتيجة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج - في رأي ماركس - تزداد وتتجمع حتى يكون من الضروري نقل ملكيتها إلى الأمة بمجموعها. وقد رأينا بطلان نظرية (القيمة الفائضة) مما يفقد التأميم أساسه العلمي، أما الأساس المذهبي له فهو عملية محو الملكية الخاصة وتمليك وسائل الانتاج للامة ليكون كل فرد مالكا لها في نطاق المجموع. ولكن الطبيعة الدكتاتورية للحكم في هذه المرحلة تسمح للطبقة الحاكمة أن تتمتع بالملكية واقعا وإن لم تسمح بها قانونا واسما. إنها حينئذ تمتلك كل مقدرات البلاد وثرواتها تماما كما كان الرأسماليون، بل هي أقدر منهم على سرقة القيمة الفائضة. فالواقع هو أن الطبقة الحاكمة تملك السلطة والامتيازات التي يعترف بها القانون وإن لم يعترف من جهة أخرى بأنها هي المالكة، لأن ملكيتها للثروة تناقض الموقف السياسي لهذه المرحلة، فالاشتراكية توجد هذا المالك الجديد وتفرض عليه أن ينكر أنه مالك. ويجب أن نلاحظ أن فكرة التأميم لها تجارب سابقة تاريخيا كما قامت به بعض الممالك اليهليستية وفي مصر خاصة حيث أخضع الانتاج والمبادلة لاشراف الحكم الفرعوني المطلق وقد جلب هذا للدولة فوائد كبيرة وإن أدى إلى تحكّم السلطة في الممتلكات المؤممة وخيانة الموظفين والاستبداد المتزايد حيث قفز الملك إلى درجة إله تنفق لحسابه كل القوى والقدرات. فنحن نشاهد تشابها بين هذه التجربة وتجربة التأميم الماركسية، في مجال تقدم الانتاج في ظل السلطة الحديدية، وكذلك في مجال تزايد أمر السلطة الحاكمة وتمتعها بالجواهر الحقيقي للملكية، كل ذلك لأن التأميم لم يقيم على أساس خلقي بل على أساس مادي بحث لم تجد معه السلطة تنافيا بين الهدف المادي وتمتعها بالامتيازات. وأخيرا فكما خان الموظفون سابقا اعترف ستالين بخيانة كبار رجال الدولة والحزب.

### الركن الرابع

المبدأ القائل «من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله» والأساس العلمي له هو قوانين المادية التاريخية، حيث أن المفروض أن المجتمع يصبح طبقة واحدة وليس فيه عمال ومالكون، وبالتالي يكون على كل فرد أن يعمل ليعيش، ولما كان (العمل جوهر القيمة) فإن نصيبه من الانتاج هو بمقدار عمله.

ولا ريب في أن هذا المبدأ يناقض الطبيعة اللاتبقية للمرحلة الاشتراكية عند تنفيذه وذلك لاختلاف كفاءات الناس الجسمية والروحية والفكرية، فهذا قوي وذاك ضعيف وهذا مقلد وذلك مبتكر، وهذا مدرب وذاك بسيط هذا يعمل في حقل هام في حين يعمل الآخر في حقل غير مهم وقد اعترفت الماركسية نفسها بانقسام العمل إلى بسيط ومركب.

هذه هي المشكلة فكيف يحلها المجتمع الاشتراكي؟ إن أمامه سبيلين:

الأول: أن يلتزم بمبدأ التوزيع القائل (لكل حسب عمله) فتنشأ مرة أخرى الفرق الطبقة. والثاني: أن يعمل كالأسمالي على اقتطاع القيمة الفائضة - على رأي الماركسي - فيساوي بين جميع الأفراد في الأجور.

وقد اتجه المجتمع الاشتراكي إلى الحل الأول عمليا، فقد بلغت نسبة الدخل المنخفض إلى الدخل الراقى ٥٪ أو ١/٥٪ بعد أن وجد القادة أن المساواة في الأجور تجمد النمو الفكري وتعطل الحياة الفنية وتجعل أكثر الأفراد ينصرفون إلى أنفهم الأعمال. فنشأت الفوارق الطبقة، وتعمقت بإنشاء طبقة البوليس السري الذي امتلك امتيازات ضخمة، وهكذا عاد المجتمع إلى الوضع الذي وعدته الاشتراكية بالخلاص منه.

### الحل النظري للمشكلة

وقد حاول انجلز في كتابه (ضد دوهرنك)<sup>١</sup> أن يجيب عليها بأن القيم العالية التي يمتاز بها العمل المركب عن العمل البسيط تساوي تكاليف تدريب العامل على العمل المركب. ولما كان العامل في المجتمع الرأسمالي يتحمل تكاليف تدريبه فهو يستحق القيم الناتجة عن عمله المركب كلها، ولأن الدولة في المجتمع الاشتراكي هي التي تنفق على تدريبه فلها الحق في القيم العالية للعمل المركب وليس للعامل الفني أن يطالب بأجر أزيد من أجر العامل البسيط.

### مناقشة هذا الحل

يناقش هذا الحل، أولاً: بأنه افتراض لا واقع له، فالعامل السياسي العسكري في المجتمع الرأسمالي تزيد قيمته العالية كثيرا عن تكاليف دراسته للعلوم السياسية والعسكرية.

١. كتاب ضد دوهرنك: ج ١، ص ٩٦.

ثانياً: بأنه ليس متفقاً مع الأسس الاقتصادية الماركسية القائلة بأن (العمل هو جوهر القيمة) فالذي يحدد القيمة الإضافية للسلعة التي أنتجها العمل المركب هو مقدار عمل العامل أثناء فترة التدريب لا مقدار ما أنفقه العامل على التدريب، فإذا كان العامل نشيطاً فإنه يمكن أن يجزى في خبرته عمل عشر سنوات - مثلاً - رغم أنه دفع مبلغاً لتدريبه لا يعبر عن عمل عشر سنوات، ومثل هذا العامل لو أنتج سلعة بعمله المركب الذي يعبر عن عمله الحالي وعمله الماضي لم يكن يحق للدولة أن تأخذ كل الأجر الإضافي، لأن ما أنفقته على هذا العامل يعبر عن عمل يقل عن الذي اخترته هو أثناء التدريب، وهكذا يحق لهذا العامل أن يطالب بالأجر الإضافي.

ثالثاً: بأن تعقيد العمل لا ينشأ دائماً من التدريب بل قد يكون بسبب المواهب الطبيعية والقدرات البدنية والفنية.

وهكذا نجد الحكومة الاشتراكية الماركسية بين أمرين؛ إما أن تطبق قانون القيمة الماركسي فتوزع على كل فرد حسب عمله فتوجد بذرة التناقض الطبقي، وأما أن تنحرف عنه وتساوي بين العمل البسيط والمركب والعامل الفني وغيره فتسرق من العامل الفني القيمة الفائضة التي يتميز بها عن العامل البسيط تماماً كما كان يصنع الرأسمالي - في تصور الماركسية -؛ وحينذاك فأين ادعاءات الماركسية؟ وماذا سيكون مصير حلمها الموعود؟ وستحدث في الفصل القادم عن المرحلة الثانية للمذهب الماركسي (الشيوعية).

## الدرس العشرون

### الجنة الماركسية الموهومة «الشيوعية»

قلنا أن المذهب الماركسي يشكل حلقة من حلقات نظرية المادية التاريخية، كما ذكرنا أن الماركسية ترى وجود مرحلتين في مذهبها، فالأولى هي (المرحلة الاشتراكية) والثانية هي (المرحلة الشيوعية).

وقد ناقشنا رأيها وتصوراتها في المرحلة الاشتراكية؛ أما المرحلة الشيوعية فهي المرحلة النهائية في نظرها للتطور الاجتماعي الإنساني والجنة التي وعدت الماركسية بحصولها.

### وتعتمد على ركنين

الأول: محور الملكية الخاصة في كل من مجالات الانتاج الرأسمالي والانتاج الفردي والاستهلاك.

الثاني: خلاص المجتمع من الحكومة.

ولا يقوم الركن الأول على قانون علمي للقيمة وإنما يقوم على فرض أن المجتمع الاشتراكي يبلغ درجة عالية من الثروة وتنمو القوى المنتجة نموا كبيرا، فلا معنى حينئذ للملكية الخاصة لبضائع الاستهلاك فضلاً عن ملكية وسائل الانتاج، لأن كل فرد في المجتمع الشيوعي سوف يحصل على كل ما يحتاج إليه في أي وقت، ولهذا يتم التوزيع في المجتمع الشيوعي على أساس أن «لكل فرد حسب حاجته لا حسب عمله» فكل فرد يُعطى على قدر ما يشبع رغباته، وأن ثروة المجتمع قادرة على إشباع كل الرغبات فلا تبقى حاجة إلى الاختصاص بشيء، ولا ندرة ولا تراحم على السلع.

وهكذا كانت النظرية الشيوعية من أبعد النظريات عن الواقع الإنساني، وإلا فكيف يمكن تصور تحول الناس إلى منتجين بأقصى ما يمكنهم رغم عدم وجود دوافع ذاتية وأنانية في ظل التأميم،

وكذلك كيف يمكن تصور أن الطبيعة سوف تكون في غاية السخاء بحيث تمنح كل ما يتطلبه الانتاج الهائل من موارد ومعادن وأنها.

ولكون الشيوعية خيالية فقد عجزت الماركسية عن تطبيقها فاعترفت بفشلها؛ ذلك أن لينين أول الأمر اتجه اتجاها شيوعيا خالصا ليشيع كل شيء بين المجموع فانتزع الأرض من أصحابها ووسائل الانتاج الفردية من الفلاحين. ولكن الفلاحين تمردوا وأضربوا عن العمل والانتاج وكانت المجاعة التي هزت البلاد فتراجعت الحكومة ورددت للفلاح حق التملك. وفي سنة (١٩٢٨-١٩٣٠) حدث انقلاب آخر عمل على تحريم الملكية فاستأنف الفلاحون ثورتهم فقامت الحكومة بالتقتيل والاعتقالات وقد قتل - على ما قيل - مئة ألف شخص باعتراف الشيوعيين وأكثر من ذلك بتقدير أعدائهم. في حين مات ستة ملايين نسمة للمجاعة الناتجة عن الإضراب والقلق سنة (١٩٣٢) إلى أن تراجعت الدولة فقررت منح الفلاح بعض الأرض وبعض الحيوانات وكوخا على أن تبقى الملكية الأساسية للدولة وينضم الفلاح إلى جمعية (الكولخوز) الزراعية الاشتراكية تحت سلطة الدولة التي يمكنها أن تطرد أي عضو متى ما شاءت.

أما الركن الثاني للشيوعية وهو (زوال الحكومة) فهو من أغرب الأمور، ويقوم على أساس رأي (المادية التاريخية) القائل بأن الحكومة هي وليدة الصراع الطبقي. ومع ذلك فلا يبقى لها مجال في مجتمع لا طبقي. ولنا هنا أن نتساءل:

كيف يتم التحول الاجتماعي من الاشتراكية إلى الشيوعية أي من مجتمع الدولة إلى مجتمع اللادولة؟ وهل يتم بطريقة ثورية أو بشكل تدريجي حيث تضعف الحكومة وتذبل حتى تفنى من الوجود؟

فإذا كان التحول ثوريا أنيا أي تقوم الثورة ضد حكومة البروليتاريا فمن هي الطبقة الثائرة؟ إن الماركسية كانت تقول بأن الثورة الاجتماعية على حكومة تنبثق فقط من الطبقة

التي لا تمثلها الحكومة. فهل هناك طبقة أخرى غير طبقة البروليتاريا؟ وهل هناك رأسماليون في المجتمع الاشتراكي ليقوموا بالثورة الشيوعية مثلاً؟  
أما لو كان التحول تدريجياً فهذا يناقش بما يلي:  
أولاً: أنه يناقض قوانين الديالكتيك نفسها والتي تؤكد على أن التغيرات الكيفية ليست تدريجية بل فجائية.

الثانية: أنه لا ينسجم مع الواقع؛ فكيف يمكن أن نتصور تنازل الحكومة في المجتمع الاشتراكي عن السلطة تدريجياً حتى تقضي على نفسها بنفسها في حين تتمسك كل حكومة في الأرض بمركزها غاية التمسك؟ بل إذ لاحظنا طبيعة الحكومة الديكتاتورية في العصر الاشتراكي أدركنا أن من غير الممكن أن تعمل هذه الديكتاتورية على تذيب سلطتها المطلقة.

### الاحتياج للسلطة على أي حال

وحتى لو فرضنا حدوث المعجزة الخيالية وتحقق (المجتمع الشيوعي) حيث كان كل فرد يعمل حسب طاقته ويأخذ حسب حاجته، حتى لو فرضنا كل ذلك فإن هذا المجتمع لا بد وأن يكون في حاجة إلى سلطة تحدد حاجات الأفراد وتوفيق بين الاحتياجيات المختلفة لو تزامت على سلعة واحدة، وتنظم العمل وتخطط للانتاج العام.

وهكذا نكتفي هنا بما قلناه في مناقشة الماركسية وقد قمنا بالخطوات التالية:

١- مناقشة نظرية المادية التاريخية على ضوء أسسها الفلسفية وهي: (المادية الفلسفية وقوانين الديالكتيك).

٢- مناقشة المادية التاريخية على ضوء نفسها.

٣- مناقشة عموم النظرية تارة من حيث نوعية الدليل الفلسفي أو السيكولوجي أو العلمي عليها، ومن حيث قبول المقياس الأعلى لصحة النظريات لها؛ وأخيراً من حيث قدرتها على تجاوز بعض العقبات التي وضعناها في طريقها.

٤- دراسة تصوراتها عن كل من:

المجتمع الشيوعي البدائي والمجتمع العبودي، والمجتمع الاقطاعي والمجتمع الرأسمالي، وأخيراً المجتمع الاشتراكي والشيوعي.

وخرجنا من كل ذلك بالفشل الماركسي الذريع في كل الأسس العلمية التي بنت عليها مذهبها تماما كما فشلت في إنزال تجربتها إلى واقع التطبيق.

وبعد هذا:

فلا مجال لكل الادعاءات الماركسية الرنانة والألقاب العلمية والعملية التي تطلقها على نظريتها.

وقد وعى الإنسان المثقف هذه الحقيقة فرفض النظرية الشيوعية تماما كما رفض الأفكار الرأسمالية؛ فمن الطبيعي أن يبحث عن البديل لهما وليس هذا البديل إلا الإسلام. وسنحاول بدءا من الفصل القادم استعراض الرأسمالية ومناقشتها لتتضح الحقيقة الأنفة.



## الدرس الحادي والعشرون الرأسمالية وقوانينها العلمية

في الفصول الماضية: استعرضنا الاقتصاد الماركسي في مجاله العلمي والمذهبي وناقشناه وأبطلناه؛ وها نحن نتعرض للاقتصاد الرأسمالي ونبدي ملاحظتنا حوله. وقبل الشروع في البحث ينبغي أن نلاحظ أن الارتباط بين الجانب العلمي في الرأسمالية والجانب المذهبي فيها يختلف كثيرا عن الارتباط بينهما في الماركسية، ولذلك تختلف طريقة بحثنا هنا عنها هناك.

### الخطوط الرئيسية للرأسمالية المذهبية

وهي:

أولاً: الاعتراف ب (الملكية الخاصة) بشكل غير محدود إلا في ظروف استثنائية وذلك على العكس من الملكية الاشتراكية: فالرأسمالية تؤمن بحرية تملك جميع عناصر الانتاج كالأرض والمباني والمعادن وباقي ألوان الثروة، وتحمي هذه الملكية.

ثانياً: فسح المجال للفرد كي ينمي ثروته بأي وجه، لهدف جعله هو العامل الوحيد في الحركة الاقتصادية لأنه أعرف بمنافعه وأقدر على اكتسابها.

ثالثاً: ضمان حرية الاستهلاك؛ فله الحرية في إنفاق ماله واختيار السلعة المستهلكة إلا عند الضرورة حيث تحرم الدولة مثلاً استهلاك المخدرات.

فالخطوط الرئيسية لها تتلخص في حرية (التملك، والاستغلال، والاستهلاك).

### ملاحظة هامة

إن هناك تناقضا واضحا بين المذهب الماركسي الذي يركز على الملكية الاشتراكية، والمذهب

الرأسمالي المؤكد على الملكية الفردية، وربما يظن أن الاختلاف ناشئ من أن الماركسية تركز على المجتمع وترفض النظرة الفردية الأنانية التي تؤكد عليها الرأسمالية، ولكن الواقع أن كليهما يركزان على نظرة فردية إذ الرأسمالية تؤكد على الفرد المحظوظ المالك وتشبع أنانيته بلا التفات لما يتبع عن ذلك من ظلم، والماركسية تثير الدوافع الفردية أيضا لدى المحرومين وتجعلها القوة المحركة للتاريخ وتثير فيهم إحساسات الثورة ضد من يسرقون جهودهم. فكلاهما يؤكد على الدوافع الفردية وإن اختلفا في نوع الأفراد، والمذهب الذي يقبل أن يسمى بالمذهب الجماعي ذلك هو الذي يعتمد على محركات أخرى غير المحركات الأنانية والذاتية، ويثير الشعور بالمسؤولية لدى الفرد تجاه المجتمع على أساس من قيم يؤمن بها. فهو يحفظ حقوق الآخرين لا بإثارة دوافعهم الذاتية بل بإثارة الدوافع الجماعية في الجميع وهو ما يفعله الإسلام.

### المذهب الرأسمالي ليس له أساس علمي

عند بدء تشكل علم الاقتصاد كانت هناك فكرتان سائدتان تقول إحداهما: أن هناك قوى طبيعية تتحكم في الجانب الاقتصادي من حياة المجتمع مثلها مثل القوى الطبيعية المتحكمة في نواحي الكون، ويجب معرفة تلك القوى وقواعدها العامة.

والثانية: أن تلك القوى الطبيعية تضمن السعادة البشرية إذا توفر لها الجو الحر وتمتع المجتمع بحريات (التملك والاستغلال والاستهلاك).

وقد وضعت الفكرة الأولى البذرة العلمية للاقتصاد الرأسمالي، والثانية بذرت المذهبية، وقد خيل للمفكرين يومئذ أن تقييد حرية الأفراد يعني الوقوف في وجه قوانين الطبيعة العادلة، فهي إذن تفرض المذهب الرأسمالي. ولكن هذا تخيل سخيف إذ أن الخروج على القانون الطبيعي لا يعني ارتكاب جريمة بحقه بل يعني خطأ القانون نفسه، لأن المفروض فيه أنه لا يتخلف في ظل ظروفه، نعم تتغير الظروف. وعليه فإن الحرية الرأسمالية ليست تفرضها قوانين طبيعية، وإنما الواقع أن يقال: إن قوانين الطبيعة تعمل على أي حال رغم اختلاف درجة الحرية الاجتماعية وإن أمكن أن يختلف تأثيرها باختلاف الظروف تماما كما يختلف مفعول قوانين الفيزياء باختلاف الظروف.

وعلى هذا: فيجب أن ندرس الحريات الرأسمالية لا بوصفها ضرورات تحتمها القوانين

الطبيعية بل على أساس مدى ما تحققه للإنسان من سعادة وكرامة، وهذا هو المنهج الذي اتبعه علماء الاقتصاد الرأسمالي بعد ذلك.

وهنا نعرف الفرق بين الرابطة العلمية المذهبية بين الرأسمالية والماركسية، فإن المذهب الماركسي يعتبر في رأي الماركسية ضرورةً تحتّمها قوانين (المادية التاريخية) ولذا يجب دراسة الأساس العلمي قبل الحكم على المذهب. أما الرأس-مالية المذهبية فليست مبنية على أس-اس ضرورة علمية بل على أس-اس قيم وأفكار خلقية وعملية يجب أن نعتبرها المقياس في الحكم على الرأسمالية المذهبية.

ولهذا قمنا - بوصفنا نؤمن بمذهب يختلف عن كليهما - بدراسة (المادية التاريخية) تمهيدا للحكم على المذهب الماركسي، ولكننا نواجه - بالنسبة للرأسمالية - مذهبا يستمد أسسه من قيم خلقية وعملية معينة فلا نتحدث عن الجانب العلمي الرأسمالي إلا بمقدار يوضح عدم الترابط بين العلم والمذهب الرأسماليين، ثم نتعرض لدراسة المذهب وقيمه الخلقية والعلمية. وربما احتجنا للاستعانة ببعض البحوث العلمية لإعطاء صورة واقعية للمجتمع الرأسمالي لتقيس هذه الصورة بمقاييسنا العلمية والخلقية. والخلاصة هي: أن المذهب الرأسمالي لا يستمد مبرراته من القوانين العلمية في الاقتصاد.

## القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي

ذات إطار مذهبي

تنقسم قوانين الاقتصاد عموما إلى فئتين:

**الأولى:** القوانين الطبيعية الضرورية التي لا ربط لها بإرادة الإنسان، مثل قانون (التحديد الكلي) القائل: بأن كل إنتاج متوقف على الأرض وموادها الأولية، محدود طبقا لكمية الأرض وموادها. وليس لهذه القوانين ظرف اجتماعي خاص بل هي عامة مؤثرة في أي مجتمع.

**الثانية:** القوانين الاقتصادية المرتبطة بإرادة الإنسان المؤثرة في مختلف نواحي الحياة الإنسانية. من مثل قانون (العرض والطلب) القائل: بأن الطلب إذا زاد على السلعة ولم يكن زيادة العرض، ارتفع الثمن. فهذا القانون ليس كقوانين الفيزياء وإنما يعبر عن أن المشتري سيقدم على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها في حالة عدم مساواة الطلب والعرض، وإن البائع سيمتنع عن البيع بأقل منه.

وربما يظن أن تدخل الإرادة يبعد الحياة الاقتصادية عن القوانين العلمية، إذ الحرية الإنسانية تتنافى مع الطابع الحتمي للقوانين العلمية. ولكنه توهم غير صحيح، فإن وجود قوانين طبيعية لحياة الإنسان الاقتصادية لا يعني فقدان الحرية وإنما هي قوانين تفسر كيف يستعمل الإنسان حريته في المجال الاقتصادي.

وتختلف الفئة الثانية عن غيرها من القوانين الأخرى بأنها تتأثر بكل ما يؤثر على إرادة الإنسان التي تتبع بدورها أفكاره ومفاهيمه ونوعية المذهب والتشريعات التي تحد سلوكه. فأى تغير فيها يعني الاختلاف في القوانين التي تفسر حياته الاقتصادية. ولا يمكن إعطاء قانون عام للإنسانية في الحياة الاقتصادية يشمل مختلف الظروف والحالات الاجتماعية والفكرية المختلفة. إذ ليس صحيحاً أن نتوقع من الإرادة أن تسير في كل مجتمع تماماً كما تسير في المجتمع الرأسمالي مادامت المجتمعات مختلفة في أطرها الفكرية والمذهبية والروحية. فمثلاً، افترض الاقتصاديون: أن كل فرد في المجتمع يسلك وفقاً لما تمليه المصلحة المادية الخاصة دائماً؛ وراحوا يستكشفون على هذا قوانين كثيرة. ولكن هذا الفرض إن كان واقعياً تقريباً بالنسبة للمجتمع الرأسمالي الأوروبي ومقاييسه الخلقية والعملية فإنه لا يمكن طرحه في مجتمعات أخرى لا تشبه هذا المجتمع - كالمجتمع الإسلامي - الذي عاش تجربة واقعية مختلفة تماماً عنه في قواعده العامة.

فإن الإسلام - بوصفه ديناً ومذهباً خاصاً في الحياة، وإن لم يعالج أحداث الاقتصاد معالجة علمية - لكنه يؤثر على مركز هذه الأحداث وهو الإنسان فيغير مفاهيمه ودوافعه وغاياته. ورغم قصر التجربة الإسلامية لإيجاد المجتمع الكامل فقد أوجدت نتائج باهرة لم يحلم بها أفراد المجتمع الرأسمالي الغارقون في المادة.

فقد حدثنا التاريخ عن أن جماعة من غير الأغنياء جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وآله قائلين: (يا رسول الله ذهب الأغنياء بالأجور، يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم). فأجاب النبي قائلًا: «أو ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به، إن لكم بكل تسبيحة صدقة وبكل تكبيرة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن المنكر صدقة».

فهؤلاء المسلمون لم يطلبوا الثروة لأنها تشبع رغباتهم الشخصية وإنما عز عليهم أن يسبقهم الأغنياء بألوان البر والإحسان والمصالح الاجتماعية. وحدث الشاطبي قائلاً عنهم:

«تجدهم في الإجازات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسبا لغيره لا له. ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم، كأنهم وكلاء الناس لا لأنفسهم، بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم - وإن جازت - كالغش لغيرهم».

وتحدث محمد بن زياد عن التعاون والتكافل في المجتمع الإسلامي فقال: «ربما نزل على بعضهم الضيف، وقدر أحدهم على النار، فيأخذ صاحب الضيف لضيفه، فيفقد القدر صاحبها، فيقول: من أخذ القدر، فيقول صاحب الضيف: نحن أخذناها لضيفنا، فيقول: صاحب القدر: بارك الله لكم فيها». فهل يمكن أن نخضع مثل هذا المجتمع لنفس القوانين التي يخضع لها مجتمع رأسمالي أناني مادي لا يتبع إلا المصلحة الشخصية الضيقة؟

### مثال اقتصادي

إن قوانين (توزيع الدخل) - كما يشرحها ريكاردو - تحكم بأن جزءاً منه يخصص للعامل ويحدد بقيمة الغذاء الذي يؤدي لاحتفاظ العامل بقواه أما الباقي من الدخل فيوزع بشكل ربح وفائدة وريع، وقد استنتج الرأسماليون من ذلك أن للأجور قانوناً حديدياً ملخصه: أن العمال إذا زادت أجورهم لسبب ما فسوف تتحسن حالتهم المعيشية فيتزوجون ويتناسلون فتكثر الأيدي العاملة ويتضاعف العرض وتنخفض الأجور للحد الطبيعي، أما لو نزلت عن هذا الحد فإن البؤس والمرض ينتشران بين العمال فيقل عددهم وتنخفض كمية العرض فترتفع الأجور. إن هذا القانون ليس قانوناً عاماً لكل المجتمعات، وإلا فهل ينطبق على مجتمع يسود فيه الضمان العام لحد معين من المعيشة كالمجتمع الإسلامي، أو على مجتمع لا يعتمد التسعير فيه على جهاز السوق والعرض والطلب كالمجتمع الاشتراكي؟

## الخلاصة

وهكذا نستنتج ما يلي:

أولاً: إن الخطوط الرئيسية للمذهب الرأسمالي الاقتصادي تتلخص في حرية (التملك والاستثمار والاستغلال).

ثانياً: إن كلاً من الرأسمالية والاشتراكية يعتمدان على إثارة الدوافع الفردية والأنانية على خلاف المعروف عن الاشتراكية.

ثالثاً: إن المذهب الرأسمالي ليس له أساس علمي.

رابعاً: إن الهيكل العلمي العام للاقتصاد الرأسمالي له إطار مذهبي خاص، وليس له قدسية القوانين العلمية المطلقة.

## الدرس الثاني والعشرون

### الحرية الرأسمالية وقيمها الأساسية

قلنا سابقا إن المقومات الأساسية للرأسمالية تتلخص في حرية (التملك والاستغلال والاستهلاك) ففكرة (الحرية) هي جوهر المذهب الرأسمالي، فيجب دراسة جذور هذه الفكرة. وأول سؤال يتبادر للذهن هو: لماذا يجب قيام المجتمع على أساس الحرية الاقتصادية؟ والواقع أن الحرية - في الرأسمالية - تستمد وجودها من عدة أفكار وقيم هي:

أ- ادعاء التوافق بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، فحرية الفرد توفر مصلحة المجتمع.

ب - القول بأن الحرية الاقتصادية هي أفضل قوة دافعة لنمو الانتاج وتفجير طاقاته فترجع الفكرة الأولى لأن نمو الانتاج هو لصالح المجتمع.

ج - إن الحرية حق إنساني، وتعبير عن الكرامة البشرية وشعور الإنسان بها، فهي تحقق إنسانيته ووجوده.

فلنتناول هذه الأفكار بالتحليل:

#### أ- الحرية وسيلة لتحقيق المصالح العامة

فقد تحيل الرأسماليون الاقتصاديون أن الدوافع الذاتية تؤدي دائما لتحقيق المصلحة الاجتماعية إذا توفرت الحرية. ولذا ظنوا أن المجتمع لا يحتاج للقيم الخلقية بل إذا كفلنا الحرية فالإنسان بطبعه يتبع مصلحته ويحقق بالتالي المصلحة الاجتماعية. وعليه فالحرية الرأسمالية ليس لها أي إطار خلقي، ولا ضرورة للأخلاق فيها.

وربما يستدلون على ذلك: بأن الحرية الاقتصادية تفتح مجال (التنافس الحر) ولأجل أن

يحقق صاحب المشروع مصلحته الخاصة فإنه يعمل على تحسين مشروعه لئلا يتغلب عليه غيره، فهو يتلقف كل تحسين جديد وكل ما يقلل نفقات الانتاج وذلك بشكل دائم وإلا تعرض مشروعه للإفلاس، وهكذا نجد التنافس الحر يحطم الضعيف ويبقي الأصلاح. ولا ريب في كون هذا لمصلحة المجتمع ولا حاجة معه للتربية الخلقية والموعظة مادام التنافس، كما أنه لا حاجة لتلك المواظ كي يساهم في البر والإحسان لأن مصلحته الخاصة هي التي ترفعه إليها باعتباره جزءاً من المجتمع.

### الادعاء الباطل

ولا نرانا بحاجة لمناقشة هذا الادعاء بعد كل فجائع الرأسمالية والتناقضات العميقة بين المصالح الفردية والاجتماعية، والفراغ الروحي الخلقى الذي تضح منه. إن جنائيات هذه الحرية الرأسمالية الراضية للأخلاق تتجلى بوضوح في المجالات التالية: أولاً: مجرى الحياة الاقتصادية؛ إذ شكلت الحرية سلاحاً بيد الأقوياء بعد أن كان الناس يختلفون في القدرات الفكرية والجسدية والفرص الطبيعية. وعليه فالقوي له الحق في كل شيء في حين يفقد الآخرون أي ضمان لوجودهم وكرامتهم حتى بلغ الأمر لأن يجعل الإنسان سلعة تخضع للعرض والطلب والقانون الحديدي للأجور، إذ لو زاد العمال يغتنم الرأسمالي الفرصة ليهبط بالأجور، مما قد يميت الكثيرين جوعاً وهو حر في ذلك؛ أما أمل العمال فهو كامن في موت بعضهم ليقبل عددهم في تساوى العرض والطلب، وترتفع الأجور وتتحسن الحال!! ولقد اعترف الرأسماليون أخيراً بعدم التوافق بين المصالح وراحوا يجددون الحرية بالقيم والضمانات.

ثانياً: المحتوى الروحي للأمة؛ حيث تذوب مشاعر الإحسان وتطغى الأنانية ويسود الصراع للبقاء بدلاً من التعاون والتضحية.

ولنفرض أن المصلحة الخاصة قد تدفع لخدمة المجتمع فتحقق الهدف الموضوعي من الأخلاق ولكن الهدف الذاتي منها والذي يصنع من الإنسان إنساناً في مشاعره ودوافعه ليشعر بالهدوء النفسي المنشود هذا الهدف لن يتحقق بذلك.

ثالثاً: علاقة المجتمع الرأسمالي بغيره من المجتمعات التي تحتلف مصالحها عن مصلحته



فيستعبدتها لتحقيق مصلحته. وهذا ما يكشفه لنا الواقع الرأسمالي المر نتيجة لفراغه الخلقى. نعم إن الحرية الاقتصادية بدون أي تحديد معنوي سلاح مدمر للإنسان فهو من عوامل الاستعمار المريعة وتاريخ أفريقيا شاهد على ذلك؛ فقد استوردت بريطانيا وفرنسا وهولندا وغيرها الإفريقيين وباعتهم في سوق الرقيق بعد أن أحرقت قراهم، واستمر هذا إلى القرن التاسع عشر، وحيث استنكر الانجليز تجارة الرقيق وأرسلوا سفنا لمراقبتها ولكنها مهدت بذلك للاستعباد تحت شعار (الاستعمار) و(رسالة الرجل الأبيض)!!

### ب- الحرية سبب لتنمية الانتاج

وهذه الفكرة تخطئ في فهم نتائج الحرية الرأسمالية، وتقدير قيمة الانتاج. إذ إن مشاريع الانتاج ليست متكافئة عند الدخول في ميدان التنافس بل هي مختلفة، ولذلك فإن التنافس الحر يؤدي لقضاء المشاريع الكبيرة على المشاريع الصغيرة ومن ثم الاحتكار بلا أي منافس. هذا هو الخطأ في فهم نتائج الحرية الرأسمالية. أما الخطأ في تقدير قيمة الانتاج فهو المهم، إذ لنفترض أن الحرية الرأسمالية تؤدي لنمو الانتاج بأقل التكاليف، ولكن هل هذا يوفر سعادة المجتمع دائماً؟ إن الرفاه العام لا يتعلق بكمية الناتج العام بقدر ما يتعلق بكيفية توزيعه على الأفراد، والرأسمالية أعجز عن ضمان التوزيع الصحيح لأنها تعتمد فيه على جهاز الثمن ومن لا يملكه لا يستحق الحياة لأنه لم يساهم في الانتاج أو لعدم تهيؤ فرصة للمساهمة أو لوقوعه فريسة بيد المنافسين الأقوياء، ولذا كانت البطالة من أكبر الفجائع الرأسمالية إذ يظل العامل في نار البؤس والجوع. وهذا هو الجانب المظلم من الحرية الرأسمالية.

### ج- الحرية تعبير أصيل عن الكرامة الإنسانية

ولنوضح الواقع في هذه الفكرة

#### الحرية الطبيعية والحرية الاجتماعية

الحرية الطبيعية هي الحرية التي تمنحها الطبيعة، والاجتماعية هي التي يمنحها المجتمع، فلا بد من التمييز بينهما، إذ الأولى عنصر جوهري في كيان الإنسان وتتمتع الكائنات الحية منها بمقدار حيويتها. فالحجر - مثلاً - تفرض عليه الطبيعة سلوكاً محدداً وفقاً لقوانينها وليس

له أن يتفادى الصدمة مثلاً وليست له حرية طبيعية، أما الكائن الحي فيمكنه أن يكيف نفسه باختلاف الظروف فيختار من الحالات ما يلائم الظرف، فإذا بدأنا بالنبات وجدنا نطاقاً أوسع من الحرية النباتية. وتبلغ الحرية الطبيعية ذروتها في الإنسان، فإذا كانت الميول الغريزية في الحيوان هي المجال الذي يعمل فيه حرته فإن الإنسان يمكنه أن يقهر تلك الميول أو يحددها. فالحرية هي إحدى مقومات الإنسانية بلا ريب. والواضح أنها بهذا المعنى تخرج عن نطاق البحث المذهبي لأنها منحة الله للإنسان لا منحة مذهب معين. أما الحرية التي تشكل قاعدة الرأسمالية فهي الحرية الاجتماعية التي يجب أن ندرس مدى كفاءتها لبناء مجتمع سعيد ولا نخلط بينهما فنقول: إن الحرية الرأسمالية هي مفهوم جوهرية للإنسان.

### الحرية الاجتماعية: جوهرية وظاهرية

أما الحرية الاجتماعية الجوهرية: فهي القدرة التي يوفرها المجتمع للفرد للقيام بفعل معين عبر توفير كل الوسائل اللازمة. فمثلاً لو كفل المجتمع تملك ثمن السلعة ووفرها في السوق ومنع أي حق احتكاري فيها. فالفرد حر جوهرياً وإلا فلا.

وأما الظاهرية: فهي لا تتطلب ذلك بل قد يكون الفعل مستحيلاً للفرد كسواء السلعة بالنسبة لمن لا يملك ثمنها ولكنه يعتبر حراً لأن المجتمع مبدئياً يسمح له بالشراء - ضمن قدرته ومدى تنافسه - فمثلاً كل فرد حر في شراء قلم كما هو حر في شراء شركة رأسمالية وذلك باتباع مختلف الطرق. ولا تتنافى هذه الحرية مع عدم وجود أي فرصة لتحقيق الشراء فلكل إنسان أن يمتحن مواهبه وينشط للوصول إلى هدفه ولكن المجتمع لا يضمن له ذلك، لأن الضمان وهو معنى الحرية الجوهرية لا يوجد في الحرية الشكلية. فالحرية الشكلية تقوم بإثارة القوى والطاقات لدى القادرين ولكنها لا تقدم الضمان، فتبقى مجرد حرية اسمية للأفراد الفاشلين وغير القادرين.

### الرأسمالية تتبنى الحرية الشكلية الظاهرية

تبتت الرأسمالية الحرية الشكلية بالسماح لمختلف ألوان النشاط الاقتصادي ولكنها لم تعن بالحرية الجوهرية وذلك لأمرين:

الأول: عدم قدرة المذهب الاجتماعي - أياً كان - على توفيرها وضمان وصول الجميع لكل ما يهدفون، باعتبار أن المواهب مختلفة ولا يمكن جعل البليد عبقرياً والضعيف قوياً، وأن كثيراً من الأهداف لا يمكن ضمانها للجميع فلا يعقل أن يصبح كل فرد رئيساً للدولة، أو

يضمن للجميع القدرة على تسلّم هذا المنصب. نعم يفسح المجال لكل فرد كي يخوض المعترك السياسي والاقتصادي ويجرب مواهبه.

الثاني: إن الضمان الكافي لتحقيق الأهداف يضعف في الفرد الشعور بالمسؤولية ويدفعه للكسل. والواقع أن كلا الأمرين صحيح إلى حد ما ولكن لا بالشكل الذي يؤدي لرفض الحرية الجوهرية تماما. فلو استطعنا أن نضمن للأفراد حدا معيناً من المعيشة ونفسح المجال للتنافس في المستويات الأعلى منه نخلصنا من الأمرين معا.

والملاحظ أن من يؤمن بالحرية الشكلية لا بد وأن يرفض الحرية الجوهرية، فإن حرية رجال الأعمال في استخدام العامل وعدمه وحرية التصرف في الأموال طبق ما يشاء المالكون مثلاً تتنافى مع مبدأ ضمان العمل للعامل أو ضمان العيش للعاجزين باعتبار هذا الضمان يؤدي لتقييد ملك الحرية الشكلية.

هذا وقد قضت الاشتراكية على الحرية الشكلية بإقامة ديكتاتورية مطلقة زاعمة أنها عوضت عن الحرية الشكلية بحرية جوهرية. وهكذا أخذ كل بجانب معين ولم يحل التناقض بين الشكلين للحرية إلا في الإسلام الذي وفر الحرية الجوهرية بوضع حد معقول من الضمان يسمح للجميع بحياة كريمة ولكنه فتح السبيل أمام الجميع بالنسبة للمستويات الأعلى وأعطاهم الحرية المنسجمة مع مفاهيم الإسلام عن الكون. وهكذا كان الإسلام أروع نظام لحل مشاكل الإنسانية الأمر الذي لم تلتفت إليه البشرية إلا في القرن العشرين حيث بدأت الرأسمالية تتجه نحو مبدأ الضمان بعد فشلها الذريع.

### القيم التي تبنتها الحرية الشكلية

بعد أن نستبعد كل المحاولات التي تبررها بضرورات موضوعية كالقول بأنها توفر الانتاج وتحقق الرفاه الأمر الذي ناقشناه سابقاً، نحاول دراسة محاولة الرأسمالية لتفسيرها تفسيراً ذاتياً.

إذ قد يقال: إن القيمة الذاتية للحرية تكمن في كونها جزءاً من كيان الإنسان. ولكن هذا تلاعب بالألفاظ، إذ الحرية التي هي جزء من كيانه هي الحرية الطبيعية لا الاجتماعية.

وقد يقال: إن الحرية الطبيعية هي التي تجعل الإنسان يميل لأن يكون حراً في المجتمع وعلى المذهب أن يقبل الميول الإنسانية ويشبعها ولا يكتبها؛ ولكننا نقول بأن المذهب يجب أن يعترف بمختلف النزعات الإنسانية ليكون واقعياً، ومن هذه النزعات حاجة الإنسان

للسكينة والاطمئنان على حياته تماما كحاجته للحرية. وأفضل المذاهب هو المذهب الذي يوفق بين حاجة الإنسان الأصلية للحرية وحاجته الأصلية للضمان وباقي الحاجات.

### انسجام الموقف الرأسمالي مع إطاره العام

إن الضمان يعني تحديد حريات الأفراد والضغط عليها، ولا بد لذلك من مبرر، في حين لا تعترف الرأسمالية بأي مبرر من هذا القبيل. فإن المبرر قد يكون ضرورة تاريخية - كما تقول الماركسية - وهذا ما لا تعترف به، وقد يكون الضغط نابعا من أمر صادر من سلطة عليا - كما يعتقد به الدين - وهذا أيضا لا تقره بعد أن فصلت الدين عن الحياة، وقد يبرر الضغط بوصفه قوة نابغة من أعماق الإنسان يفرضها الوجدان؛ ولكن الوجدان - عند الرأسمالية - ما هو إلا تعبير عن العرف والعادات وأمثالها، فهو ضغط خارجي لا داخلي. وهكذا يرتبط موقفها من الحرية بمفاهيمها عن الكون والإنسان، ولهذا قالت بلزوم عدم تدخل السلطات الحكومية في حريات الأفراد إلا بالمقدار الذي يمنع الفوضى.

### الخلاصة

إننا نجد فكرة (الحرية الرأسمالية) لا تمتلك أي مبرر موضوعي أو ذاتي بعد أن لم تكن مصلحة الأفراد متوافقة دائما مع مصلحة المجتمع. ولم يكن ضمان الحرية الفردية مؤديا لنمو الانتاج دائما لأنه يؤول إلى الاحتكار. ولم يكن نمو الانتاج لوحده هو المحقق لرفاه المجتمع. ولم تكن الحرية الاجتماعية جزءا من كيان الإنسان بل هي حاجة من مختلف الحاجات والميول الإنسانية ويجب التوفيق الحكيم في إشباع هذه الحاجات وهذا ما قام به الإسلام. وأخيرا رأينا أن الأطر الفكرية للرأسمالية هي التي جرّتها إلى هذا الواقع المرير.

## الدرس الثالث والعشرون

### الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي ومميزاته

يتحدد المحتوى المذهبي للاقتصاد الإسلامي وفقاً لأركان ثلاثة وبذلك يتميز عن الاشتراكية والرأسمالية في خطوطها العريضة.

#### الركن الأول: مبدأ الملكية المزدوجة

تؤمن الرأسمالية بالملكية الخاصة (الفردية) عامة. ولا تعترف بالملكية العامة (التأميم) إلا عند الضرورة التي تبرهنها التجربة الاجتماعية. والاشتراكية تعتبر الملكية العامة هي المبدأ العام وترى الملكية الخاصة استثناءً تفرضه الضرورة الاجتماعية.

والإسلام يعترف بالأشكال المتنوعة للملكية في وقت واحد، إذ يؤمن بالملكية الخاصة والعامة وملكية الدولة ولا يعتبر شيئاً منها استثناءً أو علاجاً مؤقتاً. وتنوع أشكال الملكية في الإسلام لا يعني أنه قد مزج بين الرأسمالية والاشتراكية بل أنه تعبير عن تصميم مذهبي أصيل قائم على أسس فكرية معينة ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم التي تناقض أسس الرأسمالية والاشتراكية الماركسية معاً.

والدليل على صحة الموقف الإسلامي هو واقع التجربتين: الرأسمالية والاشتراكية حيث اضطرتا للاعتراف بالشكل الآخر للملكية المتعارض مع القاعدة العامة فيهما، فإن الرأسمالية اضطرت للتأميم وهذا اعتراف ضمني بعدم جدارة المبدأ الرأسمالي في الملكية، كما أن الاشتراكية اعترفت بالملكية الخاصة قانونياً تارة وبشكل غير قانوني تارة أخرى.

فالمادة السابعة من الدستور السوفياتي تنص على أن لكل عائلة من عوائل المزرعة التعاونية

بالإضافة إلى دخلها الأساسي الذي يأتيها من اقتصاد المزرعة التعاونية المشترك قطعة من الأرض خاصة بها وملحقة بمحل السكن، ولها في الأرض اقتصاد إضافي ومنزل للسكن وماشية منتجة وطيور وأدوات زراعية بسيطة... كملكية خاصة. وكذلك سمحت المادة التاسعة بتملك الفلاحين الفرديين والحرفيين لمشاريع اقتصادية صغيرة... إلى جانب النظام الاشتراكي السائد.

### الركن الثاني: مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود

وحدوده تتمثل ب من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام. فلا يمنع الحرية كالاشتراكية ولا يطلقها كل الاطلاق كالرأسمالية بل يسمح للأفراد بممارسة حرياتهم في نطاق المثل التي تهذب الحرية وتصلقها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها. والتحديد الإسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين:

**١- التحديد الذاتي:** النابع من أعماق النفس الإنسانية مستمدا قوته من المحتوى الروحي والفكري للشخصية المسلمة، ويتكون طبيعياً في ظل التربية في المجتمع الذي يحمل خصائص الأمة الإسلامية والذي يتحكم الإسلام في كل مرافق حياته، فإن للإطارات الفكرية والروحية الإسلامية قوتها المعنوية الهائلة في تحديد الحرية طبيعياً من دون أن يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم لأنه نابع من إيمانهم وتربيتهم؛ ولهذا لم يكن تحديداً في الحقيقة وإنما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي إنشاءً معنوياً صالحاً بحيث تؤدي الحرية في ظل رسالتها الصالحة. وبالرغم من أن التجربة الإسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد، لكنها استطاعت أن تفجر الإمكانيات المثالية العلمية في النفس البشرية وتمنحها رصيذاً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والإحسان.

وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح التجربة الإسلامية بعداً زمنياً طويلاً، وبعداً روحياً يقدر بانخفاض مستوياتهم الفكرية والنفسية، واعتيادهم على ألوان غير إسلامية للحياة الاجتماعية والسياسية... بالرغم من ذلك فقد ظل التحديد الذاتي الذي بذرت نواته في التجربة الأولى هو الضامن الأساسي لأعمال الخير في مجتمع المسلمين، حيث يقدم الملايين منهم - بملء حريتهم المتبلورة في ذلك الإطار - على دفع حقوق الله كالزكاة وغيرها مما يساهم في تحقيق مفاهيم الإسلام عن العدل الاجتماعي. فماذا تكون النتائج لو قدر هؤلاء أن يعيشوا التجربة الكاملة!؟

**٢- التحديد الموضوعي:** الذي يفرض على المسلم بقوة الشرع؛ ويقوم على المبدأ القائل بأنه لا حرية للشخص في ما نصت الشريعة على تحريمه من النشاطات المتعارضة مع المثل التي يؤمن الإسلام بضرورتها. وقد تم تنفيذ هذا المبدأ... كما يلي:

أ- نصت الشريعة على منع النشاطات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيق تحقيق المثل الإسلامية كالربا والاحتكار...

ب - وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط العام لحماية المصالح العامة ضمانا لتحقيق مثله على مر الزمن، ولاختلاف متطلبات العدالة باختلاف الظروف فلا يمكن تفصيلها في صيغ دستورية ثابتة، بل يوكل ذلك إلى ولي الأمر باعتباره سلطة مراقبة وموجهة ومحددة لحرية الأفراد وفقا للمثل الإسلامية. وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ قائلاً: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾<sup>١</sup> وهذا النص يدل على وجوب إطاعة أولي الأمر، ولا خلاف بين المسلمين في أن (أولي الأمر) هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي. فللسلطة الإسلامية العليا حق الطاعة والتدخل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه على أن يكون هذا التدخل ضمن دائرة الشريعة، فلا يجوز للدولة تحليل الربا أو الغش أو تعطيل قانون الإرث أو إلغاء ملكية ثابتة على أساس إسلامي، وإنما يسمح لها التصرف في الأمور المباحة كإحياء الأرض واستخراج المعادن وشق الأنهار وغيرها من ألوان النشاط والتجارة...

فله أن يأمر بها أو ينهى عنها وفقا لمتطلبات المصلحة، وستحدث عنه بعد ذلك.

### الركن الثالث: مبدأ العدالة الاجتماعية

وهو المتجسد في نظام توزيع الثروة باشتماله على عناصر كفيلة بتحقيق العدالة الإسلامية، وبهذا لم يناد الإسلام بالعدالة الاجتماعية بمفهومها الذهني... أو بشكل يقبل مختلف التفسيرات وإنما حدده في مخطط اجتماعي معين واستطاع أن يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي. والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على مبدئين عامين هما:

١- مبدأ التكافل العام.

٢- مبدأ التوازن الاجتماعي<sup>١</sup>.

وقد انعكس اهتمام الإسلام بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده في أول خطاب ألقاه النبي صلى الله عليه وآله في أول عمل سياسي باشره في دولته الجديدة، فقد حث المسلمين على الإنفاق ولو بشق تمرة، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، ثم أخى بين المهاجرين والأنصار فطبق مبدأ التكافل العام تحقيقاً للعدالة الإسلامية المتوخاة.

فالأركان الأساسية في الاقتصاد الإسلامي هي:

أولاً: ملكية ذات أشكال متنوعة يتحدد التوزيع في ضوءها.

ثانياً: حرية محدودة بالقيم الإسلامية في مجالات: الانتاج والتبادل والاستهلاك.

ثالثاً: عدالة اجتماعية تكفل للمجتمع سعادة قوامها التكافل والتوازن.

### الواقعية والأخلاقية

هناك صفتان أساسيتان للمذهب الاقتصادي في الإسلام تشعان في مختلف الخطوط وهما: (الواقعية) و(الأخلاقية) في الغايات والوسائل.

إنه واقعي في غاياته لأنه يستهدف الغايات المنسجمة مع طبيعة الإنسانية، فلا يشق عليها ولا يخلق في أجواء خيالية. وهو واقعي في طريقته إذ يضمن تحقيق غاياته ضمناً واقعياً مادياً فلا يكتفي بالنصح والتوجيه بل يضمن تحقيقها على كل حال.

وإنه أخلاقي في غاياته لأنه لا يستمد غاياته من ظروف مادية مستقلة عن الإنسان كالماركسية التي تستوحي غاياتها من وضع القوى المنتجة، بل غاياته تعبر عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية، وهو أخلاقي في طريقته لأنه لا يهتم بالجانب الموضوعي<sup>٢</sup> مجرداً عن العامل النفسي والدافع الخلقى، ولهذا جعل من الفرائض المالية عبادات شرعية تتبع

١. التوازن الاجتماعي من واجبات الدولة، وأما التكافل العام فهو من واجبات الأفراد، غير أن للدولة حق التدخل في تحقيق هذا التكافل من باب الأمر بالمعروف ومن باب حق الإشراف على تنفيذ أحكام الإسلام.

٢. وهو مجرد محقق تلك الغايات المادية كإشباع الفقير.



من دافع نفسي نير يطلب بها المسلم رضا الله تعالى. ولا بد للإسلام أن يهتم بالعامل النفسي ويحرص على تكوينه روحياً وفكرياً طبقاً لغاياته ومفاهيمه لأن للعامل الذاتي أثره الكبير في تكوين شخصية الإنسان وتحديد محتواه الروحي بالإضافة إلى أثره على الحياة الاجتماعية لا سيما بعد أن رأينا تأثيره في حدوث الأزمات الدورية التي يضح من ويلاتها الاقتصاد الأوروبي وتأثيره أيضاً على وضعية العرض والطلب وغيرها من عناصر الاقتصاد.

فالإسلام لا يقتصر - في مذهبه وتعاليمه - على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية ليقف بين المحتوى الداخلي وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي، ولا يكتفي في طريقته أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته وإنما يمزج هذا الأسلوب بالعامل النفسي والدافع الذاتي المنسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها.

### الاقتصاد الإسلامي جزء من كل

الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفصيله، فلا يجوز أن ندرسه مجزءاً كدراسة حرمة الربا أو السماح بالملكية الخاصة بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام. والاقتصاد الإسلامي جزء من صيغة عامة للحياة، فلا يجوز أن ندرس الاقتصاد منفصلاً عن سائر كيانات المذهب الاجتماعية والسياسية، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات؛ فإن النظرة إلى شيء ضمن صيغة عامة تختلف عن النظرة إلى ذلك الشيء ضمن صيغة عامة أخرى.

ويجب أيضاً أن لا نفصل بين المذهب الإسلامي بصيغته العامة وبين أرضيته الخاصة التي ضمنت فيها كل عناصر البقاء والقوة للمذهب.

### أرضية المجتمع الإسلامي

تتكون أرضية (المذهب الاجتماعي للإسلام) من العناصر التالية:

- ١- العقيدة: وهي القاعدة المركزية التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.
- ٢- المفاهيم: التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء على ضوء النظرة العامة التي تعطيها العقيدة.

٣- العواطف والأحاسيس التي تبنى الإسلام بثها وتنميتها وهي وليدة المفاهيم، لأن المفهوم عن واقع معين يفجر في النفس شعورا خاصا تجاه ذلك الواقع فيتحدد الاتجاه العاطفي للمسلم على ضوء مفاهيمه كما تتحدد مفاهيمه على ضوء عقيدته نحو الكون والحياة. فاحترام التقوى والمتقين عاطفة إسلامية تنشأ من جعل التقوى مقياسا للكرامة والتفاضل بين الأفراد، وهذا المفهوم الإسلامي للتقوى وليد عقيدة التوحيد الإسلامية.

وعندما يستكمل المجتمع الإسلامي تربته ثم صيغته العامة ويطبق المنهج الإسلامي الكامل للحياة عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الاقتصاد الإسلامي ضمانه للمجتمع أسباب السعادة، لأن عزل كل جزء من النهج الإسلامي عن بيئته وعن سائر الأجزاء معناه عزله عن شروطه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الأسمى وليس هذا نقصا في المنهج نفسه.

### نماذج من التفاعل بين جانب الاقتصاد الإسلامي والجوانب الأخرى للمنهج الإسلامي للحياة

١- ارتباط الاقتصاد بالعقيدة: إن العقيدة تدفع المسلم إلى التكليف وفقا للمذهب المنبثق عن تلك العقيدة. وبهذا تضيف العقيدة على المذهب الاقتصادي طابعا إيمانيا وقيمة ذاتية بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية للمذهب عند التطبيق. وبهذا يندفع المسلم لتطبيقه بقوة إيمانا منه بصحة المذهب مادام منبثقا عن عقيدة صحيحة ومبدأ معصوم من الخطأ والزلل.

٢- ارتباط الاقتصاد الإسلامي بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة: فالإسلام يرى أن الملكية الخاصة (حق رعاية) يتضمن المسؤولية وليس سلطانا مطلقا (إذ الملكية الحقيقية لله وحده وهذه الملكية اعتبارية فله تعالى أن يحددها كما يشاء ولا يكون هذا التحديد سلبا لحق أصيل) والربح بالمنظار الإسلامي لهذه الحياة - التي تعتبر جسرا للمراحل الأخرى - لا يدور مدار الربح المادي الخالص بل يشمل كثيرا من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار غير إسلامي. وتأثير هذين المفهومين على مجرى الحياة الاقتصادية أمر لا يخفى على المتأمل.

٣- ارتباط الاقتصاد بالعواطف الإسلامية: فعاطفة الأخوة العامة تفجر ينبوع الحب للآخرين مما يدفعهم للمشاركة والمواساة في الآلام والأفراح، وهذه العاطفة تساند المذهب في ضمان وتحقيق مبدأ التكافل العام.

- ٤- ارتباط الاقتصاد بالسياسة المالية للدولة: تساهم السياسة المالية في تحقيق التوازن الاجتماعي والتكافل العام بالإضافة إلى تمويل الدولة بنفقاتها اللازمة - كما سنرى في البحوث المقبلة - ؛ ومن هنا تعتبر السياسة المالية جزءاً من السياسة الاقتصادية العامة.
- ٥- ارتباط الاقتصاد بالنظام السياسي: للسلطة الحاكمة صلاحيات اقتصادية واسعة وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لاجتهادها. ولدراسة مدى صحة هذه الصلاحيات لابد من دراسة واقع السلطة في الإسلام مع ملاحظة الضمانات الموضوعية لنزاهة ولي الأمر واستقامته في تصرفاته من العصمة أو الشورى والعدالة.
- ٦- ارتباط إلغاء الربا بأحكام أخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي: فإن المشاكل الخطيرة التي يثيرها تحريم الربا قد عالجها الإسلام بتشريع أحكام المضاربة والتوازن والتكافل والنقد. وبهذا كان تحريمه جزءاً من عملية واحدة مترابطة.
- ٧- ارتباط بعض أحكام الملكية الخاصة بأحكام الجهاد: فالسماح باسترقاق الأسرى كجزء من الغنيمة وتوزيعهم على المجاهدين لا يفهم سره منفصلاً عن ملبساته وهي:
- أ- لا يعتبر الشيء غنيمة إلا إذا حصل عليه في حرب جهادية مشروعة وهي التي قد أذن ولي الأمر بحمل الدعوة الإسلامية فيها والجهاد في سبيلها لا في سبيل الظفر بثروات وأسواق أجنبية كمعارك الجاهلية والرأسالية. فالدعاة يعلنون رسالتهم معززة بالبراهين فإذا لم يبق للآخرين مجال للنقاش المنطقي السليم وظلوا مصرين على رفض النور وعند ذلك لا يوجد أمام الدعوة الإسلامية - بصفتها دعوة فكرية عالمية تتبنى المصالح الحقيقية للإنسانية - إلا أن تشق طريقها بالقوى المادية (بالجهاد المسلح) وعندئذ فقط تعتبر مكاسب الحرب غنيمة.
- ب - والأسير إما أن يطلق بفدية أو يعفى عنه أو يسترق. وعلى ولي الأمر اتخاذ أصلح الحالات وأوفقها للمصالح العامة سيما إذا قلنا بأن الجهاد المسلح في سبيل بث الدعوة في بلاد الكفر يتوقف على وجود قائد معصوم يتولى توجيه المعركة. إذن لا يسترق الأسير إلا حينما يكون استرقاقه أصلح من العفو والفداء، والمعصوم لا يخطئ في معرفة الأصلح والأوفق للمصلحة العامة.
- ٨- ارتباط الاقتصاد بالتشريع الجنائي: فقطع يد السارق عقوبة قاسية في بيئة رأسالية

تركت الأكثرية لزحمة الصراع المر (فلا تجد ما يضمن لها إشباع ضروراتها) ولكن المسلم حينما يعيش في مجتمع إسلامي تسوده التربية الإسلامية الصالحة ويطبق فيه مبدأ التكافل العام ومبدأ التوازن الاجتماعي فلا مجال للقسوة في حقه حينما تقطع يده ويعامل بصرامة بعد أن وفرت له الدولة أسباب الحياة الحرة الكريمة ومحت من حياته كل دوافع السرقة.

## الدرس الرابع والعشرون

### الإطار العام للمذهب الاقتصادي الإسلامي

إذا كان الدين تعبيراً عن صلة الإنسان بخالقه وبآخرفته فالدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الإسلام، لأن الإسلام قد ربط كل شعبة من شعب الحياة بخالق الإنسان وبآخرفته، وذلك حينما ركز على أن الإسلام نظام صادر عن خالق الإنسان أولاً؛ وأن الإنسان مسؤول عن تطبيقه ثانياً، وأنه سوف يحاسب على هذه المسؤولية في الحياة الأخرى ثالثاً. إذن فالإطار العام للاقتصاد الإسلامي هو الدين، وهذا الإطار هو الضمان الوحيد لتحقيق المصالح الاجتماعية العامة للإنسان.

ولإيضاح هذه الحقيقة لابد من دراسة مصالح الإنسان في حياته ومدى إمكان تحقيقها.

### مصالح الإنسان

ويمكن تقسيمها إلى فئتين:

١- **المصالح الطبيعية:** وهو كل ما تقدمه الطبيعة للإنسان بوصفه كائناً خاصاً، كالعقاقير الطبيعية.

٢- **المصالح الاجتماعية:** وهو كل ما يكفله النظام الاجتماعي للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع آخرين، كضمان المعيشة في حالات العجز والتعطل عن العمل. ولتوفير المصالح - الطبيعية والاجتماعية - لابد للإنسان من معرفتها ومعرفة أساليب إيجادها ولابد من وجود دافع للإنسان للسعي في سبيلها.

والإنسانية قد زودت - طبيعياً - بإمكانات الحصول على المصالح الطبيعية لأنها تملك

قدرة فكرية تستطيع أن تدرك بها ظواهر الطبيعة والمصالح الكامنة فيها كما تملك دافعا ذاتيا يضمن اندفاعها في سبيلها، وذلك لأنها ذات نفع شخصي للأفراد جميعا.

وأما المصالح الاجتماعية فالإنسانية لم تزود بإمكانات الحصول عليها. لأن الإنسان لا يستطيع إدراك التنظيم الاجتماعي الكفيل بتحقيق كل مصالحه الاجتماعية بنحو منسجم مع طبيعته، لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكل خصائصه والطبيعة الإنسانية بكل محتواها. فلا بد من أخذ النظام الاجتماعي الصحيح من الخالق المهيمن على الكون والحياة، والبصير بحاجات الإنسانية، والقادر على إشباعها بأحسن شكل ممكن؛ هذا أولاً.

وثانيا: لو قدر للإنسانية أن تدرك مصالحها الاجتماعية وأساليب تحقيقها فهي لا تملك الدافع الذاتي لتحقيقها بالشكل الصحيح، وذلك لتناقض المصالح الاجتماعية العامة مع المصالح الخاصة للأفراد؛ فزمان معيشة العامل مثلاً حال التعطل يتعارض مع مصلحة الأغنياء الذين سيكلفون بتسديد نفقات هذا الضمان. وهكذا كل مصلحة اجتماعية أخرى فإنها تتناقض مع المصالح الخاصة للأفراد في كثير من الأحيان.

فالإنسانية بحاجة إلى دافع يتفق مع المصالح الاجتماعية أيضا.

### هل للعلم أن يحل المشكلة؟

إن التطور العلمي الهائل في ميادين الفكر والحياة والطبيعة لا يستطيع حل المشكلة الاجتماعية لأن العلم مهما نما ليس إلا أداة لكشف الحقائق الموضوعية في مختلف الحقول وتفسير الواقع تفسيراً محايداً يعكسه بأعلى درجة من الدقة، فالعلم يكتشف المرض وأساليب علاجه ولكنه لا يدفع الإنسان لاستعمال العلاج ولا يضمن اندفاع الإنسان للتخلص من المرض بل الدافع للتخلص من المرض واستعمال العلاج هو مصلحة الإنسان الخاصة في مجال المصالح الطبيعية لا علمه بالمرض وبالعلاج.

بينما تكون المصالح الفردية الخاصة مانعة من استعمال علاج المشكلة الاجتماعية - غالباً - فالعلم لا يمكن أن يكون دافعا ذاتيا ولا مولدا للدافع الذاتي لتحقيق المصالح الاجتماعية والطبيعية معا.

## المادية التاريخية والمشكلة

تدعي الماركسية - على أساس المادية التاريخية - أن قوانين التاريخ تحكم نشوء المجتمع اللاتبيقي الذي تنعدم فيه الدوافع الفردية الخاصة المانعة من رعاية مصالح المجتمع وبذلك تتحقق المصالح الاجتماعية بشكل طبيعي لحلول الدوافع الجماعية محل الدوافع الفردية التي ولدها المجتمع الطبقي. وقد أوضحنا في دراستنا للمادية التاريخية أن هذه الحتمية التاريخية لا تقوم على أساس علمي صحيح، بالإضافة إلى أن الدوافع الذاتية ليست وليدة المجتمع الطبقي بل هي السبب في ولادة المجتمع الطبقي فلا تنعدم بانعدام المجتمع الطبقي. وهكذا تبقى الكلمة العليا للدوافع الذاتية في نهاية المطاف.

ولا يمكن أن نتظر من أي جهاز اجتماعي كالجهاز الحكومي أن يحل المشكلة بالقوة لأن هذا الجهاز منبثق من نفس المجتمع الذي تتحكم فيه الدوافع الذاتية فهو أسير لنفس المشكلة، وهكذا يتضح أن الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية وهو دافع أصيل في الإنسان لأنه ينبع من حبه لذاته فلا يمكن انعدامه بحال من الأحوال.

وقد دلت التجارب العلمية إلى جانب البرهان الفلسفي على أن نظام الكون قد زود كل كائن فيه بإمكانات التكامل وأودعت فيه الفطرة التي تسوقه إلى كماله الخاص. فالإنسان لا يشذ عن هذه الحقيقة فلا بد من البحث عن علاج مشكلته في صميم فطرته.

وإذا علمنا بأن العلاج الوحيد هو التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح العامة فلا بد من امتلاك (الفطرة) القدرة على هذا التوفيق وذلك بتسخير الدافع الذاتي لتحقيق المصلحة العامة عن طريق ربط المصلحة العامة بمصلحة الفرد ذاته بحيث يرى في تحقيق المصلحة العامة مكسبا شخصيا ولذة فردية فيتنازل عن خسارة مادية عاجلة على حساب منفعة أخروية دائمة ويضحى بحياته المحدودة في سبيل الوصول إلى حياة أبدية خالدة.

والدين هو الإطار الوحيد والعامل الفريد القادر على القيام بهذا التوفيق الضروري إذ

١. أي أن المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع مصالح الجهاز الخاصة فلا يمكن لهذا الجهاز أن يقوم بتطبيقها بالقوة بل إنه سوف يحول دون تطبيقها.

يؤمن الإنسان - في رحاب الدين - بأن له خالقا أزليا حكيمًا غنيا على الإطلاق وقد حباه بنظام حياتي كامل ووعد بالنعيم الأبدي فيما إذا أخلص في تطبيق هذا النظام وضحي في سبيله بكل ما يملك من حول وقوة. وهذا الخالق قادر على تحقيق هذا الوعد وصادق فيما يقول.

ومن هنا نعرف أن الدين حاجة فطرية للإنسانية لأن الفطرة المنطوية على هذا الدافع الذاتي الذي نبعت منه المشكلة لا بد أن تنطوي على إمكانات حل هذه المشكلة وليست تلك الإمكانات إلا غريزة التدين والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين المتمثل في الإيمان بالله وباليوم الآخر.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>١</sup>. إذن:

١- الدين من شؤون الفطرة التي أوجدها الله ولا تبديل لخلقه.

٢- وهذا الدين الفطري ليس إلا الدين الحنيف وهو دين التوحيد الخالص وهو وحده القادر على حل المشكلة وأما أديان الشرك فهي وليدة المشكلة<sup>٢</sup> فلا تستطيع معالجة المشكلة.

٣- يتميز الدين الحنيف بكونه ديناً قيماً على الحياة قادراً على التحكم فيها وصياغتها في إطاره العام، أما الدين الذي لا يتولى إمامة الحياة فلا يستطيع أن يستجيب كاملاً للحاجة الفطرية للدين ولا يمكنه معالجة المشكلة الأساسية.

فلا بد للحياة الاجتماعية من دين حنيف قيم يكون إطاراً للتنظيم الاجتماعي الكامل تجاوباً مع الفطرة المستبطنة لأساس المشكلة.

والاقتصاد الإسلامي جزء من تنظيم اجتماعي شامل للحياة فلا بد أن يكون إطاره نفس إطار التنظيم العام وهو الدين كما عرفت. كل ذلك للتوفيق بين الدوافع الذاتية الخاصة والمصالح الاجتماعية العامة.

### الاقتصاد الإسلامي مذهب لا علم

العلم: أداة لكشف الواقع الموجود وتفسيره تفسيراً محايداً ودقيقاً.

المذهب: الطريقة التي تتبع لتنظيم الحياة وخلق واقع لم يكن موجوداً.

١. الروم: ٣٠.

٢. لأنها وليدة الأهواء والمصالح الشخصية فلا تستطيع القضاء عليها.



فعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وظواهرها وربط تلك الظواهر بأسبابها.

والمذهب الاقتصادي هو الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العلمية.

والاقتصاد الإسلامي جزء من المذهب الإسلامي الشامل لتنظيم جوانب الحياة، والإسلام إنما جاء لتغيير الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم ولم يجرى لتفسير الموجود حينذاك، فهو حينما يضع مبدأ الملكية المزدوجة لا يزعم بذلك أنه يفسر الواقع التاريخي لمرحلة معينة من حياة الإنسانية أو يعكس نتائج القوانين الطبيعية للتاريخ - كما تزعم الماركسية حين تبشر بالملكية الاشتراكية بوصفها الحالة الحتمية لمرحلة معينة من التاريخ والتفسير الوحيد لها.. بل إنه يضع للحياة الاقتصادية صورتها الكاملة ويطلب من المجتمع تطبيقها وفقاً للأسس التي قررها.

فالاقتصاد الإسلامي - الذي رسمنا هيكله العام في الحلقة الماضية - مذهب وطريقة لا بد من اتباعها، وليس علماً للاقتصاد الإسلامي.

وإذا أريد تكوين «علم» الاقتصاد الإسلامي فلا بد من دراسة مذهب الاقتصاد الإسلامي دراسة مذهبية شاملة ثم دراسة الواقع في إطار هذا المذهب من خلال الظواهر المستجدة وربطها بأسبابها وإيجاد تفسير علمي لأحداث الحياة الاقتصادية الإسلامية.

### علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الانتاج

يتكفل النظام الاجتماعي تحديد علاقات الأفراد بعضهم ببعض في مختلف شؤون الحياة، ومن تلك العلاقات التي ينظمها: علاقات التوزيع للثروة التي ينتجها المجتمع خلال عملية الانتاج المتمثلة في تذليل الطبيعة بمختلف الوسائل واستثمارها لإشباع الحاجات.

وعملية الانتاج هذه في تطور دائم تبعاً لتطور وسائل الانتاج.

والاقتصاد الماركسي يرى أن كل تطور في عمليات الانتاج يواكبه تطور حتمي في العلاقات الاجتماعية عامة وعلاقات التوزيع خاصة. فالنظام الذي كان يصلح لمجتمع الصناعة اليدوية لا يصلح لمجتمع التقدم الذري.

والإسلام يرفض هذه الصلة المزعومة بين تطورات أشكال الانتاج وتطور النظم الاجتماعية وعلاقات التوزيع، ومن الممكن أن يحتفظ نظام اجتماعي واحد بصلاحيته على مر الزمن مهما تطورت أشكال الانتاج، وذلك لأن الحياة الاجتماعية ليست نابعة من أشكال الانتاج - كما ترى الماركسية - بل نابعة من حاجات الإنسان نفسه والإنسان هو القوة المحركة للتاريخ وليست وسائل الانتاج هي المحركة للتاريخ. إذ الإنسان غير قادر على إشباع حاجاته كلها بنفسه فلا بُدَّ له من التعاون مع الآخرين، ومن هنا نشأت العلاقات الاجتماعية واتسعت باتساع الحاجات. والحاجات على قسمين:

- ١- حاجات أولية ثابتة على مر الزمن؛ كالحاجة للتغذية والتوالد والأمن والضمان المعيشي.
- ٢- حاجات ثانوية متطورة بتطور الظروف.

والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات، فلا بد من اشتغال النظام الصحيح على جانب رئيسي ثابت ليعالج الحاجات الثابتة، وجوانب مفتوحة لتحقيق الحاجات المتطورة على ضوء الأسس العامة والجوانب الثابتة للنظام. وهذا ما حققه النظام الإسلامي بالفعل، فقد عالج الحاجات الثابتة في أحكام توزيع الثروة والزواج والطلاق والحدود والقصاص وغيرها ضمن صيغ قانونية ثابتة، وقد زود هذا الجانب الثابت بقواعد تشريعية ثابتة غير أنها متكيفة في تطبيقها بحسب الظروف والملابسات كقواعد نفي الضرر والخرج، كما أنه عالج الحاجات المتطورة بتشريع جوانب مفتوحة، وسمح لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرر: انفصال علاقات التوزيع عن شكل الانتاج مادام تطور شكل الانتاج لا يؤدي إلى تطور الحاجات الثابتة فتبقى علاقات التوزيع ثابتة تبعاً لثبات الحاجات، ويتطور منها ما كان مرتبطاً بتطور الحاجات فقط.

والماركسية ترفض هذه الحقيقة مدعية ضرورة تطور الأنظمة الاجتماعية تبعاً لتطور القوى المنتجة. ومن هنا فهي تؤيد الرق بأفطع صورة في المجتمع الذي يعيش على الانتاج اليدوي والرجل التقدمي في عصر الرق هو الذي يستعبد الكثرة الكاثرة لأنه الساهر على تحقيق إرادة التاريخ دون وعي. والرجعي هو الذي يترك هذه الفرصة الذهبية لأنه يعارض عملية التقدم البشري المتمثلة في تطبيق نظام الرق في ذلك العصر.

والدليل العملي على خطأ النظرة الماركسية وصحة النظرة الإسلامية هو التجربة الإسلامية الأولى والتي تحدت المنطق الماركسي في كل شيء فمثلاً:

١- الانقلاب الإسلامي الذي خلق أمة وأقام حضارة وطور مسيرة التاريخ لم يكن وليد أسلوب جديد في الانتاج (خلافاً لما تدعيه الماركسية).

٢- ترى الماركسية أن فكرة المساواة من نتاج المجتمع الصناعي ولا يمكن حدوثها قبل ذلك، بينما نجد الإسلام قد رفع لواء المساواة قبل ولادة المجتمع الصناعي بعشرة قرون. واستطاع أن يعكسها في العلاقات الاجتماعية بدرجة لم تصل إليها البرجوازية. بل ولماذا ظهرت فكرة المساواة في الحجاز دون اليمن أو الحيرة أو الشام الحاضرة على وسائل إنتاجية أكثر نمواً وتطوراً؟

٣- بشر الإسلام بمجتمع عالمي، وعمل جاهداً لتحقيقه في بيئة كانت تضج بالصراع القبلي. فأى أداة إنتاج حولت أولئك الذين كانت تضيق عقولهم عن فكرة المجتمع القومي فجعلتهم أئمة المجتمع العالمي والدعاة إليه في فترة قصيرة.

٤- قلص الإسلام من دائرة الملكية الخاصة وهذب مفهومها وفرض عليها كفالة المعوزين، ووضع ضمانات التوازن والعدالة في التوزيع معلناً أن الحرمان غير نابع من الطبيعة بل من سوء التوزيع... إن هذا الوعي الذي لم يوجد في أرقى المجتمعات حينذاك لا يمكن أن يكون وليد المحراث والتجارة والصناعة البدائية. وليس هو نتيجة النمو التجاري في مكة وإلا فلِمَ لم يوجد في مجتمعات مشابهة لها أو أرقى منها وأضحى سياسياً واقتصادياً؟ فمن حق الإسلام أن يعلن بكل ثقة زيف تلك الحتمية التاريخية التي تربط كل أسلوب انتاجي بأسلوب توزيعي خاص به، ويبرهن أن النظام يقوم على أسس فكرية وروحية لا على الطريقة المادية في كسب حاجات الحياة.



## الدرس الخامس والعشرون

### المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام وحلولها

ترى الرأسمالية أن المشكلة الاقتصادية الأساسية هي: قلة الموارد الطبيعية نسبيًا لمحدودية الطبيعة، فالأرض لا تكبر وثروتها لا تزداد مع أن الحاجات الحياتية تنمو باطراد وهذا يؤدي إلى التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم فتنشأ المشكلة الاقتصادية. وترى الماركسية أن المشكلة هي: مشكلة التناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، فإذا تم الوفاق بينهما ساد الاستقرار مهما كانت نوعية النظام الاجتماعي الناتج عن توافقها. والإسلام يرى أن الطبيعة قادرة على ضمان حاجات الإنسان المتطورة. يقول تعالى في كتابه الكريم:

«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ❀ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ❀ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ»<sup>١</sup>. ولا يعترف بالتناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع، وقد عرفنا انفصالهما في الحلقة السابقة. وإنما المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه (إن الإنسان لظالم كفار) فإنه بظلمة المتجسد في سوء التوزيع وبكفرانه المتجسد في اهماله لاستثمار الطبيعة يسبب المشكلة. وقد كفل الإسلام محو الظلم بحلوله لمسائل التوزيع والتداول. وعالج الكفران بما وضعه للانتاج من مفاهيم وأحكام.

جهاز التوزيع: إنّ التوزيع إذا أقيم على أساس فردي بحت كان تعدياً على حقوق الجماعة، وإن أقيم على أساس لا فردي بحت كان بخساً لحقوق الفرد. ومن هنا امتاز جهاز التوزيع في الإسلام على غيره إذ ضمن حقوق الفرد والجماعة معا حينما اعتبر (العمل) و(الحاجة) عاملين أساسيين في التوزيع.

دور العمل في التوزيع: لمعرفة دور العمل في التوزيع لابد من معرفة الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة الناتجة بسبب العمل. فما هو الطابع الاجتماعي الذي تكتسبه المادة بسبب العمل؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي يخلقها بعمله؟ هنا آراء ثلاثة:

١- فالشيوعية تنكر أي حق للعمل أو العامل سوى اشباع حاجته مهما كان عمله، لأن العمل وظيفته اجتماعية يؤديها الفرد للمجتمع فيكافئه المجتمع بضمان حاجاته (من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته) إذن العمل سبب لتملك المجتمع لا الفرد. والعمل أداة إنتاج لا أداة توزيع. والحاجة فقط هي أداة التوزيع.

٢- والاشتراكية تعتبر القيمة التبادلية للمادة نتيجة للعمل فلا قيمة للمادة من دون العمل فيملك كل عامل نتيجة عمله والمادة التي أنفق عمله فيها فـ(لكل حسب عمله) لا حسب حاجته، فالعمل هو الأداة الوحيدة للتوزيع.

٣- والإسلام لا يرى المجتمع مالكا لعمل الأفراد، لأن المجتمع ليس كائنا مستقلاً يذوب فيه الأفراد، فلا تنقطع صلة العامل بعمله بل العمل سبب للملكية العامل (اعترافاً بالميل الطبيعي لكل إنسان يشعر بلزوم السيطرة على نتاج عمله) فالعمل أداة رئيسية في التوزيع. وأما القيمة التبادلية للمادة فلا تنتج من العمل بل إنها نتيجة الرغبة الاجتماعية العامة في الحصول على المادة.. ومن هنا يختلف الإسلام عن الاشتراكية والشيوعية معا.

### دور الحاجة في التوزيع

ينقسم أفراد المجتمع إلى فئات ثلاث:

- ١- فئة تتمتع بطاقات فكرية وعملية فهي قادرة على توفير معيشتها في مستوى مرفه.
- ٢- وفئة تستطيع أن تعمل ولكنها لا تنتج إلا بقدر ما يشبع حاجتها الأساسية فقط.
- ٣- وفئة لا يملكها أن تعمل لضعف بدني أو عاهة عقلية.

والفئة الأولى مادامت تعمل في الحدود المقررة لها إسلامياً فهي تملك نتيجة عملها وإن زادت عن حاجتها. فالعمل هو أساس التوزيع بالنسبة لها. والفئة الثانية يركز دخلها على أساس الحاجة فقط لعجزها عن العمل وفقاً لمبادئ الكفالة العامة والتضامن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي. والفئة الثالثة تعتمد في دخلها على العمل والحاجة معا لتياح لها العيش بالدرجة العامة من الرفاه. والإسلام باعترافه بالعمل كأداة للتوزيع يفتح المجال لظهور كل الطاقات الإنسانية للأفراد على أساس التنافس. بينما تؤدي الشيوعية إلى تجميد هذه المواهب لدوافع الطبيعة لعدم اعترافها بالعمل وعدم سماحها بإيجاد ملكية أوسع نطاقاً من حاجة العامل فلا يبقى للفرد أي دافع للعمل فوق ما يضمن له سد حاجته الأولية مادام لا يملك نتيجة عمله الزائد عن حاجته الأولية.

وهكذا يقف الجهاز الاقتصادي عن التطور والنمو.

وعدم اعتراف الاشتراكية بالحاجة كأداة أخرى للتوزيع يؤدي إلى لزوم قناعة العامل الضعيف بثمار عمله فقط والعيش بأدنى حد، وبهذا لا بد للاشتراكية أن تستسيغ الفوارق الكبيرة بين مستوى معيشة العامل الضعيف والعامل الموهوب، بينما لا يستسيغ الإسلام مثل هذه الفوارق حينما يرفع من مستوى العامل الضعيف على أساس حاجته التي أقرها له بتشريع مبدأي التكافل والتوازن الاجتماعي.

ثم إن الاقتصاد الاشتراكي لا يستطيع تفسير حق الفئة العاجزة عن العمل في الحياة مادام لا يرى التوزيع إلا على أساس العمل فقط؛ أما الإسلام فهو إذ يحدد التوزيع على أساس من القيم الخلقية الثابتة فلا بد له أن يقلص آلام الحرمان بأكبر درجة ممكنة، ومن هنا فهو يوزع قسطاً من الثروة على الطبقة العاجزة بوصفها جزءاً من المجتمع الإنساني تحقيقاً للمثل الأعلى للمجتمع السعيد. وهكذا تصبح الحاجة لهذه الفئة العاجزة سبباً كافياً لحقها في الحياة ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾.

والرأسمالية أيضا لا تعترف بالحاجة كأداة للتوزيع بل تصبح الحاجة سببا لانسحاب الفرد من مجال التوزيع، وذلك لأن انتشار الحاجة يعني وجود كثرة من القوى العاملة بحيث تزيد عن الكمية المطلوبة لأرباب الأعمال، والطاقة الإنسانية سلعة رأسمالية تتحكم فيها قوانين العرض والطلب، فسوف ينخفض أجر العمل بسبب زيادة العرض على الطلب ويستمر الانخفاض وفقا لزيادة القوى العاملة.

ولابد أن يتلى عدد كبير من ذوي الحاجة بالبطالة لأنهم يزيدون على العدد المطلوب. ولابد لهذا العدد أن يتحمل آلام الحرمان والموت جوعا.

### الملكية الخاصة

حينما قرر الإسلام: أن العمل سبب الملكية وفقا للميل الطبيعي في الإنسان إلى تملك نتاج عمله، انتهى إلى أمرين:

١- السماح بظهور الملكية الخاصة الناتجة عن تملك العامل لنتاج عمله واختصاصه به، غير أن الحقوق المترتبة على هذا الاختصاص لا تقرر وفقا لميل طبيعي بل يقررها النظام الاجتماعي بحسب ما يتبناه من أفكار ومصالح. فللإسلام أن ينهى عن التبذير فيما تملكه أو أن يراي به، وله أن يميز له استبداله بسلعة دون سلعة. وهذا أمر لا يتصل بالفطرة والغريزة.

٢- تحديد مجال الملكية الخاصة بالأموال التي يمكن للعمل أن يتدخل في إيجادها وتركيبها؛ ومن هنا تنقسم الأموال إلى ثروات خاصة وعامة.

فالثروات الخاصة: كل مال يتكون بسبب انفاق عمل بشري خاص عليه كالمزروعات والمنسوجات.

والثروات العامة: كل مال لم تتدخل اليد البشرية فيه كالأرض ورقبة المعادن والثروات الطبيعية الكامنة فيها. وهذه ليست ملكا لأحد. نعم حينما يبذل عليها العامل عملاً ويحييها فله أن يستفيد منها بقدر ما بذله من عمل، أي سوف يملك ثمار عمله ولا يملك نفس الأرض أصلاً، فإذا أهمل الأرض سقط حقه الخاص في الاستفادة منها. ولهذا القاعدة استثناءات لاعتبارات تتعلق بمصلحة الدعوة الإسلامية.



## الملكية أداة ثانوية للتوزيع

حينما سمح الإسلام بالملكية الخاصة وحرّم بعض ألوان الربح كالربح الربوي، وأجاز بعضها كالربح التجاري، فقد جعل الملكية بنفسها أداة لتنمية المال وفقاً لشروط معينة فأصبحت أداة ثانوية للتوزيع محدودة بالقيم المعنوية والمصالح الاجتماعية.

إذن فالصورة الإسلامية للتوزيع هي:

- ١- العمل أداة رئيسية للتوزيع وأساس للملكية.
- ٢- الحاجة أداة رئيسية للتوزيع تعبيراً عن حق إنساني ثابت في الحياة الكريمة.
- ٣- الملكية أداة ثانوية للتوزيع عن طريق التجارة التي لا تتعارض مع المبادئ الإسلامية للعدالة الاجتماعية.

## التداول (المبادلة) ركن أساسي بعد الانتاج والتوزيع

وتبدأ المبادلة دورها الفعال حين تتنوع الحاجات والسلع ويكون كل فرد عاجزاً بمفرده عن انتاج كل ما يحتاجه فيضطر المجتمع إلى تقسيم العمل بين افراده فيتخصص كل فرد أو فئة في انتاج سلعة معينة ويشبع حاجاته الأخرى بمبادلة الفائض من السلع التي ينتجها بما يحتاجه من السلع التي ينتجها الآخرون، وهكذا تعمل المبادلة كواسطة بين المنتجين والمستهلكين تيسيراً للحياة.

ولكن ظلم الإنسان سرى إلى المبادلة أيضاً فصيرها أداة استغلال لا أداة اشباع للحاجات وتيسير للحياة، وجعلها واسطة بين الانتاج والادخار لا بين الانتاج والاستهلاك. وهكذا نشأت ألوان المآسي والاستغلال.

## كيف صارت المبادلة أداة ظالمة للاستغلال؟

للمبادلة شكلان:

- أ- (المقايضة) وهي مبادلة سلعة بأخرى. وتوجد أمام هذا التبادل عدة صعوبات:
- أولاً: يندر التوفيق بين حاجة المشتري وحاجة البائع كلما ازداد التخصص وتنوعت

الحاجات، فقد يجد منتج الحنطة حاجته عند شخص لا يرغب في الحصول على الحنطة.  
**ثانياً:** صعوبة التوافق بين قيم الأشياء المعدة للمبادلة، فمن يملك فرسا لا يستطيع الحصول على دجاجة عن طريق مبادلة فرسه بها.

**ثالثاً:** صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة؛ ولهذه الأسباب نشأت فكرة استعمال النقد كأداة للمبادلة فظهر الشكل الثاني للمبادلة وهو:

ب - المبادلة على أساس النقد، تيسيرا لعمليات التداول وتخلصا من المشاكل السابقة. غير أن استغلال النقد أيضا أسفر عن مشاكل أخرى خطيرة.

فأولاً: كانت المبادلة في (المقايضة) تجعل كل بائع مشتريا وكل مشتر بائعا، لأنه يدفع سلعة ويأخذ أخرى، فالبيع والشراء مزدوجان في عملية واحدة. واما المبادلة النقدية فهي تجعل صاحب السلعة بائعا والذي يبذل النقد مشتريا. ومن هنا فالذي يبيع الحنطة ليحصل على القطن يضطر إلى القيام بمبادلتين فيكون في الأولى بائعا وفي الأخرى مشتريا ومن هنا انفسح المجال لتأخير الشراء عن البيع، فللبائع أن يحتفظ بالنقد لنفسه ويؤجل الشراء لوقت آخر، ومن هنا أصبح النقد هدفا جديدا للبائع ونشأت ظاهرة اكتناز المال وتجميده بعد أن كان قابلاً للبقاء والادخار ولا يكلف اكتنازه شيئا من النفقات ويضمن للمكتنز قدرته على شراء أي شيء شاء في كل وقت. ومن هنا أصبحت المبادلة النقدية واسطة بين الانتاج والادخار وتخلت عن وظيفتها الصالحة كواسطة بين الانتاج والاستهلاك.

وسحب النقد من مجال التداول أدى إلى اختلال كبير في التوازن بين كمية العرض وكمية الطلب حتى أن المحتكر قد يخلق طلبا كاذبا فيشتري كل أفراد السلعة من السوق لا حاجته إليها بل ليرفع ثمنها، أو يعرض سلعة بأثمان دون كلفتها لإلجاء المنتجين الآخرين إلى الانسحاب من ميدان التنافس وإعلان الإفلاس، وهكذا يصبح السوق تحت سيطرة الاحتكار والمحتكرين الكبار. ويسقط آلاف البائعين إلى مهاوي الفقر، وبالتالي يتوقف الإستهلاك لانخفاض المستوى الاقتصادي للجمهور وعجزهم عن الشراء، كما تتعطل حركة الإنتاج لأن انعدام القدرة الشرائية عند المستهلكين أو انخفاضها مجرد الإنتاج من أرباحه فيعم الكساد.

وثانيا: والأخطر من ذلك أن النقد أصبح أداة تنمية للمال عن طريق الفائدة التي يتقاضاها الدائن من المدين أو المصرف من المودع، فانسحبت رؤوس أموال كثيرة من حقل الإنتاج إلى صناديق الادخار في المصارف ولا يقدم التاجر على مشروع انتاجي إلا إذا اطمأن إلى أن الربح الذي يدره أكثر من القائدة الربوية، وبهذا تسربت الأموال إلى الصيارفة وأودعت في الصناديق بدل من استخدامها في الإنتاج المثمر، وقضت بهذا على أي مظهر من مظاهر التوازن في الحياة الاقتصادية.

وقد عالج الإسلام مشاكل النقد واستطاع أن يعيد إلى التداول وضعه الطبيعي ودوره الوسيط بين الإنتاج والاستهلاك، ويتلخص علاجه فيما يلي:  
أولاً: منع اكتناز النقد بفرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر كل عام حتى تستوعب النقد المكتنز كله إذا طال اكتنازه عدة سنين.

واعتبر اكتناز الذهب والفضة جريمة يعاقب عليها بالنار، فإن الاكتناز يعني التخلف عن اداء الضريبة الواجبة شرعاً، فإن اداء الزكاة لا يفسح المجال للاكتناز. وبهذا ضمن الإسلام بقاء المال في مجالات الإنتاج والتبادل والاستهلاك.

ثانياً: حرم الربا تحريماً لا هوادة فيه، ففضى على النتائج الخطيرة للفائدة الربوية في مجال التوزيع وانتزع من النقد دوره كعملية مستقلة لتنمية الملك.

والقضاء على الفوائد الربوية في الإسلام لا يؤدي إلى تعطيل أجهزة الحياة الاقتصادية - كما يظن البعض - وذلك لأن تطبيق الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً كاملاً كفيل بعلاج سائر المشاكل المتصورة.

ثالثاً: أعطى لولي الأمر صلاحيات تجعل له حق الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق. وسنوضح هذه النقاط.



## الدرس السادس والعشرون

### مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام (١)

#### نود أن نوضّح المقدمات عبر نقاط

#### أولاً: الفرق بين المذهب والعلم

قلنا سابقاً أنّ الفرق بينهما هو أنّ المذهب الاقتصادي يعني: الطريقة التي يفضّل المجتمع اتباعها في المجال الاقتصادي. أمّا علم الاقتصاد فهو العلم الذي يفسّر الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها.

إلّا أنّ هذا الفرق - وإن كان جوهرياً - لا يكفي بعد أن كنّا نحاول اكتشاف مذهب معين ولسنا بصدد مجرد معرفة نوعيّة الاقتصاد الإسلامي وهل هو علم أم مذهب. وعليه فيجب أن نعرف كلاً من: حقل عمل المذهب الاقتصادي، وامتداداته، وصفته العامة.

وهذا الصدد نقول: هناك من يرى أنّ المذهب يقتصر على مجال (توزيع الثروة) ولا علاقة له (بالإنتاج) الذي تتحكّم فيه قوانين العلم والمعرفة، دون أن يكون للمذهب فيه تأثير.

وحيث إنّ علم الاقتصاد يعني علم قوانين الإنتاج، والمذهب الاقتصادي هو (فن توزيع الثروة)... فالفرق بينهما يكمن في مجال العمل.

إلّا أنّ هذا الفصل ينطوي على خطأ كبير، بعد أن قام على أساس اختلاف المجال، لأنّ الفصل الحقيقي يكمن في طريقة البحث، وأهدافه؛ ذلك أنّ البحث المذهبي يحافظ على طابعه حتى لو تناول الإنتاج، وكذلك البحث العلمي حتى لو تناول (التوزيع).

ففكرة (التخطيط المركزي للإنتاج) - التي تتيح للدولة وضع سياسة إنتاجية مركزية - هي

إحدى النظريّات المذهبيّة رغم أنّها لا تعني تملك الدولة لوسائل الإنتاج وتوزيعها، في حين أنّ (ريكاردو) حين قرّر أن نصيب العمّال من الإنتاج المتمثل في أجورهم لا يرتفع عن مستوى الكفاف، لم يقصد أن يقترّر أمراً مذهبيّاً، بل أراد أن يشرح الواقع وهي وظيفة عمليّة. إذن فكلّ من المذهب والعلم يدرسان (الإنتاج) و(التوزيع) إلاّ أنّه يجب التمييز بينهما لثلا يقع الإنسان في الخلط ممّا أدّى بالبعض إلى إنكار وجود اقتصاد إسلامي بعد أن ظنّوا أن القول بوجوده يعني أنّ هناك بحوثاً إسلاميّة سبقت (آدم سميث) و(ريكاردو) مثلاً!! في علم الاقتصاد. وخلاصة الفرق بينهما:

إنّ المذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة تتصل بفكرة (العدالة الاجتماعيّة). وعلم الاقتصاد يشتمل كل نظريّة تفسّر واقعا في الحياة الاقتصاديّة دون أن يكون هنا كمثل أعلى يستند إليه.

فكرة (العدالة) هي الحد الفاصل بين (العلم) و(المذهب) لأنّها ليست حسّية أو قابلة للتجربة، بل هي تقويم خلقي، وبالتالي فليست فكرة تجريبية علميّة بذاتها. وهي إذا اندمجت مع أية فكرة أخرى، طبعها بالمذهبيّة وأبعدتها عن التفكير العلمي، وذلك من مثل فكري (الملكية الخاصة) أو (الحرية الاقتصاديّة) أمّا مثل قانون (تناقض الغلّة) أو (العرض والطلب) فهي أمور علميّة محضة لا تريد أن تحكم بعدالة شيء أو مخالفته للعدالة وإنّما هي تقرّر حقيقة واقعة.

إلاّ أنّ هذا الفصل لا يمنع من اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي أحيانا فإنّ قانون (ريكاردو) الذي أشرنا إليه وهو قانون (الأجور الحديديّة) لا يصدق علميّاً إلاّ في مجتمع يطبّق الرأسماليّة المذهبيّة.

وعلى أساس الفصل الذي ذكرناه نقول: إنّ الإسلام لا يطلب منه البحث عن (العرض والطلب) وتأثير زيادتها وأمثاله، وإنّما يطلب منه إصدار الرأي في حرية السوق أو لزوم الإشراف والتحديد منها تبعاً لتصوّره عن العدالة. والإسلام مثلاً لا يبحث عن (ردود الفعل بين الفائدة والربح) وإنّما يقوم بنفس الفائدة والربح ويصدر حكمه على الاستثمار الربوي، وهو لا يبحث في ظاهرة (تناقض الغلّة) وإنّما في جواز وضع الإنتاج تحت إشراف هيئة عليا.

ومن وجود تعبير (الحلال والحرام) اللذين يشتملان على جميع النشاطات الإنسانيّة وأنواع السلوك، ندرك وجود الإسلامي. فيجب العمل على اكتشافه إذن.

## ثانياً: العلاقة بين المذهب والقانون

المذهب: هو مجموعة نظريّات أساسيّة تعالج المشاكل الاقتصادية.

والقانون المدني:

هو تشريع ينظّم تفصيلات العلاقات الماليّة بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينيّة. فليس المذهب هو القانون.

لتوضيح الفرق دعنا نلاحظ أنّه قد تكون هناك دولتان تؤمنان بالمذهب الرأسمالي ولكنّها تختلفان من حيث القوانين التشريعيّة، فليس من الرأسمالية الاقتصادية تلك الأحكام المنظّمة لعقود المفاضة مثلاً. وهكذا ينبغي أن لا يلتبس الأمر بين المذهب والقانون، بين النظريّات الأساسيّة لحرية التملك مثلاً والتشريعات التي تركز على أساس تلك المبادئ.

وعليه: فمن الخطأ أن يقدم الباحث مجموعة من أحكام الإسلام التي هي في مستوى القانون المدني ويعرضها بوصفها مذهباً... إنّ مثل هذا الباحث مثل من يحاول تحديد المذهب الرأسمالي من خلال عرض القانون المدني الإنجليزي.

إلا أنّ هناك بين المذهب والقانون صلة قويّة بوصفها جزأين من بناء نظري كامل للمجتمع. إذ المذهب الاقتصادي يشكّل قاعدة للتشريعات ومحدداً لاتجاهها، على أنّ للمذهب بدوره قاعدة علميّة.

وكمثال لتأثير القانون بالمذهب نجد الحقوق الشخصية في القانون المدني ونظريّة الالتزام فيها مستمدّة من طبيعة المذهب الرأسمالي، فحين طغت أفكار الرأسماليّة وسيطرت مبادئ الاقتصاد الحر على التفكير العام؛ نشأ مبدأ (سلطان الإرادة) في النظريّة حيث يؤكّد على أنّ (الإرادة الخاصة) للفرد هي مصدر الالتزامات والحقوق. وهو نقل أمين للمضمون الفكري للمذهب الرأسمالي.

وكذا الأمر في الحقوق العينيّة. فحق الملكية يقرّره القانون وفقاً لموقف المذهب من توزيع

الثروة. فإذا آمنت الرأسمالية مثلاً بحرية التملك؛ سمح القانون للأفراد بملكية المعادن بأيّ طريقة كانت مادامت الملكية حقاً للفرد لا وظيفة ومسؤولية اجتماعية.

وحين تضاعف دور الحرية الاقتصادية منعت القوانين المدنية تملك الفرد لبعض المرافق الطبيعية... وهكذا يمكن التعرف على المذهب وملامحه الأصيلة عن طريق القانون لا أن أحدهما عين الآخر. كما قد يتصور.



## الدرس السابع والعشرون

### مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي (٢)

قلنا أنّ هناك مقدمات ينبغي طرحها قبل القيام باكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام وقد ذكرنا منها:

أولاً: الفرق بين المذهب والعلم.

ثانياً: العلاقة بين المذهب والقانون.

وها نحن نواصل طرح هذه المقدمات:

### ثالثاً: طبيعة عمل الباحث في الاقتصاد الإسلامي

تختلف طبيعة ممارسة مثل هذا الباحث عن طبيعة ما مارسه الرواد المذهبيون من الذين بشّروا بمذاهب اقتصادية معيّنة.

فالمفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز موضوع؛ مدعو لاكتشاف وتحديد حقيقته وقواعده الفكرية بعد نفض غبار ما توحى به التجارب غير الآمنة في مجال تطبيقه.

فعمل مثل هذا المفكر هو عمل اكتشافي، بينما عمل أولئك الواضعين للمذاهب الأخرى هو عمل تكويني، ولكل من العاملين طبيعته وخصائصه.

ففي العملية التكوينية، تأخذ الفكرة سيرها الطبيعي، فيدرس الواقع التكويني البشري ثم توضع النظريات العامة للمذهب، ثم تشيد القوانين العلوية. فهو إذن سير من الأساس إلى التفرعات.

أما عملية الاكتشاف فتبدأ بملاحظة الأبنية العلوية الناجزة للوصول إلى القاعدة التي

تقوم عليها، فنبدأ بملاحظة القوانين التشريعية أولاً لنكتشف الأسس المذهبية ثانياً ومن خلال الأسس المذهبية قد نستطيع أن نعرف الأسس النظرية للمذهب نفسه. هذا وربّما أعطتنا الشريعة أحياناً بعض الأسس المذهبية مباشرة. إلا أن المذهب بمجموعه يجب اكتشافه وفق ما سبق.

فالصيغ المذهبية الإسلامية؛ صيغ نكتشفها بطريق غير مباشر ولذا قد تختلف نتائج الاكتشاف.

### رابعاً: دور النظام المالي

والنظام المالي كالقانون المدني؛ يشكّل بناءً علويًا للمذهب، ففكرة (الدومين) - وهو ما يدر على الدولة إيرادا (كالأراضي والغابات) - متأثرة بالناحية المذهبية إذ قد انضمرت هذه الفكرة حين ساد مبدأ الحرية الاقتصادية، وعدم تدخّل الدولة في الإنتاج الفردي إلا في حدود ضئيلة، فاتجهت الدولة إلى الاعتماد على الضرائب ثم استأنف (الدومين) دوره بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية. ومن مظاهر الصلة بينهما أن إيرادات الدولة كانت في السابق بمقدار ما يمكن معه الحفاظ على الأمن والدفاع عن البلاد وما إلى ذلك. ولكن بعد ظهور المبادئ الاشتراكية اتسعت الإيرادات لتضمن قيام الدولة بمهمة علاج سوء التوزيع والتقريب بين الطبقات وإقامة العدالة الاجتماعية.

### خامساً: انتقاء الأحكام الكاشفة

وحين نستعرض الأحكام وحتى الاقتصادية منها نجد أن بعضها لا يملك سمة الكشف عن شيء من المذهب؛ كحرمة (الغش) مثلاً: إذ يمكن أن تتفق عليه قوانين جميع البلاد المختلفة في مذاهبها الاقتصادية.

وكذلك ضريبة (الجهاد) التي تتبّع اتجاهات الدعوة ولا تمتلك الطابع الاقتصادي الخاص. هذا في حين أن حكماً مثل حكم حرمة الربا له كشفه الخاص عن النظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة، وهكذا ضريبته التوازن كالزكاة مثلاً.

### عملية التركيب بين الأحكام

وهكذا يجب علينا حينما نفحص كل واحد من الأحكام أن لا ندرسه مستقلاً، لأن هذا

ينسجم مع بحث قانوني، أمّا عندما نريد اكتشاف المذهب الاقتصادي فإنّه لا يجدي عرض المفردات فحسب بل إجراء عمليّة التركيب بينها، أي يدرس كل منها باعتباره جزءاً من كلّ. فالغاء فائدة رأس المال في عقد القرض، والسماح بالسبب الناتج عن إيجاد وسيلة الإنتاج في الإجارة، يجب أن يدرسا بشكل مترابط ليخرج الدارس بالقاعدة الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة والتي يميّز الإسلام بها عن غيره، إذ تقيم الاشتراكية نظريّتها على أساس (العمل). والرأسمالية على أساس (العناصر المشتركة في تكوين الثروة المنتجة).

### سادسا: المفاهيم تساهم في عمليّة الاكتشاف

وكما تساهم الأحكام في العمليّة فإنّ المفاهيم تشترك في ذلك أيضا، وتقصد بالمفهوم: كل تصوّر إسلامي يفسّر واقعا كونيا أو اجتماعيا أو تشريعا. فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى؛ هو مفهوم معيّن عن الكون. والاعتقاد بأنّ المجتمع البشري مرّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول إلى مرحلة العقل «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيّين مبشرين ومنذرين» هو مفهوم إسلامي عن المجتمع والتاريخ. والاعتقاد بأنّ الملكيّة ليست حقا ذاتيا وإنما هي عمليّة استخلاف للإنسان على مال هو لله تعالى يشكّل مفهوما عن الملكيّة. فالمفاهيم إذن هي وجهات نظر لا تحوي أحكاما. وحيث إنّ تلك المفاهيم المتّصلة بالحياة الاقتصادية يمكنها أن تساعدنا في اكتشاف المذهب من خلال الأحكام.

ولكي يتوضّح ذلك نضرب مثلين:

#### الأول: المفهوم الإسلامي عن الملكيّة

ويتضمّن أنّ الله تعالى استخلف الجماعة البشريّة على الثروة الطبيعيّة، واستهدف من تشريع الملكيّة الخاصة ما يضمن للفرد متطلّبات الخلافة من استثمار المال، وإنفاقه في مصلحة الإنسان. فالملكيّة عمليّة يارسها الفرد لحساب الجماعة، ولحسابه ضمن الجماعة.

#### الثاني: رأي الإسلام في التداول

ذلك أنّ الإسلام يرى أنّ التداول بطبيعته شعبة من شعب الإنتاج، فالتاجر الذي يبيع

منتجات غيره يساهم في الإنتاج، والإنتاج هنا هو إنتاج منفعة لا مادة، حيث يقوم التاجر بجلب السلعة من الأماكن البعيدة وإعدادها لاستفادة المستهلكين. وحينئذٍ فإنَّ كل اتجاه للتداول يعمل على مخالفة هذا الهدف وتطويل المسافة بين السلعة والمستهلك يخالف طبيعة التداول الإسلامي.

هذان مفهومان يقومان بدورهما في المجال الاقتصادي.

فالأول: يهيبُ الأذهان لتقبُّل بعض محدوديات سلطة المالك وفقاً للمصلحة الاجتماعية كما جاء ذلك في النصوص التي تؤكد انتزاع الأرض إن لم يقيم صاحبها بإعمارها. «إنَّ الأرض لله تعالى... فمن عطَّل أرضاً ثلاث سنين متوالية... أُخِذَتْ من يده». والثاني: يعطي الدولة صلاحية تنظيم التداول ومنع كل ما يعده عن صبغته الإنتاجية.

### سابعاً: لزوم ملاحظة منطقة الفراغ

ويجب أن يمنح هذا الجانب أهميته الكبرى عند الاكتشاف المذهبي؛ ذلك أنَّ المذهب الاقتصادي يشمل جانبين: أحدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك أمره للدولة، ومن هنا فقد طبَّق الرسول الأكرم الجانب الأول وملاً الجانب الثاني بصفته ولي الأمر. ورغم أنَّ أحكامه هنا ليست دائمة إلاَّ أنَّها تلقي أضواء على كيفية الملء بما ينسجم وتحقيق الأهداف الاقتصادية العليا.

## الدرس الثامن والعشرون

### مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام «٣»

ذكرنا سبع مقدمات في الدرسين الماضيين، أما المقدمتان الباقيتان فهما

#### ثامنا: عملية الاجتهاد والذاتية

قلنا سابقا إن ذخيرتنا في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي هي (الأحكام والمفاهيم). ولكننا نجد أن النصوص في الغالب لا تعطي المفهوم أو الحكم بشكل واضح لا مناقشة فيه، وحينئذٍ يحتاج الأمر إلى عملية اجتهاد معقدة؛ ولسنا بصدد شرح هذه العملية بقدر ما نريد فيه التحذير من خطر يحيق بها. وهذا الخطر هو (العنصر الذاتي وتدخله في العملية)، ويشتد هذا الخطر كلما كانت المسافة بيننا وبين عصر النصوص بعيدة خصوصا مع وجود اختلافات كبرى بين ما نعيش نحن، وما كانت النصوص تعالجه، وحينئذٍ فخطر الذاتية يشتد عند عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي، في حين لا يكون كذلك عند محاولة معرفة مسألة جزئية كطهارة بول الطائر مثلاً.

أما مسارب الذاتية فهي ما يلي:

#### أ- تبرير الواقع

فقد يعيش الممارس لهذه العملية واقعا منحرفا كالواقع الربوي فيحكم بجواز أخذ الربا القليل باعتبار أن الآية القرآنية حرّمت الربا المضاعف: إلا أنه لو رجع إلى آية أخرى هي ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ لاكتشف الواقع.

### ب- دمج النص ضمن إطار خاص

فقد يدرس النص في إطار غير إسلامي، كما نجد بعض من أهملوا بعض النصوص التي تحد من سلطة المالك باعتبارها تخالف حق الملكية المقدّس أو ما أسماه البعض بالأدلة العقلية، مع أنّ القدسيّة تؤخذ من الشرع لا العقل. هذا ربّما تفرن بعض الكلمات بتحوّلات تاريخية فتؤدّي إلى تضليل الممارس، كاقتران (الملكيّة) و(الاشتراكية) وغيرهما بتحوّلات تؤثّر في فهم النصوص التي ترد فيها هذه الكلمات.

### ج- تجريد الدليل من ظروفه وشروطه

ويتم هذا - في الغالب - في باب التقرير. والتقرير تارة يكون لعمل فردي يجري أمام المعصوم فيسكت عنه، وأخرى لعمل جماعي لا ينهى عنه. ويُسمّى حينئذٍ بالعرف العام. أو السيرة العقلانية التي قررتها الشريعة كأن تكون عادة الناس في عصر النبي صلى الله عليه وآله واستخراج الثروة المعدنية وتملكها. وهي تجري أمامه صلى الله عليه وآله فلا ينهى عنها ويحصل تقرير بها. ويتوقّف الاستدلال التقريري هذا على أمور:

أولاً: وجود ذلك السلوك التاريخي.

ثانياً: التأكّد من عدم صدور النهي.

ثالثاً: أخذ جميع الظروف الموضوعية المتوقّرة في السلوك بعين الاعتبار. وهنا نعرف كيف يتسرّب العنصر الذاتي إلى الدليل حين يجرد من ظروفه أحياناً. فقد يستدل بالعمل التقريري الجماعي الذي ذكرناه على صحّة الاستثمار الرأسمالي للمناجم حيث يدفع الرأسمالي الأجرة لعمّال منجم النفط مثلاً ويتسلّم كل النفط المستخرج مع أن الظروف متفاوتة بوضوح.

### د- اتخاذ موقف معيّن بصورة مستتبقة تجاه النص

فإنّ الموقف النفسي للممارس يؤثّر في عملية الممارسة، فإذا كان يحمل اتجاهًا اجتماعيًا فإنّه يتّجه إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي في حين يتّجه الآخر (نتيجة ذوقه الفردي) إلى اكتشاف الأحكام الفردية.

### ضرورة الذاتية أحياناً

وقد تكون الذاتية ضرورية أحياناً؛ وذلك حينما يراد اختيار الصورة المراد أخذها عن

الاقتصاد الإسلامي من بين مجموع الصور المشروعة فقهياً. فإنّ عمليّات الاجتهاد التي تتم ضمن المعايير الإسلاميّة كلّما ازدادت الذخيرة التي تساعدنا على اكتشاف المذهب الاقتصادي، وحينئذٍ فإنّ لنا اختيار أقوى العناصر المساهمة في العمليّة، وهو مجال اختيار ذاتي يتحرّر به الباحث من كونه مكتشفاً، وربّما كان هذا الاختيار شرطاً في عمليّة الاكتشاف المرجوّة وليس أمراً جائزاً فحسب، وحينئذٍ فأقل ما يُقال عن النتيجة هي إنّها صورة قد تصدق على الواقع الإسلامي، وهي مبرّرة شرعاً لأنّها نتيجة اجتهادات إسلاميّة وفق المعايير الموضوعيّة، فيمكن للمجتمع اختيارها من بين الصور الأخرى.

### خداع الواقع التطبيقي

لما كان الإسلام قد دخل حيّز التطبيق فقد أمكن اكتشاف المذهب أيضاً من الواقع التطبيقي، كما أمكن اكتشافه من الواقع النظري، إلّا أنّ الكاشف النظري أقدر على التصوير، لأنّ الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضخم لنصّ نظريّ، وقد يندع التطبيق الشخصي الممارس كأن توحى حرّيّة الأفراد في الصدر الأول في الاستفادة من الثروة المعدنيّة بأنّ هناك عناصر رأسماليّة في الاقتصاد الإسلامي. وحوّل هذا الموضوع حديث مفصّل يترك إلى محلّه.

وهكذا وبعد أن لاحظنا هذه المقدمات التسع سوف نعمل في الدروس الآتية على السير مع الأحكام والمفاهيم والواقع التطبيقي لنحاول من كل ذلك اكتشاف الصورة الأمثل للمذهب الاقتصادي الإسلامي مع التأكيد على إمكان القيام بعمليّات اكتشاف جديدة وربّما أدّت إلى نتائج جديدة.





## الدرس التاسع والعشرون

### نظرية توزيع ما قبل الإنتاج البشري

#### القسم الأول: ملكية الأرض

يتم توزيع الثروة على مستويين:

**أحدهما:** توزيع المصادر المادية للإنتاج.

**والآخر:** توزيع الثروة المنتجة.

فمصادر الإنتاج هي: الأرض، والمواد الأولية، والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة. أما الثروة المنتجة: فهي السلع التي تنتجها ممارسة بشرية للطبيعة وتسمى (الثروة الثانوية) ونحن بحاجة إلى الحديث عن التوزيع على كلا المستويين.

ولما كان الاقتصاديون الرأسماليون يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب أي (الدخل الأهلي) أو القيمة النقدية لمجموع الإنتاج خلال سنة ولا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع فبحوث الإنتاج لديهم تسبق بحوث التوزيع.

أما الإسلام فقبل معالجته لتوزيع (الثروة المنتجة) يركّز على توزيع (مصادر الإنتاج) الأمر الذي أهملته الرأسمالية، وتركته لسيطرة الأقوى. ولذا نبدأ بحوثنا بالتركيز على (التوزيع).

#### المصدر الأصيل للإنتاج

يذكر في الاقتصاد السياسي عادةً أن مصادر الإنتاج هي: (الطبيعة) و(رأس المال) و(العمل) إلا أننا سنستبعد ما عدا (الطبيعة) باعتبار أن (رأس المال) هو ثروة منتجة، وأن العمل هو عنصر معنوي لا ثروة مادية يمكن إدخالها في الملكية الخاصة والعامة.

### اختلاف المواقف المذهبية من توزيع الطبيعة

قلنا إن الرأسمالية تركت توزيعها للأقوى بمقتضى الحرية الاقتصادية، أما الماركسية فهي ترى أن ملكيتها تتبع ما يقتضيه شكل الإنتاج، أما الإسلام فيخالفهما معا ويبنى موقفه على أن المسألة إنسان له حاجات يجب إشباعها في إطار المحافظة على إنسانيته المتكاملة. وعلى هذا الأساس قسم المصادر الطبيعية على حقول الملكية (الخاصة، والعامّة، وملكية الدولة).

### مصادر الطبيعة للإنتاج

وتنقسم هذه المصادر في العالم الإسلامي إلى عدّة أقسام:

١- الأرض. ٢- المواد الأولية في الطبقة اليابسة من الأرض. ٣- المياه الطبيعية. ٤- بقية الثروات الطبيعية (البحرية والجوية والبرية).

**الأرض:** وقد طبقت عليها الشريعة الأشكال الثلاثة للملكية بملاحظة سبب دخولها

تحت السيطرة الإسلامية وحالتها آنذاك على النحو التالي:

### أولاً: الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح والقوة لها ثلاث حالات

#### أ- العامرة بشريا حين الفتح

وتكون ملكا عاما للمسلمين على امتدادهم التاريخي ولا يملك المسلم رقبة هذه الأرض (عليه إجماع الإمامية كما ينقله صاحب الجواهر، وقول الإمام مالك).

#### أدلة الملكية العامة وظواهرها

والروايات كثيرة نذكر منها حديثا عن الحلبي أنه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن أرض السواد: ما منزلته؟ فأجاب الإمام: «هو لجميع المسلمين؛ لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد» وأرض السواد هي الجزء العامر من العراق حين الفتح.

كما أن ما فعله الخليفة الثاني، بتأييد من الإمام علي عليه السلام وغيره يؤكد ذلك.

ويرى بعض الباحثين الإسلاميين أن الأرض تخضع للتقسيم بين المقاتلين على أساس الملكية

الخاصة معتمدين على آية الغنيمة وما هو المأثور عنه صلى الله عليه وآله في تقسيم غنائم خيبر.

إلا أن آية الغنيمة تركّز على لزوم إعطاء الخمس كضريبة للدولة دون أن توضّح الموقف

في الأخماس الباقية. أما ما نقل عنه من تقسيم خيبر بين المقاتلين فهو مشكوك فيه خصوصا

إذا لاحظنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله احتفظ بجزء كبيرٍ منها لمصالح الدولة، وإنّهُ صلى الله عليه وآله كان يمارس بنفسه السيطرة على كل اراضي خيبر. والذي نستطيع أن نقدّمه تفسيراً لعمله صلى الله عليه وآله أنّه خصّص نصفاً من الأرض لمنفعة مصالح الدولة، في حين خصّص النصف الآخر لمصالح التوازن الاجتماعي بإرجاع العائدات إلى مجموعة كبيرة من المسلمين، كل ذلك بمقتضى ولايته للأمر. والأرض الخراجية لا تورث ولا تُباع ولا يكتسب المزارع فيها حقاً شخصياً وإنّما هو مستأجر، وإذا أهملت حتى خرجت تبقى على الملكية العامة، ولا يمكن إحيائها إلا بإذن الإمام. وعلى هذا نصّح بحاجة إلى معلومات واسعة تاريخياً عن الأراضي الإسلامية ومدى عمرانها، ولما كان العلم القاطع غير ممكن فقد اكتفى كثير من الفقهاء بالظن، وجرت محاولات للتحديد كما فعل العلامة الحلبي في (المنتهى)، و أبو يعلى في (الأحكام السلطانية).

### ب- الأرض الميتة حال الفتح

وهي مملوكة للدولة، وقد اعتبرتها الأحاديث من الأنفال: وهي مجموعة الأموال التي حكم الشرع بملكية الدولة لها (يسألونك عن الأنفال...) وتمتد هذه الملكية بامتداد بعد النبي صلى الله عليه وآله وقد ورد عن الصادق عليه السلام قوله: «إنّ الموات كلّها هي له (يعني الإمام) وهو قوله تعالى: «يسألونك عن الأنفال (ان تعطيهم منه) قل الأنفال لله وللرسول» وربّما سمّيت ب (عادي الأرض).

وتختلف ملكية الدولة عن ملكية الأمة في مجال المالك كما هو واضح ممّا ينعكس على طريقة استثمار الحاصل، حيث أنّه على ولي الأمر استثمار ما ينتج عن ملكية الأمة لمصالح مجموع الأمة لا لجزءٍ خاص منها إلاّ أن ترتبط مصلحته بالمجموع وليس الأمر كذلك في أموال الدولة.

### دور الإحياء في الأراضي الميتة

وهنا تكمن نقطة من نقاط الاختلاف بين المملكتين: فالفرد لا يمتلك بالإحياء حقاً خاصاً في المملوكة للأمة، أمّا المملوكة للدولة فقد سمحت الشريعة للأفراد في أن يكتسبوا حقاً خاصاً بها عبر الإحياء (من أحيأ أرضاً فهي له وهو أحق بها) ولكن ما هو هذا الحق؟ يجيب الكثيرون بأن الأرض تخرج من ملكية الدولة إلى الملكية الخاصة، في حين يرى الآخرون أن الإحياء

يعطيه حقا هو دون مستوى الملكية، بمعنى أنه لا يعفيه من واجبه تجاه الدولة؛ وللإمام أن يفرض عليه الأجرة أو الطسق - وهو رأي ينسجم مع النصوص الصحيحة، وقد أخذ به الشيخ الطوسي والسيد بحر العلوم، ونقل أيضا عن أبي حنيفة وأبي يوسف - هذا على الصعيد النظري أما عملاً فقد جاءت (نصوص التحليل) لتعفي المحيين من ذلك عملاً. وعليه فالمزارع في الأرض المملوكة للأمة مستأجر، وهو في مملوكة الدولة منتفع يمنع الآخرين مادام قائماً بحقوقها.

### ج- الأرض العامرة طبيعياً حال الفتح

ويرى البعض أنها تشترك مع الأرض الموات من حيث الحكم، استناداً إلى رواية (كل أرض لا رب لها هي للإمام) والغابات من هذه الأراضي، وتُشكّل على هذا الرأي بأن هذا يصح في تلك التي دخلت في الإسلام دوننا قتال، أما تلك المنتزعة بقتال من أيدي الكفار فهي تندرج في النصوص التي منحت ملكيتها للمسلمين عموماً، وعندئذ تصبح ذات صاحب ولا تشملها عبارة (لا رب لها).

### ثانياً: الأرض المسلمة بالدعوة

وهي التي لم يخض أهلها معركة مسلحة عند دخولها في الإسلام كالمدينة وأندونيسيا. حكمها: إن الموات منها تشمله ملكية الدولة وتعتبر من الأنفال. أما العامرة طبيعياً فهي أيضاً مشمولة لملكية الدولة باعتبارها أرضاً لا رب لها. إلا أن الأرض الأولى يمكن للفرد أن يكتسب فيها حقاً خاصاً عبر الإحياء، أما تلك العامرة طبيعياً فهي حية ويباح للأفراد الانتفاع بها، وحينئذ لا تنتزع من الفرد مادام مستفيداً منها. أما العامرة بشرياً، فهي لأهلها الذين أسلموا عليها يملكونها ملكية خاصة.

### ثالثاً: أرض الصلح

وهي وسط بين الحالتين السابقتين فهي لم تسلم، ولم تقاتل، وإنما رضيت العيش في كنف الدولة الإسلامية مسالمةً، وتنبع بنود الصلح في ملكيتها، ولا يمكن نقض العهد. أما مواتها فهي ملك للدولة، وكذا العامرة طبيعياً، ما لم تكن أُدرجت في عقد الصلح.

### رابعاً: أراض أخرى

كالأرض التي سلمها أهلها للمسلمين دون قتال فهي من الأنفال (وما أفاء الله على

رسوله منهم..)، أو التي باد أهلها، أو المستجدة في دار الإسلام.

### الحد من السلطة الخاصة على الأرض

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن اختصاص الفرد بالأرض ينشأ من أحد أسباب ثلاثة:

١- إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة.

٢- إسلام أهل البلاد طوعاً.

٣- دخول الأرض في دار الإسلام بعقد صلح ينص على منح الأرض للمصالحين.

والسبب الأول لا ينزع عن الأرض ملكية الدولة ولا يمنع من فرض الطسوق، أما

الآخران فيمنحان الأفراد ملكية الأرض.

ومهما كان؛ فالاختصاص الشخصي - حقاً أو ملكية - ليس مطلقاً زمنياً، وإنما هو

اختصاص في قبال مسؤولية اجتماعية، فإذا أخل المالك بها سقط الحق. فقد جاء في الحديث

عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فإن تركها أو أخرجها فأخذها رجل من المسلمين من بعده

فعمَّرها وأحيها؛ فهو أحق بها من الذي تركها» فلا يُسمح له باحتكار الأرض. وهذا ما

أكَّده الشهيد الثاني في المسالك حيث ربط الحق بالعلَّة وهو الإحياء واعتبره المحقق الثاني في

المقاصد هو المشهور.



## الدرس الثالثون

### نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج البشري

#### القسم الثاني: نظرة الإسلام العامة إلى الأرض وموادها الأولية

على ضوء ما تقدّم في الدرس السابق لنفترض أنّ جماعة من المسلمين قرّرت أن تستوطن منطقة من الأرض لم تستثمر بعد، وتقيم مجتمعاً إنسانياً على رأسه ولي أمر، وحينئذ تكون صورة الملكية على النحو التالي:

إنّ هذه الأرض تنقسم إلى عامرٍ طبيعيٍّ وموات، والعامر ملك الدولة - كما سبق وكذا الموات - حيث ذكر الشيخ الانصاري أنّ النصوص في ملكيتها للدولة تكاد تتواتر، فالأرض كلها للإمام إذن وهو المفهوم الذي جاء في الروايات الناظرة إليها بوضعها الطبيعي. فما هي سبل الاختصاص؟

يجب أن نستبعد بادئ ذي بدء الحيازة والاستيلاء المجرد. والشئ الوحيد المتبقي هو (الإحياء) إلا أنه لا يكون سبباً لتمليك رقبة الأرض للفرد ملكية خاصة، وإنما ينتج حقاً وتبقى الرقبة ملكاً للإمام، وله حق فرض الضريبة - كما قال الشيخ الطوسي - ويستمر الحق مادام أثر العمل في الأرض فإذا أهملها سقط.

هذه هي نظريّة الإسلام للأرض بغض النظر عن العامل السياسي الآتي ذكره، وهي جديرة بحل التناقض بين أنصار ملكية الأرض وخصومها. ونحن نظن أنّ ظاهرة الاختصاص ولدت في تاريخ الإنسان أو اتسعت بعد اكتشافه للزراعة وميله إلى الاستقرار انتظاراً للمحصول، فارتبط بالأرض نتيجة جهوده المدخرة فيها.

ففكرة الاختصاص تعكس أمرين:

الأول: الارتباط بين المزارع وعمله المنفصل المجسد في الأرض.

الثاني: الاستقرار وتقسيم الأرض على أساس الكفاءة.

فالحقوق الخاصة نشأت نتيجة العمل - كما نظن - ثم اتخذت شكل الملكية.

### مع خصوم ملكية الأرض

وهم يتهمون الملكية تارة اتهامًا تاريخيًا وأخرى يدينونها كفكرة معارضة للعدالة. أمّا الاتهام التاريخي فيتلخص بآثام وليدة القوة والعنف والاعتصاب فيجب شجبها، ونحن لا ننكر دور النهب والعنف ولكن ذلك لا يبرّر نفي الملكية، إذ يجب - لكي يتحقق الاعتصاب - أن يكون هناك من يغتصب منه، ثم هذا القوي المعتصب لا بد وأن يكون قد عمل في أرض واتسعت إمكاناته بالتدرّج، فهناك قبل القوة حق قائم على العمل. وهناك قبل القوة والغصب نظام توزيعي بسيط قائم على أساس الحقوق الخاصة.

فالإحياء إذن - في أكبر الظن - هو السبب الأول الوحيد لحق الفرد في الأرض، والأسباب الأخرى عوامل ثانوية سيطرت على الموقف حتى امتلأ التاريخ بالإحتكار والظلم.

وجاء الإسلام فأعاد للإحياء دوره الطبيعي، وشجب الأسباب الأخرى.

أمّا إدانة نفس الملكية من قبل البعض - كالإشترابية الزراعية - باعتبار أن الأرض ثروة إلهية لا يجوز أن يستأثر بها أحد دون الآخرين، فإنه لا يتناول الصورة الإسلامية الأنفة، حيث هي ملك للإمام يُنتج إحياءها حقًا خاصًا للأفراد، ومن الظلم أن يتساوى هو وغيره فيها. فالإسلام يمنح العامل حقه المتميّز ويسمح نظريًا بفرض الضريبة عليه، وعندما يزول أثر العلم تنقطع صلة الأرض بالفرد.

### العنصر السياسي في ملكية الأرض

وقد اعترف به الإسلام إلى جانب الإحياء، وهو العمل الذي يتم بموجبه ضم الأرض

إلى حوزة الإسلام لتساهم أيضًا في توفير الإمكانيات المادية للأمة.

فإذا ضمت بالقوة فهو عمل الأمة وهي تملك الحصيصة وتكون الملكية عامة، وإن أسلم



عليها أهلها فهو عمل الأفراد ولهم الحقُّ فيها. ونستنتج من هذا أنَّ المجال الأساسي للملكية الخاصة لرقبة الأرض في التشريع الإسلامي هو الأرض التي أسلم عليها أهلها ويمكن ربط هذا الإعتراف بمصلحة الدعوة بدلاً من ربطه بالمضمون الإقتصادي - باعتبار ما فيه من ترغيب ومن رفع للعقبات - ومع ذلك فلو أهمل هؤلاء أراضيهم حتى خربت فإنَّ عدداً من الفقهاء كابن البراج يرى أنَّها تعود ملكاً للأمة.

### المواد الأولية في الأرض

وتأتي في المقام التالي للأرض من حيث الأهمية حيث تتوقف عليها الصناعات الإستخراجية. ويقسم الفقهاء عادة المعادن إلى قسمين:

- ١- المعادن الظاهرة: وهي التي لا تحتاج إلى مزيد عمل لكي تبدو على حقيقتها كالمالح والنفط وإن احتاجت إلى جهد للوصول إليها.
- ٢- المعادن الباطنة: وهي التي تحتاج إلى تطوير حتى تبرز خصائصها حتى ولو كانت قريبة من السطح.

أمَّا الظاهرة فالرأي السائد إنَّها من المشتركات العامة بين الناس ولا يسمح لأحد أن يستأثر بها أو يملك منابعها، وحينئذٍ للدولة - باعتبارها وليَّ الأمر - أن تستثمرها بالمقدار المطلوب، وتضع ثمارها في خدمة الناس. وقد نصَّت على الملكية العامة فيها مصادر كثيرة وكلَّها تؤكد أنَّ للفرد أن يأخذ قدر حاجته لا غير. وهذه الملكية العامة هي ملكية الناس - كما جاء في تعبير بعض المصادر - .

### وأما الباطنة: فهي نوعان

القريبة من سطح الأرض وحكمها حكم المعادن الظاهرة فلا يأذن الإسلام للفرد إلا أن يمتلك الكمية التي يجوزها بشكل معقول ولا تسبب الضرر الإجتماعي والضييق على الآخرين لعدم وجود دليل مطلق يدل على صحَّة مطلق الحيابة وإنَّما دليلاً على حيابة الناس في عصر التشريع بكميات تسد احتياجاتهم وهي ضئيلة وهذا لا يدل على سماح الإسلام بحيابة الكميات الهائلة.

والمستترة فيها نظريّات فبعضهم يعتبرها من الأنفال، والآخر يراها من المشتركات العامة للناس، فهي على أي حال ذات طابع إجتماعي عام، ولكن هل يعطي الإسلام للفرد حق حفر الأرض المعدنيّة وامتلاك المعادن؟ يجيب الفقهاء عادة بالإيجاب باعتباره إحياءً، كما أنّه حيازة تسبّب التملّك متحفّظين بأنّ ملكية المعدن لا تمتد في أعماق الأرض إلى عروق المعدن ولا تمتد أفقيّاً خارج حدود الحفرة بما يتجاوز حريم المعدن ممّا يسمح لأيّ فرد آخر أن يمارس الحفر في موضع آخر، كما لا يبيح هؤلاء (التعطيل) وتجميد المعدن وإلّا انتزع من صاحبه. فهو - أي هذا الرأي - في قوّة إنكار الملكية الخاصة بعد هذه التحفّظات، وهو يختلف عن ملكية المعادن في الإطار الرأسمالي، إلّا أنّه يوجد اتجاه فقهي آخر ينكر حتى هذه الملكية الخاصة؛ مناقشا أدلّتها. فالإحياء يثبت حقا في الأرض؛ وليس المعدن أرضا بدليل أن الفقهاء إذ بحثوا أحكام أراضي الفتح العامرة، وأنها ملك للمسلمين؛ لم يلحقوا معادنها بها، كما لا دليل في الشريعة على أنّ الحيازة سبب لتملّك مصادر الطبيعة، وعليه فلا يتملّك إلّا ما يستخرجه خاصة، وهو أولى من غيره بالاستفادة من المنجم لأنّه هو الذي حفر. وعليه نستنتج أنّ المناجم من المشتركات العامة ولا يسمح للفرد بتملّك عروقها. وهل تملك المعادن تبعا للأرض؟ أمّا نحن فلا نرى مانعا من تطبيق نتيجة البحث على هذه الأرض المملوكة إلّا أن يعارضنا إجماع تعبّدي، ذلك أنّنا رأينا اختصاص الفرد بالأرض إمّا أن ينشأ من الإحياء أو من إسلامه على أرضه؛ وهذان المؤثّران لا يمتدّان إلى المعدن وفقا لدليلهما الشرعي.

### الإقطاع في الإسلام

وقد استعمل الكلمة فقهاء الإسلام في حين اقترنت بمعانٍ أخرى في العصر الحديث. فالشيخ الطوسي يحدّد الإقطاع بأنّه منح الإمام لشخصٍ حق العمل في مصدر ثروة طبيعي، ويعتبر العمل فيه سببا لملكه أو اكتسابه حقا فيه، إذ إنّنا نعلم أنّ جميع المصادر التي لم تُستثمر بعد لا يجوز للفرد العمل فيها وإحيائها إلّا بإذن الإمام، ومن الطبيعي أن يقوم الإمام باستثمار تلك المصادر، إمّا مباشرة وإمّا بمشروع جماعي أو فردي تبعا للظروف ومقتضيات العدالة الاجتماعيّة.

فالإقطاع إذن أسلوب لاستثمار المواد الخام من قبل الأفراد وذلك عندما يرى الإمام أفضليّة مثل هذا الأسلوب. وإنّما يكون الإقطاع على قدر ما يمكن أن يستثمره الشخص لا أكثر، ولا يعني تملك المصدر الطبيعي، وإنّما يكون له الحق في الاستثمار دون غيره، ومنح هذا الحق ضروري لاستثمار المصادر الطبيعيّة، فإذا أقطع الإمام فردا أرضا فإنّ له حق ممارسة العمل فيها وليس للآخرين مزاحمته، على أن لا تطول مدّة الاستعداد.



## الدرس الحادي والثلاثون

### نظرية ما قبل الإنتاج البشري

#### القسم الثالث: استنتاج النظرية من الأحكام

في الدرسين الماضيين استعرضنا مجموعة من الأحكام التي نظمت توزيع مرحلة ما قبل الإنتاج البشري، فما هي الأسس المذهبية لهذه الأحكام؟ ولكي نجيب على هذا السؤال سوف نقسم الأحكام الماضية إلى مجاميع يكشف كل منها جانباً من النظرية العامة.

#### ١- الجانب السلبي من النظرية

وهو (عدم وجود ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل).

#### البناء العلوي

أ- ألغى الإسلام (الحمى).

ب- إذا أقطع ولي الأمر ارضاً لفرد اكتسب حقاً للعمل فيها دون أن يكتسب حقاً في ملكيتها.

ج- لا تملكُ الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصة.

د- المياه الطبيعية المكشوفة - كالبهار - لا تملكُ ملكية خاصة.

هـ- إذا دخل الماء أرض أحد، أو دخل الطير في حوزته لم يملكها، وكذا باقي الثروات.

#### الاستنتاج

إن الفرد لا يوجد له حق خاص في الثروة الطبيعية ما لم يكن قد عمل عملاً يميّزه عن غيره، وهذا العمل يختلف مفهومه حسب طبيعة الثروة؛ فالحياسة بالنسبة للحجر في الصحراء عمل معترف به بعكسها في الأرض الموات حيث العمل فيها هو الإحياء.

## ٢- الجانب الإيجابي من النظرية

وهو (العمل أساس مشروع لاكتساب الحقوق في الثروات الطبيعية).

### البناء العلوي

- أ- من أحيا أرضاً فهي له.
- ب- من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به.
- ج- من كشف بالحفر عينا طبيعية للماء فهو أحق بها.
- د- إذا حاز الحيوان النافر بالصيد؛ والخشب بالاحتطاب وأمثاله؛ ملكه بالحيازة.

### الاستنتاج

نكتشف من مثل هذه الأحكام عنصراً ثابتاً وعنصرين متغيرين:  
فالثابت: هو ربط الحقوق الخاصة بالعمل. والعنصران المتغيران هما نوع العمل ونوع الحقوق التي ينتجها، فحيازة الحجر في الصحراء عمل مشروع منتج بعكس حيازة الأرض. وإحياء الأرض والمعدن لا يؤدي إلى امتلاك رقبتهما بعكس حيازة الحجر المؤدية للملكية. وهنا تثار بعض الأسئلة التي تتوقف الإجابة عليها على معرفة الجانب الثالث من النظرية وهو:

### تقييم العمل في النظرية

- ١- من أحيا أرضاً ميتة كان له الحق فيها وعليه طسقتها (أجرتها) وهو يمنع الآخرين منها ما دامت حية.
- ٢- من مارس عملاً في أرض عامرة بطبيعتها فزرعها واستغلها كان له الاحتفاظ بها مادام يمارس الانتفاع دون ما إذا لم يمارس ذلك.
- ٣- إذا حفر أرضاً لاكتشاف منجم كان لآخر أن يستفيد من المنجم نفسه إذا لم يزاحم حق الأول.
- ٤- إذا زال الإحياء في الأرض سقط الحق - كما يقول الشهيد الثاني -.
- ٥- إذا طمت حفرة المعدن أو التحمت الأرض بسبب طبيعي فجاء آخر وبدأ العمل من جديد حتى اكتشف المنجم كان له الحق في ذلك.
- ٦- ليست الحيازة بمجرد سببها للملك في الأرض والمنجم فهي نوع من الحمى الممنوع.
- ٧- الحيوانات النافرة تملك بالقضاء على مقاومتها واصطيادها حتى لو لم يجزها الصائد بيده.
- ٨- من حفر بئراً كان أحق بئرها بقدر حاجته، وعليه بذل الزائد بلا عوض.

- ٩- إذا ملك شخص مالا بالحيازة ثم أهمله، زال حقه وعاد مباحا طلقا.  
١٠- لا يوجد للفرد حق في رقبة الأرض التي يرمى فيها غنمه.

### الاستنتاج

#### العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية

فالنظرية إذن تميّز بين نوعين من الأعمال، أحدهما: الانتفاع والاستثمار؛ والآخر: الاحتكار والاستثمار. فالأول اقتصاي بطبيعته وهو مصدر الحقوق الخاصة في النظرية، بعكس الثاني الذي يقوم على القوة.

#### الحيازة ذات طابع مزدوج

إنّ التمييز بين أعمال الانتفاع وأعمال الاحتكار يتجاوز شكل العمل إلى مدى تأثيره الاقتصادي. فالحيازة للحجر في الصحراء عمل انتفاعي، أما حيازة الأرض فهي مظهر للسيطرة لا غير، ولتوضيح ذلك نفترض إنسانا يعيش بمفرده في مساحة كبيرة غنيّة بالعيون والمناجم، فإنّ مثل هذا لا يفكر بالسيطرة على المساحات الشاسعة من الأرض مادام المنافس معدوما، بل يلجأ إلى الإحياء في الأرض ولكنه يمارس حيازة الماء بنقله إلى الكوز والحجر إلى الكوخ لأن الحيازة فيها تسهّل الاستفادة منها.

ونستنتج من كل ما سبق أن الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة.

#### النظرية تميّز بين الأعمال الاقتصادية أيضا

إنّنا نلاحظ فرقا بين إحياء الأرض وحيازة الحجر والانتفاع بالغابة، من حيث الحقوق الناتجة وذلك بملاحظة (نتيجة العمل) فالإحياء لا يوجد الأرض نفسها بل يوجد فرصة الانتفاع بها، فهو يملك هذه الفرصة ومنع الآخرين من سرقته، وهكذا الأمر في إحياء المنجم والمعدن، أما ممارسة الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها، فهي عمل انتفاعي لكنه يبرّر امتلاكه للزرع الذي زرعه دون أن يكون قد أوجد الأرض أو أوجد فرصة فيها يمتلك حقا في رقبة الأرض أو في الأرض نفسها، وعليه نكتشف شرطا آخر في العمل المنتج للفرصة وهو (خلق فرصة جديدة). وعليه فإذا تلاشت الفرصة زال الحق.

ثم اننا إذا لاحظنا الفرق بين إمكان منع الآخرين من الأرض المحيطة، وعدم ذلك بالنسبة لماء

العين حيث يلزم بذل الإضافة، نجد السبب يكمن في الفرق بين طبيعتي الأرض والمعدن باعتبار أن الأرض لا تتحمّل استفادة شخص آخر من فرصة أخرى فيها بعكس العين والمنجم.

### أساس التملك في الثروات المنقولة

عرفنا ممّا سبق أن الحيازة فيها تُعدّ عملاً اقتصادياً، إلا أن هناك نوعاً آخر من العمل فيها يشبه مسألة (خلق فرصة الانتفاع) في الأرض وهو في مثال صيد الطير النافر بعد شل مقاومته فإنّه يمتاز على الحيازة بأنّه يخلق فرصة جديدة بعكسها، ومن هنا فيمكن أن نطرح المقارنة التالية:

المقارنة بين الصيد، وإحياء الأرض،

وبين الحيازة، وزراعة الأرض المحيية،

هذا وربّما اقترنت الحيازة بخلق فرصة جديدة كصيد السمك، وقد تخلق الفرصة بلا حيازة كرمي الطائر وشل حركته قبل حيازته، وقد تتم الحيازة فقط كحيازة الماء في العين.

### دور الأعمال المنتجة في النظرية

وقد أوضحنا أنّ دور الصائد الذي قضى على حركة الطائر كدور المحيي للأرض فلا يجوز لآخرين أن يزاوحوا حقّها في الطير والأرض، فإذا استعاد الطائر قوّته وطار، وتُركت الأرض حتى خربت؛ فقد سقط الحق. وهذا يوضّح وحدة الأصل النظري في الموردين.

### دور الحيازة في الثروات المنقولة

والحيازة تختلف عن الصيد المجرد في أحكامها. فإذا حاز طيراً ثم طار كان له الحق في استرجاعه، لأنّ الحق له حق مباشر، إذ تؤدّي الحيازة إلى تملك الطير وليست مرتبطة بفرصة خاصة في الطير ولكن على أي أساس يقوم هذا الحق المباشر رغم أنه لم يتم على أساس فرصة جديدة؟

**والجواب:** أنّ مبرّر الحق المباشر هو حق الفرد بالانتفاع من الفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى. ويبقى مادامت الحيازة مستمرة.

وهكذا يمكن أن نضيف مبدأً جديداً هو: أن ممارسة الفرد للانتفاع بثروة طبيعيّة تجعل له حقاً فيها مادام ينتفع بها.

### تعميم المبدأ النظري للحيازة

ويعم هذا المبدأ المصادر الطبيعيّة أيضاً كزراعة الأرض العامرة. فإذا باشر بها وواصل



الانتفاع بها لم يجز للآخرين مزاحمته مادام مستمرًا، ويزول حقه بمجرد ترك الانتفاع بينما يبقى حق المحيي إلى المدة التي تبقى فيها الفرصة التي أوجدها في الأرض.

### تلخيص النتائج النظرية

يمكننا أن نستنتج مبدئين أساسيين هما:

الأول: العامل في ثروة طبيعية خام؛ يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة، وبالتبع له الحق في نفس المال، فإذا انعدمت الفرصة زال الحق.

الثاني: إن ممارسة الانتفاع بأيّ ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقا يمنع الآخرين من انتزاع الثروة منه مادام يواصل الاستفادة منها.

وعلى أساس المبدأ الأول تقوم أحكام الإحياء والصيد، وعلى أساس الثاني تقوم أحكام الحياة. فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية، والانتفاع المستمر بثروة طبيعية متوفرة هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية، وكلا الأمرين يشتركان في الصفة الاقتصادية ويتعدان عن أعمال القوة والاحتكار.



## الدرس الثاني والثلاثون

### ملاحظات حول ملكية مصادر الإنتاج في الإسلام

في الدروس الماضية تحدثنا عن نظرية الإسلام في ملكية مصادر الإنتاج الأولية كالأرض والمعادن والأهوار.

وهناك بعض الملاحظات التي ينبغي معرفتها بعد ملاحظة ما سبق هي:

#### الملاحظة الأولى: مقارنة النظرية الإسلامية بغيرها

الملاحظ هو أنّ الرأسمالية تمنح الفرد الحق في تملك المصادر الطبيعية على أساس الحرية الاقتصادية التي لا تتعارض مع حرية الآخرين، بينما يرى الإسلام أنّ حقه يرتبط بملكيته لنتيجة عمله أو انتفاعه المباشر بالمصدر الطبيعي. وعليه فالحقوق الخاصة في الأرض مثلاً تعتبر مظهراً من مظاهر النشاط الإنساني عند الإسلام. أما الماركسية فتري أنّ الملكية الخاصة بألوانها يجب أن تلغى بعد أن فقدت ما كان يبررها في المجتمع الرأسمالي مع الاعتراف بأنها أدت دوراً فيه، وتوضح هذا هو:

إن الماركسية ترى أنّ الثروة الطبيعية الخام ليست لها قيمة تبادلية وإن كانت لها منافع استعمالية، ولا تكون ذات قيمة إلا بعد أن يتجسد فيها عمل بشري، ويكون العامل هو المالك لها لأنه خلق قيمتها، وقد رأينا أنّ الإسلام يجعله مالكا، لا لأنه خلق قيمتها - أي قيمة المصدر الطبيعي - وإنما لأنه خلق فرصة الانتفاع التي نتجت من عمله.

وعلى أي حال فإن الماركسية ربطت حق العامل بعمله في المصدر الطبيعي والذي ينتج القيمة التبادلية له. وعندما دخل العصر الرأسمالي دفع المالكون المصادر الطبيعية - التي

منحوها قيمة بعملهم فملكوها - إلى من إلى يملكون شيئاً ليعملوا بأجور ويعطوا الأرباح للمالكين. وخلال زمن قصير سوف تعادل هذه الأرباح قيمة المصدر وبالتالي يكون المالك قد استوفى حقه فيه أي استوفى القيمة التي خلقها هو أولاً بعمله، وتنقطع صلته بالمصدر، وتفقد الملكية الخاصة مبرراتها.

فلو ذهب فرد واقتطع خشبة من الغابة وجعلها لوحة وجاء آخر فصنعها سريراً أصبح كل منهما مالكا بمقدار القيمة التبادلية التي خلقها، فإذا اقتطع مالك المادة جزءاً من القيمة التي أوجدها العامل كان سارقاً، وهكذا ترى الماركسية أن قيمة الشيء مرتبطة بالعمل، وأن الملكية هي بمقدار القيمة المخلوقة. والإسلام يختلف مع الماركسية في ذلك.

وقد أثبتنا في دراسة ماضية بطلان قانون (العمل جوهر القيمة) عند ماركس وقلنا إن الإسلام لا يرى الملكية تابعة لمقدار القيمة التي خلقها المالك بعمله وإنما ترتبط بفرصة الانتفاع التي خلقها المصدر الطبيعي بعمله، وما دامت فرصة الانتفاع باقية (كأن تظل الأرض التي أحيها حياة) فحقه ثابت فيها ولا يجوز لأي إنسان آخر أن يملك هذه الأرض بإنفاق عمل جديد حتى ولو ضاعف العمل الجديد قيمتها.

وهذا الفارق الأساس سوف يبدو اثره بوضوح في الاختلاف بين الإسلام والماركسية في مجال توزيع المحصول الناتج؛ كما سيأتي.

### الملاحظة الثانية: لماذا تؤخذ الأجرة على الأرض دون غيرها من المنابع؟

من الممكن أن نجيب عن هذا السؤال بملاحظة امرين:

الأول: أن الأرض هي من الأنفال التي تستخدم لصالح المجتمع، وأن الإسلام يمنح المجتمع حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) ولكن الأرض تختلف عن باقي المصادر الطبيعية - كالمناجم - بأنها (أي الأرض) لا يمكن أن يستفيد منها الآخرون بدون أن يزاخوا الاستفادة الفرد منها، في حين يمكنهم أن يستفيدوا من المنجم من دون مزاحمة، ولذا شرع الطسق (الأجرة) على خصوص الأرض لأخذ حق الجماعة فيها من قبل الإمام.

الثاني: أن هذه الضريبة تؤخذ من الأرض لتحقيق العدالة الاجتماعية باعتبارها من الأنفال التي يجب أن تحقق الضمان الاجتماعي وتحقق التوازن العام. وقد اختصت به الأرض لأهميتها، ولحماية المجتمع من نتائج الملكية الخاصة لها ولدفع مآسي الربيع العقاري التي ابتليت بها المجتمعات الإسلامية.

ويلاحظ أن الأجرة أو (الطسق) على الأرض تشابه الخمس المفروض على المعادن. هذا ويمكن أن نجمع الأمرين السابقين في مبرر واحد لنقول: إن الأجرة على الأرض ضريبة يفرضها الإمام لحفظ التوازن والتقارب الاجتماعي في المعيشة وتحقيق التكامل الاجتماعي، وذلك لوجود حق عام للمجتمع في مصادر الطبيعة.

### الملاحظة الثالثة: التفسير الاخلاقي للملكية في الإسلام

هناك فرق بين التفسير الاقتصادي للملكية والتفسير الاخلاقي لها في الإسلام، فإذا لاحظنا مفهوم الخلافة الإنسانية لله وجدنا أنه يجعل الملكية وكالة عنه تعالى ويكون المالك امينا، مما يفرض عليه التزام التعاليم الشرعية فيها. ولكن هذا التصور لا يفسر مبررات الملكية الخاصة من الزاوية الاقتصادية؛ إذ يقال لماذا اعطيت الخلافة لهذا دون ذلك ولذا نحتاج إلى التفسير الاقتصادي لها.

إن التفسير الخلفي للملكية انما يؤثر في سلوك الأفراد ويطور مشاعر المالكين ويؤثر في الحياة الاقتصادية، واول هذه التصورات الخلقية عن الملكية ما مرّ من مفهوم الخلافة، وكون المال مال الله، وكون الناس أمناءه، ولو شاء لانتزع هذه الخلافة منهم. ولا ريب في أن طبيعة الخلافة تقتضي تلقي المعلومات من المالك الحقيقي وتحمل المسؤولية امامه، ومن هذه التصورات أن الملكية في الأصل للجماعة ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ أما اشكال الملكية فهي أساليب تتبعها الجماعة لإعمار الأرض ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾.

ثم أن الملكية وظيفة لا حق مطلق. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «انما أعطاكم الله هذه الفضول من الاموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها» وعليه:

فالجماعة لها صلة بالمال الذي يتملكه الأفراد، ولذا لو أصبح الفرد سفيهاً حجرت عليه، الجماعة لأنه لا يستطيع القيام بالخلافة. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾.

فالفرد مسؤول إمام الله - تعالى - لأنه المالك الحقيقي، وأمام الجماعة لأن الخلافة - أصلاً - لها، ولذا كانت لها حقوق في المملوك، منها الضرب على يد المالك لو أفسد كما أمر صلى الله عليه وآله ويقطع نخلة سمرة بن جندب حين اتخذها مادة فساد وقال له: «انك رجل مضار». ثم أن الإسلام رفض كون الملكية مقياساً للتفاضل. فعن الإمام الرضا عليه السلام قال: «من لقي فقيراً مسلماً عليه خلاف سلامه على الغني؛ لقي الله عز وجل يوم القيامة وهو عليه غضبان» وهذا هو ما نفهمه من سورة (عبس)، كما أن القرآن الكريم يعرض لنا بعض الصور التي توضح موقف الإسلام من الملكية، وكيف يتجه الإنسان إلى تحريف مفهومها كما في قصة الرجلين ذوي الجنتين وغيرها.

وبهذا وغيره جعل الإسلام الملكية وسيلة لا غاية، وفتح بين يدي المسلم افقاً رحباً وبشره بمكاسب أكثر بقاءً في الحياة الأخرى مما قد يجعل بعض عمليات التملك خسارة والتنازل عن الملكية ربحاً. وكل ذلك يقلل من الحس الاناني الفردي لدى الإنسان. فيقول تعالى: ﴿وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ و﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

### الملاحظة الرابعة: التحديد الزمني للحقوق الخاصة

إن الإسلام يرى أن كل ملكية وحق في النظرية محدودة بحياة المالك لأنه إذا مات تلاشت فرصة انتفاعه التي أوجدها في المصدر الطبيعي، أو انتهى انتفاعه المستمر بالغابة - مثلاً - ، فلا يبقى مبرر للحقوق الخاصة. وهذا التحديد يعبر عن الجانب السلبي من قانون الارث الإسلامي وهو انقطاع صلة الميت بالمال. اما الجانب الإيجابي منه وهو جانب توزيع الثروة فهو يرتبط بنظريات أخرى من الاقتصاد الإسلامي - كما سيأتي في حلقات آتية - . هذا وقد ترك الإسلام للميت ثلثاً من ماله يوصي به، ويشكل هذا حالة استثنائية شرعت

لمصالح معينة. ففي الحديث عن علي بن يقطين أنه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: ما للرجل من ماله عند موته؟ فأجابه: الثلث والثلث كثير، وجاء في الحديث «إن الله تعالى يقول لابن آدم قد تطوّلت عليك بثلاثة: سترتُ عليك مالو يعلم به أهلك ما واروك، وأوسعت عليك فاستقرضت منك فلم تقدّم خيراً، وجعلتُ لك نظرة عند موتك في ثلثك فلم تقدّم خيراً».

فالثلث منحة إلهية للعبد لا امتداد لحق سابق، ويرجح عدم استخدامه مما يوضح أنه حكم استثنائي استهدفت الشريعة منه اعطاء مكاسب جديدة للعدالة الاجتماعية حيث تبنى الدوافع المادية في لحظات الوصية. مما يجعل الإنسان يفكر في حياته الآتية، ويعدُّ لألوان الانفاق في الخير ولذا يعاتب - كما في الحديث السابق - إذا لم يصرفه فيه، ويحث على استغلال هذه الفرصة لصالح المجتمع والعدالة الاجتماعية.

وهكذا نجد؛

أنّ التحديد الزمني للملكية هو القاعدة، وأنّ السماح بالثلث استثناء له غرضه الخاص به.





## الدرس الثالث والثلاثون

### النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج «١»

في الدروس الماضية تحدّثنا عن «النظرية الإسلامية لتوزيع ما قبل الإنتاج» وها نحن نتعرض لنظرية الإسلام في مجال توزيع الثروة الناتجة عن عمل بشري. وفيها جوانب: الجانب الأول: الأساس النظري للتوزيع على عناصر الإنتاج: وفق ما سبق فإننا سنتعرّض للأحكام الإسلامية المهمة المرتبطة بهذا الجانب لنعرف بالتالي الأساس العام لها.

#### أحكام متعلقة بهذا الجانب

- ١- جاء في «شرائع الإسلام» أن الوكالة لا تصح في الوان العمل في الطبيعة كالاختطاب. فلا يملك الموكل الخشب الذي احتطبه العامل. وأن غرض الشارع تعلق بايقاع هذه الاعمال من المكلف مباشرة.
- ٢- واستشكل صاحب «التذكرة» في صحة التوكيل في المباحات كإحياء الموات وحياسة الماء.
- ٣- واستشكل نفسه في «القواعد» في التوكيل بإثبات اليد على المباحات.
- ٤- وشاركت في هذا النظر عدة مصادر فقهية (كالتحرير والارشاد).
- ٥- وصرحت عدة مصادر فقهية (كالسراثر) بالمنع.
- ٦- وجعل العلامة الحلبي الإجارة - كالوكالة - غير صحيحة فيها.
- ٧- وجاء في «القواعد» أن الإنسان لو صاد بنية أنه له ولغيره، كان بأجمعه له.
- ٨- وجاء في «مفتاح الكرامة» نسبة هذا الرأي للشيخ الطوسي والمحقق والعلامة.

- ٩- وجاء في «القواعد» أن دفع الشبكة يجعل الأجرة على الصائد والصيد له. وأكدت على ذلك كتب «المبسوط» و«المهذب» وغيرهما.
- ١٠- لو غصب شخص شبكةً فصاد شيئاً؛ تملك الصيد إجماعاً - كما نقل في (جواهر الكلام)- وإن حرم عليه استعمال الآلة، ووجب عليه أجره المثل.
- ١١- وهناك أحكام أخرى شبيهة بهذه المضامين.

### خطوات لاستكشاف النظرية

إن هذه الأحكام تكشف لنا عن خلافات جوهرية بين الإسلام والرأسمالية بهذا الصدد. ولمعرفتها نتبع الخطوات التالية:

#### أولاً: نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي

بعد تحليل عملية «الانتاج» يوزع الرأسماليون التقليديون الثروة المنتجة على حصص أربع هي «الاجور كحصة للعامل، والفائدة كحصة لرأس المال المسلف، والربح كنصيب لرأس المال المشترك في الانتاج، والربح كحصة للطبيعة أو الأرض».

وقد أجريت بعد ذلك تعديلات: فقبل بوحدة الربح والأجر باعتبار أن الربح هو أجر لصاحب المشروع لقاء خدماته وتجهيزه لعناصر الانتاج. ووسعت النظرية الحديثة من مفهوم الربح ليشمل ما عدا الأرض. ورجح البعض جعل رأس المال شاملاً لكل القوى الطبيعية حتى الأرض. ولكن هذه التعديلات لم تمس النظرية الجوهرية، فلكل من العناصر الدخيلة في «الانتاج» حصته التي تقرها قوانين العرض والطلب.

#### ثانياً: النظرية الإسلامية ومقارنتها بالرأسمالية

يرفض الإسلام هذه النظرية ولا ينظر إلى عناصر الانتاج بشكل متكافئ وإنما يعتبر الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملكاً للإنسان - العامل - وحده.

أما وسائل الانتاج فهي أدوات يستخدمها ولا نصيب لها اللهم إلا إذا كانت مملوكة لغير المستخدم وحيثُ فعلية أن يكافئ مالكها لقاء الخدمات التي جناها من وسائله. وعليه فليست الوسيلة المادية مساوية للإنسان وعمله. فالإنسان - في نظر الإسلام - غاية يخدمها الانتاج بينما ترى الرأسمالية الإنسان وسيلة تخدم الانتاج.

وهذا الفرق الجوهرى بينهما هو الذى ادى إلى سماح الرأسمالية لرأس المال فى أن يستأجر عمالاً للاحتطاب أو لاستخراج البترول لقاء اجور فىكون الناتج ملكا للمالك رأس المال. فى حين جعلت النظرية الإسلامية العمل المباشر شرطا لتملك الثروة الطبيعية.

### ثالثا: الاستنتاج من الأحكام

وإذا راجعنا الأحكام الماضية استنتجنا ما يلى:

- ١- لا يجوز للموكل أن يقطف ثمرات عمل الوكيل فى الثروة الطبيعية.
- ٢- إن عقد الإجارة كعقد الوكالة فى هذه الأمور.
- ٣- إن الأداة المستخدمة لىس لها نصيب من الثروة المنتجة وإنما يملك صاحبها المكافأة. وهذه النتائج تؤكد ما افترضناه.

### الجانب الثانى: الفروق بين النظريتين الإسلامية والماركسية

ولكى تتوضح الفروق نلاحظ الأحكام التالية:

- ١- قرر فى (الشرائع) أن الشخص لو دفع سلعة إلى غيره ليعمل فيها عملاً، فإن كان الآخر من عادته أن يستأجر لذلك العمل (كالغسل) فله أجرة مثل عمله، وإن لم يكن من عادته ذلك ولكن كان للعمل أجرة فللعامل المطالبة بها لأنه أعلم بنيتها. أمّا لو لم يكن العمل ممّا له أجرة عادةً، لم يلتفت إلى مدّعي الأجرة. وقد علق الشارحون على هذا بأن العمل إذا عرف من نيّته التبرّع لم يجز له المطالبة بالأجرة.
- ٢- جاء فى كتاب الغصب من (جواهر الكلام) أن شخصاً غصب حبّاً فزرعه أو بيضا فاستفرخه فالأكثر يرون ذلك للمغصوب منه، ثم نقل الإجماع وقال إنه اشبه بقواعد المذهب (الجعفرى) وأخيراً نقل قولاً بأن الزرع والفرخ للغاصب إذ البذر والبيض يعتبران متلاشيين فىكون الزرع شيئاً جديداً.
- ٣- وادعى الإجماع فى نفس الكتاب على أن من غصب أرضاً فزرعها أو غرسها فالزرع ونهاؤه للزارع، وأكدت ذلك عدة أحاديث شريفة.
- ٤- وجاء فى (جواهر الكلام) أنه فى كل مكان يحكم فيه بىطلان المزارعة يجب لصاحب الأرض أجرة المثل. والزرع ملك للعامل إن كان البذر له ولو كان البذر لصاحب الأرض فالزرع له وعليه

- أجرة مثل العامل والعوامل كوسائل الانتاج، ولو كان البذر منها فالحاصل بينهما بالنسبة.
- ٥- وجاء في (الجواهر) أنه في كل موضع بطلت المساقاة فللعامل أجرة المثل والثمرة لصاحب الأصل؛ لأن النماء يتبع الأصل في الملكية.
- ٦- وكذلك جاء في المضاربة انها لو بطلت فللعامل أجرة المثل، والربح كله للمالك.
- وبملاحظة ما سبق نستطيع أن نلخص الفرق بين النظريتين (الإسلامية والماركسية) في نقطتين جوهريتين:

### الأولى: ظاهرة الثبات في الملكية

إن النظرية الإسلامية تمنح العامل كل الثروة التي انتجها إذا كانت المادة الأساسية التي مارسها ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر. اما لو كانت مملوكة لشخص آخر نتيجة توزيع ما قبل الانتاج فلا مجال لمنحها - على أساس الانتاج الجديد - للعامل ولا لأي عنصر استخدمه في عملية الانتاج. فإن ملكية الشخص ثابتة لا تزول وهو ما نسميه ب (ظاهرة الثبات في الملكية). هذا في حين ترى الماركسية أن العامل الذي يتسلم المواد من الرأسمالي يملك من المادة بمقدار ما يمنحها بعمله من قيمة تبادلية. فهي من الجهة العلمية ترى القيمة التبادلية تابعة للعمل ومن الجهة المذهبية ترى أن الملكية تتبع القيمة التبادلية التي يخلقها العمل.

وقد رأينا أن الإسلام يفصل بين الملكية والقيمة التبادلية فلا يسمح لشخص آخر أن يحصل على ملكية جديدة في المادة حتى لو منحها قيمة تبادلية جديدة.

وهنا يجب أن لا يتوهم من هذا أن المادة الأولية - وهي رأس المال - تستأثر بالثروة المنتجة وحدها. فإن هذا تفسير رأسمالي لظاهرة الثبات هذه، وهو غير صحيح، فاننا إذا لاحظنا الادوات التي استخدمها العامل رأينا انها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة وإن كانت تحمل طابع رأس المال.

والتفسير الصحيح لهذه الظاهرة يكمن في احترام المذهب الإسلامي للملكية وأن الثروة المنتجة هي نفس المادة الأساسية المملوكة سابقا.

### الثانية: الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية

فالماركسية لما كانت تربط بين الملكية والقيمة التبادلية، فانها ترى أن مالك الوسائل المادية

يتمتع بنصيب في الثروة المنتجة، لان تلك الوسائل تتدخل في قيمة السلعة بمقدار ما يستهلك منها، في حين يفصل الإسلام بينهما، فحتى لو كانت الوسائل تتدخل في تكوين القيمة بمقدار استهلاكها إلا انها لما كانت مسخرة لخدمة الإنسان فهي لا تستحق إلا المكافأة لا غير.

### الاستنتاج النظري من الأحكام

إن الأحكام السابقة تؤكد على بقاء المادة - بعد تطويرها - ملكا لصاحبها السابق. ففرق بين البذور والأرض، إذ يعطى حق ملكية الزرع لصاحب البذور دون صاحب الأرض، لان الأرض خادمة للإنسان. وهذا الفرق يوضح ما قلناه من أن رأس المال لا يتدخل كثير في الثروة. أما ما جاء في الفقرة (٢) فقد رأينا الاختلاف فيه نشأ على أساس الاختلاف في أن الفرق بين البيض والطائر هل هو فرق درجة كالفرق بين الخشب والسرير أم هما متباينان؟ ولا يهمننا هنا حل الاختلاف بقدر ما يهمننا أن نقول إنه يكشف بوضوح عن أن اعطاء النسيج مثلاً لمالك الصوف لا يقوم على أساس أن الصوف ساهم في عملية الانتاج بل على أساس ظاهرة الثبات في الملكية. ولو كان الأساس رأساليا لما كان هناك تبرير للاختلاف بينهما.

هذان جانبان من النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج البشري اكد الأول منهما على اختلاف بين الإسلام والرأسمالية واكد الثاني على اختلاف بينه وبين الماركسية.

وسنواصل في الدرس التالي اكتشاف الجزء الباقي من النظرية إن شاء الله تعالى.



## الدرس الرابع والثلاثون

### النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج «٢»

في الدرس الماضي عرفنا جانبين من نظرية الإسلام في مجال توزيع ما بعد الإنتاج وملخصهما:

- ١- إنَّ الإنسان هو غاية يخدمها الإنتاج لا وسيلة تخدم الإنتاج كما ترى الرأسمالية.
- ٢- إنَّ الإسلام يقرّر ظاهرة الثبات في الملكية ويفصل بين الملكية والقيمة التبادلية. ونحاول هنا استكشاف الجانب الثالث من النظرية.

### الجانب الثالث: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج

#### أحكام ترتبط بهذا الجانب

- ١- يجوز للمنتج استئجار الآلة المنتجة من صاحبها ولصاحبها المكافأة بشكل دين في ذمة المنتج في مقابل خدمات الآلة؛ ولذا فعلى المنتج تسديد الأجرة بقطع النظر عن مكاسبه.
- ٢- يجوز للمنتج أن يستأجر أرضاً من صاحبها ويدفع في مقابل ذلك أجرة. وقد أنكر ذلك بعض الصحابة وبعض المفكرين استناداً لبعض الروايات. وكذلك يجوز استئجار العامل للخياطة لقاء أجرة.
- ٣- عقد المزارعة مشروع؛ وهو شركة بين عنصرين، العمل من العامل والأرض والبذر من صاحب الأرض - حسب تحديد الشيخ الطوسي - ومن هنا نفهم معنى نهي النبي عن المخابرة وهي إعطاء الأرض دون البذر.
- ٤- وكذلك يكلف صاحب الأرض - في المزارعة - بالتسميد كما أكدت عليه عدة مصادر.

٥- عقد المساقاة مشروع.

٦- المضاربة: عقد بين عامل يتاجر، وصاحب رأسمال متاجر به والخسارة على المالك وحده. ولو ضمن العامل الخسارة فليس لصاحب المال إلا رأس المال دون الربح - كما جاء في الحديث - فيجب أن يتوفر عنصر المخاطرة وإلا لكانت العملية قرضاً لا مضاربة، ويكون الربح للعامل، وكذلك لا يجوز للعامل الاتفاق مع آخر بنسبة أقل من النسبة التي اتفق عليها مع صاحب المال فيأخذ الفرق بين النسبتين دون القيام بعمل.

٧- الربا في القرض حرام ودلت عليه أدلة كثيرة.

٨- الجعالة صحيحة في الشريعة ولا يجب تحديد العوض فيها، فيمكن أن يكون بالنسبة، والفرق بين الجعالة والإجارة أنه في الإجارة يملك المستأجر منفعة المؤجر بينما لا يملكها في الجعالة ما لم يباشر.

٩- المضاربة محدودة بحدود العمل التجاري، فلا تصح مقابلة شخص بالاصطياد بألة صيده.

١٠- لا يجوز إيجار آلة انتاج معينة ثم تأجيرها للآخرين بسعر أكثر مما يعمل فيها عملاً يتطلب ذلك. وقد نصّ على هذا الحكم جماعة من الفقهاء الكبار، وكذلك لا يجوز لمن اتفق مع شخص على إنجاز عمل أن يستأجر أجيراً آخر لقاء مبلغ أقل.

هذه بعض الأحكام المرتبطة بهذا الجانب من النظرية.

على ضوء الأحكام السابقة نعرف مدى الكسب المسموح به نتيجة ملكية أحد مصادر الانتاج وذلك باتباع الخطوات التالية:

#### ١- تنسيق البناء العلوي (الأحكام)

إنّ العمل سمح له بأسلوبين لتحديد المكافأة التي يستحقّها وللعامل اختيار أحد الأسلوبين: الأول: أسلوب الأجرة - والثاني: أسلوب المشاركة في الربح والنتج. ويمتاز الأول بعنصر الضمان الذي يفقده الثاني الذي يكون احتمال الحصول على مكاسب أكثر متوفراً فيه. وقد نظّمت أحكام الأسلوب الأول في باب الإجارة، وأحكام الثاني في المضاربة والمزارعة والمساقاة والجعالة. وفي كلا الأسلوبين لا يجوز لصاحب المال أن يضع الخسارة على العامل الذي خسر جهوده.



اما ادوات الانتاج: فتنحصر مكافأة في الأجر. وقد رأينا أنه في المزارعة لا يمكن اعطاء مصدر الانتاج فقط بل يعطى مع البذر.

أمّا رأس المال التجاري فهو على العكس، فلا يسمح له بالكسب على أساس الاجور. وهو الاقراض بفائدة، إذ الاجر يتمتع بالضمان وعدم الارتباط بالارباح والخسائر وهو الربا ولكن له المشاركة في الربح والخسارة.

واما الأرض فهي كأداة إنتاج يسمح لها بالكسب على أساس الاجور واذا رأينا صاحب الأرض في المزرعة يشارك بالنسبة فلأنّ عليه اعطاء البذور.

## ٢- الكسب يقوم على أساس العمل المنفق

**الخاصية الإيجابية:** وتنعكس في أحكام الإجارة للعمل، فللأجير حق المكافأة وللمؤجر لأداته ذلك الحق ايضاً، لأن الأداة تعبر عن طاقة مختزنة تستهلك شيئاً فشيئاً وإن اختلف العمالان فعمل الإنسان مباشر ينجز وينفق في وقت واحد بينما عمل الآلة ينجز أولاً ثم يستهلك. فالدار مثلاً عمل مختزن يستهلك وكذا الأرض الزراعية وكلاهما عمل منفق.

**اما الخاصية السلبية:** فهي إلغاء كل كسب لا يبرره عمل منفق. وقد دلّت عليه نصوص وأحكام.

أما النصوص فمنها ما رواه سعاة قال: سألته عليه السلام عن رجل اشترى مرعى يرعى فيه بخمسين درهماً أو أقل أو أكثر فأراد أن يدخل معه من يرعى معه فيه قبل أن يدخله منهم الثمن؟ قال عليه السلام: «فليدخل من شاء ببعض ما اعطى... وليس له أن يبيعه بخمسين درهماً ويرعى معهم، ولا بأكثر من خمسين درهماً ولا يرعى معهم إلا أن يكون قد عمل في المرعى عملاً... فلا بأس ببيعه بأكثر مما اشتراه لأنه قد عمل فيه فبذلك يصلح له».

وهذا النص يوضح في نهايته علّة الحكم وتوجد نصوص أخرى تشبهه.

واما الأحكام فقد رأينا الشريعة تمنع المستأجر من الإيجار بأعلى دون انفاق عمل، وكذا تمنع من قيام من استؤجر على عمل باستيجار غيره لإنجازه وبأجرة أقل، وكذا منع صاحب المال من تضمين العامل في عقد المضاربة فإن صاحب المال مخير بين أمرين:

أ- أن تمنح ملكية المال التجاري للعامل بعوض محدّد يدفعه العامل بعد الإنتهاء من

العملية التجارية، وبذا يضمن العامل العوض ربح أم خسر ولا يشاركه صاحب المال التجاري في ربحه.

ب - أن يحتفظ لنفسه بملكية المال ويشارك في الربح ولا يخسر العامل شيئاً لو خسرت الصفقة؛ لأنه لم يستهلك شيئاً من المال والعمل المخزون فيه وإنها كانت الخسارة من جهة أخرى، ولو حصل المالك على شيء نتيجة الخسارة لكان اكتسب شيئاً بدون عمل منفق.

### ٣- ربط حرمة الربا بالناحية السلبية

تعتبر الفائدة - في الرأسمالية - أجرة لرأس المال النقدي وهي لا تختلف - قانوناً - عن أجرة العقارات.

إلا أن الإسلام بتفريقه بينهما كشف عن فارق نظري بينهما، فإن الأجر إنما هو نتيجة كون الإدارة تحتزن عملاً سابقاً يستهلكه المستأجر، ولذا فهي أجر على عمل منفق، في حين أن الفائدة لا مبرر لها في ذلك. وهكذا تختلف طبيعة الانتفاع بهما.

ومن الأحكام التي تكشف عن الجانب السلبي: منع العامل في المضاربة من الاتفاق مع عامل آخر بنسبة أقل.

### ٤- لماذا لا تشترك وسائل الانتاج في الربح في حين يشارك العامل فيه؟

الحقيقة، أن الفرق ينبع من نظرية توزيع ما قبل الانتاج التي قرّرت: أن العمل هو سبب الحقوق، وأن الحق إذا اكتسب ظل ثابتاً مادام العمل باقياً ولا يسمح لفرد جديد باكتساب حق آخر في تلك الثروة. وتجريد هذا العمل الجديد عن التأثير ناتج من سبق العمل الأول زمانياً، ولذا فلو فقد الأول تأثيره عاد الثاني مؤثراً. وهذا ما يحدث في عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والجماعة.

ففي المزارعة يكون الزرع ملكاً لصاحب البذر الذي يتنازل عن نسبة منه للعامل. فالمالك الأول يتخلّى عن حقه ليعود العمل الثاني مؤثراً في هذا المقدار ومنتجاً للحق.

أما أدوات الإنتاج فليست كذلك، إذ أن مالك الشبكة مثلاً عندما يدفعها للصياد لا يقوم بعمل ولا مبرر له لاكتساب حق في النتيجة، وسماح الصياد له بهذا الحق لا يكفي لمنحه إياه مادام لا ينطبق على النظرية العامة في التوزيع. نعم لمالك الشبكة حق الأجرة كمكافأة.

ومن هنا نعرف الفرق بين أصحاب أدوات الانتاج غير المسموح لهم بالمشاركة في الربح وصاحب الأرض في عقد المزارعة؛ إذ يسمح له بالمشاركة في الربح باعتبار أنه مالك للبذر، ولذا فهو مالك للزرع ويتنازل عن حصة منه ليؤثر عمل العامل في انتاج حق له بتلك الحصة، وهكذا الحال في المضاربة.

### الخلاصة

يمكننا بعد هذا أن نلخص نظرية الإسلام في مجال توزيع ما بعد الانتاج في ما يلي:  
**أولاً:** أن الإنسان هو غاية يخدمها الانتاج، لا وسيلة تخدم الانتاج.  
**ثانياً:** أن الملكية ثابتة، وهي منفصلة عن القيمة التبادلية.  
**ثالثاً:** أن الكسب يقوم على أساس العمل المنفق.

### ملاحظات

#### ١- دور المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي

إذا أنعمنا فيما سبق لم نجد للمخاطرة أي دور، فليست هي سلعة يطالب بثمنها ولا عملاً، بل هي حالة شعورية ليس من الصحيح أن يطالب قبالتها بأجر. نعم أن التغلب على الخوف له أهمية نفسية خلقية. ولكن هذا تقييم خلقي يختلف عن التقييم الاقتصادي. وقد أخطأ الكثيرون فقالوا بأن الربح في المضاربة يقوم على أساس المخاطرة - تأثراً بالرأسمالية - ولكننا رأينا أن مبرر الربح يقوم فيها على أساس تملك الشخص للمادة السابقة وثبات هذا التملك، ولهذا نجد أن العامل لو اتجر بأموال شخص فربح دون علم ذلك فإن بإمكان هذا أن يرضى ويستولي على الربح، وله أن يرفض ويسترجع ماله. فالمال هنا مضمون، والمخاطر هو العامل. وهناك عدّة ظواهر تبرهن على موقف الإسلام السلبي من هذه الظاهرة. فالإسلام لم يجد في المخاطرة المزعومة لرأس المال المقترض سبباً للفائدة، وكذا حرم القمار والشركة في الأبدان لأن الكسب فيها يقوم على أساس المخاطرة.

#### ٢- المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها

عرفنا أن الإسلام يرفض تبرير الفائدة على أساس المخاطرة - وهو ما يقول به

الرأسماليون متناسين دور الرهن في ضمان المال للدائن - وقد ذكروا للفائدة مبررات أخرى  
فقليل: إنها تعويض عن عدم الانتفاع بالمال السلف.

وقيل: إنها أجرة كأجرة الدار، ولكننا رأينا الإسلام يحصر الكسب بإنفاق العمل المباشر  
أو المختزن وهذا مفقود هنا إذ المال لا يستهلك.

ومنهم من فسر الفائدة بأنها حق رأس المال في شيء من الأرباح. ولكن ماذا يقول هؤلاء  
في القروض التي ينفقها المدين على حاجاته الشخصية؟ أما العقود المنتجة ربحاً فالإسلام  
يسمح باشتراك المال في الربح على أساس المضاربة مما يربط الربح بنتائج عملية المضاربة -  
خلافاً للرأسمالية - .

وأخيراً فإن أقوى مبرر للفائدة ما قيل من أن الفائدة تشكّل الفارق بين قيمة السلع الحاضرة  
وسلع المستقبل باعتقاد أن للزمن دوراً إيجابياً في تكوين القيمة التبادلية. ولكن هذا يقوم على  
أساس ربط توزيع ما بعد الإنتاج بنظرية (القيمة) والإسلام يفصل بينهما. كما رأينا لا يعطي  
بعض العناصر المشتركة في تكوين القيمة - كأدوات - إلا الأجرة. فالتوزيع في الإسلام لا يتم  
على أساس (الاشتراك في إيجاد القيمة)، بل على أساس مقتضيات العدالة - كما يتصوّرها -  
وعليه فحتى لو قبلنا بالفارق بين القيمتين فإن ذلك لا يكفي لتبرير الفائدة مادام لا يتفق مع  
تصوّرات الإسلام عن العدالة. فهو لا يقرّر إلا الكسب الناتج من عمل مباشر أو مختزن.  
والفائدة ليست من هذا النمط، أما الزمن فلا يبرر الكسب حتى لو اعترف المذهب بدور  
إيجابي للزمن في تكوين القيمة.

### ٣- تحديد سيطرة المالك على الانتفاع

يتم تحديد سيطرة المالك على أسس مختلفة كما يلي:

أ- تحديد ينشأ من نظرية توزيع ما قبل الإنتاج كما في تحديد السيطرة بفترة الحياة دون ما بعدها.

ب- تحديد ينشأ من نظرية توزيع ما بعد الإنتاج كمنع الربا.

ج- تحديد ينشأ من تصوّر الإسلام الديني للملكية كوظيفة لخدمة المجتمع فلا يجوز أن

تنفق الأموال لتضر المجتمع.

هذا في حين تنظر الرأسمالية للملكية على أساس أنها مظهر للحرية. فمالك المعمل الكبير له

أن يعمل ما يشاء في القضاء على المعامل الصغيرة ما دامت الحرية الشكلية - أي القانونية - موفّرة للجميع. ولكن الإسلام رفض ذلك كما جاء في رواية (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام). فعن الصادق عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء. وقضى بين أهل البادية: أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً؛ وقال: «لا ضرر ولا ضرار».



## الدرس الخامس والثلاثون

### نظرية الإسلام في الإنتاج «١»

تعرضنا فيما مضى لنظرية الإسلام في التوزيع «لما قبل الإنتاج وما بعده» ونحاول في هذه الحلقة التعرض لنظرية الإسلام في الإنتاج لتتوضَّح لنا بالتالي خطوط المذهب الاقتصادي الإسلامي.

#### صلة المذهب بالإنتاج

يوجد في عملية الإنتاج جانبان: موضوعي وذاتي.

**أما الجانب الموضوعي:** فيتمثل في وسيلة الإنتاج والطبيعة والعمل، وهو يشكل موضوع علم الاقتصاد حيث يكشف العلم عن قانون الغلة المتناقضة - مثلاً - أو قانون «أداء تقسيم العمل إلى تحسين الإنتاج».

وليس للمذهب هنا دور وإنما يظهر دوره في الجانب الذاتي النفسي كما سيبدو لنا من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

لماذا ننتج؟

إلى أي مدى ننتج؟

ما هي غاية الإنتاج؟

ما هو نوع السلعة المنتجة؟

وهل هناك قوة مركزية تشرف على الإنتاج وتخطيطه؟

كل هذه أسئلة ينعكس فيها التناقض المذهبي بين المجتمعات كما سنرى:

## تنمية الإنتاج

وقد تكون تنمية الإنتاج هي مورد الاتفاق بين المذاهب كلها والهدف الذي يجب تحقيقه بالوسائل التي يقبلها المذهب دون ما يرفضها.

ويمكن أن نلمح هذا المبدأ من خلال تطبيق الإسلام له وتعليقاته الرسمية وأروعها كتاب الإمام علي عليه السلام لمحمد بن أبي بكر كما جاء في أمالي الشيخ الطوسي وقد جاء في هذا الكتاب: «يا عباد الله إن المتقين حازوا عاجل الخير وأجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم... سكن الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون...».

وهذا الهدف مغلف بالإطار المذهبي كما يقول تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>١</sup>.

## وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج

### أ- الوسائل الفكرية

حث الإسلام على العمل والإنتاج، وربط كرامة الإنسان به، وأصبح العمل عبادة والعامل للقوت أفضل من العابد. وقد رفع الرسول صلى الله عليه وآله يد عامل مكدود فقبلها، وقال: «طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة». وقد قاوم الإسلام فكرة تعطيل بعض ثروات الطبيعة فقال تعالى:

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وِصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>٢</sup>.

وقال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾<sup>٣</sup>.

١. المائدة: ٨٧.

٢. المائدة: ١٠٣.

٣. الملك: ١٥.



وقد فضل الإسلام الإنفاق الإنتاجي على الإنفاق الاستهلاكي. فقد جاءت نصوص تنهى عن بيع العقار والدار وتبديد الثمن في الاستهلاك.

### ب - الوسائل التشريعية؛ وهذه بعض الأحكام الإسلامية بهذا الصدد

- ١- الأرض تنتزع لو عطلت حتى خربت.
- ٢- منع الإسلام من الحمى.
- ٣- ليس للأفراد الذين يبدأون عملية إحياء المصدر الطبيعي أن يتوقفوا عن العمل وإلا أنتزع الحق منهم.
- ٤- لا يسمح لولي الأمر بإقطاع الفرد مصدرا طبيعيا إلا بمقدار ما يتمكن من استشاره.
- ٥- يحرم الكسب بلا عمل كالإيجار بمقدار ثم التأجير بأكبر.
- ٦- تحرم الفائدة الربوية؛ وهذا يحقق للإنتاج مكسبين هما:
  - ألف - القضاء على التنافس المرير بين مصالح التجارة والصناعة. إذ ينتظر الربويون فرصة حاجة رجال الأعمال إلى المال ليرفعوا سعر الفائدة والعكس بالعكس، فإذا ألغي الربا تحول الرأسماليون إلى الصناعة والاشتراك على أساس الأرباح.
  - باء - إن هذه الأموال سوف توظف في مشاريع ضخمة بعيدة الأمد، بخلاف ما لو شرع نظام الفائدة. إذ سيفضل صاحب المال توظيفه في الربا لأنه مضمون ويتحاشى الاقراض لمدة طويلة لثلا يفوته سعر الفائدة لو ارتفع، في حين يضطر المقترضون إلى توظيف أموالهم في مشاريع قصيرة الأمد ليستطيعوا التسديد. ثم إنهم سوف لن يقدموا على مشروع ما لم يتأكدوا من ربحهم فيه وهذه معوقات في طريق التنمية تؤدي إلى الأزمات وتزلزل الحياة الاقتصادية. أما بعد تحول المرابي إلى تاجر فإنه سيرى المصلحة في المشروع وإن كان ربحه أقل، كما يرى أن الصالح أن يوظف الأرباح في مشاريع تجارية وهكذا تعمر الحياة الاقتصادية.

٧- حرم الإسلام القمار والسحر.

٨- منع الإسلام من اكتناز النقود عن طريق ضريبة على المكتنز من النقود الذهبية والفضية التي كانت الدولة الإسلامية تجري على أساسها وهي «الزكاة»، وهي تتكرر في كل عام ويقتطع ربع العشر من المال وهكذا حتى يبقى بمقدار عشرين دينارا. وبهذا تندفع كل

الأموال إلى النشاط الاقتصادي. والإسلام بتحريمه هذا استطاع أن يتخلص من مشاكل الرأسمالية الناشئة من شذوذ الدور الرأسمالي للنقد.

ولتوضيح ذلك نقول: إن النقد بطبيعته هو أداة المتداول أستعملت نتيجة لمشاكل المقايضة التي كانت تتولد عن مبادلة المنتجات بشكل مباشر. فمثلاً يعطي أحدهم الصوف ويأخذ الحنطة وهذه العملية تواجه مشاكل لزوم توفر حاجة كلٍّ منهما لما لدى الآخر، ومشكلة زيادة قيمة إحدى المادتين على الأخرى، ومشكلة تقييم الأشياء، وهكذا جاء المال ليشكل المقياس العام للقيمة والأداة العامة في التداول ولكنه حُرِفَ بعد ذلك وأستُخدم في الاكتناز. فمع وجود المال تحولت عملية معاوضة الحنطة بالصوف إلى عمليتين للمبادلة مما أتاح لصاحب الصوف أن يؤجل شراء الحنطة ويدخر المال. وقد شجعت الرأسمالية الادخار بتشريع الفائدة فاختلف التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي للسلع الإنتاجية والاستهلاكية. بينما كان التوازن قائماً في عهد المقايضة إذ المنتج لم يكن لينتج إلا ما يستهلكه أو يستبدله بسلعة يستهلكها، بعكس عصر النقد الذي أصبح المنتج فيه يبيع وليدخر فيتحقق هنا عرض بلا طلب مما يخل بالتوازن ويزداد الإخلال كلما ازدادت الرغبة في الادخار، ويبقى جزء من الثروة دون تصريف. وقد كانت الرأسمالية لا تدرك هذه العلاقة بين المشاكل والاكتناز إنسياقاً مع نظرية التصريف القائلة بأن البائع للسلعة لا يرغب في النقود لذاتها بل يبيع للحصول على سلعة تشبع حاجته فيتوازن العرض والطلب، ولكن هذا الفرض يختص بعصر المقايضة دون عصر النقد وهنا ندرك الفرق بين الإسلام والرأسمالية؛ فالإسلام يحارب الادخار بفرض ضريبة عليه، والرأسمالية تشجعه بتشريع الفائدة. والإسلام إذ قضى على أهم مشكلة؛ علم بأن المجتمع الإسلامي لا يضطر للاكتناز لتنمية الإنتاج وذلك بإنشاء المشاريع الكبرى عن طريق تجميع رؤوس الأموال الكبرى من قبل الأفراد - كما في المجتمعات الرأسمالية - وذلك لأن المجتمع الإسلامي يستطيع الاعتماد على حقول الملكية العامة وملكية الدولة في ذلك.

٩- يجرم اللهو والمجون الذي يؤدي إلى تدوير الشخصية الجدية وتقاعسها عن العمل.

١٠- محاولة المنع من تركيز الثروة (لكيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم). وهذا المنع وإن

ارتبط بالتوزيع مباشرة ولكنه يرتبط بشكل غير مباشر بالإنتاج، إذ عندما تتركز الثروة في أيدي البعض يعمُّ البؤس ويعجز الجمهور عن استهلاك ما يشبع حاجاتهم فتتكسد المنتجات بلا تصريف ويسود الكساد، ويتقلص الإنتاج.

- ١١- التقليل من مناورات التجارة، وسيأتي الحديث عن تأثير ذلك على الإنتاج.
- ١٢- منح الإسلام ملكية المال بعد موت المالك للأقرباء وهو الجانب الإيجابي للإرث مما يعتبر عاملاً دافعاً للإنسان نحو العمل. بل عاملاً أساسياً في أواخر الحياة.
- ١٣- قرّر الإسلام الضمان الاجتماعي، وله دوره في القطاع الخاص من حيث أن احساس الفرد بذلك يعطيه رصيذاً نفسياً من الشجاعة، ويدفع به إلى مختلف ميادين الإنتاج والإبداع، ولولا ذلك لكان يحجم عن كثير من الوان النشاط.
- ١٤- حرم الإسلام القادرين على العمل من الضمان الاقتصادي ومنعهم من الاستجداء.
- ١٥- حرم الإسراف والتبذير؛ وهذا يحد من الاستهلاك ويهيئ الأموال للإنتاج.
- ١٦- أوجب على المسلمين كفايةً تعلم جميع الفنون والصناعات التي تنتظم بها الحياة.
- ١٧- بل أوجب عليهم الحصول على أكبر قدر ممكن من الخبرة في مختلف الأمور ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ وهي عامة تشمل كل ما يتصل بشؤون تمكين الأمة من قيادة العالم.
- ١٨- مكن الدولة من قيادة كل قطاعات الإنتاج، فالدولة بإمكاناتها وملكيته تشكل نموذجا موجها للحقول الأخرى.
- ١٩- منح الإسلام الدولة القدرة على تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة الفائضة عن حاجة القطاع الخاص مما يجعل جميع الطاقات تساهم في حركة الإنتاج.
- ٢٠- وأخيراً فللدولة الحق في الإشراف على الإنتاج وتخطيطه مركزياً لتفادي الفوضى.

### ج- السياسة الاقتصادية لتنمية الإنتاج

بعد أن قدم الإسلام بوصفه المذهبي هذه الخدمات للتنمية ترك للدولة دراسة الظروف ووضع السياسة الاقتصادية التي تستهدف ذلك، فهذه السياسة ليست جزءاً للمذهب لأنها تختلف باختلاف الظروف، وإنما يضع المذهب الأهداف الرئيسة لها وخطوطها العامة، أما التفاصيل فهي متروكة للدولة. هذا ونترك الإجابة عن باقي الأسئلة المذهبية إلى الدرس التالي.



## الدرس السادس والثلاثون

### نظرية الإسلام في الإنتاج «٢»

قلنا أن الجانب الموضوعي في الإنتاج (كالطبيعة والعمل والوسيلة) هو موضوع دراسة علم الاقتصاد، أما الجانب الذاتي النفسي فهو الذي يهيم المذهب الاقتصادي ويبدو فيه اختلاف المذاهب، ويتوضح الأمر بملاحظة جوانب مَرَّ الحديث عن بعضها وهو جانب تنمية الإنتاج، ونواصل الإجابة عن باقي الأسئلة في هذا الدرس:

#### لماذا ننتج؟

إنَّ المذاهب اتفقت في أصل لزوم تنمية الإنتاج، ولكنها اختلفت في تفاصيل هذه التنمية وهدفها. ولذا يجب أن نشخص قبل كل شيء مفاهيم المذهب عن الثروة لنعرف الفرق. كما أنه يجب أن لا نفصل المذهب الاقتصادي عن إطاره الحضاري العام. فمثلاً نجد أن الرأسمالية تمثل - تاريخياً - الواجهة المذهبية للحضارة المابعة الحديثة، وهي تعتبر تنمية الثروة هدفاً باعتبار أن المادة هي كل شيء فتجب التنمية بغض النظر عن كيفية التوزيع ونصيب الأفراد من الرخاء، ولذا نجد المذهب الرأسمالي - مثلاً - قد شجّع استعمال الآلات الحديثة حتى ولو تعطلت آلاف العمّال. وهكذا نجد المشكلة الاقتصادية في رأي الماركسيّة تنحصر في «ندرة الإنتاج وعدم سخاء الطبيعة» ولا علاج لهذه المشكلة إلاّ تنمية الإنتاج.

#### موقف الإسلام

يتوضّح موقف الإسلام بملاحظة ما يلي:

١- مفهوم الإسلام عن الثروة: من الملاحظ أنّ هناك مجموعتين من النصوص الإسلامية في هذا الصدد. فبعضها يمدح الغنى مثل قوله صلى الله عليه وآله: (نعم العون على تقوى الله الغنى) والآخر يذم الدنيا ويحث على الزهد كقوله عليه السلام: (إنّ من أعون الأخلاق على الدين؛ الزهد في الدنيا).

والتركيب بين المجموعتين يوضّح لنا أنّ الإسلام يعتبر الثروة هدفاً مهماً ولكنه هدف طريق أي وسيلة لتأدية دور الخلافة في الأرض والتسامي بالإنسان. أمّا تنمية الثروة للثروة فهذا ما يرفضه. إنّّه يريد للمسلم أن ينمي الثروة ويمتلكها لا يمتلكه.

٢- ربط تنمية الإنتاج بالتوزيع: إنّ التنمية - كما مرّ - هدف طريق ولن تؤدّي دورها ما لم تساهم في إشاعة اليسر والرخاء - كما يبدو من كتاب الإمام لهالك الأشر حاكم مصر - أمّا إذا سخر الجمهور لصالح الثروة ولم تسخر الثروة لصالحه فحينئذٍ يتحقّق قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الدنانير الصفر والدرهم البيض مهلكا كما أهلكا من قبلكم». ولذا فنحن نقدّر أنّ الإسلام لو كان يحكم بدلاً من الرأسمالية لما سمح للألة باحتلال محلّ العمال إلاّ بعد أن يرفع المشاكل الناتجة.

٣- تصوّر الإسلام للمشكلة الاقتصادية: لا يرى الإسلام المشكلة ناتجة من بخل الطبيعة - كما قالت الرأسمالية مستسلمة للمشكلة وحتميتها ومحاولة العلاج بالتنمية ممّا يجعل النظام الاقتصادي موضوعاً في إطار المشكلة بدلاً من القضاء عليها - وإنّما يرى أنّ الطبيعة مهيأة تماماً لصالح الإنسان بشرط أن لا يكفر بنعمتها وإنّما يستغلّها من جهة، وأن لا يظلم في توزيعها من جهة أخرى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾!

### الصلة بين الإنتاج والتوزيع

وقد رأينا فيما مضى أنّ الماركسية تؤكّد على هذه الصلة. فكل شكل إنتاجي في رأيها يحمّ أسلوباً خاصاً من التوزيع، فإذا تطوّرت وسائل الإنتاج تناقضت مع الشكل السابق للتوزيع

وحولته إلى شكل ملائم لها، وهي ترى أن هذه التبعية قانون طبيعي ثابت، فما على الإنسان إلا أن ينتج، ونوع الإنتاج هو المتكفل بنوع التوزيع. إلا أن الإسلام رفض هذا الربط، وأقام الصلة بينهما على أساس التوزيع الذي يقوم به المذهب فيحدد فيه الإنتاج لصالح التوزيع. وتقوم فكرته على أساس نقاط هي:

أولاً: أنه يعتقد أن قواعده التوزيعية ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان.

ثانياً: إن عمليات الإنتاج التي يمارسها الفرد تعتبر مرحلة تطبيق لتلك القواعد التوزيعية. فالإحياء مثلاً يؤدي إلى تطبيق قواعد التوزيع إلى درجة قد تشكل خطراً على التوازن العام. فلم يكن الفرد يستطيع أن يجيي بنفسه إلا مجالاً محدوداً، ولكن هذا يستطيع إحياء مساحات شاسعة بالآلة بعد ذلك فلا بد من توجيه التطبيق. وهنا تنشأ الصلة المذهبية وترجع إلى التطبيق الموجه، وتمثل هذه الصلة في سلطة ولي الأمر في التدخل للحد من تطبيق القاعدة تطبيقاً يتنافى مع العدالة، وهكذا؛ فتنمو الإنتاج قد يفرض التدخل في الإنتاج والتحديد في تطبيق قواعد التوزيع دون أن يمس جوهرها. فمبدأ (تدخل الدولة) هو المبدأ الذي أثبت لقواعد التوزيع مرونة جعلته تلائم كل الظروف.

### الصلة بين الإنتاج والتداول

الإنتاج هو تطور الطبيعة لشكل أفضل بالنسبة لحاجات الإنسان والتداول مادياً هو نقل الأشياء من هنا إلى هناك، وهو قانونياً مجموع عمليات التجارة بأسلوب المقايضة وعقودها كالبيع والتداول - بمعناه المادي - عملية إنتاجية لأنها توجد منفعة وتطويراً سواء كان النقل عمودياً كاستخراج المعدن، أو أفقياً كنقل السلع إلى أماكن الاستهلاك. أما التداول - بالوصف القانوني - فيجب تحديد علاقته بالإنتاج على أساس مذهبي. ومعرفة مفهوم الإسلام عن التداول لا تساهم في تصور مذهبي شامل فحسب بل تؤثر في وضع السياسة العامة للتداول وملء الفراغ الذي تركه الإسلام للدولة.

### مفهوم الإسلام عن التداول

يظهر أن الإسلام يعتبر التداول شعبة من الإنتاج وهو ما يتفق مع قصة التداول تاريخياً. إذ اننا نظن قويا أن الفرد سابقاً كان يكتفي بما ينتجه ولا يجد داعياً للحصول على منتجات الآخرين،

وإنما نشأ التداول نتيجة تقسيم العمل فأصبح الفرد ينتج من هذه المادة أكثر من حاجته والآخر كذلك. وهنا يحتاج للتبادل فيحمل منتج الحنطة حنطته إلى منتج الصوف ويتبادلان بشكل مباشر، وتطور التداول فوجد الوسيط بين المنتج والمستهلك فنشأت عمليات التجارة.

فالتداول في كلا الدورين كان يسبقه عمل إنتاجي، ففي الدور الأول كان منتج الصوف ينتجه ثم يبيعه وفي الثاني كان الوسيط ينقله إلى السوق ويحافظ عليه ثم يبيعه. فالأرباح كانت نتيجة لعمل إنتاجي لا لنفس نقل الملكية، ولكن جاءت الدوافع الأناية فطورتها فأصبح التداول يقصد لذاته بلا سبق عمل إنتاجي. فتعددت العقود والملكيات على مال واحد لا لشيء إلا لكي يحصل أكبر عدد من الرأسماليين على أرباحها. وطبيعي أن يرفض الإسلام هذا الانحراف وينظم التداول في ضوء نظريته الخاصة فيتجه إلى الربط بين الإنتاج والتداول تشريعياً. وهذا ما نلمحه في النصوص ومنها ما جاء في كتاب الإمام علي عليه السلام إلى الأشرع إذ يقول له: «ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً... فإنهم مواد المنافع...» فالتجارة نوع من الإنتاج، وهذا المفهوم يعبر عن اتجاه عملي يقدم للدولة لتسيير على ضوئه... وهناك الاتجاه التشريعي الذي يعكس هذا المفهوم ويتمثل في أحكام منها:

- ١- يرى بعض الفقهاء أن من اشترى حنطة ولم يقبضها لا يسمح له أن يربح فيها مع أن النقل قانوناً يتم بالعقد لكن لا يسمح له بالربح ما لم يقبض المال حرصاً على ربط الأموال التجارية بعمل.
- ٢- وفي رأي الكثير من الفقهاء أن التاجر إذا ابتاع مالاً مؤجلاً بثمن يدفعه فعلاً فليس له حين حلول الأجل أن يبيع ما اشتراه قبل قبضة بثمن أكبر؛ وهناك نصوص استند إليها.
- ٣- النهي عن تلقي الركبان إذ يشع بروح الاستغناء عن الوسيط.

### لمن ننتج؟

تعتمد الرأسمالية في توجيه الإنتاج على جهاز الثمن الذي تحدده قوانين العرض والطلب في السوق الحرة، إذ الربح هو المحرك للعمل وهو يتبع حركة الثمن، فيزداد الإنتاج كلما يرى التاجر ارتفاع الثمن وهذا بدوره يعبر عن زيادة الطلب، فالذي يوجه الإنتاج هو الإستهلاك؛ فالرأسمالية إذن تقول: إن الإنتاج لأجل المستهلكين.



## نقد الموقف الرأسمالي

وهذه الصورة وإن صدقت جزئياً لكنها تخفي تناقضاً بين الإنتاج والطلب في ظل الرأسمالية. إذ الطلب عندها إنما هو تعبير نظري أكثر من كونه تعبيراً بشرياً عن الحاجة، إذ هو خاص بالطلب الذي يرفع الثمن باعتباره يمتلك رصيذاً نقدياً، وأما الطلب الذي لا يدعمه الرصيد فهو لا يرفع الثمن ونصيبه الإهمال مهما كان ملحقاً مادام لا يملك سندا مالياً. وعليه فالقوة الشرائية إنما تتوفر في الرأسمالية في الطبقة المحظوظة؛ وهي التي تتحكم في الأثمان وتعمل لأجلها المعامل، ولما كانت هذه الفئة قادرة على جلب كل السلع الضرورية والكمالية وأدوات اللهو، وتعجز عنه الطبقات الفقيرة فإن ذلك يؤدي إلى أن تجند المشاريع الرأسمالية نفسها لإشباع المترفين وتلقي طلبات الآخرين بلا عناية إلا في الحدود التي توفر للكبار الأيدي العاملة فتمتلئ السوق بسلع الترف بينما تُفقد السلع الضرورية.

## الموقف الإسلامي

ويتلخص موقفه بما يلي:

- ١- يحتم على الإنتاج الاجتماعي توفير الحاجات الضرورية، وبدون ذلك لا يمكن توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك إلى حقل آخر.
- ٢- كما يحتم عليه أن لا يؤدي إلى الإسراف في الإنتاج أي بما يزيد على حاجة المجتمع.
- ٣- يسمح للدولة بالتدخل في الإنتاج للمبررات التالية:
  - أ- لكي تضمن تطبيق المبدأين السابقين.
  - ب- لأجل أن تملأ منطقة الفراغ فلها أن تتدخل في ألوان النشاط وتحد منها.
  - ج- كما كانت المباشرة شرطاً في تملك الثورة الطبيعية الخام - على قول - فالفرد لا يستطيع القيام بالمشروعات الكبرى، ولذا فيتعين أن يتم إنتاج الثروات الطبيعية الخام بتنظيم من الدولة. فإذا سيطرت الدولة على الصناعات الاستخراجية سيطرت على مختلف فروع الإنتاج لأنها - غالباً - تتوقف على المواد الأولية، وهكذا يتدخل ولي الأمر في ذلك بصورة غير مباشرة.



## الدرس السابع والثلاثون

### حول منهج الشهيد الصدر

#### في معرفة المذهب الإقتصادي الإسلامي ودفع الإشكال عليه

##### مقدمة

من الظواهر الواضحة في فكر الإمام الشهيد الصدر قدس سره مسألة التنظير.. فالذين عرفوه وتلمذوا عليه يواجهون هذه الظاهرة بكل وضوح اينما اتجهوا في ابعاد هذا الفكر الرحيب فهو - رحمه الله تعالى - ينظر فلسفيا واصوليا كما ينظر فقها وفكريا، وحتى حينما يدرس التاريخ أو يحاول استعراض العلاقة بين البشرية وخالفها ومسؤولياتها يطرح مثلاً فكرة نظرية تستوعب التاريخ والإنسان واهداف خلقته وذلك في إطار العلاقة بين خط الخلافة وخط الشهادة.

#### منهج الإمام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي

ويمكن تلخيص هذا المنهج بالخطوات التالية:

١- عمل على التفريق بين البحوث العلمية والبحوث المذهبية على أساس من أن العلم يعنى بما هو كائن وأن المذهب يركز على ما ينبغي أن يكون، ومن هنا فإن المذهب يعنى بموضوع (العدالة الاجتماعية اما العلم فهو يفسر الواقع بصورة منفصلة عنها)<sup>١</sup>.

---

١. اقتصادنا: طبع مكتب الإعلام الإسلامي، ص ٣٦٢.

٢- كما فرّق بين المذهب والقانون، باعتبار المذهب مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في حين يركّز القانون المدني على تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية، ولأجل ذلك يكون (من الخطأ أن يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من أحكام الإسلام - التي هي في مستوى القانون المدني حسب مفهومه اليوم - ويعرضها - طبقاً للنصوص التشريعية والفقهية - بوصفها مذهباً اقتصادياً إسلامياً، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين، ولكن تشد الاثني روابط قوية باعتبارهما مندجين في مركب عضوي نظري واحد)<sup>١</sup> وعليه يكون القانون بناءً علويًا للمذهب.

٣- أكّد على أن العملية التي يقوم بها الباحث الإسلامي ليست عملية إيجابية تكوينية لمذهبٍ ما، كما هو حال المنظر الوضعي؛ وإنما هي عملية اكتشاف لمذهب. ذلك أنه إمام اقتصادٍ منجز (تم وضعه وهو مدعو لتمييزه بوجهه الحقيقي وتحديد هيكله العام)، ومن هنا اختلفت خصائص العمليتين.

فالمكون ينطلق أولاً من معرفة الواقع القائم لوضع النظريات العامة للمذهب لتقوم عليها الابنية العلوية من القوانين التفصيلية، أما المكتشف فهو يبدأ بعملية النزول من الطوابق العلوية لاكتشاف أعماقها النظرية، وقد يمكن للمكتشف لا أن يعثر على الخطوط النظرية من النصوص فحسب بل حتى على الواقع العلمي الذي قامت عليه النظرية المذهبية (من قبيل اكتشاف موقف الإسلام من نظرية «التوس» العلمية).

٤- أكّد أنه لكي يتم اكتشاف المذهب لا يجدينا عرض مفردات الأحكام التفصيلية بل يتحتم علينا أن ندرس كل فرد باعتباره جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة لنتهي إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل<sup>٢</sup>.

٥- وكما تساهم الأحكام في عملية الاكتشاف فإن المفاهيم تشترك أيضاً في ذلك، ونقصد بالمفهوم: كل تصور إسلامي يفسر واقعا كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. فالاعتقاد بصلّة الكون بالله تعالى هو مفهوم معين عن الكون.

١. ن. م: ص ٣٦٥-٣٦٦.

٢. ن. م: ص ٣٧٦.

والاعتقاد بان المجموع البشري مرّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول إلى مرحلة العقل هو مفهوم إسلامي عن التاريخ والمجتمع.

والاعتقاد بان الملكية ليست حقا ذاتيا وانما هي عملية استخلاف للإنسان على مال هو لله تعالى يشكل مفهوما عن الملكية.

وهذه المفاهيم يمكنها أن تساعدنا في اكتشاف المذهب.

٦- ويلزم هنا أن نلتفت إلى منطقة الفراغ عند القيام بعملية الاكتشاف المذهبي؛ ذلك أن النظام الاقتصادي يشتمل على جانبين: احدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك امره للدولة الإسلامية، ومن هنا فقد طبق الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله الجانب الأول، وملا الجانب الثاني باعتباره ولي الأمر، ورغم أن الأوامر التي تصدر على أساس من ولاية الأمر لا تعبر عن أحكام ثابتة إلا انها (أي اوامر الرسول العظيم صلى الله عليه وآله في مجال ملء منطقة الفراغ) تلقي أضواءً كاشفة على أساليب الملء لهذه المنطقة بما ينسجم وتحقيق الأهداف الاقتصادية العليا.<sup>١</sup>

٧- وقد ذكر المرحوم الشهيد أن الأحكام والمفاهيم لما كانت هي الباب الذي نلج فيه إلى الخطوط المذهبية، ولما كانت النصوص الدينية في الغالب لا تعطينا هذه الأحكام والمفاهيم بشكل مباشر بل تحتاج إلى اجتهاد معقد لمعالجة تلك النصوص واكتشاف مضامينها.

وعليه، فإن (الصورة التي نكونها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معين.. وما دامت اجتهادية فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لان الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صورا مختلفة للمذهب الاقتصادي، تبعا لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صورا إسلامية للمذهب الاقتصادي، لأنها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام واقربها، وهكذا تكون الصورة إسلامية مادامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعا).<sup>٢</sup>

١. ن. م: ص ٣٨٠.

٢. ن. م: ص ٣٨٣.

ونلاحظ هنا أن الاجتهاد يتم في مرحلتين:  
 الأولى: مرحلة اكتشاف الحكم أو المفهوم من النصوص.  
 والثانية: مرحلة استنباط الخط المذهبي من مجموعة من الأحكام والمفاهيم المنسجمة في نظر المكتشف في مجال الكشف عن ذلك الخط.  
 وقد اعتبرت هذه النقطة بالذات نقطة الضعف في عملية الاكتشاف كما نوضح إن شاء الله تعالى.

٨- وقد تحدث الإمام الشهيد عن الاخطار التي تحف بعملية الاجتهاد وخصوصا حول تلك الأحكام التي ترتبط بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان (ولأجل هذا كان خطر الذاتية على عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي أشد من خطرها على عملية الاجتهاد في أحكام فردية)<sup>١</sup> وذكر من الاخطار الأمور التالية:

### أ- تبرير الواقع

ب- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه  
 ج- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص<sup>٢</sup>  
 ٩- ويعد من اخطر مراحل هذا المنهج الموضوع الذي عاجله المرحوم الشهيد تحت عنوان (ضرورة الذاتية احيانا) فهو يذكر أن الاجتهاد في اكتشاف الحكم التفصيلي يتمتع بصفة شرعية وطابع إسلامي مادام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها في إطار الكتاب والسنة ووفقا للشروط العامة التي لايجوز اجتيازها.

ولكنه يمتد بعملية الاجتهاد هذه إلى مرحلة تكوين الفكرة العامة عن الاقتصاد الإسلامي (المذهب الإسلامي)، حيث تشكل الأحكام والمفاهيم المستنبطة اجتهاديا كلها ذخيرة بالنسبة للاقتصاد الإسلامي، ويمكن لهذه الذخيرة أن تعطينا صورا عديدة: كلها شرعية وكلها إسلامية، ويمكننا أن نتخير في كل مجال اقوى العناصر واقدرها على حل

١. ن. م: ص ٣٨٤.

٢. ن. م: ص ٣٨٤.

مشكلات الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، فالمكتشف يمتلك مجال اختيار ذاتي بين المعطيات، فهو حر ولكن في نطاق الاجتهادات المختلفة.

ويضيف إلى ذلك أن هذا المكتشف (والمؤلف هنا مكتشف) لا يتقيد بفتاوى مجتهد معين، بل لا يتقيد هو بفتاواه لكي يصل إلى المطلوب.

ولتبرير هذه الحرية يذكر أن هذا الأمر هو السبيل الوحيد في بعض الحالات لاكتشاف النظرية الإسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، ولتوضيح ذلك يذكر ما يلي:

أ- إن المتفق عليه من الأحكام بين المسلمين بحيث لا يزال يحتفظ بموضوعه وصفته القطعية قد لا يتجاوز الـ ٥٪ من مجموع الأحكام.

ب- إن الاجتهاد عملية معقدة تواجه الشكوك من كل جانب، ومهما كانت نتيجته راجحة في نظر المجتهد فهو لا يجزم بصحتها في الواقع. ورغم ذلك فإن الإسلام قد سمح بها وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له أن يعتمد فيه على الظن ضمن قواعد تذكر في علم أصول الفقه.

ج- إذن فمن المعقول أن توجد لدى كل مجتهد مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التشريع الإسلامي وإن كان معذورا فيها.

د- ومن المعقول أيضا أن يكون واقع التشريع الإسلامي موزعا هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين (ويختلف واقع الشريعة عن الصورة الاجتهادية التي يرسمها المجتهد).

هـ- فليس إذن من الضروري أن يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين - بما يضم من أحكام - مذهباً اقتصادياً كاملاً وأساساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها.

و- وهنا قد يختلف موقف الممارس لاكتشاف المذهب الاقتصادي عنه حين يحاول اكتشاف الحكم الشرعي التفصيلي، فموقفه كمجتهد يكتشف الحكم الشرعي قد يؤدي به إلى نتيجة لا تنسجم مع غيرها من الأحكام من حيث كشفها المنظم عن الخط المذهبي العام، مما يفرض عليه كفقيه نظرية اختيار مجموعة متسقة من الأحكام، وحتى لو كان بعض تلك الأحكام مما أدى إليه اجتهاد غيره من المجتهدين فهو يعمل حرته وذاتيته لحذف النتائج المتنافرة أو العناصر التي لا تنسجم مع المجموعات الأخرى مستبدلاً إياها بعناصر أو أحكام أكثر انسجاماً.

وتتم عملية تليفق لاجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام لينطلق منها باكتشاف الرصيد النظري لها.

ز- ويؤكد هنا أن أقل ما يقال في تلك المجموعة: «انها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها ابعده من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة، ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة، التي يجب عليه أن يختار واحدة منها»<sup>١</sup>.

١٠- ويجذر في النهاية مما يسميه بـ (خداع الواقع التطبيقي) ويعني به أن الإسلام دخل الحيز التطبيقي خلال عشرات السنين ولذا فقد تتم محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع ولكنه يؤكد أن الكاشف النظري اقدر على التصوير، لأن الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضخم لنص نظري، وقد يندع التطبيق الشخصي لامر ما، قد يندع المكتشف فيوحي له مثلاً بوجود عناصر رأسمالية من خلال كون الأفراد في صدر الإسلام احراراً في الاستفادة من الثروة المعدنية؛ ولن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

هذا هو منهج الإمام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي قمنا بعرضه - بأمانة - من خلال نقاط عشر.

ولنحاول فيما يلي الإجابة على بعض ما اثير حول هذه العملية من اشكالات ونختار منها اشكالين:

### الأول: حول جدوى هذه العملية

#### الثاني: حول مشروعيتها.

#### الاشكال الأول: جدوى هذه العملية

وقد تصور البعض من النقاد أن هذه العملية مضيعة للوقت والجهد، فإدنا قد اكتشفنا الحكم الإسلامي في مختلف الموارد الاقتصادية فما الداعي لممارسة هذه العملية الثانية وهي لا



تضيف جديدا إلى تكاليف الفرد والمجتمع بل تتحدث عن الأسس النظرية لهذه الأحكام، والمفروض أن الشريعة نفسها تكفلت معرفة مجمل الواقع الاقتصادي وحقائق العالم وعلاقات الإنسان بالطبيعة وبأخيه الإنسان - من حيث واقعها - ثم لاحظت الصورة المذهبية وما ينبغي له من سلوك ثم اعطتنا هذه الأحكام ضمن نظم علينا تطبيقها إذا شئنا الانسجام مع معتقداتنا وتحقيق أهداف الشريعة. فلماذا هذا التحقيق المتعب لمعرفة الاسس النظرية التي اتبعتها؟ هذا هو مجمل الاشكال.

### وفي مجال الإجابة نقول

إن التأمل في النتائج الضخمة التي تركتها هذه العملية في المجال النظري على الأقل وملاحظة الاستقبال الواسع لهذه الدراسة الرائعة والمبتكرة والرائدة حتى عادت الجامعات الإسلامية في شتى انحاء العالم، والبيوت الاقتصادية المتخصصة، ومختلف التحقيقات الاقتصادية الإسلامية لا تستطيع أن تستغني عنها، وحتى تلك الجامعات المصبوغة بلون معين من التعصب ضد فقه أهل البيت عليهم السلام وفتاوى مجتهدى مدرستهم تعصبا يصل إلى حد التكفير والتفجير من كل ما يمت بصلة اليهم، راحت تدرس هذا الكتاب القيم، وتطرح مقولاته على مائدة البحث العلمي الرصين.

وراحت الامم تعمل على ترجمته إلى لغاتها لتنعم بالحصيلة الفكرية الضخمة التي حواها وتوصل إليها.

كما عمل المفكرون الغربيون على التأمل فيها لاكتشاف المعالم العامة للإسلام الأصيل. كل ذلك يدعونا لاكتشاف نقاط الخلل في هذا الاشكال.

والذي نتصوره أن هناك نتائج ضخمة يمكن الحصول عليها من خلال هذه العملية، ويمكن أن نلخص أهمها فيما يلي:

#### ١- إمكان المقارنة بين الإسلام وسائر المذاهب الأخرى لتحقيق الموضوع المطلوب

فإن المقارنة بين المذاهب لا تتم من خلال التركيز على الخطوط التفصيلية النوعية، ولا يبدو الفرق بوضوح إلا عندما تتم المقارنة بين الخطوط المذهبية العامة لكل منها، ذلك أن اجتهادات التطبيق قد تؤدي إلى اختلافات ظاهرية ويبقى الأصل المذهبي واحدا كما أشار إلى

ذلك الإمام الشهيد نفسه عندما تحدث عن (العلاقة بين المذهب والقانون) وهذا مما يؤدي حتماً إلى غموض الحدود في التطبيق، وضياع الأفهام، بل وقد يؤدي إلى نوع من التلفيق بين المذاهب المتعارضة، الأمر الذي شهدناه تماماً لدى الكثير من المفكرين الذين طرحوا أفكاراً ودعوا إلى العمل بها، من قبيل فكرة (الإسلام الرأسمالي) و(الاشتراكية الإسلامية) حتى بلغ الأمر ببعضهم لتصور عدم التناقض بين (الإسلام) و(الشيوعية)!! أن هذا الخلط العجيب كان ثمرة الجهل بالمعالم الرئيسية للإسلام والنظريات المذهبية له لا ريب، وقد عانى العالم الإسلامي وما زال يعاني من عملية (التهجين) و(التلفيق) و(التركيب المتناقض) و(الالتقاط).

ولذلك جاءت محاولات الشهيد لعرض الواقع وتعيين الحدود العامة وفرز المواقف كأروع ما تكون، وما نظنه أننا بحاجة إلى مواصلة هذه الطريقة لاكتشاف المعالم الإسلامية الأخرى وتغذية الجيل الإسلامي وبالتالي تحصينه من الوقوع في عمليات الخلط الفكري لا في المجال الاقتصادي فحسب بل في مختلف المجالات الحياتية الأخرى. كما يجب أن لا ننسى الدور الذي تلعبه هذه الدراسات في مجال بيان التفوق النظري الإسلامي على المذاهب الأخرى.

## ٢- التأثير على عملية الاستنباط للأحكام الفرعية

ونحن نتصور أن مثل هذه العملية يمكنها أن تؤثر حتى على عملية الاستنباط المعروفة بشكل واقعي من خلال ما يلي:

أ- قد يتوصل المجتهد إلى قناعة خاصة بالقاعدة التي يستنبطها بهذه الطريقة ويؤمن بها على إطلاقها من خلال كثرة الأحكام التي تكشف عنها مما يوجد قناعة خاصة في نفسه بان الشارع المقدس اعتمد القاعدة حين إصداره للأحكام الفرعية الكثيرة، وحينئذٍ تؤثر هذه القناعة على مجرى استنباطه، وتبدو آثارها في مختلف المجالات التي قد يتوقف فيها نتيجة ضعف الدولة الخاصة.

ب - وقد توجد لديه ذوقاً خاصاً بغير مواقفه حتى من عمليات الاستنباط المألوفة، وذلك أن الذوق الفقهي شيء غير الاستحسان المرفوض شرعاً. أنه قد يقوى سندا وقد يقوى دلالة لم تكن لتتحقق لولا مثل هذا الذوق المستند إلى أصول شرعية مقبولة.

ولعل موقف الشهيد الصدر قدس سره من روايتي محمد بن الفضيل حول (منع بيع

الدين بأقل منه والعود بالقيمة الاسمية على المدين) والقبول بهما رغم ما في الاستدلال بهاتين الروايتين من بعض الثغرات ومنها جهالة (محمد بن الفضيل) هذا إلا أنه يقول: «فاني شخصيا لا أنسجم نفسيا ولا فقهيا مع الاخذ بالرأي المعاكس، ولا اجد في نفسي وحديسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما»<sup>١</sup>.

إن الانسجام النفسي قد يكون ناجما - كما نعتقد - من تأثير الخطوط المذهبية التي توصل إليها في مجال توزيع ما بعد الانتاج.

ومهما يكن من أمر فلا يمكن أن ننكر أثر التوصل إلى الخطوط المذهبية العامة في تكوين ذوق فقهي شخصي لدى المجتهدين يكون له دوره في نتائج عملية الاستنباط.

### ٣- المساهمة الضخمة في عملية تطبيق الشريعة الإسلامية

وهذه الخاصية تبدو بوضوح عندما يدرك الدور الذي تلعبه النظريات في عملية التطبيق، فعندما تقوم دولة إسلامية وينهض ولي الأمر فإن عملية التطبيق تستدعي رصيذا ضخما من النظريات الإسلامية التي تعالج أهم المشاكل الحياتية ملاحظة الخطوط الأساسية للرؤية الإسلامية، والمصلحة الإسلامية العليا للأمة مستوعبة لمختلف الدوافع والعقبات مطبقة ذلك على المجتمع وصولاً إلى تحقيق خصائص المجتمع الإسلامي المتحرك. ولا ريب في أن النظرية المذهبية الاقتصادية تسد فراغا ضخما في هذه المسيرة وتهديها نحو الحالة المثلى.

وسوف نتحدث بمزيد من التوضيح - إن شاء الله - عن هذه النقطة عند الإجابة على الاشكال التالي.

### وينبغي أن نشير هنا

الى أن المعترضين بهذا الاشكال لم يعد لهم وجود رغم كثرتهم عند انطراح هذه الدراسات، وهي حالة ربما تكون طبيعية بعد انطلاقها في جوٍ لم يألفها ومازال لحد الآن بعيدا - مع الأسف - عن انتاج امثالها رغم توفر الدوافع العملية الضخمة، ورغم الحاجة العميمة.

١. البنك اللاروي - طبعة الكويت: ص ١٦٠.

وقد رأينا المرحوم الإمام الشهيد نفسه يعتبر عمله مجرد صورة يمكن أن تقوم إلى جانبها صور أخرى مستنبطة من فهم آخر للتناسق بين الأحكام.

الا اننا لم نجد لحد الآن من ينهض بتقديم هذه الصورة الأخرى ونسأل الله (جلّ وعلا) أن يحقق لنا هذا الامل لتكون هذه الدراسات منبعا فياضا يدعم مسيرة تطبيق الأحكام الإسلامية ويحقق لنا الأمل المرجو في غد الحكم الإسلامي الشامل.

### الاشكال الثاني: مشروعية هذه العملية

ولعل هذا يعد أهم اشكال يبدو للذهن عند ملاحظة هذه العملية المبتكرة، وقد اشرنا من قبل إلى تطبيقين للاجتهاد في مراحل هذه العملية.

التطبيق الأول: ويتم في مجال استنباط الأحكام الفرعية من مظانها الأصلية (الكتاب والسنة) وعلى أساس من علم أصول الفقه، وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه ويؤدي إلى حجية النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الإسلامي، وذلك بعد حصول الظن المعتبر المنتج للحجية والتي تؤدي للمعذرية - عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي - تماما كما تعني التنجيز للأحكام على المكلف.

التطبيق الثاني: ويتم في مجال استنباط الخطوط النظرية من الأحكام والمفاهيم، وهنا يكمن الاشكال في عملية الاجتهاد هذه، فيقال انها لا تنتج الحجية القطعية حتى ولو كانت هذه الأحكام مستنبطة من قبل المجتهد الممارس للعمليتين معا، فكيف بها تكون حجة والحال أن بعض هذه الأحكام الكاشفة لا يقبلها هذا المجتهد نفسه وانما اختارها من مجتهدين آخرين لأنها أكثر انسجاما مع باقي الأحكام التي أريد أن تعبر عن خط نظري عام.

### ولتوضيح الأمر يقال

إن استنباط الخط النظري يعني الوصول إلى اللازم العام عرفا أو عقلا لهذه الأحكام - وهو الخط النظري العام - . ومن المعلوم أن الكثير من تلك الأحكام قد تم التوصل إليها من خلال تطبيق (الأصول العملية) من قبيل: (الاستصحاب، والتخير، والاحتياط) بعد فقدان الدليل الاجتهادي عليها، ومن المسلم به أن لوازم الأصول ليست بحجة - كما يؤكد الأصوليون - بل حتى لو افترضنا أن تلك الأحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الامارات

(التي تعد لوازمها حجة) فإن هناك شكاً حقيقياً في كون لازم الجمع بين الحكمين من الأمور المعترف بحجيتها في التصور العرفي الممضى من قبل الشارع، وتكون النتيجة هي الشك في حجية اللازم، (وهو هنا هذا الخط المذهبي المستنبط) والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها - كما هو تعبير الأصوليين أيضاً - .

### فكيف الخلاص؟

وقد قلنا إن هذا الاشكال يرد على العملية حتى لو كانت كل الأحكام مستنبطة من قبل الممارس لعملية استنباط الخطوط المذهبية، فكيف به وهو يتتقى ذاتياً الأحكام التي لا يؤمن بها هو وإنما أدت إليها اجتهادات الآخرين.

وإذا فقدت هذه الخطوط حجيتها فقدت معذريتها ومنجزيتها وصحة انتسابها إلى الإسلام، فكيف يمكن أن نطلق عليها صفة (النظرية الإسلامية)؟! والجواب على هذا الإشكال: يتلخص فيما يلي:

نحن نؤمن أيضاً بأن الأصول العملية لا تثبت لوازمها، كما نؤمن أن دليل الحجية لا يثبت لوازم الجمع بين الامارتين، ونؤمن أيضاً بان الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها، ولكننا نقول اننا في مورد النظريات لا نحتاج إلى عنصر الحجية المطلوب بكل دقة في مجال الأحكام العملية الفرعية، وإنما يكفي فيها صحة الانتساب إلى الإسلام، وهذا ما نختلف فيه مع صاحب الاشكال، وهذا بالضبط ما ركز عليه الإمام الشهيد حينما صرح بما يلي: (ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي) وكأنه يريد التأكيد على أمور:

الأول: أن كل الناتج عن عملية الاجتهاد (مادام قد تم بسياح إسلامي) فهو شرعي وهو إسلامي.

الثاني: أن المجموع الإسلامي موزع هنا وهناك بنسب متفاوتة.

الثالث: أن أقل ما يقال عن الصورة المستنبطة من مجموعة من الأحكام المنسجمة انها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي وليس

إمكان صدقها ابعدها من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية، لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة.

والحاصل: أن هذا المقدار من الاتصال بالواقع الإسلامي يحقق لنا انتساباً عرفياً مقبولاً إلى الإسلام، ولا يمكننا - والحال هذه - أن ننفي هذه النسبة عنها بعد أن كان احتمال تعبيرها عن الواقع الإسلامي بمستوى احتمال اية صورة أخرى عنه.

ثم اننا إذا ضممنا إلى هذه النتيجة ما ذكره الشهيد الصدر قدس سره نفسه من أن هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول إلى المبادئ العامة للإسلام وهي ما نحتاجه لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق ما ذكرناه من ضرورات وفوائد عند الحديث عن جدوى هذه المحاولات، إذا ضممنا ذلك أدركنا عقلاً القبول الشرعي بهذا المقدار من الانتساب، وليكن ذلك من خلال (مقدمات دليل الانسداد) الذي نقبل به في مثل هذه الموارد. ولكن يبقى التساؤل قائماً: لنفترض اننا قبلنا النسبة الإسلامية لهذه العملية فمن اين نكتسب (الحجية المطلوبة) وهي غايتنا وبها نستطيع الاعتذار إلى الله تعالى إذا خالفت هذه الصورة الواقعية الإسلامي المطلوب منا تطبيقه؟ بل كيف نكسب هذه الصيغة عنصر (التنجيز) والإلزام الاجتماعي وهو المطلوب هنا؟

وهنا نقول: إن الخلط تم بين الحكم العملي الفردي والمسيرة الاجتماعية الحكومية، فإذا كنا نحتاج في مجال اجتهاد المرحلة الأولى إلى الحجية الملازمة للقطع بالحكم المستنبط أو بحجية محصول الظن المعبر، فاننا لسنا بحاجة لمثل هذه الحجية هنا. ذلك أن الذي يمنح هذه الخطوط المذهبية صفة الإلزام والتعذير هو حكم ولي الأمر بها وجعلها سياسة عامة تمشي البلاد على ضوءها، والحكم الولائي ملزم ومعذر بلاريب بمقتضى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

ومن المعلوم أن ولي الأمر وعلى ضوء من إزمه بعنصر (الشورى) وملاحظته (للاضوية الكاشفة) التي قدمها الشرع الشريف له، وكذلك ملاحظته لمصالح الأمة العليا يمكنه أن يصدر اوامره باعتقاد الخطوط الأساسية الافضل لتحقيق تلك المصلحة حتى لو لم يتوصل

هو شخصيا لحجية كل الأحكام الكاشفة، بل يستطيع أن يلزم الأمة بحكم شرعي مستنبط على أساس شرعي من قبل غيره، كما أنه يستطيع أن يلزم الأمة كلها بالعمل بفتاواه بعد تحويلها إلى أحكام حكومية وعلى باقي المجتهدين العمل الاجتماعي وفقها تحقيقا لوحدة المسيرة الاجتماعية وعملاً بمقتضيات طاعة ولي الأمر.

وحيث إن رأياً هذا الولي العمل بهذه الخطوط اصدر او امره، باعتبارها ومنحها الحجية اللازمة وتحقق المطلوب.





## الدرس الثامن والثلاثون الاقتصاد الإسلامي

### أسسه وأرضيته العقائدية والتشريعية

#### مقدمة

من الواضح أن أيّ نظام يُراد له أن يحقق أهدافه لابد أن يكون واقعياً، فإذا أُريد للنظام أن يطبق في حياة الإنسان وخصوصاً على المستوى الطويل المدى فلا بدّ له أن يخدم أهداف الإنسان وينسجم مع مكوناته الفطرية. ولا يتم ذلك إلاّ من خلال معرفة واضح هذا النظام بكل خصائص الإنسان الفرد، والإنسان المجتمع، وعلاقتها مع بعضهما، والعلاقات الحقيقية بينهما وبين الطبيعة، والمجرى التاريخي، والحاجات الأساسية التي تتطلبها هذه العلاقة، وأسلوب إشباع هذه الحاجات لتحقيق سير إنساني تكاملي على خط تحقيق هدف الخلقة الإنسانية.

اضف إلى كل هذا أن الاشباع المذكور للحاجات يجب أن يتمّ بطريقة متوازنة لا تُخل بالحاجات الأخرى التي تشبعها نظم أخرى بل يلحظ جانب التوازن الحكيم، ويدرس موقع ذلك النظام من كل النظم الأخرى التي تشكّل جميعاً أجزاءً للنظام الحياتي العام.

فإذا افترضنا تحقق هذا القدر المطلوب في واضح النظام، انتقلنا إلى مرحلة تالية في مجال تحقيق (الواقعية) المطلوبة، وهي قدرة هذا النظام على تحقيق الأرضية المساعدة له، ونعني بها مدى ضمان انسجامه مع ما يعتقده المجتمع (موضوع التطبيق)، ومدى انسجام هذا المعتقد مع القيم العاطفية المطروحة فيه، وبالتالي مدى ضمان التربية المطلوبة لتحقيق انقياد اجتماعي لتلك الرؤى العقائدية وهذه القيم العاطفية.

وإلا فمهما كان النظام واقعياً ودقيقاً وحكيماً في عملية فهم الواقع وتفهم حاجاته والدقة في إشباعها، فإنه سيبقى عاجزاً لو لم تسبقه حركة عقائدية تعطي المجتمع أسس المواقف التي يجب أن يتخذها من الوجود، والحياة، والإنسان نفسه، فتتحقق له (عنصر الإيمان) وتنجيه من أهم الأمراض الحضارية وهي: مرض الالحاد: أي عدم الإيمان، ومرض الشرك: وهو الإيمان المفرط بالألهة الكاذبة، ومرض الشك: وهي حالة تضاهي هذه الحالات القاتلة وما لم يتحقق ذلك فلن نضمن تكوّن العنصر الأول لأرضية تطبيق النظام، وكذلك ما لم تكن الدوافع العاطفية التي تركزها التربية منسجمةً تمام الانسجام مع البناء العقائدي ومتوائمةً معه، فإننا لن نضمن التوازن في الشخصية إذا كانت هناك فجوة كبيرة بين ما يعتقد الإنسان، وما يملأ فراغه العاطفي من قيم ودوافع داخلية وخارجية، بل ما لم تكن تلك الدوافع والعناصر العاطفية قويةً مؤكدةً، فإنها لن تستطيع أن تصوغ السلوك وتصنع العمل الإنساني.

إذن نحن بحاجة إلى الأمرين التاليين في كل نظام يراد له أن يحقق أهدافه الإنسانية:

**أولاً:** ملاحظة الوضع لكل الواقع الإنساني وكل العلاقات والحاجات وإشباعها إشباعاً متوازناً مع باقي النظم.

**ثانياً:** تهيئة الأرضية المناسبة للتطبيق، التي يمكن خلقها بتوفير عنصرين:

### أ- العقيدة

ب- الدوافع العاطفية المنسجمة.

ونستطيع أن نعتبر أيضاً أن الواقعية تتطلب أمرين أساسيين في هذا السياق، وهما:

الأول: احتواء النظام على ضمانات قانونية تُلزم كل أولئك الخارجين على الطبيعة الإنسانية

المنسجمة، أو تلك القلة من الذين لم يختاروا الإيمان التام أو الالتزام التام بمقتضيات الإيمان.

الثاني: امتلاكه المرونة التامة لاستيعاب المتغيرات الزمانية والمكانية في الحياة الإنسانية، ووضع

حلول ثابتة للعناصر الثابتة في حياة الإنسان، وأخرى مرنة لاستيعاب العناصر المتغيرة فيها.

والذي نعتقد أن الإسلام صدق ما طرحه بشكل عام حينما عرض نفسه دينا قيماً على

الحياة فلم يغفل أي جانب من هذه الجوانب مطلقاً بل أشبعه أيّ إشباع، فقد أكمل الله الدين

وأتمّ النعمة ورضي الإسلام دينا للبشرية إلى يوم القيامة.

فهو يعلن أن الشريعة الإسلامية كلها واقعية فطرية، وأنها الحق الثابت، وأنها تستهدف خدمة الإنسان وتحقيق هدف خلقته، فهي تأمر بكل ما هو مطلوب وتنهى عن كل ما هو مرفوض للطبع.

يقول تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>١</sup>.

ويقول: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾<sup>٢</sup>.

ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾<sup>٣</sup>.

ويقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>٤</sup>.

أما مستند هذه المقولة فهي الأدلة التي تثبت انتسابها - أي الشريعة - إلى الخالق العظيم كما تثبت لهذا الخالق كل صفات العلم بكل الحقائق، والقدرة الكاملة المطلقة على صياغة الشريعة المحيية، واللفظ الكامل بالعباد وغير ذلك مما لا يمكن تصوره في ما سواه تعالى.

ولسنا بصدد الاستدلال على ذلك، وإنما نشير إلى تأكيد القرآن الكريم على هذه الحقيقة في

كل موضع يشير إلى لطف الله وخبرته.

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>٥</sup> هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْسُكُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾<sup>٥</sup>.

١. الروم: ٣٠.

٢. يونس: ١٠٨.

٣. الانفال: ٢٤.

٤. الاعراف: ١٥٧.

٥. الملك: ١٤-١٥.

﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيًَّا وَبُكْمًا وَصُمًّا مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾<sup>١</sup>.

بعد هذه المقدمة نحاول استعراض بعض النقاط في صُلب البحث تدور حول المواضيع التالية:

١- المعالم الرئيسة للاقتصاد الإسلامي، وفطرية هذه المعالم وتأكيد الإسلام على ذلك.

٢- الأرضية المناسبة التي يوجدها الإسلام لنظامه الاقتصادي.

٣- العلاقة التي تقوم بين هذا النظام وباقي النظم.

٤- مرونة النظام الاقتصادي الإسلامي.

لنخلص بعد ذلك إلى ذكر بعض النتائج من هذا البحث:

((١))

### المعالم الرئيسة للاقتصاد الإسلامي

إذا لاحظنا الاقتصاد الإسلامي، باعتباره طريقة يرتضيها الإسلام للسلوك الفردي والاجتماعي في المجال الاقتصادي، واستقرأنا الأحكام التي قررها الإسلام في هذا المجال، استطعنا القول: إن أهم خاصية ملحوظة فيه هي (العدالة الاجتماعية) وهو بهذا يتقارب مع كل النظم الأخرى التي تدعي خدمة الإنسان وتحقيق طموحاته الاجتماعية، إلا أنه يختلف عنها في تفصيلات تصوراتها عن هذه العدالة.

فالعدالة لا يمكن تحقيقها إلا إذا تحققت الأمور التالية:

أولاً: الإيمان بالملكية الفردية والملكية الاجتماعية على حدٍ سواء ومتكامل، بحيث تعمل الملكية الفردية على اشباع الحاجة الطبيعية للإنسان لامتلاك نتيجة عمله والحصول على ثمرات كسبه، كما تستهدف الملكية العامة ضمان أن يكون العمل الاجتماعي ذا نتائج اجتماعية، ليتمكن من خلال ذلك سدّ الفراغات والحاجات الاجتماعية.

ثانياً: الإيمان بالحرية الاقتصادية الفردية مبدأً عاماً وأصلاً واسعاً تنتجها طبيعة التملك...

مع الإيمان بوجود بعض الحدود التي تقف عندها هذه الحرية، وذلك إما لضمان مصلحة الفرد نفسه - كما في الأشياء التي حُرِّم استعمالها لكونها مضرّة بالفرد مادياً أو معنوياً، أو لضمان حقوق الآخرين وحرّياتهم وهو ضمان طبيعي أيضاً تعترف به كلّ المذاهب والاتجاهات الإنسانية.

ثالثاً: الإيمان بمبدأ التكافل الاجتماعي: ويتلخص هذا العمل بأن الإسلام يكفل لكل فرد في المجتمع الإسلامي حدّاً (الغنى)، أي حدّاً سدّ حاجاته الطبيعية وهو في اعتباره حد أدنى تُكَلَّف الدولة بتوفيره لجميع الأفراد، فلا يجوز مطلقاً أن يبقى محتاج واحد في المجتمع الإسلامي. أما كيف يتم توفير القدرة الاقتصادية للمجتمع على تحقيق ذلك فيمكن أن تذكر هنا أمور:

منها: مسألة تكليف الأفراد للقيام بمسؤولياتهم وواجباتهم في سد حاجات الآخرين (الضرورة منها) ويمكن للدولة هنا أن تلزم الأفراد بالقيام بهذه الواجبات، باعتبار أنّ إحدى مهام الدولة الإسلامية هي (الزام الأفراد بالقيام بواجباتهم حتى الفردية منها). ومنها: الصلاحية القانونية التي يملكها وليّ الأمر في سد منطقة المباحات من خلال سن قوانين توفر القدرة المطلوبة للدولة.

ومنها: الأموال العامة أو الأنفال التي قررها التشريع الإسلامي ملكية عامة تشرف عليها الدولة، وتصرفها لتحقيق الهدف المذكور.

ومنها: العقوبات المالية، والسبل التي وضعها الإسلام لنقل الملكيات الفردية إلى الملك العام، كما في مسألة الموقوفات أو الأراضي التي بادأ أهلها، أو الأموات الذين لا وارث لهم وأمثال ذلك. ومنها: طبيعة التشريع الإسلامي - كما يعبر الشهيد الصدر قدس سره - التي تستهدف تقوية البنية الاجتماعية لتحقيق هذا التكافل.

رابعاً: الإيمان بمبدأ التوازن الاجتماعي ونفي الحالة الطبقية في المجتمع الإسلامي، فقد رأينا في الأمر الثالث أن الحد الأدنى المطلوب هو توفير الغنى لكل الأفراد، أما الحد الأعلى فيمكن تصوره بملاحظة الأمور التالية:

١- تحريم التبذير والإسراف في كل المجالات، فلا يمكن - إذن - للفرد في سلوكه الاجتماعي والاقتصادي أن يتعدى إلى خط الإسراف.

- ٢- تحريم أي عمل يؤدي إلى إهدار الأموال الخاصة، واللهو والمجون.
- ٣- نفي أية امتيازات اجتماعية أو اقتصادية تميز بين فئة من الناس وأخرى، مما يؤدي لنفي أية أرضية لقيام النظام الطبقي.
- وإذا عدنا واستقرأنا كل هذه المعالم وعرضناها على الفطرة والوجدان الإنساني، وجدناها مبادئ يمكن التسليم بها تسليماً طبيعياً، وهذا ما يفسر عودة كلا النظامين المتطرفين الرأسالي والاشتراكي إلى الحالة الوسط، بعد اصطدامهما بعوامل فطرية معارضة - كما نعتقد - .
- وكون هذه الاتجاهات طبيعية تؤكدتها النصوص التشريعية والمفاهيمية العامة تأكيداً بارزاً. ونحن هنا نشير إلى بعضها وهي كثيرة، فهناك نصوص تؤكد فطرية الملكية الفردية والملكية العامة. يقول تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ وذلك إذا فسرناها بما يشمل الملكية الدنيوية. ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن هذا المال ليس لي ولا لك، وإنما هو فيء للمسلمين وجلب أسيافهم، فإن شركتهم في حربهم كان لك مثل حظهم، وإلا فجنأة أيديهم لا تكون لغير أفواههم»<sup>١</sup>.
- وهناك نصوص تؤكد الحرية الاقتصادية بشكل طبيعي وأوضحها ما شكّل قاعدةً يعتمد عليها الفقهاء عموماً وهي قاعدة (الناس مسلطون على أموالهم) وبطبيعة الحال فإن هناك حدوداً لهذه الحرية تذكرها نصوص أخرى، ولكنها تؤكد على أن التحديد إنما هو لصالح الفرد والمجتمع.
- وهناك نصوص تؤكد فطرية التكافل والتعاون، بل تعتبر أيّ تهاون في هذا المبدأ تكديباً للدين عموماً. يقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿۱﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿۲﴾ وَلَا يُحِصُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمُسْكِينِ ﴿۳﴾﴾<sup>٢</sup>.
- وهناك بالتالي نصوص تؤكد ضرورة تحقيق التوازن في المجتمع، من خلال تأكيدها على نفي الإسراف وكذلك على لزوم نفي الفقر وتحقيق (الغنى) لكل فرد.
- يقول عليه السلام وهو يتحدث عن واجبات ولي الأمر تجاه الفقير: «يُعْطِيهِ مِنَ الزَّكَاةِ حَتَّىٰ يَغْنِيَهُ».

١. نهج البلاغة: ٢٣٢.

٢. الماعون: ١-٣.

«٢»

### الأرضية المناسبة التي يوجدها الإسلام لنظامه الاقتصادي

يجد الباحث أمامه - في هذا الصدد - ثروة هائلة من النصوص الشريفة، التي تؤكد مفاهيم متنوعة وأحكام كثيرة وسنن تاريخية ثابتة، وكلها تخدم قضية الاقتصاد الإسلامي وتساهم طبيعياً في تحقيق أهدافه المنشودة، ونحن نشير هنا إلى جملة من هذه الأمور مؤكداً على أننا لم نستوعب القسم الأكبر منها:

#### أ- الملكية الحقيقية لله تعالى

وهي أهم الحقائق التي تصوغ التصور الإنساني، كما ترك أثرها البالغ على السلوك الاقتصادي للفرد المسلم، فالملك لله الواحد القهار، وهو تعالى منح ملكيةً اعتباريةً قانونيةً للإنسان كي يقسم الوظائف فيما بين أفراده ويقوم بإعمال هذه الملكية وفق ما أَرَادَهُ اللهُ من مقاصد لصالح البشرية. وهذا المعنى له أثره الكبير في نفي النتائج السلبية التي تترتب على الملكية بصيغتها الرأسمالية المطلقة.

#### ب- الهدف هو أعمار الأرض من خلال مسيرة ومسؤولية إنسانية مشتركة

هكذا يعتقد الإسلام أن المسيرة الإنسانية منذ البدء حتى الختام واحدة، والهدف الكبير هو تعبيد الإنسانية لله وصياغة المجتمع العابد والتهيئة لذلك بإعمار الأرض والاستفادة الكبرى منها لصالح مجموع المسيرة والقيام بحقوق المسؤولية المشتركة... وأي تخلف عن ذلك يعني التخلف عن الهدف.

#### ج- مفاهيم خلقية في خدمة القضية الاقتصادية

والنصوص الإسلامية حافلة ببرنامج خلقي رفيع يصبّ خدمة هذا النظام الاقتصادي وتحقيق أهدافه، وذلك في أكثر الروايات التي تربي في الإنسان روح التعاون، وروح الاحساس بالمسؤولية، وروح الاخوة الإسلامية، ومعنى الايثار والتضحية والزهدي والاحساس بالآلام الآخرين وآمالهم وتنفي عنه صفات البخل والطمع والاستئثار والتعدي على حقوق الآخرين والنفعية والحرص والحسد.

وقد عدّ الإمام الصادق عليه السلام كما في بعض الروايات - كلّ الصفات الحسنة من جنود العقل، وكلّ الصفات الرذيلة من صفات الجهل، ولا نستطيع هنا أن نسرّد كلّ ما ورد أو نتعرض لكل التفاصيل التربوية وإنما نشير بالخصوص إلى أن النظام الاخلاقي والتربوي الإسلامي يربي في الإنسان روح التبرّع، قبل أن يؤكد له على الحرية الاقتصادية وامكان التمتع بها في مصالحه الخاصة، وقصة قارون معروفة حيث تركّز هذا المبدأ الأخلاقي ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>١</sup>.

هذه القصة وهذا المبدأ هو شعار إسلامي واسع الابعاد، فاذا ساد في المجتمع وفرّ أعظم أرضية لتطبيق النظام الاقتصادي المطلوب.

### د- الانفاق المستحب والحياة الممتدة

ويتجلّى هنا جانب رائع لحل مشكلة التناقض بين الدوافع الذاتية لحب الذات الشخصية، والدوافع ذاتها لخدمة المجتمع، فينطلق الإنسان من مبدأ امتداد حياته الذاتية إلى مستوى الخلود في الآخرة، ليرى أن المصالح الذاتية والاجتماعية قد توحدت مما يدفعه للانفاق المستمر الذي لا تنضب دوافعه ولا ينتهي أثره، بمقتضى «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرٌ مِنْ عَمَلِهَا...».

وهنا نذكّر بكل تأكيد بالأثر الممتد للوقف، حيث تأتي هذه الدوافع لتنتقل الملكية الخاصة إلى الملكية العامة، وتحقق تصرف الإنسان بهاله تصرفاً دائماً.

### هـ- شكر النعمة يعني الاستفادة الأفضل من الثروة وعدم اهدارها

فالمشكلة المهمة على الصعيد الاقتصادي العالمي لا تكمن في ضعف معدلات النمو في الموارد الطبيعية، وقصورها عن مواكبة معدلات النمو الإنساني وإنما تكمن في عدم الاستفادة الفضلى من الموارد الطبيعية أو كفران النعمة - كما تعبّر النصوص -، واهدار الثروة



الطبيعية المعدنية والحيوانية وغيرها ﴿وَاتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ...﴾<sup>١</sup>.

ومن شكر النعمة الاستفادة الأفضل من قدرة العمل وعدم اهدارها ولذلك تؤكد النصوص على العمل المستمر، بل توجهه على القادرين.

### و- العلاقة بين المعنويات والماديات على المستوى الحضاري

وهذه حقيقة حضارية رائعة لا يفهمها إلا المؤمنون بالغيب وعوالمه؛ فالقرآن الكريم يؤكد أن الظلم يؤدي إلى الهلاك «فبِظُلْمِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ» وأن العدل والدعاء والشكر تؤدي طبيعياً إلى الرخاء ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿٢﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴿٣﴾ وهذه الحقيقة تبعث الأمل الكبير في النفوس بالمستقبل حتى المستقبل المادي، وتفتح السبيل أمام نهضة اجتماعية واقتصادية إلى غير ذلك من العناصر المهمة لهذه الأرضية.

«٣»

### العلاقة القوية بين النظام وباقي النظم

الملاحظ في كل النظم التي يطرحها الإسلام أنها مقدّمة ضمن تخطيط جامع لمجمل الحياة، ولذا نجدها مترابطة ترابطاً وثيقاً، بحيث لا يمكن لأي منها تحقيق غرضه المنشود دون تطبيق النظم الأخرى. (وبالطبع نحن لا ندعي هنا توقف التكليف بالنظام على القيام بباقي النظم، وإنما أكدنا على موضوع تحقيق النظام لكل أهدافه المنشودة).

وللتأكد من ذلك نلاحظ ما يلي:

أ- وضعت في النظم الاجتماعية مناطق ومساحات يملؤها ولي الأمر (أو من يعينه كالقاضي) بمقتضى اجتهاده وتشخيصه لنوعية الظروف القائمة ومصصلحة الأمة، وهذا ما

١. إبراهيم: ٣٤.

٢. نوح: ١٠-١٢.

نلاحظه مثلاً في النظام الاقتصادي والنظام الحقوقي والجزائي، ونظم الوقف والمعاملات والارث وغيرها، مما يعني الارتباط الكامل بين هذه النظم والنظام السياسي الحاكم.

ب - يرتبط النظام الاقتصادي بنظام العبادات ارتباطاً وثيقاً، وهو ما قد يعبر عنه بتقارن الصلاة والزكاة في عشرات الموارد القرآنية، بل إن الزكاة والخمس عبادتان ماليتان، والكفارات المالية في الواقع هي مساهمة اقتصادية ضخمة من نظام العبادات في خدمة الصالح الاقتصادي العام، ولا ننسى أن العبادات توفر عناصر الأرضية الاقتصادية التي أشرنا إليها إشارة جلية، كما في عملية الصوم والحج، وهناك عبادات تساهم بقوة في خدمة الملكية العامة، كما في الوقف إذا اشترطنا فيه نية القرية.

ج - وللنظام الاقتصادي واهدافه ومعالمه - بطبيعة الحال - علاقة وثيقة بنظام المعاملات، الذي صُمم تصميمياً يهيئ الجو المناسب لتحقيق عناصر التكافل والتوازن والملكية المزدوجة، ويؤكد على عنصر العمل ويمنع الربا وأكل المال بالباطل والحرام واللهو، وإهدار الثروة.

د - وهناك ارتباط كامل بين النظام الاقتصادي ونظام الجهاد في الإسلام بما يحمله هذا النظام من مبررات ومن أساليب جهادية، ومن نتائج في الملكية والغنائم وما إلى ذلك.

هـ - ولا ريب في علاقة النظام الاقتصادي بالنظام الاجتماعي الشامل لنوعية تشكيل الخلية الأصلية للمجتمع وهي العائلة، وكذلك العلاقات الاجتماعية بين العوائل، وعلاقات الفرد بالمجتمع التي تحكمها قواعد إسلامية اجتماعية ومنها قاعدتا التكافل والتوازن اللتان تشكلان أهم معلمين في الاقتصاد كما ذكرنا ذلك مراراً. وتدخل هنا أحكام المهور والنفقات وانهاط تقسيم الوظائف الاجتماعية، ومسائل الارث والوصايا وأحكام الأولاد ومسائل القضاء والتعزيرات المالية، والعقوبات المالية الأخرى وغير ذلك مما لا يسع المجال للحديث عنه.

و- وقد ذكر الشهيد آية الله الصدر قدس سره - عند تعرضه لهذه العلاقات - أنهاطاً أخرى منها، من قبيل العلاقة بين المذاهب الاقتصادي والسياسة المالية للدولة، وهي في الواقع جزء من تخطيط الدولة لتنفيذ أحكام الاقتصاد الإسلامي، فهي إذن جزء من الاقتصاد نفسه.

ز- وقد أشرنا من قبل إلى العلاقة الوثيقة بين هذا النظام والنظام الاخلاقي، إلى الحد الذي يجعل هذا الاخير أحد الممهديات الرئيسية والعنصر الدافع للامة لتطبيق النظام الاقتصادي، وتحقيق أهدافه إلى حد قد يتعذر الفصل فيه بين النظامين.

### ملاحظة هامة

وهنا نودّ أن نشير - استطرادا - إلى أن الإسلام قام بدراسة مجمل الحياة ووضع لها النظام الأصح الذي يهديها إلى الهدف بأسلوب مدروس، وعلى أسس من العدالة والانصاف، في حين نجد العالم الوضعي اليوم مازال يتخبط في نوعية النظام المطلوب لحفظ الكرامة الإنسانية، وتوزيع المسؤوليات واقامة الحقوق، ولذلك تتهاوى النظم الاجتماعية واحدا تلو آخر وتعلن فشلها؛ ويبقى الإسلام ديننا قيما لا عوج فيه.

ومثالا على هذا الأمر نركز على شعار يرفعه العالم الوضعي من خلال اعطائه صبغة دولية واسعة تحولت في الآونة الاخيرة إلى موجة عاطفية كاسحة وهي شعار المساواة بين المرأة والرجل في كلّ الاحوال وكلّ الحقوق وكلّ الموارد وكلّ الازمنة والامكنة ودون استثناء مهما كان، وهو ما وجدناه اخيرا مكررا عشرات المرات في الوثائق المقدمة في مؤتمرات مكسيكوستي وبخارست والقاهرة، ووجدناه أخيرا قويا وواضحا في مؤتمر بكين الاخير حول المرأة، بل رأينا سند بكين يركز على مسألة (الارث) بالخصوص وضرورة المساواة المادية الكاملة وكذلك القضاء وما يسميه بالحقوق الجنسية الحرة لجميع الاعمار وما إلى ذلك.

وهذه - كما نعتقد - دعوة عمياء وإن كان لها مظهر جذاب، ذلك أن المساواة من الأصول التي يستحسنها الذوق الإنساني، لفردين متساويين حقا من حيث الكرامة الإنسانية والانتفاء الإنساني، وهما المرأة والرجل، ولكنها لا يمكن أن تشكل مبدأ عاما لا يمكن الاستثناء منه، وذلك بملاحظة الفروق الطبيعية بين التركيبية البدنية والعاطفية لكلّ منهما، ونوع الوظيفة الاجتماعية التي يقوم كلّ منهما بها، ومدى مساهمة الرجل والمرأة في عملية البناء الاجتماعي بما يحقق العدالة الاجتماعية المطلوبة. فلا يمكننا - والحالة هذه - أن نرفع شعار المساواة الكمية دون أن نلحظ التوازن المطلوب، وإلا وقعنا في الظلم وعدم الانصاف؛ وعندما يتعارض مبدأ المساواة ومبدأ العدالة الاجتماعية فمن الذي يُقدّم؟ لا ريب أن مبدأ العدالة هو المبدأ الذي يشهد الوجدان باطلاقه وعدم قبوله للاستثناء، فهو إذن يقيد مبدأ المساواة بل هو الذي يمنح المساواة شكلها المطلوب اجتماعيا.

وإننا لنأسف أشدّ الاسف لهذه الموجة الدولية الكاسحة العمياء التي تُطرح دون رؤية

حتى إنها تعترض على نظام الارث الإسلامي متناسية أنه جزء من كلّ وأن هناك توازنا رائعا بين هذا النظام ونظام النفقة وواجبات كلّ من الرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية.

«٤»

### مرونة النظام الاقتصادي الإسلامي

وهذا الموضوع إنما يرتبط بخاصية المرونة في مجمل التشريع الإسلامي، ولكننا سنعرضه من الزاوية الاقتصادية.

ومجمل الأمر فيه أن الإسلام عبأ هذا النظام بكلّ العناصر اللازمة التي تجعله قادرا على استيعاب المتغيرات الحيوية وهي في المجال الاقتصادي كثيرة وسريعة لأنه مجال يرتبط بتعقيدات الحياة الاجتماعية للإنسان كما يرتبط بقدرة الطبيعة على العطاء، والظروف البيئية المناسبة وغير ذلك؛ ففرق كبير في مجال توزيع الأرض ومالكيتها بين حالة الوفرة الكاملة للمساحة الأرضية والقدرة اليدوية الناقصة للإنسان وحالة القلّة والضيّق المتزايد نتيجة معدلات النمو البشري، والقدرة التكنيكية الهائلة للإنسان على استصلاح الأرض. وهذا الفرق يمكنه أن يترك أثره على مسألة (الحيازة) المطروحة عاملاً للملكية ومسألة التنمية الاجتماعية، ومسألة ملكية المعادن ومسألة الملكية العمودية للأرض عمقا وارتفاعا، ومسألة ملكية الطاقة وغير ذلك من المسائل المهمة. بل ربما ترك أثره في مسألة تغيير نوع وآثار العلاقة الملكية بحيث نجد بعض المجتهدين يناون عن مسألة الملكية المطلقة للأرض، إلى موضوع (حق الاختصاص) الناشئ من الأثر الذي صنعه الإنسان فيها فإذا زال الأثر زال الحق وعادت مشاعةً ومباحةً تتصرف فيها الدولة الإسلامية حسب المصلحة العامة.

ومن هنا نجد أن وجود عنصر الاجتهاد وفتحه مستمرا يمثل عنصرا من عناصر المرونة لا يمكن الاستغناء عنه، لمعرفة أثر التطورات على نوعية الحكم المستنبط من النصوص.

على أن الإسلام طرح بعض القواعد الاقتصادية الواسعة وربطها بالمفهوم العرفي السائد، فمفاهيم من قبيل (الاسراف والتبذير) و(الفقر والغنى) و(النفقة المتعارفة) و(المنفعة المحللة) والحاجات الضرورية: (الماعون) مثلاً و(الربا) و(المثلية والقيمية) و(الرواج والكساد في العملات النقدية) و(الضمان) و(الضرر الفردي والاجتماعي) و(الحرج) و(الضرورة)

و(المصلحة العليا) و(الاسبقية في الوقف) و(العقدية) و(البيعية) و(التجارة عن تراض) و(القمارية) و(اللهو) حتى (العدالة والظلم والتعدي وأكل المال بالباطل)، كل تلك يتدخل العرف في تغييرها في كثير من الأحيان لتغير الظروف، ومن ثم يتغير الحكم بتغير النظرة العرفية للموضوع كما شهدنا ذلك في مسألة الشطرنج مثلاً.

ولكن أهم عنصر يركز عليه النظام الإسلامي هو عنصر تدخل ولي الأمر المجتهد العادل في الحياة الاقتصادية.

وهذا التدخل له ضوابطه وقواعده وله أيضاً ما يسميه الشهيد الصدر قدس سره بالاضوية الكاشفة التي توضح اتجاهات الإسلام وتعطيه (روح النظام) وأهدافه المنظورة<sup>١</sup> وعليه هو أن يستفيد من قدرته الاجتماعية والتزامه الاصيل بالإسلام والمصلحة الإسلامية للامة وبالتشاور مع أهل الخبرة والاختصاص لقوم بوظائفه، وأهمها ما يلي:

١- ملاحظة أفضل السبل وخير الاجراءات التنفيذية لتطبيق أحكام الله الثابتة من قبيل دراسة أفضل سبيل لنفي الربا من المجتمع مع الاحتفاظ بالانشطة الإيجابية التي تقوم بها البنوك.

٢- ملء منقطة المباحات بالقوانين التي تحقق المصلحة الإسلامية العليا مع الاحتفاظ ما أمكن بالحكم الأولى للموارد المتنوعة.

٣- ملاحظة مدى انسجام الظروف مع إمكان تطبيق الأحكام والانظمة الإسلامية فإذا ما رأى الفقيه أن عدم الانسجام يصل إلى حدٍ يسميه علماء الأصول التزاحم - أي التزاحم بين وجوب إجراء الحكم وحرمة ترتب المفسدات المنظورة - كان عليه أن يوفر أفضل حلٍّ ممكن بحيث يتم تطبيق الحكم مع تلافي النتائج السيئة. فإذا لم يمكن ذلك انتقل إلى باب الترجيح بالأهمية، وهو باب واسع يتبع رأي المتخصصين واجتهاد المجتهدين؛ وربما تصل الحالة إلى تعطيل إجراء حكم ما لرجحان أهمية دفع المفسدة التي تترتب على تنفيذه. وهو باب دقيق وحساس لا يُلجأ إليه إلا في الحالات النادرة.

وهذا من قبيل مسألة التدرج في اعطاء حكم الربا، أو حكم الخمر في صدر الإسلام أو ما نلاحظه

١. وهي من قبيل تأكيد القرآن على القيام بما لا يجعل المال متداولاً بين الأغنياء فقط، وكذلك تأكيده على ضرورة منع التلاعب بالمال الذي جعله الله قواماً للمجتمع، وتأكيد بعض النصوص على أن هدف التجارة هو جلب المنافع وأمثال ذلك.

من التدرج في تنفيذ بعض أحكام الربا في العصر الحاضر أو منع الحج لترتب مفسد كبرى عليه.

### بعض النتائج

من خلال ما تقدم يمكننا أن نستخلص بعض النتائج العملية وأهمها ما يلي:

**أولاً:** أنه كثيراً ما نشاهد أو نسمع من يطرح فكرة الالتقاء بين العقيدة والنظام، فيحاول طرح نظام اقتصادي اشتراكي أو رأسمالي في بيئة إسلامية، أو يعمل للاستفادة من نظم إسلامية وتطبيقها في بيئة اجتماعية علمانية، فإذا ما وجد النتائج غير مرضية أنحى باللائمة على النظام نفسه دون أن يلتفت إلى عدم الانسجام بين هذا النظام وأرضية التطبيق، وربما أمكن التمثيل لما قلناه بتجربتين:

**الأولى:** تجربة تطبيق بعض النظم الاشتراكية في عالمنا الإسلامي وفشلها الذريع، كما في الجزائر - في عهد الرئيس بومدين - وليبيا.

**والثانية:** تجربة صناديق القرض الحسن في ظل انظمة علمانية حيث ابتليت بنتائج غير مرضية مما دفع البعض لمهاجمتها واصفا إياها بالنشاز دون الالتفات إلى عدم توفر الظروف الملائمة لها.

**ثانياً:** أننا في مجتمعنا الإسلامي إذا أردنا أن نصل إلى النتائج المرضية، فعلينا أن نهيب الأرضية المناسبة فنعلم الاعتقاد بالله ونوسع من الخلق الإسلامي الرفيع، ونوضح المفاهيم الإسلامية المرتبطة بالجانب الاقتصادي، ونثقف الجماهير بها ونعمل لتحريك الاحاسيس والعواطف وصبغها بالصبغة الإسلامية المطلوبة. وما لم نفعل ذلك يجب أن لا نتوقع النتائج المطلوبة.

ومن هنا اشير إلى أساليب الاعلانات التي تقوم بها البنوك إذ تركز على الارباح التي تدرّها الاموال المودعة من صناديق القرض الحسن، وعلى الجوائز التي يمكن أن تعود بها على المودعين دون أن تركز على الثواب العظيم الذي يتتظروهم حين يساهمون في انعاش الاقتصاد العام وخدمة المجتمع من خلال المساهمات والاعتبارات المصرفية ودون ذكر الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الداعية لذلك.

**ثالثاً:** نقترح أن تشكل البنوك الإسلامية أو البنك المركزي لجنة فقهية من كبار العلماء، بل يقوم المجتهدون في الحوزات العلمية بدراسة مدى صلاحية الانظمة الاقتصادية والمالية

والبنكية المقترحة من وجهة النظر الفقهية، وابداء النظر دائما في الصيغ الجديدة. وذلك من قبيل بيع السلم والسلم المماثل، وبيع الاستصناع، وعقود التوريد، وعقود المرابحة وأمثال ذلك مما يمنح البنك قدرة أكبر على التحرك الاقتصادي، وهذا ما حاوله المرحوم الشهيد الصدر من قبل ربع قرن في أطروحته المعروفة البنك اللاربوي وما حاولته لائحة منع الربا في الجمهورية الإسلامية.

إن الاجتهاد منبع خير، والقواعد الإسلامية منابع فياضة يمكنها أن تعيننا بلا ريب على الاحتفاظ بالصبغة والروح الإسلاميتين، والتغلب على مصاعب تطورات الحياة العصرية.





## الدرس التاسع والثلاثون

### الواجبات العامة للدولة في المجال الاقتصادي

تضاربت الآراء في موضوع قدرة الدولة الإسلامية ومدى تدخلها في الحياة الاجتماعية العامة عموماً وفي المجال الاقتصادي بالخصوص، فهناك من ينجح إلى المركزية الكاملة، وهناك من يميل إلى إطلاق الحريات الاقتصادية الفردية إلى الحد الذي يحول الدولة إلى مجرد رقيب ومعين لها، ولسنا نحاول الفصل في هذا النزاع، وإنما الذي نقوله هو إن الدولة الإسلامية شكل جديد، وربما كان غريباً على النظم الوضعية الأخرى، فيجب أن نجرد أنفسنا من كل أمر سابق حينما نحاول اكتشاف الصيغة التي وضعها الإسلام للدولة ودورها في الحياة العامة، وبالخصوص في الحياة الاقتصادية.

ومهما ملنا إلى هذا الجانب أو ذلك، فيجب أن لا ننسى أن للدولة الإسلامية واجبات أساسية وكبرى لا يمكن أن ينكرها إلا رجل بعيد عن التصورات الإسلامية الأصيلة. وعلى أساس من تلك الواجبات الأساسية وفر الإسلام - بالطبع - الإمكانيات المناسبة التي تستطيع من خلالها القيام بواجباتها.

#### تمهيد

نستطيع أن نؤكد أن واجب الدولة الإسلامية عموماً يتلخص في:

- ١- تطبيق التعاليم الإسلامية في المجتمع.
- ٢- ملء منطقة الفراغ التشريعي، أي قيادة الحياة العامة وفقاً لمصلحة المجتمع وإصدار القوانين التنظيمية.

وعلى هذا الأساس، نستطيع القول بان على الدولة الإسلامية في المجال الاقتصادي امرين أساسيين:

الأول: وضع الصيغ الخاصة التي تكفل إجراء الأحكام الإسلامية الإلزامية بالعنوان الأولي، كتحریم الربا والقمار وتطبيقها.

الثاني: وضع الخطط اللازمة لملء منطقة الفراغ التشريعي وتطبيقها، وتحقيق مصالح الأمة التي تتغير باختلاف الظروف - طبعاً - مع ملاحظة الاضوية الكاشفة والهادية التي وضعتها الشريعة لصياغة ميول الحاكم الإسلامي في المجال الاقتصادي.

وسوف يتناول حديثنا الجانبين معا ليحدد - قدر الإمكان - واجبات الدولة الإسلامية. وانطلاقاً من الواقعية التي يمكنها الإسلام فإنه يقرر أن المشكلة الحقيقية للإنسان هي (الظلم والكفر).

ويريد من الظلم: كل انواع الظلم التي تتلخص في تعدي حدود الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾<sup>١</sup>. ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>٢</sup> وطبيعي أن الظلم في المجال الاقتصادي يتجلى في التعدي على الحدود الإلهية المقدرة سواء في مجال الانتاج أو التوزيع، وإن كان مجال التوزيع هو المجال الأكثر تطبيقاً لمبادئ الظلم والتعدي على حقوق الآخرين.

أما الكفر: فهو يعني في اصله الستر، أي ستر الحقيقة وعدم الالتزام بمقتضياتها. وعندما نلاحظه في الجانب الاقتصادي، نجد أنه يعني ستر النعمة الإلهية وعدم القيام بمستلزماتها وتسخيرها لصالح البشرية، واضاعتها. ومن الطبيعي أن يجد مصاديق أكثر في مجال الانتاج.

ويأتي في قبال مصطلحي (الظلم والكفر) مصطلحا (العدل والشكر).

فالعدل: يعني القيام بالقسط والحق دونما ميل أو هوى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>٣</sup>.

١. الطلاق: ١.

٢. البقرة: ٢٢٩.

٣. المائدة: ٨.

والشكر: يعني اظهار النعمة، والقيام بحقوقها، وتوجيهها الوجهة التي ارادها الله تعالى لها. ولذا كانت في كثير من المواضع في قبال الكفر وهو الستر. يقول تعالى على لسان سليمان: ﴿ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾<sup>١</sup>.

ويقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾<sup>٢</sup>.

وقد اشرنا إلى أن الكفر ينصرف في المجال الاقتصادي - غالبا - إلى جانب الانتاج. ويعني الشكر في قبالة: العمل الانتاجي الخير لاشباع متطلبات المجتمع. يقول تعالى: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»<sup>٣</sup>.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن المشكلة التي يتصورها القرآن الكريم في كل الحياة الاجتماعية - ومنها الحياة الاقتصادية - هي مشكلة الكفر والظلم. يقول تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾<sup>٤</sup>.

وبطبيعة الحال فإن الاطار العام لواجبات الدولة الإسلامية عموما هو نفي هذين العنصرين بما تستطيع. فهي في المجال الاقتصادي تعمل على تحقيق القدر الأكبر من شكر النعم الإلهية (التي لا تحصى) عبر توجيهها لصالح عباد الله وتحقيق السياسات الاقتصادية التي تقررها الشريعة الإسلامية، كما تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجال التوزيع بالشكل الذي رسمته الشريعة ايضا، ﴿ كلوا من رزق ربكم وأشكروا له بلدة طيبة ورب غفور ﴾<sup>٥</sup>.

١. النمل: ٤٠.

٢. لقمان: ١٢.

٣. النحل: ١١٢.

٤. ابراهيم: ٣٣.

٥. سبأ: ١٥.

وقبل الحديث عن واجبات الدولة بالتفصيل، يجب التذكير بحقيقة مهمة هي أن الإسلام يوكل أمر تطبيق متبنياته، لا إلى الدولة فحسب، بل إلى الدولة، والمجتمع والأفراد فردا فردا مع شرح دور كل منهم. وبطبيعة الحال، فإنه يوكل إلى الدولة الأمور التالية:

أ- القيام بتنظيم النشاطات الاجتماعية وتقسيم المسؤوليات العامة وفقا لارشادات الإسلام وإلزام كل مؤسسة أو فرد بالقيام بالواجب المقرر.

ب- ملء منطقة الفراغ التشريعي، برسم الخطط المختصة بالمصلحة.

بعد هذا التمهيد لنحاول التعرف على الأهداف التي يجب على الدولة السعي لتحقيقها في المجالين الأنفي الذكر، وهما: مجالا الانتاج والتوزيع.

### الأهداف الاقتصادية للدولة الإسلامية

#### أولاً: مجال الانتاج

ويتلخص واجب الدولة في الاستفادة القصوى من الإمكانيات المادية والبشرية المتوافرة وتوجيه كل الطاقات الفعالة لغرض توفير كل ما يحتاجه المجتمع ليحيا حياة إنسانية كريمة، وليقوم بواجباته الحضارية الإنسانية، بل ليؤدي دورا طليعيا في مختلف المجالات، ومنها المجالات العلمية والمادية؛ وذلك انطلاقا من كون الصراع الحضاري بين خط الكفر وخطر الشكر حقيقة قائمة، وأن التقدم المادي من ضروريات التفوق الحضاري الذي اعدت له الأمة. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾<sup>١</sup>. وحيثُ من الطبيعي أن يصدر لها الأمر بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾<sup>٢</sup>. ومن الطبيعي أن الدولة الإسلامية تحمل اكبر قدر من المسؤولية الاجتماعية لتحقيق هذا الهدف.

ومن هنا، يمكننا أن نعيّن الواجبات ضمن الخطوط التالية، ملاحظين أن بالإمكان ارجاع بعضها إلى بعض آخر، إلا اننا رجحنا التفصيل لتتوضح الأهمية بشكل اكبر:

١- التركيز على ضرورة تنمية الانتاج والقيام بكل ما من شأنه تثقيف الأمة بذلك فكريا وتشجيعها عمليا على تحقيقه.

١. آل عمران: ١١٠.

٢. الانفال: ٦٠.

وقد ذكر الإمام الشهيد الصدر أن النص الذي كتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى واليه على مصر محمد بن أبي بكر يوضح هذه الحقيقة، إذ يقول عليه السلام:

«واعلموا عباد الله أن المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وأجل الآخرة، فشاركوا إهل الدنيا في دنياهم، ولم يُشاركوا أهل الدنيا في آخرتهم؛ سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكنت وأكلوها بأفضل ما أُكلت...»<sup>١</sup>.

كما بين المرحوم الشهيد كل وسائل الإسلام الفكرية في هذا السبيل، من قبيل النصوص الكثيرة التي تؤكد قيمة العمل، والنصوص التي تشجب اسطورة تحريم بعض الثروات الحيوانية، وكذلك بين وسائل الإسلام من الناحية التشريعية، فرأيناه يحكم بانتزاع الأرض من صاحبها إذا عطّلها وأهملها حتى خربت، ومنع الحمى، وحرّم الكسب دون عمل، وألغى الفائدة، وحرّم بعض الأعمال العقيمة كالقمار والسحر، ومنع من اكتناز النقود وهي عصب الحياة المالية، وذلك ليعيد للنقود دورها الطبيعي في خدمة القضية الاقتصادية، وحرّم اللهو الماجن، ومنع من تمركز الثروة لدى طبقة خاصة، وحرّم الإسراف والتبذير، وأوجب على المسلمين - كفاية - تعلم الصناعات والحرف، ومنح الدولة القدرة على تجميع الطاقات والاستفادة منها في مجالات القطاع العام، وأعطاهم حق التخطيط العام لتنمية الانتاج<sup>٢</sup>.

٢- التركيز على توجيه الانتاج نحو الأشباع الحقيقي، وابعاده عن الأمور الكمالية المحضنة. وهذا المعنى إنما ينطلق من النصوص العامة التي تحذر من الإسراف والتبذير، وهي نصوص تشمل الانتاج كما تشمل الاستهلاك، فإن الإسراف إنما هو تجاوز الحد في كل فعل يفعل الإنسان، وإن كان ذلك في الانفاق اشهر - كما يعبر صاحب (المفردات في غريب القرآن) - والتبذير هو تضييع المال. والانتاج الذي يتجه هذا الاتجاه مشمول بهذين المفهومين تماما.

٣- جعل عملية التجارة شعبة من شعب الانتاج، والوقوف أمامها متى ما تحولت إلى مجرد احتكار، وعامل للتضخم، وخرجت عن اطارها النافع.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام - في عهده إلى مالك الاشر - :

١. نهج البلاغة: الكتاب رقم: ٢٧.

٢. يراجع اقتصادنا: ج ٢، ص ٥٧٢-٥٨٧.

«ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات، وأوص بهم خيرا، المقيم منهم والمضطرب بهاله، والمترفق بدينه، فائهم مواد المنافع، وأسباب المرافق، وجلابها من المباعد والمطارح، في برك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها، ولا يجترئون عليها، فائهم سلم لا تخاف بائقته، وصلح لا تخشى غائلته. ونفقد أمورهم بحضرتك وفي حواشي بلادك. واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقا فاحشا، وشحا قبيحا، واحتكارا للمنافع، وتحكما في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة وعبء على الولاية. فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه. وليكن البيع سمحا: بموازين عدل، وأسعار لا تُجحد بالفريقين من البائع والمبتاع. فمن فارق حكرة - بعد نهيك إياه - فنكل به، وعاقبه في غير إسراف»<sup>١</sup>.

والملاحظ هنا، أن الإمام ربط أولا بين الصناعة والتجارة، وهي نظرية حديثة ومهمة في مجال التخطيط الاقتصادي، كما جعل الصناع والتجار من باب واحد هو باب (المدد الاجتماعي لتحقيق المنافع الاقتصادية) إذ يضيف التاجر إلى السلعة إضافة إنتاجية حينما يجعلها في متناول الناس. أما إذا تحولت التجارة إلى عملية تلاعب بالأسعار، والصناعة إلى عملية استغلال، فقد دخل كلاهما في باب الاحتكار الممنوع والمعاقب عليه، وهكذا يشع هذا النص بضرورة التخطيط الحكومي للمرافق الانتاجية جميعا، وجعل عملية المبادلة شعبة من شعب الانتاج. هذا، بالإضافة إلى أن الدولة يمكنها أن تستند إلى وظيفتها العامة في حفظ المجتمع من الضرر، وتحقيق المصالح العامة، فتمنع من الانحراف الذي يصيب هذه المرافق وأمثالها.

٤- ملاحظة الهدف الاعماري، والنظر للمستقبل، وعدم الانتاج الاعباطي، وهذا الأمر مهم جدا، فيجب أن تتم صيانة منابع الاخراج بما يضمن المستقبل، كما يجب أن يتجه الخراج للعمران، وبتعبير آخر، يجب أن ينسجم الانتاج مع التوزيع العادل والعمران العام. يقول الإمام أمير المؤمنين في عهده لمالك الأشتر:

«وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلا

١. نهج البلاغة: الكتاب رقم ٥٣.

قليلاً. فإن شكوا ثقلاً أو علةً، أو أنقطع شرب أو بآلة، أو إحالة أرضٍ اعتمرها غرقاً، أو أجحف به عطش، خففت عنهم بما ترجوا أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلن عليك شيء خففت به المؤونة عنهم، فإنه دخرٌ يعودون عليك في عمارة بلادك وتزين ولايتك، مع استجلابك حسن ثنائهم، وتبجحك باستفاضة العدل فيهم»<sup>١</sup>.

وبرغم أن النص يركز على الخراج ولكنه بلا ريب ينظر للدخل العام الذي يشكل الانتاج أساسه. ويوجهه إلى الوجهة الصحيحة.

### ثانياً: مجال التوزيع

أما واجبات الدولة في هذا المجال، فيمكننا أن نلاحظها في مجالين: الأول: مجال الدخل الفردي؛ والثاني: مجال مستوى المعيشة.

#### واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

إن سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخصان في ما يلي:

أ- حماية الملكية الخاصة، والدفاع ومجابهة كل اعتداء على هذا القطاع. وتدخل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وامثالهما.

ب - مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لا حقاً مطلقاً. ومن هنا إذا انجرت الملكية الخاصة إلى سبيل تضييع فيه حقوق المجتمع، أو تحولت إلى عنصر مضر بها، أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة، وأحكام معروفة، في مجال الحجر، أو الكسب المحرم، أو أحاديث «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾<sup>٢</sup>، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) إلى المجتمع، وعيّن واجباتها لتقويم المجتمع، ليمنع بالتالي من فسخ المجال لهؤلاء السفهاء أن يتلابوا بالثروة الاجتماعية كيف يشاؤون.

ومن الواضح أن مفهوم السفاهة يحتاج إلى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصاديقه. فاذا

١. نهج البلاغة: الكتاب رقم ٥٣.

٢. النساء: ٥.

فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فإن هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وأنواع البذل غير المتزنة.

أما أحاديث «لا ضرر ولا ضرار» فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرى في مجال الأحكام الثانوية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية الحقوق، ومنع الملكية من الإضرار بمصالح الأفراد من الآخرين، فضلاً عن الإضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا - هنا - أن نتصور تدخلاً كاملاً للدولة لمنع من ازدياد ثروة ما، عبر شمولها لمساحة اقتصادية واسعة الأبعاد ولها اثر حساس على المصير الاقتصادي للأمة؛ أو عبر أدائها إلى اخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجال الاقطاعات الزراعية أو الصناعية، أو التجارة الواسعة، أو أي مجال آخر يرى خبراء الدولة أنه سيعتريه التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا أن نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض أنماط الانتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر.

فاذا أضفنا إلى هذه الأمور، النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج أن الإسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الأمور التالية:

١- الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفينة والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.

٢- التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الاخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الإسلام عبر احاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:

«تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي إلى الإضرار بالآخرين على نوعين:

أحدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً، بإنقاص شيء من أمواله -

كما إذا حفرت في أرض لك حفيرة تؤدي إلى انهدام دار مجاورة لفرد آخر - .

والآخر: التصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي إلى سوء حال الآخرين دون أن

ينقص فعلاً شيئاً من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير



المشاريع الصغيرة، فإن هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وإنما قد تضطره إلى تصريفها بأرخص الاثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل.

أما النوع الأول فهو يندرج في القاعدة الإسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف.

وأما النوع الثاني فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فإذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس - كما يرى كثير من الفقهاء - فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس إضراراً بهذا المعنى. وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال - كما جاء في كتب اللغة - فهو مفهوم أوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن - على هذا الأساس - إدراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لأنها جميعاً تؤدي إلى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال إلى النقص أيضاً، كما أوضحناه في بحوثنا الأصولية، ودللنا على شمول القاعدة له<sup>١</sup>.

والواقع أن تفسير الضرر يرجع فيه إلى العرف، وهو بدوره - كما هو واضح - يطلق حقيقة عنوان الإضرار بذوي الحرف الصغيرة في المال المذكور.

وعلى أي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فإننا نجد أن لولي الأمر الصلاحية اللازمة للتحديد، تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣- الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين وحقوق المجتمع العليا، عبر أحاديث منع الضرر.

٤- الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرى، عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأخرى وتحرم الامتناع عنها، وبالتالي، نستطيع القول بأن أكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة أخرى.

## واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فانها - في الواقع - تضمن قسطا كبيرا من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما اسميناه: مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الأفراد في المجال الاقتصادي). ويمكننا - هنا - أن نقول: إن هناك أساسين رئيسيين تقوم عليهما سياسة الدولة الإسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

### الأساس الأول: التكافل

ويتصور في مجالين أيضا، هما التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي.

#### التكافل الفردي

نعني بالتكافل الفردي، أن يكون كل فرد في المجتمع الإسلامي ضامنا لأمرين ضامانا واجبا لا تخلف فيه، وهما:

- أ- الحاجات الأساس الضرورية الفورية لكل فرد في عرض المجتمع الإسلامي.
- ب - الحاجات الأساس الضرورية لمجمل المجتمع الإسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

#### التكافل الاجتماعي

- نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التاليين:
- أ- توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا إلى مستوى الغنى.
  - ب - تأمين افضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية.
- ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، إذ هما يكادان أن يكونا من المسلّمات الفقهية، ولكن - لزيادة التأكد - نلاحظ النصوص التالية:
- ١- عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»<sup>١</sup>.
  - ٢- وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إذا أعطيت فأغنه»<sup>٢</sup>.

١. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٧٨

- ٣- عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال...»<sup>١</sup>.
- ٤- عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال - في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن - «يا أبا عبد الله، تقاسمه شطر مالك. ثم نظر إليّ فرأى ما دخلني، فقال: يا أبا عبد الله، ما تعلم أن الله قد ذكر الموثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك. فقال: إذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر إذا أنت أعطيته من النصف الآخر»<sup>٢</sup>.
- ٥- عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من شكك الحاجة إلى مؤمن فكأنما شكها إلى الله»<sup>٣</sup>.
- ٦- عن الصادق عليه السلام قال: «يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك الزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فبجاهك»<sup>٤</sup>.
- ٧- عن الصادق عليه السلام قال: «إيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلوله يده إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار»<sup>٥</sup>.
- ويعلق الشهيد الإمام الصدر على هذا الحديث، فيقول: «والحاجة في هذا الحديث وإن جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة... لأن غير الحاجات الشديدة لا يجب على المسلمين كفالتها، وضمن اشباعها إجماعاً»<sup>٥</sup>.
- ٨- وكتاب الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر غني بهذه الاشعاعات.
- ٩- اجمع العلماء عن ضرورة توفير الكفاية من حاجات المسلمين، ولذا نجدهم يبحثون عن أسلوب تصحيح اخذ الأجرة على هذه الأمور باعتبارها من الواجبات.

١. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.

٢. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.

٣. وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٣١٢.

٤. اقتصادنا: ج ٢، ص ٦١٧.

٥. اقتصادنا: ج ٢، ص ٦٢٣.

١٠- من الواجبات التي يجمع العلماء على لزوم قيام الدولة بها، الرقي بالحاجة العامة إلى ما يمكنها منه.

ومن الملاحظة هنا أمران:

أولهما: هو أن الدولة الإسلامية تحمل وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تقتضي إلزام الأفراد بالعمل بواجباتهم وهذا - بتعبير آخر - يعني أن الدولة تحمل مسؤولية تحميل الأفراد المسؤولية، ولا تترك الأمر لمجرد المواعظ الأخلاقية، وإن كان لهذه الدور الكبير في إيجاد الدافع المطلوب.

ثانيهما: أن ما ينتج من هذا الضمان الفردي والاجتماعي هو الضمان المؤكد للحاجات الضرورية من جهة، والضمان الطبيعي للحياة الطبيعية لجميع الأفراد الذين يعيشون في المجتمع، وهذا يعني ضمان غير المسلمين أيضا - كما يرى بعض الفقهاء كالشيخ الحر العاملي من أن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم - .

### الأساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة.

والمقصود بالتعادل ليس التعادل الحدي والتساوي بين مستويات المعيشة، وإنما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتوضح هذا الأمر نقول: إن هناك حدين مسلم بهما - فقهما - لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الإسراف كحد أعلى، والغنى كحد أدنى. والمقصود بالإسراف: هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما أن المقصود بالغنى: هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفا.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصا إذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وإن كنا نجد أن أدنى تأمل في طبيعة أهداف الدولة الإسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على أن الحد الأدنى الذي يرتضيه الإسلام هو الغنى المذكور، وأن الحد الأعلى هو حد عدم الإسراف - كما مر - ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل إمكانياتها المادية والتشريعية القانونية ونفوذها المعنوي، في

سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع، وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقاتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل إلى الحد الذي يرضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الاسراف عليه. وهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلا أن زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة كلية. كلا، بل يعني أن الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة - كما يعبر الشهيد الكبير الصدر - لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل - حتماً - نقطة قوة إذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ- التفاوت في الإمكانيات الذهنية والعضلية للأفراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الانتاج الجيد.

ب - قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي إلى التفاوت في ملكيات الأفراد وقدراتهم على تحقيق مستويات افضل. فاذا ما فسحنا المجال للأفراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الانتاجي القوي، ولم نؤمت حسن الابداع والسعي فيهم، إلا أن ذلك لا يبقى مطلقاً، وإنما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل. يجب أن لا نتصور أن توفير الحد الأدنى من قبل الدولة يؤدي إلى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ إلى التوفير الكامل لهذا المستوى، إلا إذا انعدمت الأساليب الأخرى، كأسلوب توفير وسائل الانتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة تعين الأفراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك. ومن هنا فإن العكس هو الصحيح إذ سيكتسب الانتاج عناصر جديدة، إذا كانت سياسة الدولة تتجه إلى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب أن نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل جاد، وإنما هما يتبعان الظروف المتغيرة، كمستوى الانتاج، وتوفر المعادن، وكثافة السكان، وانعدام الازمات الاقتصادية، والمناخ الجغرافي، والظروف السياسية، والاجتماعية، وغير ذلك. ومن هنا يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف - بالتالي - هوية هذين الحدين على ضوءها.

كما يجب التذكير - بعد هذا - بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، إذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة، وإن كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم - مثلاً - لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، أو لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الإسلامية كمبدأ، ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فإذا رأت أن ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي إلى تداول الثروة لدى فئة قليلة جداً، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرات الاقتصادية في مجالات الانتاج والتبادل من الجماهير، أو رأت هذا النمو المتكاثف سوف يجعل من الصعب على الجهاز الاداري أن يحقق التوازن المطلوب، وأمثال ذلك، فانها تستطيع التحديد من الدخل عبر المنع من الدخول في بعض المجالات الاقتصادية، ومنع تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية، أو للشركات المساهمة، أو للأفراد، أو للآخرين، أو تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا الهدف. ولا مجال فعلاً للبحث عن الأسس التشريعية لذلك، ولكننا نشير إلى القدرة القانونية التي يملكها وليّ الأمر المفترض الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والأهداف الاقتصادية المرسومة.

## الدرس الأربعون الضمان الاجتماعي

كما يصوره الإمام علي عليه السلام

إن الضمان الاجتماعي له مجالات عديدة:

منها المجال الاقتصادي، والمجال الحقوقي، والمجال الأمني، والمجال الأخلاقي والتربوي وغيرها.

الا أنه عندما يطلق باللغة الاجتماعية المتداولة فإن الاطلاق ينصرف أكثر فأكثر إلى المجالين الأولين (الاقتصادي والحقوقي) ومن هنا - ولعدم توفر الفرصة لدراسة كل الجوانب - فقد اقتصرنا على الجانب الأول آملين أن نعطي نظرة سريعة مستندة إلى نصوص نهج البلاغة، رغبةً في استجلاء الصورة الإسلامية المثلى.

### موجز في التصور الاقتصادي الأمثل للإسلام

إن الإسلام دين واقعي فطري، ولذا فهو لا يعمل على اغفال الحقائق الخارجية ومنها الحقيقة الفطرية، كما يسعى بكل الأساليب للارتفاع بمستوى الواقع إلى الشكل الأمثل. وعلى هذا فقد لاحظ الإسلام - في تصوره للوضع الاقتصادي السليم - واقع الإنسان ودوافعه، وواقع المساحة التي يعيشها، ومن ثم خطط لإسعاد المجتمع في هذا المجال ضمن تخطيطه العام الأوسع.

وإذ لم تكن بصدد إعطاء النظرية الإسلامية فلا بد من الإشارة إلى خطوطها الرئيسية: ومانعته أن الإسلام عيّن المشكلة أولاً ثم راح يسعى للحل الجذري. وهذه المشكلة

تتلخص في أمرين (الظلم، والكفر بأنعم الله). ولو ارتفعنا فقد حلت المشكلة تماما. فهذا القرآن الكريم بعد أن يذكر نَعَمَ اللهُ، يعقّب على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾.

ومن هنا فاننا نجد الإسلام يصب كل جهوده لرفع هذين الجانبين من المشكلة فيعمل على تحقيق ما يلي:

أولاً: تنمية الانتاج والاستفادة القصوى من النعم الموفرة.

وثانياً: تحقيق العدالة الاجتماعية والقسط، وقد أكد هذا كثيرا في مختلف نصوصه، ومنها جعل القسط أحد أهداف الانبياء الكبرى.

وهو يرى - هنا - أن القسط لا يتحقق إلا إذا تحقق مبدآن هما:

أ- التكافل الاقتصادي

ب- التوازن في مستوى المعيشة.

وهما أمران يشترك الشعب والحكومة في القيام بأعبائهما على اختلاف بين المسؤوليات. ولكي يتحقق التوازن الاقتصادي في مستوى المعيشة يجب العمل على الارتفاع بالطبقة الفقيرة إلى حد (الغنى)، وهو الحد الذي يوفر للإنسان حاجاته الطبيعية. وقد جاءت في هذا نصوص شريفة؛ كما يعمل على منع الإسراف والهبوط بالمستوى الذي تعيشه الطبقة المترفة والمسرقة إلى الحد الطبيعي، ولا يبقى بين مستويات المعيشة إلا تفاوت معقول ومقبول يضمن قربها من جهة وبقاء الدافع المادي المحرك للانتاج الأكثر من جهة أخرى.

واننا لنجد الخطوات الاقتصادية التي قام بها الإمام أمير المؤمنين تسير كلها في هذا الاتجاه. فلتتبعها إذن تتبعا سريعا لنجد الروعة التي طرحها الإسلام وطبقها الإمام في دولته الإسلامية.

ونستطيع أن نقسم هذه الخطوات إلى قسمين:

الخطوات التربوية النفسية العقائدية.

والخطوات القانونية التشريعية.

وكلها تصب في الأهداف الماضية كما سنلاحظ.

ولكن قبل بيان هذين القسمين يجب أن نلاحظ أن بعضها قد يميل إلى جانب تنمية



الانتاج، والآخر إلى العدالة في التوزيع، ولكن لما كان الحقل الانتاجي والحقل التوزيعي مترابطين بشكل رائع فقد آثرنا أن نقسمها إلى خطوات انتاجية واخرى توزيعية.

### الامام يمهد لتطبيق الأطروحة الاقتصادية تمهيدا نفسيا

ويمكننا أن نختار من تعليمات الإمام الأمور التالية:

١- العمل على تعميق العقيدة في النفوس بحيث يتحول الوجود الإنساني إلى وجود موحد مطيع لله تعالى مضحاً في سبيله بكل ما يملك. ونهج البلاغة مليء بمثل هذه التربية العقائدية. ومن الواضح أن العقيدة إذا تعمقت انبثقت منها مفاهيم اجتماعية رائعة لها تأثيرها الاكبر في مسير الحياة الاجتماعية، وتلك من مثل مفاهيم: (خلافة الإنسان لله) و(التحويل المالي للإنسان من قبل الله) و(الأخوة الإسلامية) و(الربح والخسارة في التصور الإسلامي) وغيرها. كما أن هذه الحقيقة والمفاهيم تترك آثارها في صياغة العواطف الإسلامية نحو المتقين والاخوة المؤمنين مما تمهد أكبر التمهيد لتطبيق التصور الإسلامي المذكور. والاندفاع نحو الإنفاق، وهكذا يتم الربط بين الزهد والإنفاق.

يقول عليه السلام للعلاء بن زياد الحارثي وقد رأى سعة داره:

«ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدنيا، وأنت إليها في الآخرة كنت أحوج؟ ويلي إن شئت بلغت بها الآخرة، تقري فيها الضيف وتصل فيهما الرحم، وتطلع منها الحقوق مطالعها، فاذا أنت قد بلغت بها الآخرة.

٢- ونهج البلاغة مليء أيضا بالتعليمات التي تحقق للإنسان نظرة طريقية للجوانب المادية في هذه الحياة ف «من أبصر بها بصَّرته، ومن أبصر إليها أعمته».

٣- التأكيد على ذم الحياة المترفة التي لا تشعر بالآلام المعوزين، وهكذا ذم الاسراف والمسرفين ويبيّن انحرافهم عن الصراط الإنساني.

يقول الإمام علي عليه السلام:

«أقبلوا على جيقة قد افتضحوا بأكلها واصطلحوا على حُبها، ومن عَشِقَ شيئاً أعشى بصره، وأمراض قلبه، فهو ينظر بعين غير صحيحة قد خرقت الشهوات عقله، وأماتت الدنيا

قلبه وولفت عليها نفسه، فهو عبدٌ لها ولمن في يديه شيء منها...» وهكذا يستمر هذا الوصف إلى أن يشرف بهم على سكرات الموت فيقول: «فهو يعرض يده ندامةً على ما أصحَرَ له عند الموت من أمره، وَيَزْهَدُ فيما كان يرغب فيه أيام عمره، ويتمنى أن الذي كان يغطيه بها ويحسده عليها قد حازها دونه!»، إلى أن يقول عليه السلام: «فصار جيفةً بين أهله، قد أوحشوا من جانبه، وتباعدوا من قربه، لا يُسعدُ باكيا، ولا يُجيب داعيا»<sup>١</sup>

ويقول في خطبة رائعة أخرى: «سلطانها دَوْلٌ (أي الدنيا) وعيشها رنق، وعذبها أجاج، وحلوها صبرٌ، وغداؤها سأمٌ، وأسبابها رماٌمٌ، حيثُها بعرض موتٍ، وصحيحُها بعرض سُقمٍ، مُلكُها مسلوب، وعزيرُها مغلوب، ومفورها منكوب» - إلى أن يقول عليه السلام: - «أفهنه تُؤثرون، أم إليها تطمئنون، أم عليها تحرصون؟»<sup>٢</sup>

ولتحقيق السمو في أمالهم يقول:

«ولو تعلمون ما أعلمُ مما طوي عنكم غيبه، إذا خرجتم إلى الصُّعداتِ تبكون على أعمالكم، وتلتدمون على أنفسكم، ولتركتكم أموالكم لا حارس لها ولا خالف عليها». «أما رأيتم الذين يأملون بعيدا، وبينون مشيدا، ويجمعون كثيرا، كيف أصبحت بيوتهم قبورا، وما جمعوا بورا، وصارت أموالهم للوارثين وأزواجهم لقوم آخرين». «ألا فما يصنع بالدنيا من خُلُقٍ للآخرة! وما يصنع بالمال من عمّا قليلٍ يُسلبه وتبقى عليه تبعته وحسابه».

ويتحدث عن الرسول صلى الله عليه وآله فيقول: «ولقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يأكل على الأرض، ويجلس جلسة العبد، ويخصف بيده نعله، ويرقع بيده ثوبه، ويركب الحمار العاري ويردف خلفه، ويكون الستر على باب بيته فتكون فيه التصاوير فيقول: «يا فلانه - لإحدى أزواجه - غيبه عني، فإني إذا نظرتُ إليه ذكرتُ الدنيا وزخارفها».

من كتاب له إلى زياد:

«فدع الإسراف مقتصدا، واذكر في اليوم غدا، وأمسك من المال بقدر ضرورتك، وقدم

١. نهج البلاغة: ص ١٦٠-١٦١.

٢. نهج البلاغة: ص ١٦٥.

الفضل ليوم حاجتك، أترجو أن يعطيك الله أجر المتواضعين وأنت عنده من المتكبرين، وتطمع - وأنت متمرغ في النعيم تمنعه الضعيف والأرملة - أن يوجب لك ثواب المتصدقين؟ وإنما المرء مجزي بما أسلف، وقادم على ما قدم».

٤ - التذكير الدائم بأن المال مادة الشهوات، وأنه سبب لانحراف الإنسان إن لم يُبذل في سبيل الله.

فقد أمر واليه «أن يكسر نفسه من الشهوات ويزعها عند الجمحات فإن النفس أماراة بالسوء إلا ما رحم الله».

وقال عليه السلام «المال مادة الشهوات».

«ما جاع فقير إلا بما متّع به غني».

٥ - تعميق مفهوم العمل في سبيل الله ونسيان الذات في هذا الصدد، وإذا تعمق هذا المفهوم حلّت مشكلة التعارض بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية، وكان التمهيد الأروع لتحقيق القسط.

ومن أروع النصوص تطبيقاً للتوحيد بين المصالح الذاتية والاجتماعية قوله:

«فلا تحملنّ على ظهرك فوق طاقتك، فيكون ثقل ذلك وبالأعلى عليك، وإذا وجدت من أهل الفاقة من يحمل لك زادك إلى يوم القيامة فيوافيك به غداً حيث تحتاج إليه فاغتنمه وحمله إياه، وأكثر من تزويده وأنت قادر عليه، فلعلك تطلبه فلا تجده، واغتنم من استقرضك في حال غناك ليجعل قضاءه لك في يوم عسرتك، واعلم أن أمانك عقبة كؤودا...».

٦ - التأكيد على لزوم العمل وتحصيل الرزق وعدم الذلّة عند الحاجة.

يقول عليه السلام:

«قد تكفل لكم بالرزق، وأمرتم بالعمل، فلا يكوننّ المضمون لكم طلبه أولى بكم من المفروض عليكم عمله».

٧ - تركيز الإحساس بالآلام الآخرين وخصوصاً في مجال تحسيس الحكام بالتفكير الدائم

بضعفاء شعوبهم، فيقول:

«وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة

المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله». ويقول عليه السلام :

«فمن آتاه الله مالاً فليصل به القرابة، وليحسن منه الضيافة، وليفك به الأسير والعاني، وليعط منه الفقير والغارم، وليصبر نفسه على الحقوق والنوائب ابتغاء الثواب، فإن فوزاً بهذه الخصال شرف مكارم الدنيا، ودرك فضائل الآخرة - إن شاء الله-».

٨ - إعطاء صورة عن المثل الأعلى، وهي تتمثل تاريخياً بالأنبياء عليهم السلام وبه عليه السلام كقائد يمارس القيادة الفعلية في ذلك المجتمع على أساس نهج الأنبياء. يصفهم فيقول عنهم: (وكانوا قوماً مستضعفين، قد اختبرهم الله بالمخمصة وابتلاهم بالمجهدّة، وامتحنهم بالمخاوف، ومخضهم بالمكاره، فلا تعتبروا الرضى والسخط بالمال والولد جهلاً بمواقع الفتنة، والاختبار في موضع الغنى والافتقار. فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ يَدَيْهِ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ فإن الله سبحانه يجتبر عباده المستكبرين في أنفسهم بأوليائه المستضعفين في أعينهم).

### ويقدم بنفسه النموذج العملي الصادق

حيث يقول: «فو الله ما كنت من دنياكم تبرا ولا ادخرت من غنائمها وفرا، ولا اعددت لبالي ثوبي طمرا، ولا حزت من ارضها شبرا».

وأيم الله - يمينا استثنى فيها بمشيئة الله - لأروصن نفسي رياضة تهش معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوما، وتقنع بالملح مأدوما، ولأدعن مقلتي كعين ماء نضب معينها، مستفرغة دموعها، امتلى السائمة من رعيها فتبرك؟ وتشبع الربيضة من عشبها فتربض، ويأكل علي من زاده فيهجع؟ قرت إذا عينه إذا اقتدى بعد السنين المتطولة بالبهيمة الهاملة.

٩- اعطاء بعض الصور المتكاملة عن مجتمع المتقين واتصافه بكل عناصر التقدم المادي بالإضافة للتقدم المعنوي.

### التنمية الاقتصادية

يقول عليه السلام :

«واعلموا أن المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وأجل الآخرة فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم، سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، واكلوها بأفضل ما أكلت، فحفظوا من الدنيا بما حَظي به المترفون».

## العمل الاقتصادي

ويقول عليه السلام :

«ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيرا المقيم منهم والمضطرب بهاله والمترفق ببدنه، فانهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجلابها من المطارح والمباعد».

١٠- وبالتالي التأكيد على ربط الانتاج بالتوزيع، وذلك كما جاء في كتاب الإمام إلى حبيبه محمد بن أبي بكر وعامله على مصر.

اما على الصعيد القانوني:

فإننا نلمح التطبيق الكامل للتعاليم الإسلامية في دولته ونذكر من الخطوات التي تمت في هذا السبيل:

- ١- قول الإمام لواليه على مصر إن التجار هم مواد المنافع وهذا يعني أن التجارة يجب أن تتخذ وجهة اقتصادية وتتعد عن الأعيب الانحراف بالمال عن وظيفته الرئيسية فيقول عليه السلام :  
«ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيرا: المقيم منهم والمضطرب بهاله والمترفق ببدنه فانهم مواد المنافع وأسباب المرافق وجلابها من المطارح والمباعد».
- ٢- واعلانه عن الاتجاه الإسلامي لمنح نتيجة العمل على المادة الابتدائية أو شبهها (كما يؤخذ في الحرب) للعامل نفسه ولهذه القاعدة تأثيرها إلى حد ما حتى في المجال الآخر (اي العمل على غير المادة الابتدائية) فيقول عليه السلام لأحد اصحابه وقد جاءه يطلب مالا:  
«ان هذا المال ليس لي ولا لك، وانما هو فيء للمسلمين، وجلب أسيافهم، فإن شركتهم في حربهم كان لك مثل حظهم، وإلا فجنأة أيديهم لا تكون لغير أفواههم».
- ٣- توفير أقصى حد من الأمن الاجتماعي الذي يساعد للغاية على تحقيق الأهداف الإسلامية في المجال الاقتصادي.

ويتم ذلك عبر تطبيق نظام العقوبات الصارم بحق عمليات الاغتيال الاقتصادي

والسرقة وقطع الطريق والربا والاحتكار والكنز والقمار وإهدار الثروات، وقد راح يعلنُ أنه سيسترجع اموال الأمة حتى ولو تزوجت به النساء.

فيقول عليه السلام - عن بعض الاموال التي رأى انها اخذت بغير حق - :

«والله لو وجدته قد تزوج به النساء، ومُلك به الإمام لرددته، فإنه في العدل سعة، ومن

ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق».

وبالنسبة للاحتكار يقول لمالك:

«فامنع من الاحتكار، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعا

سمحا، بموازين عدل، وأسعارٍ لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حُكرةً بعد نهيك اياه فنكّل به وعاقبة في غير إسراف».

والملاحظ هنا أيضا أن المنع من الاحتكار هو نوع من انواع السيطرة المركزية على

الاقتصاد، ومن هنا فهو يطرح التسعير الحكومي.

٤- ومن المبادئ العملية التي طرحها الإمام اتباعا للإسلام هو مسألة التأكيد الحكومي

وتوجيه السياسة الاقتصادية نحو الطبقة الفقيرة أو كما عبر الإمام (الطبقة السفلى) ومن الواضح

ما لهذا التأكيد من دور في تحقيق التوازن، وبالتالي تحقيق العدالة الاقتصادية فيقول لمالك:

«ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين، وأهل

البؤسى، والزمنى، فإن في هذه الطبقة قانعا ومعترا، واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم،

واجعل لهم قسما من بيت مالك، وقسما من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للاقصى

منه مثل الذي للأدنى... فإن هؤلاء من بين الرعية احوج إلى الانصاف من غيرهم...».

٥- طرح مسألة التسوية في العطاء في الاموال العامة التي يشترك فيها المسلمون على

السواء، وكانت هذه خطوة ثورية أزعجت الكثير من ذوي التكبر والأشراف فراحوا

يتوسلون بمختلف الوسائل ليعدل عن هذه السياسة ولكنه كان يجيبهم بأمثال هذه الاجوبة:

«أتأمروني أن أطلب النصر بالجور فيمن وُليت عليه، والله لا أطور به ما سمر سمير، وما

أمّ نجمٌ في السماء نجما، لو كان المال لي لسويتُ بينهم فكيف وانما المال مال الله، إلا وإن

إعطاء المال في غير حقه تبذير واسراف».

## ٦- العمل على منع تركّز الثروة بأساليب مختلفة:

منها: ما مرّ من منع الاحتكار والكنز، والتسعيرة الحكومية، ومنها الاصرار على جمع الضرائب الزكوية الثابتة، ومنها فرض الضرائب (غير الزكوية المتعارفة) على الاجناس. فقد ورد عنه عليه السلام في رواية صحيحة أنه وضع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً. ومنها التشجيع المتواصل على الإنفاق الحسن المستحب. هذا إلى ما في تطبيق باقي القوانين الإسلامية - كالارث - من دور في تفتيت المال ومنع تركّز الثروة.

كانت هذه بعض الخطوات الاقتصادية الإسلامية الضخمة التي خطاها على الصعيد القانوني لتحقيق الأهداف الكبرى التي اخذ على الأمة عهداً أن تصبر على تحقيقها. وهذه هي الصورة الإسلامية للمجتمع الإسلامي السليم، ولكن ما هو الواقع؟ إن الواقع الاقتصادي القائم اليوم يختلف تمام الاختلاف عنها. فانك لتجد اختلال التوازن إلى حدٍ ضخم جداً، فيصل الدخل المتوسط لدى بعض المسلمين إلى الصفر في حين يصل الدخل المتوسط في محل آخر إلى ١٨/٠٠٠ دولار، وتجد تحول مبدأ التكافل العام إلى مجرد مساعدات صغيرة تمنح لتحقيق اغراض سياسية بحتة... اما التنمية الانتاجية فهي اما معدومة أو انك تجدتها تنمية كاذبة بقيام معامل المونتاج المعتمدة على الكفر العالمي تاماً والتي تفقد صفتها المستقلة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي تصب في جيوب مجموعة من المترفين الكبار المستغلين.

وهكذا نجد الترف والاسراف في جهة، والجوع والحرمان في جهة اخرى، ونجد كل منطقة تتعامل مع المنطقة الإسلامية الأخرى كعميل اجنبي لافرق بينه وبين أي عميل آخر. وهكذا يصدق قوله عليه السلام في تعبير رائع عن الصورة القائمة «اضرب بطرفك حيث شئت من الناس، فهل تبصر إلا فقيراً يكابد فقراً، أو غنياً بدّل نعمة الله كفراً، أو بخيلاً اتخذ البخل بحق الله وفراً... أفبهذا تريدون أن تجاوروا الله في دار قدسه، وتكونوا أعزّ أوليائه عنده؟ هيهات...».

وفي ختام هذا الحديث نود أن نقدر للثورة الإسلامية الكبرى في إيران - بقيادة الإمام

- الزاهد العالم الشجاع الخميني الكبير - ما قامت به من خطوات رائعة في سبيل إعادة الصورة الإسلامية الاوفر، وتحقيق الأهداف الكبرى الأخرى، ونحن نشير إلى ذلك باختصار:
- ١- العمل على تنمية الانتاج وشكر أنعم الله باكتشاف الذخائر المتوفرة ولكن في اطار نفى السيطرة الاجنبية وحذف ما يقرب من اربعين ألف خبير كانوا يمتصون دماءنا دون رحمة ويمهدون للاستعمار السياسي والثقافي.
  - ٢- العمل على تحقيق القسط الاجتماعي عبر تنفيذ مبادئ على جميع المنابع وتحقيق سيطرة قوية على المنابع الأم مع الفسح المشروط للملكية الخاصة لكي تعمل عملها في اطار تنمية الانتاج ودون أن تؤثر على اختلاف التوازن أو تنكص عن أداء مهمة التكافل.
  - ٣- العمل الحثيث على تركيز المقومات النفسية التي أشرنا إليها حتى لنكاد نجزم انها اليوم اكبر تأثيرا من أي إجراء قانوني.
  - ٤- تطبيق الأحكام الإسلامية الثابتة واحدا بعد الآخر مما يترك اكبر الآثار في هذا المجال.
  - ٥- التأكيد على الطبقة المحرومة وبذل اقصى المساعي للارتفاع بها.
  - ٦- العمل على منع تركّز الثروة، والافادة من باقي الاشاعات الإسلامية.
- إن ثورتنا الإسلامية لتفتخر انها اتبعت رسول الله صلى الله عليه وآله خير أتباع وطبقت تعاليمه الإلهية التي فهمها تلميذه أمير المؤمنين عليه السلام وطبقها في عهده الزاهر.



## الدرس الحادي والأربعون مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي

يمكن تلخيص مسؤولية الدولة بما يلي:

### 1- الضمان الاجتماعي

فهي أولاً: توفر للفرد وسائل العمل؛ فإذا عجز عن كسب معيشته أو لم تتمكن الدولة من منحه فرصة العمل، طبقت مبدأ الضمان الذي يرتكز - في مبرراته المذهبية - على أساسين: هما التكافل العام وحق الجماعة في موارد الدولة العامة. فالتكافل لا يقتضي أكثر من إشباع الحاجات الضرورية، بينما يفرض حق الجماعة إشباعاً أوسع. فنلاحظ هذين الأساسين:

#### الأول: التكافل العام

إذ يفرض الإسلام على المسلمين كفالة بعضهم البعض. ودور الدولة هنا دور إلزام الرعية بواجباتها كأمرة بالمعروف تماماً، ولكن ما هو القدر الواجب على الكفالة؟ إن من يلاحظ النصوص يجد أن الكفالة في حدود الحاجات الشديدة، وقد ربط الإسلام بين الكفالة ومبدأ الأخوة العامة، فأعطى الحكم مبدأ خلقياً.

#### الثاني: حق الجماعة في موارد الدولة

وهو يوجد مسؤولية مباشرة للدولة تفرض عليها ضمان مستوى الكفاية من المعيشة لكل فرد مسلم. فالضمان هنا ضمان إعالة، والكفاية مفهوم مرن يتغير بتغير الظروف. فعلى الدولة إشباع الحاجات الأساسية وغير الأساسية مما يدخل في الكفاية. والنصوص واضحة في ذلك، والأساس النظري لهذا الضمان هو كون الموارد كلها للجماعة:

﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>١</sup>.

وأما الموارد التي تمكن الدولة من ذلك فهي القطاعات العامة بالإضافة إلى (الزكاة) فقد جاء في آية الأنفال:

﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾<sup>٢</sup>.

فالتعليل يشير إلى حق الجماعة وأن القطاع العام طريقة لضمانه. هذا وقد أفتى البعض بوجوب ضمان الدمى أيضا.

## ٢- التوازن الاجتماعي

**إحداهما كونية:** وهي تفاوت الأفراد في الخصائص والمؤهلات التي لم تنبع من ظروف اقتصادية - كما تزعم الماركسية - وإلا فلماذا كان هذا الفرد سيدا وذاك عبدا وهذا ذكيا وذاك غبيا ولماذا لم يكن العكس؟ فالاختلاف حقيقة كونية.

### والثانية هي القاعدة المذهبية: (العمل أساس الملكية)

وعلى ضوء هاتين الحقيقتين يضع الإسلام فكرة التوازن بعد أن يؤمن بوجود التفاوت في الدخل على ضوء اختلاف المؤهلات والقدرات على العمل.

فيرى أن التوازن الاجتماعي هو توازن في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل، والأول يعني تداول المال بين أفراد المجتمع بشكل ينتج لكل فرد العيش في المستوى العام وإن اختلفت الدرجات فيه، فالاختلاف اختلاف درجة لا اختلاف صارخ وتناقض كلي، وهذا لا يعني أن الدولة توجد التوازن في لحظة بل يعني أن تجعله الدولة هدفا لها، وساعدها الإسلام في ذلك بتحريم الإسراف من جهة وبرفع مستوى الأفراد إلى الأعلى ليقرب بين المستويات من جهة أخرى.

فتعميم الغنى هدف تضعه النصوص أمام ولي الأمر؛ ولكن ما هو حد الغنى الذي جعلته

١. البقرة: ٢٩.

٢. الحشر: ٧.

النصوص الحد النهائي لتناول الزكاة (تعطيه من الزكاة حتى تغنيه)؟ اننا لو رجعنا إلى النصوص وجدنا أنه يعني: إنفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس.

### الإمكانات التي وفرها الإسلام لتحقيق التوازن

اما الإمكانات التي وفرها للدولة فتلخص في ما يلي:

أولاً: الإمكانات العقائدية والروحية.

ثانياً: الإمكانات التشريعية القانونية.

ثالثاً: الإمكانات المادية الثابتة.

#### أولاً: الإمكانات العقائدية والروحية

ويكفي أن نقول هنا أن العقيدة الإسلامية توفر أروع جو لتطبيق المذهب الحياتي المنسجم معها (فإن العقيدة تدفع المسلم إلى التكليف وفقاً للمذهب بوصفه تابعاً من تلك العقيدة، وتضفي على المذهب طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية، بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها)<sup>١</sup>.

فلو لاحظنا أن الإسلام يربط كل الربط بين العقيدة والنظم الإسلامية والنظام السياسي بحيث يشكل هذا مقوماً للنظم الأخرى ومنها النظام الاقتصادي،

كما لاحظنا المقام الديني الذي يمتلكه الرسول صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم أو نائب الإمام الفقيه العادل من حيث كونه رابطاً للأمة - إمامة ومرجعية في الفتيا - مع القيم الروحية التي تؤمن بها،

وكذلك لو لاحظنا النظام الأخلاقي التربوي الإسلامي الذي يوجد آصرة الحب المتبادل بين الإمام والأمة - وهي لغة تتجاوز حتى حدود الأخوة الطبيعية -،

وهكذا لو تأملنا تلك القناعة التي يوجدها في الأفراد بحيث يشعرون جميعاً بأن المهمة مهمتهم وأن عليهم هم أن يتحملوا مسؤولية تطبيق النظام،

١. اقتصادنا: ص ٢٧٢.

وأخيرا لو ركزنا على الآثار التربوية التي تتركها العبادات والأعمال القريبة على النفوس حيث تتربى على العمل في سبيل الله دائما ناسية كل المصالح الشخصية في سبيل الهدف الأسمى. نعم لو أدركنا هذه النقاط وغيرها فإننا سندرك أية إمكانية ضخمة تملكها الدولة الإسلامية في مجال تحقيق أهدافها ومسؤوليتها.

### ثانيا: الإمكانيات التشريعية

والإمكانيات التشريعية أيضا ربما لا تقل قدرة عن الإمكانيات العقائدية في مجال تحقيق الأهداف وها نحن نذكر منها ما يلي:

#### ١- طبيعة التشريع الإسلامي

ونقصد بها هذا التخطيط الإلهي الدقيق الذي تتعاون كل قطعاته في تحقيق الأهداف الاجتماعية الإسلامية (ويكفي أن نشير هنا إلى محاربة الإسلام لاكتناز النقود، وإلغائه للفائدة، وتشريعه لأحكام الارث)<sup>١</sup>.

كل هذه الأحكام وغيرها تصب في مسير واحد لتحقيق التوازن والتكافل وهي المسؤولية الملقاة على عاتق الدولة.

#### ٢- قدرة ولي الأمر التشريعية

حيث خول صلاحية ملء منطقة المباحات في الأصل شرعا بقوانين إلزامية تتناسب والمصلحة التي يراها ولي الأمر في إطار من الشورى الواسعة النطاق. وهذا يعني أن الإمام يستطيع أن يخطط لتوجيه النشاط الاقتصادي كله - في حدوده المباحة - ومن ذلك:

أ- السيطرة على التضخم بشتى السبل الممكنة.

ب- توجيه الصناعة والزراعة والتجارة الوجهة المناسبة للخطة الاقتصادية التي يراها أصلح.

ج- دفع رؤوس الأموال الفردية إلى السوق الاقتصادية عبر إيجاب ذلك إذا رأى المصلحة.

د - تقليل سيطرة أي من القطاعين العام والخاص - أو رفعها وفق المصلحة - على أي

قطاع من القطاعات الاقتصادية وغير ذلك.

١. إقتصادنا: ص ٦٣٤.

### ٣- وجود باب الأحكام الثانوية

وهي الأحكام التي تقوم على أساس قواعد تتقدم على الأحكام الأصلية للإسلام عند التعارض محققة الأهداف الإسلامية من اليسر والمصالح. وهذه الأحكام تؤدي إليها قواعد مثل: قاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج. وجود هذا الضرر - المنهي عنه - ومساحته وكونه مباشراً أو غير مباشر وبحوث مفصلة لا مجال لها هنا.

### ٤- قدرة الدولة على إلزام الأفراد بالعمل بواجباتهم الإسلامية

وهي تتيح لها متابعة الانسجام الفردي مع الأهداف الكبرى.

#### ثالثاً: الإمكانيات المادية (المالية)

وسنستعرض في الدرس التالي أهم هذه الإمكانيات مشيرين إلى أن هناك الكثير من الأبواب التي فتحتها الإسلام للأفراد ليقوموا بشكل مباشر بالعمل على تحقيق الأهداف الاقتصادية.



## الدرس الثاني والأربعون واردات الدولة الإسلامية

تتمثل أهم واردات الدولة الإسلامية بما يلي:

١- **الزكاة:** هي في اللغة: الطهارة والنماء.

وفي الشريعة: ما يخرج به الإنسان من حق الله تعالى المعين إلى مستحقه. فهي إذن من الضرائب المالية الثابتة.

أما الصدقات فتعم الواجبة والمندوبة.

وكانت الزكاة تشمل أولاً أنواع الصدقة الواجبة: أي تشمل الزكاة - بالمعنى الأخص - والخمس. فقد جاء في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله للملوك حمير «وآتيتم الزكاة من المغانم خمس الله وسهم النبي وصفيه وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة»<sup>١</sup>.

فكلما جاء ذكر الزكاة مقروناً بالصلاة فإن المراد به هو المعنى الأعم. أما إذا قرنت بالخمس فإن المراد بها هو المعنى الأخص.

وعلى أي حال فالمقصود هنا هو المعنى الأخص.

وهذه الزكاة كانت أول فريضة على المسلمين إلا أنها كانت اختيارية في بادئ الأمر، وقد أثنى القرآن عموماً على دفعها في بادئ الأمر، ثم طلب أخذها ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾<sup>٢</sup>. ولم يذكر القرآن مقادير الزكاة وإنما ذكرتها السنة.

١. فتوح البلدان: ج ١، ص ٥٨، وسيرة ابن هشام: ج ٤، ص ٢٥٨، والأموال لأبي عبيد: ص ١٣.

٢. التوبة: ١٠٣.

**شروط من تجب عليه الزكاة:** البلوغ، والعقل، والحرية، والملك، والتمكن من التصرف (فلا تجب في الوقف ولا النماء ولا المرهون) وبلوغ النصاب.

**ما تجب فيه الزكاة:** الأنعام الثلاثة: (الإبل والبقر، والغنم).

التقدان: الذهب والفضة.

الغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

**المستحب منها على اختلاف:** الثمار والحبوب والتجارة والخيل والإناث.

**زكاة الأنعام:** ويشترط فيها بالإضافة للشرائط العامة:

النصاب، والسوم، والحول كل الحول، وأن لا تكون عوامل.

**زكاة النقدين:** ويشترط فيها - إضافة للشروط العامة -:

**النصاب:** في الذهب عشرون ديناراً (٦٩/١٢) غم وفيه نصف دينار وكلما زاد ٤ دنانير (١٣/٨٢٤) غراماً) ففيها عشر الدينار (٠/٣٤٠٦) غم.

وفي الفضة مئتا درهم = ٤٨٤ غم وفيه خمسة دراهم (١٢/١) غم، ثم كلما زاد أربعين (٩٦/٨) كان فيها درهم واحد (٢/٢٤٠) غم.

كونها منقوشين بسكة المعاملة.

### الحول

الغلات الأربع: ويشترط فيها - بالإضافة إلى الشروط العامة -:

بلوغ النصاب: ٣٠٠ صاع (٧٤٧/٢٠٧) كغم حال الجفاف.

التملك بالزراعة أو انتقال الزرع إلى ملكه قبل تعلق الزكاة.

وفي إطار الزكاة تدخل زكاة الفطرة التي تؤخذ يوم الفطر.

**٢- الخمس:** ويجب في سبعة أشياء.

**الأول:** ما يغتتم في الحرب.

**الثاني:** المعدن.

**الثالث:** الكنز.

**الرابع:** الغوص.



**الخامس:** ما يفضل من مؤونة السنة.

**السادس:** الأراضي التي اشتراها الذمي من مسلم.

**السابع:** الحلال المختلط بالحرام.

وأصل الخمس مشروع في القرآن الكريم بمجيء آية الخمس. فهي وإن وردت في مورد خاص إلا أن حكمها عام في رأي مدرسة أهل البيت عليهم السلام فهم يعتبرون نصفه للإمام ونصفه لذوي القربى من الرسول صلى الله عليه وآله في حين يعتبرها السنة مخصوصة بغنائم الحرب حيث خمسها يقسم على خمسة أسهم أحدها للرسول والباقي لليتامى وذوي القربى والمساكين.

وروايات أهل البيت كلها تؤكد المعنى الأول.

وهناك روايات من أهل السنة تؤكد:

أن الرسول أخذ الخمس من غير غنائم الحرب كالركاز (الذهب والفضة) أو (الكنز) أو (المعدن) وهذا ما أكده القاضي أبو يوسف في كتاب (الخراج) حيث ذكر ذلك وأضاف (الغوص). كما أن هناك روايات سننية تؤكد الرأي الشيعي.

كما عن ابن عباس قوله: كان يقسم الخمس على ستة، لله وللرسول سهران، وسهم لأقاربه حتى قبض.

وكان الخمس لذوي القربى تعويضا عن الصدقة كما جاء في روايات قوية عن الفريقين.

**٣- الخراج:** ويراد به ما يفرضه الإمام من مبلغ أو قدر معين على الأرض العامرة

المستولى عليها من الكفار.

ففي خبر حماد: أن الإمام موسى بن جعفر الصادق عليه السلام قال: «ان الأرض التي أخذت

عنوة، موقوفة متروكة بيد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على قدر طاقتهم من الخراج».

وأرض الخراج: هي الأرض التي تفتح وهي عامرة بشريا وهي مملوكة للأمة، وربما جاء

تعبير الخراج حتى في الأرض الموات التي أحيها الفرد.

«من أحيأ من الأرض من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام وله ما أكل منها».

أو جاء التعبير عنه بالطق «من أحيأ أرضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقتها».

وهذا يؤيد الرأي القائل بأن الإحياء يؤدي إلى تمتع الفرد بحق في الأرض وتبقى ملكية رقبة الأرض للإمام. «الشيخ الطوسي».

وربما أيده بعض علماء السنة في الأرض التي تسقى بباء الخراج (النهر المفتوح). والمزارع الذي يعمل في أرض المسلمين مستأجر، للإمام أن يبدل عقد الإجارة عند الانتهاء. أما الذي يعمل في أرض الموات فهو صاحب حق.

وكذلك فإن الأرض العامرة طبيعياً يؤجرها الإمام لو شاء فيأخذ الخراج. ولا يتناول الخراج الأرض العشرية التي أسلم عليها أهلها طوعاً.

**مقدار الخراج:** رغم أن هناك اختلافاً في تحديد هذا إلا أن الظاهر أن أمره متروك لولي المسلمين. هذا وقد جرت عادة الخلفاء أن يشرّفوا بأنفسهم على جباية الخراج ليتمكنوا - عند الريب - من محاسبة الولاة مما سمي بنظام (المقاسمة).

كما كانت هناك محاولات لتبديل الأراضي الخراجية إلى أراضٍ عشرية (زكائية) منعها عمر بن عبدالعزيز وقيل المنصور أيضاً.

٤- **الجزية:** وقد جاء بها القرآن الكريم: وتسقط بالإسلام بعكس الخراج وكأنها في قبال الزكاة على المسلمين وجزاء على الأمن المتوفر لهم.

وتؤخذ من اليهود والنصارى من أهل الكتاب أو ممن له شبهة كتاب كالمجوس. ولا تؤخذ من الصبيان والمجانين والنساء والعاجزين.

ولا تقدير خاصاً - عندنا - للجزية، وأن قدرها بعض العلماء من أهل السنة<sup>١</sup>.

وهي قد توضع على الرؤوس وعلى الأرض (وهناك رأي مخالف) بل على غيرها. وحينئذ فوضعها على قسم يسقطها عن القسم الآخر.

وهي حولية كالزكاة والخراج كما يصرح الإمام الخميني.

هذا وقد كان اليونان قد وضعوا الجزية قبل الإسلام على سكان آسية الصغرى إلا أنها كانت سبعة أضعاف جزية المسلمين.

١. النظم الإسلامية: ص ١٦٤.

٥- **الفيء:** ويعني الرجوع لعة.

واصطلاحاً: هو المال الذي أصابه المسلمون عفواً دون قتال ودون إيجاب بخيل ولا ركاب، ويرجع للإمام وربما دخل في الأنفال.

٦- **الضرائب المالية الأخرى:** التي يفرضها ولي الأمر على مختلف المرافق الحياتية. ومنها:

العشور، والمكوس التي تتقاضاها الدولة على التجارات الواردة.

وكذا الضرائب المفروضة على الصناعة والزراعة.

والضرائب التي تتقاضاها الدولة نتيجة المخالفات.

٧- **واردات الأنفال:** وهي أملاك الإمام والدولة، وتشمل مساحات وأموراً مختلفة.

منها: الموات من الأراضي حتى التي باد أهلها وكانت عامرة.

ومنها: كل أرض لا رب لها.

ومنها: رؤوس الجبال والأودية والآجام.

ومنها: ما كان للملوك من قطائع وصفايا.

وتدخل فيه (فدك).

وتكون خالصة للإمام.

ومنها: صفو الغنيمة.

ومنها: الغنائم التي ليست بإذن الأمام.

ومنها: ارث من لا وارث له.

ومنها: المعادن.

٨- **يضاف إلى هذا كل الواردات المستحبة أو المحتملة الآتية من موارد مختلفة**

مثل واردات الأوقاف العامة.

أو واردات الهبات الشعبية للدولة، أو الوصايا لها.

أو ما تقوم به الدولة نفسها من نشاط اقتصادي في السوق بعنوان القطاع العام.

كما لا ننسى أن الكثير من الواجبات المالية على الأفراد (كالكفارات) يعد منظمًا لخزينة

الدولة من حيث أنه يؤدي إلى سد بعض نفقاتها.



## الدرس الثالث والاربعون

### بحث في «الولاية على الخمس»

الخمس من الضرائب الإسلامية الثابتة بالقرآن والسنة والإجماع. إلا أن هناك اختلافا في موارده بين الفقهاء. وهناك اختلاف كلي في أحد موارده بين الإمامية والمذاهب الأخرى وهو خمس المكاسب: إذ ذهبت الإمامية إلى ثبوته إجمالا ورفضه فقهاء أهل السنة. ولسنا هنا بصدد إثبات هذا القسم الأخير إلا أننا نذكر هنا بعض الآراء في تكييفه: فقد يقال: إنه كان ثابتا من أول الأمر.

كما قد يقال: إنه تمّ جعله بشكل ثابت من قبلهم عليهم السلام بناءً على أن لهم حق التشريع في المجال المالي - على الأقل - .

وربما يقال: إن الأئمة أخذوا هذا الخمس باعتبار اختلاط أموال الناس بحقهم، فهو بذلك يشكّل تطبيقا لتخميس المال الحلال المختلط بالحرام.

كما قد يقال: بأنّ إيجابه كان من باب ولاية الحاكم الشرعي، خصوصا بعد أن رأى الأئمة عليهم السلام أن الأموال والحقوق المخصوصة لهم قد زويت عنهم إلى موارد أخرى.

ولسنا هنا بصدد ترجيح أيّ قول من هذه الأقوال وإنما المهم لدينا في هذه المرحلة هو معرفة المتولي على الخمس، فمن هو؟

إنّ الظاهر من مجموع النصوص الواردة في شأن مطلق الخمس وتلك الواردة في خصوص أرباح المكاسب: أنه ضريبة مالية يجب دفعها إلى وليّ الأمر والحاكم الشرعي. بل إنّ الأمر في هذا القسم أوضح منه في الأمور الأخرى باعتبار احتمال الاستحقاق المباشر للأصناف الثلاثة

من بني هاشم؛ بمقتضى الآية الشريفة، وإن كان الراجح فيها أيضا أن الخمس يعود إلى الإمام كله وهو يعمل على صرفه في المصالح العامة بمقتضى سهم الإمام وفي إصلاح أحوال الفقراء من بني هاشم حتى يستغنوا، وحينئذ يصرف الباقي في المصالح العامة أيضا.

هذا ما يبدو من مجمل النصوص، فلنستعرض جملة منها:

١- جاء في بعض الروايات تسمية الخمس بأنه: «وجه الإمارة»<sup>١</sup>.

وهو يدلُّ بوضوح على أنه جزء من بيت المال الواقع تحت إشراف أمير المؤمنين والولي الشرعي لهم.

٢- النصوص التي تنسب الخمس لله تعالى من قبيل: «الوصية بالخمس لأن الله عز وجل قدر ضي لنفسه الخمس»<sup>٢</sup>.

«والله لقد يسر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لهم واحدا واكلوا أربعة أحلاء»<sup>٣</sup>.

«الخمس لله والرسول وهو لنا»<sup>٤</sup>.

بل يمكن أن يقال: إن تقديم ما حقه التأخير في الآية وإدخال اللام على لفظ الجلالة والرسول وذوي القربى دون الآخرين فيه ظهور في الملكية؛ إلا أن يقال: إن السياق يسوق تأثير اللام إلى باقي الأقسام.

٣- النصوص التي تنسب الخمس لهم عليهم السلام من قبيل «الخمس لله والرسول وهو لنا»<sup>٥</sup>.

«ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا»<sup>٦</sup>.

«لي منه الخمس مما يفضل من مؤونته»<sup>١</sup>.

١. وسائل الشيعة: ٣٤١ الحديث ١٢.

٢. نفس المصدر: ٣٦١.

٣. نفس المصدر: ٣٣٨.

٤. نفس المصدر: ٣٦١.

٥. نفس المصدر: ٣٦١.

٦. نفس المصدر: ٣٣٨.

وسئل الإمام عن تقسيم الخمس فأجاب: «ذلك إلى الإمام». وجاء هذا التعبير في تقسيم الخمس<sup>٢</sup>: «فإن فضل عنهم شيء فهو للوالي، فإن عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به»<sup>٣</sup>. وعندما قدم أحد أصحاب الإمام عليه السلام بهال الخمس قال له: «أما إنّه كله لنا وقد قبلت ما جئت به»<sup>٤</sup>.

وجاء في الرواية أيضا «إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا»<sup>٥</sup>. «على كل امرئ غنم أو اكتسب الخمس مما أصاب لفاطمة عليها السلام ولمن يلي أمرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس، فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا»<sup>٦</sup>. «كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فإن لنا خمسه، ولا يجل لأحد أن يشتري من الخمس شيئا حتى يصل إلينا حقنا»<sup>٧</sup>. «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»<sup>٨</sup>.

وقد سُئل عليه السلام: «ما حق الإمام في أموال الناس؟ فقال: «الفيء والأنفال، والخمس»<sup>٩</sup>. وقد جاء التعبير عن الإمام عليه السلام بأنه صاحب الخمس<sup>١٠</sup>.

٤- وأخبار التحليل بنفسها تدل على عودة الخمس إلى الإمام ثم إنّه عليه السلام يبيحها لشيعته، وذلك - كما هو ظاهر - بالنسبة إلى الأموال التي تنتقل إلى الفرد الشيعي وفيها حق من

١. نفس المصدر: ٣٣٨.

٢. نفس المصدر: ٣٦٢.

٣. نفس المصدر: ٦٤.

٤. نفس المصدر: ٣٦٨.

٥. نفس المصدر: ٣٧٥.

٦. نفس المصدر: ٣٥١.

٧. نفس المصدر: ٣٣٩.

٨. نفس المصدر: ٣٤٠.

٩. نفس المصدر: ٣٧٣.

١٠. نفس المصدر: ٣٥٤.

حقوق الإمام كالخمس، لا بالنسبة لأموال الشيعي نفسه والتي يعمل فيها فيُستحق عليه الخمس. ولكنها على أي حال واضحة في نسبة الخمس إلى الإمام عليه السلام وأن له الولاية عليه، وبالتالي يدخل ضمن الأموال العامة التي يتم توزيعها وهدايتها لتحقيق التوازن العام، غاية الأمر أن جزءاً معيناً منه يصرف تكريماً لبني هاشم ليتم الارتفاع بمستواهم إلى حدّ الغنى، وهو نفس ما يتم عمله بالنسبة للآخرين حيث يعطون من الزكاة حتى يستغنوا، فتتحقق نظرية الإسلام في التعادل الاقتصادي الذي لا يرضى للفرد في مستوى معيشته أن ينزل عن حد الغنى ولا أن يرتفع إلى مستوى الإسراف - على تفصيل يُذكر في محله - .

### أقوال العلماء في ذلك

ويحسن هنا أن نرجع إلى أقوال العلماء لنزداد يقيناً بهذه الحقيقة:

يقول العلامة الكبير صاحب «الجواهر» ما نصه:

«يجب صرفه إليه مع وجوده وحضوره عليه السلام كما هو ظاهر الأكثر وصريح البعض كالفاضل في قواعده وغيره، بل ينبغي القطع به بالنسبة إلى حصته (سهم الإمام) ضرورة وجوب إيصال المال إلى أهله؛ أما حصّة قبيلة (الهاشميين) فالظاهر أنها كذلك أيضاً، خصوصاً خمس الغنائم، وفاقاً لما عرفت».

«بل لولا وحشة الانفراد عن ظاهر اتفاق الأصحاب لأمكن دعوى ظهور الأخبار في أن الخمس جميعه للإمام عليه السلام وإن كان يجب عليه الإنفاق منه على الأصناف الثلاثة الذين هم عياله، ولذا لو زاد كان له عليه السلام ولو نقص كان الإتمام عليه من نصيبه، وحلّوا منه لمن أرادوا»<sup>١</sup>.

ويقول الإمام الخميني رحمه الله:

«وبالجملة: فمن تدبر في مفاد الآية والروايات ظهر له أن الخمس بجميع سهامه من بيت المال، والوالي ولي التصرف فيه، ونظره متّبع بحسب المصالح العامة للمسلمين، وعليه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرر ارتزاقهم منه حسب ما يرى»<sup>٢</sup>.

١. جواهر الكلام: ١٦، ١٥٥.

٢. كتاب البيع ٢: ٤٩٥.



وإذا كان الفقهاء أحيانا قد أفتوا بالدفع المباشر إلى بني هاشم فهم ينظرون حتما إلى مرحلة ما قبل قيام الحكومة الإسلامية ولذا جاءت لديهم الفتاوى التالية:

فالسيد صاحب العروة الوثقى:

يبيح دفع سهم السادات مباشرة وإن كان يحتاج استحبابا بالدفع إلى المجتهد. ويوجب دفع سهم الإمام إلى المجتهد الجامع للشرائط.

السيد الإمام الحكيم قدس سره يرى: أن الأحوط وجوبا دفع سهم السادة إلى الحاكم الشرعي، وإن كان قد أصدر إذنا عاما بذلك.

أما سهم الإمام فالأحوط وجوبا لديه مراجعة المرجع العام المطلع على الجهات العامة في ذلك. أما السيد الإمام الخميني قدس سره فيؤكد على أن سهم السادات يجب أن يصرف بإذن المجتهد، وكذلك سهم الإمام.

السيد الإمام الخوئي قدس سره: يبيح استقلال المالك بدفع سهم السادات، مع وجود احتياط استحبابي للدفع إلى الحاكم الشرعي.

أما سهم الإمام عليه السلام فالأحوط للزومي لديه مراجعة المرجع الأعلّم المطلع على الجهات العامة في ذلك.

ويقول ساحة آية الله العظمى الكلپايكاني حفظه الله ما نصه:

«بالنسبة للسهم المبارك للإمام عليه السلام فيجب في هذا الموضوع أن تراجع أدلة ولاية الفقيه في عصر الغيبة بشكل مفصّل ودقيق. وما يستفاد منها - إجمالا - بمناسبة الحكم والموضوع، وأن الأمور العامة في عصر الغيبة لم تهمل وترك بلا تنظيم، وأن الأحكام أيضا - ما عدا تلك المشروطة بمباشرة الإمام عليه السلام الشخصية أو نائبه الخاص - لم تعطل، ما يستفاد منها هو: أن ولاية الفقيه ثابتة على كل تلك الأمور التي يجب أن يتولاها الحاكم والوالي للأمر، وأن السهم المبارك للإمام عليه السلام من الأمور المالية الإسلامية التي تُرك أمرها إلى «من بيده الأمر» كما كان الحال كذلك في عصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسيدنا أمير المؤمنين عليه السلام حيث كانت هذه الشؤون المالية الإسلامية تُدار من قبلهما، وكذلك نجد سائر الأئمة عليهم السلام يتدخلون في مثل هذه الموارد حيث ترتفع الموانع من تدخلهم، وتراجعهم الشيعة في ذلك.

وكما يقتضيه طبع الحكم وأصل التشريع فإنَّ القائم والمتولي على الأمور التالية مثل جبايتها وتقسيمها يجب أن يكون ولي الأمر، أما جواز استقلال من عليه الحق في التصرف فهو يحتاج إلى دليل.

وعليه فإنَّ هذه الولاية على أمر السهم المبارك للإمام عليه السلام تقبل الاستظهار من أدلة الحكومة وادّعاء شموله لذلك قويّ وقريب<sup>١</sup>.

### ملاحظة مهمة

وينبغي أن نركّز هنا على أن الحديث هو عن رجوع الخمس إلى منصب الإمامة لا شخص الإمام، وأن الحديث النظري يركّز على منصب القيادة الإسلامية والإمارة وولاية الأمر. إذ الحديث عن حق الإمام الشامل للفيء والأنفال والخمس، فهو حديث عن أموال الدولة وملكيته العامة، ولذلك تتقل بشكل طبيعي من إمام إلى آخر ولا تدخل في تركته الشخصية بلا ريب.

وقد روى الصدوق بإسناده عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إننا نُؤتى بالشيء فيقال: هذا كان لابي جعفر عليه السلام عندنا. فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه»<sup>٢</sup>. وهنا تنتقل إلى المرحلة التالية من البحث وهي تعيين ولي الأمر، فمن هو؟ وهل يمكن أن يكون متعدداً؟

لا ريب في أنه الإمام المعصوم عليه السلام حال وجوده. ولكن ما هو الموقف في عصر الغيبة؟ والجواب على هذا يختلف على ضوء المباني. فإن قيام الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة أمر مسلّم به، لا ينكره إلاّ مكابر. كما أن قيام فقيه أو مجلس من الفقهاء بإدارتها أمر مسلّم به، ولكن مبنى تشكيلها يختلف: فتارة يكون المبنى هو ولاية الفقيه، وأخرى يكون المبنى هو نظام الأمر بالمعروف والنهي عن

١. مجمع المسائل ١: ٣٨٤.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٧٤.

المنكر أي نظام الحسبة، وعلى كلا الحالين تارة نقول بدور ما للشعب أو للخبراء أو لأهل الحل والعقد بانتخاب الحاكم، وأخرى لا نعطي دورا لذلك.

ثم إنه على ضوء نظام ولاية الفقيه تارة نقول بأن الأدلة تمنح الفقهاء الواجدين للشرائط على مستوى واحد ولاية فعلية مطلقة على كل شؤون المسلمين. وأخرى نقول إلى الإمامة، بحيث تساق حجية أوامرهم فيها حجية أوامر الإمام المعصوم عليه السلام وهذا القيد أولى من قيود «العدالة» و«الذكورة» المطروحة في البين.

ولم يبق إلا بعض الروايات التي ترجع إلى الثقة، وهي في عدم الدلالة أوضح من غيرها. فمثلا جاء في رواية عبدالله بن جعفر الحميري في حديث طويل يروي فيه عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعمل؟ أو عمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له «العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون»<sup>١</sup>.

ومن الواضح أننا عملنا على تجاوز هذا المورد من هذه الرواية فلن نستطيع الوصول إلى الولاية المطلقة والفعلية لكل الثقة.

هذا وقد استدلل بعض العلماء بأدلة تجمع بين مقتضى التسليم بلزوم وجود أطروحة للحكم والولاية من قبلهم عليهم السلام وعدم وجود أية إشارة في الروايات لأطروحة أخرى غير أطروحة ولاية الفقيه.

وهو استدلال متين لو لوحظت مختلف أبعاده، ولكنه كما هو واضح لا يؤدي إلى الإيثار بالولاية المطلقة الفعلية لمطلق الفقهاء الجامعين للشرائط.

وعليه: فنبقى والقدر المتيقن في الموضوع وهو الفقيه الجامع للشرائط والذي قبلته الأمة، إن قلنا بأن نصوص اعتبار البيعة كافية في صنع ارتكاز عرفي متشعري يترك أثره على ظهور النصوص ويحقق لنا القدر المتيقن المطلوب من خلالها.

وإلا كان اللازم تصور قدر متيقن ينحصر في فرد متعين إما بانتخاب أهل الحل والعقد، أو من خلال إذعان الفقهاء له، أو غير ذلك.

١. أصول الكافي ١: ٣٣٠، وسائل الشيعة «قطعة منه» ١٨: ١٠٣.

ثم إننا لو سلكنا طريق (الحسبة) في سبيل الوصول إلى نوع من ولاية الفقيه على الحياة العامة فإن الأمر كذلك لا يقبل ولاية محتسبين في منطقة واحدة، بل لا يقبل ولايتين في منطقتين بعد الفراغ من لزوم وحدة الدولة الإسلامية طبعاً مع الإمكان، ومع عدمه فيمكن أن نتصور ولايتين على منطقتين وذلك بشكل استثنائي.

ثم إننا لو قبلنا - جديلاً - شمول الدليل لكل الفقهاء وإثباته ولاية عامة لهم، فلا شك في لزوم طاعتهم للولي الفقيه الحاكم، حفظاً لوحدة المسلمين ومنعاً من شق عصاهم، وهو أمر مسلم به، ولا ريب في أن للفقيه أن يحكم بعودة كل الأمور إليه ومنها الأموال والحقوق الشرعية، وذلك إما لأنه يفتي بذلك ويرى المصلحة في تحويل فتواه إلى حكم عام، أو أنه - دوناً إفتاءً بذلك - يرى أن المصلحة الاجتماعية تفرض ذلك، وهذا يعني بالتالي تقليص الكثير من صلاحياتهم وترك المجال لهم في الحدود التي يأذن بها هذا الولي الحاكم، ويعود الحال إلى ما استتجناه مع شيء من الفرق.

ونودّ هنا أن نشير إلى أننا نفترض الظروف المؤاتية، أما الظروف الاستثنائية والتي يمتنع فيها قيام الحكومة الإسلامية فلها أحكامها الاستثنائية أيضاً، ومع ذلك فلا يمكننا تصور تلك الولاية لمطلق الفقهاء، لمنع وجود المقتضي ووجود المانع أيضاً من هذا الإطلاق، وحينئذ فلا مناص من حصر القدر المتيقن في بعضهم ممن توفر فيهم الشروط المناسبة.

### النتيجة

أولاً: أن الخمس كغيره من الأموال العامة يعود أمرها إلى الولي الحاكم.

ثانياً: أن هذا الولي الحاكم هو الفقيه الجامع للشروط والذي تعيّن بنحو ما أميرا للأمة وإماما لها.

وبعد هذين الأمرين نصل إلى لزوم دفع الحقوق الشرعية - كالخمس - إلى الولي الفقيه وأمير الأمة الإسلامية، ليقوم بصرفها وفقاً للمصاريف المقررة، والله أعلم.

## الدرس الرابع والاربعون

### الحرية الاقتصادية مبانيها وحدودها في الإسلام

#### 1- مقدمة

لا ريب أن الدوافع نحو الحرية في السلوك تنبع من الذات الإنسانية، والفطرة التي اودعها الله تعالى في الطينة الإنسانية، فهي تعبر اصدق تعبير عن الذات الإنسانية باعتبار أن الذات المقيدة تفقد اصالتها في الواقع، فاذا كان حب الذات اصيلا في الإنسان فإن الميل للحرية في كل سلوك أمر مطلوب بالطبيعة. واذا كنا قد عرفنا من خلال الاستقراء المستفيض - من جهة - ومن خلال الإيمان المسبق بان الهداية التكوينية قد أودعت في الفطرة الكثير من العناصر اللازمة والإمكانات الضرورية للسير المستوي نحو هدف الخلقة الإنسانية الكبير (وهو التقرب الدائم إلى الكمال المطلق) - من جهة أخرى - ، فاننا ندرك أن الحرية تشكل اصلا اصيلا في السلوك الإنساني، وانه لا غنى لأي مذهب يرتبط بالسلوك عن الإيمان الأولي بها إذا أراد لنفسه أن ينسجم مع الفطرة، أو ادعى لتعاليمه الصفة الإنسانية العامة.

الا اننا نجد الوجدان الفطري نفسه يقضي بلزوم توجيه هذه الحرية وتحديدتها بالصراط السوي لئلا تنقلب على هدفها التكاملي، وتتحول إلى عقبة كأداء بدلا من كونها جوا صالحا للمسيرة... فإن وجود عنصري (التعقل، والارادة) بنفسيهما كجزئين من اجزاء الفطرة يوحيان بلزوم هذا التحديد والتوجيه الصحيح، حيث يشكل العنصر الأول العين البصيرة للواقع وملابساته وللمسيرة باعابها المختلفة، ويشكل العنصر الثاني القدرة الضاغطة والمحددة التي تستلم أوامرهما من العقل وتنفذها مباشرة في مجال السلوك عبر إجماع الدوافع الفطرية والسيطرة على منطلقاتها.

وإذا آمننا بالحقيقة الماضية كان لزاما علينا أن نقول: إن أي تحديد للحرية يجب أن ينسجم مع الواقع الإنساني ومع الهدف الاصيل آنف الذكر؛ وذلك إذا اريد له أن يترك أثره الإيجابي الفاعل في الحياة الإنسانية. وهذا يعني أن التحديد يجب أن يتم على ضوء معرفة كاملة بالواقع الإنساني وعلاقته بالواقع الكوني العام ومعرفة كاملة بالهدف العام من الخلقة. وخالصة هذه الحقيقة أن التحديد يجب أن يقوم على أساس علاقته بالفطرة والتكامل الإنساني. ومن هنا يحق لنا أن نقول إن معرفتنا بالفطرة الإنسانية لما كانت ناقصة بلاريب فعوالم النفس الإنسانية بعيدة الغور واسعة الابعاد، ومعرفتنا بالأولى ناقصة بالنسبة للحقائق الكونية وعلاقتها بالنفس، وبالتالي فإن معرفتنا بالسبيل الامثل المنسجم مع الهدف العظيم للخلقة تكاد تكون معرفة سطحية، نعم لما كان الأمر كذلك، كان من الطبيعي أن تتجه القلوب إلى خالق النفس والعالم والعليم بالحقائق ليرسم لنا مخطط التحديد الدقيق لهذه الحرية السلوكية على النحو الإيجابي المطلوب.

وإذا تصفحنا جنبات النظام الإسلامي العام والذي يغطي كل المساحة السلوكية الإنسانية وحاولنا أن نتلمس خصائصه وجدنا مسألة الإيمان بالحرية الإنسانية في اطار محدود صفة عامة وظاهرة مطردة تقريبا في مجمل هذا النظام، وما ذلك إلا لأنه لأنه نظام فطري قيم على الحياة الإنسانية موجه لها نحو السعادة ﴿ظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾. فهو ينسجم مع أصالة الحرية تماما كما تريد الفطرة، كما ينسجم مع تحديدها تماما كما تقتضيه الفطرة نفسها، وهو بذلك يعبر عن انسجام الحرية القانونية مع الحرية الطبيعية.

ولسنا هنا بصدد اثبات عمومية هذه الظاهرة بشكل مفصل، إلا اننا نشير إلى أن اشهر التقسيمات للحرية الإنسانية يحصرها في أنواع أربعة هي:

الحرية الفكرية، والحرية الشخصية، والحرية السياسية، والحرية الاقتصادية. فاذا عدنا لمعرفة طبيعة الموقف الإسلامي تجاه هذه الأنماط من الحرية وجدناها تتبع هذا الخط بكل دقة، فالإسلام يؤمن تماما بالحرية الفكرية في شتى المجالات، بل ويرى - على ضوء الواقع - أن الفكر أمر لا يمكن فرضه على النفس بالقوة، وانما السبيل الوحيد لرسوخه هو اقتناع النفس بالفكرة وإيمانها بها من خلال وضوح مطابقتها للواقع الخارجي.

وهو على ضوء ذلك يفسح المجال للانطلاق الحرة في الفكر إلا أنه لا يسمح مطلقاً بامور يرى انها مخربة وغير منسجمة مع التكامل، من قبيل:

إنه لا يسمح برفض التفكير، والاخلاد إلى حالة اللامبالاة الفكرية تخلصاً - كما يزعم اصحاب هذا الاتجاه - من عواقب معرفة الحقيقة مهما كانت - ؛ وعدم السماح بهذا الأمر منسجم مع التركيبة الإنسانية القاضية بلزوم معرفة الحقيقة، واستكناه المجهول، وتحديد الموقف من الحياة، إذ الوجدان الإنساني يقضي بأن اللامبالاة الفكرية تعني الضياع والخروج عن السلوك الإنساني المستوي.

وهو - أي الإسلام - لا يسمح بانتخاب طريق التقليد الفكري للآباء اتباعاً للعواطف والهوى باعتباره طريقاً خطراً ومضراً بالمسيرة الإنسانية المتوازنة لما قد يترتب عليه من جمود وجحود وضياع، والقرآن الكريم ينبه المقلدين لآبائهم عبر تساؤل فطري طبيعي عما إذا كانوا سيقلدون آباءهم لو وثقوا من كونهم مجانين؟! والجواب بالنفي طبيعي في هذه الحالة، إذن يجب التأكد من صحة عقيدة الآباء قبل الإيثار بها. يقول تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

وهناك مجالات أخرى للتحديد لها أسسها وإذا يمينا تشطر الجانب الشخصي لاحتظنا هذه الظاهرة بكل وضوح بحيث لا يحتاج الأمر إلى استعراض اية مصاديق، كما يمكننا أن نلاحظ انطباق هذه الظاهرة في المجال السياسي عبر ملاحظة الدور الذي منحه الإسلام للرأي العام في انتخاب الحاكم الصالح، وتحري أفضل السبل لادارة الأمور من خلال الشورى - على أن هناك بحوثاً مفصلة في البين لا يمكننا أن نتعرض إليها هنا - .

اما الحرية الاقتصادية فهي موضوع بحثنا هذا وهو ما سنركز عليه إن شاء الله وسنجدها منسجمة تماماً مع هذا المبدأ.

ومن الضروري أن نشير إلى موقع مبدأ الحرية الاقتصادية من النظامين الرأسمالي والاشتراكي كمقدمة لبحثنا هنا، فهذا المبدأ يحتل مكانة المحور في النظام الاقتصادي الرأسمالي تماماً كمكانته في المجالات الأخرى (غير الاقتصادية)، وعلى أساس منه تتم التشريعات

التفصيلية ولا يجد له أي تحديد إلا مسألة المساس بحريات الآخرين أولاً، والمصلحة العامة بشكل استثنائي ثانياً. ونعني بالثانوية هنا أن الرأسمالية تتصور الحرية الاقتصادية محققة في الأصل للمصلحة العامة أيضاً عبر التنافس الطبيعي، إلا أنها تستثني بعض الحالات تحت ضغط الواقع المخالف لهذا التصور؛ فتحدد الحرية الاقتصادية في التملك من خلال حصر مالكية البنوك المركزية مثلاً بالدولة، وعدم السماح بتملك مناجم النفط مثلاً ملكية خاصة، وامثال ذلك. إلا أن هذا الاستثناء كاد أن يطغى على الأصل في كثير من التشريعات الرأسمالية، الأمر الذي حدا ببعض المفكرين الرأسماليين لطرح فكرة (التعادل بين الرأسمالية والاشتراكية) في الحياة الاجتماعية. وهي فكرة مال إليها الكثير من الاشتراكيين بعد أن رأوا بدورهم فشل الفكرة الاشتراكية المتطرفة في الانسجام مع الواقع الحياتي المعاش للإنسانية.

أما الاشتراكية فهي تركز في الأصل على عدم فسح المجال لأية حرية اقتصادية اللهم إذا كان ذلك بشكل استثنائي، وقد سار المنحني الاستثنائي هذا مساره في المجال الرأسمالي حتى بلغ الإيذان بالوسطية الآنفة.

ولن ندخل في تفصيلات هذه المواقف فانها تبعدنا عن هدف البحث، وانما شئنا أن نمر بها مر الكرام.

## ٢- الصفات العامة للحرية الاقتصادية في النظام الإسلامي

قلنا إن الإسلام اجمالاً يؤمن بالحرية في اطار تحدده مسألة تكامل الإنسان والنظرية الاجتماعية الإسلامية المفضلة. ومن خلال ملاحظة مجموع الأحكام والمفاهيم المتعلقة بهذا الأمر نستطيع أن نلاحظ الصفات التالية للحرية الاقتصادية باعتبارها ظواهر عامة فيها وهي:

أولاً: الشمول لمختلف المجالات؛ فالإسلام يؤمن بالحرية الاقتصادية الموجهة في المجالات التالية - وهي تستوعب المساحة الاقتصادية كلها - .

١- مجال كسب الثروة.

٢- مجال ترشيدها، وبسطها على مختلف الموارد.

٣- مجال نقلها وتبادلها والتنازل عنها.



#### ٤- مجال استهلاك الثروة.

والمتبع لأحكام الإسلام الاقتصادية يجد الحرية هنا واضحة دونما حاجة للاستدلال، وانما يقع البحث في الاطر التي توضع لهذه الحرية وإلا فهي الأصل. وربما كان من المستحسن أن نشير هنا إلى أمور منها:

١ - اصالة الاباحة في تملك الحق في الثروة الطبيعية من خلال ايجاد الفرصة الجديدة فيها أو الانتفاع بالفرصة المهيأة طبيعيا كما يشير إلى ذلك بالتفصيل آية الله الشهيد الصدر في كتابه اقتصادنا ص (٤٨٩) وكما يذكر ذلك فقهاؤنا العظام في مصنفاتهم المختلفة.

٢- اصالة الاطلاق في الاستهلاك أو صحة أي نوع من الاستهلاك ما لم يؤد إلى محرّم كالتبذير والاسراف، وكاستهلاك التراب بأكله وأمثال ذلك.

٣- اصالة الصحة في التصرفات القانونية ما لم تشتمل على بنود محرمة شرعا، وهو ما قد يعبر عنه بالاطلاق في (او فوا بالعقود)- إن صح الاستدلال به - أو الاطلاق في (احل الله البيع)، أو الاطلاق في صحة العقود حتى ولو كانت مستحدثة، وهو الأسلوب الذي صحح به فقهاؤنا العظام عقد التأمين، أو أخذ الأجرة في خطابات الضمان، أو الملكية التعاونية على النحو الوارد في الدستور الإسلامي وما إلى ذلك من العقود المستحدثة.

٤- ما نلاحظه من قبول الإسلام لتحكم قوانين العرض والطلب في مجال توزيع ما بعد الانتاج البشري في حالاته الطبيعية ودون مساس بالمصلحة الاجتماعية العليا أو إضرار بالآخرين (فرديا أو اجتماعيا - لو قيل بالضرر الاجتماعي). ودونما أي اختلاق للندرة من خلال الاحتكار أو الايحاء المغربي وما إلى ذلك من حدود سنشير إليها إن شاء الله.

ثانيا: التعميم لكافة الأفراد القادرين على التمتع بهذه الحرية:

فلا تخص هذه الحرية الاقتصادية نوعا معيناً من الناس وانما تعم الجميع بشتى مجالاتها. نعم قد يمنع البعض من بعض التصرفات لفقدانهم الإهلية الطبيعية لها كالأطفال والسفهاء أو لعوامل سياسية كالعبيد وأمثال ذلك.

ثالثا: الجوهرية في التوفير وعدم الاكتفاء بالتوفير القانوني دونما اهدار قيمة الحرية الشكلية؛ فالرأسمالية إذا كانت توفر الحرية - بشكل قانوني - فانها تنتهي بالتالي إلى سلب هذه الحريات

الاقتصادية بشكل حقيقي عملي من يد الأكثرية الساحقة، وانحصار القدرة على الاستفادة من الحرية القانونية بيد فئة خاصة متحكمة بكل الموارد؛ والاشتراكية إذا كانت توفر مستوى معيناً من الضمان تسميه الحرية الجوهرية رافضة فكرة الحرية الشكلية القانونية.

فإن الإسلام يوفر درجة رائعة من الضمان أو ما يمكن أن يسمى بالحرية الجوهرية مع فسح المجال بشكل قانوني للارتفاع بالمستوى الحياتي عبر الاستفادة من السماح القانوني هذا.

### ٣- التحديد الاقتصادي

بعد الحديث عن الحرية الاقتصادية كأصل يصل الدور للحديث عن التحديد، وقبل أن نبين أساليبه العامة ينبغي التذكير بأمرين أساسيين:

الأول: ما مر سابقاً من أن تحديد الحرية نفسه يمتلك جذوراً فطرية، وأن الأحكام الإسلامية ملائمة لكماها.

وهذا المعنى أمر تؤكد روح الشريعة الإسلامية وقبل ذلك مسلمات العقيدة الإلهية التوحيدية، فالله تعالى إنما خلق الكون برحمته، وإنما يمد له الحياة باستمرار برحمته، وإنما يهديه ويشرع له برحمته، لا ليكرس ذاته سبحانه وتعالى. ولا ليشرع له أمراً لا يعود بالخير عليه، وإنما الأمر يرتبط بمصالحه ومفاسده. يقول أمير المؤمنين عليه السلام - في مطلع حديثه لهما عن صفات المتقين -: «فإن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم، آمنًا من معصيتهم، لأنه لا تضره معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه»، وهناك نصوص كثيرة بهذا الصدد نكتفي منها بحديث واحد:

(عن الصدوق بإسناده عن محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر قال قلت له: لم حرم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما وراء ذلك من رغبة فيما أحل لهم، ولا زهد فيما حرم عليهم؛ ولكنه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحل لهم وأباح لهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه ثم أحله للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به. فالتحديد إذن نابع من أسباب معنوية، ومن هنا عبر السيد الشهيد آية الله الصدر عن ذلك بقوله: (والثاني من أركان الاقتصاد

الإسلامي السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الإسلام).

الثاني: أن الإسلام بمقتضى واقعته وسلك أسلوبيه لإعمال هذه المحدودية وهما الأسلوب الذاتي والأسلوب الموضوعي.

وهذا الصدد يقول السيد الشهيد الصدر: (والتحديد الإسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين أحدهما: التحديد الذاتي الذي ينبع من اعماق النفس ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية، والآخر: التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه).

وهذا السلوك الإسلامي طبيعي جدا إذ أنه إذا أمكن ضمان الاندفاع الذاتي بالشكل المنسجم مع الهدف فهذا هو أفضل أسلوب. أما إذا لم يكف ذلك فإن على القانون والسلطة أن يحددا من الحرية لئلا تنقلب المسيرة على أهدافها.

وفي مجال كلا التحديدين نجد الإسلام يمهد لقبولهما أروع تمهيد بطرح مفاهيم ورؤى ينفرد بها المسلم ويتقبل بعدها كل الأوامر الإلهية بكل رحابة صدر وخشوع وخضوع. ولن نحاول التفصيل في هذا الأمر وإنما نشير إلى المفاهيم والأخلاق التالية:

- ١- مفهوم اللطف الإلهي الغامر للإنسان وجودا واستمرارا.
- ٢- مفهوم الملكية الحقيقية لله بكل أبعاده.
- ٣- مفهوم الخلافة الإنسانية بهدف الأعمار والسير الطبيعي نحو الكمال.
- ٤- مفهوم الأخوة الإنسانية والإيمانية العامة.
- ٥- مفاهيم الزهد، والقناعة، والصبر، والكفاف، والعفاف، والإيثار، ونبت الترف والسرف والتبذير والاستثثار والجشع والبخل والخوف وامثال ذلك.

مجالات التحديد وعناوينه:

يمكننا أن نقول: إن هناك عناوين ثلاثة يتم بها التحديد:

الأول: العنوان الأولي.

الثاني: العنوان الثانوي.

الثالث: العنوان الحكومي والولائي.

فلنلاحظ هذه العناوين بشيء من التفصيل.

الأول: العنوان الأولي: ونعني به التحديد الشرعي الثابت على مر العصور والمتعلق بشكل مباشر بالموضوعات، وذلك من قبيل حرمة الربا، وحرمة الاحتكار، وحرمة الاسراف، ووجوب الزكاة والخمس، وعدم إمكان تملك عروق المعدن ملكية خاصة، وما إلى ذلك، فكلها أحكام إسلامية ثابتة للأشياء والأشخاص بشكل مباشر.

ويمكننا أن نقسم مجالات التحديد الأولي على النحو التالي:

أ- التحديد في مجال الكسب وتبادل الثروة:

فالإسلام لا يسمح بكسب الملكية من أي طريق كان، كما لا يسمح بتبادل الثروة بأي شكل تم، وإنما هناك حدود لذلك.

فمثلاً لا تكسب الملكية إلا من خلال أحد الطرق التالية:

الأول: العمل الاقتصادي المأذون به شرعاً، كاحياء الموات المأذون به والمنتج للملكية، وحياسة المباحات والاستفادة من الفرصة التي وفرها الله تعالى في الطبيعة، والعمل لصالح مالك سابق لتطوير ثروته، أو لتقديم خدمة له، وما إلى ذلك لقاء اجر أو حصة مئوية، كما في عقد الإجارة أو المضاربة أو المزارعة والمساقاة، وتقديم آلة فيها عمل مخزن لاستهلاكه من قبل الآخرين لقاء أجرة.

الثاني: التجارة عن تراض، والتبادل المسموح به من خلال العقود والايقاعات المعروفة شرعاً.

الثالث: الملكية نفسها، فقد تكون أداة ثانوية للتوزيع حيث يتم تملك النماء المتصل أو المنفصل،

وحيث يمكن الحصول على الحصة المقررة في عقد المضاربة وفق قاعدة الثبات في الملكية.

الرابع: الحاجة، فقد تشكل بنفسها أساساً لتملك الشخص لما يحتاج اليه وفق القواعد

الشرعية المقررة.

هذا في حين تمنع بعض أساليب تنمية الثروة كالربا والقمار وكذلك بعض الأساليب التي

تنتج عادة هذه التنمية غير الطبيعية كالاحتكار والكنز وتلقي الركبان - إن قلنا بحرمة -

والغبن والغش والتطيف وما إلى ذلك، كما يمنع أن تؤدي بعض الاعمال غير الاقتصادية إلى

التملك وذلك في مثل حيازة الاراضي دونما عمل عليها (ويسمى بالحمى) باعتباره مجرد عمل احتكاري لا غير.

وبطبيعة الحال فاننا لم نشر إلى تحريم حالات الاعتداء على الملكية والغصب فانها من الأمور الواضحة حرمتها.

الأنه من الضروري الاشارة إلى انواع أخرى من المكاسب المحرمة وهي من قبيل:

١- بيع الاعيان النجسة على تفصيلات تذكر في محلها.

٢- بيع ما لا منفعة محللة فيه.

٣- التعامل على ما هو محرم في نفسه وقد ضرب له المرحوم الشيخ الأعظم الانصاري الكثير من الامثلة من قبيل (تدليس الماشطة، تزيين الرجل بما يحرم عليه كلبس الحرير والذهب، التشبيب بالمرأة، تصوير ذوات الارواح، التنجيم، حفظ كتب الضلال، الرشوة، سب المؤمن، السحر، الشعبة، الغناء، الغيبة، القيادة، الكذب، اللهو، مدح من لا يستحق، معونة الظالمين، الفحش، النيمة، النوح بالباطل، الولاية من قبل الجائر...)

٤- ما يحرم التكسب به لتحريم ما يقصد منه.

وهو على اقسام - كما ذكر المرحوم الشيخ الاعظم الانصاري - هي:

أ- ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

من مثل هياكل العبادة كالصليب والصنم فهو محرم بالإجماع والنصوص العامة، ومنه آلات القمار واللهو، واواني الذهب والفضة - إذا قلنا بحرمة اقتنائها -، والدراهم المغشوشة الخارجة عن التعامل.

ب - ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة كبيع العنب ليعمل خمرًا وفيه فروض تختلف الأحكام باختلافها.

ح - ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا الحرام وحرمة مقصورة على النصوص، كبيع السلاح من اعداء الدين المحاربين أو مطلقًا على اختلاف الفتاوى.

د - اخذ الأجرة على الاعمال الواجبة، وفي هذا المجال تفصيلات كثيرة وآراء مختلفة لا نرى المجال مفسوحًا لها، لكننا نشير إلى أن أخذها في الواجبات العينية العبادية أمر مسلم

الحرمة باعتباره أكلا للمال بالباطل ومنافيا للاخلاص المطلوب، والعينية غير العبادية ذات دليل قوي باعتباره أكلا للمال بالباطل.

ويدخل التحديد في مساحة الملكية في هذا الباب ايضاً، فليس كل شيء قابلاً للتملك في الإسلام؛ وكمثال على ذلك نلاحظ الأحكام التالية - وهي على أشهر الاقوال - :

١- لا يمكن تملك عروق المعادن وما يتجاوز حريم المعدن.

٢- لا يمكن تملك الأنفال الملكية شخصية بشكل مباشر.

٣- لا يمكن تملك الاراضي المفتوحة عنوة ملكية شخصية.

٤- لا يمكن تملك المباحات العامة كالانهار والبحار والبحيرات.

٥- لا يمكن تملك النجاسات، وهناك تفصيلات في ذلك.

وهناك في الموارد التفصيلية الكثير من امثال هذه الأحكام .

ب - التحديد في مجال الاستفادة من الملكية. ذلك أن الملكية في التصور الإسلامي لا تؤدي إلى حق قانوني في التصرف المطلق دونما أي قيود ومسؤولية وانما هي في الحقيقة حق بالمعنى العام للحق لا المعنى المصطلح تستتبعه مسؤولية فردية واجتماعية.

وعلى أي حال فإن هذا التحديد يقسم إلى مجالين :

الأول - مجال الاستهلاك وهو على نوعين ايضاً:

مورد الاستهلاك

وكيفية الاستهلاك

الثاني - مجال التصرف بالمملوك

اما المجال الأول وهو مجال الاستهلاك :- فانا نجد الكثير من الموارد التي يحرم استهلاكها أكلاً - مثلاً - كأكل الخبائث كالخمر والنجاسات والدم ولحوم الكلاب والخنزير، والتراب وباقي المضرات، والحيوانات محرمة الاكل كالوحوش من قبيل الثعالب والاسود وغيرها كالقنطريون والارنب والسلمك غير المفلس والطائر الذي يصف أكثر مما يدف وغيرها مما هو مذكور في الكتب المفصلة.

وكل تحريم في أي مورد كما قلنا مبني على أساس من ملاكات المفسد التي تجرها وهي

أمور يعلمها خالق الكون وحده.

والمجال الثاني هو مجال نوعية الاستهلاك، حيث يحرم الاستهلاك المسرف والمبذر على تفصيلات هنا، كما يحرم لبس الذهب والحرير للرجال، وربما أمكن أن نصنف إلى هذه الامثلة مسألة الاكل من الذبيحة التي إهل بها لغير الله وأمثال ذلك.

واما المجال الثاني - وهو مجال التصرف بالمملوك - فإن هناك حدودا شرعية أيضا مذكورة في مظانها نذكر منها ما يلي:

أولاً: التحريم التام؛ ويمكن أن نمثل له بالمرتد الفطري، أي الذي يكون أحد ابويه مسلماً فيبلىغ ويسلم ثم يرتد، فمثل هذا يفقد ملكيته تماماً، ومن هنا يمكن أن يقال بخروج هذا تماماً عن موضوع البحث وهو الملكية.

ومن هذا القبيل الكافر الحربي إلا أنه يعد مالكا لأمواله وإن كانت ملكية غير محترمة.

ثانياً: التحديد الناتج من تعلق حقوق الآخرين بالمال في حالة ما إذا تعلقت الحقوق الشرعية بالمال بشكل مباشر، وهو الرأي المشهور في الخمس ورأي مشهور في الزكاة على اختلاف في التصوير بين العلماء، فإن صاحب المال حينئذ لا يستطيع التصرف فيه تماماً، كما لا يستطيع أحد الشركاء التصرف دونها إذن الشركاء الآخرين، وحتى لو قلنا بعدم التعلق المباشر يشكل تعلق الحقوق الشرعية قيدياً على ذمة المالك يمنعه من التصرف التام بكل حرية.

ثالثاً: التحديد الناقص في التصرف وهو على نوعين من حيث الهدف، فالنوع الأول تحديد لحفظ الأفراد الآخرين، ومثاله: مالو افلس المدين فكانت الديون أكثر من الموجود واشتكى الدائنون فحكم القاضي بالافلاس، وحينئذ يمنع المالك من التصرف في أمواله باستثناء البيت والمركب - عند الحاجة - والاكل واللبس، ولا يجبر على بيعها، كما أنه لا مانع من التصرف بما لا ينافي حقوق الآخرين، وكذلك يمثل له بما ينتجه عقد الرهن من حقوق، فلا يمكن التصرف بالعين المرهونة بما لا ينسجم مع حق الدائن كالبيع، بل وربما منع من السكن دون إذن المرتهن.

ومن امثلته حالة المرض المنتهي بالموت فإن المريض يمنع من التصرف حينئذ - في رأي عدة من الفقهاء - لأنه قد يضر بحالة الورثة.

والنوع الثاني: تحديد لحفظ حقوقه هو وبالتالي حفظ حقوق المجتمع، ولهذا أسباب منها:

صغر السن، والسفاهة، وربما أمكن القول بان الصرف في الحرام وفي سبيل خلخلة العلائق الاجتماعية الاقتصادية يعد من السفاهة أو الاعتداء، الأمر الذي يستوجب المنع منه. ومن الاسباب الجنون أيضا.

فهؤلاء، ممنوعون من التصرف حماية لحقوقهم وبالتالي للمجتمع، وهذا ما يبدو بكل وضوح من الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾. حيث اضيفت الاموال هنا للمجتمع مع أنها ملك السفهاء أنفسهم، وعلل القرآن هذا الحكم بأن الاموال حصلت ليقوم بها اود الحياة الاجتماعية لا ليتلاعب بها السفهاء ويصرفونها كيف يشاؤون، والى هنا نختم حديثنا عن التحديد الاقتصادي للحرية بالعنوان الأولي. العنوان الثاني الذي يتم به التحديد هو العنوان الثانوي كما يصطلح الأصوليون ويقصدون به ما يطرأ على الموضوعات من عناوين تجعلها تتنافى وتتعارض مع مسيرة التكامل الإنساني والأهداف الاجتماعية العليا، وحينئذ فهي تكتسب حكما آخر قد يضاد حكمها الطبيعي الأولي.

وربما كانت أهم العناوين الطارئة هي:

أ- المقدمة للحرام أو الواجب: فقد يقع العمل المباح مقدمة لعمل إلزامي بحيث ينحصر سبيل تحقيق الواجب بارتكاب هذا العمل المباح وحينئذ يجب، وقد يترتب على فعل الأمر المباح في نفسه بشكل لازم عمل حرام وحينئذ يحرم هذا العمل المباح نفسه، بل قد يترتب على فعل عمل واجب عمل محرم أو العكس، كأن يترتب على ترك عمل محرم ترك عمل واجب وفي كلتا الصورتين يتحقق التزام وتأتي قواعد باب التزام حيث يقدم الأهم على المهم، وهناك معايير لمعرفة اهمية الحكم ومدى اهتمام الشارع به.

ب- الضرر: فإن هناك أدلة كثيرة في كتب السنة والشيعة روت حديث (نفي الضرر) عن رسول الله صلى الله عليه وآله حيث طبق رسول الله هذا الحديث في موارد متعددة. منها ما رواه في الكافي في قضية سمرة بن جندب المشهورة عن ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال صلى الله عليه وآله للانصاري (اذهب فاقلعها فارم بها اليه فإنه لا ضرر ولا ضرار).



ومنها ما جاء بتعبير (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام). إلى غير ذلك من التعبيرات التي تطوف حول هذا المعنى. وقد ادعى بعض الاصحاب التواتر في سند هذا الحديث لكثرتة ولذا فهو حديث ثابت لا شك فيه.

ولا يوسع المجال للدخول في فقه الحديث والاجابة على كثير من التساؤلات المطروحة حوله مشيرين إلى أن المعنى المختار من الحديث هو (نفي وجود حكم ضرري صادر من الشارع، فاذا استلزم أي حكم ضررا على نفس المكلف أو على غيره ارتفع التكليف به واعتبر لاغيا).

على أن من الطبيعي أن نشير أيضا إلى أن هناك خلافا حول اقتصار الحديث على الضرر الفردي المالي أو شمول للضرر الاجتماعي الذي يؤدي إلى انخفاض المستوى الاقتصادي للآخرين ويحقق سوء الحال لهم. ويمثل له المرحوم الشهيد الصدر بالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، وقد ارتأى السيد الشهيد أن قاعدة لا ضرر تشمل الحاليين معا مستندا إلى أن كتب اللغة تسمي سوء الحال ضررا<sup>١</sup>.

وإذا تم هذا المعنى كان من الطبيعي أن تمنع مطلق الاعمال الداخلة تحت هذا العنوان وهو أمر بالغ الأهمية من الناحية الاقتصادية.

ح - الحرج : ونفي الحرج قاعدة مشهورة دلت عليها الآيات الكريمة من قبيل قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، والروايات من قبيل قول الإمام الصادق عليه السلام - كما في التهذيب والاستبصار -: (فان الدين ليس بمضيق)، والإجماع - إن كان هناك وجه للتمسك به - .

وتختلف هذه القاعدة عن سابقتها في رفعها الإلزام في الحكم في حين ترفع السابقة الحكم نفسه مها كان، ولذا يفتي المشهور ببطلان الوضوء والغسل الضري دون الحرجي منهما.

وهذه هي أهم العناوين الثانوية، وربما أمكننا أن نحصل على عناوين أخرى ثانوية (كالتقية) كما يمكن أن يدعي أحد ارجاعها إلى العناوين السابقة.

وعلى أي حال فإن إجراء الأحكام الثانوية يتم من قبل الأفراد والمجتمع حتى لو لم تكن هناك حكومة لها حق الأمر والنهي.

العنوان الثالث الذي يتم به التحديد هو العنوان الولائي أو الحكومي؛ والأصل التشريعي لهذا العنوان هو أدلة ولاية الفقيه الحاكم على الأمة من قبيل قوله عليه السلام (فانهم حجتني عليكم وأنا حجة الله) حيث تجب طاعة هذا الولي المعين بمقتضى الأدلة من قبيل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ويتفق المسلمون على أن للدولة الشرعية حق التدخل في ملء منطقة الفراغ، أي منطقة المباحات، وتعيين أفضل الأساليب لاجراء الأحكام الشرعية تحقيقاً للعدالة الاجتماعية، وهذا ما طبقه الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله والذين تولوا أمور المسلمين دونها نكير من المسلمين في أصل التدخل. وعبر هذا المبدأ يمكن لولي الأمر - ومن خلال الاستعانة بمشورة الخبراء الاقتصاديين الملتزمين - أن يتدخل في الحياة العامة محققاً أهداف الإسلام في العدالة الاجتماعية ومستعينا بكثير من الأمور ومنها:

١- خبرة الخبراء الاقتصاديين.

٢- حدود الأحكام الأولية الثابتة ومحاولة تقريب الحياة الاجتماعية إليها.

٣- الأضوية المفهومية المعطاة من قبل الشريعة من قبيل قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ في مجال توزيع الثروة، وقوله تعالى: ﴿الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ في مجال وضع المسؤولية على المالكين، وقول الإمام علي عليه السلام عن التجار بأنهم (مواد المنافع) مما يدفع لاعتبار التجارة الطبيعية هي التجارة المؤثرة بشكل إيجابي على الحياة الاقتصادية، إلى غير ذلك من الأضوية الكاشفة والمعبرة عن روح الشريعة واهدافها والتي يستعين بها ولي الأمر لتنظيم الحياة الاجتماعية.

وهكذا يمكننا أن نتصور الدولة الإسلامية وهي تنسق مختلف العمليات الانتاجية والتوزيعية وتراقب مسائل التضخم والاسعار، وحركة السوق، والندرة المصطنعة، والاستهلاك وما إلى ذلك، وفي مختلف الحقول الصناعية والزراعية والتجارية.

وإذا كان العنوان الأول للتحديد يعبر عن الجانب الثابت في الشريعة فإن العنوانين الثاني والثالث يعبران عن المرونة اللازمة لمواجهة الحالات المتطورة ونمو القدرة الإنسانية في استغلال الطبيعة، وبالتالي الاخلال بالتوازن الاقتصادي المطلوب.

## الدرس الخامس والاربعون

### الإسلام والتنمية ودور المرأة المسلمة

قال تعالى : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

إذا كان لنا أن نعرف التنمية الاجتماعية بتعريف عام، أمكننا القول: إن المراد منها هو (التحرك الاجتماعي الواعي المنظم، والمنسق على مختلف الصعدة المادية، والمعنوية نحو الأفضل إنسانياً).

وهذا التعريف يستبطن عناصر من قبيل:

- ١- الهدف الإنساني المتميز عن الأهداف الحيوانية الغريزية العمياء، وإنما تكتسب الحركة هذه الهدفية إذا كانت منسجمة مع تطلعات الفطرة الإنسانية ومؤسساتها.
٢. الحركة الارادية نحو هذا الهدف الإنساني، وهي متميزة أيضاً عن الحركية الحيوانية، لأنها حركة وعي وإرادة وتعقل.
٣. التناسق والتنظيم، والتناسب بين كل الجوانب المادية والمعنوية من خلال هذه الحركة. وهذا شرط أساس، فالتنمية التي تهمل عنصر التناسب تصاب بتورم ونمو غير طبيعي في جانب أو جوانب، مع خمول الجوانب الأخرى الأمر الذي يعرض المسيرة الاجتماعية لاختلال التوازن - ومن بعد - التمزق أو التطرف.
٤. الاجتماعية في التحرك، بمعنى أن كل جزء من الاجزاء المكونة للمجتمع يجب أن يساهم في هذا التحرك وينمو من خلاله، وبمعنى أن الآثار التي ستركها هذا التحرك يجب أن تنعكس على مختلف العناصر والمكونات الاجتماعية.

فإذا اتسع نظرنا إلى العالم الإسلامي فإن هذه الأبعاد ستتسع باتساعه واتساع طاقاته الطبيعية والإنسانية والاقتصادية وغيرها.

بعد هذه المقدمة أحاول أن يكون حديثي في موضوعات أربعة:

الأول: الإسلام والتنمية.

الثاني: دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية.

الثالث: الإشارة إلى لقاءات ومؤتمرات الأمم المتحدة في هذا الصدد، وموقفنا منها.

الرابع: دور المنظمات غير الحكومية بهذا الصدد.

### ١- التنمية من وجهة نظر الإسلام

والتنمية من مختلف المجالات مما يؤده الإسلام لتكون الأمة الإسلامية الأمة الوسط، والأمة الشاهدة حضارياً ولتستحق أن تكون حاملة للقب (خير أمة أخرجت للناس). ومن الجدير بالذكر أن هذا الواجب الحضاري يتطلب بذل أقصى الجهود لتحقيقه بحيث يعتبر واجبا كفائياً تعد الأمة جمعاء مسؤولة عن تحقيقه لو لم يقم البعض منها بتحقيقه وهذه حقيقة شرعية مهمة جداً.

وقد تكون تنمية الإنتاج هي مورد الإتفاق بين المذاهب كلها والهدف الذي يجب تحقيقه بالسائل التي يقبلها المذهب الإسلامي دون ما يرفضها.

ويمكن أن نلمح هذا المبدأ من خلال تطبيق الإسلام له وتعليقاته الرسمية وأروعها كتاب الإمام علي عليه السلام لمحمد بن أبي بكر - كما جاء في أمالي الشيخ الطوسي - وقد جاء في هذا الكتاب:

«يا عباد الله إن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم... سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون...»<sup>١</sup>.

١. نهج البلاغة: شرح صبحي الصالح ص ٣٨٣؛ والأمال: ج ١ ص ٢٥.

وهذا الهدف مغلف بالإطار المذهبي كما يقول تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
الْمُعْتَدِينَ ﴾<sup>١</sup>.

## ٢. دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية

والمرأة تارة تنظر إليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، وأخرى نركز عليها بما لها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأم والبنت والاخت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا إليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار حقيقة (أن الإنسان هو محور التنمية)، ومقولة (أن التنمية المستمرة هي تلك التي تحقق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والاسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال اسقاطاتها)، وأدركنا بعد ذلك أن مكونات الفطرة الإنسانية هي أهم هذه الاسس وأعمقها في وجود الإنسان، بل بدونها يفقد الإنسان هويته ويتحول إلى (شيء) لا نستطيع أن نتحدث عن (حقوقه) أو (نموه الاجتماعي)، أو (حركته العادلة)، أو (أخلاقيته)، أو حتى (بقائه الحضاري)، وأضافنا إلى كل هذا حقيقة أخرى هي أن الدين (الذي يستمد أصوله من منابع فطرية) هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الإنسان ليحقق من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دافقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحل الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حل التضاد الدائم بين حب الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله، وحل التناقض بين اتجاهات (الإلحاد) واتجاهات (الإيمان المفرط بالأمور النسبية أو ما يسمى بالشرك)، إذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه الحقائق الكبرى أدركنا أن المرأة الإنسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية

تنموية أن تحقق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلا إذا طورت الحس الإنساني والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الإنسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق - من الجانب الإنساني - بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الإنساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الإنسانية الخيرة لصالح المجموع بأفضل أسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والامل بالمستقبل في وجودها منحت كل المسيرة الاجتماعية طاقة كبرى، وهيأت لها كل مقومات المسيرة الصالحة.

### المرأة ودورها بملاحظة خصائصها

وإذا عدنا وركزنا على خصائص المرأة التي تميزها عن الرجل، فنسجد أن خصائصها لا تغير مطلقاً من قيمتها الإنسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدرته الرحمة الالهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متميزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الاب بلاريب، إلا أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عن هذين الدورين، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير - بهذا الاعتبار - على عملية التنمية أيضاً، ومهما تعددت علل التنمية فشملت (العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالإضافة للعلل المادية)، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال.

ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك أثراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال مايلي:

١- إعداد وتهيئة وتوفير البيئة العائلية السليمة، وهي بهذا - لو وفقت فيه - تستطيع أن تضع الحجر الأساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، منشد للمستقبل. وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً تتفشى فيه الجريمة، ويعيث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والام الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه بدورها هي قوام

المجتمع الصالح (كما تؤد ذلك النصوص الإسلامية).

٢. توفير الجو المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل.

وقد قلنا: إن الإنسان الصالح هو محور التوسعة، وهو يحتاج إلى عملية تربية مستمرة تفجر فيه طاقاته، وتبرز فيه مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً وتلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية تربية وجو تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الإنسانية، ووراء كل عظيم امرأة - كما يقولون - بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣. الإعداد لجو وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسد به هذه الحاجة الضرورية للإنسان من جهة، وتوفر له الحالة الحساسة الضرورية لتخطي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة اخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلا أنها تفقد الصفء الإنساني المطلوب، ومن بعد تفقد القدرة على ايجاد التنمية المتوازنة.

ومن هنا يظهر جلياً أن المرأة لها دور كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة وتشكيلاتها بها لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والاديان كلها، هي حجر الزاوية في عملية التنمية.

كما يظهر أيضاً أن أية ضربة توجه لدور المرأة في البناء العائلي المشار اليه، وأي تقليل من اهمية الرباط العائلي المقدس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادعاء مصاديق عصرية له، أو إضعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له، كل هذه المحاولات تترك اعظم الآثار السلبية على مستقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية التنموية المطلوبة، بل هي تأمر واضح على كل الوجود الإنساني حتى ولو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

وهنا يجب أن نلاحظ أن الإسلام اسهم المرأة في عملية التنمية بشكل كبير.

### ٣. المحاولات الدولية في مجال التنمية الاجتماعية

لاريب في أن عملية التنمية استأثرت من أنشطة الامم المتحدة بالحظ الوفير، وخصوصاً

في السنوات الاخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات، كمؤمر بخارست ١٩٧٤، ومؤمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤، ومؤمر القاهرة ١٩٩٤، ومؤمر كوبنهاجن عام ١٩٩٥، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص كمؤمر نايروبي ومؤمر بكين. وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كل الاجتماعات الدولية.

إلا أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نظمت تنظيماً يبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسبها دور الدين في الحياة، ويتغافل أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد. بل يفسح المجال لاستغلالها سلعة وأعبوة تستخدم لتميع المجتمع وتفكيك الروابط العائلية وفسح المجال لعمليات الاجهاض القاتلة.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤمر السكان والتنمية القنبلة الضخمة التي فجرت الوضع. ورأى المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كل القيم والمقدسات الإنسانية، لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات وروابط خارج الاطار العائلي. وقد حضرت هذا المؤمر على رأس الوفد الإسلامي الإيراني على أمل أن نترك أثراً إيجابياً على الوثيقة وهذا ما حدث، إذ رغم عدم التنسيق بين مواقف الدول الإسلامية - التي حرّم البعض القليل منها حضور المؤمر - ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للإسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية الدينية واستطاعت أن تغير عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة من قبيل حذف مصطلحات (الحق الجنسي) و(العلاقات الأخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الإلزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالاجهاض وغير ذلك، وقد ألقى في الاجتماع الدولي خطاباً أكد في فيه على الحقائق التالية:

**اولاً:** إننا إذ نحاول تنظيم التحرك السكاني في إطار من التوسعة المطلوبة علينا قبل كل شيء أن ننظر إلى الإنسان بكل ابعاده المادية والمعنوية ليكون تخطيطنا منسجماً مع فطرته الإنسانية وموقعه من الكون. وفي هذا الصدد نعتقد أن هذه المشكلة الاجتماعية لا تكمن في عدم استجابة الإمكانيات الطبيعية لمعدلات النمو السكاني بل هي تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الإمكانيات



وأناط الظلم في توزيعها؛ يقول القرآن الكريم وبعد أن يذكر النعم الالهية الكثيرة: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾<sup>١</sup>.

**ثانياً:** إن ملاحظة الواقع الإنساني عبر التاريخ وما تقرره الشرائع الالهية في نظرياتها الاجتماعية تؤد أن الكيان العائلي يشكل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأن أيّ تحرك يوهن من استحكامه أو يطرح بديلاً عنه يشكل ضربة للمسيرة الإنسانية الاصيلة. ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن لانلجأ إلى تنظيم هذا الكيان بالأساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

**ثالثاً:** أن للمرأة باعتبارها نصف المجتمع الإنساني دورها الأساسي في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكل تأكيد أن تلعب دورها بكل ثقة ودونما أي حط لكرامتها أو امتهان لقدراتها الإنسانية.

**رابعاً:** إن أية خطة واقعية لاقامة تنمية مستقرة لايمكنها أن تتغافل دور القيم الاخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم اسس التنمية والاشباع المتوازن لمتطلبات الإنسان باعتباره محور الاعمار. فلا بد إذن من التأكيد على هذه القيم والعمل على دعمها ونفي كل ما ينافيها.

**خامساً:** إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخيرات الطبيعية وهي هبة الله تعالى ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى المستوى العالمي. الأمر الذي يحتمل الدول الغنية عبء كبيراً لتحقيق هذا الهدف الكبير بحيث لايمكنها التنصل عنه إن شاءت تحقيق الاندماج الإنساني المطلوب.

**سادساً:** إن حقوق الإنسان كما تقررها الوثيقة العالمية والوثائق الأخرى كالوثيقة الإسلامية تجب مراعاتها بشكل دقيق. إلا أن من الطبيعي التأكيد على أنه لا يحق لأية دولة أو مجموعة أن تحمل مفهومها عنها على الدول الأخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها هي، بل يجب الوصول إلى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أيّ تحميل، ولتكون الوثائق معتمدة عن بصيرة ودقة، فلا يمكن استغلالها بسهولة.

اما مؤتمر بكين الرابع للمرأة فرغم أنه كان يعلن استهدافه لتمكين المرأة وإسهامها في عملية التنمية رافعاً شعار (التساوى والتنمية والسلام) فإنه أكمل رسالة مؤتمر القاهرة التخريبية، بل أجهز على ما قدمناه هناك من إصلاحات، وراح من جديد يؤد على ما يسميه بالحقوق الجنسية وماهي من الواقع إلا محاولة تفكيك الروابط العائلية وحذف عنصر عملية التنمية.

#### ٤. دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية

وقد خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حل مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وتحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الإيجابية على المستوى العالمي.

وهكذا تم إنشاء الامم المتحدة كأوسع منظمة دولية بها لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية والاقتصادية، والصحية، والتجارية وغيرها.

كما تم إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيقت، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في اطار العالم الإسلامي.

وهناك منظمات وتجمعات دولية كبرى أخرى لها أثرها الكبير في المسيرة.

إلا أن أكثر المنظمات الدولية ما زالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الإنسانية، ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١- إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقق في أحسن الحالات مصالح الحكومات وتوجهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق أهداف الجماهير. على انها في الواقع انها تحقق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات، إن لم نقل انها انها تحقق مصالح القطب الواحد المتحكم اليوم فيها.

٢. إن واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الاحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للإنسانية كالاتجاهات الصهيونية والاتجاهات المادية الالحادية وغيرها، الأمر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الإنسانية.

٣. كما أن التأمل في قراراتها يكشف لنا أحياناً عن قيام هذه المنظمات بإشباع كاذبة لتطلعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤر. وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية

وغيرها. في حين اننا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعددة حسبما تقتضيه المصالح الضيقة. على أن القرارات الحقيقية تبقى حبراً على ورق ما لم تتفق مع مصالح القوى الكبرى. وغير ذلك من النقائص المشهودة.

ومن هنا فاننا نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بالاشتراك في الاجتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الأهداف المطلوبة. إن مشاركة هذه المنظمات يمكنها أن تترك أثراً إيجابية من جهات عديدة من قبيل مايلي:

١- لما كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب إلى واقع المشكلات الاجتماعية فانها أكثر تفهماً للحلول المطلوبة جماهيرياً. وهي بالتالي تستطيع أن تقرب القرارات من هذه الأهداف. وتستطيع أن تصل إلى كافة شرائح المجتمع المدني وطبقاته.

٢. ولما كانت هذه المنظمات غير الحكومية حرة في تحليلاتها وغير مقيدة بالقيود الرسمية فانها تستطيع أن تصل إلى الحل الواقعي وتطرح ذلك بقوة إمام المحافل الدولية.

٣. على أن حضور هذه المنظمات يشكل تواصلاً جماهيرياً جيداً قد يشكّل رأياً عاماً دولياً لاتستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمقتضيات هذا الرأي العام، مما يمنحها روحاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل، واحترام البيئة.

٤. وتساهم هذه المنظمات في تنظيم العلاقة بين التنمية والدولة إذ توحد الطاقات وتكمل النشاطات الخيرية والصحية والترفيهية والمهنية وغيرها، فهي إذن أبنية اجتماعية وسطية<sup>١</sup>.

٥. وتؤن أيضاً بيئة منظمة للعمل الإنساني غير الربحي والتطوعي وبكلفة قليلة.

٦. وتتنامى مع مثيلاتها في مختلف الدول لتشكّل تياراً عالمياً يطرح مختلف القضايا.

## استنتاج

على ضوء ما تقدم يمكننا أن نقرر الحقائق التالية:

١- إن عملية التنمية الاجتماعية هي عملية إنسانية لا تحدها حدود جنسية أو جغرافية أو

١. العولمة والدولة غسان منير، أكرم أحمد: ص ١٩٦.

مادية، وأن المرأة - في التصور الإسلامي - عنصر أساسي في هذه المسيرة وبدونها سوف تبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢. إن العالم أدرك بشكل متأخر هذه الحقيقة في حين سبقه الإسلام إليها بأكثر من عشرة قرون حينما جعل المرأة عدل الرجل في عملية (الولاية الاجتماعية) ومنحها كل ما يحق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣. إن للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الأنماط من المشاركة ولكن ذلك لن يحقق النتائج المطلوبة ما لم تقوم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية إلى الإمام.

٤. إن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تحقق الأمل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الإسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الأساس المطلوب، فبقيت مع الاسف متخلفة عن الطبيعة الإسلامية الرائدة، وأن عليها اليوم أن تسابق الزمن في تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة أن القرار الصادر عن مؤتمر القمة الثامن المنعقد بطهران يشكل سابقة جيدة في هذا المجال. إلا أنني اعتقد أنه يبقى متخلفاً عن مسيرة التطور المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا أقول: اننا يجب أن لا ننسى التحديات التي تواجهنا - في مطلع القرن الحادي والعشرين - على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، وتحديات العولمة، وتحديات الهيمنة الثقافية، وتحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتستر خلفها أعداء العلاقات الإنسانية السليمة وصولاً حتى إلى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

ولذا فيجب الابداع في كل الحقول، وأذكر مثلاً الحقل الرياضي، فلا يمكننا أن ندع المرأة كسولة بدينة مريضة، وانما يجب ابتكار الأساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الإسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الأساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا، أنه مثل واحد على ضرورة التطوير والتغيير في مختلف الحقول. وكذلك الحقل السياسي فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقده بعض مناطقنا الإسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجرة تفرض على المرأة أن تكون حبيسة بيتها بعيدة عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية، وذلك طبقاً لاجتهادات قشرية غريبة

عن الروح الإسلامية، ونصوص غير ثابتة. وهذا العمل فضلاً عن تشويبه للصورة الإسلامية يكبل مسيرة الأمة نحو مواجهة التحدي الذي أشرنا إليه. إننا نشعر بكل تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الإنسان في التصور الإسلامي ولا حتى لاستراتيجية اعلامية أو اجتماعية لعالمنا الإسلامي، فانها جميعاً قد دونت بعد تداول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الإسلامية، وانما نشعر بالحاجة للعمل المنظم والمتكامل - على صعيد العالم الإسلامي - بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها سواء في مؤتمرات إسلامية دولية كمؤتمر القمة السادس بذاكار (السنغال) أو مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة أو غيرها.

ويؤسفني أن اعلن: أن العالم الإسلامي على مستوى منظمة المؤتمر الإسلامي لم يتفق بعد على الصيغة العملية للتنفيذ رغم وجود صور تنفيذ هنا أو هناك. وأود على أن هذه الأمة الإسلامية لها خصائص معينة تحدد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية ومنها: الخصيصة الالهية والانتساب في العقيدة والتشريع إلى الله تعالى، كما أن منها الخصيصة الاخلاقية الإنسانية التي تتحلّى من خلالها بكل السمات الاخلاقية الإسلامية وتتخلص من كل أنباط الفساد والصور اللأخلاقية والتي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة أن تفتخر بانتسابها للإسلام إلا إذا طبقت الصورة الإسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الإسلام، وحصنت جماهيرها بالوعي المطلوب بل أوجدت فيها - بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة - الدوافع الكبرى لمواجهة التحدي المذكور.

إن الصحوّة الإسلامية هي قدرنا وإلا أدركتنا التحديات وقضت على خصائصنا. وهنا يبرز دور العلماء رجالاً ونساءً ليقوموا بدور ورثة الانبياء. وفي ختام حديثنا نؤد - من جديد - على أننا مضطرون للاعتراف أولاً بان المرأة المسلمة لا تملك اليوم - على صعيد الواقع العملي - دورها المطلوب في عملية التنمية الاجتماعية، فنحن بحاجة بعد هذا إلى خطة تنموية شاملة تعتمد الاسس التالية:

**اولاً:** تعميم التوعية بين المسلمين رجالاً ونساء بحقوق المرأة ودورها في عملية التنمية الضرورية.

**ثانياً:** توفير المساواة المنصفة والمعقولة بين الرجل والمرأة في الفرص التنموية، كفرص العمل، والتخطيط، والادارة، وترشيد الثروة، وتحقيق المشاركة السياسية والادارية، والثقافية وأمثال ذلك.

**ثالثاً:** التركيز على العملية التعليمية والارتقاء العملي بين النساء.

**رابعاً:** ايجاد المنظمات النسوية غير الحكومية ودعمها بقوة.

**خامساً:** حل مشكلة الهجرة الداخلية والخارجية بالقضاء على اسبابها، واستيعاب آثارها، لأن أكثر المهاجرين نتيجة العوامل المختلفة هم من النساء.

**سادساً:** توفير الحلول الناجعة للمشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة، والعمل على تغير النظرة الاجتماعية للمرأة العاملة.

**سابعاً:** العمل على تقوية بنية المرأة صحياً، وتخليصها من حالات الضعف والاوثة، وتشجيع التربية البدنية والرياضية المناسبة بعيداً عن الاستغلال والتحلل.

## الدرس السادس والاربعون الابعاد الإنسانية لوظيفة الوقف الإسلامي

يمكن تلخيص البحث عن هذا الموضوع في نقاط هي  
النقطة الأولى

أبعاد الوقف الإسلامي المتصلة بالموضوع، ونركز فيها على ما يأتي:

### أولاً: الحالة القريبة

وهي الصفة التي تركزها النصوص الإسلامية في خلد المسلم باستمرار. فالحديث المشهور الوارد في مختلف كتب الحديث «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرئ ما نوى» يركز على نية المسلم، وتربيتها، لتستهدف التقرب إلى الله تعالى باعتباره أسمى هدف. فهو هدف لا نهائي لا يتوقف عند حد، وهو هدف معنوي يشمل كل جوانب الكمال، وهو هدف يلامس الفطرة ويكتسب منها الدوافع والحرارة المستمرة، وهو بالتالي هدف متوازن لا يغلب جانباً على جانب، وإنما يحقق توازناً حياتياً متصاعداً. وقد جاء عنه صلى الله عليه وآله قوله: «يا أبا ذر إن استطعت أن لاتأكل ولا تشرب إلا لله فافعل»<sup>١</sup>. وهو ما أكدته والتزم به الاصحاح والائمة. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ما كان عبد ليحبس نفسه على الله إلا أدخله الله الجنة»<sup>٢</sup>. ولعل تأكيد النصوص على البدء بالتسمية في الاعمال يحول حياة المسلم إلى قراءة دائمة باسم الله، وعلى بركة الله. الأمر الذي بدأنا نفقده عند ابتعادنا عن المنهج التربوي الإسلامي.

١. الفتاوى الواضحة: ص ٦١٣.

٢. الامالي للشيخ المفيد: ص ٤٠٠.

ولئن دعانا الإسلام لتحويل الحياة كلها إلى عبادة أن استطعنا فقد عين لنا أموراً اعتبرها لا تصحّ إلا بشكل قربي. وقد أُسميت بالعبادات بالمعنى الأخصّ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد. فهل الوقف من هذا النوع من الاعمال؟

### اعتبار قصد القرية في الوقف

قالت الحنفية بالشرطية في الحال والمآل، أي وجوب الصرف في الحال أو في المآل بقصد القرية، كما لو وقف على الاغنياء حالاً ليعود بالمال على أبنائهم الفقراء.

وقال الإمامان مالك والشافعي بعدم الاشتراط. أما الحنابلة فقالوا بوجوب كونه على بر وقرية، وقد اختلف الإمامية في الاشتراط.

فيرى صاحب الروضة البهية عدم اشتراط قصد القرية في صحة الوقف وذلك لعدم دليل صالح على اشتراطها، نعم يتوقف الثواب على هذا القصد.

ويرى صاحب الجواهر أن الأصل يقتضي عدم اعتبار قصد القرية إذ أن الوقف عقد عرفي بلا ريب فيشملة دليل (أوفوا بالعقود) أو ما جاء في العبارة المروية (الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها)<sup>١</sup>، أو قوله صلى الله عليه وآله: «حبس الأصل وسبل الثمرة»<sup>٢</sup>.

وقد يعترض بأنه أُطلقت على الوقف عبارة (الصدقة الجارية)، وقد رأينا أن الروايات التي تنقل أوقاف الأئمة تنقلها بلفظ الصدقة، ومن المعلوم أن قصد القرية معتبر في الصدقة خصوصاً بعد ورود الخبر الصحيح: «لا صدقة ولا عتق إلا ما أريد به وجه الله»<sup>٣</sup>.

ثم يقول: نعم قد يقال بأنه راجح عند الشارع كالزواج.

ثم يؤد ما اختاره بمعلومية عدم اعتبار ما يعتبر في الصدقة من كون الموقوف عليهم فقراء ونحو ذلك، بل يصّر حون بجواز الوقف على الكافر، وصحة وقف الذمي على البيع والكنائس، وكذلك وقف غير المؤمن، ولا تصح عبادات الكافر إلا بالإيمان<sup>٤</sup>.

١. الوسائل: الباب الثاني من أحكام الوقوف، ج ١٣ ص ٣٠٠؛ والكافي: ج ٧ ص ٣٠.

٢. مستدرک الوسائل: ج ٢ ص ٥١١.

٣. الوسائل: الباب ١٣ من أحكام الوقوف.

٤. جواهر الكلام: ج ٢٨ ص ٩.



ويرى صاحب (القواعد الفقهية) اشتراط قصد القربة - احتياطا وجوبيا - بعد أن ناقش في الاستدلال على عدم اعتباره بالأصل وأنه عقد مشمول لقاعدة (أوفوا بالعقود) بأننا نحتمل دخل قصد القربة في ماهية الوقف شرعا، وحينئذ لا يمكن التمسك بالإطلاقات، اللهم إلا أن يكون الوقف حقيقة عرفية لا شرعية مع الشك في كونه حقيقة عرفية محضة. أما أدلة الاعتبار فإن الإجماع المدعى معلل أو محتمل المدرك فلا يحتج به. ولكن يمكن الاستناد إلى قوله صلى الله عليه وآله: «لا صدقة ولا عتق إلا ما أريد به وجه الله» بناء على أن ماهية الوقف من الصدقة.

كما أن عبارة (سبل الثمرة) مأخوذ من كونه (في سبيل الله). وقد نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب النهاية: بأن الوقف والصدقة شيء واحد ولا يصح شيء منهما إلا ما يتقرب به إلى الله.

وبالتالي محتاط وجوبا في اعتباره<sup>١</sup>.

أما الإمام الخميني فيرى أن الأقوى عدم اعتبار قصد القربة حتى في الوقف العام وإن كان الأحوط اعتباره مطلقا.

ويرى الإمام السيد محسن الحكيم اعتبار القربة في صحة الوقف وإن كان الأظهر عدم اعتبارها في مثل الوقف على الذرية.

أما السيد الشهيد محمد باقر الصدر فلا يعتبر القربة شرطا.

**والخلاصة:** إن الظاهر المطابق للاحتياط اعتبار القربة، وهو ما تعارف عليه الناس من عدّ الوقف من أنماط العبادات وعدّ الأوقاف من الأمور الخيرية والصدقات، وهو أمر مشتق من الروايات بلا ريب.

وإذا أمكن التنازل عن هذا الشرط فإن من المحتمل اشتراط أن يكون هذا العمل في مسير الخير والبر لا لمجرد الإباحة، فضلا عن الكراهة والحرمة.

فإنه حتى بالنسبة للوقف على وحوش الحرم، أو على الأب الكافر، أو وقف الذمي يلاحظ اعتبار كون مصرفه برا.

١. القواعد الفقهية للجنودي: ج ٤ ص ٢٤١.

## ثانياً: الحالة التأبديّة

فإن الكثير من المذاهب والفقهاء يصرون على اشتراط التأبيد، كما أن الحالة الجارية التي جرت عليها سيرة المشرعة تركز على ذلك.

يقول المرحوم الشيخ مغنية: إن الوقف لا يقع إلا مؤداً (صدقة جارية)، فلو حدده لم يعد وقفاً. وقال كثير من الإمامية: إنه حبس. واعترض على الشيخ أبي زهرة بنسبة القول بصحة الوقف المنقطع إلى الإمامية. أما المالكية فلا تشترط التأبيد، ويعقب بأنه لو وقف على جهة تنقرض كالأولاد فهل يصحّ الوقف أو يبطل؟ ولو صحّ فلمن يعود الوقف بعد الانقراض؟ الحنفية تصحح ذلك، وبعد الانقراض ينصرف للفقراء، والحنابلة يصححون ذلك ثم يصرف لأقرب الناس للواقف، وهو أحد قولي الشافعية، والمالكية تصحح ذلك ويرجع إلى أقرب الفقراء إلى الواقف، فإن كانوا كلهم أغنياء عاد إلى عصبتهم. أما الإمامية فقد قالوا بأنه يصحّ وقفاً ويرجع إلى ورثة الواقف كما في (الجواهر).<sup>١</sup>

فإذا عدنا إلى صاحب (الجواهر)<sup>٢</sup> رأيناه يشترط الدوام في الوقف بلا خلاف بمعنى عدم التوقيت وعليه الإجماع المحكي والمحصل، فيخصص بذلك عموم (أوفوا بالعقود) لو كان الوقف عقداً، وكذا كل عمومات الوقف، هذا إن لم نقل إن التأبيد متضمن في مفهوم الوقف، فلو قرنه بمدة بطل ولو كان يريد وقفاً، أما إذا لم يعلم القصد فهل التوقيت يشكل قرينة على ارادة الحبس تماماً (كما إن التأبيد يشكل قرينة على الوقف حتى ولو كان بلفظ الحبس) تبعاً لأصالة الصحة؟

صرح الشهيدان (الأول والثاني) بالقرينية.

وقيل بصيرورته حبساً وإن قصد معنى الوقف، إذ الحبس قدر مشترك بينهما إلا أنه يشكل عليه باشتراك المفهوم بين الوقف والحبس، ولا يتميزان إلا بالقصد، ولا يوجد هنا قصد. ومن هنا قال في المسالك: لو قصد الوقف بطل.

١. الفقه على المذاهب الخمسة: ص ٥٨٦.

٢. جواهر الكلام: ج ٢٨ ص ٥٣.

وعلى أي حال، فلو جعله وقفا لمن ينقرض غالبا كزيد فما هو الموقف؟ قيل ببطلان الوقف، وصرح الكثيرون بالصحة حسبا، وقيل يجب إجراء وقفا حتى ينقرض المسمون - وهو مذهب الأكثرية - والظاهر أن له حكم الحبس وإن لم يكن حسبا. إلا أن صاحب الجواهر يرى القول بالصحة لأصالة عدم الاشتراط، وربما يريد عدم اشتراط أن لا ينقرض الموقوف عليهم الاستفادة من أدلة العقود وأدلة الوقف سيما قولهم عليهم السلام: «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» ووجود روايتين صحيحتين.

### ثالثا: الحالة الولائية

فرغم أن العلماء يذكرون جواز أن يجعل الواقف لنفسه حق النظر على الوقف، ولكنهم يؤدون أيضاً أنه لو أطلق الأمر ولم يشترطه لأحد فالنظر في الوقف العام إلى الحاكم الشرعي وفي الوقف الخاص إلى الموقوف عليهم.

ويستطيع الحاكم الشرعي الإشراف على الوقف من طرق:

**أولاً:** باعتباره الولي المسؤول وبمقتضى صلاحياته الولائية يستطيع المنع من الكثير من الأمور المباحة، أو الإلزام بها؛ فهو يوجه الوقف بما ينسجم مع الحاجات الاجتماعية والعدالة الاجتماعية.

**ثانياً:** الإشراف على حسن جريان عقد الوقف وعمل الناظرين والمتولين ومصارفه. ويتأكد أثر هذا عندما نؤن بأن مسير الأوقاف عموماً إما لصالح الجوانب الراجحة التي شرط فيها العبادية - وقلنا بها - أو الجوانب الخيرة في نفسها حتى لو لم نشترط العبادية، ومن هنا يكون له الحق في منع أي إجحاف أو استغلال أو صرف في الجهات المعادية للامة وللخلق العام.

**ثالثاً:** القيام وفقاً للحكم الأولي بالإشراف المباشر أو بواسطة وكيل عنه عند فسق المتولي لو اشترطنا العدالة أو عدم كفاءته أو استقالته أو كون الوقف مطلقاً من أول الامر.

### رابعا: الحالة التعاونية

فالوقف قبل كل شيء تعبير عن حالة تعاونية يقوم بها الأفراد تحقيقاً لواجب التكافل

والتراحم وإمداداً لسبيل الخير وتحقيقاً للصالح العام، وحتى لو لم نشترط القربة فيه فإن مسيره يجب أن يكون تراحمياً تعاونياً.

### خامساً: الحالة النفسية الدافعة

فإن الوقف هو المنفذ الوحيد الذي يستطيع الفرد من خلاله التصرف في مصير أمواله إلى الأبد، مما يوفر دافعاً رائعاً نحو الوقف من جهة وتمويناً مستمراً للحركة التعاونية في المجتمع.

### سادساً: الحالة الاقتصادية

ويمكن أن نذكر لها مظاهر مهمة من أهمها: أن الوقف مسيرٌ باتجاه واحد يتم فيه انتقال الملكيات الخصوصية إلى قطاع الملكية العامة إن كان وقفاً عاماً وإلى مستويات تعبر الحالة الفردية إن كان وقفاً خاصاً. فالوقف رُفد مؤد للقطاع العام من قبل القطاع الخاص. كما أن منها ما يلاحظ من حالات التراكم التنموي.

يقول الاستاذ منذر قحف: «فهو ثروة إنتاجية توضع في الاستثمار على سبيل التأييد يمنع بيعه واستهلاك قيمته، ويمنع تعطيله عن الاستغلال، وتجرب صيانتها والإبقاء على قدرته على إنتاج السلع والخدمات التي خصص لإنتاجها، ويحرم الانتقاص منه والتعدي عليه. فالوقف إذن ليس استثماراً في المستقبل فقط، وإنما هو استثمار تراكمي أيضاً، ومن أهم خصائصه أنه يتزايد يوماً بعد يوم بحيث يستدام الوقف السابق الذي أنشأته الأجيال الماضية، وتنظم إليه الأوقاف الجديدة التي ينشئها الجيل الحاضر - ويضيف: - وقد ساعد على ارتفاع القيمة الانتاجية لكثير من الأوقاف المتراكمة، التطور الكبير في تكنولوجيا البناء<sup>١</sup>.

### سابعاً: الحالة التنوعية والإنسانية

يذكر الفقيه الكبير النجفي أنواعاً من الموقوف عليهم ومنها: الوقف على المسلمين، والوقف على أتباع مذهب معين، والوقف على الجيران، والوقف على وجوه البر، والوقف على الكافر الذمي، والوقف على الكافر الحربي، والوقف على المرتد، والوقف على البيع

١. الوقف الإسلامي وتطوره، إدارته، تميمته: ص ٦٨ - ٦٩.

والكنائس والكتب السماوية، وغير ذلك. وقد درس كل نوع ودلالاته بكل انفتاح.<sup>١</sup> وقد قيده الفقهاء بأن يكون ممن يصح تملكه وأن لا يكون الوقف عليه محرماً في نفسه لأنه يؤي لمعصية.<sup>٢</sup>

وهناك صيغ كثيرة قديمة ومستجدّة متنوعة تبين سعة الوقف ومجالاته.<sup>٣</sup> وتبدو من هذا الشمول الصفة الإنسانية للوقف، فكل ما يؤي لتحقيق مصلحة مرسله فضلاً عن المصالح المعينة يمكن أن تشمل هذه العملية حتى يصل الأمر إلى مسألة الوقف على الحيوانات العطشى والجائعة.

ومن الممكن أن نذكر بعض الصور الحديثة من قبيل:

- ١- وقف الحقوق المعنوية والتراثية.
٢. وقف الطرق.
٣. وقف الخدمات الحديثة.
٤. وقف النقود الذهبية وغيرها للزينة أو للاقتراض المضمون.
٥. وقف احتياطي الشركات الحديثة.
٦. الوقف لإقامة مؤتمرات إنسانية عامة كمؤتمرات الحوار والتشجيع على الوحدة الإنسانية والدولية والإسلامية.
٧. الوقف لتشجيع المؤسسات الاقتصادية في دولة أو منطقة ما أو تشجيع مؤسسات التنمية في العالم الإسلامي - مثلاً - أو دعم شركات التأمين التعاونية، أو الإنفاق على اللاجئين، وما إلى ذلك من أغراض إنسانية.

### النقطة الثانية: خدمات الوقف على الصعيدين الإسلامي والإنساني

إن أدنى تأمل في خصائص الوقف يوضح أنه يمثل حداً وسطاً بين القطاع الخاص والقطاع العام، فيه كل ما للاول من دوافع وحوافز وما للثاني من شمول وتكافل وتعاون،

١. معجم فقه الجواهر: ص ٣٩٨ - ٤٠٥.

٢. القواعد الفقهية للجنوردي: ج ٤ ص ٣٨٥.

٣. راجع مثلاً الوقف وتطوره للدكتور قحف: ص ١٧٨ - ٢٠٤.

وفيه تحقيق اكبر لوظيفة الملكية والمال وهي اصلاً لقيام المجتمع الإنساني وتحقيق متطلبات التبادل والتنمية والاعمار المحلي والدولي وهو هدف يسعى اليه الإسلام بكل قوة. ذلك أن الإسلام عندما دعا إلى التعاون في قوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾<sup>١</sup> فتح المجال واسعاً لعمل أيّ بر، وهو ميدان إنساني واسع. ويوحى اللفظ بإيصال الأمر إلى الوجدان السليم، فكل خطوة فيها علاء الإنسانية يندب إليها الإسلام ويفسح المجال لتحقيقها.<sup>٢</sup>

١. المائدة: ٢.

٢. كان للوقف دوره الكبير في مسألة تعميم الثقافة الإسلامية، وكمثال على ذلك لناخذ مسألة وقف الكتب والمكتبات في العالم الإسلامي، فقد اتخذ أشكالاً مختلفة كالوقف على المدارس والاشخاص والمجاميع والمساجد العامة. وينقل لنا التاريخ صوراً ذات مغزى من أنماط الوقف، فقد قام تاج الدين الكندي المتوفى سنة ٦١٣ هـ ق بوقف مكتبته الخاصة على عبده الذي أعتقه وذريته ثم على العلماء، ونجد في بعض صيغ الوقف القديمة ان شخصاً أوقف مكتبته على علماء المذهب الحنبلي، ومن المتعارف أن الواقف يشترط أن لا تخرج هذه الكتب عن المحل الفلاني، حتى أن أحدهم أوقف كتباً على حمام معروف في اصفهان ليطلعها المرثادون.

وها نحن نشير فيما يلي إلى بعض أهم المكتبات الموقوفة في إيران (نقلاً عن مجلة كتاب الاسبوع الإيرانية، العدد ١٩٣):

١. المكتبة الكبرى في مشهد، وهي ثروة علمية عظيمة تشمل الآلاف من النسخ المخطوطة.

٢. مكتبة مسجد كوهر شاد التي كانت تحوي ٤٠٠٠ نسخة مخطوطة ومطبوعة، ثم تضاعف هذا العدد.

٣. مكتبة ملك بطهران، وهي مكتبة ضخمة تحوي آلاف الكتب النفيسة.

٤. مكتبة آية الله المرعشي بقم، وهي من أعظم المكتبات في العالم.

٥. مكتبة الوزيري في يزد، وتحوي عشرات الآلاف من الكتب القيمة.

٦. مكتبة آية الله البروجردي في بروجرد.

٧. مكتبة المرتضوي في رفسنجان.

٨. المكتبة الوطنية الكبرى في طهران.

٩. مكتبة مجلس الشورى الكبرى في طهران.

١٠. مكتبة الهرندي في كرمان.

١١. مكتبات ضخمة في اصفهان.

١٢. مكتبة خوزستان.

١٣. مكتبات كرمان.

١٤. مكتبات قزوین.

ونحن نعتقد أن باب الوقف هو منفذ إسلامي رائع لتحقيق هذا الهدف السامي من خلال الاستفادة من مجموع عوامل:

أ- العوامل التربوية الإسلامية التي تنمي الإنسان على حب الخير وتبرز كوامن فطرته الاخلاقية.

ب- العوامل التشريعية التي تنمي فيه حاسة التبرع من خلال الأحكام المستحبة الكثيرة، وتدفعه للأعمال القربية الكثيرة.

ج- مفاهيم المحبة والاخوة الإنسانية والحوار مع الآخر والحب للآخرين ما يجبه لنفسه، والاستخدام الإيجابي المتبادل ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾<sup>١</sup>. ويوصي الإمام علي عامله الأشتر بالناس قائلاً له: «فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»<sup>٢</sup>.

د- العوامل الفردية؛ فالإنسان على أي يجهد ويتعب في اكتساب المال، وهو يود التصرف فيه إلى أبعد مدى، وحينئذ فإن الإسلام يفتح له باباً واسعاً جداً يستطيع من خلاله التصرف في ماله إلى يوم القيامة وتحقيق ما يرغب فيه من المجالات الواسعة المفتوحة.

وهكذا تتوحد المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية ويتحقق بذلك حل رائع للتعارض المستمر مدى العصور بين المصلحتين والمؤي إلى أنهار الدماء والدموع والحرمان.

والحقيقة هي أن هذا الأسلوب إلى جانب غيره من الأساليب التشريعية يتكامل مع دور الإيمان بالآخرة في بسط فترة المنافع الذاتية للإنسان الفرد من عمره الديني القصير إلى حياة الخلود الآخروي، فمنافعه الذاتية هناك هي أعظم وأعظم من كل منافعه هنا ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾<sup>٣</sup>، ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾<sup>٤</sup>.

١٥ مكتبات جيلان.

وهناك عدد لا يحصى من المكتبات الموقوفة في أنحاء العالم الإسلامي، ومن الممكن ان تعم ثقافة وقف المكتبات أرجاء العالم كله.

١. الزخرف: ٤٣.

٢. نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

٣. الإسراء: ٧.

هذا، وعندما نلاحظ الجانب الولائي والأشراف الحكومي على الوقف نجد نوعاً ضخماً من التوازن بين الإرادة الفردية المرباة اصلاً على البر والتقوى والهداية الحكومية الخيرة لهذه العملية لتقوم الدولة الإسلامية بواجباتها الضخمة الملقاة على عاتقها.

### النقطة الثالثة: الوقف وسيلة جيدة لإحياء بعض الأحكام وتطبيقها

فهناك بعض الأحكام الإسلامية يكاد العالم الإسلامي ينساها في حين انها من الحقائق، كما أن هناك بعض العقود الجديدة التي تحوي مقادير من الغرر مما يطلها في نظر الكثيرين، الأمر الذي يمكن علاجه عبر ظروف تعاونية، لان الغرر لا يترك أثره فيها. ومن هنا فنحن ندعو إلى دراسة الأمر وإعادة النظر. ولنضرب لذلك بعض الامثلة:

**أولاً:** من الأمور المسلم بها في المذهب الاقتصادي الإسلامي مسألة التكافل الاجتماعي بين المسلمين، حيث يجب أن يتكفل كل أفراد الأمة الإسلامية الآخرين على مستوى الحاجات الشديدة تعبيراً عن الاخوة الإسلامية<sup>١</sup>.

وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «أبيا مؤن منع مؤناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولاً يده إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤر به إلى النار»<sup>٢</sup>. في حين يجب على الدولة الإسلامية - وفق النصوص الإسلامية - أن تضمن المستوى الطبيعي لهؤلاء الأفراد بما يعبر عنه في النصوص بـ(الغنى). فقد روي عن الصادق عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول في خطبته: «من ترك ضياعاً فعليّ ضياعه، ومن ترك ديناً فعليّ دينه»<sup>٣</sup>. ويشعر بأنه كان قد استدان في حياته لحاجة.

هذا ولكننا نجد هذا المبدأ أبعد ما يكون عن التطبيق. وهنا نجد أنه لو طبق نظام مناسب للاوقاف العامة وبعض الاوقاف الخاصة لشمّل كل العالم الإسلامي واستطاع أن يترك أثره

١. النساء: ٧٧.

٢. جواهر الكلام: ج ٣٦ ص ٤٣٢.

٣. الوسائل: ج ١١ ص ٥٥٩.

٤. الوسائل: ج ١٣ ص ٩٢؛ وفي معناه جاء في البخاري: ب نفقات؛ ومسلم ب الجمعة وغيرها.



في تطبيق هذا الحكم الثابت<sup>١</sup>. وهو واجب كفائي يعاقب كل الأفراد إذا ترك، ويسقط إذا فعله البعض بما فيه الكفاية.

**ثانياً:** ومن الأحكام المنسية مسألة ملكية الأمة للأراضي المفتوحة عنوةً، فهي مملوكة لكل أفراد الأمة، وهي من قبيل أراضي العراق ومصر وإيران وسورية والخليج وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي<sup>٢</sup>، وهذا هو رأي الإمامية بالإجماع. كما يرى الإمام مالك أنها وقف للمسلمين بلا حاجة لإنشاء صيغة الوقف فيها، ولا يجوز تقسيمها بين الغانمين<sup>٣</sup>. وربما أمكن استفادة تطبيق الرسول صلى الله عليه وآله لهذا المبدأ من حديث البخاري حول إعطائه أرض خيبر لليهود إن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها<sup>٤</sup>.

وهذا حكم ربنا نبيه المسلمون، والذي نراه اننا نستطيع أن نقوم بما يتسنى لنا من الواجب من خلال القيام بتعميم الاوقاف خصوصاً في مثل هذه الأراضي وريعتها ليسد جانباً من الفقر في العالم الإسلامي، وحتى ليؤن مساهمة أكبر للامة في الاقتصاد الإسلامي والعالمي. ولتكن مساهمة الدول القائمة في تلك الأراضي تعبيراً عن الوفاء لهذا الحكم الإسلامي.

**ثالثاً:** المعادن الظاهرة، حيث تعتبر من المشتركات بين الناس. وقد نقل الإمام الصدر اقوالاً كثيرة في ذلك<sup>٥</sup>، ولعل تعبير (الناس) يعم المسلمين وغيرهم، مما يفتح ابواباً كبرى لضرورة الوفاء بحق الناس فقهيّاً، ويدعوننا لتسخير الكثير من طاقاتنا المعدنية لصالح المحتاجين في دول العالم عبر إيجاد مؤسسات وفقية عالمية.

**رابعاً:** مسألة الفوائد المتجمعة للبنوك الإسلامية في المصارف الاجنبية، حيث افتت اللجنة الشرعية المكونة من علماء كبار - وفيهم المرحوم الداعية الندوي - في اجتماعها بتاريخ ١١ ربيع الأول عام ١٣٩٩ هـ بصرفها في شؤون المسلمين<sup>٦</sup>.

١. راجع اقتصادنا للشهيد الصدر: ص ٦٦٤ - ٦٦٦ طبعة مشهد.

٢. اقتصادنا: ص ٤١٩.

٣. الأحكام السلطانية للماوردي: ج ٢ ص ١٣٧.

٤. صحيح البخاري: ج ١٦ ص ١١٥.

٥. اقتصادنا: ص ٤٧٢.

٦. مع مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي للمؤلف: ج ١ ص ٨٨.

ونعتقد أن أفضل أسلوب لذلك هو إنشاء وفتيات عامة ترعى هذه الأمور وتنظر لكل المسلمين بل ولغيرهم من ذوي الحاجة.

**خامساً:** افتى مجمع الفقه الإسلامي ببطان عقود التأمين التجاري والسماح بالتأمين التعاوني، وذلك في دورته الثانية المنعقدة في جدة بتاريخ ١٠ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ. ونحن وإن كنا عارضنا هذا القرار منذ البدء ولكننا نعتقد أن أسلوب الوقف وعائذاته يمكن أن يساهم كثيراً في إيجاد شركات تأمين تعاونية تسد الحاجة العظيمة للوقف في عالمنا الإسلامي.

**سادساً:** من المعروف أن عائد الصكوك يجب أن يكون ثابتاً، ولئلا يشبهه بالربا وللمحافظة على ثبات العائد يتم تكوين احتياطي من الربح الاجمالي قبل اقتطاع حصة المدير والاستفادة منه تعود على المدير وحملة الصكوك (كما تكون هناك مباراة) وهذا الاحتياطي يؤل بالتالي إلى الخيرات ومن أهمها الأوقاف.

#### **سابعاً: إحياء عملية وقف النقود واستثمارها**

توقف الفقهاء منذ العصور الأولى في مسألة وقف النقود وسر التوقف أن الوقف يعني حبس الأصل وتسبيل الثمرة) والنقود بالتعامل بها لا يبقى اصلها، فلا معنى لتسبيل الثمرة، فتشبه بذلك المأكولات والمشروبات، ويؤد صاحب جواهر الكلام هذا المعنى<sup>١</sup>.

ويمكن القول بأن النقود يجوز وقفها:

أولاً: لأنها قد تقوم باداء وظائف اقتصادية مع بقاء اعيانها من قبيل توفير الحالة الائتمانية العالية عبر خزنها في الخزينة العامة.

ثانياً: أن المهم في الاوراق المالية هو قيمتها لا اعيانها، فاذا وفرنا ضماناً لهذه القيمة عبر شركات التأمين أو عبر اطمئناننا للمستوى الائتماني للبنك الذي نتعامل معه بحيث يكون احتمال ذهاب قسط من رأس المال احتمالاً ضعيفاً خصوصاً إذا استعد القيمون على الوقف لجبران الخسارة ضعيفة الاحتمال اصلاً أمكن القول بوضوح بجدوى وقف الاموال لدعم

١. جواهر الكلام: ج ٢٨ ص ١٨.

الاقتصاد الإسلامي وتوفير السيولة النقدية وحماية الرساميل الضعيفة ودعم الاعمار الوطني، وما جاء سابقاً من منع وقف النقود العينية قد لا ينسحب على وضعنا الحالي. وقد اقترح الاستاذ التركي مراد جيزاكجا - استاذ الاقتصاد في جامعة بغازجي في اسطنبول بتركيه - أن يقوم الواقف للنقود أو المؤس لوقف النقود الراغب في دعم التجار الصغار، أن يقوم بالاتصال بأحد البنوك الإسلامية ليضع له امواله المودعة في حساب خاص ويعود البنك متولياً له ومضارباً به ليكفل ادارة جيدة للعملية وايراداً مستمراً لأموال الوقف نفسه، ويرى أن هذا الأمر تم تطبيقه بنجاح بالنسبة لوقف السيد وهبي كوج، وقد بلغت القيمة الاسمية لهذا الوقف عام ١٩٩٣م إلى ١٢٠ مليون دولار.<sup>١</sup>

### النقطة الاخيرة: مقترحات سريعة

- ١- نعتقد أن موضوع استثمار الوقف وغلاته في مشاريع تنمية ضخمة لم يعد مجرد أمر جائز بل عاد من الواجبات الاقتصادية، خصوصاً بعد أن أفتت المجامع الفقهية بذلك وخصوصاً مجمع الفقه الإسلامي.
٢. من الضروري أن يتم تفعيل آليات جديدة اقترحت في مؤتمرات عالمية للوقف واخراجها إلى حيز التنفيذ.
٣. يجب الاستفادة المتبادلة من تجارب بعضنا البعض، لأن في ذلك الخير الكثير. وهناك تجارب مشهورة كالتجربة الإيرانية والسودانية والكويتية وغيرها.
٤. يجب أن يتم تنفيذ خطة توعية شاملة بالوقف وأهدافه كي يفرج الغاصبون لاموال الوقف - وفيهم بعض الحكومات والحكام - عنها، ويقبل المحسنون على إحياء هذه السنة الإسلامية ضمن برنامج منظم.
٥. يجب أن تدرس مسائل الوقف من جديد طبق فقه مقاصدي منفتح وفق ضوابط الاجتهاد كي يؤي الوقف دوره الاجتماعي المطلوب.
٦. اعتماد أسلوب الإعفاءات الضريبية لتشجيع الوقف.

١. نشرة الدراسات الإسلامية: الدورة ٦ رقم ١، نوفمبر ١٩٩٨م.



## الدرس السابع والاربعون

### المهم في العقود المالية هل هو الشكل أو المقصد؟

من الواضح وجود اتجاهين في الفقه للاجابة على هذا السؤال، يركز الأول على شكل العقد، وأهم ما فيه اللفظ المستعمل؛ في حين يعتبر الاتجاه الثاني أن المهم المقصد والمحتوى الذي اريد بيانه بهذا اللفظ أو العمل.

وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع عند دراستهم للقواعد الفقهية، وعند تعرضهم لبحث الحيل الربوية، أو بحث العقود الصادرة سهواً أو عند حالات ذهاب العقل والوعي وأمثال ذلك. والملاحظ أن الاتجاه الغالب للفقهاء عبر العصور هو الاتجاه الثاني حيث تشيع بينهم التعابير التالية:

العبرة للمعنى دون الصورة.<sup>١</sup>

العبرة في العقود لمعانيها لا لصور الألفاظ.<sup>٢</sup>

العقود تابعة للقصود.<sup>٣</sup>

العبرة للمعاني دون الصورة.<sup>٤</sup>

العقود لا تعتبر باللفظ وإنما تعتبر بالمعنى.<sup>١</sup>

---

١. شرح الزيادات لقاضي خان: ورقة ٨٩٨.

٢. بدائع الصنائع: ٣/٥.

٣. عوائد الأيام: ٥٢؛ وجواهر الكلام: ج ٢٣/٣٣٥.

٤. تبين الحقائق: ج ١/٥.

العقود مبنية على مراعاة القصد.<sup>٢</sup>  
 المقاصد معتبرة.<sup>٣</sup>  
 الأحكام تتعلق بمعاني الألفاظ دون قوالها.<sup>٤</sup>  
 إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعات القصد فمراعاة القصد أولى.<sup>٥</sup>

### وهكذا تتعدد التعابير.

وربما استندت في الغالب إلى قوله صلى الله عليه وآله: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» وهو حديث مشهور وارد في مختلف الكتب الحديثية.  
 وقد رأى الفقهاء أنه لا يختص بباب العبادات بل يعم المعاملات.  
 وفي شرح كل هذه التعابير يقال بأن المراد من ذلك قد يكون هو: أن العقد لا يتحقق إلا بالقصد فتكون إشارة إلى اشتراط كون العاقد قاصداً في مقامات العقود كلها ويكون معنى التبعية: عدم تحقق العقد بدون القصد.<sup>٦</sup>  
 وقد يكون بمعنى أن العقد تابع للقصد، بمعنى أن العقد شيء يحتاج إلى موجب وقابل وعض وعض وهو في هذه الأمور تابع للقصد بمعنى أنه لا يقع ما لم يقصد.<sup>٧</sup>  
 وقد يكون بمعنى أن العبرة بملاحظة ما يفهمه العرف من مقصود العاقد عبر ملاحظة ما يترتب عليه من آثار، فهو المعتبر حتى لو كان التعبير لا يناسب ذلك.  
 وعلى أي حال؛

فربما يستدل لهذه القاعدة تارة بذكر الروايات الشريفة كالرواية الآنفه وأخرى يستند إلى

١. المنتقى للباقي: ج ٤/٢٨٢.

٢. قواعد الأحكام: ج ٢/١١.

٣. فتاوى شيخ الإسلام: ١٥٢/٣٠.

٤. القبس لأبي بكر بن العربي: ج ٢/٧٠٩.

٥. المعيار للونشريسي.

٦. القواعد لدى الإمامية: ج ٣/٥٨٥.

٧. العناوين: ج ٢/٤٨ - ٤٩ مصباح الفقاهة للسيد الخوئي ج ١٠٦/٢.

الضرورة الفقهية<sup>١</sup> بعد أن اتفقوا على أن اللفظ بمجرد لا يؤدي إلى أثر شرعي. وربما عبر عن هذا بالإجماع<sup>٢</sup>.

ويناقش في دلالة الرواية باعتبارها تنصرف إلى العبادات وانماط السلوك الأخلاقية، وفي الإجماع بأنه لا يشكل دليلاً مستقلاً وأنه غير تام بعد مخالفة الشافعية<sup>٣</sup> وغيرهم. والذي أتصوره أن أهم ما يمكن الاستناد عليه هنا هو الأصل الأولي: فإنه يقتضي أن يكون اللفظ مجرد تعبير عن المقصود أو نوع الالتزام كما يعبر عنه الفقه الوضعي، كما يقتضي عدم ترتب الآثار المجعولة للعقود إلا بعد تمام التعهد وارتباط تعهد الموجب بتعهد القابل وهذا يعني أن التركيز كله يقع على القصد والمعنى دون اللفظ والشكل وإن اشترط اللفظ للكشف عن المعنى<sup>٤</sup>.

بل يمكن القول بأن الفهم العرفي قد يحول العقد من حالة إلى أخرى حتى لو تصورنا وقوع القصد الآتي من الفاعل. ونحن نعلم أن الشارع قد ألقى خطابه إلى العرف فهو الذي يشخص المصاديق والموضوعات وهو الذي يفهم دلالات خطابات الشارع وهذا ما سنلاحظه عند ذكر بعض التطبيقات.

### بعض التطبيقات المرتبطة بالعقود المالية

وسنكتفي بتطبيقات:

#### التطبيق الأول: مسألة الفرار من ربا القرض

وهذه مسألة عنونت هكذا في كلمات الفقهاء، الأمر الذي أوقع البعض في شبهة مهمة ملخصها: أن الربا يعد من اشد المحرمات الإسلامية التي ركزت عليها النصوص القرآنية الكريمة والاحاديث الشريفة، وهو المسرب الطبيعي لكثير من أنماط الفساد الاجتماعي

١. جواهر الكلام: ج ٢٢/٢٦٦.

٢. تذكرة الفقهاء: ج ١/٤٦٢.

٣. موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للدكتور الندوي: م ١/٥١٩.

٤. العناوين: ج ٢/٥٠.

والاقتصادي، والازمات الخانقة التي نشاهدها في النظم المتعاملة به، واذا كان الأمر كذلك فما معنى طرح هذه المسألة في النصوص مما يوهم أن الإسلام - والعياذ بالله - نفسه يفتح السبل لجريان الربا نفسه في المجتمع ولكن تحت عناوين اخرى، وبحيل وأساليب التفافية تقوم بنفس الدور المفسد دون أن تمتلك نفس الحرمة الشديدة؟

وقد عبر الإمام الخميني عن هذا الاشكال بقوله:

«وهذه عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المتفكرين، واشكال من غير منتحلي الإسلام على هذا الحكم، ولا بد من حلها، والتشبت بالتعبد<sup>١</sup> في مثل هذه المسألة التي ادركت العقول مفسد تجويزها ومصالح منعها بعيد عن الصواب»<sup>٢</sup>.

اما حل هذا الاشكال فيتم عبر ملاحظة الأمور التالية:

اولاً: أن الروايات الواردة في مجال الفرار من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون ، حيث تؤي الضميمة من غير الجنس إلى اخراج المعاملة من كونها تعاملًا بالمثلين.

كما في صحيحة الحلبي «لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين، إذا دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به»<sup>٣</sup>.

والاشكال الذي طرحناه انما يتجلى في «ربا القرض» واما تجويزها في القسم الأول (المعاوضي) فلا اشكال فيه اصلاً ولا عقدة ولا عويصة لان المثليات كسائر الامتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض واشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنين أو بأمنان من الشعير كاشتراء سائر الامتعة بقيمتها السوقية واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه أو درهمين كذلك ليس فيه اشكال ولا عويصة رأساً، بل لعل سر تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها إلا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء وانما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا اشكال فيها.

١. ويقصد من هذا التعبير ان هناك من يجيب على هذا الاعتراض بان علينا التعبد بما جاء في النصوص دون اي اعتراض،

ولكن الامام يرى ان هذا الجواب لا يحل المشكلة.

٢. كتاب البيع للامام الخميني: ج ٢/٤٠٦.

٣. الوسائل للحر العاملي: ج ١٢/٣٧١.



اما ربا القرض فلم ترد في مجال التخلص منه إلا بعض الروايات وهي:  
اما أن تكون ضعيفة من حيث السند أو الدلالة، وأما أن تكون في سبيل إراءة سبيل  
صحيح يجر المعاملة إلى عقود أخرى صحيحة تترتب عليها أحكامها الطبيعية ولا تنتج  
المفاسد الربوية.

وحتى لو افترضنا وجود رواية ما - كما يدعى - سليمة السند والدلالة، فهي بالنظر المسلم  
به مخالفة لمقتضى الكتاب الشريف والسنة القطعية المركزة على كون الربا من الظلم والفساد  
واعلان الحرب ضد الإسلام، وحينئذ فهي مما عبرت عنه روايات أهل البيت عليهم السلام  
بالزخرف، وانه مما يضرب به عرض الجدار.

كما جاء في رواية يونس الشيباني قال:

«قلت لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يبيع البيع والبائع يعلم أنه لايسوى والمشتري  
يعلم أنه لايسوى إلا أنه يعلم أنه سيرجع فيه فيشتره منه قال: فقال: يا يونس إن رسول الله  
صلى الله عليه وآله قال لجابر بن عبدالله: كيف انتم إذا ظهر الجور واورثتم الذل؟  
قال: فقال له جابر لا بقيت إلى ذلك الزمان. ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال: إذا ظهر  
الربا. يا يونس وهذا الربا. فإن لم تشتريه رده عليك؟ قال: قلت: نعم قال: فلا تقربنه فلا تقربنه.<sup>١</sup>  
وقد جاء في نهج البلاغة عن علي عليه السلام:

«ان رسول اله صلى الله عليه وآله قال له: يا علي إن القوم سيفتنون باموالهم (إلى أن قال)  
ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالبيذ والسحت  
بالهدية والربا بالبيع»<sup>٢</sup>

### معيار تشخيص موضوع الربا عن غيره

والمعيار المطروح هنا هو العرف.

ولتوضيح ذلك نقول:

١. الوسائل: ج ١٢/ ٣٧١.

٢. الوسائل ج ٤٥٦ / ١٢.

إن العرف إنما يرجع إليه في ثلاثة مجالات:

المجال الأول: ما يكتشف منه الحكم الشرعي. كما هو الأمر في عقد الفضولي صحة ولزوما. وإنما يتم ذلك إذا ثبت كون الحكم من الاعراف العامة الممتدة إلى عصر المعصوم عليه السلام الأمر الذي يحقق التقرير والامضاء له بمجرد عدم صدور ردع مناسب. المجال الثاني: تشخيص مصداقية بعض المفاهيم التي اوكلت إليه من قبل الشارع من قبيل الالفاظ التالية:

الاناء، الصعيد، الفقير، المسكين، الغنى، الاسراف، التبذير، في سبيل الله، وما إلى ذلك. المجال الثالث: ما يرجع إليه لمعرفة مراد المتكلمين عندما يستعملون الالفاظ. سواء كان المتكلم الشارع أو غيره، ويرجع إليه ما يرجع إلى الدلالات الالتزامية إذا كان منشأ الدلالة ملازمة عرفية. ويمثلون لذلك بحكم الشارع بطهارة الخمر الذي انقلب إلى خل، وهو يلزم عرفا الحكم بطهارة جميع اطراف الاناء، وكذلك يدخل فيه كل البحث عن القرائن العرفية، والجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين. كأن يقال: إن التعارض إذا لم يكن مستقرا في نظر العرف بل كان أحد الدليلين المتعارضين قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقا للقرينة. وتدخل هنا بحوث التقييد والاطلاق، والعموم والخصوص، والحكومة والورود.

هذا كله في تشخيص مراد الشارع، وكذلك فإن للعرف دوره في تشخيص مراد غير الشارع ويدخل فيه ما يرجع إلى ابواب الاقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها إذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية.

وبهذا نعرف أن العرف وإن لم يكن اصلا من أصول الفقه، لكنه يلعب دورا كبيرا في مجال الاستفادة من الأصول والنصوص.

إلا أن هناك مفاهيم رأى الشارع أن يتدخل بنفسه لتشخيص بعض مصدايقها بعد أن كان ذلك غامضا على العرف، أو ربما يرى الشارع أن العرف يتجه إلى مصدايق أخرى الأمر الذي يتنافى مع غرضه فاذا تدخل الشارع في تشخيص مفهوم عرفي كان هو المتبع في ذلك. ويمكننا أن نمثل لذلك بالفقاع، فإن بعض النصوص جاءت لتؤد أن الفقاع خمر استصغره

الناس، كما يمكن التمثيل له بالربا المعاوضي مع اختلاف قيمة العوضين المثليين فإن العرف لا يرى في الأمر عملية ربوية، في حين يؤد الشارع ذلك ويحرمه.

وعلى أي حال فإن العرف يبقى محكما في الحالات التي لم يتدخل الشارع في تحديدها فيعتبر الأمر حينئذ قد اوكل إلى الشرع.

بعد هذا لا بد من الدقة في تحقيق التشخيص العرفي، وملاحظة كل المناسبات التي يطرحها، والارتكازات التي يعتمد عليها، فإن دراسة هذه المرتكزات لتساعد كثيرا على الوصول إلى التشخيص العرفي المطلوب.

ولو عدنا إلى موضوعنا الذي نبحث فيه لرأينا أن من اللازم الحصول على تأكيد عرفي من عدم صدق الربا، وهو عمل قد يستدعي رفض الكثير من الحالات المشتبهة، واتباع طريق الاحتياط في البين وذلك بملاحظة ما جاء من تأكيد شديد على حرمة الربا وعدم القرب منه، كما جاء في الرواية (فلا تقربنه فلا تقربنه).<sup>١</sup>

ومن يلاحظ روايات الاحتياط يجد انها - وإن لم تؤل اصلا عاما يعارض أدلة البراءة الشرعية - لكنها في مثل هذا المورد قابلة للانطباق نظرا لتقارب حدي البيع والربا.

فهناك رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تقول:

«من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه».

ورغم ما قيل من أن الرواية ترغب فقط في الاتقاء وليس فيها ما يدل على الإلزام فانها

تبين حالة تشتد وتضعف بملاحظة قرب الحدين الحلال والحرام وبعدهما.

وهناك رواية عن الإمام علي عليه السلام إذ يقول لكميل:

«يا كميل أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت».

وقد قيل إن قيد «بما شئت» يبعدها عن الوجوب إلا أن الظاهر انها ظاهرة في الاحتياط

للدين بشئ الوسائل فلا تتنافى مع الوجوب.

وهناك رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تقول:

١. الوسائل: ج ١٢/٣٧١.

«اورع الناس من وقف عند الشبهة» وقد لوحظ عليها أن الاستدلال لا يتم إلا إذا دل دليل على وجوب الاورعية، وربما اختلف الحال فيها باختلاف موارد الشبهة.

وهناك رواية عن الزهري عن الباقر عليه السلام قال:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وهناك رواية أخرى عن جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه.

«قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر

بين لك غيبه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله»<sup>١</sup>.

وعلى أي حال: فما نؤده هو وجود موارد وأحكام دينية ذكرت على أساس انها منّة الهية

على العباد، فاذا شئنا التشدد فيها كان ذلك مخالفا لمضمون هذا الامتنان، وذلك كما في مسألة

(التقصير في السفر). كما أن هناك موارد أكد الشارع شدة حرمتها، كما في مسائل الاعراض

والاموال، ومسألة الربا بالخصوص. فمن الطبيعي أن يحتاط فيها.

ومع ذلك فاننا ما لم نتأكد من الروّة العرفية لمعاملة ما على انها سليمة من الربا كان اللازم

الاحتياط والابتعاد عن ذلك المورد.

اما كيف يمكن التأكد من الروّة العرفية فيمكن أن نطرح هنا كل ما يبعد نظر العرف عن الربا:

كأن نفترض تنبيه العرف إلى وجود التزامات في هذا العقد تختلف تماما عن خصائص

العملية الربوية.

من خلال عدم وجود ضمان قرضي هنا، أو من خلال عدم وجود فائدة بالنسبة، أو من

خلال تقليل الأجرة إلى الحد الذي يفهم منه العرف انها في قبال الخدمات المقدمة، أو كما يعبر

عنه بكتابة الدين، وما إلى ذلك.

وكذلك من خلال تنبيه العرف إلى الفرق الحقيقي في القصد الملحوظة في هذه العقود.

فإن لم نفعل ذلك كان المورد المعنون بعنوان غير الربا في نظر العرف مصداقا للربا بعد

رفضه للعنوان الكاذب في نظره. فهو هنا يراه صغرى لعنوان الربا.

١. كل روايات الاحتياط واردة في مجموع كتب أصول الفقه التي تبحث عن أصل الاحتياط.

او نقول بأن العرف يوسع من مفهوم تحريم الربا القرضي ليتجاوز به القرض نفسه ليشمل كل مورد مشابه له، كهذا المورد الذي يقبل العرف فيه أنه مصداق لهذا العنوان المدعى، ولكن مفهوم الربا بعد توسيعه يشمل هذا المورد ويخرجه من حكمه المحلل، وهنا تكون التوسعة في (الكبرى).

### محاولات فقهية لتحويل الربا إلى وجه مشروع

وبغض النظر عن النصوص فإن هناك محاولات فقهية لتحويل الفائدة إلى وجه مشروع تعرض لها الشهيد السيد الصدر في كتابه (البنك اللاربوي) فلنستعرضها بسرعة مع بيان مناقشاتها.

**المحاولة الأولى:** أن يقال إنه يوجد في القرض عنصران هما المال المقترض، ونفس عملية الاقراض؛ ولما كان الربا وضع مال بازاء العنصر الأول فإن وضع مال بازاء العنصر الثاني لا مانع منه بعد أن كان عملاً يمكن مكافأته من خلال عقد الجعالة، إذ يستحق المقرض (الدائن) الزيادة المالية بعقد الجعالة لبعقد القرض، فاذا انكشف بطلان الجعالة انتفى الاستحقاق رغم كون عقد القرض سليماً نافذاً. وهذا نظير من يجعل جعالة لمن يبيعه بيته - بان يعطيه درهماً - فالجعل فيها لقاء عملية البيع لا بازاء الدار المبيعة، ولهذا لا يسري على الدرهم حكم العوضين.

وهذا التقريب يتحدث عنه تارة بلحاظ الصغرى واخرى بلحاظ الكبرى. اما بلحاظ الصغرى فيقال إن العرف - بارتكازه - يرى أن الفائدة هنا جعلت في الواقع في قبالة المال المقترض لا في قبالة عملية الاقراض. وحيث أن معنى الجعل على مال، لان الجعالة تكون على عمل لا مال.

واما بلحاظ الكبرى بافتراض أن المتعاملين قد ركزا في الواقع على جعل الفائدة في قبالة عملية الاقراض حقيقة وحيث يقال: إن ملاك استحقاق الجعل هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع، أي هو ضمان غرامة في العمل على غرار ضمان الغرامة في المال، وحيث أن الجعالة لا تتصور إلا على عمل له أجره المثل في نفسه.

اما عمل الاقراض فلا مالية له في نظر العرف وانما مالية الاقراض انما هي مالية المال المقترض فقط وهي مالية مضمونة بالقرض فلا يتصور ضمان آخر للعمل.

**المحاولة الثانية: تحويل القرض إلى شيء آخر** كما لو افترضنا أن زيد مدين لخالد بعشرة دنانير، وأن زيدا يتصل بالبنك ويأمره أن يدفع عشرة دنانير لخالد، فتشتغل ذمة زيد بعشرة للبنك نتيجة امره للبنك باتلاف ماله فهو يضمن التألف فلم يقع هنا قرض وانما وقع أمر باتلاف على وجه الضمان وحينئذ يقال إنه لا مانع من التزام زيد بضمان أكثر من العشرة فليس هو ضمانا قرضيا وانما هو ضمان بسبب الأمر بالاتلاف.

وهنا أيضا يناقش بان دليل حرمة الربا يشمل المورد بالغاء الخصوصية. فالدين بأي سبب حاصل يجب أن لا يلزم المدين بالزيادة.

كما يناقش بأنه ما الملزم للزيادة؟ فاما أن يكون وجود عقد للقرض أو يكون بنحو الجعالة، وحينئذ يأتي الاعتراض السابق. فتسديد البنك ليس عملا له مالية اضافية على مالية المال المسدد، وهو مضمون.

**المحاولة الثالثة: تحويل القرض إلى البيع.** وقد يعمل على تحويل القرض إلى بيع فيخرج عن كونه ربويا مادام النقد من الاوراق النقدية التي لا تمثل ذهبا ولافضة ولا تدخل في المكيل أو الموزون. فيقوم طرف ببيع ثمانية دنانير بعشرة مؤلة إلى شهرين، والتمن وإن زاد على المثلث مع وحدة الجنس ولكنه ليس من الربا المحرم في البيع.

ثم انهم يزيدون عليه بجعل شرط في عقد البيع هذا، يقول: بلزوم دفع درهم لقاء أي تأخر لمدة معينة، وهو إلزام بعقد البيع لا القرض.

إلا أنه يأتي ما قلناه من أن العرف يرى أن المعاملة هنا قرض ربوي محرم البس ثوب البيع باعتبار أن المتعاملين يقصدان القرضية حقيقة، أو أن العرف يوسع من دائرة الربا لتشمل مثل هذا البيع لو قبلنا بأنه بيع حقيقة. وقد يقال بان الأوراق النقدية تقوم مقام الذهب

**المحاولة الرابعة:** أن يعتبر البنك نفسه وكيلاً عن المودعين في الاقراض فهو يقرض من اموالهم للآخرين ويشترط الإضافة لنفسه، إلا أنه يقال في قبال ذلك أن الروايات تؤيد عدم اشتراط أي شيء في عملية القرض.

فقد جاء فيها تعبير (فلا يشترط إلا مثلها). أو تعبير (ويشترط أن يرد أكثر مما اخذه فهذا هو الحرام).<sup>١</sup>

**المحاولة الخامسة:** ما يسمى ببيع العينة. كأن تباع السلعة بثمن مؤل ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل اقال مما باع به، وذكرت له صور اخرى.

وقد قال بحرمة هذا البيع الإمامان مالك واحمد باعتبار أنه حيلة لربا النسئة.

وهو في الحقيقة ربا مستور بالبيع.

وهو يتصور على ثلاثة انواع:

١- أن يشترط البيع الثاني في البيع الأول.

٢. أن يتبانيا على ذلك.

٣. أن يقعا صدفه ودون اتفاق.

أما الأول: فهو باطل قطعاً لأنه ربا مستور لا غير في نظر العرف اما بلحاظ الصغرى واما بلحاظ الكبر كما مر.

وقد اعترض عليه العلماء باعتراضات عديدة اخرى.

منها: لزوم الدور في الاشتراط فيعود شرطاً فاسداً ومفسداً للعقد فبيع الأول مشروط

ببيع المشتري، والبيع الثاني متوقف على تمامية البيع الأول.

وقد نوقش هذا الاستدلال بالنقض في موارد.

ومنها: انتفاء القصد.

ومنها: وجود نص في المورد وهو صحيحة علي بن جعفر عن الإمام موسى بن جعفر

الكاظم عليه السلام قال: سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم

ايحل؟ قال: إذا لم يشترطاً ورضياً فلا بأس.<sup>١</sup>

وهناك روايات مؤدة لهذه الرواية.

منها رواية الحسين بن المنذر قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام يجئني الرجل فيطلب

العينة فاشترى له المتاع مرابحة (اي اشترى المتاع بمئة وابعه بمئة وعشرة) ثم اشترى منه

مكاني قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع، وإن شاء لم يبع، وكنت انت بالخيار إن شئت اشترى

وإن شئت لم تشتتر فلا بأس، فقلت: إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون إن جاء به بعد أشهر صلح قال: انما هذا تقديم وتأخير فلا بأس<sup>١</sup> إلا أن الحسين بن المنذر هذا لم يوثق رغم شهرة الرواية.

وواضح أن الروایتين تنفيان الاشتراط.

وأما الثاني: فإن كان البناء الأولي شرطاً ارتكازياً عادت للصورة الأولى، وإن كانت مجرد وعد غير ملزم لم يبطل البيع.

وأما الثالث: فلا مانع منه لأنه صحيح حسب القواعد.

هذه بعض المحاولات في البين. وهناك محاولات أخرى يعرف حكمها مما سبق.

### التطبيق الثاني: تكييف ودائع الحساب الجاري

فقد اعتبر بعض الاقتصاديين الإسلاميين أن ودائع الحساب الجاري هي ودائع كاملة

بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

«وإذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع فإن ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة. فإذا كان البنك قد اعتاد أن يتصرف فيها - بحسب مجرى العادة - فإن هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لا يمكن أن يحسب على المودع وينسحب على إرادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الإيداع إلى الاقتراض. فإرادة المودع لم تتجه ابداً في هذا النوع من الإيداع نحو القرض. كما أن البنك لم يتسلم هذه الوديعة على أنها قرض بدليل أنه يتقاضى أجره (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لاجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبه ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على أن البنك حينما يتصرف فيها انما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند إلى مركز قانوني كمركز المقرض».

ويؤد إضافة على ذلك بأننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع



بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فإن هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤد اختياره هذا بما اثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثلثات للقادر على ردها وإن اعتبروا ذلك مكروهاً بل أن (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة.<sup>١</sup>

والملاحظ أنه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستندلاً:

أولاً: بقصد المودع فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: باخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها فموقفه موقف انتهازي كما يعبر.

إلا أن الظاهر أن المورد مورد قرض ذلك أن من خصائص الوديعة أن تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصاً بما يفوت ذاتها - باجماع المذاهب الإسلامية - إلا ما يتقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة إذا كانت الوديعة من الدنانير والدرهم أي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على أن يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وإنما هو أمر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية - كما يعبر - . أما احتياطه في التصرف في اموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن وإلا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له. فحتى على مذهب المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على أساس انها وديعة وإنما تجب الصيرورة إلى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

أما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:

الأول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار إمكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة فهي تؤدي إلى نفس النتيجة التي يؤدي إليها الاستيداع تماماً إلا أن هذه النية لا تنسجم مطلقاً - عندما يراد تكييف العقد شرعاً - مع علم الطرفين بان هذه العين

١. الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين - الترجمة الفارسية: ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا انما ينسجم مع القرض لا الايداع، حتى لو وضع عليه عنوان الايداع ذلك نظير الايداعات الثابتة التي لا سبيل فيها في البنوك الربوية إلا إلى القرض حتى لو تمت تحت عنوان الايداع. فالعبرة في العقود للقصود والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا أن نقول إن التصرف الذي يقوم به المصرف اما أن يكون ناقلاً بدمته، واما أن يبقى مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بدمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الأول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل - بل أن المصارف انما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها - وهي لا تتقاضى على ذلك اجراً عادة - ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضعفها بلا ريب انما تقدم على ذلك لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجارية. وحتى لو كانت هذه البنوك لا ربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى أو أي من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسها أولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها مما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفعته إلى ساحة المضاربة من اسهم.

أما إذا لم يقصد المصرف نقلها إلى ذمته فهذا يعني أن هذه الأموال يجب أن ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعاً) إلى المودع لأنه مالك الأصل حسب قاعدة الثبات في الملكية يقول الكيذري وهو من فقهاء الإمامية القدامى : (إذا تجر بهال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع).<sup>١</sup>

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (أعمال البنوك) لو كان ما يدفعه إلى البنك بعنوان الوديعة والأمانة فإن لم يأذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامناً، ولو أذن جاز، وكذا لو رضي به وما يدفعه البنك اليه حلال على الصورتين إلا أن يرجع الإذن في التصرف الناقل إلى التملك بالضمان، فإن الزيادة المأخوذة

١. البنایع الفقهيّة: ج ١٧ ص ١٣٢، طبعة بيروت.

مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحاً، والظاهر أن الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وamana قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة.<sup>١</sup> والظاهر أنه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة أي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويحيز أن يتصرف البنك بالوديعة العينية بإذن المالك لقاء عوض أما إذا رجع التصرف في الوديعة إلى التملك كما في النقود فقد عاد استقراضاً ولا تجوز أخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتي بأن الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً. ويعلق مؤف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر أنه تقرير لدرس الإمام نفسه) على هذه العبارة بقوله:

(وذلك لأن وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارن مع الرضا بالتصرف فيه بأنحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على اموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه أن ربح التجارات يعود إلى صاحب هذه النقود، لأن العوض يدخل في ملك من خرج منه المعوض مع أن صاحب البنك يأخذ الأرباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحاً شرعاً إلا مع التملك بالضمان، لكن إذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن كونه امانة ووديعة، ويصير قرضاً واقعاً، فتسمية ذلك بالوديعة أما لأنه يكون في بداية الأمر كذلك، وأما لأن التسليم إلى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع أيضاً لأن البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من السرقة والتلف، ولأجل هذه الجهة يسمى ايداعاً وأن يكون قرضاً غالباً أو دائماً واقعاً).<sup>٢</sup> أما السيد الشهيد الصدر (قدس سره) فيقول:

(فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة كما يقال في الحساب الجاري ولا ناقصة كما يقال في الودائع الثابتة وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو لأجل محدد، لأن

١. تحرير الوسيلة: ص ٦١٦، الجزء الثاني.

٢. مستند تحرير الوسيلة: ص ١١٦، قسم المسائل المستحدثة.

ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة وإنما اطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها إلى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على أساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة كما سبق فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون أن يدفع فيها فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة إلى البنك لاستنابته في حفظها فحسب بل هناك إلى جانب الایداع توكيل من المودع للبنك في التصرف بالمال باجراء عقد المضاربة عليه. وهكذا يختلف لدى البنك اللاربوي المحتوى الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف حركتها وثباتها.

اما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض أو السحب عليه وتكليفه فيرى أن الحساب الجاري لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين ويعتبر الحساب الجاري من وجهة النظر الغربية معبراً عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية وتستحيل إلى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الأداء. وذلك لأن الفقه الغربي مازال يرى أن المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج إلى قرار متفق عليه في حين أن الفقه الإسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الإمامية والحنفية): بل لا يمكن التنازل عنها لأنها ليست حقاً قابلاً للاسقاط، ويمكن أن تفسر عملية السحب بأنها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فإن تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل.<sup>١</sup> ويبدو أن هذا الاتجاه أي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

١. البنك اللاربوي في الإسلام: ص ٨٤ - ٨٨.

فقد جاء في كتاب كشف القناع المؤلف على المذهب الحنبلي أن الوديعة مع الإذن بالاستعمال عارية مضمونة.<sup>١</sup>

كما جاء في المغنى لابن قدامة لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض.<sup>٢</sup> ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: (كل مالاً يمكن الانتفاع به إلا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً).<sup>٣</sup>

وكذلك نجد شمس الأئمة السرخسي يقول: (إن عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة إذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك).<sup>٤</sup> هذا ...

والذي يبدو أن الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه. فقد نقل عن الاستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي أنه رغم تعليبه فكرة تفسير الوديعة بأنها أمانة محفوظة لكنه يرى أن هذا مجرد تصور نظري لأنه يتعارض مع إمكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه إلى فكرة القول بأن الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة أو شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤده الاستاذ علي البارودي في كتاب (القانون التجاري اللبناني (ص ٢٨٨) حيث ترى أن المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الأموال.

وهنا نجد الأستاذ سامي حمود يرد عليه بأن اللجوء إلى هذا الحل انما يكون بعد عدم إمكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض وهذا التفسير كما يقول الأستاذ علي جمال الدين يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما أخذ به القانون المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي:

١. البهوتي: الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧، ص ١٤١.
٢. المغني: ط ٣ القاهرة، ج ٥ ص ٢٠٧ - ٢٠٨.
٣. تحفة الفقهاء: الطبعة الاولى دمشق، ج ٣ ص ٢٨٤.
٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: طبعة القاهرة، ج ٨ ص ٣٨٩٩.

(إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً).<sup>١</sup>

إذن فوجود عنصر الضمان للمال المدفوع، وتصرف البنك فيه بكل حرية كما يتصرف المالكون، ورجوع النماء إلى البنك أدلة قاطعة على أن العقد عقد قرض لأن المقصود هو هذه الآثار وإن جاء التعبير بالوديعة. وهذا ما استقر عليه رأي مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة إذ جاء فيه:

### قرار رقم: ٩٥/٩٠/٣

#### بشأن

#### (الودائع المصرفية) حسابات المصارف

**أولاً:** الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث أن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده ضمان لها وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليئاً.

**ثانياً:** إن الودائع المصرفية تنقسم إلى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ- الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية، هي قروض ربوية محرمة سواء أكانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، أم الودائع لأجل: أم الودائع بإشعار، أم حسابات التوفير.

ب- الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثماري على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، تطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

**ثالثاً:** إن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ماداموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها. ولا يشترك في شأن

١. راجع تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية للدكتور سامي حسن احمد محمود: ص ٢٦٤.

تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق أرباحها.

**رابعاً:** إن رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن. وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، حيث ينتفي الضمان للتحويل من القرض إلى القراض (المضاربة) ويستحق ارباح الحساب صاحبه تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن.

**خامساً:** يجوز الحجز من الحسابات إذا كان متفقاً عليه بين البنك والعميل.

**سادساً:** الأصل في مشروعية التعامل الأمانة والصدق بالإفصاح عن البيانات بصورة تدفع اللبس أو الإبهام وتطابق الواقع وتنسجم مع المنظور الشرعي. ويتأكد ذلك بالنسبة للبنوك تجاه ما لديها من حسابات لاتصال عمله بالأمانة.





## الدرس الثامن والاربعون مسألة تحديد الاسعار

رغم أن الموضوع المطلوب بحثه هو مسألة تحديد ارباح التجار، ولكننا نقصر البحث هنا على موضوع تحديد الاسعار، لان الموضوع الأول واسع الابعاد يشمل مساحات مختلفة كتحديد الاجور والرواتب وتحديد موارد الاستثمار الصناعي والزراعي والتجاري وتحديد الاسعار وتحديد الدخل بشكل عام. ومن الطبيعي عدم إمكان البحث في كل هذه الأمور اللهم إلا أن يقال بوحدة الملاك فيها جميعا ويتم التركيز على هذا الملاك ليعرف الجواب في الجميع. ومن هنا فقد ركزنا على موضوع تحديد الاسعار للامور التالية:

**أولاً:** لتحديد محل البحث.

**ثانياً:** لأنه أكثر من غيره محل الخلاف والبحث من قبل علمائنا.

وثالثاً: لان الموقف فيه إذا عرف عرفت اغلب المواقف في الموارد الأخرى. وعلى أي حال، فإن الأصل في البين هو حرية البائعين والمشتريين في التعامل بأي سعر كان، اما التحديد فيجب أن يتم طبق حركة استثنائية وعلى أساس من سلطة حكومية ولائحة أو قواعد ثانوية تنفي الضرر والهرج وغيرها. وسنلاحظ اختلاف المواقف فيما يلي:

### اقوال العلماء

ذكر الشيخ المنتظري في رسالته (التسعير) بعض هذه الاقوال وأكد على أن كلماتهم مختلفة في ذلك، والأكثر على المنع؛ بل في كتاب مفتاح الكرامة (اجماعا واخبارا متواترة كما في

السرائر وبلا خلاف كما في المبسوط وعندنا كما في التذكرة للعلامة)<sup>١</sup>.  
 وجاء في نهاية الشيخ الطوسي: «ولا يجوز له أن يجبره على سعر بعينه بل يبيعه بما يرزقه  
 الله - تعالى - ولا يمكنه من حبسه أكثر من ذلك»<sup>٢</sup>.  
 وفي المبسوط للشيخ الطوسي: «لا يجوز للإمام ولا النائب عنه أن يسعر على أهل  
 الاسواق متاعهم من الطعام وغيره سواء كان في حال الغلاء أو في حال الرخص بلا  
 خلاف... فإذا ثبت ذلك فاذا خالف إنسان من أهل السوق بزيادة سعر أو نقصانه فلا  
 اعتراض لاحد عليه»<sup>٣</sup>.

وفي كتاب الغنية لابن زهرة «ولا يجوز اكراه الناس على سعر مخصوص»<sup>٤</sup>.  
 وفي كتاب الشرائع «ولا يسعر عليه، وقيل: يسعر: والأول اظهر»<sup>٥</sup>.  
 وفي المختصر للمحقق الحلي «وهل يسعر عليه؟ الاصح، لا»<sup>٦</sup>.  
 وفي المقنعة «وله أن يسعرها على ما يراه من المصلحة ولا يسعرها بما يخسر أربابها فيها»<sup>٧</sup>.  
 وفي الدروس للشهيد الأول «ولا يسعر عليه إلا مع التشدد»<sup>٨</sup>.  
 وفي مفتاح الكرامة «وفي الوسيلة والمختلف والايضاح والدروس واللمعة والمقتصر،  
 والتنقيح أنه يسعر عليه أن اجحف في الثمن لما فيه من الإضرار المنفي»<sup>٩</sup>.  
 وقال العلامة في المنتهى «على الإمام أن يجبر المحتكرين على البيع وليس له أن يجبرهم  
 على التسعير بل يتركهم يبيعون كيف شاؤوا. به قال أكثر علمائنا وهو مذهب الشافعي، وقال

١. مفتاح الكرامة: ج ٤، كتاب المتاجر ١٠٩.

٢. النهاية للشيخ الطوسي: ص ٣٧٤.

٣. المبسوط: ج ٢، ص ١٩٥.

٤. الجوامع الفقهية: ص ٥٩٠.

٥. الجزء الثاني: ص ٢١.

٦. المختصر النافع: ص ١٢٠.

٧. المقنعة: ص ٩٦.

٨. الدروس: ص ٣٣٢.

٩. مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ١٠٩.

المفيد وسلار (ره): للإمام أن يسعر عليهم فيسعر بسعر البلد؛ وبه قال مالك<sup>١</sup>.  
 وجاء في موسوعة الفقه الإسلامي: «نص المالكية على أن من اشترى الطعام من  
 الاسواق واحتكر وأضر بالناس فإن الناس يشتركون فيه بالثمن الذي اشتراه به»<sup>٢</sup>.  
 وجاء في نفس الموسوعة: صرح الحنابلة بان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما  
 عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه، مثل من عنده طعام يحتاج اليه الناس في مخمصة  
 فإن من اضطر إلى طعام غيره اخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل ولو امتنع عن بيعه إلا بأكثر  
 من سعره اخذه منه بقيمة المثل»<sup>٣</sup>.  
 وهكذا نجد العلماء بين موافق ومخالف في هذا الموضوع.

### أدلة الطرفين

اما الموافقون للجواز فقد استندوا إلى أدلة اهمها:

أولاً: كل الأدلة العامة التي تدعو إلى احترام الملكية الخاصة، والسلطنة على المال وعدم  
 التدخل في ذلك، وأن الأصل هو تحريم نقل مال الغير عنه بغير اذنه وأن البيع معاملة وقعت  
 عن تراض فما المجوز للتدخل وأمثال ذلك.

ثانياً: الروايات الخاصة الواردة في هذا الموضوع ومنها:

١- مارواه محمد بن يعقوب بسنده عن حذيفة بن منصور عن الإمام الصادق عليه السلام  
 قال: نفذ الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه المسلمون فقالوا: يا رسول الله قد  
 نفذ الطعام ولم يبق منه شيء إلا عند فلان فمره ببيعه. قال: فحمد الله واثى عليه ثم قال: يا فلان  
 أن المسلمين ذكروا أن الطعام قد نفذ إلا شيء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه<sup>٤</sup>  
 ورواه الشيخ الطوسي بسنده إلا أنه قال «(فقد) مكان (نفذ)» وقال سماحة الشيخ المتظري في  
 سنده انه: لا كلام في رجاله إلا في حذيفة ومحمد بن سنان، والظاهر أن الأمر فيهما سهل.

١. المنتهى: ج ٢، ص ١٠٠٧.

٢. موسوعة الفقه الإسلامي: ج ٣، ص ١٩٨.

٣. موسوعة الفقه الإسلامي: ج ٣، ص ١٩٨.

٤. وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٢٩ من أبواب آداب التجارة الحديث ١.

٢- مرواه الشيخ بسنده عن الحسين بن عبيد الله بن حمزه عن ابيه عن جده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: رفع الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه مر بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الاسواق وحيث تنظر الابصار اليها. فقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله لو قومت عليهم فغضب رسول الله صلى الله عليه وآله حتى عرف الغضب في وجهه فقال: «انا اقوم عليهم انما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء»<sup>١</sup>.

ورواه الصدوق أيضا في (من لا يضره الفقيه) مرسلا وفي التوحيد بسند موثوق به<sup>٢</sup>.

٣- ما رواه الصدوق في الفقيه قال: قيل للنبي صلى الله عليه وآله لو سعرت لنا سعرا فإن الاسعار تزيد وتنقص. فقال صلى الله عليه وآله: «ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث الي فيها شيء فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض واذا استنصحتهم فانصحو» ورواه في التوحيد أيضا<sup>٣</sup>.

٤- وفي سنن أبي داود بسنده عن أبي هريرة أن رجلا جاء فقال:

يا رسول الله سَعِر. فقال: «(بل ادعو)، ثم جاء رجل فقال: يا رسول الله سَعِر. فقال:

«بل الله يخفض ويرفع، وإني لارجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة»<sup>٤</sup>.

٥- وفيه أيضا بسنده عن انس بن مالك قال: قال الناس: يا رسول الله غلا السعر فسَعِر

لنا. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لارجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يظالمني بمظلمة في دم ولا مال<sup>٥</sup> ورواه ابن ماجة أيضا واحمد في المسند<sup>٦</sup>.

٦- وهناك روايات أخرى رواها ابن ماجة وعبد الرزاق في المصنف وروى بعضها ابو

يوسف في (الخراج) والشوكاني في نيل الاوطار وغيرهم.

١. وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة الحديث ١.

٢. التوحيد للصدوق: ص ٣٨٨.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة الحديث ٢.

٤. سنن أبي داود: ج ٣، ص ٢٧٢، كتاب الإجارة باب التسعير.

٥. سنن ابن ماجة: ج ٢، الحديث ٢٢٠٠ كتاب التجارات.

٦. سنن ابن ماجة: ج ٢، الحديث ٢٢٠٠ كتاب التجارات.

٧. مسند الامام احمد بن حنبل: ج ٢، ص ١٥٦.

واما المجيزون للتسعير فهم يستندون إلى أدلة منها:  
 اولاً: مسألة الولاية التي يملكها الحاكم الشرعي على الاوضاع العامة لتحقيق العدالة الاجتماعية، فله حق التدخل لتعديل الاسعار، كما أن له حق التدخل في مختلف المجالات المباحة. ومن الطبيعي أن الحكومة والقدرة على الادارة العامة تتطلبان - بلا ريب - هذه الولاية ملء منطقة الفراغ التنظيمي.

اما الأساس الذي يقوم عليه تدخله في الأمور فقد يكون هو الضرورة وقد لا تكون هناك ضرورة وانما تقتضي المصلحة العامة، أي تقتضي مسألة السير الاجتماعي المتوازن، أن يتدخل في هذه المنطقة. ومن الواضح أن التسعير لا يعني الإجبار على البيع إذا كان هناك ما يتطلب ذلك ويقوم أصل الولاية هذا على أساس من أمر الشريعة باطاعة ولي الأمر فيما رآه.  
 ثانياً: وجود الضرر وهو منفي في الإسلام، والمقصود به هنا أن المنع من التسعير أو عدم التسعير يؤدي إلى ضرر العامة وهم محتاجون إلى المتاع، ويتأكد هذا الموضوع إذا قلنا إن الضرر يفسر بسوء الحال فيشمل الضرر الاجتماعي العام.

ثالثاً: كما استند في ذلك إلى سد الذريعة إلى الحرام، والمصالح المرسله باعتبارها أصولاً قائمة برأسها، ونحن لا نقول بذلك.

وعلى ضوء هذه الأدلة التي نقلناها وما نفهمه من طبيعة الإسلام والنظام الاداري فيه نستطيع طرح النقاط التالية والتي تساهم في تفهم الموقف الصحيح:

اولاً: رغم أن الإسلام اعترف تماماً بالملكية الخاصة والحرية الاقتصادية في مجالات ترشيد الثروة والتملك والاستهلاك واعطاها دورها الخاص الاصيل في الحياة الاقتصادية تماماً، إلى جانب الاعتراف بالملكية العامة والمصالح العامة، ولكنه اكد من جهة بعض المفاهيم التي تبعد هذا الاعتراف عن صورته الرأسمالية الجشعة. وتلك من قبيل مفهوم الخلافة الالهية على المال وأن الإنسان انها حول التصرف في المال بما يريده المالك الحقيقي له.  
 ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ﴾!

﴿وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ﴾<sup>١</sup>.

وان الاموال انما أعطيت ونظم لها نظام ملكية معين باعتبار مالها من وظيفة اجتماعية عامة إلا وهي قيام المجتمع بها، ولذا يمنع السفهاء من التلاعب بها واستغلال ملكيتهم الخاصة في هذا العدد.

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ وتلاحظ هنا عبارة (لكم)

مع أن المراد هو أموال السفهاء.

وربما جاءت نصوص تذكر حقيقة الملكية الالهية والهدف منها ثم تعقب على ذلك بأحكام تحدد فيها هذه الملكية.

مما يوضح لنا أن الملكية في الإسلام، ليست حقا مطلقا وانما هي حق تستتبعه مسؤولية. وعلى ضوء هذا، فاذا اريد استغلال الملكية لصالح جشع المالك واستفادته من حاجة الناس إليها للتضييق عليهم والوصول إلى الربح المضاعف فإن ذلك مما يتنافى وطبيعة المسؤولية التي أشرنا إليها.

والذي يشخص الضرورة الاجتماعية أو المصلحة الاجتماعية العليا هو ولي الأمر العادل عبر تشاوره مع ذوي الخبرة.

وعبر هذا المعنى يملك ولي الأمر القدرة على توجيه الاقتصاد السياسي المطبق الوجهة التي يريدتها الإسلام فيمنع من انحصار الاموال بيد طبقة خاصة ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾<sup>٢</sup> ويحقق للتداول طبيعته الاقتصادية المنسجمة مع المسؤولية الاجتماعية مبعدا اياه عن دوره الاستثنائي الرأسمالي المنحرف والمؤدي لتضخم القيمة واهدار الطاقات، ويوفر التوازن الاجتماعي المطلوب.

وعملية التسعير إذا نظر إليها في هذا الاطار كانت عملية طبيعية بلاريب.

ثانيا: إذا أردنا أن نوضح موقف الإسلام من حرية قوانين العرض والطلب في السوق الإسلامية نستطيع الوصول إلى نتيجة ملخصها:

١. الانعام: ٩٤.

٢. الحشر: ٧.

١- إن هذه القوانين لا محل لها في مرحلة ما قبل الانتاج البشري أي مرحلة الطبيعة الخام، فالمؤثر في هذه المرحلة هو العمل على الطبيعة وبدونه لا يحصل أي اختصاص أو توزيع.

٢- أما في مرحلة ما بعد الانتاج البشري فإن هذه القوانين تعمل عملها ولكن في أطر معينة يرضاها الإسلام للسوق الإسلامية السليمة والتي تذكرها لنا النصوص الإسلامية الكثيرة.

إذ لا يوجد في هذه السوق (احتكار) ولا (اجحاف) ولا (غش) ولا تباين لرفع القيم (حتى التباين الرسمي)، ولا ندرة مصطنعة، كما يتوفر فيها ما يحتاجه المجتمع حيث يجب كفاية توفير ذلك، وهكذا نصل إلى منع أي معاملة محرمة وسيادة روح التعاون والخدمة وغير ذلك من أحكام السوق الإسلامية السليمة، وفي مثل هذه الحالة الطبيعية لا معنى لتدخل الدولة في عملية العرض والطلب حيث الأصل حرّيتها، وربما يحمل على ذلك ما جاء في الاخبار «انما السعر إلى الله يرفعه إذا شاء ويخفضه إذا شاء» أو (ان غلاء السعر ورخصه بيد الله) وامثال ذلك.

وإذا رأينا صلى الله عليه وآله يغضب ممن طلب منه التدخل فهو - على الظاهر - لأنه طلب إليه التدخل في حالة عادية.

وقد روى عبدالرزاق في المصنف بسنده عن سالم بن أبي الجعد قال: قيل للنبي صلى الله عليه وآله سعر لنا الطعام، فقال: «ان غلاء السعر ورخصه بيد الله واني اريد أن القي الله لا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في مال ولا دم»<sup>١</sup>.

فليس غلاء السعر أو كون الطعام غير مسعر وأمثال ذلك سببا للتدخل اما إذا حصل اجحاف في البين أو احتكار وما إلى ذلك مما يتنافى والشكل الإسلامي للسوق فإن لولي الأمر التدخل لارجاع الحالة إلى الوضع الطبيعي بلاريب.

قال الصدوق في كتاب التوحيد: «فما كان من الرخص والغلاء عن سعة الاشياء وقتلتها فإن ذلك من الله - عزوجل - وتجب الرضا بذلك والتسليم له؛ وما كان من الغلاء والرخص بما يؤخذ الناس به لغير قلة الاشياء وكثرتها من غير رضئ منهم به أو كان من جهة شراء

١. مصنف عبدالرزاق الجزء الثامن الحديث ١٤٨٩٧ باب هل يسعر.

واحد من الناس جميع طعام بلد فيلغوا الطعام لذلك من المسعر والمعتدي بشراء طعام المصر كله كما فعله حكيم بن حزام كان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمّر عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا حكيم بن حزام إياك أن تحتكر»<sup>١</sup>.

وقد روي عن الإمام علي بن أبي طالب أنه كتب إلى مالك الاشرع عامله على مصر يقول: (فامنع من الاحتكار فإن رسول الله منع منه. وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل وأسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع)<sup>٢</sup>.

ويقول الشهيد الثاني: «ولا يجوز التسعير في الرخص مع عدم الحاجة قطعاً والأقوى أنه مع الاجحاف حيث يؤمر به لا يسعر عليه أيضا بل يؤمر بالنزول عن المجحف وإن كان بمعنى التسعير إلا أنه لا ينحصر في قدر خاص»<sup>٣</sup>.

والظاهر أن النصوص تؤكد على حرية التسعيرة مالم يتطلب الموقف ذلك، وحتى لو أمكن تلافي الحاجة بالأمر بتقليل السعر دون تحديد لتعين ذلك فهي حالة استثنائية لا يصار إليها إلا عند الضرورة أو اقتضاء المصلحة العامة الملزمة لذلك.

واننا إذا تأملنا الخلاف بين العلماء ونصوصهم واستدلالاتهم وجدنا أن هذا يشير إلى الحالة الطبيعية فيحرم وذاك يشير للحالة الثانوية فيجيز، فهم في الواقع متفقون - كما يظهر - .

## الخلاصة

من ملاحظة الأدلة والنصوص والفتاوى يتلخص ما يلي:

- ١- إن الاسعار متروكة للمالكين يسرون بها حسب العرض والطلب وفي الجو الطبيعي لها دونما صيرورة إلى ندرة كاذبة واحتكار مذموم.
- ٢- في الحالات التي تتطلب الضرورة أو المصلحة الاجتماعية تدخل ولي الأمر فإن له بمقتضى ولايته التدخل.

١. التوحيد للصدوق: ص ٣٨٩.

٢. نهج البلاغة شرح الامام محمد عبده: ج ٣، ص ٩٢.

٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ج ٣، ص ٢٩٩.



## الدرس التاسع والاربعون

### حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة

#### حكم إجراء العقد بوسائل الاتصال الحديثة

والمقصود بوسائل الاتصال الحديثة: الهاتف والبرقيات واللاسلكي والتلكس والفاكسي مايل وغيرها مما يمكن أن يخترع في المستقبل، والجامع بينها أنه ليس هنا محل مكاني واحد يجمع بين الموجب والقابل أو بين طرفي العقد.

ومن هنا يمكن أن يقع بحث حول حكم إجراء العقود بهذه الوسائل.

#### تحرير محل النزاع

والظاهر أن النقاط التي تتطلب البحث هي أمور:

أولاً: هل يعتبر في العقد أن يجري بصيغة معينة أو مطلق الصيغة اللفظية أو يكفي فيه

ماينوب عن الصيغة اللفظية من إبراز الارادة من قبل المتعاقدين؟

وهنا يمكن أن تنوب عن الصيغة الاشارة، والكناية اللفظية، والصيغة المكتوبة والعمل نفسه.

ثانياً: هل تعتبر الموالاتة الدقيقة بين الإيجاب والقبول، فيشكل الأمر في الكتابة والفاكسي

مايل والبرقيات وغيرها؟

ثالثاً: البحث عن مصير خيار المجلس.

رابعاً: من حيث إمكان الرجوع وعدمه بعد صدور القبول وعدم وصوله.

وليس علينا هنا إلا التعرض بشكل موجز لكل هذه النقاط مع الاشارة للرأي المختار

ليتوضح الموقف في النهاية.

### النقطة الأولى: اعتبار الصيغة المباشرة أو كفاية ماينوب عنها

يطرح الفقهاء عادة هذا البحث في موضوع المعاطاة، إذ يقسمون العقود إلى قسمين: عقد بالصيغة وآخر بالمعاطاة؛ ويتركز فيها البحث عن مدى نيابة الفعل عن اللفظ في تحقيق مقتضيات العقد.

في حين أن البحث يجب أن يتم على ثلاثة مستويات إذا اريد له أن يكون مستوفيا أي أن يتخلل البحثين بحث حول مدى إمكان الاستعاضة عن اللفظ الصريح بالإشارة والكناية والكتابة.

فهو باب مستقل وإن أمكن القول إنه إذا ثبت إمكان الاستعاضة عن اللفظ بالعمل فإن البحث الثاني سيتوضح الموقف فيه، وعلى أي حال، فقد ذكر الشيخ الانصاري في كتاب المكاسب (ان اعتبار اللفظ في البيع بل في جميع العقود مما نقل عليه الإجماع وتحقق فيه الشهرة العظيمة مع الإشارة اليه في بعض النصوص لكن هذا يختص بصورة القدرة، اما مع العجز عنه كالأخرس فمع عدم القدرة على التوكيل لا اشكال ولاخلاف في عدم اعتبار اللفظ وقيام الإشارة مقامه، وكذا مع القدرة على التوكيل لأصالة عدم وجوبه (اي التوكيل) - كما قيل - لأن الوجوب بمعنى الاشتراط كما فيما نحن فيه هو الأصل بل لفحوى ماورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس، فإن حمله على صورة عجزه عن التوكيل حمل المطلق على الفرد النادر مع أن الظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب... والظاهر أيضا كفاية الكتابة مع العجز عن الإشارة لفحوى ماورد من النص على جوازها في الطلاق مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه، واما مع القدرة على الإشارة فقد رجح بعض الإشارة ولعله لأنها أصرح في الانشاء من الكتابة، وفي بعض روايات الطلاق مايدل على العكس واليه ذهب الحلي (رحمه الله).<sup>١</sup>

ومن الواضح في هذا النص أن اللجوء للإشارة ثم الكتابة انها يكون عند العجز عن اللفظ. ولكن إذا أمكننا أن نصحح عقد المعاطاة ولزومه أمكن القول بان تصحيح العقد بالكتابة اولى من ذلك في النتيجة.

فما هو الموقف من المعاطاة؟

١. المكاسب للشيخ الانصاري: ص ٩٤ من الطبعة ٥ الكاملة غير المجزأة.

وقد استدل على صحتها بأدلة كثيرة:

منها: السيرة العقلانية الممتدة إلى عصر المعصوم بل هي تمتد إلى ابعده من البيع بالصيغة. وهي سيرة ممضاة شرعا ولم يثبت أي نهي عنها يتناسب مع سعتها وامتدادها. وهي أيضا من سيرة المشرعة فضلا عن السيرة العقلانية؛ ومنها: الاستدلال بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>١</sup> على حلية كل بيع عرفي. وقد اشكل على الاستدلال بهذا المقطع القرآني أنه (لا يصح التمسك بإطلاق الآية لاحتمال أن يكون الحكم المجعول سابقا بنحو خاص وكان القائل بالتسوية (بين البيع والربا) ادعى التسوية بين المجعولين فلا يظهر حال المجعول هل هو مطلق أو مقيد. او يقال إن الآية ليست في مقام بيان حلية البيع وانما هي في مقام تحريم الربا<sup>٢</sup> فليس لها اطلاق من تلك الجهة.

وهناك وجوه لتصحيح الاطلاق تذكر في الكتب المفصلة؛ ومنها: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾<sup>٣</sup> بتقريب حاصله أنه (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالوسائل الباطلة كالقمار والسرقة والخيانة إلا أن يكون ذلك بأسلوب التجارة) وهذا يعنيصحتها وتحقق الاثر العقلائي لدى الشارع بهذه الوسيلة. فالاستثناء منقطع وهو مطلق. يقول الإمام: وبالجملة يظهر منها أن الأكل بالتجارة مرخص فيه، لكونها حقا ثابتا وطريقا مستقيما لتحصيل الاموال ويؤكد اطلاقها مقابلتها بالباطل الذي يشعر بالعلية بل يدل عليها لدى العرف فيفهم من المقابلة أن التجارة عن تراض - لكونها حقا - سبب للملكية وموجبة لجواز الاكل والتصرف. ومن هنا يمكن التوسعة في السبب الحق لكل ما هو سبب حق لدى العقلاء لتحصيل المال... والظاهر عدم اختصاص التجارة بالبيع بل تشمل سائر المكاسب). هذا إذا قصدنا من الباطل الباطل لدى العرف وهو الظاهر، اما إذا اريد الباطل لدى

١. البقرة: ٢٧٥.

٢. كتاب البيع للإمام الخميني: ج ١ ص ١٦.

الشرع - كما هو المنقول عن الشيخ الاردبيلي - لم يمكن الاستدلال بالاطلاق لاثبات صحة معاملة عقلائية لأنه من الشبهة الموضوعية، إذ لانعلم اهي من الباطل الشرعي أم لا. ومنها الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بعد عدم تفسير العقود بالعهود المشددة لأنه لا دليل على ذلك وانما تدل على مطلق الربط الاعتباري. وعدم جعل (ال) عهدية للعقود المذكورة سابقا في الشريعة. وقد أشكل على الاستدلال باطلاق الآية على أنه يلزم من ذلك تخصيص الأكثر، لخروج المعاملات الجائزة وهي أكثر من اللازمة، بل وخروج العقود الخيارية فيخرج بخيار المجلس مطلق البيوع.

إلا أنه قيل في قبال ذلك أنه لا استهجان فيتخصص الأكثر إذا كان الباقي كثيرا بالإضافة إلى أن أفراد العقود اللازمة كثيرة جدا وتزيد على العقود الجائزة، اما الخيارات فهي لا تشكل استثناء بل العمل بالخيار وفاء للعقد في كثير من الموارد الخيارية.

ولو جعلنا الآية إرشادا لصحة العقود لإثباتا للوجوب التكليفي أو اللزوم الوضعي فلا اشكال. ومنها: الاستدلال بما روى عنه صلى الله عليه وآله من أن (الناس مسلطون على اموالهم)<sup>١</sup> بتقريب أن الظاهر هو اثبات السلطنة لهم على الشكل المتعارف بينهم والمعاطة متداولة فهي شرعية. ويؤكد الإمام الخميني (قدس سره) أن المعاملات انها تنفذ بعد وجود امرين الأول - السلطنة على المال.

الثاني - ايقاع المعاملة على طبق المقررات العقلانية. والرواية انها تشير للامر الأول فقط.<sup>٢</sup> على أنه قيل إن الرواية مسوقة لجعل السلطنة في مقابل الحجر وحينئذ لا يتم الاستدلال بها. وهناك روايات أخرى استدلت بها على صحة المعاطة لانرى مجالاً للتعرض لها، من قبيل رواية (المؤمنون عند شروطهم).

هذا وقد استدلت على لزوم المعاطة أيضا بأحاديث (التسليط) وحديث (لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيب نفسه).

١. بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٧٢، الطبعة الحديثة.

٢. البيوع: ج ١ ص ٨١.

كما استند البعض إلى آية التجارة وآية الوفاء، وكذلك استندوا إلى اخبار خيار المجلس وقد دلت على اللزوم عند ارفضاضه والمعاطاة بيع والبيعان بالخيار ما لم يفترقا. وقد ذكر الإمام في نهاية بحثه مايلي: (وكيف كان فلا اشكال في أن الأصل لزوم عقد المعاطاة حسب القواعد).<sup>١</sup> هذا وقد انكر البعض من العلماء أن تكون المعاطاة عقدا لازما واستدل لذلك بامور:

### الأول: الأخبار

ومنها رواية خالد بن الحجاج قال: قلت: لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأربحك كذا وكذا. قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء اخذ؟ قلت: بلى. قال: لا بأس به «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام»<sup>٢</sup>.

والظاهر أن المراد ليس حصر التحليل بالكلام، وإنما المراد هو أنه مادام نوع الكلام يؤدي لبقاء الاختيار في الأمر بالشراء فلا مانع، فالمعيار نوع الكلام المطروح، ومنها: روايات وردت في بيع المصحف كرواية سماعه عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «سألته عن بيع المصاحف وشرائها. فقال: لا تشتري عن كتاب الله، ولكن اشتر الحديد والرووق والدفنتين، وقل أشترني منك هذا بكذا وكذا»<sup>٣</sup>. ولكن الاستدلال بهذا واضح البطلان، فليس النظر إلى ما نحن فيه، وإنما يراد تعليم كيفية تصحيح البيع.

الثاني: ما نقل من الإجماعات أو الشهرة، إلا أنها إجماعات منقولة ومعللة لا يمكن الاعتماد عليها. ونخلص من كل هذا إلى أن المعاطاة عقد شرعي لازم، وأن الفعل يقوم مقام اللفظ في هذه المعاملة اللازمة.

ومن هنا ننتقل إلى موضوع قيام الاشارة والكتابة مقام الفعل، ونحن نعتقد أن الأولوية هنا حاصلة ولكن قد يقال: إن الذي كان متعارفا هو البيع بالصيغة والبيع المعاطاتي، اما البيع بالكتابة فلم يكن متعارفا، فليست هي أسبابا عقلانية متعارفة.

١. البيع: ج ١ ص ١٤٥.

٢. الوسائل: الباب الثامن من أبواب أحكام العقود، الحديث ١٣.

٣. الوسائل: الباب ٣١ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٢ ج ١.

أو يقال: إنه فرد نادر تنصرف عنه الأدلة، إلا أن الواقع هو: أن الكتابة - وإن كانت آنذاك فردا نادرا - لكنها عمل عقلائي مشمول بلاريب للدلالة.

بل يمكن القول: إنها أكد في العقلانية من العمل بلا ريب، إذ العمل بمجمل المضمون، في حين يمكن التمسك بإطلاق ماكتب بلا ريب، وربما يمكن أن يقال: إن الكتابة أشد توثيقا من اللفظ نفسه.

ومن هنا فلا نشك في صحة العقد بالكتابة أو التلغراف وأمثال ذلك، ويحسن هنا أن نشير إلى كلام المحقق والشهيد الثاني.

### النقطة الثانية: في اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول

ذكر الكثير من العلماء اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول وعدم الفصل بينهما بفواصل زمني أو بأجنبي.

قال الشيخ الأنصاري في مكاسبه: «ومن جملة شروط العقد: الموالاة بين إيجابه وقبوله. ذكره الشيخ (يعني الطوسي) في المبسوط، في باب الخلع؛ ثم العلامة والشهيدان والمحقق الثاني والشيخ المقداد.

قال الشهيد (الأول) في القواعد: الموالاة معتبرة في العقد ونحوه، وهي مأخوذة من اعتبار الاتصال بين المستثنى منه... «وأضاف» أقول: حاصله أن الأمر المتدرج شيئا فشيئا إذا كان له صورة اتصالية في العرف فلا بدّ في ترتّب الحكم المعلق عليه في الشرع من اعتبار صورته الاتصالية، فالعقد المركّب من الإيجاب والقبول القائم بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد مرتبط ببعضه ببعض فيقدح تحليل الفصل بين كل من الإيجاب والقبول بما لا يجوز<sup>١</sup>.

وحاصله أن مناط الموالاة واعتبارها أن العقدية لا تتحقق إلا إذا تحققت صورتها الاتصالية العرفية، وإلا لم يتحقق عقد وارتباط، ثم ردّ عليه بأن مناط الحكم الشرعي بالصحة إن كان هو العقدية - كما يلاحظ من المقطع القرآني الشريف (أوفوا بالعقود) ومن تعبيرات العلماء التي تعتبر العقدية مقومة للزوم - فهذا صحيح، أما لو كان المناط هو آية

١. المكاسب: ص ٩٨. وراجع القواعد للشهيد الأول: القاعدة (٧٣).

التجارة والبيع فلا يضره عدم صدق العقدية، وربما يطرح البعض دليلاً عقلياً على اعتبار الموالاة باعتبار أن العقود تعني خلعا ولبسا ولا يمكن تصور الفاصل بينهما، لأن ذلك يستلزم إضافة لا محل.

وقد يقال: إن الإيجاب يعني نقل الملكية من حين صدوره، فإذا تأخر عنه القبول فيما أن يكون قبولاً لتمام مضمون الإيجاب - وحينئذ يلزم حصول نقل الملكية قبل تمام العقد (لان الفرض أن الملكية بتامها انتقلت من حين الإيجاب) - أو لكون القبول لبعض مضمون الإيجاب (اي من حين القبول) فيلزم عدم التطابق بين الإيجاب والقبول، وهو أمر معفو عنه في الفصل القليل دون الكثير.

وقد يقال: إن العقد المركب من الإيجاب والقبول القائمين بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد إلا أن الإمام الخميني يشكل على كل هذه الاستدلالات.

فهو يرى أن العقد والبيع والتجارة ونحوها عبارة عن الأمور الناتجة من اسبابها، إذ هي التي تبقى وهو ما يبدو للمتأمل في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾<sup>١</sup> والحاصل من الاسباب ليس امرا متدرجا ولا هو من مقولة الفاظ حتى تلاحظ هيئته الاتصالية، فلا يمكن قياسها على القراءة والتشهد والصلاة ونحوها وهو مانلاحظه عند الاسفراييني<sup>٢</sup> مثلاً.

اما المعبر فهو ارتباط عهديتهما وهو حاصل مع بقاء الإيجاب اعتباراً (بعد إن لم يلغ او ينسى) وحينئذ يصح ضم القبول اليه (فلو قال بعثك هذا الفرس فقم وفكر في ماهو صلاحك فقام وتأمل ساعة أو ساعتين بل يوماً أو يومين فاختر القبول يصدق العقد عليه ويجب عليه الوفاء عرفاً وشرعاً. كما أن العهود الكتبية بين الدول وبين الشركاء في التجارات لا يعتبر فيها التوالي لدى العقلاء، فالمضر عدم ربط المسببات والمعتبر ربطها لا التوالي بين الإيجاب والقبول وبين الاسباب من غير فرق بين كون دليل التنفيذ (او فوا بالعقود) أو (احل الله البيع) أو (التجارة عن تراض)<sup>٣</sup>.

١. البقرة: ٢٣٧.

٢. المهذب للشيرازي: ج ٢ ص ٤١.

٣. البيع: ج ١ ص ٢٣١.

اما ما قيل من حصول اللوازم الفاسدة إذا جاء فصل طويل بين الإيجاب والقبول من قبيل عدم التطابق بينهما أو حصول النقل قبل تمام العقد، فإنه يقال فيه: إن مضمون الإيجاب ليس النقل من حينه بل هو التملك بعوض أو التبادل بين المالكين، ولكن ترتيب الاثر العرفي والشرعي يتوقف على انضمام القبول اليه.

اما الاستدلال العقلي فلا محل له في الأمور الاعتبارية، على أن هناك رأياً للإمام فيه الفصل في المسألة وهو أن مقوم العقد هو الإيجاب فقط اما القبول فليس له إلا شأن تثبت لما أوقعه الموجب.

وقد استند في ذلك إلى عمومات وإطلاقات. ومما استند اليه الرواية الصحيحة التي رواها محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام قال:

«جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: زوّجني. فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): من لهذه؟ فقام رجل فقال: انا يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) زوّجنيها. فقال: ما تعطيتها؟ فقال: مالي شيء. قال: لا. فأعادت. فأعاد رسول الله (صلى الله عليه وآله) الكلام؛ فلم يقدّم أحد غير الرجل. ثم أعادت؛ فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في المرة الثالثة: أنحسن من القرآن شيئاً فعلها إياه»<sup>١</sup>.

وعلى هذا الرأي يكون القبول كالأجازة في عقد الفضولي، حيث يكون الإيجاب تمام ماهية العقد.

وإذا استقر هذا الرأي على حاله لم نلق أية صعوبة في تصحيح العقود بالوسائل الحديثة على اختلاف أنواعها، أما إذا اصررنا على لزوم الموالاتة بين الإيجاب والقبول أمكننا الرجوع إلى العرف المحقق لمصادقية العقد، والعرف مرّن في هذه الحالة ولا يعتمد الطريقة العقلية المجردة تماماً، كما رأينا يتسامح في الفواصل القصير الحاصل بين الإيجاب والقبول، وفي قيام الإشارة أو الفعل مقام اللفظ.

وحينئذ يمكن القول بان الموالاتة في كل مورد بحسبه فاذا كان الاتصال تلفونيا لم يكن

١. وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب المهور، الحديث ١.



الفاصل فاصلا في نظر العرف، وإذا كان إجراء العقد كتابيا وتمت الاستجابة بمجرد وصول الرسالة الموجبة فقد تحقق الموالاتة بحسب ذلك المورد وكذلك الفاكسي مايل وأمثالها.

### النقطة الثالثة: البحث عن خيار المجلس.

في هذه الحالة هناك خلاف بين العلماء في هذا الخيار الذي يعطي كل بائع الحق في نسخ العقد ولو بعد ابرامه مادام المجلس مستمرا، فإذا افترقا لزم البيع إذا اثبتته، قال به الكثير من علماء السلف والشافعية، أما الإمامية فهم يجمعون على وجود هذا الخيار، والنصوص المنقولة عن ائمة أهل البيت مستفيضة أو متواترة - كما قال المحقق النجفي<sup>١</sup> - ومنها رواية الصادق عليه السلام في صحيح ابن مسلم وصحيح زرارة<sup>٢</sup> عن رسول الله صلى الله عليه وآله (البيعان بالخيار حتى يفترقا) وقوله عليه السلام - في صحيح الفضيل<sup>٣</sup> - لما قال له: ما الشرط في غير الحيوان؟ - : البيعان بالخيار ما لم يفترقا فإذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما) وفي صحيح الحلبي<sup>٤</sup>: (أيما رجل اشترى بيعا فهما بالخيار حتى يفترقا، إذا افترقا وجب البيع) وقد اتفق علماء السنة على الحديث التالي:

روى ابن عمر (ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تباعا ولم يترك أحدهما البيع فقد وجب البيع)<sup>٥</sup>. والظاهر أنه صريح في خيار المجلس، ولا معنى لحملة على خيار القبول كما حمله الحنفية والمالكية على ذلك، فهو خلاف ظهور الحديث خصوصا في عبارة (ما لم يتفرقا) الآتية بعد تباع الرجلان، أي بعد أن تم العقد وما زال في المجلس فهما بالخيار. إلا أنه يجب الاذعان بأنه لم يثبت نصا وفتوى في ماعدا البيع.

١. جواهر الكلام: ج ٢٣ ص ٤.

٢. وسائل الشريعة: ج ٢ ص ٣٤٥.

٣. وسائل الشريعة: ج ٢ ص ٣٤٦.

٤. نفس المصدر.

٥. الوسائل: ج ١٢ ص ٣٤٨، الحديث الثالث عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام.

ولكن ما المراد بمجلس الخيار؟ لاسبيل لنا لمعرفة المفهوم هنا إلا سبيل العرف، بل لم يرد لفظ المجلس إلا بشكل عارض في بعض الروايات<sup>١</sup>.

والظاهر منه جو اللقاء بين المتبايعين، وحيثُذ فيمكن أن يدعي أحد أن بقاء الاتصال التلفوني على بعد يعني بقاء مجلس التعاقد والخيار وانقطاعه حتى ولو كان صدفة لا عن اختيار يعني ارفضاً مجلس العقد وذهاب الخيار، إذ أن العرف لا يفترق لديه أن يتم اتصال تلفوني مباشر أو بدني في مجلس واحد، وعنوان (افتراقاً) لا يصدق على الاتصال التلفوني حتى ولو كانا في طائرة أو سيارة متحركة.

وهل يمكننا تصور خيار المجلس في ماعدا الاتصال التلفوني؟ ذلك أمر يشكل حقا، ومن هنا فلا نستطيع تصور الخيار في غير ذلك أو شبهه كالاتصال من خلال المقابلة التلفزيونية المباشرة عبر الأقمار الصناعية فهو كالتلفون بل اشد اتصالاً. اما الرسالة والفاكسي مايل وامثالها فيبعد تصور مجلس فيها حتى يصور فيها الخيار.

ومن هنا يعلم حكم النقطة الرابعة في مجال إمكان الرجوع بعد صدور الكتابة من قبل أي من الطرفين فإن الموجب بايجابه اوجد العقد إلا أنه لم يثبت إلا بعد صدور القبول، وحيثُذ فله الرجوع قبل وصول الرسالة اما إذا وصلت وصدر القبول فلا مجال لرجوع أي منهما عن العقد لعدم إمكان تصور خيار المجلس في هذه الحالة (حالة الكتابة).

هذا في البيع؛ اما في العقود الأخرى فإن الأمر يتبع كونها من العقود اللازمة أو الجائزة، ووجود خيارات أخرى غير خيار المجلس فإنه يختص بالبيع. والله اعلم.

١. الوسائل: ج ١٢ ص ٣٤٨، الحديث الثالث عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام .

## الدرس الخمسون

### حكم الشرط الجزائي المالي في البنوك اللاربوية

ينبغي التحدث أولاً عن الشرط الجزائي عموماً ثم التركيز على عملية اشتراط الغرامة عند التأخير في سداد الديون.

#### أولاً: حكم الشرط الجزائي

#### تعريف الشرط الجزائي

المقصود من الشرط الجزائي هو التعويض الذي يحدده المتعاقدان مقدماً في العقد جزاءً على إخلال احدهما بما تعاقد عليه أو التزم به أو تعهد به في ضمن العقد، وقد يعبر عنه بـ«التعويض الاتفاقي» أو «وجه الالتزام».

#### الأمثلة

أمثلة الشرط الجزائي كثيرة، كما إذا تعهد البائع للمشتري أن يسلمه المبيع في يوم معين وإلا فعليه أن يدفع مبلغ كذا، أو شرط عليه أنه البائع للمشتري أن يسلمه المبيع في يوم معين وإلا فعليه أن يدفع مبلغ كذا، أو شرط عليه أنه إذا ظهر المبيع مستحقاً للغير فعليه أن يدفع كذا غرامة، أو تعهد الزوج لزوجته أن لا يتزوج عليها أو لا يطلقها وإلا كان عليه كذا من التعويض، أو اشترط الدائن على المدين أنه لو لم يؤد الدين في الأجل المحدد فعليه أن يدفع كل شهر أو كل يوم كذا من المبلغ جزاءً على التأخير.

وقد يعدّ من ذلك: العربون الذي يدفعه المشتري إلى البائع عند نكوله عن الشراء، أو

الضمان الذي يشترطه المشتري على البائع عند بيعه مالا غير منقول خارج دائرة التسجيل الحكومي.. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة للشرط الجزائري.

### حكم الشرط الجزائري

اتضح أنّ الغرض من الشرط الجزائري أن يكون ضماناً للناس على العقود التي يعقدونها أو مايلتزمون أو يتعهدون به ضمن العقود التي عقدها مخافة نكول أحدهم عمّا عقد عليه أو التزم أو تعهد به. وعليه يكون الشرط الجزائري من حيث الصّحة والنفوذ مرتبطاً بذلك العقد أو الالتزام المتفق عليه، فإن كان العقد أو الالتزام المتضمّن للشرط الجزائري صحيحاً من حيث الأمور المعتبرة في صحّتها كان الشرط الجزائري المبتني عليه نافذاً ومستحقاً، وإلا فسوف يكون الشرط الجزائري باطلاً ببطلان أصله، إذ ليس الشرط الجزائري إلا فرعاً من ذلك العقد أو الالتزام، وإنّ الفرع يتبع الأصل، فإذا كان الأصل غير معتبر وغير ملزم بشيء للطرفين المتعاقدين كان الشرط الجزائري المبتني عليه غير معتبر قهراً وغير ملزم بشيء على المشروط عليه. وكذا يعتبر في صحّة الشرط الجزائري أن لا يكون مستتبعاً لأمر باطل كالربا، والقمار واكل المال بالباطل، وإلا فيكون باطلاً، إذ ما يستلزم الباطل باطلاً.

وعليه فالضابط العام في صحّة الشرط الجزائري هو: أن لا يكون مبتنياً على أمر باطل ولا مستتبعاً لما هو باطل، وأنّه إذا كان كذلك صحّ ونفذ ووجب الوفاء به وجوباً تكليفاً شرعياً، لما ذكر من أدلّة وجوب الوفاء بالشرط، وأنّ المؤنن - أو المسلمين - عند شروطهم. مضافاً إلى مادد على وجوب الوفاء بالعقد بعد كون الشرط كالجزم من العقد.

وعلى أساس هذا الضابط فلا تصحّ الشروط الجزائية في الموارد التالية:

١. الشروط الجزائية في المعاملات الباطلة الفاقدة لما يعتبر في صحّة العقد من حيث شروط الصيغة أو العوضين أو المتعاقدين، كعقد الصبيّ إذا تضمّن شرطاً جزائياً أو المعاملات الربويّة المتضمّنة لشروط جزائية.

٢. إذا كان الشرط الجزائري مبتنياً على التزام باطل، كالتزامات غير السائغة في أنفسها، أو المخالفة للكتاب والسنة أو التي تكون منافية لمقتضى العقد، أو الالتزامات الابتدائية، أو ماتكون

مجهولة بحيث توجب الغرر في البيع، أو الالتزامات غير المقدورة أو ماليس فيها غرض معتد به. فلو باعه العنب - مثلاً - على أن يجعله خمراً وإلا فعليه كذا من المبلغ فهذا الشرط الجزائي باطلٌ لكونه مبنياً على التزام غير سائغ في نفسه أو مخالف للكتاب والسنة. أو باعه شيئاً بشرط أن لا يتصرف المشتري فيه وإلا فعليه كذا غرامة، أو اشترطت الزوجة في عقد النكاح أن لا يستمتع الزوج بها وإلا فعليه كذا من المبلغ، فالشرط الجزائي في هذين المثالين باطلٌ لكونه مبنياً على ماهو مناف لمقتضى العقد أو حكمه. ولو وعد رجلٌ امرأةً بالزواج منها فإن مجرد الوعد من حيث إنه التزام ابتدائي لا يترتب عليه إلزام أحد الطرفين بالعقد في المستقبل، وكل شرط جزائي يتضمنه هذا الوعد يكون باطلاً. إلا أن تترتب عليه بعض الخسائر مما يوجب جبرها على الواعد، وكذا لو اشترط المشتري في بيع الاثنى من الحيوان كونها حاملاً مع جهالة الحمل فهذا الشرط باطلٌ من حيث الجهالة ولزوم الغرر، والشرط الجزائي المبتني عليه يكون باطلاً قهراً.

وكما لو اشترط البائع في بيع الزرع أن يجعله سنبلًا أو الرطب أن يجعله تمرًا وإلا كان عليه كذا من المبلغ. فإن الشرط الجزائي في جميع هذه الصور باطلٌ بطلان أصله.

### التطبيقات

١- من أمثلة الشرط الجزائي - كما ذكرنا - العربون الذي يدفعه المشتري ضماناً على الشراء. وله صور: الف - أن ينشأ المعاملة ثم يدفع المشتري جزءاً من الثمن بعنوان العربون ضماناً على العقد. ففي هذه الصورة يجب على المشتري أن يدفع بقية الثمن لأن المعاملة قطعية ولازمة فيجب الوفاء بها، وإلا كان للطرف الآخر فسخ العقد. ب - إذا لم ينشأ المعاملة بعد وإنما دفع المشتري مبلغاً بعنوان العربون كي يحتفظ البائع بالسلعة للمشتري ولا يبيعها للغير. فحينئذ يكون دفع العربون مجرد التزام ابتدائي لا يلزم المشتري، فاذا انصرف المشتري عن الشراء كان على البائع أن يردّ العربون إليه لأن أكله حينئذ من دون رضاه أكلٌ للمال بالباطل من دون أن تكون تجارة عن تراض. وهناك صورة ثالثة وهي أن يعقد العقد ويجعل في ضمنه حقّ الفسخ للمشتري بازاء العربون، ومرجعه في الحقيقة إلى اشتراط تملك البائع للعربون عند فسخ المشتري، فلا محذور في هذا الشرط، وبمجرد فسخ المشتري تنتج ملكية البائع للعربون، وإن لم يفسخ كان العربون جزءاً من الثمن وعليه أن يدفع بقية الثمن.

٢- إذا تعاقدوا واشترط في ضمنه أنه إذا انصرف أحدهما كان له الحق في الفسخ بشرط أن يدفع كذا من المبلغ لصاحبه، ومردّه في الحقيقة إلى جعل حق الفسخ للمتعاقدين بازاء مبلغ معين، فهذا من أمثلة الشرط الجزائي الصحيح وفقاً للضابط الذي ذكرناه، فإذا انصرف أحدهما عن المعاملة ودفع الشرط الجزائي المتفق عليه ثبت له الحق في الفسخ، ومن دون أداء الشرط الجزائي لا يجوز له فسخ المعاملة. نعم لو اشترط في ضمن العقد مجرد أنه إذا انصرف أحدهما كان عليه أن يدفع مبلغ كذا بطل الشرط الجزائي لأنه على خلاف الكتاب والسنة، إذ ليس في مقابله شيء له ماليّة، فيكون أكله أكلاً للمال بالباطل ومن دون صدق (تجارة عن تراض) عليه.

٣- من أمثلة الشرط الجزائي - كما ذكرنا - الضمان الذي يشترطه المشتري على البائع عند بيعه مالا غير منقول خارج دائرة التسجيل الحكومي، فهذا الشرط صحيح ولا بأس به بناءً على الضوابط للشروط الصحيحة.

٤- لو اشترط المشتري على البائع أنه متى ظهر المبيع مستحقاً للغير فعليه أن يدفع كذا من المبلغ، فالظاهر أن هذا الشرط ليس بصحيح، لأنه عند تبين كونه مستحقاً للغير تبطل المعاملة فيبطل الشرط الذي في ضمنها قهراً، وينقلب إلى كونه شرطاً ابتدائياً. اللهم إلا إذا أوجب ذلك ضرراً عليه وقد غره البائع في ذلك فيكون ضامناً بمقدار الضرر من باب (قاعدتي) (نفني الضرر) (وأن المغرور يرجع على من غره) نعم لو اشترط هذا الشرط في ضمن عقد آخر فالظاهر صحّة الشرط ووجوب الوفاء به.

٥- إذا شرط المشتري على البائع أنه لو لم يسلمه المبيع في اليوم المعين فعليه أن يدفع كلّ يوم أو كلّ شهر مبلغ كذا جزاءً على التأخير، أو شرط البائع ذلك على المشتري بالنسبة إلى الثمن، فهذا من أمثلة الشرط الجزائي. وحكمه بالنسبة للثمن سواء كان كلياً في الذمة أو عيناً شخصية أن الشرط الجزائي المجمعول على تأخيره - كلّ يوم بكذا - لا محذور فيه فلو ابتاع داراً بشرط أنه لو لم يسلمها في اليوم المعين فعليه كلّ يوم كذا أجرة فهذا الشرط صحيح ولا بأس به. اما بالنسبة للثمن وتأخيره فسيأتي حكمه.

٦- إذا اشترطت الزوجة على زوجها في ضمن عقد النكاح أنه إن طلقها أو تزوّج عليها كان عليه كذا من التعويض فهذا من أمثلة الشرط الجزائي، وحكمه أنه إذا اشترطت عليه أن

لا يكون له حق الطلاق أو التزوج عليها فهذا الشرط باطل لأنه يخالف الكتاب والسنة، وأما إذا اشترط عليه مجرد الترك بأن لا يطلقها أو لا يتزوج عليها فهذا الشرط صحيح ولا يخالف الكتاب والسنة، إذا الحلال يجوز فعله وتركه فالتزام تركه ليس على خلاف الشريعة، فإذا تخلف الزوج عن التزامه هذا ثبت على عهده الشرط الجزائي.

٧- لو خطب امرأة أو وعدها بالزواج فلا شك أن مجرد الخطبة أو الوعد لا يترتب عليه إلزام أحد الطرفين بعقد النكاح في المستقبل، وكل شرط جزائي يتضمّنه هذا الوعد بقصد ضمان تنفيذه يكون باطلاً، لأن مجرد الوعد التزام ابتدائي غير واجب الوفاء ولكن على الزوج أن يجبر الخسائر التي تقع نتيجة الوعد نعم لو تعهد بالزواج في ضمن عقد لازم وجب الوفاء به وبكل ما يتضمّنه من شروط جزائية لما ذكرنا من وجوب الوفاء بالشروط الصحيحة.

### التنبيه على أمور

١- الشرط الجزائي كسائر الشروط التي يجوز إسقاطها مجاناً أو بعوض، لأنه حق للشارط فله أن يرفع يده عنه.

٢- يثبت الشرط الجزائي في ذمة المشروط عليه بمجرد تخلفه عن الوفاء بما تعهد به، ويجوز للشارط إجباره على ادائه عند الامتناع، ويثبت له الخيار في الفسخ إذا امتنع عن الاداء. والظاهر أن خياره غير مشروط بتعذر إجباره، بل له الخيار عند مخالفته وامتناعه حتى مع التمكّن من الإجبار.

٣- لا فرق في ثبوت الشرط الجزائي عند عدم قيام المتعهد بإجراء ما تعهد به بين إخلاله بأصل النفع المستهدف للشارط وبين تأخيره في ذلك. فلو اشترطت امرأة على رجل في ضمن عقد لازم أن يتزوج بها في زمان معين وإلا كان عليه كذا من المبلغ، فسواء لم يتزوج المشروط عليه بها أصلاً أو تأخر في الزواج بها عن الزمان المعين فإنه على كلا التقديرين يثبت عليه الجزاء المتفق عليه، لأن المتعهد به لم يكن مجرد الزواج بل كان هو الزواج في زمان معين وقد تخلف عنه فيثبت عليه الجزاء المقرر.

٤- لا يشترط وقوع الضرر لتحقق الشرط الجزائي، فإنه بمجرد تخلف المشروط عليه عما

تعهد به يثبت على عهده الجزاء وإن لم يحصل ضرر للشارط أو كان ضرره أقل من مقدار الجزء المتفق عليه.

٥- الظاهر أنه يجوز أخذ الضمان أو الرهن أو الكفالة لتوثيق موجب الشرط الجزائي، لأنه حق مالي يثبت في ذمة المشروط عليه عند عدم قيامه بما تعهد به، فيجوز أخذ الوثيقة عليه بأحد الأنحاء المذكورة.

٦- إذا كان الشرط الجزائي مطلقاً غير مقيد بترتيب خاص فالظاهر ثبوت الجزاء في ذمة المتعهد بمجرد عدم قيامه بما تعهد به، سواء كان عدم إجراء التعهد باختيار أو ناشئاً عن سبب اضطراري، مثل الحرب والثورة والإضراب والحريق والمرض ونحوها.

### ثانياً - اشتراط الغرامة عند التأخير في دفع الاقساط

تحدثنا عن الشرط الجزائي وقلنا إنه لا مانع منه لأنه يدخل تحت عموم (المؤنون عند شروطهم) اما الحديث عن الغرامة المالية عند التأخير في سداد الديون فيجب أن نلاحظ:  
اولاً: إن الشرط عموماً ومنه الشرط الجزائي ويتبعه الشرط المالي لا يمكن أن يصح إذا كان ضمن عقد باطل وكذلك إذا كان يلازمه أمر باطل شرعاً كالغرر وامثاله.

ثانياً: ادعى أن اشتراط مبلغ مالي جزاء للتأخير في سداد الديون يؤدي لانطباق قاعدة (تعطي أو تربي) وهي الربا الجاهلي المنهي عنه بالخصوص فتبطل المعاملة.

وهنا تنشأ مشكلة البنوك الإسلامية لأنها تتعامل مع عملائها عن طريق الالتزامات الآجلة فتصبح دائنة لهم سواء نتج الدين عن البيع الآجل أم غير ذلك ويحسب البنك حساباته على أساس من تسديد الديون في مواعيد استحقاقها فإذا تأخر العملاء عن دفع اقساطهم فإنها تحرم من الاستفادة منها مما يؤر على ميزانيتها. هذا في حين لا يواجه البنك الربوي هذه المشكلة فإن التأخير في السداد يرفع مستوى العائدات بمستوى التأخير.

ثالثاً: ومن هنا تلجأ البنوك الإسلامية للمبالغة في طلب الرهونات والضمانات والتشدد في اعطاء فرص التمويل مما يقلل فرص التعاقد إلا مع الاغنياء وربما توجهت هذه البنوك إلى رفع مستوى الربح بما يعلو كثيراً على الفوائد الربوية مما يقلل الرغبة في التعامل معها.

وسوف لن نتعرض إلى الحالات التي تؤدي إلى عدم السداد بسبب الافلاس أو الموت فلها



أحكامها ولكن الحديث ينصب على حالات المماثلة استفادة من عدم إمكان البنك من فرض غرامات مالية تعويضا عن التأخير في السداد لانطباق عنوان الربا). وقد طرح الكثير من الأساليب للتخلص من هذه المشكلة من قبيل:

١- تعاون البنوك الإسلامية وغيرها لمعرفة الماطلين لادخالهم في القائمة السوداء.

٢- الاخذ بأسباب فنية لدراسة الجدوى الاقتصادية من الاقدام على العملية.

٣- الانتقال من المرابحات إلى المشاركات والمضاربة والاستصناع وامثالها.

٤- اخذ الضمانات الكافية.

٥- اتخاذ إجراءات عند التأخير في السداد تقلل من المخاطر.<sup>١</sup>

ولكنها كلها حلول تقلل من فرص البنك وحرية في التعاقد واستجلاب الارباح ومنافسة البنوك الربوية.

رابعا: في سبيل التخلص من هذه المشكلة طرح الامران التاليان:

١- التعويض القضائي عن الضرر أو حتى التعزيز والتغريم المالي القضائي نتيجة المماثلة المحرمة شرعا.

٢- الشرط الجزائي المالي.

اما الحكم القضائي، فرغم أن الاتجاه السائد لدى بعض الفقهاء هو جوازه إلا أنه لايجل المشكلة لأنه وحتى لو تم الحكم لصالح البنك تعويضا له عن الضرر فإنه مبتلى عادة بطول الاجراءات القضائية كما أنه لايرتب تصاعدا في الغرامة بامتداد التأخير فيقل الارتداع به خصوصا إذا لاحظنا دور الوقت في العمليات المصرفية المتنوعة وأساليب التحايل على القضاء على أن هناك اتجاه يمنع منه أو يحكم بتسليم الغرامة إلى الخزينة العامة.

واما الشرط الجزائي: فلا يواجهه إلا شبهة استلزامه الربا باعتباره قرضا جر نفعا وكل قرض جر نفعا فهو ربا وهي قاعدة تسالم الفقهاء عليها.

وقد مر علينا في كثير من البحوث الماضية أن قاعدة (المؤنون عند شروطهم إلا شرطا

١. الدكتور القره داغي في ورقته المقدمة للمؤمر الرابع عشر لمجمع الفقه الإسلامي.

احل حراماً أو حرم حلالاً) مسلمة لدى الجميع فهل تطبيقها هنا يؤدي إلى تحليل حرام فيبطل الشرط أم أن هذا غير مبتلى بذلك اللازم الباطل؟

خامساً: ما يبدو - والله العالم - أن المورد سليم من اشكال تحليل الحرام وخصوصاً إذا اقترن ببعض ما يعده تماماً عن شبهة ارادة الربا من وضع الشرط الجزائي المالي في العقد. ويتوضح هذا بملاحظة بعض النقاط:

الأولى: إن الشرط هنا طبيعي متعارف لان التأخير عادة يؤدي إلى إضرار بالدائن - كما رأينا من قبل - وإن كنا نعتقد أن حيثية الإضرار ليست حيثية تقييدية فحتى لو لم يحصل الضرر نتيجة تخلف الشرط فإن المشتري يستحق المطالبة به وفق القاعدة المذكورة لكننا اشرنا إلى النظرة العرفية العادية التي تصحح الاشتراط لغلبة الضرر نتيجة التخلف.

الثانية: إن إعسار المدين وإن كان يخرج التخلف عن التسديد من دائرة الظلم فإن (لي الواجد ظلم) اما الفاقد للقدره فهو غير ظالم إلا أن هذا لا يمنع من ثبوت الشرط ونتائجه في ذمته ليقوم بالوفاء به عند الوجدان لان قبوله السابق بالشرط يقتضي ذلك وهو لا يتنافى مع كونه حين الاداء غير قادر على الدفع.

الثالثة: وسر الأمر في التفريق بين المورد ومورد (تعطي أو تربي) أن الدائن هنا يطالبه بتنفيذ ما استحق عليه قبل كل شيء فاذا تخلف ، طالبه بتنفيذ الشرط المتفق عليه وهذا يتعد عن حالة (تعطي أم تربي) التي تركز على الربا اولاً، كما أنه يتعد عن حالة (كل قرض جر نفعاً) فإن هذا القرض لايجر نفعاً بطبيعته وانما يؤدي إلى إضافة مشرطة عند التخلف وهو أمر اقره الفقهاء في مثل بيع العربون، وقد رأينا مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة بجده يقر حالة اتفاق المتدائنين على حلول سائر الاقساط عند امتناع المدين عن وفاء أي قسط من الاقساط المستحقة عليه في مثل بيوع التقسيط ما لم يكن معسراً.

ومما يؤده أيضاً ما ذكر أن الدين يحل بموت المدين. فهل يمكن أن نعتبر ذلك قرضاً جر نفعاً رغم أن حلول الاقساط فيه نفع اقتصادي لا محالة.

والمآثر هنا الذي يمنع تطبيق هذه القاعدة وبالتالي يمنع كونه مصداقاً أيضاً لربا الجاهلية هو (التخلف) الذي يحقق موضوع الشرط.

ومما يقرب الأمر إلى الذهن أن نلاحظ أن هذه الحالة لا تمتلك الاثار الاقتصادية التي يؤدي إليها الربا بل تنسجم مع توجهات العدالة الإسلامية التي يلحظ الإسلام فيها الجانبيين معا (لا تظلمون ولا تُظلمون).

ومما يقرب الأمر أيضا أن العرف لا يرى انطباق قاعدة (كل قرض جر نفعا) على ما لو علم الدائن بان المدين سوف يحبوه قطعا بحبوة جيدة فاقدم على الاقراض، بل لا يرى العرف الانطباق فيها لو اغرى البنك المدين بتقديم حبوة واعطاه وعدا بجعله من العملاء الممتازين في القروض الآتية يقول الشهيد الإمام الصدر (فمن كان في تجاربه السابقة يتبرع للبنك فالبنك يعتبره عميلا من الدرجة الأولى).<sup>١</sup>

بل ذهب الإمام الشهيد إلى أن البنك (يستطيع أن يشترط على كل مقترض أن يقرضه لدى الوفاء مقدارا يساوي مجموع العنصرين اللذين الغاهما من الفائدة) عنصر التعويض عن الديون الميتة، وعنصر ربح راس المال (باجل يمتد إلى خمس سنوات مثلا وليس في ذلك أي مانع شرعي لأنه ليس من الربا).<sup>٢</sup>

وهو نظير ما تشترطه بعض البنوك والمؤسسات الإسلامية من لزوم افتتاح المقترض لحساب جار لديها.

وان كنت اعتقد أن الظاهر انطباق قاعدة (كل قرض جر نفعا فهو ربا) على المثالين الآنفين إلا أن يشك في اطلاق هذه القاعدة باعتبارها قاعدة متصيدة. وعلى أي حال فإن اشتراط دفع مبلغ معين عند التخلف لامانع منه وهو ما اتجه اليه بعض الفقهاء من الإمامية وغيرهم والله العالم.

سادسا: ولكي يتم ابعاد الأمر عن شبهة الربا اقترح أن يكون الجزاء المالي اعلى من سعر الفائدة المتداول، وأن يحوي الشرط اثباتا من نوع ما لعنصر المماثلة.

١. البنك اللاربوي: ص ٧٣.

٢. ن.م: ص ٧٢.



## الدرس الحادي والخمسون

### نظرية نفي الغرر في المعاملات بين الشيخ الاعظم الأنصاري والإمام الخميني (رحمهما الله)

إن من أهم إنجازات الثورة الإسلاميّة بقيادة الزعيم الراحل الإمام الخميني قدّس الله نفسه الزكيّة أنّها قدّمت البديل الإسلامي للإنسانيّة المعذّبة التي خاضت طيلة القرنين الاخيرين من التاريخ تجربة مريرة مع حلول المدارس الوضعيّة على اختلاف أهوائها وألوانها حتى تبيّن زيف الدعاوى وكذب الوعود التي ملكت بها قلوب المخدوعين بسرّابها وسيطرت بها على عقولهم.

وما أن احسّت هذه المدارس الوضعيّة ودعاتها باكتساح المدّ الإسلامي وتسربه إلى مساحات واسعة من قناعات الإنسان الحاضر حتّى شتّت حرباً ضروساً لاهوادة فيها ضدّ أطروحة الإسلام والثورة الإسلاميّة التي تولّت مهمة الدّعوة إليها والدّبّ عنها، وجنّدت كافة طاقتها وإمكانياتها لتطويق الثورة الإسلاميّة ولتحول دون انتشار الأطروحة الإسلاميّة في صورتها الناصعة الأصيلة في فضاء الرأي العالمي العام.

وبما أنّ مدرسة الفقه الإسلامي هي التي تتولّى مهمّة عرض البديل الإسلامي على المستوى النظري، كما أنّ فقهاء الإسلام العدول هم الطلائع القياديّة التي تتولى الأمر على مستوى التطبيق والتنفيذ، فقد كان للفقه الإسلامي والقائمين بأمره من عدول الفقهاء الذين استوعبوا الحّلّ الإسلامي علماً وعملاً، نظريّة وتطبيقاً، الدور المصيري الأهم في حلبة الصراع بين البديل الإسلامي ومنافسيه، مما جعل الاهتمام بالفقه الإسلامي وفقهائه العظام

في رأس قائمة الأولويات على صعيد الدراسة والبحث والتحقيق، الأمر الذي لا غنى عنه في طريق تنضيج الوعي الفقهي وتنصيح الصورة النظرية عن الحل الإسلامي البديل.

ولما كان الفقيه الأعظم الأمام المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري قدس الله روحه رائد المدرسة الفقهية المعاصرة وواضع الأسس الأولى للمنهج الأصولي الحديث، فقد تم اختياره موضوعاً لمؤتمر عام يتناول فيه بالبحث والدرس جوانب من عبقريته الفذة ونظرياته وآرائه الرائدة، ليتسنى من خلال ذلك للفقهاء والباحثين واصحاب الفكر التطرق إلى تنضيج التفكير الفقهي بما يتناسب ومتطلبات المرحلة الحاضرة من الصراع بين مدرسة الإسلام من جهة ومدارس الكفر والاحاد من جهة أخرى.

نظرية نفي الغرر في المعاملات تمتلك بعداً واسعاً في البحوث الفقهية المعاملية لدى علماء المسلمين، وتمتد إلى مختلف الابواب، ويُستند إليها في شتى الفروع المعاملية وبشكل مستمر. وربما أمكن القول بأن نفي الغرر هو من احدى ميزات المعاملات الإسلامية المشروعة بعد أن اعترفت القوانين الوضعية بصراحة بعقود الغرر، كالرهان والقمار بشكل صريح، وهي بعد هذا تعترف بدرجات الغرر الأقل منها.

ومما زاد من أهمية دراسة «الغرر» أن موارده مشتبهة كثيراً بفعل أننا فسّرناه فإننا نجد له درجات مختلفة، توجد الدرجة الأدنى أو حتى المتوسطة منها في معاملات كثيرة مقبولة شرعاً. فيجب إذن التمييز بين كل الموارد.

هذا بالإضافة إلى أن هناك عقوداً يسميها الفقه الوضعي بعقود الغرر، ولكنها وجدت طريقها إلى الفقه الإسلامي، فقبلها الكثير من الفقهاء، ووقف منها الآخرون موقف الحذر باعتبار ما فيها من «غرر». وهو ما حدث بالفعل بالنسبة لعقد التأمين أو ما طرح قبل قرون لدى فقهاء أهل السنة حول مسألة بيع الوفاء أي البيع بشرط الاسترداد عند ردّ الثمن، إذ اعتبروا أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقل، أو أن فيه غرراً.

وعلى أي حال، فإن دراسة موسعة يجب أن تُجرى حول مسألة الغرر تتناول بالتحليل

الأمر التالية فيه:

أولاً: تعريف الغرر تعريفاً عرفياً بعيداً عن التصنع.

ثانيا: ملاحظة المقصود منه اصطلاحا فقهيا إن كان هناك مصطلح فقهى خاص .

ثالثا: ملاحظة الدرجات المقبولة والأخرى المردودة فيها.

رابعا: ملاحظة آثار ذلك على مجموع العقود والايقاعات المعروفة، أي ملاحظة أسباب النهي المتعلقة بالغرر في العقود، ومنها مثلاً: بيع الثمار، ضربة الغائص، ضربة القانص، بيع السمك في الماء، بيع اللبن في الضرع، بيع متساوي الاجزاء، بيع الصاع من صبرة، وأمثالها. خامسا: ملاحظة آثار ذلك على بعض العقود المستحدثة: كعقد التأمين، وإعادة التأمين، واليانصيب، وغيرها. وهي بحوث مفصلة نكتفي منها بالاشارة الموجزة، كما نشير إلى رأي الإمام الخميني وبعض كبار فقهاء الشيعة مع مقارنة لها ببعض الآراء السنّية الحديثة، سائلين المولى جلّ وعلا أن يوفّقنا لتوسعة هذه الدراسة في المستقبل.

### الغرر في كتب اللغة

جاء في لسان العرب في مادة «غرر» بحث مفصل نقل منه المقاطع التالية:

غَرَّه يَغَرِّه غَرُورًا وَغَرَّةً فَهُوَ مَغْرُورٌ وَغَرِيرٌ: خَدَعَهُ وَأَطْمَعَهُ بِالْبَاطِلِ .

وفي الحديث: «المؤمن غرّ كريم» أي ليس بذئ نكر، فهو ينخدع لانقياده وليته، والغرور ما غرّك من إنسان وشیطان وخصّ يعقوب به الشيطان.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ قال القراء: يريد به زينة الاشياء في الدنيا.

ويقال: وأنا غريرك من فلان، أي احذرکه.

وقيل: بيع الغرر ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول.

هذا وقد ذكرت الموسوعة الفقهية في الكويت أن كتب اللغة تفسّره بالخطر<sup>١</sup>، وجاء هذا التفسير في المكاسب للشيخ الاعظم الانصاري حيث نقل رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام تفسّره بأنه عمل ما لا يؤمن معه من الضرر، ثم ذكر أن الصحاح تفسر الغرّة بالغفلة، واغترّ بالشيء أي خدع به، والغرر خطر. كما ذكر أنه جاء في القاموس ما ملخص تفسيره: غرّره بأنه خدعه وأطمعه في الباطل. إلى أن قال: غرّر بنفسه تغريرا أو تغرّة عرضها للهلكة، والاسم

١. الموسوعة الفقهية: ج ٩، ص ١٨٦.

الغرر، محرّكة. إلى أن قال: والغارّ الغافل، واغترّ غفل، والاسم الغرّة بالكسر. وعن النهاية بعد تفسيره الغرّة - بالكسر - بالغفلة أنه نُهي عن بيع الغرر، وهو ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول. وقال الازهري: بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة، وتدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول. ويعقب الشيخ الاعظم على ذلك بقوله: «والكلّ متفقون على اخذ الجهالة في معنى الغرر، سواء تعلّق الجهل بأصل وجوده أو بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كما وكيفا»<sup>١</sup>.

إلا أن الإمام الخميني قدس سرهم يقول:

«وليس في شيء من الكتب اللغوية تفسيره بالجهالة ضرورة، أن العناوين المذكورة حتى الغفلة غير عنوان الجهالة، فأرجاع الجميع إليها ثم تعميمها إلى الجهالة في الحصول مما لا تساعده اللغة ولا العرف».

ثم راح يناقش في مسألة ارجاع كل المعاني إلى معنى واحد وضرورته بأنه «لعلّ منشأ الاحتراز عن الاشتراك اللفظي بتوهم أنه خلاف الحكمة في اللغات، ومنشأ هذا التوهم تحيّل أن وضع لغات مشتركة ومترادفة كان في محيط واحد أو من شخص واحد، مع أن الأمر ليس كذلك، فإن المظنون - لو لم نقل أنه المقطوع به - أن الطوائف المختلفة في البلاد النائية أو البراري المنتشرة البعيدة كان لكل منها لغات خاصة بهم، فلما اختلطت الطوائف اختلطت اللغات، فربّما بقي بعضها وصار لغة للجميع، وربما نسيت لغات الأصل، كما حصل في اختلاط العرب بالفرس، ومنشأ الترادف والاشتراك ذلك لا ما توهم من التفنن في الوضع»<sup>٢</sup>.

والظاهر من التأمل في شروح اللغويين:

هو انها ترجع إلى معنى واحد وإن كانت له مصاديق مختلفة، ولكنه ليس المعنى الذي استفاده المرحوم الشيخ في المكاسب وهو الجهالة، بل هو «الخدعة» ولكنها لما اضيفت إلى البيع فقد حملت معنى معيناً من الخداع والخطر يمكن تلخيصه بأنه:

١. المكاسب: ص ١٨٥.

٢. البيع: ج ٣ ص ٢٠٥-٢٠٦.



«ما كان له ظاهر يغترّ وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يمكن معه تعيين الموقف عند النزاع، فيحصل الضرر والهلكة والخطر كإلزام غالب له»<sup>١</sup>. وهذا يشمل المتبايعين معا، فيجب أن يرتفع الإبهام المؤدّي لذلك. ولما كان الجهل بمحطّ العقد أو بأهم الصفات فيه مؤديا لذلك، فقد رأينا من يرجع المعاني كلها إلى الجهالة، وقد أيدته بعض الروايات في تطبيقاتها أو في تعليلاتها كما سيأتي ذلك.

### اما الروايات: فأهمها ما يلي

الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق في عيون الاخبار بأسانيد ذكرها في الوسائل في إسباغ الوضوء عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «يأتي على الناس زمان عضوض بعض كل امرئ على ما في يده وينسى الفضل، وقد قال الله: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ ثم ينبري في ذلك الزمان أقوام يبائعون المضطّرين، أولئك هم شر الناس، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطّرّ وعن بيع الغرر»<sup>٢</sup>.

الثانية: ما في مستدرك الوسائل عن صحيفة الرضا عليه السلام بإسناده عن الحسين بن علي عليه السلام قال:

«خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر - إلى أن قال: - وسيأتي على الناس زمان يقدّم الاشرار وليسوا بأخيار، ويباع المضطّرّ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطّرّ، وعن بيع الغرر، وعن بيع الثمار حتى تدرك»<sup>٣</sup>.

١. قال المرحوم المحقق الاصفهاني معلقا على ما ذكره الشيخ في المكاسب ما نصّه: ما ذكره أهل اللغة في تفسير الغرر راجع إلى: الغفلة والخديعة والخطر، وعمل ما لا يؤمن معه من الضرر، وما كان على غير عهدة وثقة، وماله ظاهر محبوب وباطن مكروه والمظنون قويا ان هذه التفاسير ليست كلها بيانا لمعناه الحقيقي، بل بعضها بيان مفهومه وبعضها الاخر بيان لازمه الداعي وبعضها بيان لازمه الغالبي وبعضها بيان لمورده. والظاهر كما تساعده موارد استعماله ما يقرب من الخديعة، ولازمها الدائم هو الغفلة ولازمها غالبا هو الخطر والوقوع في الضرر، والمنخدع لا يكون على عهدة وثقة، وإلا لما كان منخدعا كما ان مورد الخدعة ما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه، فالنتهي عن الغرر بمعنى الخديعة نهى عن تغريره بنفسه في المعاملة التي لا تكاد تصدر إلا من الغافل المغرور الحاشية طبع قم ص ٣٠٠.

٢. وسائل الشريعة: ج ٦ ص ٣٣٠.

٣. مستدرك الوسائل: الباب ٣٣ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

الثالثة: ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»<sup>١</sup>.

الرابعة: ماجاء في سنن البيهقي من أنه: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»<sup>٢</sup>.

الخامسة: الرواية المرسله التي جاء فيها: «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر»<sup>٣</sup>.

السادسة: ما ورد في بيع السمك في الماء في حديث ابن مسعود رضى الله عنهما أن النبي عليه السلام قال: «لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر»<sup>٤</sup>.

السابعة: ما في كتاب دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سُئل عن بيع السمك في الآجام، واللبن في الضرع، والصوف في ظهور الغنم. قال: «هذا كله لا يجوز، لأنه مجهول غير معروف يقلّ ويكثر وهو غرر»<sup>٥</sup>.

وهذه الروايات - كما يبدو من عبارات فقهاءنا - لم تمتلك اسانيد موثوقة لديهم، إلا أن اشتهاار الخبر بين السنّة والشيعه يجبر إرساله لديهم.

يقول المرحوم الشيخ الانصاري: «واشتهاار الخبر بين الخاصة والعامة يجبر إرساله»<sup>٦</sup>.

ويقول الإمام الخميني - وهو في معرض الحديث عن أصل اعتبار القدرة على التسليم في العوضين - ما نصّه: «وقد استند الفريقان - على ما حكى - إلى النبوي المعروف وهو محكي مسندا في الوسائل والمستدرك بأسانيد عديدة، ولا إشكال في صحة الاستناد إليه»<sup>٧</sup>. وهو الحق، فالخبر مشهور شهرة عظيمة بحيث لا يمكن التشكيك فيه بعدها.

١. صحيح مسلم: الجزء الثالث «طبع الحلبي» ص ١١٥٣.

٢. سنن البيهقي: ج ٥ ص ٣٣٩.

٣. البيع: ج ٣ ص ٢٣٦؛ وقد تمسك بها الشيخ الطوسي في الخلاف في كتاب الضمان مسألة ١٣، وفي كتاب الشركة مسألة ٦؛ وكذا ابن زهرة في الشركة.

٤. اخرجه أحمد: ج ١ ص ٣٨٨ طبعة الميمنية؛ وصوّب الدار قطني والخطيب وقفه ابن جو، التلخيص ٧/٣ ط: الغنية نقلاً عن الموسوعة الفقهية: ج ٩ ص ٢٠١.

٥. مستدرك الوسائل: الباب ٧ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

٦. المكاسب: ص ١٨٥.

٧. البيع: ج ٣ ص ٢٠٤.

والملاحظ أن الروايات على الظاهر لا تريد أن تعطي معنى جديداً إضافياً للغرر، وإنما تعتمد على الفهم العرفي اللغوي منه وما استفدناه من كتب اللغة منسجم معها - على الظاهر - بل لو استعرضنا كل ما ذكره الفقهاء من تطبيقات رأيناها منسجمة مع ما ذكرناه من الخداع العملي، وذلك يحصل في مورد يكون له ظاهر يغرّ وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر العملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل لا يمكن معه تعيين الموقف عند النزاع فيحصل الضرر والخطر.

إلا أن البحث الأساس وقع في نوع الاستفادة منها، وما المقصود بذلك؟ وهل تشمل إبهام البيع حتى في نتائجه؟ وهل تعم البيع وغيره من العقود؟ وغير ذلك من البحوث.

### مدى الإبهام الممنوع الذي يشمل حديث المنع من الغرر

لاريب في أن الإبهام بالمعنى المفصل الذي ذكرناه يجب أن لا ينال مصب العقد: الثمن والمثمن وكيفية انتقالهما؛ فإن أي إبهام من هذا القبيل إذا صحبه خطر النزاع العملي في ذلك يشمل حديث الغرر، وذلك بمقتضى الفهم العرفي اللغوي الأنف، وهو ما فهمه الفقهاء من ذلك.

كما أنه لاريب في أنه لا يشمل النتائج المستقبلية المهمة للعقود، كما في المزارعة والمساقاة والمضاربة والشركة وأمثالها، فهي عقود مشروعة يقصد منها الإبهام في النتائج دون أن يصحبه خطر النزاع، ولذا قدّرت على أساس النسب المتوية.

وإنما وقع البحث في أمور أخرى من قبيل:

أ- هل يشترط فيها القدرة على التسليم للعوضين بمقتضى هذا الحديث؟

ب- هل يمكن أن يكون هناك إبهام في الأوصاف الكيفية أو يقتصر الأمر على الأمور الكمية؟

ج- هل يقتصر المنع على البيع أم يشمل سائر العقود؟

وامثال ذلك من فروع لا نستطيع هنا استيعابها، فلنقتصر على بيان آراء الشيخ الاعظم والامام الخميني في هذه الأمور الثلاثة كنموذج لبحوثها وربما عقّبنا - بفهمنا القاصر - على كلاميهما رحمهما الله تعالى.

المسألة الأولى: هل يمكن الاستناد للمنع عن بيع الغرر لاثبات شرط القدرة على التسليم في العوضين؟ استند الشيخ الاعظم الانصاري رحمهم الله لذلك قائلاً - بعد استعراض آراء أهل اللغة - : «وبالجمله فالكل متفقون على أخذ الجهالة في معنى الغرر سواء تعلق الجهل

بأصل وجوده، أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كما أو كيفاً، وربما يقال إن المنساق من الغرر المنهي عنه الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره، لا مطلق الخطر الشامل لتسلّمه وعدمه، ضرورة حصوله في بيع كل غائب، خصوصاً إذا كان في بحر ونحوه، بل هو أوضح شيء في بيع الثمار والزرع ونحوهما، والحاصل عدم لزوم المخاطرة في مبيع مجهول الحال بالنسبة إلى التسلم وعدمه، خصوصاً بعد جبره بالخيار لو تعدّر.

وفيه أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري اعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله، فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة، خصوصاً بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين: «بيع السمك في الماء والطير في الهواء» واحتمال إرادة ذكر المثالين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده يدفعه ملاحظة اشتهاار التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم لا للجهالة بالصفات. هذا مضافاً إلى استدلال الفريقين من العامة والخاصة بالنبوي المذكور على اعتباره القدرة على التسليم. ثم ذكر رحمهم الله أن البعد كبير بين هذه الدعوى «أي دعوى انحصار الخطر بالجهل بصفات المبيع فقط» وما نقل عن قواعد الشهيد رحمهم الله حيث فسّر الغرر بما كان له ظاهر محبوب وباطن مكروه قال بعضهم، ومنه قوله تعالى: «متاع الغرور» وشرعا هو جهل الحصول. اما مجهول الصفة فليس غرراً، وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل أو وُصف الآن، وجود الجهل بدون الغرر في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر، وقد يتوغل في الجهالة كحجر لا يدرى أ ذهب أم فضة أم نحاس أم صخر، وقد يوجدان معا في العبد الآبق المجهول الصفة. ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق المجهول الوجود، وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم الوجود، وبالجنس كحَبّ لا يدرى ما هو، وسلعة من سلع مختلفة، وبالنوع كعبد من عبيد، وبالبقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الاصحاب، ولو اشترط أن يبدو الصلاح لا محالة كان غرراً عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلًا. والغرر قد يكون بهاله مدخل ظاهر في العوضين، وهو ممتنع - إجماعاً - وقد يكون بها يتسامح به عادة لقلته، كأسّ الجدار وهو معفو عنه إجماعاً، ونحوه اشتراط الحمل، وقد يكون مردداً بينهما وهو محل الخلاف كالجفاف في مال الإجارة والمضاربة والثمره قبل بدو الصلاح والآبق لغير ضميمه.

ثم انتقل المرحوم الشيخ إلى كلام الشهيد نفسه في الارشاد، حيث ذكر أن الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف، بحيث لو تركه وبخ عليه. وقد ذكر الشيخ معقبا على هذين الكلامين للمرحوم الشهيد بأن مقتضاه أنه لو اشترى الأبق والضال المرجو الحصول بثمن قليل لم يكن غررا، لأن العقلاء يقدمون على الضرر القليل رجاء للنفع الكثير. وكذا لو اشترى المجهول المرّد بين الذهب والنحاس بقيمة النحاس بناءً على المعروف من تحقق الغرر بالجهل بالصفة، وكذا شراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه، فإن ذلك كله مرغوب فيه عند العقلاء، بل يوبّخون من عدل عنه اعتذارا بكونه خطرا.

وعقب على ذلك كله بقوله: فالأولى أن هذا النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات، وليس منوطا بالنهي من العقلاء ليخص مورده بالسفهاء أو المتسفةة<sup>١</sup>. ومما ينبغي ملاحظته هنا أن ما ذكره المرحوم الشهيد الأول في الارشاد هو نفس المعنى الذي استنتجه الشيخ، فالغرر المنهي عنه هو الابهام المؤدّي للمخاطرة والنزاع المعاملي، أما إذا لم يتمل فيه ذلك - كما في الموارد المذكورة كشراء مجهول المقدار بثمن المتيقن منه - فلا يتصوّر الغرر المؤدّي للمخاطرة.

وحيث أنّ فلا معنى للتمسك بهذا الحديث النبوي لاعتبار القدرة على التسليم كشرط في العوضين، خلافا لما ذكره المرحوم الشيخ من أنه لا إشكال في صحة هذا التمسك. أما الإمام فإنه يشكل على استدلال الشيخ الاعظم، مستعرضا أقوال اللغويين، رافضا إرجاع الشيخ لها إلى قول جامع وهو الجهالة، مقررًا أنه ليس من الضروري أن ترجع إلى معنى جامع فيقول:

«وبالجملّة، الغرر مستعمل في معانٍ كثيرة لا يناسب كثير منها للمقام، والمناسب منها هو الخدعة، والنهي عنها كالنهي عن الغش أجنبي عن مسألتنا هذه، فإرجاع المعاني إلى معنى واحد أجنبي عن معانيه، ثم التعميم لما نحن فيه (أي اشتراط القدرة على التسليم) مما لا يمكن المساعدة عليه إلا أن يتمسك بفهم الاصحاب، وهو كما ترى أو تكشف قرينة دالة على ذلك، وهو أيضا لا يخلو من بُعد، لكن مع ذلك تخطئة الكل مشكلة، والتقليد بلا حجة كذلك».

١. المكاسب: طبعة تبريز، ص ١٨٥-١٨٦.

وهكذا نجده رحمهم الله يتردد في الوصول إلى معنى واحد أو معانٍ متعددة، ثم يستعرض بعض الروايات الواردة في الغرر ويشكل على الاستفادة منها فيقوله في النهاية: «والانصاف أن الحكم (شرط القدرة على التسليم) ثابت وإن كان المستند مخدوشاً»<sup>١</sup>. وعليه فالامام لا يرى أن الابهام في القدرة على التسليم هو من الغرر. وهو بهذا يؤيد المعنى الذي استفدناه من قبل.

وقد قلنا: إن الظاهر أننا لو لاحظنا المحصل من كلام الشيخ الاعظم وهو (ان هذا النهي انما هو لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات) أمكننا أن ندرك بسهولة أن مسألة القدرة على التسليم من هذه الجهة ليست مما يفضي إلى التنازع المستحکم، خصوصاً مع فرض وجود الخيار، فلا يمكن الاستناد إلى هذا الحديث لتقدير هذا الشرط رغم أنه صحيح. وهذا الأمر لو تم لأمكن رفض الاستناد إلى قاعدة الغرر في كثير من الموارد غير المنسجمة مع هذا المعنى.

المسألة الثانية: هل يشمل المنع من الغرر الابهام في الصفات الكيفية؟

وقد طرحت هذه المسألة تحت عنوان: (ضرورة وجود الاختيار بالنسبة للاوصاف التي تختلف القيمة باختلافها).

وقد ذكر الشيخ الاعظم الانصاري رحمهم الله انه: «لا فرق في توقف رفع الغرر على العلم بين هذه الأوصاف وبين تقدير العوضين بالكيل والوزن والعد، ويعني الوصف عن الاختبار فيما ينضب من الاوصاف دون مالا ينضب، كمقدار الطعم والرائحة واللون وكيفياتها». نعم لو لم يرد من اختبار الاوصاف إلاّ استعلام الصحة والفساد جاز شراؤها بوصف الصحة، وعلى هذا حمل اطلاق كلمات الاصحاب في جواز شراء ما يراد طعمه ورائحته بالوصف.

وبعد أن نقل كلماتهم وما استفاد منها لخص موقفه قائلاً:

«ولكن الانصاف أن مطلق العيب إذا التفت إليه المشتري وشك فيه فلا بدّ في رفع الغرر

١. البيع: ج ٣، ص ٢٠٦-٢٠٧.

من احراز السلامة عنه إما بالاختبار وإما بالوصف وإما بالاطلاق إذا فرض قيامه مقام الوصف، إما لأجل الانصراف وإما لأصالة السلامة من غير تفرقة بين العيوب أصلاً<sup>١</sup>.  
في حين طرح الإمام إمكان إبداء الفرق بين الأوصاف الكمية والأخرى الكيفية بدعوى شمول الغرر للإبهام في الكمية دون الكيفية.

وذلك بالقول بأن الظاهر من النهي عن بيع الغرر هو ما كان الغرر في نفس ما تقع المبادلة عليه أي ذات الثمن وذات المبيع أي ما يقع بإزائه الثمن. «فالأوصاف التي هي من قبيل الكيفيات لما لم تكن دخيلة في التبادل خرجت عن ماهية المبيع بما هو مبيع وعن ماهية البيع، بخلاف ما هي من قبيل الكميات، فإن الزيادة والنقصان توجب الزيادة والنقصان في ذات المبيع، ولهذا يبطل البيع في مقدار التخلف في الكم ولا يبطل بالتخلف في الكيف بل يثبت الخيار أحياناً»<sup>٢</sup>.

ولتوضيح الحال في هذا الأمر يجزأ الموضوع إلى الأمور التالية:

- أ- الجهل بذات المبيع مع العلم بصفاته وقيمه، ولكنها يمكن أن تنطبق على فرس أو بغل.
- ب- الجهل بالكمية المتصلة أو المنفصلة.
- ج- الجهل بالكيفية: كالطعم والرائحة واللون مع وحدة القيمة.
- د- الجهل بالآثار المترتب عليه.
- هـ- الجهل بالقيمة مع العلم بسائر الجهات.

ثم يقول: «إن النهي عن الغرر إن كان ينصب على ذات (الثمن والمبيع) فلا يشمل إلاّ الأول والثاني، وإن عممناه فلا وجه للتفصيل بين الأوصاف الكيفية التي تختلف القيمة بها وعدمها». ثم يعمل على استنباط الأمر من الروايات.

فهل النهي هو عن بيع فيه الغرر؟ أو عن بيع في مبيعه الغرر؟ وحينئذٍ يكون المعنى النهي عن بيع المجهول أو عن بيع يكون الغرر في متعلّقه بحيث يكون المراد به نفس الأعيان التي وقعت مورد البيع؟

١. المكاسب: ص ٢٠١.

٢. البيع: ج ٣، ص ٣٥١.

فعلى الاحتمالين الأول والثاني يقتصر على الجهل بالذات والصفات الكمية، وعلى الثالث تدخل كل الفروض السابقة.

ثم يستظهر الاحتمال الأول لعدم احتياجه إلى التقدير، ويليه الاحتمال الثاني.

ثم راح يستعرض جملة من الروايات التي يمكن أن يستأنس بها لبطلان البيع مع الجهل بالاوصاف التي هي مورد رغبة العقلاء، وإن لم تكن من الكميات، دون أن يعثر منها على ما يشفي الغليل، لينتهي بالتالي إلى النتيجة التالية قائلاً:

والانصاف أن اعتبار العلم في غير ذات البيع والاوصاف التي ترجع إليها لا دليل معتد به عليه، غاية الأمر إلحاق الاوصاف التي هي دخيلة في معظم المالية كالريح والطعم واللون فيما يراد منه ذلك بها، دون مراتب الكمال والصحة والعيب إذا لم يذهب بمعظمها. نعم لا إشكال في لزوم إحراز عدم الفساد المذهب للمالية لا للغرر، بل لإحراز تحقق البيع بعد تقومه بالمالية).<sup>١</sup> وعليه فإن هذا المقدار من الإبهام أيضاً لا يضر في البيع عنده.

والواقع: أن هنا حالتين قد يختلف الحكم باختلافهما:

الأولى: أن يكون الوصف مقوما للصحة والفساد، وحينئذ يمكن الاعتماد فيه على الاطلاق، فإذا تبين التخلف ثبت الخيار الراجع للنزاع والخطر.

الثانية: أن يكون الوصف مقصوداً لذاته، ثم أنه مما يزيد على مراتب الصحة والفساد، فهو من الموارد التي قد يؤدي الجهل فيها إلى النزاع المعاملي، فيجب فيها الاختبار أو الوصف الدقيق إذا أمكن، وإلا فالغرر متحقق. وقد ذكر الفقهاء أنه إذا تعدد الوصف الدقيق وكان الاختبار مفسداً للعين جاز ابتياعه دون اختبار.

والظاهر: لزوم وصف الحالة إلى الحد الممكن الراجع للنزاع بعد ذلك، هذا في الاوصاف، أما في الكميات فلا خلاف في لزوم تعيينها لما دلّ على ذلك من الأدلة اللفظية.

المسألة الثالثة: هل النهي عن الغرر يشمل كل العقود أو يختص بالبيع؟

يكاد أهل السنة يجمعون فيما نعلم على أن حكم الغرر يشمل كل العقود، في حين أن علماء

١. البيع: ج ٣، ص ٣٥٩.



الإمامية يختلفون في هذا الأمر بين مقتصر على البيع ومعمم على العقود كلها، والسر في ذلك أن ما ثبت لديهم إنما هو النهي عن بيع الغرر، وهم يرفضون القياس فلا يعممون عن طريقه. اللهم إلا أن يقول أحد بإلغاء الخصوصية البيعية قطعاً، أو يدعي انجبار المرسله النبوية الناهية عن مطلق الغرر بعمل الفقهاء، دون أن يأبه لاحتمال أن النهي هنا إنما هو عن مطلق الخديعة، فهو نهي مولوي عنها، ولا علاقة له بإبطال المعاملات الغررية. وعلى أي حال، فقد استند شيخ الطائفة الطوسي في كتاب الضمان المسألة (١٣) وفي كتاب الشركة المسألة (٦) وابن زهرة في كتاب الشركة لهذه المرسله المطلقة، فيمكن ادعاء الانجبار. كما أنه ورد في رواية دعائم الإسلام التعليل القائل: «لأنه مجهول غير معروف يقل ويكثر وهو غرر».

وقد أشكل الإمام على هذه الاستفادة سندا ودلالة، إلا أن الفقهاء عموماً التزموا باعتبار المعلوماتية في جميع الجهات المربوطة بالعقود، خصوصاً فيما هو الراجع إلى الأركان<sup>١</sup>. هذا التسالم ربما بعث على الاطمئنان بإلغاء خصوصية البيع وتعميمه إلى كل العقود، خصوصاً مع ملاحظة كثرة تطبيقاته في الاحاديث النبوية بالمعنى لا باللفظ. وقد ذكر الشيخ الاعظم الانصاري رحمهم الله: «ان الدائر على ألسنة الاصحاب نفي الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتى انهم يستدلون به في غير المعاوضات كالوكالة، فضلاً عن المعاوضات: كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجمالة. بل قد يرسل في كلماتهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهي عن الغرر»<sup>٢</sup>. والذي يبدو من كلماتهم رحمهم الله ويظهر من ملاحظة عمومات الصلح وما علم فيها من التوسع هو أن الغرر لا يجري في عقد الصلح، فالبناء فيه على تجاوز الغرر، ثم أنه قد لا يتصور حدوثة بالمعنى الذي استفدناه لأن الصلح لا يستتبعه بطبيعته خطر نزاع معاملي.

## رأي أهل السنة في الغرر

ذكرت الموسوعة الفقهية بعض تعاريف المذاهب على النحو التالي:

١. مستند تحرير الوسيلة: المسائل المستحدثة ص ٢٩.

٢. المكاسب: ص ١٨٨.

«وله في اصطلاح الفقهاء تعريفات شتى:

فهو عند الحنفية ما طوي عنك علمه.

وعند بعض المالكية: التردد بين أمرين أحدهما على الغرض والثاني على خلافه.

وعند الشافعية ما انطوت عنا عاقبته أو ما تردد بين أمرين أغلبهما أخوفهما.

ويرى بعض المالكية أن الغرر والخطر لفظان مترادفان بمعنى واحد، وهو ما جهلت

عينه، ويرى المحققون منهم أنها متباينان.

فالخطر ما لم يتيقن بوجوده كما لو قال: «بعني فرسك بما اربح غدا».

والغرر ما يتيقن وجوده ويشك في تمامه، كبيع الثمار قبل بدوّ صلاحها». ثم ذكرت

الموسوعة أن الغرر نوعان:

«أحدهما ما يرجع إلى أصل المعقود عليه أو ملكية البائع له أو قدرته على تسليمه، فهذا

يوجب بطلان البيع. والآخر ما يرجع إلى وصف في المعقود عليه أو مقداره، أو يورث فيه

وفي الثمن وفي الأجل جهالة فهذا محل خلاف»<sup>١</sup>.

وقد ذكر الاستاذ مصطفى الزرقاء - وهو من اكابر الفقهاء المعاصرين لديهم - أنه: «بالنظر

لما نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله من البيوع تطبيقاً لما نهى عنه من الغرر كالنهي عن بيع

المضامين (أولاد فحول الابل) والملاقيح (أولاد إناث الابل) وضربة القانص (أي ما تخرجه

شبكة الصياد) وضربة الغائص (ما يخرجه الغواص من لؤلؤ) وبيع الثمار على الأشجار قبل بدوّ

صلاحها، وكذلك ما قرره الفقهاء من اشتراط القدرة على التسليم رغم عدم وجود الجهالة

عند العقد، وهي كلها تطبيق للنهي عن الغرر وتدل على نوع المقصود، وبملاحظة أن عنصر

المغامرة والمخاطرة قلما تخلو منه اعمال الإنسان وتصرفاته باتفاق المذاهب.

بالنظر لكل ذلك قرر أن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية، بحيث

يجعل العقد كالقمار المحض اعتماداً على الحظ المجرد في خسارة واحد وربح آخر دون مقابل.

١. الموسوعة الفقهية - الكويت: ج ٩ ص ١٨٦، نقلاً عن فتح القدير: ١٣٦/٦ وشرح العناية على الهداية: ١٣٦/٦ و١٣٧،

وحاشية الدسوقي على شرح الكبير: ٥٥/٣ وغيرها.

اما بالنسبة للجهالة فقد ركز على رأي الحنفية، إذ إنهم لا يحكمون ببطان العقد أو فساده متى داخلته الجهالة مطلقا دون تمييز، كما يفعل سواهم، بل يميزون بين جهالة تؤدي إلى مشكلة تمنع تنفيذ العقد، و جهالة لا تأثير لها في التنفيذ، فالأولى كما لو قال أحد: (بعتك شيئا) وكذا لو باع شاة غير معينة من قطع، لأنه متفاوت آحاده، فهذا كله وأمثاله لا يصح، لأن هذه الجهالة تتساوى معها حجة الفريقين. والثانية كما لو صالح شخص على جميع وتسقط الحقوق، ذلك لأن الجهالة فيها غير مانعة، لأن الحقوق في سقوطها لا تحتاج إلى تنفيذ وعليها بنوا صحة الوكالة العامة خلافا للشافعية<sup>١</sup>.

### شيء من المقارنة

وهنا علينا أن نسترجع ما استنتجناه من البحث اللغوي، ونستذكر ما ذكره الشيخ الاعظم الانصاري من أن المحصّل هو أن هذا النهي من الشارع لسدّ باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات، وما ذكره السيد الإمام من أن النهي يختص بمصّب العقد أي ذات الثمن والبيع وصفاتها الكمية.

فإذا شئنا التوسّع في الشروط التي هي محط النظر من العقد سنجد أن هناك تقاربا بين الرأيين رغم وجود فوارق بينهما.

ومن هنا رأينا كلاً من الإمام رحمه الله والاستاذ الزرقاء يقولان بصحة عقد التأمين، بل وإعادة التأمين - كما يقول الإمام في المسألة ١٠ من المسائل المستحدثة<sup>٢</sup> -.

ومن الواضح أن عقد التأمين فيه مخاطرة واحتمالات كثيرة، لكن لما كانت كل الأمور التي ذكرها الإمام معينة فلا مجال للغرر المبطل، وهي:

تعيين المؤمن عليه، وطرفي العقد والمبلغ المدفوع من قبل المؤمن له، ونوع الخطر وزمان التأمين ابتداءً وانتهاءً، ولا يجب تعيين مبلغ المستقلة وإن أمكن تخريجه على أساس الضمان بالعوض، وقال بإمكان الايقاع بنحو الصلح والهبة المعوضة<sup>٣</sup>.

١. نظام التأمين: ص ٥١-٥٢.

٢. تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٦١١.

٣. نفس المصدر: ص ٦٠٩.

وكذلك نجد الزرقاء يقبل عقد التأمين لنفس السبب فيقول:  
«ان الجهالة فيها (اقساط التأمين) هي من النوع غير المانع، كما هو واضح، لأن مبلغ كل قسط عند حلول ميعاده هو مبلغ معلوم، أما كمية مجموع الاقساط فهي التي فيها الجهالة، وهي لا تمنع التنفيذ مادام المؤمن قد تعهد بأنه يدفع التعويض المتفق على دفعه عند وفاة المؤمن له إلى أسرته مثلاً في أي وقت حصلت الوفاة ضمن المدّة المحددة في العقد.

## الدرس الثاني والخمسون

### حول البدائل المعاصرة للعاقلة في تحمل الديات

حكم الشارع المقدس الحكيم بان دية قتل الخطأ تقع على عاتق العاقلة وربما كان ذلك لتخفيف المسؤولية على المخطئ من جهة، وتعميم التكافل في المسؤولية، وضمان حقوق المجني عليه من جهة اخرى<sup>١</sup>.

وقد كثرت الحوادث من هذا القبيل في العصر الحاضر في حين قل دور القبيلة في الحياة الاجتماعية وربما لم يعد لها وجود في أكثر المجتمعات مما يؤدي إلى تضييع حقوق المجني عليهم واثقال كاهل الجناة خطأ، الأمر الذي دعا لالتماس بدائل للعاقلة تخلصاً من هذه النتيجة.  
من هي العاقلة؟

والظاهر أن العاقلة هي المجموعة التي تمنع القاتل من التعرض للعقاب، بسيفها أو مالها. وقد فسرت العاقلة بالعصبة وهم الاقرباء من جهة الاب كالأعمام وبنينهم والاخوة وبنينهم ويدخل فيهم الآباء والابناء.

وذهب الحنفية إلى أن العاقلة هم أهل الديوان إن كان القاتل منهم وإلا فيرجع إلى القبيلة من النسب. وهو قول رده الآخرون كابن حزم<sup>٢</sup>.

وقالت الشافعية - وفي رواية عن الحنابلة وقول لدى الحنفية - بخروج الآباء والابناء عن العاقلة<sup>٣</sup>.

---

١. يقول البهوتي: ان جنایات الخطأ تكثر، ودية الأدمي كثيرة فايجابها على الجاني في ماله يجحف به. ويقول الكاساني: ان حفظ القاتل واجب على عاقلته فاذا لم يحفظوا فقد فرطوا: نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢١ ص ٤٨.

٢. المحلى: ج ١١ ص ٤٧.

٣. الموسوعة: ج ٢٩ ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

اما عند الإمامية فهناك اقوال.

**الأول:** انهم عصبة الجاني وتدل عليه بعض الروايات<sup>١</sup> وهو الاشهر.

**الثاني:** انهم ورثة الجاني حسب ترتيبهم من الارث واستند القائلون أيضا إلى بعض الروايات<sup>٢</sup>.

**الثالث:** وهو منسوب لابن الجنيد ويرى انهم الورثة الذين عين القرآن فروضهم وقد

نوقش هذا الراي فلا مؤد له ولذا اعرض عنه الآخرون.

اما عن مسألة دخول الاب والابن في العصبة فقد راى الشيخ الطوسي في المبسوط انها

لا يدخلان<sup>٣</sup>. في حين نراه في (النهاية) يؤد دخولها كباقي الفقهاء الإمامية فهو قول قوي

ومعروف لديهم<sup>٤</sup>.

ومن هنا نقول: إن المشكلة التي أشرنا إليها لا تحدث بشدة في الفروض التالية:

**اولاً:** في المجتمعات القبلية وما أكثرها اليوم.

**ثانياً:** على القول بأن العاقلة هم إهل الديوان. وحينئذ سيشمل الأمر كل من يصرف عليهم

من بيت المال كالموظفين والجنود، فإن بيت المال يتكفل ذلك مباشرة إن كان الجاني من هؤلاء.

**ثالثاً:** في حالة فرض وجود عائلة كبيرة، اوغنية وإن كانت صغيرة فيها اخوة واعمام وابناء.

**رابعاً:** في حالة القول بأنهم الورثة حسب ترتيبهم من الارث فتوخذ الدية من الرجال

الاقرب فالاقرب فيؤذ من الأولاد والآباء ثم الاجداد والاخوة من الاب واولادهم ثم

الاعمام واولادهم وهكذا.

يقول الإمام الخميني: مسأله: هل في التوزيع ترتيب حسب ترتيب الارث فيؤذ من الاقرب

فالاقرب... أو يجمع بين القريب والبعيد في العقل فيوزع على الاب والابن والجد والاخوة

واولادهم وهكذا من الموجودين حال الجنائية؟ وجهان لايبعد أن يكون الأول أوجه<sup>٥</sup>.

١. وسائل الشيعة: ج ١٦ ص ٤٤.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٩ ص ٣٠٣ و ٣٠٤.

٣. المبسوط: ج ٧ ص ١٧٣.

٤. راجع جواهر الكلام: ج ٤٣ ص ٤٢١؛ ومسالك الافهام: ج ٢ ص ٥١٢، من الطبعة الحجرية.

٥. تحرير الوسيلة للإمام الخميني: ج ٢ ص ٦٠١.

**خامساً:** في الحالات التي يكون الشخص فيها قد أمّن لدى شركة تامين ضد هذه الحوادث، كما ينسحب هذا على موضوع ضمان الجريرة، إذا كان قد تم فعلاً.

**سادساً:** في حالة القول بأنه في فرض عدم العاقلة أو عجز العاقلة أو امتناعها وعدم إمكان إلزامها بالدفع، لكون السلطة الحاكمة لا تحكم بأحكام الإسلام مثلاً، فإن الدية تكون على الجاني<sup>١</sup>.

**سابعاً:** مالو فرضت الدولة أو اتفق اعضاء النقابات والمؤسسات على دفع ديات الخطأ عند انعدام العاقلة، أو حتى مع وجودها كما يمكن فرض قيام مؤسسات تبرعية تقوم بهذا العمل قربة إلى الله.

ولكن ماهو الحل لولم نفترض هذه الاقوال أو الحالات؟

الظاهر أن ملاحظة طبيعة النصوص الإسلامية تقتضي بان الدولة هي المتكفلة بذلك بعد أن كانت مكلفة بقضاء الديون في بعض الصور، وتحقيق مستويات الغنى للأفراد العاجزين. ويمكن أن تتصور الدولة مؤناً على حقوق مثل هؤلاء الأفراد لتدفع اقساطاً لشركات التامين التعاوني - أو التجاري إن قلنا بصحة التامين التجاري - لتقوم هذه بدورها بدفع ديات قتل الخطأ. وانما يتم ذلك تحقيقاً لواجبات الدولة الإسلامية في مجال تحقيق التكافل والعدالة الاجتماعية.

والبحث في تولي الدولة لدفع الدية قد يكون مع فقد العاقلة وقد يكون مع وجودها وقدرتها على الاداء إما في مورد فقد أن العاقلة أو عجزها عن الاداء فلاشك في أن الدافع للدية انما يكون هو الدولة أو الحكومة أو الإمام أو بيت المال أو الخزانة العامة، فإن هذه التعابير المختلفة ترجع إلى مفهوم واحد. وقد اتجه الفقهاء إلى ذلك لا تفاقهم على أن الإمام من العاقلة ومع فقد اقرباء الجاني يكون الإمام هو المتولي لدفع الدية، وتكون العاقلة منحصرة فيه. مضافاً إلى اتفاقهم على أن الإمام ولي من لا ولي له، مع اتفاقهم على عدم بطلان دم امرئ مسلم، وأن دم المسلم لا يذهب هدرًا ولا بد فيه من دفع عوض اما من الجاني أو عاقلته أو بيت المال.

قال المحقق النجفي في تعريف العاقلة انها العصابة على المشهور، والمعتق، وضامن

١. راجع مجمع المسائل للسيد الكلبايگاني: ج ٢ ص ٢٧٧.

الجريرة، والامام، مترتبين على حسب الترتيب في الارث<sup>١</sup>. فمع فقد العاقلة تكون الدية على الإمام لا محالة، واما مع وجود العاقلة وقدرتهم على الاداء فتكون الدية عليها لا على بيت المال ولا على الإمام من ماله الشخصي، نعم يجوز للإمام حينئذ أن يدفع الدية عن العاقلة تبرعاً، أو بعقد الضمان عنها لكن من ماله لا من بيت المال فيكون الدفع تبرعاً منه ولا يعد من مصالح الإسلام أو المسلمين، لان اداء دين خاص لمسلم خاص يعد من مصالح شخص ذاك المسلم لا من مصالح عامة المسلمين، نعم دفع دين الفقير والعاجز عن ادائه يعد من مصالح المسلمين لا شخص المديون. وعلى أي فإن المجال مفتوح لإمام الدولة في ذلك.

### مدى مشروعية تحميل الدية على الجاني عند فقدان العاقلة

يتجه بعض الفقهاء إلى صحة هذه الفكرة:

وقد راينا الحنفية والمالكية يشركون الجاني ابتداءً مع العاقلة لأن الوجوب عليهم كان باعتبار النصرة، ولاشك أنه ينصر نفسه كما ينصر غيره، وأن العاقلة تتحمل جنائية وجدت منه وضماناً وجب عليه، فكان هو احق بالتحمل<sup>٢</sup>.

ونفس هذا المنطق يدعو للعودة على الجاني خصوصاً إذا كان موسراً.

ويقول المحقق الحلي - من علماء الإمامية - : ولو لم تكن عاقلة أو عجزت عن الدية اخذت من الجاني، ولو لم يكن له مال اخذت من الإمام، وقيل مع فقر العاقلة، أو عدمها، تؤذ من الإمام دون القاتل، والأول مروى<sup>٣</sup>.

واستدل المحقق النجفي على كون الدية على الجاني نفسه عند فقد العاقلة بالإجماع، واصالة لزوم الجنائية الجاني دون غيره، خرجنا عنها بالدليل في غير هذا الفرض وهو وجود العاقلة. واستدل أيضاً بروايات منها ما ورد في مرسله يونس عن الإمام الباقر أو الصادق عليه السلام إذا قتل رجل رجلاً خطأ فمات قبل أن يخرج إلى اولياء المقتول من الدية: أن الدية على ورثته<sup>٤</sup>.

١. جواهر الكلام: ٤٢/٤١٣.

٢. الموسوعة الكويتية: ج ٢٩ ص ٢٢٢.

٣. شرائع الإسلام: ٤/٣٠٣.

٤. وسائل الشيعة: ١٩/٣٠٤، الباب ٦ من العاقلة، الحديث ١.



وماورد في الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام فيمن ضرب غيره فسالت عيناه وقام المضروب فقتل ضاربه أنه لا قود على الضارب، والدية على عاقلته فإن لم تكن عاقلة ففي ماله إلى ثلاث سنين<sup>١</sup>.

وما ورد في الموثق عن الإمام الباقر عليه السلام أن عمد الأعمى مثل الخطأ هذا فيه الدية في ماله، فإن لم يكن له مال فإن دية ذلك على الإمام<sup>٢</sup>.

وروى أبو العباس البقباق عن الإمام الصادق عليه السلام سألته عن الخطأ الذي فيه الدية والكفارة أهو أن يتعمد ضرب رجل ولا يتعمد قتله؟ قال نعم، قلت رمى شاةً فأصاب إنساناً، قال: ذلك الخطأ الذي لا شك فيه عليه الدية والكفارة<sup>٣</sup>.

وغير ذلك من الروايات وقد اشار المحقق الحلي في قوله (الأول مروى) لهذه الروايات. واستدل القائل بكون الدية على الإمام لا الجاني برواية مرسله يأتي ذكرها، وبأن الدية ليست على الجاني في الخطأ بل على العاقلة، فإذا لم تكن عاقلة تكون على الإمام، لان الإمام ولي من لا ولي له، وبأن الإمام من العاقلة والأصل براءة ذمة غير الإمام من الدية.

وقال المحقق النجفي بعد نقل القولين وما استدلل لهما: إنه وإن كان المغروس في الذهن أن دية الخطأ على العاقلة ابتداءً إلا أن التدبّر في النصوص، وقاعدة اختصاص الجناية بالجاني دون غيره، انها عليه، وإن ادت العاقلة عنه، إذ قد سمعت ما في خبري البقباق وغيره، بل لعله المنساق من الآية ولو بسبب جمع الكفارة التي لا اشكال في كونها عليه مع الدية، فالجمع حينئذٍ بينها وبين ما دل على انها على العاقلة انها تؤي عنه، كما سمعت التصريح به من أمير المؤمنين عليه السلام يقول: انا وليه والمؤي عنه، ولا فرق بينه وبين باقي أفراد العاقلة وهو حينئذٍ يكون شاهد جمع، إن لم نقل إنه المنساق على وجه لا يحتاج إلى شاهد، ولعله - لذا - مع فقد العاقلة أو عجزها يرجع اليه<sup>٤</sup>.

### والرواية المرسله المشار إليها هي على النحو التالي

عن مالك بن عطية عن سلمة بن كهيل قال: «أُتي أمير المؤمنين برجل قد قتل رجلاً خطأ فقال

١. نفس المصدر: ٣٠٦ الباب ١٠ الحديث ١.

٢. نفس المصدر: ٦٥ الباب ٣٥ من ابواب قصاص النفس، الحديث ١.

٣. نفس المصدر: ٢٦ الباب ١١ من ابواب قصاص النفس، الحديث ٩.

٤. جواهر الكلام: ٤٢/٤٤٤.

له امير المؤمنين عليه السلام : من عشيرتك وقرابتك؟ فقال: مالي بهذا البلد عشيره ولا قرابة، قال: فمن أي البلدان انت؟ قال: انا رجل من إهل الموصل ولدت بها ولدي بها قرابة واهل بيت. قال: فسأل عنه امير المؤمنين فلم يجد له بالكوفة قرابة ولا عشيرة قال: فكتب إلى عامله على الموصل: اما بعد فإن فلان بن فلان وحليته كذا وكذا، قتل رجلاً من المسلمين خطأ، فذكر أنه رجل من إهل الموصل وأن له بها قرابة وأهل بيت، قد بعثت به إليك مع فلان بن فلان و حليته كذا وكذا، فإذا ورد عليك إن شاء الله وقرات كتابي فافحص عن امره وسل عن قرابته من المسلمين. فإن كان من إهل الموصل ممن ولد بها واصبت له قرابة فاجمعهم اليك ثم انظر فإن كان رجل منهم يرثه له سهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الدية وحده، وخذه بها نجوماً في ثلاث سنين، فإن لم يكن من قرابته أحد له سهم في الكتاب وكانوا قرابته سواء في النسب، وكان له قرابة من قبل ابيه وامه سواء في النسب ففض الدية على قرابته من قبل ابيه وعلى قرابته من قبل امه من الرجال المدركين المسلمين. ثم خذهم بها واستأدهم الدية في ثلاث سنين. وإن لم يكن له قرابة من قبل ابيه ولا قرابة من قبل امه ففض الدية على إهل الموصل ممن ولد بها ونشأ بها ولا تدخلن فيهم غيرهم من إهل البلد، ثم استأد ذلك منهم في ثلاث سنين في كل سنة نجماً حتى تستوفيه إن شاء الله.

فإن لم يكن لفلان بن فلان قرابة من إهل الموصل ولم يكن من اهلها وكان مبطلاً في دعواه فرده الي مع رسولي فلان بن فلان إن شاء الله فأنا وليه والمؤي عنه ولا يبطل دم امرئ مسلم<sup>١</sup>. وقد نقلناها بطولها لأنها رواية معبرة عن ادب ذلك العصر وإن كانت مرسلة. وقد راينا الطرفين يستدلان بها على صحة قوليهما.

والظاهر أن هذه الفكرة هي الاقرب لطبيعة الحال. وبهذا نعتبر أن الأمر لا يشكل مشكلة لا حل لها خصوصاً إذا خططت الدولة وسنت قوانين واقعية لتلافيها ولتحقيق العدالة المطلوبة ولئلا يذهب دم امرئ مسلم هدرا.

١. وسائل الشيعة: ج ١٩ ص ٣٠١؛ فروع الكافي: ج ٧ ص ٣٦٤.

## الدرس الثالث والخمسون

### مسألة تغير قيمة العملة الورقية وأثرها على الأموال المؤجلة

#### ١- توضيح المسألة وحقيقة الإشكال فيها

بعد أن حلّت الأوراق النقدية محل النقد الخلفي (الذي له قيمته الذاتية كالذهب والفضة) وطرأت عوامل التضخم وتقلب الأسعار الحاد، الذي يؤثر تأثيراً كبيراً على القوة الشرائية لهذه الأوراق مما يؤدي إلى قلة سعرها أمام المنافع والسلع والخدمات المقدمة، جاءت هذه المشكلة وخصوصاً في مجال الديون. كما تطلب الحديث عنها في مجالات أخرى كوجوب الزكاة وأحكام الصرف وأحكام الضمان وغير ذلك. وسنركز على خصوص الديون. وحقيقة الأشكال تكمن في بحثنا هذا في مقتضيات أمرين متخالفين:

#### الأول: مثلية هذه الأوراق

والمثلي هو ما تماثلت آحاده بحيث يقوم بعضها مقام بعض ويشمل المكيالات والموزونات والمعدودات. وفي قبالة القيمي كالحیوان والعروض والعقار والأوراق النقدية - كما هو المعروف - وعليه فإذا اقترض ورقة نقدية أو إذا غصبها كان عليه رد مثلها لاغير. الثاني: العدالة: فكثيراً ما يقرض المرء غيره مبلغاً من المال رفقاً به، فإذا حلّ أجل الوفاء وجد المقرض هذا المبلغ أقل بكثير مما دفعه من حيث قدرته الشرائية.. ويأتي هذا في الديون والمهور حيث يطرأ عليها التغير الفاحش مما يكون له آثار فاحشة على المستويات الدولية والفردية ويحقق شبهة الظلم ونقض العدالة بلاريب. وكل ما طرح من حلول يحاول رفع هذا التناقض، اما من خلال التركيز على قيمة

الأوراق المالية المتبادلة باعتبارها لا تملك أية قيمة استعمالية في نفسها. في حين تملك الأشياء الأخرى وحتى النقدان الذهب والفضة بل وحتى الفلوس النافقة (التي كانت تقوم مقام النقدين في الأشياء الصغيرة فكانت قيمتها التبادلية اعلى من قيمتها الاستعمالية) قيماً استعمالية مما يحقق لها نوعاً من المثلية، أما هذه الأوراق فهي بطبيعتها قيمية خصوصاً بعد أن تم فصلها تماماً عن الغطاء الذهبي وعادت اموالاً عرفية<sup>١</sup>. أو من خلال التأكيد على أن مقتضيات العدالة رغم أنها المعتمدة في نظام المعاملات بعد تقرير القرآن الكريم لها بقوله تعالى: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>٢</sup> إلا أن هذه الموارد ترتبط بالجوائح والحوادث الحاصلة للأموال بعد ثبوتها. وأن العدالة إذا كانت تقتضي هنا جبر الخسارة فإنها تقتضي حفظ النظام وعدم الإخلال به أيضاً. فإذا ركزنا على قيمة النقد اختل النظام العام للديون وحدثت مضاعفات أخرى لا يمكن جبرها كما نرى فيما بعد.

## ٢- المثلي القيمي وضمانهما لدى الفقهاء

لكي نقف على رأي بعض الفقهاء في الدين نطرح بعض النصوص:

١- ذكر المرحوم الشيخ ابن زهرة في الغنية:

«وإن كان للدين مثل بأن يكون مكيلاً أو موزوناً فقضاؤه بمثله لا بقيمته بدليل الإجماع المتكرر، ولأنه إذا قضاؤه بمثله برئت ذمته بيقين، وليس كذلك إذا قضاؤه بقيمته إذا كان مما لا مثل له كالثياب والحيوان، وقضاؤه برد قيمة<sup>٣</sup> وقال أيضاً: «من غصب شيئاً له مثل وهو ما تساوت قيمة اجزائه كالحبوب والأدهان وما أشبه ذلك وجب عليه رده بعينه فإن تلف فعليه مثله بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾<sup>٤</sup>»

١. لا مجال للحديث عن التطور النقدي وعلاقة الأوراق النقدية بالذهب والفضة وإنما الذي استقر عليه الوضع الحالي هو انفصال النظم النقدية تماماً عن الذهب والفضة وأمثالها وتحول الأوراق النقدية إلى وضع يشبه السلع التي تخضع لمستوى العرض والطلب، والسلع قيمية بلاريب.

٢. البقرة: ٢٧٨.

٣. الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية ٥٢٩ والينابيع الفقهية ٢٧.

٤. البقرة: ١٩٤.

ولأن المثل يعرف مشاهدةً، والقيمة يرجع إلى الاجتهاد، والمعلوم مقدم على المجتهد فيه، ولأنه إذا أخذ المثل أخذ وفق حقه وإذا أخذ القيمة ربما زاد ذلك أو نقص، فإن اعوز المثل أخذت القيمة<sup>١</sup>. ونلاحظ هنا تركيز المرحوم ابن زهرة على ما يلي:

أ- تعريف المثلي بأنه ما كان مكيلاً أو موزوناً (في كتاب الدين) وما تساوت قيمة اجزائه (في كتاب الغصب) والتعريف الثاني أدق وإن كانا لا يختلفان في النتيجة.

ب- الاستدلال على ضمان دفع المثلي فيرده إلى الإجماع المتكرر وإلى اليقين بالخروج من العهدة، وأن ردّ المثلي محسوس، أما القيمة فهي اجتهادية ويقدم المعلوم المحسوس على الاجتهاد، وأن أخذ المثلي هو أخذ وفق الحق دون القيمي، فقد يزيد وقد ينقص.

فهو إذن هنا يحاول التركيز على مقتضى الحق والعدالة. وهو ما نلاحظه بوضوح في استدلاله في كتاب الغصب بمضمون الآية الشريفة ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾.

٢- يذكر المحقق الحلّي في شرائع الإسلام في بحث القرض ما يلي:

«وكل ما يتساوى اجزأؤه، يثبت في الذمة قيمته وقت التسليم ولو قيل يثبت مثله أيضاً كان حسناً». وفي كتاب القرض يقول:

«فإن تلف المغصوب ضمنه الغاصب بمثله إن كان مثلياً - وهو ما يتساوى قيمة اجزائه - فإن تعذر المثل ضمن قيمته يوم الإقباض لا يوم الإعواز... وإن لم يكن مثلياً ضمن قيمته يوم غصبه وهو اختيار الأكثر... والذهب والفضة يضمنان بنقد البلد كما لو أتلف ما لا مثل له»<sup>٢</sup> ويلاحظ هنا أيضاً:

أ- تعريفه للمثلي بأنه ما تساوت قيمة اجزائه.

ب- إن الأقرب إلى الحق والعدل ضمان المثل، فإن تعذر ذلك ضمن القيمة يوم الإقباض، وإن كان قيمياً ضمن القيمة يوم الإعواز.

١. الغنية المطبوعة في الجوامع الفقهية ص ٥٣٧.

٢. شرائع الإسلام للمحقق الحلّي: ج ٢ ص ٦٨ وج ٣ ص ٢٣٩ - ٢٤٠، طبعة مطبعة الآداب - النجف ١٢٨٩.

ج- إن الذهب والفضة من المثليات لأنها تتساوى اجزائها فلا فرق بين هذا الجزء وذلك الجزء.

٣- يذكر الشهيد الثاني في المسالك، انه:

«إذا تلف المغصوب ضمنه الغاصب لا محالة، ثم لا يخلوا ما أن يكون مثلياً أو قيمياً، فإن كان مثلياً ضمنه بمثله لأنه أقرب إلى التالف»<sup>١</sup> ويختار بعد هذا تعريف الشهيد الأول في (الدروس) للمثلي وهو (المتساوي الأجزاء والمنفعة المتقاربة الصفات).

اما في كتاب القرض فيقول بالنسبة للقيمي:

«الكلام هنا في موضعين: أحدهما أن الواجب في عوض القيمي - وهو ما يختلف اجزائه

في القيمة والمنفعة كالحیوان - ماهو؟ اقوال:

احدهما: - وهو المشهور - قيمته مطلقاً لعدم تساوي جزئياته واختلاف صفاته، فالقيمة

فيه اعدل، وهو قول الأكثر.

وثانيهما: ما مال اليه (المصنف) هنا، ولعلّه افتمى به إلا أنه لا قائل به من اصحابنا... وهو

ضمائه بالمثل مطلقاً، لأن المثل اقرب إلى الحقيقة. وقد روي أن النبي صلى الله عليه وآله اخذ قصعة امرأة كسرت قصعةً أخرى، وحكّم بضمّان عائشة اناء حفصة وطعامها لما كسرتة وذهب الطعام بمثلها»<sup>٢</sup>.

ونلاحظ هنا أيضاً السعي لتحقيق العدالة عند الفتوى، معبراً عن ذلك تارة بأنه أقرب إلى

التالف، وإن هذا اعدل، أو أنه أقرب إلى الحقيقة. كما نجد هنا اضاف في تعريف المثلي تقارب المنافع في الصفات إلى تساوي الاجزاء.

٤- يقول العلامة الحلي:

«ويصح قرض كل ما يضبط وصفه، فإن كان مثلياً يثبت ومثله كالذهب والفضة وزناً

والحنطة والشعير كيبلاً ووزناً والخبز وزناً وعدداً للعرف، وغير المثلي تثبت قيمته وقت

القرض لا وقت المطالبة»<sup>٣</sup>.

١. مسالك الافهام ج ٢ ص ٢٥٩ الطبعة الحجرية.

٢. مسالك الافهام: ج ١ ص ٢٢٠.

٣. قواعد الاحكام: ج ١ ص ١٥٦، مطبعة الرضي - قم - ايران.

٥- يقول السيد علي الطباطبائي - صاحب الرياض في الغصب - :

«وضمن الغاصب مثله إن كان المغصوب مثلياً بلا خلاف لأنه أقرب إلى التالف»<sup>١</sup> ثم يذكر بعض التعاريف للمثلي والقيمي ويعقب عليها بقوله: «ولا يذهب عليك عدم ظهور حجة لهذه التعريفات، عدا العرف واللغة وهما بعد تسليم دلالتها على تعيين معنى المثلي المطلق وترجيحها أحد الآراء لادلالة لها إذ هما فرع تعليق الحكم بلفظ (المثل) في دليل وليس بموجود عدا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾<sup>٢</sup>.

وفيه نظر لاحتمال كون المراد بالمثل فيه، أصل الاعتداء، لا مثل المعتدى فيه الذي هو ما نحن فيه (فتأمل) هذا مع أنه لم يظهر حجة على أصل اعتبار المثل في المثلي والقيمي، عدا الإجماع والاعتبار، وليس فيها ما يرجح أحد التعريفات»<sup>٣</sup>.

ويقول في كتاب القرض: فيما إذا اقترض المقرض السلعة القيمية فهل عليه إرجاع

قيمتها أو مثلها:

(فالقيمة أعدل، وقيل بل يثبت مثله أيضاً لأنه أقرب إلى الحقيقة)<sup>٤</sup>.

وهكذا يبدو أنه لا يوجد اتفاق على تعريف واحد للمثلي والقيمي، وأن هذين المصطلحين لم يردا في نص شرعي وما جاء في الآية قد لا يراد به (المثل) الفقهي، وأن الدليل هو الإجماع والاعتبار العقلي، وهو ينتهي بالتالي إلى اعتبار (الأقربية إلى الواقع والحقيقة والعدل).

٦- أما صاحب الجواهر (الشيخ النجفي) فهو يؤكد ما قاله المحقق الحلّي من أن (كل ما

تساوى جزاؤه يجوز قرضه)<sup>٥</sup> قائلاً: (بلا خلاف، بل النصوص والإجماع بقسميه عليه)<sup>٦</sup>.

١. رياض المسائل: ج ٢ ص ٣٠٣ - مؤسسة أهل البيت عليهم السلام

٢. البقرة: ١٩٤.

٣. رياض المسائل: ج ٢ ص ٣٠٣.

٤. رياض المسائل: ج ١ ص ٥٧٧.

٥. شرائع الإسلام: ج ٢ ص ٦٨.

٦. جواهر الكلام ج ٢٥ ص ١٨ - ٢٢.

ويعقب على قول المحقق المذكور: «وما ليس كذلك يثبت في الذمة قيمته وقت التسليم» بقوله: «والوجه في ثبوت القيمة، أن القرض قسم من الضمانات... ولأريب في أن ضمان القيمي بالتلف وغيره بالقيمة، لا المثل، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه هناك، وإن كان يظهر من الشهيد في الدروس أن ميل المصنف هنا إلى أن الضمان بالمثل جائز فيها أيضاً، لكن هو وغيره صرح في باب الغصب بأن ضمان القيمي بالقيمة... ولعلها لأنها البدل عن العين عرفاً في الغرامات باعتبار عدم تساوي جزئيات العين المضمونة واختلاف صفاتها. فالقيمة حينئذٍ أعدل، خصوصاً في مثل الحيوان، الذي لم يعرف الباطن منه ولا كثير من صفاته، ولكن قال المصنف هنا: «ولو قيل: يثبت مثله في الذمة أيضاً كالمثلي، كان حسناً لأنه أقرب إلى الحقيقة من القيمة»<sup>١</sup>.

وينتهي بالتالي إلى القول:

«لكن الإنصاف عدم خلو القول به من قوة باعتبار معهودية كون قرض الشيء بمثله، بل مبنى القرض على ذلك، بل قد يدعى انصراف إطلاق القرض اليه، وربما يؤديه نصوص (الخبز) الذي يقوى كونه قيماً ولذا تجب قيمته في إتلافه بأكل ونحوه، فالاحتياط فيه لا ينبغي تركه»<sup>٢</sup>.

ومانجده هنا أيضاً التركيز على عنصر الحق والعدل والقرب من الحقيقة. والانصراف المذكور انما هو في حالة عدم تغير القيمة تغيراً فاحشاً.

### ٣- التكييف الفقهي للعملة الورقية وهل هي مثلية أم قيمية؟

شكلت العملة الورقية - كما قلنا - وضعاً جديداً غير مألوف لدى الفقهاء مما أثر في نظراتهم لها، فلا هي سلعة متعارفة تستمد قيمتها التبادلية من منفعتها الاستعمالية ومدى الرغبة الاجتماعية فيها، ولا هي سند معبر عن رصيد ذهبي بحيث يعتبر مالها مالها مالاً لذلك الرصيد فيكون معنى التعامل بها (هو التعامل بقيمتها ذهباً في ذمة الجهة المصدرة)<sup>٣</sup>. والحقيقة هي: أن الأوراق النقدية هي اليوم (سلع) اعتمادية خاصة لكي نوضح الفرق بينها وبين

١. جواهر الكلام: ج ٢٥ ص ٢١.

٢. جواهر الكلام: ج ٢٥ ص ١٨-٢٢.

٣. البنك اللاروي للشهيد الصدر: ص ١٥٠.



السلع القيمة التي لها منافعها الاستعمالية في حين لا تعتمد هذه الأوراق على منافعها الاستعمالية، وإنما تركز على منافعها التبادلية وتستمد هذه القدرة من خلال القدرة الاقتصادية للدول التي تصدرها وتتعهد بقيمتها دون أن تربط هذه القيمة بأي غطاء.

وهذه السلع الخاصة تعتمد في قيمتها التبادلية على قوانين العرض والطلب والتي تعتمد بدورها على القدرة الاقتصادية للدول المصدرة، وعلى مدى رغبة هذه الدول في الاحتفاظ بالقيمة والقدرة التبادلية لهذه الأوراق وكذلك على مدى رغبة الدول الأخرى في التعامل مع هذه الدولة فكلها عوامل مؤثرة في هذه القوانين؛ وتعبير آخر فإن الأشياء سوف تكون على أربعة أقسام:

فهناك أشياء يلحظ فيها الجانب الاستعمالي قبل الجانب التبادلي كالسلع العادية؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانبان معاً كالذهب المسكوك؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانب التبادلي أكثر من الجانب الاستعمالي كالفلوس أو حتى الذهب الذي تتجاوز قيمته التبادلية قيمته الاستعمالية؛ وهناك ما يلحظ فيه الجانب التبادلي لاغير وهو الأوراق النقدية وهذا يعني أن (المالية) هي كل قوام هذه الأوراق.

فإذا كانت الأفراد الأخرى لهذه الأوراق بما فيها الأوراق الأخرى في طول الزمان تقوم مقامها كانت مثلية، أما إذا كانت تختلف عنها عرضاً - كما في الدينار الأردنية مثلاً في قبال الدينار العراقية - أو طولاً - كما في الأوراق التي يختلف سعرها في الظروف الزمانية الأخرى - فلا يمكننا اعتبار المثلية هنا، لأننا قلنا: إن المثلية تقوم بتماثل الأحاد والأجزاء من الأموال بحيث يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض دون فرق معتد به عرفاً. وعلى هذا يمكننا القول: إن الأوراق المالية يمكن أن تكون قيمة باعتبار وحدات هذه القيمة واختلافها؛ وهي في الواقع قيمة قبل أن تكون مثلية لان اعتبارها باليتها. وهذا المرحوم الاصفهاني<sup>١</sup> عندما يتعرض للمسألة المعروفة حول كيفية الضمان في عهدة من غصب ثلجاً في الصيف وأراد الوفاء في الشتاء يؤكد على أن وجوب رد المثل إنما يكون على التضمين والتغريم، فلا بد من رعاية حيثية المالية إذ المال التالف لا يتدارك إلا بالمال. وأضاف: ومنه يتبين الفرق بين

سقوط العين عن المالية وسقوط المثل عنها، ورد العين انما يكون بلحاظ مالكيته لا بلحاظ ماليتها، لكن التضمين والتغريم انما هو بلحاظ المالية فيجب حفظها - كما سيأتي - .  
فالضمان المفروض على الغاصب انما هو بلحاظ الأثر المالي، وهذا الأثر يختلف في الصيف عنه في الشتاء بخلاف مسألة الملكية نفسها وهي علاقة وضعية لا تختلف. وعندما نحاول معرفة الاشياء المثلية نجد أن تعاريف المثلية مختلفة خصوصاً وأن المثلية لم ترد في نص شرعي. فالمقدس الاردبيلي يؤكد أن الأمر يحال إلى العرف وهو كل ما يقال: إن لهذا عرفاً يؤخذه به. فإن تعذر أو لم يكن اصلاً فالقيمة. بل ينبغي ملاحظة مثل المتلف فلا يجزئ مطلق الحنطة عن الصنف الخاص المتلف بل لا فرق بينها وبين الثوب، بل والفرس وغيرهما إذا كان لهما امثال عرفية.  
ويعترض صاحب الجواهر على هذا بأنه مخالف للاجماع ويفسره بأنه لا يراد به المثل العرفي بل هو شيء فوق ذلك وهو المماثلة في غالب ماله مدخلية في مالية الشيء. ويضيف: «وهذا لا يمكن إلا في الاشياء المتساوية المتقاربة في الصفات والمنافع والمعلوم ظاهرها وباطنها». وبعد أن ينقل التعاريف الأخرى يقول: «وبالجمله فالمراد من التعاريف واحد وهو التساوي الذاتي في غالب ماله مدخلية في الرغبة والقيمة»<sup>١</sup>.

ويضيف: على أنه يمكن أن يقال بل قيل: إن الظاهر من الآية<sup>٢</sup> رخصة المالك باخذ المثل بالمماثلة العامة ارفاقاً بالمالك فلا يجوز للغاصب التجاوز عنه مع تقاضيه ذلك، لا أنه لا يجوز للمالك مطالبة الغاصب بالقيمة فإن الظاهر أن التالف في حكم المثل والعوض في حكم الثمن والتخيير بيد البائع في التعيين فيجوز للمالك مطالبته بالقيمة ولا يرضى إلا بذلك في عوض ماله، ولا يمكن التمسك باصالة براءة الغاصب عن لزوم القيمة لاستصحاب شغل الذمة الموقوف براءتها باداء حق المالك وارضائه لكونه مطلوباً.

بل ربما يقال: «ان النقدين هما الأصل في الاعواض في الغرامات وغيرها كما يشعر به بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الزكاة (٢)»<sup>٣</sup>.

١. جواهر الكلام: ج ٣٧ ص ٩١.

٢. قوله تعالى - في سورة البقرة الآية ١٩٤ - : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم».

٣. يرى المعلق بأنه ربما اراد قوله عليه السلام في موثق اسحاق بن ابراهيم: (لان عين المال الدراهم وكل ما خلا الدراهم

وهكذا يتأكد ماقلناه من أن حقيقة الاوراق النقدية في وضعها الحالي قيمية (عند اختلاف القيم) بلاريب ليس من الممكن قياسها إلى النقيدين، باعتبار عدم تغيير السعر إلا بشكل متفاوت متسامح به عرفاً، كما لا تقاس حتى إلى (الفلوس النافقة) - كما فعل البعض<sup>٢</sup> - لوجود قيم ذاتية ضئيلة وللتسامح العرفي فيها باعتبار أنها كانت تستعمل في الاشياء الحقيمة، وعدم تصور الكبير فيها اللهم إلا إذا كان التغيير في سعر الاوراق المالية أيضاً طفيفاً متسامحاً به عرفاً. وعلى هذا يمكن القول بان رد القيمة له محله الخاص من الاعتبار، ولا معنى للاستناد للاجماع في رد المثل لأنه غير متحقق اولاً، ولأنه إجماع مدركي حتى لو تحققنا منه، ولا قيمة للاجماع المدركي لدى الإمامية.

#### ٤- تقریبات القائلین برد المثل

**الأول:** إن ذمة المدين مشغولة بما اشتغلت به من العملة، وهو مثل ما إذا اشتغلت ذمته بالمتاع والعروض. وكما لاريب في عدم اشتغال الذمة بأزيد من المقدار الذي كانت العروض مشغولة به وأنها لا تتغير لمجرد رخص القيمة وقتتها فكذلك هنا. وهذا أهم إشكال متصور في البين؛ فاذا غصب عيناً مثلاً فإن عليه ارجاع العين حتى لو انخفض سعرها، فكذلك النقد بلا فرق في ذلك. ولكن رأينا من قبل أن الفقهاء لا يتفقون على مجرد اعادة العين إذا كان هناك فارق معتد به في القيمة لاختلاف الزمان والمكان، باعتبار أن المنظور اليه هو القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية وهما مختلفان. على أننا ذكرنا أن هناك فرقاً كبيراً بين النقد والمتاع باعتبار أن مصب النقد على قيمته المالية، ويتجلى هذا بشكل واضح جداً في الاوراق النقدية التي لا تحمل اية منافع استعمالية. فلا معنى لقياس الاوراق النقدية بالامتعة. ولا ينبغي أن يقاس نقص قيمة الامتعة على زيادتها، فإن هناك اموراً أخرى تلحظ في

من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم في الزكاة والدييات).

١. جواهر الكلام: ج ٣٧ ص ٩٣.

٢. راجع مجلة مجمع الفقه الإسلامي: العدد ٣، الجزء ٣ ص ١٦٩٧ المتضمن لرأي الشيخ العثماني.

البين من قبيل التمسك بقاعدة الثبات في الملكية بالنسبة للغاصب باعتبار بقاء العين نفسها على ملك مالكها الأول لو كانت باقية. وبعد تلفها فإنه ملزم بأشدّ الحالات (وهي قاعدة مقبولة لدى أغلب الفقهاء)<sup>١</sup>.

نعم يمكننا أن نلتزم باخذ الزيادة بعين الاعتبار بالنسبة للنقود الورقية.

**الثاني:** هناك بعض الرويات التي تلغي الفارق في السعر من قبيل:

أ- رواية العباس بن صفوان (في رجل استقرض دراهم من رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت ولا يباع بها شيء أ لصاحب الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال عليه السلام: (لصاحب الدراهم الأولى)<sup>٢</sup>.

ب- رواية يونس: كتب إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لي على رجل عشرة دراهم وأن السلطان اسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضیعة فأی شيء عليه؟ الأولى التي اسقطها السلطان أو الدراهم التي اجازها السلطان؟ فكتب: لك الدراهم الأولى.

ولكن جاءت رواية صحيحة عن يونس نفسه يقول فيها: (كتبت إلى الرضا عليه السلام أن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الايام، وليست تنفق اليوم فلي عليه تلك الدراهم باعيانها أو ما ينفق بين الناس؟ قال: فكتب الي: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما اعطيته ما ينفق بين الناس).

ويبدو أن الكليني والصدوق والطوسي حلوا هذا التعارض الظاهري بالقول بأنه متى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد، ومتى كان له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فانما له الدراهم التي تجوز بين الناس.

اما المرحوم محمد تقي المجلسي والد العلامة المجلسي صاحب البحار، في شرحه على (من لا يحضره الفقيه) فهو بعد نقله خبر صفوان ثم خبر الصفار ونقله وجه جمع الشيوخ الثلاثة فيقول:

١. راجع السرائر لابن ادريس: ص ٢٧٦، مفتاح الكرامة، ج ٦ ص ٢٣٥. وقد رفضها البعض كالسيد الخوئي (راجع مصباح

الفقاهة ج ٣ ص ١٦٣).

٢. ٢، ٣، ٤. وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٤٨٨.

«ما ذكره المصنف ممكن، ويمكن أن يكون الخبران الأولان في القرض كما هو مصرح في خبر صفوان، وهذا الخبر من ثمن المبيع مثلاً لأن الزيادة والنقصان حرام في القرض فيمكن أن تكون الدراهم الجائزة أقل وزناً كما هو المتعارف الآن، فلو اعطاه تلك الدراهم لزم الربا بخلاف الثمن فإنه منصرف إلى الجائز بين الناس»<sup>١</sup>.

وسواء صح هذا الجمع بين الصنفين من الروايات أم لا فإن الملاحظ أن الفارق في السعر يبدو طفيفاً، وقد جاء التعبير عنه بكلمة (الوضيعة) وهو غير موردنا، إذ لعله لوجود التسامح العرفي في البين، ثم أن الرواية المعللة تنسجم أكثر مع ما قلناه من التركيز في النقد على العنصر التبادلي.

وعلى أي حال فلا يقاس موردنا (الأوراق المالية) الذي لا نظر فيه إلا إلى الجانب التبادلي على هذه الموارد. هذا وما يذكر استطراداً - أن صاحب الجواهر ذكر - بعدما أيد استحقاقه للدراهم الأولى خلافاً لرأي الصدوق في المقنع إذا وجب التي تجوز بين الناس - أنه من الممكن حمله على مهر الزوجة أو ثمن المبيع ولكنه رده بان حكمها حكم القرض ثم طرح إمكان ثبوت الخيار في المعاملة بها مع عدم العلم لأنه كالعيب بالنسبة إلى ذلك<sup>٢</sup>.

هذا وهناك روايات تنفعنا في البين من قبيل:

أ- مكاتبة محمد بن الحسن إلى أبي محمد عليه السلام: رجل استأجر أجيراً يعمل له أو غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطناً وغير ذلك ثم تغير الطعام والقطن عن سعره الذي كان اعطاه إلى نقصان أو زيادة يحتسب له بسعر يوم اعطاه أو بسعر يوم حسابه؟ فوقع عليه السلام: يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه إن شاء الله<sup>٣</sup>.

ب- في رجل كان له على رجل مال فلما حل عليه المال اعطاه به طعاماً أو قطناً أو زعفراناً ولم يقاطعه على السعر، فلما كان بعد شهرين أو ثلاثة ارتفع الطعام والزعفران والقطن أو نقص، بأي السعرين يحسبه لصاحب الدين، سعر يومه الذي اعطاه وحل ماله عليه أو السعر

١. روضة المتقين: ج ٦ ص ٥٤٨.

٢. جواهر الكلام: ج ٢٥ ص ١٦٦.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٤٠٢.

الذي بعد شهرين أو ثلاثة يوم حسابه؟ فوقع عليه السلام: ليس له إلا على حسب سعر وقت ما دفع اليه الطعام إن شاء الله<sup>١</sup>.

والملاحظ أن امثال هذه الروايات تؤكد على القيمة والسعر الذي تحمله السلع يوم ايصالها إلى الآخرين حتى ولو لم يتم نقلها بعد اليهم باعتبارها أجرة عمل أو وفاء لدين، فالملاحظ هو قيمة يوم الدفع؛ وهناك مجال للمناقشة في مثل هذا التأيد.

**الثالث:** ما رواه الخمسة عن ابن عمر قال: (اتيت النبي صلى الله عليه وآله فقلت: انا رجل ابيع الابل بالنقيع فابيع بالدنانير وأخذ الدراهم وابع بالدراهم وأخذ الدنانير. فقال: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تفرقا وبينكما شيء).

فابن عمر كان يبيع الابل بالدنانير أو بالدراهم وقد يقبض الثمن في الحال وقد يبيع بيعاً آجلاً وعند قبض الثمن ربما لا يجد مع المشتري بالدنانير إلا دراهم وقد يجد من اشترى بدراهم ليس معه إلا دنانير، أفأخذ قيمة الثمن يوم ثبوت الدين أم يوم الاداء؟ فبين صلى الله عليه وآله: أن العبرة بسعر الصرف هو يوم الأداء. واعتبره الدكتور السالوس اصلاً في أن الدين يؤدي بمثله لا بقيمته.

والظاهر أنه لا دليل فيه على ما نحن فيه، ويكفينا الفرق الكبير بين النقدين والاوراق، على أن الفارق الكبير غير متصور هنا والباقي متسامح به عرفاً لتحقيق الاستقرار السوقي، ثم أن احتمال الصلح هنا كبير وهناك مجال كثير للحديث حول هذا الموضوع وهذه الرواية.

**الرابع:** الاستدلال بالإجماع، وقد رأينا أنه لا إجماع في البين، ثم أنه إجماع له مدركه ودليليته ولا حجة فيه لدى الإمامية.

**الخامس:** القول بان القبول بهذا يعني دخول الجهالة المفضية إلى النزاع والخلاف، إلا أن هذا لو تم فهو يتم أيضاً في القيميات التالفة ومع ذلك يلتزم الجميع بدفع القيمة ولانزاع بعد الرجوع إلى الزيادة والنقصان معاً.

والحقيقة هي اننا نستطيع أن نلتزم بالاثنين معاً على ضوء القدرة الشرائية لكل منهما بملاحظة العدل العام ولا مانع في ذلك، إذا كان التغيير فاحشاً.

١. وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٤٠٢.

**السادس:** قيل إن التضخم من مساوئ النظام النقدي المعاصر، فهل المقترض هو الذي يتحمل هذه المساوئ؟ ولماذا لا نبحث عن نظام نقدي إسلامي نقدمه للعالم؟  
ومثل هذا لا يمكن أن يعد اعتراضاً وجيهاً بعد التسليم بالأدلة المذكورة. نعم علينا أن نقدم البديل الإسلامي للعالم للتخلص من مثل هذه المساوئ.

**السابع:** وقيل إن القرض عقد إرفاق له ثوابه جزاؤه من الله عزوجل وقد ينتهي بالتصدق (وإن تصدقوا خير لكم) فكيف اتجهت الأنظار إلى المقترض بالذات ليتحمل فروق التضخم.

والحقيقة هي أن الآيات التي منعت من الربا في القرض أو المعاوضة قررت مبدأ العدالة (لا تظلمون ولا تظلمون) والمدعى لهذا الرأي يركز على اقتضاء العدالة لذلك على أن الدليل اضيق من المدعى لأنه يختص بعقد القرض فقط والمدعى يشمل كل مبلغ مؤجل.

**الثامن:** إن تغيير قيمة النقود لا يظهر في القروض والديون فقط وإنما يظهر أيضاً في عقود أخرى، فمؤجر العقار مثلاً في معظم البلاد الإسلامية ليس من حقه إنهاء واسترداد ما يملك إلا بموافقة المستأجر، ولهذا يمتد العقد عشرات السنين، وقد تصبح قيمة الإيجار لا تزيد عن واحد واثنين في المائة من قيمة النقود عند بدء العقد.

ونحن لم نستطع أن نتعرف على وجه الاستدلال هنا وهل نستطيع أن نحاكم الإسلام على ضوء قوانين وضعية؟ فإذا ما افترضنا أن الإلزام جاء من حكومة إسلامية كان من الطبيعي أن يلاحظ الحاكم الشرعي مقتضيات العدالة الإسلامية فيفترض شروطاً للتخلص من عوارض التضخم.

**التاسع:** علينا أن نعمم هذا المعنى لمجمل الحياة، فالموظف الذي يبقى راتبه ثابتاً لا يستطيع أن يفي بمقتضيات الزيادة العددية التي تعوض نقص القيمة ما لم نعمل على تعويضه شخصياً عما أصابه. وهذا أمر طبيعي يجب الالتفات إليه إلا أنه لا يمكن أن يؤثر في نتائجنا<sup>١</sup>.

١. لمعرفة تفاصيل أمثال هذه الاعتراضات، راجع مقال الأستاذ الدكتور السالوس في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة

**العاشر:** وقيل: إن المالية الاعتبارية للأوراق النقدية منتزعة من اعتبار من بيده الاعتبار وهي مالية غير مضمونه، وتعبير آخر فإن العين بما لها من الخصوصيات تكون في العهدة إلى حين الأداء وهي في الفرض حين الأداء لا قيمة لها فلا وجه لتدارك القيمة - قيمة يوم الأخذ والفائت إنما هو اعتبار المعبر لا شيء من المأخوذ.  
وهذا الأمر غريب حقاً وذلك أن حقيقة الأوراق النقدية ليست سوى الاعتبار المعطى من قبل المصدر، فإذا جردناها منه فلا قيمة لها ولا خصوصيات.

### ٥- الرأي النهائي في المسألة

يتبين لنا مما سبق:

- ١- إننا نميل إلى اعتبار الأوراق النقدية من القيميات إلا إذا اتفقت وحداتها وأفرادها على قيمة واحدة.
  - ٢- إن السيرة العرفية المقبولة شرعاً ترجح استقرار النظام التعاملي على الاختلاف اليسير في السعر فهي تلغيه عرفاً.
  - ٣- إن الاحتياط يقتضي المصالحة في ما إذا كان الفرق كبيراً وهو سبيل حسن في حالات الاقتراض والمهور والديون.
  - ٤- أما في حالات الغصب فيلزم الغاصب بأشد الحالات (وفق القاعدة المقبولة من قبل اغلب الفقهاء).
  - ٥- للدولة الإسلامية أن تفرض سبيل الاحتياط في مختلف الحالات بعد أن كان صدر الأدلة يتسع لذلك. (وقد رأينا المرحوم صاحب الجواهر يسلك هذا السبيل فيلزم بالاحتياط في بعض الصور)<sup>٢</sup>.
- والله أعلم.

١. المسائل المستحدثة للروحاني: ص ٣٦.

٢. جواهر الكلام: ج ٢٥ ص ٢١.



## الدرس الرابع والخمسون

### حول الحقوق المعنوية وإمكان بيعها

نجد من الضروري قبل البحث في هذا الموضوع أن نتحدث - بشيء من الاسهاب حول الحق في الإسلام، لان ذلك يلقي اضواء نافعة على الموقف في مسألتنا (بيع الحقوق المعنوية). الحق في اللغة هو الثبوت، ولذا يطلق على الباري جل وعلا: فهو تعالى الحق والمطلق. ويطلق على الخبر المطابق للواقع، والكون كله يقوم بالحق أي بمقتضى الرحمة الالهية، والحاجة الواقعية له. وعلى غرار هذا المعنى الواقعي انتزع مفهوم اعتباري وثبوت اعتباري وذلك لتنظيم العلاقات الاجتماعية.

ويمكن القول بان الحق يجب أن يمتلك بعدين:

أ- النشوء من حالة واقعية (تركيب تكويني، مصلحة واقعية).

ب- اعتبار شرعي أو عقلائي.

وهنا بحث مفصل عن مناشئ الحق الواقعية يرجعها إلى الفطرة من جهة والمصالح الاجتماعية الواقعية للإنسان من جهة اخرى. ولا مجال هنا للتعرض إلى معايير تشخيص كون الحق واقعياً وإنسانياً واجتماعياً، وإلى أصول الحقوق الإنسانية. اما مناشئ الحق الفقهية فيمكننا أن نقرر باختصار أن المناشئ التي تقررها الشريعة للحق متعددة واهمها:

- ١- العقد، كالبيع. ٢- الارادة المنفردة، كالوصية إن لم نقل بلزوم القبول فيها. ٣- العمل غير الشرعي، كأنهاط الجنايات. ٤- الشريعة مباشرة، كحقوق النفقة والقسمة والتحجير وامثالها. ٥- القانون الصادر من قبل الحاكم الشرعي وفق المصلحة العامة. ٦- العرف.

ولكي يتوضح المقصود نقول: إن هذه المناشئ وغيرها (كالإثراء بدون سبب مثلاً، حيث يثبت حق لمن عمر بيتاً آيلاً للسقوط على أصحابه لا بقصد التبرع - لو قلنا بثبوت الحق بذلك - ) تصدر من الشريعة نفسها، فهي تارة تتدخل مباشرة لتقرير الحق، واخرى تجعل الحق متوقفاً على منشأ معين، ولكن الأمر الذي يجب التركيز عليه هو الحق العرفي. فلو تعارف الناس على حق ما فهل يمكن تصحيحه كحق شرعي مقرر عبر عمومات شرعية؟ ولن نبحت الآن في الموضوع وإنما نتركه لبحث ماهو الأصل عند الاختلاف في الحق، ولكننا نشير إلى أن الحقوق العرفية على نوعين:

**الأول:** مايمتد بشكل طبيعي إلى حياة المعصوم عليه السلام ولا نجده ينهى عنه فيكون مقرراً من قبله من جهة؛ وتشمله من جهة أخرى عمومات (أوفوا بالعقود) أو (المؤمنون عند شروطهم) لو قلنا بشمولها للمرتكزات العرفية بين الناس ولم نقصرها على الشروط ضمن العقد، و (احل الله البيع) وامثال ذلك فهذا لا كلام فيه.

**الثاني:** ماتعورف عليه في العصور المتأخرة وهو الذي يجب التركيز عليه، إذ لا معنى للاستدلال بالتقرير عليه ويبقى البحث عن شمول العمومات له، وهو ماسيأتي إن شاء الله تعالى.

## الحكم والحق

الحكم هو الجعل التكليفي أو الوضعي ويتعلق بفعل الإنسان منعا أو رخصة أو ترتب أثر، وهو لايسقط بالاسقاط ولا معنى لنقله، فامر به بيد الشارع؛ نعم يستطيع المكلف أن يخرج عن موضوع الحكم فيسقط الحكم حيثئذ بهذا الخروج لا بالاسقاط كما هو واضح. اما الحق فيطلق تارة في قبال الملك، واخرى بما يرادفه، وهو بمعنييه سلطنة مجعولة للإنسان من حيث هو على غيره ولو بالاعتبار من مال أو شخص أو هما معا. واعتبر احياناً مرتبة ضعيفة من الملكية.

وله طرفان: ذو السلطنة، والمسلط عليه. وقد يكون مستقلاً بنفسه كحق التحجير، وقد يتقوم بغيره كحق المجني عليه على الجاني، وحق القصاص. وقد يتحد ذو السلطنة والمسلط عليه كملكية النفس (والفرق اعتباري) في قوله تعالى - حكاية عن موسى - ﴿إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾.

## الحق والملكية والسلطنة

اختلفت المواقف حول العلاقة بين هذه المصطلحات، فنقل عن بعض العلماء أنه كان يقول بوحدها، وعن عدة من المحققين أن الحق مرتبة ضعيفة من الملكية وله ماهية منفصلة عنها. وذكر السيد الطباطبائي في تعليقه على كتاب (المكاسب) للشيخ العلامة الانصاري أن الحق نوع من السلطنة والملكية.

وذكر المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني أن الحق يختلف باختلاف الموارد ولذا تختلف آثاره، فحق الولاية والوصاية والتولية المعتبر فيه هو نفس الولاية والوصاية وإضافة الحق إليها إضافة بيانية. وحق التحجير عبارة عن كون صاحبه اولى بالأرض، وحق القصاص والشفعة والخيار عبارة عن السلطنة.

وركز الإمام الخميني على كون الحق واحدا في الجميع، مستشهدا بالارتكاز العرفي، واعتبر الحق غير الملك والسلطنة، ذلك أن الحق قد يصدق في مورد لا تصدق فيه السلطنة والملك كحق السبق إلى الوقف، وحق التحجير، ولو انتقل حق التحجير بالارث إلى طفل فإنه لن تكون هناك ملكية ولا سلطنة، كما أن السلطنة قد تعتبر وليس هناك حق أو ملك كالسلطنة على النفس. ويفرق المرحوم آية الله الصدر بينها أيضا. والظاهر أن الملكية تعني الحق المطلق للسلطنة إلا في موارد التحديد الشرعي، فكأنها سلطنة نشأت مطلقة.

أما الحق فبطبيعته نشأ محدودا، وهذا ما يفسر قول المحقق الاصفهاني الآنف. ثم أنه لوحظت في الحق جهتان - من له ومن عليه - في الغالب، وليست الملكية كذلك. ومن هنا ندرك أن نزاعهم في الأرض المحيية في محله. حيث دار النزاع عن ما تؤدي إليه أدلة الاحياء وهل هو الملكية أو الحق الخاص؟

فمن قال: بأنه حق ذكر أن الأرض تبقى على ملكية الإمام وإن اكتسب الفرد فيها حقا يستطيع معه استثمارها ومنع غيره منها مادام قائما بها، ولكن هذا لا يمنع الإمام من فرض الطسق عليه، وهو رأى الشيخ الطوسي والسيد بحر العلوم وتؤيده نصوص منها قول الإمام (عليه السلام): «من احيا ارضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقتها».

ويميل السيد الصدر لهذا الرأي لان التعارض المستحكم بين الطائفتين من النصوص

الدالة على ذلك يجل بالرجوع إلى كتاب الله حيث جعل طريق نقل الملكية (التجارة) ولم يذكر الاحياء فلا مناص من جعله مؤديا للاختصاص فقط والتفصيل في الأمر يذكر في محله.

### المصاديق المشبهة بين الحق والحكم

هناك مصاديق مشبهة بين كونها حقوقا أو أحكاما من قبيل حق الرجوع في المطلقة الرجعية، إذ قال المحقق القمي ومن تأخر عنه: إنه حق يجوز الصلح عليه. وقال آخرون: إنه حكم باعتبار بقاء العلقة الزوجية بضعف وتزلزل، فهو من قبيل جواز الرجوع في الأحكام الجائزة اما إذا لم نقل ببقاء العلقة الزوجية كان حقا، وهو خلاف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾؛ وهناك موارد مختلفة أخرى كثيرة من قبيل:

الاختلاف في الخيارات وهل هي حقوق؟ والأولوية بالسبق إلى الاوقاف فهل هي حكم بتحريم مزاحمة السابقين أم هي حق؟ وكذلك جواز الصلح على حق اقامة الدعوى، وحق اليمين، وحق الغيبة وغيرها؛ وكذلك في النفقات يوجد خلاف بل وتمييز بين نفقة الزوجة لإطلاق الحق عليها في النصوص ونفقة الأقارب.

### الاستعمالات العامة والفرق بين الحق والحكم

إن كلا من الحق والحكم قد يستعمل استعمالات عامة فيشمل احدهما الآخر؛ فالحق يعني الثبوت وربما اريد به ثبوت الاعتبار فيشمل الحكم وربما عني بالحكم الحكم الوضعي وأثاره فشمل الحق؛ اما لو جعلنا احدهما في قبال الآخر فاننا نلاحظ:

اولاً - إن مفهوم الحق من المفاهيم ذات الإضافة فهو لأحد على أحد ويضاف إلى الشيء. اما مفهوم الحكم فهو مفهوم نفسي لا نسبة فيه إلا للفاعل.  
ثانياً - إنه اخذ في الحق وجود سلطنة لصاحبه على ماعدها بعكس الحكم.  
ثالثاً - إن الحكم لا يقبل الاسقاط والنقل والانتقال بعكس الحق في كثير من مصاديقه.

### ثبوت الحق دون الملكية بالمعنى المطلق

كثيرا ما يثبت الحق دون الملكية بالمعنى المطلق؛ فهناك حق الاختصاص في الموارد التي

لامالية لها شرعا أو عرفا كإقتناء الأعيان النجسة فيوجد فيها حق اما للحيازة أو لامتلاك الأصل كما لو مات الحيوان المملوك. وربما كان ثبوت هذا الحق باعتبار ما هناك من منافع متبقية. وهناك حق التحجير: وهو عمل مقدمي لتشخيص المساحة التي يراد احياؤها ويتم بالنسبة للأرض بتحجيرها وللبر بحفرها (قبل الوصول للمعدن) والقناة قبل وصلها بالنهر، ويعتبر في هذا الحق ما يمكنه احياؤه إذ جاء في تذكرة الفقهاء - ج ٢ ص ٤٢٠ - : (ولا ينبغي أن يزيد المحجر على قدر كفايته ويضيق على الناس ولا أن يحجر ما يمكنه القيام بعمارتها) فإن فعل الزمه الحاكم بالعمارة، والتخلي عن الزيادة فيسلمها إلى من يقوم بعمارتها) وهذا الحق ينتقل بالإرث، واختلف في إمكان نقله بالبيع.

### الاسقاط والنقل والانتقال

تختلف الحقوق - بما هي - من حيث القبول للاسقاط والنقل والانتقال، فمنها: ما لا يجوز فيها أي من ذلك كحق الولاية وحق الأبوة وحق استمتاع الزوج وحق الجار وحق المؤمن. ومنها: ما يجوز فيه كل ذلك على المشهور، كحق الخيار والقصاص والرهنانة والتحجير والشرط المطلق.

ومنها: ما يسقط بالاسقاط ولا ينقل ولا ينتقل، كحق الغيبة، والإيذاء بالضرب والشتيم - إن كان من الحقوق - لأنه يجب فيه الاستحلال فقط.

ومنها: ما يسقط بالاسقاط وينقل بالإرث - على قول - ولا ينقل بالنوافل، كحق الشفعة للشريك. ومنها: ما ينقل مجاناً لبعوض كحق القسم بين الزوجات لو قلنا بعدم إمكان مقابله ببعوض. وهناك اختلاف شديد حول كون بعضها حقوقاً أصلاً وحول آثارها من الاسقاط والنقل والانتقال.

### منشأ الاختلاف

ذكر أن منشأ الاختلاف يتلخص في كون الموجب للحق علة تامة وحينئذ لاتنك عن المعلول بسقوط أو نقل كولاية الأب أو يكون كالمقتضي فيمكن فيه التخلف. والواقع أن الأمر راجع لكيفية الاستفادة من النصوص الشرعية التي تقرر الحق، ونوع الارتكاز العرفي له إن كان عرفياً ممضى من قبل الشارع.

## ماهو الأصل في البين؟

ذكر الإمام الخميني والسيد بحر العلوم في (بلغة الفقيه) أنه لا اصل معين في البين، ولذلك يجب الرجوع إلى الأصول العملية عند التردد بين الحقية والحكمية. ومقتضى الأصول العملية نفي الآثار الشرعية لانتقال الملكية، وذلك لأنها مبتنية على التيقن بكونها حقوقاً. اما عند الشك في قابلية الحق للاسقاط والنقل فيقال: إن الحقوق - كما مر - قد تذكرها النصوص مباشرة وقد تستقى من العرف؛ اما الحقوق من النوع الأول فيتبع فيها النص الذي يذكرها وعند الشك لاجمال إلا للرجوع للأصول العملية، وقد رأينا أنها تقتضي عدم ترتيب الآثار الشرعية، لان الموضوع يجب تحققه اولاً، والتأكد من كونه مؤدياً للأثر الشرعي ثانياً.

واما الحقوق من النوع الثاني وهي مايمكن تسميته بالحقوق العرفية فنقول فيها: إن الحقوق العرفية تارة تكون سيرة عقلائية ممتدة إلى عصر المعصوم فاذا لم يرد فيها نهي اطماناً إلى كونها مقررة شرعاً بالإضافة إلى شمول العمومات لها قطعاً، واخرى تكون اعرافاً مخترعة بعد عصر المعصوم وهذه بدورها يمكن تقسيمها إلى حقوق عرفية نجد لها مايشابهها من الشرع واخرى لامشابه لها؛ كما يمكن تقسيمها إلى اعراف لها سابقة مضادة لها واخرى مخترعة تماماً. والقاعدة في كل هذه الموارد ملاحظة مدى انطباق الخطابات العامة من قبيل (اوفوا بالعقود) وقد فسرت بالعهود وهي تشمل العهود والعقود العرفية ولا تنحصر بخصوص العقود في عصر المعصوم وانما تتجاوزها إلى كل ما يمكن أن يدعى لدى العرف عقداً وعهداً، ومن هنا فتح الفقهاء باباً للعقود الجديدة ولم يدعوا الأمر ينحصر بالعقود المتعارفة في صدر الإسلام، وبذلك صححوا عقود العمل والتقاعد والتأمين وغيرها. وعندما يعود العقد متعارفاً يصدق عليه العموم مهما كانت سابقته فاذا كان له مشابه شرعي كان أقرب للدخول في موضوعات العمومات الشرعية، وهذا المعنى سوف نتعرض اليه عند تطبيق هذا المعنى على الحقوق المعنوية فإن لها مايشابهها من العقود الشرعية.

## هل يقبل الحق العوضي والمعوضي أم لا؟

ربما نجد من يرفض أن يكون الحق عوضاً أو معوضاً في عملية البيع باعتبار أن البيع يعرف

بانه (عملية تمليك للعوضين) وهو تعريف لا يأتي بالنسبة للحقوق لأنها غير الملك والسلطنة. إلا أن الحقيقة هي: أن الحقوق هي مراتب ضعيفة من الملكية - كما قلنا - ، ومن جهة أخرى نقول بأنه لا يعتبر التمليك في ماهية البيع، فالوقف العام في بعض الحالات يباع إلا أن ثمنه لا يدخل في ملك احد، وكذلك في بيع الغلات الزكوية - على قول - فإنه رغم عدم وجود التملك يصدق البيع بلا ريب. واذا أمكن أن يكون الشيء عوضا أمكن أن يكون معوضا ولا معنى للتفصيل بينهما.

ثم أنه هل يصح اخذ العوض في قبال الاسقاط ويصدق معه البيع؟  
الظاهر أنه لا اشكال في جعل الاسقاط بالمعنى المصدرى عوضا بل معوضا بمعنى جعل عمل صاحب الحق ملكا للطرف الآخر على عهده كجعل الخياطة والكتابة بالمعنى المصدرى على عهدة الخياط والكاتب.

ويمكن أن نؤيد هذا المعنى بملاحظة مسألة اسقاط الشرط بعوض وربما يمكن القول بان يجعل نفس السقوط عوضا أو معوضا لأنه يكفي في طرف العوض كل ما يصلح للعوضية وإن لم يكن هناك نقل - كما يقول الإمام - فإنه لا اشكال في صحة أن يؤجر الشخص عمل شخص آخر ليعمل عملا لشخص ثالث اولكنس المسجد حيث لا يتنقل العمل للمستأجر. ومهما كان الأمر فإن هناك أسلوبا آخر للتعويض، وهو أسلوب (الصلح) بناء على كون الصلح ممكنا إجراؤه في كل مجال ولا يختص بحالات الخلاف - وهو ما نقول به - .

### بيع الحقوق المعنوية

والاسئلة التي تطرح في البين هنا يمكن تلخيصها بما يلي:

- ١- هل هي حقوق شرعية أو عرفية أم لا؟
  - ٢- هل هناك فرق بين هذه الحقوق أم لا؟
  - ٣- هل يمكن تصحيح بيعها بالعناوين الأولية للأحكام أم نحن بحاجة للجوء للعناوين الاستثنائية إلى العناوين الثانوية أو العناوين الولائية؟
- فلنلاحظ الجواب على هذه الاسئلة على ضوء ماتقدم:

هل الحقوق المعنوية المعروفة اليوم هي حقوق مشمولة للعمومات أم لا؟  
هناك رأيان متعاكسان في البين:

احدهما - وهو الرأي النافي - يؤكد على عدم كونه حقا مشموولا للعمومات باعتبار أن العرف لا يراه حالة طبيعية وحقا صحيحا وانما يراه أسلوبا من أساليب الاحتكار الذي لا مسوغ له، وبالعكس، فإن العرف درج - بتأثير من إمكاناته الفطرية - على التقليد وملاحظة ما انتهى إليه الآخرون ثم العمل على تقليده وبالتالي العمل على تطويره، وهذه حالة عامة سارية في شتى المجالات الإنسانية وبها تتكامل شخصية الإنسان الحضارية.  
هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشخص إذا ملك الكتاب أو الآلة المخترعة كان له الحق في التصرف فيها بما يشاء بمقتضى السلطنة التي حصلت له وإنّ منعه من استعمال هذا الحق لا يجوز له شرعا.

وإذا استعرضنا كل منابع الحق التي أشرنا إليها فيما سبق نجد أنه لا يأتي أي منها في هذا المورد ولذا فلامعنى للقول بوجود هذه الحقوق.

والرأي الآخر - وهو الرأي المثبت - يؤكد من جهته أن هذه الأمور أصبحت حقوقا عرفية معترفا بها بين الشعوب والدول وقام لها نظام ثابت معترف به رسميا بل وعاد انكارها امرا مستغربا، اما ادعاء كونها اعرافا جديدة فلا يضر بكونها مصاديق جديدة للعهود والشروط الشرعية والعمومات الواردة فيها وفي لزوم الوفاء بها.

ويؤيد هذا الجانب رأيه بذكر أمثلة من الحقوق الشبيهة بالحقوق المعنوية من قبيل حقوق المؤمن، وحقوق الجوار وأمثالها بل ربما يمكن القول بان الحقوق في أغلبها حقوق معنوية، بمعنى أنها ترجع إلى شخصية صاحب الحق وكرامته وامتيازاته وتوابعه، والحقوق التي نبحث عنها داخلة في هذا الباب؛ فحق التأليف يعني أن يتمتع الإنسان بسلطة على ما أنتجه؛ وحق العلامة التجارية يعني أن تتمتع الشركة بسلطة على تلك العلامة التي خدمتها وقوتها فهي بالتالي من توابع الملكية والسلطنة، تماما كما يقال من أن الإنسان يملك نتيجة عمله باعتبارها امتدادا لشخصيته.

وعلى أي حال،



فإن قلنا بتحقق هذه المصدقية جاءت تلك العمومات الآنفة وإلا كان علينا أن نبحث عن سبيل آخر لتقرير الموقف النهائي وهذا ما يدعونا للجوء للعناوين الاستثنائية.

### هل هناك فرق بين هذه الحقوق؟

الظاهر أنه لافرق بين هذه الحقوق فكلها أمور مخترعة لا سابقة لها عرفا وليس بينها ما يميزها عن بعضها من هذا الجانب، ولذا فإن النزاع يأتي فيها جميعا على حد سواء.

هل يمكن التصحيح بالعناوين الأولية أم أن علينا اللجوء إلى العناوين الاستثنائية؟ قلنا سابقا: إن تصحيحها وفقا للعناوين الأولية للأحكام متوقف على مصداقيتها لعنوان (الحق العرفي) مما يؤهلها للدخول كموضوعات للعمومات الشرعية وهو ما رأينا فيه من اختلاف، ومن هنا فنحن نعتقد ولو على سبيل الاحتياط باللجوء إلى العناوين الاستثنائية وهي العناوين الثانوية، والعناوين الحكومية الولائية.

أما بالنسبة للعناوين الثانوية فيمكن أن يقال: إنه في الموارد التي تنقض فيها هذه الحقوق يحدث ضرر نوعي بلا ريب مما يجعل المورد من موارد (قاعدة لاضرر ولا ضرر في الإسلام) الأمر الذي لا يسمح بهذا النقض.

ويمكن لأحد أن يناقش في هذا بالقول بان المورد قد يكون من موارد منع الاستغلال والاحتكار والربح الكثير لا غير وحينئذ فلا ملزم لعدم القيام به.

ومن هنا فأسلم الطرق هو سبيل العنوان الحكومي، ذلك أن ولي الأمر بعد أن يلحظ المصلحة الاجتماعية في حماية حقوق التأليف والاختراع والعلامات التجارية وامثال ذلك ويرى غلبتها على المصالح الناتجة من عدم وجود هذه الحقوق فإنه يحكم بشرعيتها ويعمم حكمه على الجميع ويصدر بشكل قانون مصوب من المجالس التقنية؛ ولاريب في نفوذ حكمه في مثل هذه الموارد على مختلف الآراء في مدى صلاحية الحاكم الشرعي في تعميم أحكامه الولائية ونفوذها.

والله اعلم.



## الدرس الخامس والخمسون حول حقوق التأليف والنشر والطبع

من المتعارف في الازمنة الأخيرة أن يحتفظ المؤلفون لانفسهم بحقوق التأليف، والناشرون بحقوق الطبع والنشر، فما هو الموقف من هذه الحقوق؟ وهل يحترمها الشرع الشريف أم لا؟

والبحث في هذا المجال تارة يتم على صعيد الحكم الأولي، واخرى على صعيد الحكم الثانوي. اما على صعيد الحكم الأولي فنقول:

إن ما يوهم وجود هذا الحق بالعنوان الأولي هو انتساب الكتاب إلى مؤلفه وطابعه وناشره بالنظر العرفي، وهذا الانتساب قد يتصوره البعض نوعا من الملكية أو على الأقل نوعا من الحقوق القابلة للتعامل، وبالتالي يعد التصرف فيها بلا إذن صاحب الحق تصرفا فيما لا يرضى صاحبه وهو ممنوع شرعا بلاريب.

ومن الواضح أن هذا التخريج يعتمد على بناء العقلاء المقرر في نظر الشرع فيجب التأمل في هذا الأساس.

ويجب أن لا يتوهم أن هذا البناء مما تم إقرار الشارع له، فإنه واضح البطلان لما قلناه من أنه لم يكن متعارفا في زمان المعصوم حتى نكتشف إقراره له، ولم نعثر على نص خاص أو عام يشمله مباشرة سلبا أو إيجابا.

وانما يجب التركيز على جانب الحقوق المستحدثة تماما كما هو الحال في العقود المستحدثة، فيقال مثلا أنه إذا استحدث عقد من العقود ولم نجده منافيا لقاعدة مقدره في الشريعة عاد

مشمولا لقوله تعالى (اوفوا بالعقود) أو العمومات المصححة الأخرى من قبيل قوله (إلا أن تكون تجارة بينكم) باعتباره عاد في نظر العرف مصداقا للتجار والتعامل، وعلى هذا القرار يقال: إنه إذا استحدث حق من الحقوق ولم يكن منافيا للقواعد الشرعية المقررة شملته عمومات احترام حقوق الناس وعدم الاعتداء عليها.

وعليه فهل يشمل هذا البحث موردنا هذا أم لا؟

إننا تارة نتحدث عن مرحلة ما قبل الطبع حين يتقدم مؤلف إلى ناشر ويتعاقدان على طبع كتاب معين، واخرى نتحدث عن مرحلة ما بعد طبع الكتاب وانتشاره.

اما المرحلة الأولى فمما لا ريب فيه أن مؤلف الكتاب يملكه وله الحق في التعاقد باي نحو شاء واشترط ما شاء في هذا المجال، واذا تم التعاقد أو على أي نحو تم تخريجه فإن على الطرفين الادعاء للشروط دونها تخلف.

اما في المرحلة التالية وهي مرحلة ما بعد الطبع:

فقد نتصور أن الناشر يشترط على كل مشتر أن لا يقوم بهذه الاستفادة الخاصة وهي الاقدام على طبع الكتاب، وحينئذ فهذا الشرط نافذ على المشتري؛ واخرى نتصور أنه يكتفي بتسجيل عبارة حقوق الطبع محفوظة وهي لا تعني اشتراطا وانما اعلانا عن الاحتفاظ بهذا الحق، والمفروض اننا نشك في وجود مثل هذا الحق ابتداء، بل أن ديدن العقلاء الاستفادة من افكار الآخرين ونشرها والاقتباس منها.

فاذا افترضنا عدم الاشتراط وصيرورة كتاب ما في ملك شخص فإن له حسب الحق الأولي التصرف بالكتاب وتكثيره دوننا مانع من ذلك.

هذا بحسب الحكم الأولي؛ اما العناوين الثانوية التي تمنع الآخرين من طبع الكتاب لو توفرت فيمكن أن تتصور على انحاء:

منها: أن يرى الحاكم الشرعي وولي الأمر العادل وجود حق التأليف والنشر منعا للتسيب، ورفعاً للاختلافات وما إلى ذلك، فيسن قانونا في هذا الصدد، والمفروض أن لولي الأمر الحق في تحديد بعض المباحات للمصالح العامة، وحينئذ يعود القانون شرعياً يجب التقيد به وإلا عرض الناشر الثاني نفسه للعقوبة التعزيرية ويمكنها أن تكون هي مصادرة

الكتب أو ما إلى ذلك، وبهذا يكون التحريم هنا تحريماً ولائياً. ومنها: أن يؤدي هذا العمل للاضرار بالمؤلف والناشر الأول، وهذا يدخله تحت عموم قاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) فيعود عملاً غير مقبول شرعاً، وهذه الحالة غالباً ما تحدث نظراً لما في الطبعة الأولى من تكاليف باهضة لا تتحملها الطباعات الأخرى. إلا أنه يجب التمييز هنا بين كون الضرر بمعنى سد ابواب تعويض الخسائر التي كلفتها الطبعة الأولى وكونه بمعنى المنع من الارباح الأكثر وفرة، فالأول إذا أمكن جعله مصداقاً للاضرار فإن الثاني ليس مصداقاً له حتماً اللهم إلا أن نفس الضرر بسوء الحال وفتح الابواب على مصراعها قد يؤدي إلى سوء حال الناشرين الاوائل وربما اغلق باب الطبع وسد هذا المنفذ التعليمي الواسع الأمر الذي يعود بالضرر التام على المجتمع وهو أمر مرفوض. على اننا يجب أن لا ننسى ما يؤديه احتكار الطبع والنشر - بدوره - من إضرار على عملية الثقافة العامة.

وعلى أي حال فالمسألة تتبع مسألة (الضرر) وتحققه في المورد ولا تشكل قاعدة عامة. وخلاصة الحكم في المسألة: اننا لا نتصور حقاً عقلياً معترفاً به للتأليف وللنشر اللهم إلا إذا اشترط هذا المعنى في شرط أو دخل تحت قانون حكومي شرعي أو شملته قاعدة لا ضرر المنتجة للأحكام الثانوية.

والله العالم.



## الدرس السادس والخمسون

### الإجارة بشرط التمليك والوفاء بالوعد

قبل الدخول في مسألة مشروعية مثل هذا العقد نجد من الضروري ملاحظة طبيعة عقد الإجارة وامتلاك تصور عن قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) وحكم الوعد الابتدائي تمهيدا للوصول إلى الرأي المختار في الموضوع.

#### حول عقد الإجارة

عرف عقد الإجارة بأنه «تمليك عمل أو منفعة بعوض» أو «تمليك منفعة عمل أو عين بعوض» والإجارة لذلك شاملة لعقود كثيرة كعقود إجراء المشاريع (المقاولات) وعقود استخدام الموظفين، والخدمات الطبية والرعاية والحمل والنقل وغيرها. وربما جعلت الإجارة أحد الأركان للحياة الاقتصادية في النصوص الإسلامية، فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: «ان معاش الخلق خمسة: الامارة والعمارة والتجارة والإجارة والصدقات، ولو كان الرجل منا يضطر إلى أن يكون بناءً لنفسه أو نجارا أو صناعا في شيء من جميع الصنائع لنفسه ويتولى جميع ما يحتاج اليه من اصلاح الثياب وما يحتاج اليه من الملك فمن دونه فما استقامت احوال العالم بتلك ولا اتسعوا له ولعجزوا عنه ولكنه اتقن تدبيره لمخالفته بين همهم وكلما يطلب مما تنصرف اليه همته مما يقوم به بعضهم لبعض»<sup>١</sup>. وتمتاز الإجارة عن البيع أنها تمليك منفعة وهو تمليك عيني، كما تمتاز عن عقود المزارعة

---

١، ٢. وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب المزارعة باب ٢ حديث ١٠.

والمساقاة والمضاربة بعموميتها أولاً وهي عقود لها موارد خاصة، وبأنها عقد تبادلي معلوم العوض دونها، كما تمتاز عن الجعالة بعموميتها أيضاً في حين تختص الجعالة بالمنافع ولا تشمل الادوات، وكذلك تفتقران في مسألة اللزوم لأن الاجازة عقد لازم دون الجعالة. وهناك بحوث مفصلة عن اقسامها وشرائطها بالنسبة للمتعاقدين والعوضين وأحكام الإجارة وامكان شرط الضمان فيها وعدمه، والاجارات المحرمة. ولكننا نكتفي بما اشرنا اليه.

### قاعدة «المؤمنون عند شروطهم»

وهي قاعدة ثابتة بادلة كثيرة، فقد جاء في كتاب (دعائم الإسلام) عنه صلى الله عليه وآله قوله: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله». وفي كتاب غوالي اللآلي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «المؤمنون عند شروطهم» وفي صحيح البخاري وغيره من الصحاح «والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حراماً حلالاً». وكذلك جاءت روايات عن إهل البيت بهذا المضمون، منها ما روي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال سمعته يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل. فالروايات بملاحظة كثرتها وعمل المسلمين بها في غاية الوثوق، ودلائلها أيضاً واضحة تماماً، وهي - على سبيل الاجمال - تلزم كل مسلم بالثبوت عند التزاماته، والمراد من الثبوت ترتيب الأثر على الشرط.

ولما كان الشرط هو الإلزام والالتزام صح أن يطلق على الأحكام الإلزامية أنها شروط الله، ولذلك اطلق صلى الله عليه وآله الشرط على كون الولاء للمعتق لا للبايع في قصة شراء السيدة عائشة لبريرة حين قال (ان شرط الله أحق وأوثق) ولكن المعني به في هذه القاعدة هو الالتزام والوفاء به. والمراد من القاعدة حكم وضعي كمفاد قوله (اوفوا بالعقود) وهو ثبوت ما التزم به واستقراره عليه ولا يقتصر المفاد على الإلزام التكليفي فقط.

ثم أن هنا بحثاً عن شمول مفهوم القاعدة للشروط والوعود الابتدائية وعدمه نؤجله إلى موضعه من هذا المقال.



وننتقل إلى بيان شرائط صحة الشروط الواقعة ضمن العقود وهي امور:

- ١- أن يكون مقدورا.
- ٢- أن يكون له غرض معتد عقلائي.
- ٣- أن لا يكون مخالفا للكتاب والسنة أي يحل حراما أو يحرم حلالا. والضابط أن لا يكون نافيا لما أثبتته الشارع أو مثبتا لما نفاه، فلو شرط ارتكاب محرم أو ترك واجب خالف الكتاب والسنة قطعا اما لو شرط عليه فعل مباح (بالمعنى الاعم). وفي موضوع الشرط الذي يحرم حلالا وقع الاختلاف والبحث، فإن دائرة المباحات هي التي تشملها الشروط فتلزم بها، فاين إذن مجال (تحریم الحلال) وقد قيل في ذلك أنه إذا اشترط ترك نوع من المباح لافرد مصداق من مصاديقه وذلك بشكل دائم فهو يؤدي لشرط ترك الطبيعة المباحة من الحكم وهو مخالف للحكم المباح ويحوله إلى حكم محرم باعتبار أن الحرمة تتعلق بطبيعة العمل في جميع الازمان. وربما أمكن القول بان هناك امورا أصر الشارع على اباحتها كالتمتع بالزوجات وأصل الزواج والطلاق والحرية نفسها فلا يجوز الغاؤها عبر شرط متضمن في عقد. وماذكروه من مجال لتحریم الحلال يدخل كمصداق من مصاديق هذه القاعدة.
- ٤- أن لا يكون الشرط منافيا لمقتضى العقد، فلا معنى لاشتراط عدم التملك من قبل البائع في عقد البيع لأنه خلاف مقتضى العقد بل أن لا يكون الشرط منافيا للآثر الرئيس للعقد كاشتراط عدم الاستمتاع بالزوجة وربما كاشتراط عدم بيع السلعة مطلقا مره أخرى من قبل البائع الأول وكذلك أن لا يتنافى مع الآثر الشرعي المجعول للعقد كاشتراط الضمان في عقد الإجارة رغم أن اثرها الشرعي هو عدم الضمان - كما يدعى - .
- ٥- أن لا يكون الشرط مجهولاً في معاملة تضر الجهالة بها كالبيع دون الصلح، وربما يقال بهذا الشرط في مطلق المعاملات بناء على تعميم النهي لكل المعاملات باعتباره أنه صلى الله عليه وآله نهى عن مطلق الضرر وهذا أمر لم يثبت.
- ٦- أن لا يستلزم الشرط المحال كقوله: بعتك شريطة أن يكون مبيعا مني بنحو شرط النتيجة.
- ٧- التنجيز - على قول - .

وهناك شروط أخرى ربما اعتبرها البعض، إلا أن العمدة هو ما ذكرناه؛ ثم أن الشروط على ثلاثة أقسام:

شروط الصفة، وشروط الغاية، وشروط الفعل. فإذا كان الاشتراط يتعلق بصفة في المبيع - مثلاً - ، كان شرط صفة؛ وإذا كان الشرط يتعلق بنتيجة العقود والايقاعات - كاشتراط الملكية أو اشتراط كون الزوجة مطلقة - سمي هذا شرط نتيجة أو شرط غاية.

وهنا يقع الكلام في إمكان وقوع هذا الشرط شرعا وعدم ذلك.

وهذه الأمور قد تكون لها اسباب خاصة في نظر العرف وقد امضاها الشارع، والكلام هنا في إمكان حصولها بالشرط وقد تكون اسبابها مفتوحة في نظر العرف بشكل يسع الاشتراط أي أن يكون الاشتراط سببا لحصولها.

ولاريب في أنها إذا كانت لا تحصل إلا باسبابها الخاصة لم تقبل باشتراطها بالعقد بنحو شرط النتيجة، وإن كانت تقبل الانفتاح على مثل الاشتراط فلا مانع من كونها بهذا النحو.

والكلام في الموارد المشكوكة في دخولها في أي من القسمين، فهل يمكن التمسك بعموم (المؤمنون عند شروطهم) أو عموم (أوفوا بالعقود) بناء على كون الشرط جزءا للعقد؟

الظاهر أنه من التمسك بالعمومات في الشبهات المصدقية وهو باطل وما قيل من أننا نحقق مصداقية هذه الموارد لتلك العمومات بعد إجراء استصحاب عدم كون الشرط مخالفا لكتاب الله أمر غير صحيح، لأن مثل هذا الاستصحاب اما لا يجري إذا كان بالمعنى النعني لعدم الحالة السابقة أو يجري ولكنه من الأصل المثبت وليس الاستصحاب حجة فيه.

وعلى أي حال فإن قاعدة الاشتراط (المؤمنون عند شروطهم) لا تثبت لنا أن هذه النتيجة مشروعة الحصول بسبب الاشتراط وانما غاية ما تؤكد هو أن الشرط صالح لأن تنشأ به المضامين المشروعة في نفسها. وهناك محاولات جرت لحل هذا الاشكال.

اما شرط الفعل فالمراد به تعلق الشرط بفعل اختياري مقدور للمكلف جامع للشرائط السابقة، وقد اختلفوا حيثئذ في وجوب اتيانه بالفعل أو قدرته على التخلف وثبوت الخيار للمشروط له تبعا لذلك.

قيل هنا بان معنى الثبوت عند الشرط هو وجوب العمل وفق الالتزامات، كما أن وجود

فعل الأمر في بعض الروايات يؤكد ذلك من قبيل قول الإمام عليه السلام - في رواية اسحق بن عمار: (من شرط لامرأته شرطا فليف لها به) والأمر ظاهر في الوجوب.

وقد عبر المرحوم المرزا النائيني عن ذلك بان وجوب الوفاء بالشرط تكليفا لم ينكره أحد وانما الخلاف والبحث في أمر آخر وهو أنه هل الشرط يوجب ويثبت حقا للمشروط له على المشروط عليه كي يكون وجوب الوفاء من آثار ذلك الحق أم لا يوجب ذلك، بل أثر الشرط وفائدته هو قلب العقد اللازم جائزا وذلك لإناطة لزوم بالوفاء بالشرط وإيجاد الفعل الملتزم به فإن لم يف به فلا لزوم وهذا ماذهب اليه الشهيد (قد).

وعلى أي حال فالظاهر هو لزوم الوفاء بهذا الشرط وامكان الاجبار عليه من قبل الدولة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا ينافي هذا إمكان الاسقاط من قبل من له الحق فإن الاجبار هي الحالة الطبيعية اما التنازل عن الحق فهو ينفي موضوع الاجبار.

وهناك أحكام أخرى للشرط لانرى ضرورة للتعرض لها الآن.

### حكم الوعد الابتدائي

هناك حالات متصورة للوعد تتلخص بما يلي:

اولاً: الوعد العادي الذي يعد به المسلم المسلم الآخر.

ثانياً: الوعد الذي يعقده على نفسه ويلتزم به بقوة دون أن يترتب على نقضه أثر.

ثالثاً: هذا الوعد مع ترتب أثر من نوع ما على نقضه.

رابعاً: الوعد المعطى كشرط ضمن عقد من العقود.

فهل الوعد في كل هذه الحالات ملزم أو يختص الإلزام ببعضها دون الآخر؟

مايمكن أن يطرح هنا من أدلة هو:

اولاً: أدلة الوفاء بالوعد، وهي كثيرة واضحة ولا داعي لذكرها، إلا أنه يقال في قبالها أن اللزوم فيها أخلاقي محض وليس فيها إلزام تكليفي أو وضعي.

ثانياً: قوله تعالى: (اوفوا بالعقود) بناء على تفسير العقود بالعهود، إلا أن الظاهر فيها أنها تركز على العهود العقدية أو العهود التي فيها التزامات قوية فلا تشمل النوع الأول قطعاً كما تشمل النوع الرابع الممضى شرعاً وعرفاً قطعاً وفي شمولها للنوعين الواسطين كلام.

وقد قيل: إن العقد عهد موثق - كما حكى عن الكشاف - ورأى آخرون أن التوثيق ليس من جملة معناه فيكفي الربط باي نحو كان، وفسروا العقد بالمعنى الاستعاري بأنه مطلق المعاملة بلحاظ الربط الاعتباري المتبادل.

وقد يشكل على عموم آية الوفاء بالعقود بان المراد منها العقود المعهودة آنذاك وليس كل عقد أو عهد، إلا أن الاشكال في غير محله لعموم اللفظ وليس هناك ما يصلح للقرينية الصارفة عن العموم، ويتوضح العموم بملاحظة طبيعة الخطاب القرآني الشامل للبشرية. الظاهر من الآية الشمول للنوعين الواسطين وإن ادعي الإجماع على خروجها من دائرة شمول الآية باعتبار عدم الإلزام الشرعي فيهما، ولما كان خروج هذه الأنواع الثلاثة يعني تخصيص الأكثر - وهو مستهجن عرفا - فإن ذلك يوضح أن الآية لم تشمل من الأول إلا النوع الرابع. ولكن قد يقال في قبال ذلك اننا لو سلمنا الإجماع المدعى لانسلم بان خروج الكثير من أفراد قاعدة ما مع بقاء كثير من الأفراد أمر مستهجن لغويا. ولذلك نبقى مع هذا الظهور. ومثل هذا الإجماع لم يثبت لدينا.

ثالثا: قاعدة «المؤمنون عند شروطهم» وقد فسرت الشروط هنا بالوعود والعهود، ولما كانت الكلمة هنا مطلقة غير مقيدة أمكننا تعميمها لكل الأنواع ولا أقل من شمولها لما عدا الأول باعتبار أن الشرط أيضا فيه صفة التوثيق.

وقد ادعي أن لفظ الشرط نفسه يستدعي اقترانه بعقد ومعاملة أو أمر آخر، لان المشاركة هي المقارنة، ولأنه لو شمل كل هذه الأنواع لاستلزم تخصيص الأكثر بعد الإجماع القائم على عدم وجوب الالتزام بالشروط غير الواردة ضمن العقود، وتخصيص الأكثر مستهجن.

ولكننا قلنا: إن مثل هذا التخصيص - لو تم - مع بقاء كثير من الأفراد تحت العام ليس مستهجنا، على اننا يجب أن نحقق معقد الإجماع المدعى وهل هو النوع الأول أم يشمل كل وعد وشرط لا يقترن بعقد؟ ولا دليل على هذا الشمول ولا أقل من الشك والافتقار على القدر المتيقن هذا بالإضافة لعدم تأكدنا من تحقق هذا الإجماع خصوصا إذا لاحظنا مخالفة للبعض له وخصوصا بالنسبة للنوع الثالث.

ويشهد لعموم معنى الشرط مارأيانه من استعماله في كل عهد حتى في عهد الله حيث سمي

حكم الله بالشرط، وسمي الخيار شرطا كما في قول الإمام (الشرط في الحيوان ثلاثة أيام)<sup>١</sup> وقوله في رواية منصور بن يونس (فليف للمرأة بشرطها)<sup>٢</sup> وأطلق الشرط على النذر أو العهد. إلا أن الانصاف أن معقد الإجماع يتناول النوع الثاني أيضا، فالعرف يعهده وعدا ابتدائيا لافرق بينه وبين أي وعد آخر إلا بشيء من التوثيق، في حين يرى النوع الثالث عهدا وشرطا كاملاً، ومن هنا نقول بلزوم الوفاء به - ولو على سبيل الاحتياط - إلا أن يكون شرطا احل حراما أو حرم حلالاً.

### الإجارة بشرط التمليك

يمكن تصوير العملية - على ضوء الواقع القائم - بصورتين:

الأولى: إن تقوم شركة أو بنك ببناء مساكن ثم تأجيرها للأفراد بشرط أن يملكوها بعد دفع مبالغ الإجارة في المدة المعينة.

الثانية: إن يقوم الأشخاص المحتاجون لاكمال بناء بيوتهم مثلا ببيعها للبنك ثم يقوم البنك بتأجيرها لهم إلى مدة معينة شريطة أن يملكوها بعد انتهاء مدة الإيجار. والصورة الأولى مؤداها عقد واحد للإيجار متضمن لشرط التمليك في حين تؤدي الصورة الثانية إلى مايلي:

- ١- بيع الفرد بيته للبنك.
  - ٢- وعد الفرد للبنك بأنه سيستأجر البيت طبق المبلغ والمدة المعينة بشرط التمليك.
  - ٣- وعد البنك للفرد بأنه سيؤجر البيت طبق المبلغ والمدة المعينة بشرط التمليك.
  - ٤- تأجير البنك للشخص إلى مدة معينة بمبلغ معين شريطة التمليك عند انتهاء المدة. والصورة الأولى - كما هو واضح - أقل اشكالا من الصورة الثانية - وهي المتداولة - وسوف نبحثها أولا ثم نبحث الأخرى.
- وهي لأول وهلة لا يبدو فيها اشكال إلا أن الكلام فيها في مجالين:

١. وسائل الشريعة: كتاب التجارة، الباب الرابع من أبواب الخيار.

٢. وسائل الشريعة: كتاب النكاح، الباب ٢٠ من أبواب المهور.

الأول: كيف يتم اشتراط التملك؟ وهل ذلك بنحو شرط الفعل (التمليك) او هو بنحو شرط النتيجة (التملك)؟

الثاني: هذه المعاملة هل تدخل تحت عنوان عقدين في صفقة أم لا؟ وما حكمها لو كانت كذلك؟ اما للبحث الأول فقد ذكرنا من قبل شرائط صحة الشرط ونحن نرى أنها متوفرة هنا جميعا ولا مانع من اشتراط التملك سواء كان ذلك بنحو شرط النتيجة أو شرط الفعل. فاذا كان الاشتراط بنحو شرط النتيجة من باب أن التملك وإن كانت له اسباب خاصة في نظر الشارع إلا أنه من المتعارف بشكل واسع أن يحصل من خلال الاشتراط ضمن عقد، بل أن العرف يرى حصوله بالمعاطاة الخالية من أي صيغة وهذا عرف ممضى من قبل الشارع، وليس التملك كالطلاق والعتق وامثالهما مما يحتاج إلى صيغة خاصة.

اما لو شك أحد في قبول مسألة التملك لمثل هذا التسبيب وعدمه فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وتصحيح هذا الاشتراط، وحينئذ فليس هنا إلا الرجوع لاشتراط الفعل، واشتراط الفعل - أي قيام المالك بالتمليك - مما لا اشكال فيه إلا ما مر من الخلاف في كون هذا الاشتراط موجبا للزوم الوفاء بالشرط أو أنه يؤدي فقط إلى حصول الخيار للمشروط له عند عدم وفاء الملتزم بالشرط به، وقد اخترنا وجوب الوفاء تبعا لظاهر النصوص، وحينئذ يضمن المشروط له قيام البنك بتمليكه عند انتهاء مدة الإيجار ولو امتنع اجبره الحاكم الشرعي على ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

اما البحث الثاني فنقول فيه:

اولاً: لم تثبت لدينا النصوص المانعة عن اجتماع عقدين في صفقة واحدة، كما لم تتأكد من أن المراد منها ماهو؟

ثانياً: إن المورد لا يدخل تحت العنوان الأنف باعتبار أنه عقد واحد لا غير وإلا كانت اغلب العقود المتضمنة لشروط ما من هذا القبيل باطلة.

هذا كله بالنسبة للصورة الأولى، اما بالنسبة للصورة الثانية فإن فيها البحوث التالية:

اولاً: بحوث الصورة الأولى.

ثانياً: بحث حول مسألة الإلزام بالوعد.

ثالثا: بحث حول ما إذا كانت المسألة تدخل ملاكا تحت عنوان إيجاب البيع قبل استيجابه.

رابعا: بحث حول ما إذا كانت العملية كلها غطاء لعملية ربوية.

اما بحوث الصورة الأولى فقد ذكرناها - والكلام واحد في صورتين - ، واما مسألة الإلزام بالوعد فإنه لا يرب في دخول المورد في النوع الثالث من الوعود أي في الوعد الموثق، مع ترتب اثر ما على نقضه كما يمكن دخوله في النوع الرابع وهو الوعد المعطى كشرط ضمن عقد من العقود، فحتى لو كان مجرد وعد من قبل البنك مقارنة لشراء البيت من الفرد فإنه - كما قررنا من قبل - ملزم باعتبار شمول عمومات الوفاء له لأنه يترتب عليه أثر ولا إجماع متيقن يشملها، ولو كان مشروطا في البيع كان ملزما بل لا يرب ايضا، إلا أنه يرد فيها الاشكال الثالث الأنف وهو إيجاب البيع قبل استيجابه، ذلك أن البنك لم يملك البيت بعد، وحينئذ فلا يمكنه أن يعد - مطلقا أو ضمن عقد - وعدا لازما بالإيجار بشرط التمليك، كما لا يمكن للفرد أيضا أن يعد بالاستيجار بنفس الشرط وعدا ملزما.

فقد روى محمد بن الحسن بإسناده إلى يحيى بن الحجاج قال: «سألت ابا عبد الله (يعني الصادق عليه السلام) عن رجل قال لي: اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها أربحك فيها كذا وكذا. قال: لا بأس بذلك؛ اشترها ولا تواجهه البيع قبل أن تستوجبها أو تشتريها» وبمعنى الرواية روايات أخرى تؤكد على ضرورة عدم الإلزام لكي يصح البيع.

وهي تدل على ما ذكرناه شريطة أن نعمم موردها - وهو البيع - إلى العقود الأخرى، وحينئذ فيجب حذف عنصر الإلزام في البين والاعتماد على ماهو المتعارف من جريان المعاملة بشكل طبيعي والتزام طرفيه بالاستمرار فيها إلى النهاية، اما البحث الرابع والآخر فقد يقال فيه: إن هذه العملية المطولة هي في الواقع غطاء لعملية ربوية لا غير.

اما بلحاظ الصغرى باعتبار أن المراد الجدي للمتعاملين بتحكيم الارتكار العرفي هو القرض الربوي وليس هذا التطويل إلا تغييرا للالفاظ رعاية للشرع أو بلحاظ الكبرى باعتبار أن العرف يوسع دائرة القرض - بلحاظ الارتكار العرفي - لتشمل هذه المعاملة المطولة.

والحقيقة أن المراد الجدي تارة يراد منه - كما يقول السيد الصدر - الغرض الشخصي للمتعاملين - وهذا لا أثر له - واخرى يراد منه المراد المنشأ بشكل جدي في المعاملة فهو أمر

سهل المؤونة والاعتبار خصوصا في هذه المعاملة.

واما الكبرى (باعتبار أن العرف يرى القرض عملية تبديل للحال المثلي الخارجي بمثله في الذمة وأن ماجرى هنا لا يخرج عن هذا الاطار) فنقول فيها: أن الفهم العرفي بعد أن يلحظ: أولاً: ما قلناه من عدم الإلزام بالوعد في هذه المعاملة لاخراجها من تحت إيجاب البيع قبل استيجابه.

ثانياً: إن أحكام الملكية وتلفها تترتب للبنك وعليه اثناء مدة الإيجار، فلو تلف البيت تلف من مال البنك، وامثال ذلك.

نعم بعد أن يلحظ ذلك لا يشك في كون المعاملة غير داخلة تحت عنوان القرض حتى بعد توسيعه المدعى.

وعليه فلا يرد الاشكال الأنف (إشكال التغطية لمعاملة ربوية) والنتيجة التي نخرج بها تتلخص بما يلي:

إن الإيجار بشرط التمليك عملية جائزة شريطة أن لا يكون هناك إلزام بالربط بين المعاملتين وترتب أحكام كل حالة بشكل كامل.

والله اعلم.



## الدرس السابع والخمسون المناقصات

### بحث مقدم إلى الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي

تم فيه عرض المقالات المقدمة حول (المناقصات) ونقدها  
قُدم في هذا الموضوع بحثان للاستاذين الشيخ الجواهري والدكتور رفيق المصري،  
وسأحاول عرض البحث مقارناً ومعلقاً أحياناً بما لا يخرجني عن صفة العرض.

تعريف المناقصة

عرفها الشيخ الجواهري بانها: «طريقةٌ بمقتضاها تلتزم الاطراف باختيار افضل من يتقدم  
للتعاقد شروطاً».

وهذا الالتزام من الطرفين عقد مستقل يجب الوفاء به، وربما أمكن اشتراطه ضمن عقد  
بيع المعلومات الذي هو طريق للدخول في المناقصة.

كما عرفها الاستاذ المصري بأنها: «طريقة نظامية لشراء سلعة أو خدمة تلتزم فيها جهة  
بدعوة المناقصين لتقديم عطاءاتهم وفق شروطٍ ومواصفات لأجل الوصول إلى اخص  
عطاءٍ بافتراض تساوي العطاءات في سائر المواصفات والشروط».

والظاهر أن تعريف الاستاذ المصري يحتاج إلى اختصار، كما أنه يحصر التعهد بدعوة  
المناقصين، وهو اوسع من ذلك. ويركز الاستاذ على خصوص المناقصة التي تجريها الدولة في  
حين يطرح الجواهري البحث بشكل عام.

كما يتحدث المصري بشيء من التفصيل عن إجراءات المناقصة من قبيل:

تقدير القيمة التقريبية للتوريد أو الشروع، والتأكد من وجود الاعتماد اللازم في الموازنة و وضع المواصفات والشروط، والاعلان عنها.

ويتم تقديم الضمان الابتدائي مع العرض. وهكذا تشكل لجنة لفحص العروض والبت فيها، فاذا وجدت العرض الأقل يرتفع عن سعر السوق فاوضت صاحبه ثم يتم اتخاذ قرار الترسية حيث يخطر المناقص لتوقيع العقد وتقديم الضمان النهائي.

ومن أهم المبادئ التي تقوم عليها: مبدأ المساواة - ومبدأ المنافسة.

ومناقصات قد تكون عامة يفتح المجال فيها للجميع أو محدودة لمصلحة ما وقد تكون داخلية كما قد تكون خارجية، وقد تكون علنية كما تكون سرية ويتحدث عن اسباب السرية ويناقشها. وفي صدد توضيح هوية هذه الطريقة وتكييفها فنياً. يرى الباحث أنها تحتوي على عمليات متعددة فهي تتلخص بمايلي.

١- الاعلان عن وجود عزم من جهة معينة لتأسيس مشروع معين أو شراء سلعة موصوفة على طريقه المناقصة.

٢- يُشترط لأجل الاشتراك في العملية شراء المعلومات، وهذا عقد مستقل قبل الدخول في المناقصة.

٣- كما يشترط في عقد شراء المعلومات تقديم خطاب ضمان ابتدائي يدفعه البنك إذا رست المعاملة على احدهم ولم يلتزم بها.

٤- يبدأ عقد المناقصة من حين النداء أو التحرير حيث يتم الإيجاب وتكون الكتابة بالتقبل هي الإيجاب، إلا أن كل تقدم بسعر أقل يسقط الإيجاب الأول ولا يتم العقد إلا بعد رسو المعاملة على الأقل من غيره وحصول القبول.

كما يطرح سير آخر بجعل التزام الداعي إلى المناقصة قبولاً متقدماً وتقديم العروض إيجابات متأخرة، واذا كانت الطريقة الأولى سليمة فإنه يشكل على الثانية بان قيمة المشروع كانت مجهولة عند القبول المتقدم. ولكنه يردّ عليه بان مثل هذه الجهالة ليست مما يضر بالعقد، وإن أمكن تحقيق قبول أثناء رسو المعاملة للتخلص من هذا الاشكال.

هذا وقد جاء في البحثين تحديد للفرق بين عقد المناقصة وعقد المقاوله لانجد داعياً

للتطريق إليه إذ المهم هو التكييف الفقهي لهذه العملية، إلا أنه ومن باب التقديم وذكر المماثل تم التعرض للمزايدة، وهي أن يعرض البائع سلعة على عدة شارين يتزايدون في الثمن حتى يتفق مع أكبرهم ثمناً.

وعقد المزايدة جاء الكلام عنه في كتب السنة والفقهاء.

قال عطاء: ادركت الناس لا يرون بأساً ببيع المغانم فيمن يزيد.

وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باع حلساً (كساء لظهر البعير) وقدحاً وقال: من يشتري هذا الحلس والقدح؟ فقال رجل: أخذتها بدرهم. فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: من يزيد على درهم؟ من يزيد على درهم؟ فأعطاه رجل درهماً فباعها منه. (رواه أحمد وأصحاب السنن).

وقد ذكر العلماء أن موضوع سوم المؤمن على أخيه لا يأتي في المزايدة إلا أن النجش يأتي هنا وللمجمع قرار في المزايدة يميز طلب الضمان ممن يريد الدخول فيها مع اعادته إلى كل من لم يرس عليه العطاء ويحسب الضمان المالي من الثمن لمن فاز بالصفقة، ولا مانع شرعاً من استيفاء رسم الدخول لكونه ثمناً له. والمناقصة عكس المزايدة إلا أن هناك كلاماً في الموجب الذي قيل عنه: إنه المتقدم بالعطاء.

فالموجب في عقد المزايدة هو المشتري وفي المناقصة هو البائع إلا أن الشيخ الجواهري ركز على جعل الموجب في المزايدة أيضاً هو البائع لأن المشتري فيه يمتلك بضمن معين وهو يملك ثمنه للغير ولكن تبعاً لتمليك الغير سلعته إياه، فتمليكه تبعي فهو قابل قدم قبوله بلفظ اشترت مثلاً.

وبالنسبة للمناقصة فإن المتقدم بعرض سلعته أو عمله بضمن معين هو الموجب إلا أن العارض الثاني (الأقل عرضاً) يسقط الإيجاب الأول ليحل محله بعد أن التزم الداعي إلى المناقصة باختيار الأفضل فيكون ملزماً بالعرض الثاني ومعرضاً عن الأول. هذا وقد ذكرت هنا أنواع للمناقصات من قبيل:

١- مناقصات البيع والشراء، وهذا هو بيع الكلي المضمون حالاً.

٢- مناقصات الاستصناع والسلم.

٣- ومناقصات عقد الإجارة لانشاء مشروع معين على أن تكون مواد المشروع من الجهة الداعية للمناقصة ومناقصات الاستثمار الشاملة لعقد المضاربة والمزارعة والمساقاة إذ يعلن الداعي عن رغبته في التعاقد مع من يتقدم للشركة معه في الربح.

ولما كان هناك التزام بالتعاقد مع افضل من يتقدم فإن ذلك يعني اسقاط الخيارات، ونفس اخذ خطاب الضمان الابتدائي ينبهنا إلى ارتكازية عدم الفسخ، ويستنتج من ذلك أن الخيار موجود للمتابعين ولكن لا يحق له اعمال الخيار إلا أن يكون خطاب الضمان لصالح الآخر. ولا يسمع ادعاء الغبن - باعتبار أن المشتركين هم من إهل الخبرة - اللهم إلا إذا ثبت تحايل في البين.

وعلى أي حال؛

فاهم ما يستدل على صحة عقد المناقصة به هو العمومات الشرعية من قبيل قوله تعالى (اوفوا بالعقود) و (الا أن تكون تجارة عن تراضٍ) بعد وضوح المصدقية العرفية لها، ويشبهها الدكتور المصري بعقد المسابقة إلا أن هناك بعض الشبهات والعقبات والاشكالات ذكرها الباحثان كل على طريقته الخاصة، ونحن نذكرها جملةً مع الردود المطروحة.

١- اشكال الغرر:

ربما تصور البعض حصول غرر وجهالة في البين اما من جهة التأجيل المفترض أو من جهة عدم العلم بالمقدار الذي يقع عليه التعاقد في الخارج. وقد حلّه الاستاذ المصري بأننا لو نظرنا إلى المتعاقدين لم نجد زيادة في الغرر، وحله الشيخ الجواهري بان الغرر الممنوع ليس هو الجهالة بل عدم معرفة حصول الشيء من عدمه. على أن التحقيق في الغرر الممنوع هو ما يؤدي إلى النزاع المستحکم ولا يوجد هنا.

٢- اشكال بيع ما ليس عنده باعتبار أن المورد يلتزم بتوريد سلع في آجال معلومة وهو امد غير وارد هنا بعد عدم اشتراط وجود مورد العقد حالاً.

ثم أن هذا أمر خارج عن طبيعة المناقصة يحسب له حسابه لوحده، على اننا نعتقد أن هذا الحديث يركز على بيع العين الشخصية غير المملوكة ولا يشمل موردنا.

٣- موضوع تغيير الاسعار بين تاريخ تقديم العرض إلى تاريخ الارساء أو إلى تاريخ

الانتهاء من تنفيذ التوريد أو المقاوله، وهذا الأمر يتلافى اما بالدقة في معرفة الاسعار في المستقبل أو بالتعديل المجاز من قبل القانون بعد تغيره.

٤- تأجيل البدلين في المناقصة مما يطرح شبهة الكالئ بالكالئ أو الدين بالدين، وذلك فيما لو كانت المناقصة توريداً مثلاً، وقدرها الدكتور المصري بعدم ثبوت الحديث، وأن الصور التي تدخل فيه ليست موضوع اتفاق وصورتنا هذه لا ربا فيها لأنها مبادلة سلعة بنقد ولا يسلم باشتغال ذمتين بلا فائدة.

وعلى أي حال فالاختلاف في تفسير الحديث يجعله مبهم الانطباق على المورد، على أنه يرجح في النهاية أن المناقصة أصبحت حاجة عامة وهذا كلام، ارى فيه اشكالاً، ويكفي هناك إجمال يمنع من الاستدلال، فيجب القبول بها حتى لو خالفت بعض القواعد استحساناً.

٥- موضوع النهي عن الدخول في سوم الاخ، وهو لا يأتي هنا أيضاً، إذ أنه يركز هنا على موضوع العرض الافضل وليس فيه بيع على بيع الاخ، ولا ركون للمتبايعين حتى يتصور دخول في السوم إذ الدلال مستمر في طلب الافضل.

٦- مشكلة شراء دفتر الشروط. فالجهة صاحبة المناقصة تضع شروطاً ومواصفات للاصناف التي ترغب تنفيذها أو توريدها وقد تحتاج إلى أمور تتكبد لها نفقات بالإضافة لنفقات الاعلان، وهكذا فمن يتحمل هذه التكاليف؟

قد يقال: إن الجهة صاحبة المناقصة تتحملها فهي المستفيدة اما المناقصون وبالخصوص من لم ترس عليهم المناقصة فما هو الوجه في تحميلهم اياها؟ وقد يحتمل المناقصون باعتبار إمكان استفادتهم منها، وقد يباع اليهم باعتبار الكراس ذا قيمة، ويرى الاستاذ المصري ضرورة بذله بالمجان ولكن لا مانع من اخذ تامين نقدي ورده إلى المناقض الذي لم ترس عليه.

ولا يمانع الشيخ الجواهري في البيع وهو الاصح.

٧- موضوع الضمان: وهناك نوعان من الضمان (التامين):

أ- ابتدائي، يصل إلى حد ١٪ أو ٢٪ من قيمة العرض ويقدم مع العرض لغرض التاكيد من جدية اشتراك المتعهد في المناقصة والتاكيد من التزامه. ومن حق الجهة المناقصة مصادرة هذا الضمان إذا سحب العرض قبل البت النهائي، ويرد هذا إلى اصحاب العروض الأخرى اما صاحب العرض الفائز فيردُّ اليه ليقدم ضماناً نهائياً.

ب - الضمان الانتهائي؛ وهو ٥٪ مثلاً من قيمة العقد يقدم خلال مدة ويرد إلى صاحبه بعد التنفيذ.

والضمان قد يكون نقدياً أو بشكل شيك مصرفي أو بالاقتطاع من مبالغ مستحقة أو بشكل خطاب ضمان مصرفي أو بتعهد من شركة تأمين.

والاشكال هنا انها هو في أجرة خطاب الضمان وهي ممنوعة، إلا أنه أمر خارج عن هذه المعاملة. وقد أكد الدكتور المصري أنه من غير الممكن الحصول على خطاب ضمان بلا اجر. ورغم أن المجمع قد رفض الاجر على الضمان إلا أنني اعتقد أنه لا مانع منه، وقد اثبت ذلك في بحثي عند طرح هذا الموضوع، وقد خالفني في هذا الشيخ الجواهري ايضاً، ولا زالت اعتقد - كالمرحوم الصدر - أن هذا الخطاب يعزز من قيمة التزامات المقاولات ويشكل امراً محترماً يمكن فرض جعالة أو عموله عليه.

### ولكن ما هو التكييف الشرعي لمصادرة خطاب الضمان عند التخلف؟

يرى الاستاذ المصري أنها تشبه مصادرة العربون عند النكول وقد قرر المجمع جواز ذلك بقيد مدة محددة، اما الشيخ الجواهري فيرى أن البنك قد كفل وضمن شرط المشتري في حالة عدم قيام المشتري عليه بأداء الشرط وهو الالتزام بالمناقصة عند الرسو.

ولكن هذا الضمان ليس هو الضمان المصطلح والمختلف فيه بين بعض المذاهب. وليست هذه كفالة احضار الطالب بل هو ضمان عرفي يحقق بموجبه الشرط المشتري على الطالب عند عدم قيامه بادائه فهو مثل ضمان الاعيان المغصوبة التي لا تشغل الذمة بها ما دامت العين موجودة والضمان هنا هو التعهد بادائها ويترتب عليه اشتغال ذمة المتعهد بقيمتها عند تلفها.

وقد يقال: إن الطالب للضمان الابتدائي من البنك هو المشترك في المناقصة وهو بعد لم يرتبط مع الجهة بعقد، فلا يمكن إلزامه بشرط ليضمينه البنك ويعود الالتزام وعداً ابتدائياً غير ملزم ويعود تعهد البنك أيضاً غير ملزم.

ولكن الجواب هو: أن تعهد المقاول للجهة مشمول بعموم (أوفوا بالعقود) كما يمكن أن يكون عربوناً، ويمكن أيضاً أن تشترط الجهة الداعية للمناقصة في عقد بيع المعلومات اخذ

مبلغ من المال ويكون الشرط ملزماً. هذا ما ذكره الشيخ الجواهري بشيء من التفصيل لكنني اعتقد أن خطاب الضمان نفسه يمكن أن يتم عليه عقد، وأنه يقدم عند البدء في مقابل السماح للعارض بالحصول على هذه الفرصة في إطار عقد آخر يندرج ضمناً في عملية المعاوضة ويبعد تفسيره بالعربون لأن العربون يشكل بالتالي جزء الثمن.

أما بالنسبة لخطاب الضمان النهائي فهو صحيح مشمول بعموم (المؤمنون عند شروطهم) ضمن عقد ملزم ولا مشكلة فيه إلا مشكلة أجرة الخطاب وما قلناه هناك نقوله هنا.

٨- موضوع الشرط الجزائي عند التأخير.

فما حكم خضوع المتعاقد مع الجهة لغرامة تأخير وهي قد تصل إلى ٤٪ من قيمة عقد التورية و ١٠٪ من قيمة عقد الاشغال العامة؟

ولقد وافق الجميع على بعض صور الشرط الجزائي من قبيل: اتفاق المتدانيين على حلول سائر الاقساط عند امتناع المدين عن وفاء أي قسط من الاقساط المستحقة عليه ما لم يكن معسراً، وكذلك مصادرة العربون.

وقد ورد عن ابن سيرين أنه قال لرجل: أرحل ركابك فإن لم ارحل معك يوم كذا فلك مائة درهم، فلم يخرج. فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكروه فهو عليه. وطرح الاستاذ المصري السؤال التالي:

هل تشبه غرامات التأخير فوائدهم التأخير؟ واجاب بأن فوائدهم التأخير تتعلق بتأخير وفاء القرض، فهي من الربا، اما غرامات التأخير فتتعلق بالبيع والاجارات، ولكن إذا اعتبرنا المبيع المستحق ضرباً من الالتزام (الدين) فإنه تأتي هنا شبهة (تقضي أم تُربي) ولذلك فيجب التفصيل بين الصور. وقد جاء بمثاليين من الإجارة والبيع ليؤكد قيمة الزمن في الإسلام وأن الأجرة تتأثر بزمن العمل طبعاً على أن يكون العقد غير مردود. ونقل عن المدونة قوله:

قلت: أرايت إن رفعتُ إلى خياط ثوباً يخيطه لي فقلتُ له: إن خطته اليوم فبدرهم وإن خطته غداً فبنصف درهم، أتجوز هذه الإجارة في قول مالك أم لا؟ قال لا تجوز هذه الإجارة عند مالك.

قلت: لم؟ قال لأنه يخيطه على اجر لا يعرفه فهذا لا يعرف أجره، فإن خاطه فله أجرة مثله. ولكن هذا جائز إذا انعقدت الإجارة على احدى الاجرتين دون ترديد، وهكذا يرى أن

الشرط الجزائي لو كان لعدم التنفيذ يجوز ويأخذ حكم العربون، وإن كان لاجل التأخير في التنفيذ لم يجز لأنه يأخذ حكم ربا النسئة؛ اما بالنسبة للتعزير المالي فيشير إلى موافقة بعض العلماء عليه خلافاً للجمهور ويقول هو بالتفصيل.

اما الشيخ الجواهري فيذكر أن للشرط الجزائي ثلاث صور يمثل لها من عقد الإجارة. فتارة يُطرح موضوع التنقيص من الأجرة مع تعيين المقدار، وهنا يذكر أن الأكثر من علماء الإمامية على جوازه مستدلين بقاعدة «المؤمنون عند شروطهم» وما رواه الحلبي قال: كنت قاعداً عند قاضي من القضاة وعنده الإمام الباقر جالس فاتاه رجلان فقال احدهما: اني تكاريت إبل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً إلى بعض المعادن واشترطت عليه أن يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لأنها سوق اتخوف أن يفوتني فإن احتبست عن ذلك حططت من الكرى لكل يوم احتبسه كذا وكذا، وانه حبسني عن ذلك الوقت كذا وكذا يوماً. فقال القاضي: هذا شرط فاسد وفه كراه.

فلما قام الرجل اقبل الي ابو جعفر (يعني الباقر) فقال: شرط هذا جائز مالم يُحيط بجميع كراه. واخرى تأتي مسألة التنقيص من الأجرة دون تعيين فيبطل الشرط الجزائي للجهالة ويتنقل الأمر إلى أجرة المثل.

اما سقوط الأجرة باكملها فهو باطل ايضاً، لمنافاته لمقتضى العقد، ويرجع لاجرة المثل لما عمل ولقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده». فاذا لم تقتصر هنا على الإجارة صححنا هذا الشرط خصوصاً مع انطباق قاعدة «المسلمون عند شروطهم» عليه.

٩- ما الموقف عند الظروف الطارئة؟

ويتم الرجوع هنا إلى القضاء وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله بوضع الجوائح.

١٠- هل الجهة الداعية للمناقصة ملزمة بإرسائها على أنقص عطاء؟

يرى الباحثان أن تعريف العملية يعني الإلزام، فاذا ما تحول إلى عرفٍ عام شكّل تعهداً ولا يبعد الإلزام إلا إذا اشترط المشتري أو الجهة عدم التزامه بذلك. هذا وهناك تفصيلات أخرى لانرى ضرورة التعرض اليها.



## الدرس الثامن والخمسون

### بدل الخلو

#### ما هو بدل الخلو؟

يطلق هذا الاصطلاح على المبلغ المدفوع لقاء فسح المجال لقيام الدافع باستئجار محل ما. ورغم أنه متعارف في المحال التجارية إلا أنه لا يختص بها فقد يتصور وقوعه في غيرها. والدواعي المتصورة هنا متعددة منها:

أ- التمتع باستئجار المحل لقاء مبلغ الإجارة القليل.

ب- التمتع بالموقع الممتاز للمحل.

انواعه: والمعروف منها نوعان:

**النوع الأول:** أن يقوم المستأجر بتخلية المحل لمستأجر ثان لقاء أخذ بدل الخلو.

**النوع الثاني:** أن يقوم المؤجر نفسه بأخذ مبلغ تحت هذا العنوان لكي يؤجر المحل للمستأجر.

الاشكال المطروح هنا والداعي لهذا البحث يتلخص في الأمور التالية:

أ- في مالية ما يدفع بدل الخلو لقاءه لثلاثي قاعدة (حرمة اكل المال بالباطل) والباطل هنا هو ما لا مالية عرفية له.

ب- مدى استحقاق الأخذ (سواء كان المستأجر أم المؤجر).

ج- ما هو موقف الاطراف من هذا العمل؟ مثلاً ما هو موقف المالك إذا اخذ المستأجر

الأول هذا البديل؟ أو ما هو موقف المستأجر الأول إذا اخذه المالك واجر المحل على

مستأجر آخر، فهل يمكن تصحيح هذه المعاملة؟

اما بالنسبة للنوع الأول فهناك فروض:

**الفرض الأول:** أن يقوم المستأجر الطبيعي وغير المشترط مسبقاً لشيء ما بشرط صريح بعد انتهاء مدة اجارته بهذا العمل أي يسلم المحل لمستأجر آخر لقاء (بدل الخلو). وهذا العمل في الوهلة الأولى واضح البطلان لأنه مع افتراض انتهاء مدة الإجارة لم يبق له أي حق في أي شيء فهو إذن يستلم المبلغ لقاء ماذا؟ هذا أولاً، ثم هو يتصرف في مال غيره دونما إذن منه وهو محرم. إلا أن هذا العمل يقع بين إهل الحرف والتجارات فما هو الوجه لتصحيحه، إن كان هناك وجه؟

ربما يقال هنا: إن هذا المقدار من التنازل حق من حقوق المستأجر الأول - وهو حق عرفي - يعترف به المالك أيضاً ولذا فهو يقدمه على غيره عند انتهاء مدة الإجارة ومن هنا فهو يأخذ هذا البدل لقاء هذا التنازل عن الحق.

ولكن هذا المعنى يجب أن نحلله إلى فرضين:

فتارة نفترض أن المالك راض بهذا العمل وأنه عازم على تقديم المستأجر الأول لو طلب التمديد، فإنه حينئذ يمكننا أن نصحح أخذ البدل لقاء عدم قيامه بمزاممة المستأجر الثاني وفسح المجال له كي يتم العقد مع المالك ويكون ذلك بنحو (الهبة المعوضة) أو بنحو الجعالة (بناء على أنه يكفي في الجعالة أن لا يعمل شيئاً إذا كان عدم العمل امراً له مالية عند العقلاء). كما يمكننا أن نفترض حقاً عرفياً هنا له مالية يتنازل عنه المستأجر الأول لقاء بدل الخلو هذا دونها حاجة لاجراء الهبة المعوضة أو الجعالة. وربما استدلل له برواية عن الإمام الصادق جاء فيها: «عن الرجل يرشو الرشوة على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره. قال: لا بأس»<sup>١</sup>. ولكنه قيل في جوابه بان الرواية واردة في المنازل التي هي مشتركة كالمدارس الوقفية (حيث الوقف لمن سبق).

وعلى أي حال فهو عمل لأغبار عليه.

وأخرى نحاول أن نجبر المالك على القبول بهذه المعاملة والرضوخ للاجارة الثانية، وهذا ما لا نجد فيه ابتداء أي ملزم ويأتي فيه اشكال التصرف في مال الغير.

١. وسائل الشيعة: الباب ٨٢ من ابواب ما يكتسب به.

الا أنه حاول البعض تصحيحه من خلال افتراض كون هذا العرف الجاري مشكلاً لشرط ضمني ارتكازي من قبل المستأجر على المالك كي يسمح له في نهاية المدة بالقيام بهذا العمل، ذلك أن بناء العرف وخصوصاً في هذه الازمنة قائم على أساس أن المالك لا يخرج المستأجر إلا برضاه ولا يتخلف عن تجديد العقد معه عند انتهاء مدة الإجارة.

والشرط الضمني المرتكز كالشرط المصرح به تماماً، كما لو باع شخص كتاباً بثمن فإنه لا يحق للمشتري اخذ الكتاب واحتساب المبلغ دينا بذمته، لان نقدية الثمن شرط ضمني لجريان العرف على التسليم.

وقد رفض بعض العلماء هذا النوع من الاستدلال بحجة أن العرف هنا غير ملزم للمالك وانما هو محبذ لتجديد العقد لاغير، واذاف (ومن البعيد جداً أن يكون المؤجر حين عقد الإيجار يقصد انشاء هذا الحق للمستأجر).<sup>١</sup>

بل وحتى لو كان العرف يراه حقاً إلزامياً فهو حق تبعية لحصول الإجارة لا يأتي إلا بعد حصولها، فلا يمكن أن يكون شرطاً ضمناً فيها. لو قبلنا بهذا لزم أن نحول كل الظروف المماثلة إلى شروط ضمنية. فمن المتعارف أن تخدم الزوجة في بيت الزوج ولكن ذلك لا يحول الأمر إلى شرط ضمني في ذلك بحيث تجب عليها الخدمة.

ولكننا نستطيع أن نصحح هذا العمل لو افترضنا وضوح العادة العرفية وعموميتها بحيث يتصور المتعاقدان هذا المعنى تماماً عند القيام بالعقد، ومحسب كل منهما لهذا الحق حسابه.

ولا يقاس هذا على موارد كخدمة الزوجة لأن الزواج يتم بكل وضوح على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله ووفق الظروف الشرعية التي وضحت الحقوق والواجبات، ولا يتجاوز الفهم العرفي مسألة العادة العائلية المبنية على الخدمة الطوعية للزوجة لا غير. اما اشكال التبعية في هذا الحق فهو واضح البطلان. فصحيح أنه يأتي دوره بعد العقد ولكنه متصور حين العقد بنحو يجعله شرطاً.

**الفرض الثاني:** أن تأتي هذه المعاملة في ظل قانون حكومي يفرض على المؤجر أن يجدد العقد تباعاً متى ما شاء المستأجر والاشتراط هنا اوضح والتصحيح اسهل.

١. بحوث فقهية للمرحوم الشيخ حسين الحلبي: ص ١٤٩.

**الفرض الثالث:** أن يستأجر المحل لعشرين سنة مثلا ويشترط لنفسه الحق في إيجاره من غيره، ولا مانع في هذه الصورة من القيام بأخذ بدل الخلو وتأجير المحل إلى تمام المدة المذكورة وفقا للتخريجات الماضية.

**الفرض الرابع:** أن يستأجر المحل ويشترط في عقد الإجارة أن يوكله في التأجير الثاني، وهذه الوكالة ملزمة لأنها شرط في عقد لازم، ولا مانع حينئذ من القيام بهذا العقد الثاني. الفرض الخامس: أن يستأجر المحل بلا دفع (بدل الخلو) لأحد إلا أنه يشترط في عقد الإيجار أنه ليس للمالك إجباره على التخلية وللمستأجر حق البقاء في المحل وتجديد عقد الإجارة سنويا لنفسه فقط وفق مبلغ معين.

فإن للمستأجر أن يتنازل عن المحل ويخليه للمستأجر الثاني لقاء (بدل خلو) على أن يتفق هذا الثاني مع المالك على الإيجار الجديد، فهذا البديل إنما يتم لقاء الخلو لا بإزاء انتقال حق التصرف منه إلى المستأجر الثاني.

وهكذا وجدنا في هذه الفروض أن المصحح لأخذ بدل الخلو من قبل المستأجر هي حالة ما إذا كان للمستأجر حق البقاء بنحو من الانحاء (حتى ولو كان ذلك بالأولوية العرفية) فإن له التنازل عن هذا الحق لقاء بدل الخلو.

النوع الثاني من انواع التعامل ببديل الخلو: وهو أن يقوم المالك بأخذ هذا البديل ابتداء. فما هو المصحح لأخذ هذا البديل؟

وهل للمالك أن يمنع المستأجر الأول من إيجاره لآخر مع اخذ بدل الخلو منه؟

اما عن المصحح لأخذ هذا البديل:

فقد قيل بان حق الإيجار هو أمر اضافي على نفس منافع المحل، ولذلك فيمكنه أن يأخذ في قبالة مبلغا معيننا يسمى هنا ببديل الخلو، ولا نرى مانعا من ذلك.

الا أن البعض لما لم يستطيع تصور كون هذا الحق مما يقبل التعويض راح يتصور وجوها أخرى.

منها: أن المالك يشترط هنا شرطين في عملية الاقراض:

الأول: أن يدفع المستأجر مبلغا معيننا.

الثاني: إنه يشترط على نفسه أن يسلطه على إيجار المحل لمن شاء عند انتهاء مدة الإجارة أو قبلها.

ومنها: أن يتصالح الطرفان على أن يدفع المستأجر مبلغاً من المال بازاء عدم مزاحمة المالك للمستأجر في ايجار المحل لمن شاء عند انتهاء المدة أو قبلها.

ومنها: أن يجعل بدل الخلو جزءاً من مبلغ الإجارة ويقبل بان تكون مشروطة بان تتجدد عند انتهائها بمقدار الجزء الآخر أو أنه يمكن أن يقوم المستأجر بتسليمها إلى مستأجر آخر بنفس المقدار من الإجارة، وحينئذ يكون له اخذ بدل خلو يتفق عليه مع المستأجر الثاني.

ومنها: أن يؤجره المحل بألف - مثلاً - ويشترط في ضمن الإجارة أن يكون المستأجر وكيلاً في ايجار المحل لنفسه أو لغيره بذلك المبلغ ووكيلاً في توكيل الثالث، ويكون بدل الخلو في قبال هذه الوكالة التي تعود لازمة لاشتراطها ضمن عقد لازم.

إلا أننا نرى أن نفس إقدام المالك على عقد الإيجار حق له ماليته العرفية التي يمكن أن تقابل بمبلغ ما.

يبقى أن المستأجر في قبال ذلك يشترط شروطاً تضمن له الاستفادة من هذه الفرصة، فهذا أمر آخر (كأن يشترط وفق الصور الماضية) بل وحتى لو لم يشترط شيئاً يؤهله لأخذ بدل الخلو بعد ذلك ولم يقبل المالك أي شرط من هذا القبيل، ولكن المستأجر يرى أن نفس تأجيره المحل بهذا المبلغ الزهيد، رغم موقعه الممتاز وتعهد المالك بادامة المبلغ وتجديد العقد له بالخصوص على هذا النمط، هو مكسب له فإنه يستطيع الاقدام على هذا التعامل.

نعم لو لم يكن في العقد أي شرط لصالح المستأجر - حتى بشكل ضمني - فإن العرف يفهم من ذلك أن مبلغ الإجارة يساوي بدل الخلو زائداً المبلغ المسمى للايجار.

اما التساؤل حول ما إذا كان بإمكان المالك أن يمنع المستأجر الأول من ايجاره لآخر مع اخذ بدل الخلو منه فذلك يتبع وجود الاشتراط الصريح أو الضمني وعدمه ولا علاقة له بالمبلغ المدفوع في بدء المعاملة إذا لم يتم الاشتراط.



## الدرس التاسع والخمسون التأمين

### انواع التأمين للتأمين أنواع

فمنه التأمين التجاري المتداول، حيث تقوم شركات التأمين بالتأمين على الحياة والمال وامثال ذلك؛ ومنه التأمين التعاوني، حيث تتفق مجموعة على وضع رؤوس اموالهم من صندوق تعاوني مشترك لجبران الخسارة الواردة عليهم، والذي وقع مورد الاعتراض هو التأمين التجاري دون التأمين التعاوني، وكذلك دون التأمين التجاري الذي تقوم به الدولة باعتبار أنه يعود بالتالي لمصلحة المجتمع.

### الاعتراضات التي تذكر على عقد التأمين التجاري

#### اولاً: الغرر

إذا المستأمن لا يستطيع أن يعرف - وقت العقد - مقدار ما يعطى أو يأخذ، فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ماالتزم به المؤمن، وقد لاتقع الكارثة. وقد نهى النبي عن بيع الغرر (رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة) ويقاس على البيع عقود المعاوضات المالية فيؤثر الغرر فيها وقد صنفه علماء القانون في (عقود الغرر). والخطر حادث محتمل لايتوقف على ارادة العاقدين والغرر المفسد للعقد يشترط فيه أن

يكون المعقود عليه اصالة، وهذا متحقق في عقد التأمين التجاري؛ ويفهم من الغرر اشتتاله على الجهالة في البدلين، ولا قيمة لرضا أي من الطرفين، لأنه مخالف لقواعد الشرع. وقد قيل أن الغرر هنا فاحش مؤد إلى النزاع.

**والجواب:** تارة على مبنى الشيعة بعدم التعميم لعدم صحة القياس، وحينئذ فلا تبقى مشكلة مستعصية؛ واخرى على مبنى التعميم من خلال القياس أو من خلال ماروي من نبيه صلى الله عليه وآله عن الغرر مطلقاً، وحينئذ اجاب عنه:

١- الدكتور الزرقاء بما ملخصه:

«الغرر هو الخطر، والمراد به أن يكون البيع قائماً على مخاطرة اشبه بالقمار والرهان، بحيث تكون نتائجه ليست معاوضة محققة للطرفين بل ربحا لواحد وخسارة لآخر بحسب المصادفة. وإذا نظرنا لتطبيقات النبي صلى الله عليه وآله للغرر من النهي عن بيع المضامين (ما الابل الأصلية) وضربة القانص (ما ستخرجه شبكة الصياد من سمك أو حيوان) وضربة الغائص، وبيع الثمار على الاشجار في بداية انعقادها.

كما قدر الفقهاء عدم صحة بيع الاشياء غير مقدورة التسليم كبيع طائر في الهواء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عنصر المقامرة والاحتمال حالة طبيعية مشروعة في التجارة والزراعة والكفالة، وهناك عقد الاحالة على المعاش قبله الفقهاء مع اشتتاله على الغرر، وحينئذ نستنتج أن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية بحيث يجعل العقد كالقمار المحض، وهذا لا ينطبق على التأمين فهو عقد له غاية محددة محققة النتيجة فور عقده، والتأمين فيه عنصر احتمالي بالنسبة للمؤمن من حيث وقوع الخطر، ثم أن هذا العنصر يزول بملاحظة مجموع عقود التأمين، اما المستأمن فلا خطر محتمل لديه إذ لو لم يقع الخطر واضح وإلا فالتعويض، فالمعاوضة قائمة بين الامان والاقساط. ثم راح يوضح أن عنصر الاحتمال قد قبله فقهاؤنا في الكفالة، فلو قال: «تعامل مع فلان وما يثبت لك عليه من حقوق فانا كفيل به» صحت الكفالة، ولو صرح بالخطر «ان فلس مدينك فلان فانا كفيله».

وعليه فمع وجود الغرر فهو غرر غير ممنوع شرعاً، وأيده في أن الغرر هنا ممّا لا يمنع منه



الشيخ علي الخفيف لأنه لا يؤدي إلى النزاع؛ وردّ عليه البعض بأنه أدى في بعض الحالات. إلا أن الجواب واضح فإن المراد الحديث عن نوع الغرر هنا.

ثم أكد هؤلاء أنه على فرض وجود الغرر الكثير فإن الحاجة قائمة فيه؛ واجابهم الآخر بان التأمين التعاوني بديل لرفع الحاجة؛ واجابه الآخرون: فماذا تقولون في البلاد التي ليس فيها تأمين تعاوني؟ وذكرت هنا بعض النصوص لذلك، واجاب البعض بان الغرر هو الجهالة والممنوع منها هو جهالة المعاملة - كعدم معلومية العوضين - لامطلق الجهل وإلا لشمّل المزارعة والمساقاة والشركة، وكذلك استيجار الاجير للخدمة في البيت مع عدم معلوميتها، إذ قد لا يرد الضيف، ثم قد يندفع الغرر بالمشاهدة كبيع الصوف على ظهر الغنم. ويقول الإمام الخميني: إن الظاهر من النهي عن بيع الغرر هو ما كان الغرر في نفس ماتقع المبادلة عليه أي ذات الثمن وذات المبيع<sup>١</sup>، وهنا يقال اننا نشترط شروط الإمام في ذلك.

### ثانياً: الربا

ويبدو أن التركيز فيه على التأمين على الحياة بافتراض أنه يدفع للشركة مالا على أن تدفع للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر مما دفعه فهو ربا الفضل والنسيئة، وإذا دفعت المساوي فهو من ربا النسيئة؛ أو يقال: إن شركات التأمين تستثمر احتياطي اموالها بطريق الربا وأن المستأمن في التأمين على الحياة إذا بقي حيا بعد انقضاء المدة يسترد الاقساط مع فائدتها وهذا حرام، اما الشبهة الأولى فقد دفعت من قبل الدكتور الزرقاء بان التأمين على الحياة لو كان بنحو اقساط يدفعها احدهم على أنه إذا توفي خلال مدة معينة التزمت الشركة بدفع مبلغ المعونة وإلا انتهى العقد ولم ترد الاقساط فلا شبهة ربا فيه، وهناك صورة التأمين الادخاري المختلط ويداخل معظم صوره الربا، كأن يدفع المستأمن مبلغا شهريا أو سنويا محددًا فيدخر له فإن ظل حيا أخذه وفوائده، وإذا توفي تدفع الشركة لأسرته جميع ما كانت ستعيده اليه خلال مجموع المدة، والشركة تبيع الفرق بين الفوائد المدفوعة للأسرة والفوائد على التي تقرض بها ذلك المال وهذا حرام إلا أن كل هذا مبني على جعل التأمين عملية اقراض ولا يأتي في الهبة المعوضة أو الضمان بعوض.

١. البيع: ج ٣ ص ٣٥١.

### ثالثاً: المقامرة

وذلك لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية، ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها، ومن الغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ، وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً ودخل في عموم النهي عن المسير المنهي عنه. اجاب عنه الزرقا أن القمار آفة خلقية وشل للقدرة المنتجة ولا يقاس بالتأمين وهو عملية تجارية تعطي للمستأمن طمأنينة من نتائج الاخطار وهو معاوضة مفيدة وليس في القمار معاوضة.

### رابعاً: الرهان

وهو رهان مرفوض شرعاً. إلا أن الجواب: أن الرهان يعتمد على الحظ والمصادفات وليس في الرهان ترميم للاضرار.

### خامساً: أخذ مال الغير بلا مقابل

وهذا أمر غريب، فكيف ينظر فيه إلى عدم العوضية مع أن العوضية فيه واضحة، ثم أن كونه بلا مقابل على الأقل مشكوك فيه، فلا يشمل عموم اكل المال بالباطل لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصدقية.

### سادساً: الإلزام بما لا يلزم شرعاً

او بتعبير آخر يعبر عن ضمان ما لم يجب، فالمؤمن لم يحدث الخطر ولم يتسبب في حدوثه. وأجيب عنه بان الأمور الاعتبارية قوامها باعتبار العقلاء وقد جرى بناؤهم على صحة الضمان وقد افتتوا بضمان، الدرك ونفوذه في ضمن المعاملة لو ظهر أحد العوضين مستحقاً للغير ولو كان الضامن للدرك غير المتعاملين تبرعاً أو باجرة وإن رفض البعض ذلك ومنهم الإمام. قد يقال: إنه تعهد ابتدائي غير ملزم. ولكن يجاب بأنه تعهد معاملي مستقل واضاف الاستاذ ابو زهرة:

### سابعاً: الصرف الباطل

لانه بيع دين بدين إذ هو شراء الف مقسطة بالف غير مقسطة، والصرف لا بد فيه من التقابض. ويرد الدكتور الزرقاء بأنه ليس من عقود الصرف الذي موضوعه مبادلة نقود بنقود، والواقع أنه تمحل أن يقال: إنه عقد صرف أو بيع دين بدين.

### ثامنا: أن التأمين يؤدي إلى تعطيل سهم الغارمين

وهذا غريب؛ ذلك أن وجود هذا السهم لا يعني تشجيع الناس على ترك الاعتماد على انفسهم وانما يعني التخفيف عن كاهل الزكاة التي يؤخذ بها في الدرجة الأولى لسد حاجة الفقراء.

### أساليب التصحيح

**الأسلوب الأول:** أنه عقد مستقل عقلائي مشمول بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يلزم الوفاء به، فإن الآية القرآنية تشمل كل عقد عرفي ما لم يتناف مع الحدود التي منع الشرع من الاقتراب اليها، فكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وهو مبنى الإمام وغيره من الفقهاء، وهذا الأسلوب اكد عليه الدكتور الزرقاء وليس الناس محصورين في العقود المعروفة، وقد قدر المذهب الحنفي على أن الأصل الاباحة شرعا في العقود الجديدة وقد مرّ أن الشبهات التي ذكرت كلها باطلة.

**الأسلوب الثاني:** الهية المعوضة. فهو أسلوب صحيح وتكون الهبة حيثئذ لازمة لا يمكن الرجوع فيها إلا أن المتعارف غير هذا الأسلوب.

**الأسلوب الثالث:** الصلح؛ ولا يرد عليه مسألة الغرر بكل وضوح إلا أنه أيضا غير متعارف.

**الأسلوب الرابع:** الضمان المعوض؛ فهو عقد ضمان يلتزم فيه أحد الطرفين بجبران الخسارة لقاء التزام الآخر بعوض، وهذا الأسلوب محتمل، إلا أنه يلزم منه القول بجواز ضمان الاجنبي وهو جائز في رأي بعض العلماء وغير جائز في رأي آخرين. كما يجب الالتزام بأنه لا يشترط في الضمان أن يضمن الدين في الذمة بل يمكن ضمان الاعيان حتى لو كانت عند اصحابها، ويستشكل عليه بأنه من قبيل ضمان ما لا يجب. وقد أجبنا عليه من قبل هذا؛ وقد افتى بعض الفقهاء بجواز ضمان الدرك ونفوذه في المعاملة لو ظهر أن أحد العوضين مستحق للغير ولو كان الضامن غير المتعاملين، وقد تردد صاحب جواهر الكلام في ذلك من جهة عدم ورود النص ولم ينجزه الإمام، وعلى فرض عدم صحة الضمان فما المانع من أن يقدم المؤمن تعهدا فعليا لاداء مال على تقدير التلف، فإن اشتراط الفعل في المليات يوجب تعلق حق للمشروط له على المشروط عليه بحيث لو مات يتعلق بتركته، ويختلف هذا عن الضمان بأنه تعهد بالنتيجة وهذا تعهد بالفعل.

قد يعترض على هذا فيقال بأنه شرط ابتدائي لا تشمله قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) ولكن يجب بان التأمين تعهد معاملي مستقل، وحتى لو كان ابتدائيا فإنه يمكن اشتراطه في ضمن مصالحة بهال، ورغم أن القياس مرفوض عندنا إلا أن البعض حاول أن يستأنس لصحة هذا العقد بضمان الجريرة في الارث بعد حذف الفارق الجوهرى بينهما، وفرق بعض بينهما بان الهدف هنا الاسترباح وهناك التعاون ولكنه غير جوهرى، هذا وقد حول الكثيرون قياس هذا العقد على ضمان الجريرة، والوعد الملزم، وضمان المجهول، وضمان ما لم يجب، وضمان خطر الطريق، ونظام التقاعد، ونظام العاقلة، وعقود الحراسة. ورغم عدم إيماننا بالقياس فانها تصح نقضا على الاشكالات التي اوردوها على التأمين من الغرر والجهالة وغير ذلك.

حاول البعض الاستدلال بالضرورة وغير ذلك إلا أنها ليست بحجة، وكذا الاستدلال بالعرف، فليس هو من الأدلة وانما يبنى عليه من فهم المراد، ولا يمكن جعله من عقود المضاربة لأن راس المال في التأمين يخرج من ملك صاحبه، وبالنسبة للربح تكون هناك نسبة مئوية.

### شروط صحة عقد الضمان بنظر الإمام

١- يشترط في الموجب والقابل كل ما يشترط فيها في سائر العقود.

٢- يشترط:

أ- تعيين المؤمن عليه من شخص أو مال أو مرض.

ب- تعيين طرفي العقد - المؤمن والمستأمن - .

ج- تعيين المبلغ المدفوع من قبل المؤمن.

د- تعيين الخطر الموجب للخسارة.

هـ- تعيين المبلغ الذي يدفعه المستأمن.

و- تعيين زمان التأمين ابتداء وانتهاء.

### تصحيح التأمين التعاوني

وهذا العقد يمكن تصحيحه بالطرق المذكورة ومنها جعله عقد ضمان بان يضمن كل خسارة شركائه بالنسبة في مقابل ضمانهم لخسارته ويكون الاداء من المال المشترك.

ولكن الإمام يستظهر فيه الالتزام بجبر الخسارة في مقابل جبرهم للخسارة بنسبة ماله في المال المشترك، وهو عقد لازم ويحتمل أن يكون عقد شركة التزم كل في ضمنه خسارة كل واحد منهم وحيثئذ يكون جائزا.



## الدرس الستون التأمين الصحي

### التعريف بالتأمين الصحي

ونقصد به «العقد الذي يتم بين شخص أو مؤسسة (مؤمن له أو لها) مع مؤسسة تأمينية يتعهد فيه الطرف الأول بدفع أقساط محددة لمدة محددة، ويتعهد فيه الطرف الثاني بتأمين قسط معين مما يتطلبه علاج الامراض التي يصاب الطرف الأول بها خلال المدة المحددة». ومن الطبيعي أن يتم الاتفاق على تفاصيل العقد من: تعيين المؤمن له، وطرفي التعاقد، والمبلغ المدفوع من قبل المؤمن له، ونوع الإصابة، وزمان التأمين (ابتداء وانتهاء) وامثال ذلك من أمور تفصيلية.

والملاحظ أن هذا العقد يختلف عما يسمى بعقد (التأمين ضد المرض) حيث يتعهد الطرف الثاني (المؤمن) بأن يدفع مبلغاً معيناً لقاء مرضه، بالإضافة إلى ردّ مصروفات العلاج والأدوية<sup>١</sup>. فلا يوجد هنا مبلغ لقاء المرض، كما أن المدفوع في عقد التأمين الصحي المتعارف لا يشمل كل المصروفات بل قسطاً منها يصل أحياناً إلى ٨٠٪ أو يقل عنه، وربما كان ذلك للاحتياط من التساهل في مثل هذه الموارد.

هذه هي الصورة البسيطة لمثل هذا العقد. وقد راجعت اللوائح التي اصدرتها الحكومة الإسلامية الإيرانية حول هذا الموضوع - وهي كثيرة - فلم أر فيها ما يخرج عن روح هذا

---

١. الوسيط للسهنوري: ج ٧ ص ١٣٨٧.

العقد، وإن كانت تحفها شروط إجرائية كثيرة تلزم الدولة أو الموظف أو المؤسسات التي تراولها تقع طرفاً للتعاقد بشروط لم أر فيها ما يخالف الضوابط الشرعية<sup>١</sup> إجمالاً. ثم أن الطرف الأول (المؤمن له) قد يكون شخصاً يدخل في العقد بصفته الشخصية، وقد يكون مؤسسة تؤمن موظفيها، وقد تكون شركة تأمين تتعاقد مع مؤسسة أخرى نيابة عن اشخاص أو مؤسسات.

كما أن الطرف (المؤمن) قد يكون فرداً يملك مؤسسة صحية أو لا يملكها، وقد يكون مؤسسة صحية، وقد يكون شركة تأمين تجارية، كما قد يكون مؤسسة حكومية. وهناك شقوق كثيرة متصورة، والمهم هو التركيز على محل التساؤل المطروح في الدورة العاشرة لمجمع الفقه الإسلامي، واهم ما فيه مبحثان:

المبحث الأول: حكم التأمين الصحي - والبطاقات الصحية - وتفرعاته.

المبحث الثاني: حكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل.

هذا وسوف لن ندخل أيضاً في تحليل البطاقات الصحية التي قد تختلف من بلد لآخر ومن مؤسسة لأخرى، مشيرين إلى أن المهم هو علاج أصل (التأمين الصحي). أما الشروط الأخرى فيجب أن تدرس على حدة، فقد تكون شروطاً ربوية بترتيب مبالغ إضافية تدفع عن تأخر الأقساط، وأمثال ذلك، فهي أمور لها مواردها من البحث، ولا تؤثر في بحثنا الرئيس. كما نعتقد أن الصور الأخرى غير المباشرة لا تؤثر كثيراً على النتيجة.

### المبحث الأول: حكم التأمين الصحي

والمشكلة الأساسية فيه هي مشكلة الغرر، حيث يتم تصويرها على النحو التالي: إننا على أفضل الحالات نحدد كل الظروف والإصابات والأقساط، ونشخص كل الظروف الصحية، ولكننا على أي حال نواجه بعامل مجهول هو كمية المبلغ الذي يجب أن يدفعه المؤمن، أو قيمة العمل الذي يجب أن يعمله خلال مدة التأمين. فهذا أمر يستحيل أو يصعب تحديده، وحيثئذ يدخل عنصر الجهالة في العقد، فيكون العقد غريباً تشمله النصوص الناهية عن بيع

١. يراجع - مثلاً - (نظام البند / ٥ من المادة ١٣ من قانون تأمين الخدمات الصحية العامة للبلاد).



الغرر، والأصل فيها النص الوارد عن رسول الله أنه صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الغرر<sup>١</sup>. وعن اثره في كل عقود المعاوضات المالية اختلفت المذاهب، فمن آمن بمبدأ (القياس) عممه عليه، ومن رفض القياس كالإمامية والظاهرية (اتباع ابن حزم) اختلفوا في التطبيقات. وقد وجدنا من خلال تتبعنا للمسألة في الأحاديث، واستعراض أقوال العلماء من الإمامية، واستنادهم إلى مسألة الغرر في عقود معاوضية مختلفة، كالشيخ الطوسي الذي استند إلى هذا الحديث في كتابي الضمان والشركة<sup>٢</sup>. وابن زهرة في كتاب الشركة<sup>٣</sup> وغيرهم، نظمنا إلى مسألة التعميم، ونعتبر ذلك مبدأ سعى إليه الإسلام في اتجاهاته المعاملية. وهذا المعنى تؤكد التطبيقات المتنوعة في مختلف الأبواب. وقد ذكر العلامة الشيخ الأنصاري (من كبار علماء الإمامية المتأخرين) أن الدائر على السنة الأصحاب نفي الغرر من غير اختصاص بالبيع، حتى إنهم يستدلون به في غير المعاوضات كالوكالة، فضلاً عن المعاوضات كالإجارة والمزارعة والمساقاة والجمالة، بل قد يرسل في كلماتهم «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر»<sup>٤</sup>. مشيراً إلى أن الأصل يذكر خصوص البيع، ولكنهم لتعميمهم ووجود بعض الأصول يرسلون هذا التعبير.

ويقول السيد البجنوردي في هذا الصدد: (والإنصاف أن الاستفادة من مجموع الروايات... كون الجهل مضراً ولو كان من قبل الشرط المجهول. وإن كانت (الرواية) واردة في باب البيع، لكن الظاهر عدم اختصاصها به)<sup>٥</sup>.

فالبناء إذن على صحة السند، وتعميم آثاره على كل العقود.

وهل يترك النهي عن الغرر أثره على عقود التبرع؟

١. هذا النص روته الصحاح من كتب أهل السنة، كصحيح مسلم، وسنن ابن ماجة، وابن داود، والترمذي، والنسائي، ولم يروه صحيح البخاري، وإن أشار إليه في بعض الأبواب. أما كتب الإمامية فقد جاء في بعضها، كعيون أخبار الرضا، ومستدرك الوسائل، ودعائم الإسلام. ولكن أسانيد لوحدها غير معتبرة، ومع ذلك يقال عنه: إن اشتهاره يجبر إرساله المكاسب: ص ١٨٥ (البيع للإمام الخميني: ج ٣ ص ٢٠٤) فلا إشكال في صحة الاستناد إليه.

٢. نقلاً عن المكاسب: ص ١٨٨.

٣. البينايع الفقهية: ج ١٧ ص ٢١.

٤. المكاسب: ص ١٨٨.

٥. القواعد الفقهية: ج ٣ ص ٢٤٨.

الملحوظ أن بعض المذاهب وخصوصاً المالكية يرون أن الغرر لا يؤثر في صحتها، وهذا ما قرره القرافي في فروقه بوضوح<sup>١</sup> ووافقهم عليه بعض العلماء من المذاهب الأخرى. أما الإمامية فالقاعدة تقتضي موافقتهم لهذا الرأي، بعد أن نتذكر أن لديهم شكاً في أصل التعميم، ومع التسليم به فلا ريب في الاقتصار على القدر المتيقن وهو عقود المعاوضة. كما يمكن الاستفادة موافقتهم من بعض العبارات الواردة لدى فقهاءهم، والتي تركز على خصوص الغرر المؤدي للتنازع، الأمر الذي يقل تصوره في عقود التبرع.

ونكتفي بهذا القدر فلا نبحت في أسانيد هذا الحديث وتفصيلاته، وكذلك فلن نبحت بشكل مفصل عن مسألة تصحيح عقد التأمين مطلقاً، فقد تم الفراغ من ذلك وصدر قرار مجمعي في ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ حول منعه إذا كان مع الشركات التجارية، إذ جاء فيه: «إن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، وإن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون».

إلاً اننا نشير هنا إلى اننا كنا نخالف هذا القرار، وقد قمنا بتصحيحه من طرق متعددة:

أ- باعتباره عقداً مستقلاً حديثاً تشمله قاعدة (الوفاء بالعقود).

ب- باعتباره صلحاً، وقد ذكرنا أن الكثير من العلماء - ومنهم الإمامية جميعاً - لا يحدون الصلح في الموارد التي يكون فيها حق متنازع عليه بين الطرفين.

ج - باعتباره هبةً معوضة، ولانسلم أن الهبة المعوضة حكمها هو حكم البيع تماماً، كما ذكر بعض العلماء.

د - باعتباره ضماناً معوضاً، يلتزم فيه أحد الطرفين بجبران الخسارة لقاء التزام الآخر بعوض، فهذا عقد ينتج ضماناً، ولا داعي لحصر أسباب الضمان بالكفالة والتعدي والإتلاف.

هـ - باعتبار أن الجهل فيه منضبط إلى حد كبير، وانه لا يؤدي إلى التنازع، ولا أقل من الشك ولا يوجد هنا إطلاق في الدليل ينفي هذا الشك.

١. الفروق للقرافي: ج ١ ص ١٥٠-١٥١، الفرق الرابع والعشرون.

وعلى أي حال،

فإننا سننطلق من قرار المجمع الأنف ذكره، ولكن سنركز على نقاط أساسية أشار لها هذا القرار:

النقطة الأولى: هل أن عقد التأمين الصحي يحتوي على غرر كبير مفسد للعقد؟

النقطة الثانية: عقد التأمين الصحي وطبيعته التعاونية، وخصوصاً إذا كان في إطار

مؤسسة عامة أو مؤسسة حكومية، إذ يغلب عليها هنا بوضوح الطابع التعاوني.

النقطة الثالثة: مسألة التأمين الصحي والخرج الاجتماعي.

وسنبحث في كل نقطة من هذه النقاط الثلاث في مايلي:

### النقطة الأولى: هل أن عقد التأمين الصحي يحتوي على غرر كبير مفسد للعقد؟

بعد مراجعتي للنصوص اللغوية التي تفسر الغرر، والنصوص الشرعية التي تنهى عن

الغرر - ولا ريب في أنها لم تخترع اصطلاحاً جديداً له، بل تقصد الغرر العرفي الذي نعرفه من

كلمات اللغويين - وما فهمه الكثير من الفقهاء من هذا المصطلح استطعت أن أخلص إلى أن

الغرر المتصور هنا ليس من الغرر المنهي عنه، وهو الجهالة المؤدية إلى التشاح الذي يمنع من

تنفيذ الصفقة (كما يعبر الحنيفة)<sup>١</sup> أو المخاطرة المفضية إلى التنازع (كما يعبر الشيخ الأنصاري)<sup>٢</sup>.

والذي نعتقده أن مسألة (الغرر) تحتاج من المجامع الفقهية إلى بحوث مفصلة تتناول

بالدقة الأمور التالية:

١- تعريف الغرر تعريفاً عرفياً يتناول هذا المفهوم بشكل تاريخي ويجدده على ضوء

النصوص العربية الاصلية، بعيداً عن أي تصنع أو إضافة أو تأثر بفهم آخرين لم يعاصروا

النص ولم يحيطوا بكل جوانبه. ونحن نعلم أنه ليس هناك اصطلاح فقهي خاص اعتمده

النصوص الإسلامية بعيداً عن مفهومه العرفي، وهذا هو ديدن الشارع في كثير من الشؤون،

وبالخصوص في شؤون المعاملات العرفية.

جاء في لسان العرب في مادة (غرر) بحث مفصل نقل منه مايلي:

غره يغره غراً وغروراً وغرة فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل.

١. نقلاً عن نظام التأمين للاستاذ مصطفى الزرقا.

٢. المكاسب للشيخ الأنصاري: ص ١٨٥.

وفي الحديث: «المؤمن غرٌّ كريم» أي ليس بذي نكر، فهو ينخدع لانقياده ولينه، والغرر ما غرك من إنسان وشيطان، وخص يعقوب به الشيطان.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾. قال الفراء: يريد به زينة الاشياء في الدنيا. ويقال: وأنا غريرك من فلان، أي أحذركه.

وقيل: بيع الغرر ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول.

هذا وقد ذكرت الموسوعة الفقهية أن كتب اللغة تفسره بالخطر<sup>١</sup> وجاء هذا التفسير في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، وأضاف بأنه جاء في القاموس ماملخص تفسيره: غرره بأنه خدعه وأطمعه في الباطل.. وعن النهاية بعد تفسيره الغرة بالغفلة أنه نهى عن بيع الغرر، وهو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول، وقال الأزهري: بيع ما كان على غير عهدة ولا ثقة، ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول<sup>٢</sup>.

٢- وعلى ضوء ذلك تتم معالجة النصوص الإسلامية الواردة في النهي عن الغرر، فيحدد نوع الغرر المنهي عنه طبعاً بملاحظة مجموع النصوص المصححة لبعض المعاملات، كذلك التي تصحح عقوداً تشتمل على جهالة في النتائج. وما أكثر العقود التي تنطوي على ذلك كعقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والشركة، أو على جهالة وعدم اطمئنان بتحقيق النتائج كعقد السلم، وحتى عقد القرض وبيع الشرط والبيوع التي تصاحبها خيارات وغيرها، أو على جهالة في كمية العمل، كعقد الحراسة وعقد الوكالة - خصوصاً عقد الوكالة المطلقة - حيث يجهل المتعاقدان مدى العمل الذي يمكن أن يتحقق بالحراسة والوكالة العامة وامثالها. هذا في حين يجد الباحث نصوصاً أخرى تنهى عن بيوع تنطوي على جهل، وربما عللت ذلك بالغرر الحاصل (وذلك كما في بيع الثمار، وبيع السمك في الماء، واللبن في الضرع والصاع من صبرة) الأمر الذي يتطلب الدقة في معرفة درجات الجهل المقبولة والأخرى المرفوضة والتي تشكل غرراً.

١. الموسوعة الفقهية: ج ٩ ص ١٨٦.

٢. المكاسب: ص ١٨٥.

٣- وبعد تحديد هذه الدرجات وتقعيد القواعد يجب أن يتم العمل على ملاحظة التطبيق الدقيق لها على الموارد المستحدثة بل وحتى على المواد القديمة التي رفضت بحجة الغرر. ولكي نمهد للموقف نجد أن من المستحسن أن نذكر مثالين:  
الأول: حول مسألة اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد.  
الثاني: مسألة خيار الشرط.

### المثال الأول: شرط القدرة على التسليم استناداً للمنع عن بيع الغرر

الستند الفقهاء، عند عرض مسألة اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد إلى مسألة المنع من الغرر، وهنا يقول الشيخ الأنصاري:

(وبالجملة فالكل متفقون على أخذ الجهالة في معنى الغرر، سواء تعلق الجهل بأصل وجوده أم بحصوله في يد من انتقل إليه، أم بصفاته كما أو كيفاً، وربما يقال: إن المنساق من الغرر المنهي عنه، الخطر من حيث الجهل بصفات المبيع ومقداره، لا مطلق الخطر الشامل لتسليمه، وعدمه ضرورة حصوله في بيع كل غائب، خصوصاً إذا كان في بحرٍ ونحوه، بل هو أوضح شيء من بيع الثمار والزرع ونحوهما، والحاصل عدم لزوم المخاطرة في مبيع مجهول الحال بالنسبة إلى التسلم وعدمه، خصوصاً بعد جبره بالخيار لو تعذر.

وفيه: أن الخطر من حيث حصول المبيع في يد المشتري أعظم من الجهل بصفاته مع العلم بحصوله، فلا وجه لتقييد كلام أهل اللغة، خصوصاً بعد تمثيلهم بالمثالين المذكورين: (بيع السمك في الماء والطير في الهواء) واحتمال إرادة ذكر المثالين لجهالة صفات المبيع لا الجهل بحصوله في يده، يدفعه ملاحظة اشتهاار التمثيل بهما في كلمات الفقهاء للعجز عن التسليم للجهالة بالصفات).

وبعد أن ذكر أمثلة على استدلال علماء الشيعة والسنة على اعتبار القدرة على التسليم بالحديث النبوي المشهور، عقب على ذلك بقوله: (فالأولى أن هذا النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات)<sup>١</sup>.

١. المكاسب: ص ١٨٦.

ويشكل الإمام الخميني (قدس سره) على هذا الاستدلال، مستعرضاً أقوال اللغويين رافضاً إرجاع المعاني التي ذكروها إلى (الجهالة) ومقررراً أنه ليس من الضروري إرجاعها إلى معنى جامع، قائلاً: (وبالجملة، الغرر مستعمل في معانٍ كثيرة لا يناسب كثير منها للمقام، والمناسب منه هو الخدعة، والنهي عنها - كالنهي عن الغش - أجنبي عن مسألتنا هذه، فإرجاع المعاني إلى معنى واحد أجنبي عن معانيه، ثم التعميم لما نحن فيه - أي اشتراط القدرة على التسليم - مما لا يمكن المساعدة عليه، إلا أن يتمسك بفهم الأصحاب - وهو كما ترى - أو تكشف قرينة دالة على ذلك، وهو أيضاً لا يخلو من بعد. لكن مع ذلك تخطئة الكل مشكلة والتقليد بلا حجة كذلك).

ويقول في نهاية تعليقه، بعد أن يستعرض الروايات الواردة في الغرر ويشكل على كيفية الاستفادة منها: (والانصاف أن الحكم (اشتراط القدرة على التسليم في صحة العقد) ثابت وإن كان المستند مخدوشاً)<sup>١</sup>. وهكذا فهو لا يعتبر الإبهام في القدرة على التسليم من الغرر. ويمكن أن نضيف هنا أن جبر هذا الإبهام بالخيار أمرٌ يقبل التأمل، ولا يبعد قبوله لنفي الغرر المتصور، وهو الذي اثار إليه الشيخ الأنصاري بتعبير (المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات).

ولا نريد هنا أن نقرر الموقف في مسألة اشتراط هذا الشرط في صحة العقد عموماً، بقدر استهدافنا القول بأن هذا الإبهام لا يبرر بنفسه - في نظر بعض كبار الفقهاء - هذا الاشتراط.

### المثال الثاني: خيار الشرط

ورغم الاختلاف في تسميته فليل عنه: خيار الشرط، والخيار الشرطي، وخيار التروي وبيع الخيار. فقد اجعت المذاهب على مشروعيتها، وقد استدلل له تارة بالإجماع، وأخرى بالأخبار العامة المسوغة للاشتراط، من قبيل: الخبر الذي ادعي تواتره: «المسلمون عنه شروطهم»<sup>٢</sup>، وثالثة بالأخبار الخاصة من قبيل ما رواه الدار قطني عن محمد بن اسحاق عن

١. المكاسب: ص ١٨٦.

٢. المكاسب ج ٥، ص ٢٢٨، طبعة تبريز.

الرجل الأنصاري الذي كانت بلسانه لوثة، فكان لا يزال يغيب في البيوع<sup>١</sup>. وما رواه البخاري من حديث: «المتبايعان كل منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»<sup>٢</sup>.

فهو عقد مجمع على صحته إجمالاً، ولكنه على أي حال يشتمل على غرر بالمعنى الشائع عن الغرر، وخصوصاً إذا لاحظنا مدة الشرط. وقد ذكرت الموسوعة الكويتية أن الحكمة التي لاحظها الفقهاء في التوقيت هي (أن لا يكون الخيار سبباً من أسباب الجهالة الفاحشة التي تؤدي إلى التنازع، وهو ما تتحماه الشريعة في أحكامها)<sup>٣</sup>.

ونحن نجد الفقهاء يختلفون في هذه المدة، فهناك من يفوض ذلك للمتعاقدين في حدود المعتاد، وهناك من يحدد بثلاثة ايام، وهناك من يفوض للمتعاقدين مطلقاً وهو مذهب أحمد ومحمد بن الحسن وأبي يوسف وابن أبي ليلى وابن شبرمة والثوري وابن المنذر واسحاق بن راهويه، وابي ثور وعبيد الله بن الحسن العنبري<sup>٤</sup>. وقال الشيخ الأنصاري من علماء الإمامية مانصه: (ولا خلاف في صحة هذا الشرط ولا في أنه لا يتقدر بحد عندنا)<sup>٥</sup>.

وقال الإمام الخميني: (لا إشكال في صحة اشتراط الخيار في العقد وثبوته بالشرط... ويشترط تعيين المدة وضبطها بدواً وختماً، فلو تراضيا على مدة مجهولة كقدوم الحاج مثلاً بطل البيع لصيرورته غرراً)<sup>٦</sup>.

وكان مشكلة الغرر المتصور هنا هي المشكلة الأساسية أمام الفقهاء، فالجهل هنا موجود للاحتمال، لأن من ليس له الخيار على الأقل لا يعلم بالمدة التي سيبقى معها العقد قائماً. فربما أجابوا بأن (الجهالة التي لا يرجع الأمر معها غالباً إلى التشاح، بحيث يكون النادر كالمعدوم، لا تعد غرراً كتفاوت المكاييل والموازين)<sup>٧</sup>. وربما قيل بأن (حديث «نهي النبي

١. سنن الدار قطني، ج ٣، ص ٥٦، ط. دار المحاسن وغيره.

٢. صحيح البخاري: ج ٤ ص ٣٣٧، ط: المطبعة السلفية وغيره.

٣. الموسوعة الكويتية: ج ٢٠ ص ٨٢.

٤. المصدر السابق: ص ٨٣.

٥. المكاسب: ج ٥ ص ٢٢٨، طبعة تبريز.

٦. البيع: ج ٤ ص ٢٠٩.

٧. المكاسب: ص ٢٢٨.

صلى الله عليه وآله عن الغرر» مخصص بخروج الغرر الحاصل من جهالة مدة الخيار، وإلا لبطلت كل البيوع بجهالة مدة خيار المجلس. بل لا يضر جهالة أصل ثبوت الخيار.. فيعلم أن المراد من الحديث هو النهي عن بيع يكون المبيع أو الثمن فيه مجهولاً كماً أو وصفاً، فتكون إضافة البيع إلى الغرور من قبيل الإضافة إلى المفعول<sup>١</sup>.

وربما قيل بأن (الغرر المذكور لا يضر بصحة المعاملة والشرط، وذلك لأن الغرر الآتي من قبل الاشتراط مشمول للقاعدة، لا الآتي من قبل عمل صاحب الخيار، فإنه بعد ثبوت الخيار له فالجهل بعمله متأخراً عن القرار المعلوم لا يضر بالبيع ولا بالشرط)<sup>٢</sup> كما قد يقال إنه لا دليل على أن كل جهل داخل المعاملة يضر بالعقد<sup>٣</sup>.

واخيراً قد يقال: (ان الظاهر من موارد استعمال الغرر أنه ما يقرب إلى الخديعة)<sup>٤</sup> وليس موردنا من موارد الخديعة.

وهذا القول الأخير هو الذي يمكن استفادته من شروح اللغويين، بتقريب أن الخديعة التي تشير إليها المصادر اللغوية إذا أضيفت إلى البيع حملت معنىً معيناً من الخداع يمكن تلخيصه بأنه (ما كان له ظاهر يغرر وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف بعد ذلك بشكل يصعب معه تعيين الموقف عند النزاع والتشاح، فيحصل الضرر والهلكة والخطر). وهذا المعنى يستفاد أيضاً من النصوص الناهية عن الغرر، ولا مجال هنا لاستعراضها. وربما كان هو ما توصل إليه الكثير من الفقهاء. فحتى الشيخ الانصاري صاحب المكاسب الذي فسر الغرر بالجهالة يقول بعد البحث: (الأولى أن النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات)<sup>٥</sup>.

وقد رأينا أن الإمام الخميني مثلاً يشكك في اعتبار مجهولية القدرة على التسليم داخلية تحت عنوان (الغرر)<sup>٦</sup>.

١. البيع للإمام الخميني: ص ٢١١-٢١٢.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق.

٤. تعليقة المرحوم الغروي على المكاسب: ص ٣٠٠، طبعة مجمع الذخائر - قم.

٥. المكاسب: ص ١٨٥.

٦. البيع: ج ٣ ص ٢٠٦-٢٠٧.



ويقول أيضاً: (والإنصاف أن اعتبار العلم في غير ذات المبيع والأوصاف التي ترجع إليها لا دليل معتد به عليه، غاية الأمر إلحاق الأوصاف التي هي دخيلة في معظم المالية - كالريح والطعم واللون - فيما يراد منه ذلك.. نعم لا إشكال في لزوم إحراز عدم الفساد والمذهب للمالية لا للغرر، بل لإحراز تحقق البيع بعد تقومه بالمالية)<sup>١</sup>.

ويقول الشيخ الضرير: (وقد ورد الحديث الصحيح بمنع بيع الغرر فوجب الأخذ به ومنع كل بيع فيه غرر، ومقتضى هذا أن يؤثر الغرر في عقد البيع وحده. ولكن نظرنا فوجدنا أن الغرر انما منع في البيع لأنه مظنة العداوة والبغضاء وأكل المال بالباطل، كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث النهي عن بيع الثمر قبل بدو صلاحه، ولما كان هذا المعنى متحققاً في كل عقود المعاوضات المالية ألحقناها بالبيع<sup>٢</sup>.

وقد استنتج الاستاذ الزرقاء هذا المعنى من النصوص قائلًا: (إن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش متجاوز للحدود الطبيعية، بحيث يجعل العقد كالقمار المحض اعتماداً على الحظ المجرد في خسارة واحد وريح آخر دون مقابل).

أما بالنسبة للجهالة فهو يركز على رأي الحنفية في التمييز بين جهالة وأخرى (فالجهالة التي تؤدي إلى مشكلة تمنع تنفيذ العقد فتبطله، والجهالة التي لا تأثير لها في التنفيذ لا مانع منها وعلى هذا يصححون الوكالة العامة)<sup>٣</sup>.

وعلى هذا الاستنتاج كنا قد صححنا - كما قلنا من قبل - عقد التأمين عموماً، ولا نريد أن نعيد البحث، وإنما فصلنا قليلاً في معنى الغرر لتركز بعد هذا على مسألة التأمين الصحي، ونستعرض إمكانيات تصحيحه حتى على ضوء القرار الذي اتخذته مجمع الفقه الإسلامي المؤرخ في ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ والمرقم ٢. حيث جاء فيه:

١- إن العقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.

١. البيع: ج ٣ ص ٣٥٩.

٢. الغرر في العقود: ص ٤٢.

٣. نظام التأمين: ص ٥١-٥٢.

٢- إن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون<sup>١</sup>.

وبالتأمل في ما مضى نجد أن الغرر الموجود في هذا العقد ليس من الغرر الكبير الذي تتحاماه الشريعة - كما عبرت الموسوعة الكويتية - وليس مما يرجع الأمر معه إلى التشاح - كما عبر الشيخ الأنصاري - وليس مما يقرب إلى الخديعة - كما علق المرحوم الغروي - وليس مما يجعل العقد في معرض الخطر المعاملي ويؤدي إلى التنازع في المعاملات - كما عبر الشيخ الأنصاري في موضع آخر - وليس من النوع الفاحش المتجاوز للحدود الطبيعية بحيث يجعل العقد كالعقار المحض - كما يعبر الاستاذ الزرقا - وليس من الجهالة التي تمنع تنفيذ العقد - كما يعبر الحنفية - كما أنه لا يشكل مظنة للعداوة والبغضاء واكل المال بالباطل - كما عبر الشيخ الضرير - والهلكة والخطر - كما قلناه في الحصيلة . .

وبالتالي فلا نستطيع أن نطلق عليه عبارة (الضرر الكبير) ليشمله الحكم السابق لمجمع الفقه. هذا ويمكن أن يقال لتأكيد هذا الاستنتاج: إن دراسة الحالة دراسة موضوعية دقيقة ومعرفة الظروف التي يعيشها الشخص، أو دراسة مجموع الحالات التي يعيشها عمال مؤسسة ما، ومعدل الخسائر من حالة إلى أخرى، مما يجعل الحسابات تقرب إلى الواقع على الإجمال لدى المؤسسة المؤتمنة، في حين نعلم أن الأقساط المدفوعة من قبل المؤمن له أو لهم واضحة ومحددة.

بحث أصولي:

وعند الشك في شمول أدلة النهي عن الغرر لهذا المورد وغيره لا يمكننا التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، وتوضيح الأمر فيه إجمالاً هو كما يلي:  
من الواضح أن هناك أدلة عامة أو مطلقة تشمل أفراداً عديدة من قبيل: كل ماء طاهر، أو فوا بالعقود، أحل الله البيع، وأمثال ذلك. وهناك أدلة مخصصة لمثل هذه العمومات من قبيل: استثناء ما تغير لونه أو طعمه أو رائحته بالنجاسة من عموم «كل ماء طاهر». أو

١. مجلة مجمع الفقه الإسلامي: الدورة الثانية، ج٢، ص٧٣١.

استثناء العقود الغررية من حكم «لزوم الوفاء». أو استثناء البيوع الربوية من «أحل الله البيع» وأمثال ذلك.

والأدلة المخصصة أو الأدلة الخاصة تارة تكون واضحة المفهوم ومعلومة المصاديق، وأخرى تكون هناك شبهة في مفهومها أو مصاديقها.

وهناك بحوث مفصلة في أقسام هذه البحوث، إلا أننا سنركز على البحث الذي يرتبط بموضوعنا نحن، وهو بحث يعنون في أصول الفقه لدى الإمامية على النحو التالي:

هل يسري إجمال المخصص ذي الشبهة المفهومية إلى العام أم لا؟ ويعنون به أنه إذا ورد عام وورد مخصص لذلك العام، لكن وقعت شبهة في مفهوم الخاص من قبيل موردنا هذا. فهناك عام يقول: (أوفوا بالعقود) والمفروض أن المراد هو العقود العرفية، أي التي يؤمن العرف بأنها عقود تامة. وهناك خاص يقول بعدم الوفاء بالعقود الغررية، ووقع الشك في مفهوم الغرر، وهو شك بين الأقل والأكثر، أي لا نعلم بأن الغرر هل يختص بالغرر الفاحش المؤدي للنزاع في المعاملات؟ أو يشمل كل جهالة في العقد؟

فالأقل هو خصوص الغرر المؤدي للنزاع عادة، والأكثر هو الأعم منه ومن غيره من أنواع الجهل. فما هو الموقف في هذه الحالة؟

يقول الأصوليون في هذه الحالة: إن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، ذلك أن هذا العام قد انعقد ظهوره بشكل كامل، فشمل كل العقود العرفية. وعندما يأتي الخاص فإنه يخصه في القدر المتيقن، وهو هنا (الغرر الفاحش المؤدي للنزاع) ولكنه لا يستطيع التخصيص في ماعدا ذلك، لأنه - أي الخاص - لا تعلم حججه فيه، أي في القدر الزائد.

فإذا خرج القدر المتيقن من تحت العام بحجة أقوى (وهي حجة الخاص) يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه<sup>١</sup>. وبتعبير آخر يقول المرحوم الشهيد الصدر، بعد أن يأتي بمثال للعام هو (أكرم كل فقير) ومثال للخاص وهو (لا يجب إكرام فساق الفقراء) ويتردد مفهوم الفاسق بين مطلق مرتكب الذنب وبين خصوص من ارتكب الكبيرة، يقول:

١. راجع أصول الفقه للمظفر: ج ١ ص ١٣٠، المطبعة العلمية النجف.

(إن مقتضى الحجية وهو ظهور العام في العموم بالنسبة لمورد الإجمال موجود والمانع مفقود، أما وجود المقتضي فلما تقدم من أن المخصص المنفصل لا يهدم الظهور، وإنما يتقدم عليه في الحجية بملاك الأظهرية أو القرينية، وأما عدم المانع فلأن الثابت من المانع عن حجية العموم إنما هو بمقدار فاعل الكبيرة من الذنب، وأما فاعل الصغيرة فلم يثبت بحسب الفرض خروجه بالتخصيص، فيبقى العام على حجيته لما تقدم من أن ظهور العام بنفسه حجة في نفي التخصيص المحتمل)<sup>١</sup>.

وهنا نقول:

إن الغرر الذي انتهينا إليه والمنهي عنه لا يشمل موردنا. كما قلنا. فإذا شككنا في شموله لموردنا أي (الغرر غير الفاحش الذي لا يؤدي إلى النزاع المعاملي) فمعنى ذلك أننا شككنا في مفهوم الغرر، وترددنا فيه بين خصوص الغرر الفاحش المؤدي للنزاع أو ما يشمله غيره، وحيثنا يمكننا التمسك بعموم (أوفوا بالعقود) وأمثاله من العمومات والإطلاقات الصحيحة للعقود العرفية، لشمول موردنا هذا دون أن يعارضه الدليل المخصص الذي افترضنا فيه شبهة مفهومية، فهو لا يقوى على إخراج ما يحتمل شموله من نطاق أفراد العام الذي هو حجة فيه.

إلى هنا ينتهي بحثنا المختص بالنقطة الأولى: وهي مسألة مدى احتواء عقد التأمين على الغرر المنهي عنه.

### النقطة الثانية: التأمين الصحي وطبيعته التعاونية

ذكرنا فيما سبق أن المالكية يعتبرون جواز الغرر في عقود التبرع والتعاون قاعدة عامة، واستنتجنا من بعض عبارات الإمامية أنهم أيضاً يجيزون ذلك، بل إن تعميمهم لآثار الغرر إلى مطلق المعاوضات فيه نظر، لأنهم لا يقبلون القياس كالظاهرية. وقد رأينا أيضاً أن مجمع الفقه الإسلامي بجدة قد أخذ بهذا الرأي في قراره حول التأمين، ونحن نعتقد أن طبيعة عقد التأمين عموماً هي طبيعة تعاونية، وهو نفس الرأي الذي تبناه

١. بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ٢٩٩ تقرير السيد محمود الهاشمي.

الأستاذ مصطفى الزرقاء ولكن حتى لو تنزلنا عن هذا الرأي، فإننا نجد أن مسألة التأمين الصحي - رغم ظاهرها المعاوضي - تحمل بشكل أكثر وضوحاً معنى التعاون والتضامن، حتى ولو كان القصد منها الربح التجاري (خصوصاً بعد أن حذفنا من البين مسألة التأمين من المرض نفسه وقصرناه على العلاج) ويتأكد هذا الموضوع عندما يتم التعاقد بين مؤسسة لها موظفون ومستشفى يؤمن لهم العلاج اللازم. كما يتأكد أيضاً عندما يتم التعاقد بين المؤسسات الحكومية والمستشفيات الخاصة لتحقيق هذا الغرض.

أما فيما إذا كانت المؤسسات المتعاقدة داخلة كلها تحت الإطار الحكومي العام، فإن العنصر الغرري لا يتصور تأثيره كثيراً في البين، ولا معنى لتصور النزاع داخل الإطار الواحد. وهناك نقطة أخرى ربما كان لها دخلها في البين، وهي تؤكد لنا الطبيعة التعاونية لهذا العقد، وهي: أن نظر للحالة الاجتماعية ككل، فنقارن بين مجتمع تشرع فيه حالة التأمين الصحي حتى من قبل القطاع الخاص، وآخر يتنفي فيه هذا النوع من التأمين. ومن الطبيعي أن المجتمع الأول ينعم بحالة جيدة من التعاون والتضامن بالنسبة للمجتمع الثاني، مما يؤكد لنا هذه الحالة التعاونية بلا ريب.

ولسنا نرى بأساً في وجود قصد ربحي أو تجاري لدى أحد المتعاقدين للتأثير على تغيير الطبيعة التعاونية للعقد، تماماً كما في مسألة الاستيجار لقضاء الصلوات مثلاً، فإن نية الحصول على مبلغ الإجارة لا تتنافى مع قصد القربة فيه، كما يقرره العلماء، وعلى هذا ربما قربت مسألة أخذ الأجرة على الواجبات كالمعالجة والتغسيل والتعليم، بل وكل عمل يحتاج إليه المجتمع في مختلف المجالات العلمية والطبية والاجتماعية باعتبارها من الواجبات الكفائية.

### النقطة الثالثة: مسألة الحرج الاجتماعي عند نفي التأمين الصحي

إن مسألة التأمين الصحي هي حاجة اجتماعية ملحة، وخصوصاً للطبقات الفقيرة، ولا يمكن التغاضي عنها، لأن ذلك يشكل حرجاً عاماً حتى ولو لم يكن يمثل حرجاً شخصياً في بعض الموارد.

وقد ذكر الاستاذ الضرير شروطاً لتأثير الغرر، ومنها: (ألا تدعو للعقد حاجة) معللاً ذلك بقوله: (لأن العقود كلها شرعت لحاجة الناس إليها، ومن مبادئ الشريعة المجمع

عليها رفع الحرج، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>١</sup> ومما لا شك فيه أن منع الناس من العقود التي هم في حاجة إليها يجعلهم في حرج، ولهذا كان من عدل الشارع ورحمته بالناس أن أباح لهم العقود التي يحتاجون إليها ولو كان فيها غرر... ثم ذكر أن الحاجة قد تكون عامة وقد تكون خاصة<sup>١</sup>.

فإذا افترضنا قيام الدولة بعملية التأمين هذه، فإننا لانرى مشكلة في البين كما مر، أما إذا كانت الدولة غير ملتزمة لسبب أو لآخر بذلك، فإن المنع من عملية التأمين الصحي سوف يشكل بلا ريب حالة حرجية تلقي بثقلها الكبير على عاتق أفراد المجتمع، ولا تقل ثقلاً عن المصاديق التي تذكرها النصوص الإسلامية لعنوان الحرج.

وقد رأينا أئمة أهل البيت عليهم السلام يذكرون مصاديق للآية الشريفة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>٢</sup>. تعدّ عادية بالنسبة لهذه المسألة المهمة، وهي من قبيل ماجاء في الرواية التالية:

عن الكافي والتهذيب والاستبصار: أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن الحسن بن رباط، عن عبد الاعلى مولى آل سام: «قلت لأبي عبد الله - يعني الصادق عليه السلام - : عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله عزوجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>٣</sup> امسح عليه».

يقول المرحوم البجنوردي في هذا الصدد: (فهذه الآية الكريمة مع الحديث الشريف تدل دلالة واضحة على أن رفع الأحكام الحرجية مخصوص بهذه الأمة كرامة لبينا صلى الله عليه وآله، فلا يمكن أن يكون المراد من الحرج عدم القدرة والطاقة والعجز عن الامتثال بمثابة يكون تكليفة في تلك الحالة قبيحاً أو غير ممكن، فلا شك في أن المراد من التكاليف والأحكام الحرجية - ولو كانت وضعية - هو أن يكون الحكم المجعول من طرف

١. الغرر تأثيره في العقود: ص ٤٦.

٢. الصحيح: ٧٨.

٣. وسائل الشيعة: ج ١ ص ٣٢٧.

الشارع موجباً للضيق والعسر على النوع أو على الشخص، لأنه قد يكون العسر النوعي موجباً لرفع الحكم ولو كان بالنسبة لبعض الأشخاص غير حرجي<sup>١</sup>.  
وما لا ريب فيه أيضاً أن دليل (لا حرج) من الأدلة الثانوية نظير (لا ضرر) وهو يتقدم على أدلة الأحكام الأولية المحمولة على موضوعاتها، من قبيل: (نفي الغرر)، والمنفي بدليل لا حرج هو جعل الحكم التشريعي الموجب للحرج.

### ملاحظة مهمة

لما كان الحرج النوعي ثابتاً فإن دليل (لا حرج) يسوغ لولي الأمر بمقتضى تشخيصه لذلك أن يسمح بمثل هذا التأمين - إن لم نقل بأنه عقد مسموح به طبق الأصل - رافعاً لذلك الحرج النوعي. إلا أن الأشخاص يختلفون في ذلك، والاحتياط يقتضي أن لا يقدم الشخص الذي يشعر بالحرج على هذا العمل، حتى مع السماح الاجتماعي العام بذلك. ولكننا ذكرنا قبل هذا أن صحة هذا العقد هي على القاعدة، فلا حاجة لمثل هذا الاحتياط.  
وإلى هنا قد انتهينا من المبحث الأول بنقطة الثلاث وهو مبحث حكم التأمين الصحي.

### المبحث الثاني: حكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل

وهذه مسألة قد لا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع التأمين الصحي، إلا أن الاطلاع على نتائجها نافع في البين.

وربما لم تكن المسألة بحاجة إلى توضيح كثير، وخلاصتها أن يشترط المريض على معالجه أو حتى على شركة تأمين أن يتحقق البرء حتى يستحق الشخص أو الشركة المبلغ المعين. فهل يصح هذا الشرط؟ وإذا كان فاسداً فهل يفسد العقد؟ هذا ما يجب توضيحه. وسيكون بحثنا على النحو التالي:

#### ١- قاعدة «المؤمنون عند شروطهم»

هذه القاعدة من المسلمات الفقهية الإسلامية، والأصل فيها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: «المسلمون عند شروطهم - أو على شروطهم - إلا شرطاً حراماً حلالاً»<sup>٢</sup>.

١. القواعد الفقهية للجنوري: ج ١ ص ٢١٢.

٢. جاء هذا الحديث في كل الكتب الحديثية، فلا تطيل في نقل مصادره. يراجع - مثلاً - : وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من

ولاشك في صحة هذا الحديث على اختلاف تعابيره، وملخص دلالاته: أن على كل مسلم الثبات عند التزاماته والوفاء بها، إذ إنه صلى الله عليه وآله هنا في مقام إنشاء الحكم لا الإخبار به. وعلى ضوء ذلك أجمع المسلمون على وجوب الوفاء بالشروط الصحيحة، وإن كانوا اختلفوا في أمور كثيرة متفرعة، من قبيل: شمول العبارة للأحكام كلها، باعتبارها إلتزامات والتزامات إلهية أم لا، وشمول القاعدة للشروط الابتدائية أو اقتصرها على الشروط المذكورة ضمن العقود، وهذا مالا داعي فعلاً للحديث عنه، وإنما المهم الحديث عن توفر شرائط صحة الشروط في موردنا هذا حتى يمكن الإلتزام به.

## ٢- شرط القدرة

ذكر العلماء شرائط صحة الشرط ليتمكن الإلتزام به، وأولها شرط القدرة، أي أنه يجب أن يكون مقدوراً للمشروط عليه. ذلك أن الاشتراط يعني الجعل في العهدة، ومالم يكن قادراً عليه لن يكون متمكناً من الوفاء به، ومن ذلك اشتراط أمور - بنحو شرط الفعل أو شرط النتيجة - غير داخلية تحت سلطة الإنسان، وإنما تتحقق بإرادة الله تعالى فقط، كموردنا هذا وهو البرء من المرض، فهو بيد الله جل وعلا، وإن كان للإنسان أن يهبى الظروف الملائمة للشفاء. والسر في كون هذا الشرط فاسداً هو أنه يحول العقد إلى عقد غرري لمجهولية النتيجة، يقول الشيخ الانصاري: (لأن تحقق مثل هذا الشرط بضرب من الاتفاق ولا يناط بإرادة المشروط عليه فيلزم الغرر)<sup>١</sup>.

ويقول السيد البجنوردي: (فمثل اشتراط جعل الزرع سنبلًا، والبسر رطبًا، واشتراط كون الدابة بحيث تحمل في المستقبل، حيث إنها ليست تحت سلطان المشروط عليه، يكون لغواً أو باطلاً، بل لو أخذ وصفاً للمبيع في البيع أو لغيره في سائر المعاوزات يكون العقد فاسداً لكونه غررياً)<sup>٢</sup>. وقد قرر العلماء جميعاً أن العقد الذي يدخله الغرر حتى من قبل الشرط الغرري باطل على اختلاف في تعابيرهم<sup>٣</sup>.

أبواب المهور، الحديث ٤ من كتاب النكاح.

١. المكاسب: ص ٢٧٦.

٢. القواعد الفقهية: ج ٣ ص ٢٢٦.

٣. الموسوعة الفقهية: ج ٢٦ ص ١١-١٦.



ولكن اعتبار اختلال شرط القدرة منفذاً للغرر في العقد قد يختلف فيه، كما سنرى. وقد جاء في الموسوعة الكويتية التعبير التالي: القسم الثاني: ما يحكم معه بصحة التصرف سواء اسقطه المشترط أم لم يسقطه، وهذا القسم يتناول الشروط الباطلة التي تسقط ويصح معها التصرف عند الحنفية، والشروط الباطلة التي يصح معها التصرف عند المالكية، والشروط الفاسدة التي يصح معها التصرف عند الشافعية والحنابلة. وذكرت من أنواعه: الرابع: اشتراط أمر يؤدي إلى جهالة أو أمر غير مشروع، كما لو باع بقرة وشرط أن تدر كل يوم صاعاً، فإن ذلك لا يصح لعدم القدرة عليه، ولعدم انضباطه<sup>١</sup>.

### ٣- محاولة لتصوير القدرة هنا

وقد يقال في موردنا: إن ظاهر هذا الشرط هو شرط الوصول إلى النتيجة، وهي البرء، إلا أن واقعه العرفي هو بذل أقصى الجهد للوصول إليها، فهو شرط فعل وليس شرط نتيجة، فإن كان هذا هو المراد فلا مشكلة في البين، ولكنه خلاف ظاهر الاشتراط. وقد يقال أيضاً: إن هناك من الأمراض ما يمكن للطبيب الماهر أن يطمئن فيها إلى النتيجة - بإذن الله تعالى- وحينئذ لا يعد العرف هذا الشرط شرطاً غير مقدور، وبالتالي فلن يكون غررياً باطلاً... وربما يقاس هذا إلى بعض الشروط الأخرى الصحيحة عرفاً، من قبيل: شرط الإيصال إلى المقصد الفلاني، أو شرط القضاء على العدو وتحقيق النصر، أو شرط استكمال البناء، واختراع الوسيلة، وأمثال ذلك مما يتوقف الأمر فيه على لطف الله وعنايته، بل يمكن أن يقال: إن تحقيق كل الشروط متوقف على ذلك، فلا فرق بين شرطنا هذا وباقي الشروط. والإنصاف: أن هذا الأمر لا يمكن نفيه في جميع الموارد ولا قبوله في الجميع، وإنما تختلف الحال فيه من مورد إلى آخر، فلا يمكننا أن نتصور الفرق بين الشروط المستساغة عرفاً وهذا الشرط في بعض الموارد، وذلك لما قلناه عن الغرر من قبل، ولما نجده من إمكان تحقيق النتيجة بكل ثقة - ومع التوكل على الله تعالى - في مثل هذه الموارد.

### ٤- بعض الشروط المشابهة

هذا وقد ذكر فقهاء الإمامية بعض المسائل المشابهة، من قبيل: اشتراط أن تحمل الدابة في

١. نقلاً عن «مغني المحتاج: ج ٢ ص ٣٣-٣٤».

المستقبل، حيث ذكر الشيخ الأنصاري أن العلامة الحلبي أبطل هذا الاشتراط، لأنه غرر عرفاً، ولكن نقل عن الشيخ الطوسي والقاضي ابن البراج أنها حكما بلزوم العقد مع تحقيق الحمل، بجواز الفسخ إذا لم يتحقق، حيث إن الظاهر - كما استفاده الشهيد الأول في الدروس - هو تزلزل العقد باشتراط مجهول التحقق... وهذا يعني وجود خلاف في اشتراط (القدرة على الشرط) عند الفقهاء<sup>١</sup>. ولعل ذكر الخيار هنا لرفع حالة الغرر المؤدية للنزاع، وهو ما اشرنا إليه عند بحثنا عن اشتراط القدرة على التسليم وأدائه إلى الغرر عند عدم العلم به.

ومن الأمثلة التي تذكر مالو اشترط على المشتري بيع السلعة المشتراة من زيد، فإن المشتري إنما يقدر على الإيجاب فقط لا العقد المركب، فالقبول ليس تحت قدرته، ومع ذلك فقد جزم العلامة في (التذكرة) بصحة هذا الشرط غير المقدور تماماً، فقال: لو اشترط بيعه على زيد فامتنع زيد من شرائه احتمل ثبوت الخيار بين الفسخ والإمضاء والعدم، إذ تقديره: بعهُ على زيد أن اشتراه. وهنا يقول الشيخ الأنصاري معلقاً: ولا أعرف وجهاً للاحتمال الأول، إذ على تقدير إرادة اشتراط الإيجاب فقط قد حصل الشرط، وعلى تقدير إرادة اشتراط المجموع المركب ينبغي البطلان، إلا أن يحمل على صورة الوثوق بالاشتراء، فاشتراط النتيجة بناء على حصولها بمجرد الإيجاب، فاتفاق امتناعه من الشراء بمنزلة تعذر الشرط، وعليه يحمل قوله في التذكرة: ولو اشترط على البائع إقامة كفيل على العهدة فلم يوجد أو امتنع (الكفيل) المعين ثبت للمشتري الخيار<sup>٢</sup>.

وهكذا نجد أن هناك مجالاً للتخريج على أساس الوثوق بالنتيجة، كما عبر الشيخ الأنصاري في جعل الاشتراط عرفياً، أما الغرر فيتلافى حينئذ بخيار تخلف الشرط ولا يعود من الغرر المنهيعنه. هذا ويمكننا أن نطرح الأسلوب التالي للحل:

ذكر الإمام الخميني أن العقلاء يستخدمون أسلوب الاشتراط وأسلوب الخيار عند تخلف الشرط. ويترتب لديهم عند الاشتراط حقان:  
أحدهما: حق إلزام المشروط عليه بالعمل به.

١. المكاسب: ص ٢٧٦.

٢. المكاسب: ص ٢٧٦.

والثاني: حق الخيار عند التخلف.

فلو كان الحق الثاني تابعاً للحق الأول - بمعنى أنه مع عدم وجود حق الإلزام لا يوجد حق للخيار - فإن أمر العقد يدور بين اللزوم والفساد، ويقع الشرط غير المقدر باطلاً؛ أما لو كان الحق الثاني تابعاً لمطلق تخلف الشرط (اختيارياً كان أم لا) صح الشرط، وترتب على تخلف الشرط الخيار تماماً لو طرأ التعذر بعد العقد، فهم لا يحكمون ببطلان العقد حينئذ ولا بلزومه بل يحكمون بالخيار للتخلف فالقدرة ليست شرطاً لصحة الشرط بل هي شرط عقلي لجواز إلزامه على العمل به. هذا ما هو الحال لدى العقلاء، فإذا دخلنا الساحة الشرعية ولا حظنا قوله صلى الله عليه وآله: «المؤمنون عند شروطهم» الدال بكل وضوح على الإلزام فحينئذ قد نقول: إن الأحكام الكلية القانونية لا تتقيد بالقدرة كما لا تتقيد بالعلم، ويكون الحكم الفعلي ثابتاً لموضوعه علم به المكلف أم لا، قدر عليه أم لا، وحينئذ فوجوب تحقق الشرط ثابت، والعذر عن الاتيان به لا يوجب بطلانه رأساً، فيرتب عليه الخيار.

وقد نقول بأن التكليف الكلي ينحل إلى تكاليف ولا يعقل تعلقه بالعاجز، فإن ذلك لا يوجب بطلان هذا الشرط (نظير البطلان في الشرط المخالف للكتاب أو السنة) لأن غاية الأمر قصور الأدلة عن إيجاب العمل بهذا الشرط، وتكفل الخيار عند التخلف، فلا تدل على عدم الخيار عند عدم الوجوب.

وعندئذ نقول: ليس هناك دليل شرعي على بطلان هذا الشرط (كما في موردنا هذا) ويبقى العمل العقلاني (الذي أشرنا إليه من إيجاب الخيار) عملاً معتبراً ولا رادع شرعي عنه<sup>١</sup>.

### ٥- إن كان فاسداً فهل يفسد العقد؟

وإذا افترضنا فساد هذا الشرط فإنه لا يجب الوفاء به. وإذا كان الشرط يعود إلى الغرر في العقد فإنه يبطله، لأنه عقد منهي عنه.

والظاهر من بعض العلماء<sup>٢</sup> كابن زهرة - وهو من قدماء الإمامية - في (الغنية) أن الشرط غير المقدر كصيرورة الزرع سنبلًا والرطب تمرًا يؤدي إلى صيرورة البيع غير مقدر على

١. البيع: ج ٥ ص ١٤٤-١٤٧.

٢. سلسله البنایع الفقهيّة: ج ١٣ ص ٢٠٩.

تسليمه فيعود غررياً، ولكن العلامة الحلبي في (التذكرة) يصرح بوقوع الخلاف في الشرط غير المقدور، ممثلاً بالمثاليين المذكورين، وينسب القول بصحة العقد إلى بعض العلماء. ويعلق المرحوم الأنصاري عليه بقوله: (والحق أن الشرط غير المقدور من حيث هو غير مقدور لا يوجب تعذر التسليم في أحد العوضين، نعم لو أوجبه فهو خارج عن محل النزاع كالشرط المجهول، حيث يوجب كون المشروط يبيع الغرر)<sup>١</sup>. ويمكن أن نشير هنا إلى ما قلناه في مسألة اشتراط القدرة على التسليم، من أن وجود الخيار هنا قد يرفع الغرر المتصور (فراجع ذلك).

وعلى أي حال؛ فإنه لا يبعد القول بأن مثل هذا الشرط لا يدخل العقد في الغرر، حتى لو قلنا بفساده. فيبقى مجال للبحث عن صحة العقد مع عدم تحقق الشرط، وذلك لأنه مشمول لعمومات الصحة والوفاء.

#### ٦- الاشكالات على صحة مثل هذا العقد الصحيح والباطل شرطه.

وقد ذكر صاحب المكاسب منها أربعة وأجاب عنها، ولكنه توقف في النهاية عن الإفتاء وهي: أولاً: أن للشرط قسطاً من العوض مجهولاً، فإذا سقط لفساده صار العوض مجهولاً. وأجاب عنه بالنقض في مسألة سقوط الشرط الفاسد في النكاح مع صحته، وبالخل مانعاً أن الشرط يقابل بشيء وإن كان له دخل في زيادة العوض ونقصانه، ولذلك لم يكن في فقده إلا الخيار بين الفسخ والإمضاء مجاناً. ومقرر أن التفاوت بين المتصف بالشرط وغيره منضبط وليس مجهولاً، ومؤكداً أن الجهالة الطارئة على العوض لا تقدر بعد أن تم العقد بلا جهل عند الإنشاء. ثانياً: إن التراضي إنما وقع على النحو الخاص، فإذا تعذر لم يبق التراضي على ما هو عليه. وأجاب عنه بمنع كون ارتباط الشرط بالعقد يحوج انتفائه إلى معاوضة جديدة تماماً لو تبين نقص أحد العوضين. فإنه لا يبطل العقد من الأصل وإن كان يوجب الخيار. ثالثاً: بذكر بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام والتي يبدو منها فساد أصل العقد وأجاب عنها.

١. المكاسب: ص ٢٨٧.

واستدل لصحة هذا العقد بروايات من قبيل:

حديث نافع أن عائشة رضي الله عنها ساومت بريدة، فخرج إلى الصلاة فلما جاء قالت: إنهم أبوا أن يبيعوها إلا أن يشترطوا الولاء، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «إنما الولاء لمن أعتق»<sup>١</sup>. والظاهر منها صحة العقد وبطلان الشرط.

وأخيراً تردد في المسألة قائلًا: (والإنصاف أن المسألة في غاية الإشكال)<sup>٢</sup>.

### ٧- ما الحكم لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد والمفسد للعقد؟

إن قلنا بأن العقد فاسد من الأول فلا أثر لهذا الإسقاط، ولكننا لم نقل به. والله اعلم.

ملخص البحث:

قمنا بعون الله وتوفيقه بالخطوات التالية:

أولاً: عرّفنا بالتأمين الصحي نفسه ولم نر ضرورة للتعرض لتفاصيل البطاقات الصحية.

ثانياً: للوصول إلى الحكم الشرعي للتأمين الصحي سلطنا الخطوات التالية:

أ- ركزنا على أن المشكلة الأساسية في هذا العقد هي مشكلة الغرر، فبحثنا بإيجاز عن نوع الغرر المنهي عنه، وذكرنا ضرورة التعمق - أكثر من ذي قبل - في هذا البحث المهم، ولتمهيد لمعرفة النتيجة تعرضنا لمثالين مهمين يقوم البحث فيهما على نوع الغرر الذي يصاحبها وهما:

- مسألة اشتراط القدرة على التسليم.

- مسألة خيار الشرط.

وخلصنا بالتالي إلى أن الغرر المنهي عنه هو:

(ما كان له ظاهر يغرر وباطن مجهول يجعله في معرض الخطر المعاملي، وهو الاختلاف والنزاع

بعد ذلك بشكل يصعب معه تعيين الموقف عند التشاح، فيحصل الضرر والهلكة والخطر).

ب- ثم قمنا بتطبيق النتيجة على موردنا (التأمين الصحي) فلم نجد فيه مصداقاً لهذه النتيجة.

ج - وذكرنا بحثاً أصولياً يوضح الموقف عند الشك في مثل هذا المورد، وهو بحث

١. صحيح البخاري: ج ٣ ص ٩٤، طبعة إحياء التراث، والرواية رواها مشايخ الامامية في أصولهم.

٢. المكاسب: ص ٢٨٩.

(التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للدليل المخصص) ورأينا أيضاً أنه لصالح تصحيح المورد، وانسجامة مع القواعد.

د - بحثنا عن الطبيعة التعاونية للتأمين الصحي، وأكدناها من خلال نظرة اجتماعية عامة.  
هـ - وبالتالي ذكرنا مدى الحرج الاجتماعي الذي يتحقق بنفي موضوع التأمين الصحي. والحرج من العناوين الثانوية التي تتقدم على عناوين الأحكام الأولية حتى ترتفع الحالة الحرجية.

ثالثاً: تعرضنا لحكم اشتراط البرء لاستحقاق المقابل عبر الخطوات التالية:

أ- توضيح قاعدة (المؤمنون عند شروطهم).

ب - ضرورة أخذ شرط القدرة في الشروط اللازم الوفاء بها.

ج - محاولة لتصوير وجود هذا الشرط في مورد مسألتنا.

د - الحديث عن بعض الشروط المشابهة التي ذكرها الفقهاء.

هـ - وتعرضنا لأسلوب محل المشكلة على أساس من السلوك العقلائي غير المنهجي عنه من

قبل الشارع.

و - ومع افتراض فساد هذا الشرط فهل يبطل العقد؟ هذا ما ذكرناه هنا.

ز - حل بعض الإشكالات على النتيجة والاستدلال عليها.

ح - الحكم فيما لو أسقط المشروط له الشرط الفاسد.

مشروع القرار المقترح:

أما بعد ...

فإن مجمع الفقه الإسلامي قرر:

١- أن عقد التأمين الصحي جائز وذلك؛

أولاً: لعدم بلوغ الغرر فيه إلى الحد الكثير.

وثانياً: لطبيعته التعاونية. وثالثاً: للحاجة الاجتماعية إليه.

٢- من المرجح أن تشكل شركات تعاونية لهذا الغرض، أو تعمل الحكومات على تأمين

هذه الحاجة لموظفيها بل لمواطنيها.

٣- لا يكتلف الحال فيما لو كانت هناك واسطة في العقد من شخص أو شركة تعاونية أو

تجارية، وإن كان من المرجح عدم إدخال الشركات التجارية في البين.  
٤- لو اشترط شخص على الطبيب المعالج البرء لاستحقاق المقابل فإنه يراعى في  
تصحيح هذا الشرط نوع المرض، وقدرة المعالج.  
وعند التخلف يثبت خيار تخلف الشرط، فله الفسخ فيعود لأجرة المثل وله الإمضاء.  
والله تعالى اعلم.





## الدرس الحادي والستون

### المرابحة للأمر بالشراء

ربما ادعي الإجماع على صحة بيع المrabحة وهو (البيع مع الاخبار براس المال ونوع الزيادة عليه) ووردت في ذلك روايات كثيرة عن إهل البيت عليهم السلام منها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال - سألته عن الرجل يبيع السلعة ويشترط أن له نصفها، ثم يبيعها مرابحة أيحل له ذلك؟ قال: لا بأس<sup>١</sup>.

ورواية علي بن سعيد قال: سئل ابو عبد الله عن رجل يبتاع ثوبا فيطلب مني مرابحة ترى يبيع المrabحة بأسا إذا اصدق في المrabحة وسمى ربحا دانقين أو نصف درهم. قال: لا بأس: إلا أنه وردت أدلة أخرى على كراهتها، من قبيل مارواه محمد بن مسلم قال قال الصادق عليه السلام: إني اكره بيع عشرة باحدى عشرة ولكن ابيعك بكذا وكذا مساومة. فقال: أتاني متاع من مصر فكرهت أن ابيعه كذلك وعظم علي فبعته مساومة<sup>٢</sup>. ولكي يتم التأكد من وقوع هذا البيع على الوجه الصحيح رأينا الفقهاء يشترطون شروطا كثيرة فيه من قبيل:

العلم بقدر الثمن وقدر الربح والغرامة والمؤن.

ذكر البائع لما طرأ من نقص بعد الشراء.

ذكر البائع للاجل إذا كان الثمن مؤجلا.

---

١، ٢. وسائل الشيعة: ج ١٢ باب ١٢ من احكام العقود، ج ٣، ١.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٢ باب ١٢ من احكام العقود، ج ٤.

ذكر البائع لما عمله في السلعة.

إذا كان البائع دلالة فإنه يقول: تقوم علي بكذا، ولا يقول: اشتريته بكذا.

على البائع أن يسقط (الارش المأخوذ) من مجموع الثمن، لان الارش جزء الثمن، إلى ما هناك من شروط يشترطونها لتحقيق تلك الغاية وهي مقتضى الامانة، فاذا تبين بعد ذلك تخلف أي من هذه الشروط كان البائع آثماً، ولكن البيع صحيح يتخير فيه المشتري بين الأخذ بالثمن والرد. بعد هذه المقدمة نركز على موضوع المراجعة للأمر بالشراء.

فنقول: إن المعروف من هذه المعاملة يلخصها بأنها عملية يتقدم فيها شخص إلى آخر ليقوم هذا الآخر بشراء سلعة باوضاف معينة ويعدده الشخص الأول بشرائها منه مرابحة بنسبة يتفق عليها معه مقسطة وللعملية مراحل:

طلب الأول من الثاني شراء سلعة معينة.

وعد الثاني للاول بأنه سيشتري السلعة ويبيعها له.

وعد الأول للثاني بأنه سوف يشتري السلعة مرابحة بنسبة معينة بالاقساط.

شراء الثاني للسلعة يبيعها للاول مرابحة.

فما حكم هذه المعاملة؟

لاريب في أنها معاملة صحيحة إذا كان فيها رضا الطرفين إلى نهاية المطاف، لأنها تحقق كل مقومات العقد المقبول شرعاً؛ اما إذا اردنا أن ندخل عنصر الإلزام في البين فهل يمكننا ذلك؟ وهل تصح المعاملة؟

اما ادخال عنصر الإلزام في معاملة غير ملزمة في الأصل - لو افترضنا ذلك - فهو ممكن من جهة ولا يضر من جهة اخرى.

ذلك أن الإلزام قد يأتي من شرط في عقد آخر، أو من نذر أو من يمين، وحينئذ يكون ملزماً ولا يغير من ماهية المعاملة ولا تنافي بينه وبين كونها في الأصل غير ملزمة. ولكن هل يكفي الوعد هنا في تحقيق الإلزام؟

وفي الجواب، لابد من الرجوع إلى البحث التفصيلي في هذا الموضوع، ولكن نقول اجمالاً بان الوعد قد يكون ابتدائياً دون أي أثر يترتب عليه، وهنا قد يمكن القول بأنه غير ملزم،

وقد يكون بمعنى التعهد والالتزام وحينئذ فهناك من الأدلة ما يدعو بكل قوة للالتزام به - وفي طليعتها أدلة الوفاء بالوعد والعهد - .

وكذلك للفهم العرفي لهذا الوعد على أساس الوجوب مما يجعله مصداقا لقاعدة «المؤمنون عند شروطهم».

ثم أنه يمكن القول بان الوعد الابتدائي الآنف ذكره إذا ترتب عليه ضرر عاد مصداقا لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وقد يقال هنا: إن عدم الربح ليس من الضرر وإنما هو من عدم النفع، ولا يمكن القول هنا بان حديث (لا ضرر) يشمل الواعد أيضا لأنه هو الذي اوقع نفسه في هذا الضرر.

كل هذا كان طبق القواعد الأولية في التعامل مع الحوادث إلا أنه تطرح في البين أدلة خاصة يقال عنها أنها تخالف مقتضى القواعد الأولية وهذه الأدلة هي:

١- دخول هذه المعاملة تحت عنوان بيع العينة المنهي عنه.

٢- دخولها تحت عنوان (لا تبع ماليس عندك).

٣- دخولها تحت عنوان النهي عن بيعتين في بيعة.

٤- دخولها تحت عنوان المخاطرة.

٥- دخولها تحت عنوان السلف والزيادة.

وهنا نقول في هذا الصدد: إن هذه المعاملة لا تدخل تحت عنوان بيع العينة. ذلك أن بيع العينة يصور بصور متفاوتة منها:

إن تباع السلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل أقل مما باع به.

ومنها: أن يبيع صاحب السلعة سلعته نقدا ثم يشتريها من المشتري نسيئة بمقدار أكثر

قيمة؛ وهذه هي الصورة التي وردت فيها روايات الإمامية ومنها:

إن يبيع صاحب السلعة سلعته نسيئة بالسعر السوقي ثم يشتريها منه باقل من السعر

السوقي نقدا.

وعلى أي حال فقد وردت نصوص الإمامية ببطلان هذه المعاملة، منها صحيحة علي بن

جعفر في كتابه عن اخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن الرجل باع ثوبا بعشرة دراهم إلى

اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد، أيحل؟ قال: إذا لم يشترطاً ورضياً فلا بأس<sup>١</sup>، وهي بمفهوم الشرط تدل على البطلان عند الاشتراط.

وعلى أي حال فإن هذا العنوان لا ينطبق على ما نحن فيه رغم وجود عنصر الإلزام في المعاملتين. كما أن عقدنا هذا لا يندرج تحت بيع ما لا يملك، فإن عقد البيع انما يقع بعد شراء البنك للسلعة ووضعها بين يدي العميل، وقبل ذلك لا يوجد إلا وعد بالبيع، على أن بعض الفقهاء ذكروا أن المراد من حديث (لا تبع ما ليس عندك) النهي عن بيع العبد الا بق أو الجمل الشارد حيث لا يتمكن المشتري فيه من تسلّم المبيع ولا البائع من تسليمه ويحصل منه الضرر وهذا احتمال وجيه جدا ويؤكد الفهم العرفي للاحاديث.

اما بالنسبة لمصادقية العقد لحديث (بيعتين في بيعة) فيقال فيه: إن هذا الحديث وارد فيما إذا تمت المعاملة بعقدين كاملين وهنا قبل قبض العين لا يوجد بيع وانما يوجد وعد بالبيع.

اما بالنسبة للمخاطرة فهو ما لم نتبين وجهه وربما كان في عدم الإلزام مخاطرة. واخيراً فهل يمكن أن نعد هذه المعاملة من الربا، أو السلف والزيادة؟ الصحيح أنه لا يمكن عده كذلك لترتب أحكام الملكية والبيع حقيقة على هذا المورد فلو تلفت العين قبل بيعها تلفت من مالها فكيف يمكن عده تحايلاً على الربا؟ وهذا الجواب نقوله أيضاً لمن قال بان هذه المعاملة هي بيع نقد بنقد أكثر منه إلى أجل (بينهما سلعة محللة) غايته قرض بفائدة.

والواقع أن كل بيع نسيئة أو بنقد يتضمن هذا المعنى فهل نحرم كل البيوع؟

### رأي الإمامية في هذه المعاملة

يلتزم الإمامية ببطلان مثل هذه المعاملة إذا كانت على نحو الإلزام؛ للنصوص الكثيرة الواردة عن أهل البيت ومنها:

١- صحيحة معاوية بن عمار قال: قلت للصادق عليه السلام: يجيئني الرجل فيطلب فيء بيع الحرير، وليس عنده منه شيء، فيقاولني عليه، واقاوله في الربح والاجل حتى نجتمع على شيء. ثم اذهب فأشترى له الحرير فأدعوه اليه، فقال: أرايت أن وجد بيعاً هو أحب اليه مما

١. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٥ من احكام العقود، حديث ٦.

عندك أيستطيع أن ينصرف اليه ويدعك، أو وجدت انت ذلك أتستطيع أن تنصرف اليه وتدعه؟ قلت: نعم، قال فلا بأس<sup>١</sup>.

وهذه الرواية واضحة الدلالة على أن الإلزام في هذه المعاملة الثانية يوجد فيها البأس وهو معنى البطلان، واما إذا كانت المعاملة الثانية خالية من الإلزام للمشتري وللبائع فلا بأس بها.

٢- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت الصادق عليه السلام عن العينة فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا، فأروضه على الشيء من الربح فنتراضى به، ثم انطلق فاشترى المتاع من أجله، لولا مكانه لم أرد، ثم اتيه به فأبيعه، فقال: ما أرى بهذا بأساً؛ لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه اياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتبه، وإن شاء رده، فلست أرى به بأساً<sup>٢</sup>.

٣- صحيحة منصور بن حازم قال: قلت للصادق عليه السلام الرجل يريد أن يتعين من الرجل: عينة، فيقول له الرجل: انا أبعد بحاجتي منك، فاعطني حتى اشترى، فيأخذ الدراهم فيشترى حاجته ثم يجيء بها الرجل الذي له المال فيدفعه اليه، فقال: اليس إن شاء اشترى وإن شاء ترك، وإن شاء البائع باعه وإن شاء لم يبع؟ قلت نعم. قال: لا بأس<sup>٣</sup>.

٤- وعن منصور بن حازم أيضاً قال: سألت الصادق عليه السلام عن رجل طلب من رجل ثوبا بعينة، قال: ليس عندي، هذه دراهم فخذها فاشتر بها، فأخذها فاشترى بها ثوبا كما يريد، ثم جاء به أ يشتره منه؟ فقال أليس إن ذهب الثوب فمن مال الذي أعطاه الدراهم؟ قلت بلى. قال: إن شاء اشترى، وإن شاء لم يشتر؟ قلت: نعم. قال: لا بأس<sup>٤</sup>.

٥- صحيحة اسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت ابا الحسن عليه السلام عن العينة وقلت: إن عامة تجارنا اليوم يعطون العينة، فأقص عليك كيف نعمل؟ قال: هات. قلت: ياتينا المساوم يريد المال فيساومنا وليس عندنا متاع، فيقول: اربحك ده يازده، وأقول انا ده

١. وسائل الشيعة: ج ١ / باب ٨ من احكام العقود / ج ٧.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٢ / باب ٨ من احكام العقود / ج ٩.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ٩.

٤. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ١٢.

دوازه فلا نزال نتراوض حتى نتراوض على أمر فاذا فرغنا قال: قلت أي متاع أحب إليك أن اشترى لك؟ فيقول: الحرير لأنه لا يجد شيئاً أقل وضيعة منه، فأذهب وقد قاولته من غير مبايعة. فقال: أليس إن شئت لم تعطه، وإن شاء لم يأخذ منك؟ قلت بلى. قال: فأذهب فأشترى له ذلك الحرير. وأما كسبي بقدر جهدي، ثم أجيء به إلى بيتي فأبايعه، فربما ازدادت عليه القليل على المقابلة، وربما اعطيته على ما قاولته، وربما تعاسرنا فلم يكن شيء فاذا اشترى مني... فقال: أليس أنه لو شاء لم يفعل ولو شئت انت لم تزد؟ فقلت: بلى لو أنه هلك فمن مالي قال: لا بأس بهذا إذا انت لم تعد هذا فلا بأس به<sup>١</sup>.

٦- وعن خالد بن الحجاج قال: قلت للصادق عليه السلام الرجل يبيع فيقول: اشتر هذا الثوب وأربحك كذا وكذا، قال: ليس إن شاء ترك، وإن شاء اخذ؟ قلت: بلى قال لا بأس به...<sup>٢</sup>. ولا بأس بالتنبيه: إلى وجود روايات تصحح هذه العملية من دون تفصيل بين صورة وجود الإلزام وعدمه ولكن بواسطة هذه الروايات المتقدمة نعيدها بصورة عدم وجود الإلزام. فمن تلك الروايات المطلقة:

١- عن ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: لا بأس بان تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه، ثم تشتري له نحو الذي طلب، ثم توجه على نفسك، ثم تبيعه منه بعد<sup>٣</sup>.

٢- وروى عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يأتيني يطلب مني بيعاً وليس عندي ما يريد أن أبايعه به إلى السنة أ يصلح لي أن أعده حتى اشترى متاعاً فأبيعه منه؟ قال: نعم»<sup>٤</sup>.

٣- صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلني أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله، قال: ليس به بأس إنما يشتريه منه بعد ما يملكه».

١. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ١٤.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ٤.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ١.

٤. وسائل الشيعة: ج ١٢، باب ٨ من احكام العقود، ج ٥، ٨.

وهناك صورة أخرى لمعاملة المراجعة للأمر بالشراء، خلاصتها: أن يقول الأول للثاني اشتر لي سلعة بعشرة دراهم نقدا وانا اشترها منك باثني عشر درهما إلى اجل. وهذه معاملة باطلة وهناك نص صحيح يدل على ذلك؛ فعن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل امره نفر لبيتاع لهم بعيرا بنقد ويزيدونه فوق ذلك نظرة، فابتاع لهم بعيرا ومعه بعضهم فمنعه أن ياخذ منهم فوق ورقه نظرة. وتبطل أيضا صورة أخرى وهي مالو قال الأول للثاني اشتر لي سلعة باثني عشر إلى اجل وانا اشترها منك بعشرة نقدا.

ويمكن أن يقال: إن الروايات الآتية شاملة لجميع هذه الصور في روحها ولذا نفتي بعدم جواز هذه المعاملة إن كان فيها إزام، اللهم إلا أن يأتي الإزام من مصدر آخر كالنذر والعهد والشرط ضمن معاملة أخرى لازمة، فحينئذ يمكن التصحيح إلا أن يقول أحد بان الشارع قصد من مثل هذه المعاملة عدم الإزام واصر عليه نظير اصراره على بقاء بعض الأمور مباحة كالطلاق والزواج، فلا يمكن الإزام أو الالتزام بعدمه. وهذا القول رغم كونه قابلا للتأمل لا يمكن الالتزام به كما نعتقد. كما أنه قد يقال بان الشرط ضمن معاملة أخرى لازمة غير صحيح في هذا المورد لأنه يعني إيجاب شيء لم يستوجب. وعلى أي حال يكفي النذر والعهد مع وجود إزام حكومي للفرد بالعمل بما التزم به فيهما.





## الدرس الثاني والستون

### بيع الوفاء عند الإمامية

بيع الوفاء هو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري المبيع اليه؛ ومن اسمائه: بيع الثنية عند المالكية، وبيع العهدة عند الشافعية وبيع الامانة عند الحنابلة وبيع المعاملة عند بعض الحنفية وكذلك اسمي ب بيع الطاعة وبيع الجائز. اما عند الإمامية فيسمى (البيع بشرط الخيار) وربما ذكرت له اسماء أخرى.

### ما استقر عليه الرأي عند بعض المذاهب

كان السائد قديماً فساد هذا البيع عند علماء المذاهب الأربعة باعتبارات ذكرت الموسوعة الفقهية<sup>١</sup> فيها ما يلي:

الأول: إن من شروط صحة الشرط أن لا يخالف مقتضى العقد وعقد البيع يقتضي ملك المشتري للمبيع على سبيل الاستقرار والدوام.

الثاني: إن في هذا الشرط منفعة للبائع ولم يرد دليل معين يدل على جوازه!!

الثالث: إن البيع على هذا الوجه لا يقصد منه حقيقة البيع بشرط الوفاء وإنما يقصد من ورائه الوصول إلى الربا المحرم. وذهب بعض المتأخرين من الحنفية وكذلك بعض الشافعية إلى جواز ذلك، لأن البيع بهذا الشرط قام عليه العرف فرارا من الربا وهو صحيح وإن كان مخالفا للقواعد لأن القواعد تترك بالتعامل كما في الاستصناع<sup>٢</sup>.

١. الموسوعة الفقهية: ج ٩ ص ٢٦٠.

٢. الموسوعة - نقلاً عن تبين الحقائق للزبلي ١٨٤/٥، والبحر الرائق ٨/٦، والفتاوى الهندية ٢٠٨/٣، وابن عابدين ←

واعتبره ابو شجاع وعلى السغددي والقاضي ابوالحسن الماتريدي من الحنفية: من عقد الرهن ورتبوا على كل أحكام الرهن بحجة أن العبرة في العقود للمعاني لا للالفاظ والمباني ولهذا كانت الهبة بشرط العوض بيعا.

اما ما استقر عليه الرأي - كما نقل - لدى الحنفية فهو أنه عقد جديد - كما يعبر الاستاذ الزرقاء في بحثه المقدم للمجمع - ليس بيعا صحيحا من كل وجه ولا بيعا فاسدا من كل وجه ولا رهنا من كل وجه بل فيه شبه بها جميعا، ولذا قرروا إعطاءه حكما من كل منهما: فأعطي من أحكام البيع المطلق الصحيح أن للمشتري حق الانتفاع به واستغلاله دون حاجة إلى إذن البائع بل بمقتضى العقد.

- واعطي من أحكام البيع الفاسد أنه عقد جائز للطرفين.

- واعطي من أحكام الرهن أنه لا يجوز للمشتري بيعه لان شرط رده على البائع متى اعاد له الثمن وأحكام أساسية اخرى.

وقد استقر رأي الحنفية على هذا حتى قال صاحب البحر الرائق (وينبغي أن لا يعدل في الافتاء عن القول الجامع، وفي النهي: والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي<sup>١</sup>).

### وقفة قصيرة عند الأدلة

وقبل المضي في البحث لابد من وقفة قصيرة عند الأدلة التي سبقت للفساد أو الجواز. أما بالنسبة لأدلة الفساد فقد ذكر منها أن هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد فما هو الموقف هنا؟ من الواضح أن سر المشكلة في هذا العقد هو وجود شرط (الرد عند الرد) في هذا العقد ولذا كان من الطبيعي أن نرجع إلى قاعدة (المؤمنون عند شروطهم) وأحكامها المتفرعة لنجد الموقف من هذا الشرط:

وهذه القاعدة لا يختلف حولها العلماء بعد أن جاءت النصوص المؤكدة لها وهي في كمال الوثوق والاعتبار.

١/٤-٢٤٧، ومغني المحتاج ٢/٢٣٧، ونهاية المحتاج ٣/٤٣٣، وبغية المسترشدين ص ١٣٣، والاقناع ٣/٥٨.

١. الموسوعة: نقلاً عن ابن عابدين ٤/٢٤٦-٢٤٧ ط بولاق.

على أن الشروط ضمن العقود هي من توابعها وحينئذ يشملها دليل وجوب الوفاء - كما هو الظاهر - اما ما قيل من أن العقود هي نفس المعاهدة الواقعة بين الطرفين دون النظر للالتزامات الأخرى فلا يبدو امرا مستساغا عرفا وانما ينظر العرف إلى مجموع الالتزامات ويسري شمول دليل الوفاء لها خصوصا بعد تفسير العقود بالعهود.

وهنا نقول انهم اشترطوا أن لا يكون الشرط مخالفا لمقتضى العقد وذلك باعتبار أن شمول دليل الوفاء لمثل هذه الحالة غير ممكن لوجود مقطعين متنافيين تماما في هذا المضمون الذي يراد الوفاء به ولا يمكن أن يقصد العقلاء مضمونين متناقضين في آن واحد.

وهذا انما يقتصر على التنافي بين الشرط ومقتضى ذات العقد.

اما لو كان الشرط منافيا لاطلاق العقد مثلاً فالعقد حينئذ يبدأ مقيدا ولا معنى لتصور التنافي فيه مطلقا فيشملة دليل الوفاء بشكل طبيعي ودون اية عقبة ولتوضيح الأمر نقول:

إن المنافاة لمقتضى العقد يمكن أن تتصور على أنحاء.

أ- أن يكون هناك تنافٍ بين الشرط ومضمون العقد بالمعنى المصدرى وهو مثلاً التمليك في البيع. فلو قال بعتك هذه العين بشرط أن لا يتحقق هذا التمليك فهذا يعني وجود تناقض في المضمون وطبيعي أن هذا أمر باطل.

ب- أن يكون الشرط منافيا لكل آثار العقد كان يقول بعتك هذا شريطة أن لا تتصرف به مطلقا وهذا يكاد يرجع إلى الوجه السابق.

ج- أن يكون الشرط منافيا لأهم الآثار المنظورة في العقد بحيث يكون النظر أولا إلى هذا الأثر، كأن يشترط في عقد الزواج أن لا يتم المس الجنسي طوال حياة الزوجين وهنا قد يقال: إن الفهم العرفي يرى المنافاة والتناقض... وإن لم يكن ذلك بالنظر الدقيق فحكمه حكم الوجوه السابقة ولكن يمكن القول بصحة هذا الشرط إذا افترضنا أن النظر الحقيقي في العقد منصب على باقي الآثار كجواز النظر في مثالنا والتعاشر تحت سقف واحد اللهم إلا أن يقال بأنه شرط مخالف للكتاب والسنة وهو أمر فيه نظر.

د- أن يكون التنافي لبعض الآثار العرفية للعقد وهنا نكرر ما قلناه: إن التنافي هنا ليس بين ذات العقد والشرط بل هو بين الشرط واطلاق العقد، ولكن وجود الشرط منذ البداية

يرفع الإطلاق (بالمعنى الاعم) فيولد العقد مشروطاً لا مطلقاً ولا يبقى تنافياً في البين وتشمله أدلة الوفاء - إن لم يكن هناك مانع آخر.

هـ - أن يكون التنافي بين الشرط وبعض الآثار الشرعية للعقد بالمعنى اسم المصدرى كاشتراط الزوجة كون السكنى باختيارها فلا مانع منه إلا أن يكون هناك مانع آخر كأن يكون ذلك من الحقوق غير القابلة للاسقاط كأن يشترط الزوج على الزوجة التنازل عن ليلتها توصلنا بذلك وامثال ذلك.

وهنا نعود إلى شرطنا المبثلى به وهو شرط الرد عند الرد لنبحث عن كونه مصداقاً لاي من الوجوه الماضية.

لا ريب في أنه لا ينافي مقتضى ذات العقد لأن التمليك حاصل بقصد البيع حقيقة ولا نستطيع أن ننوب عن المتعاقدين في تفسير الفاظهما بعد أن كانا قاصدين حقيقة للبيع ومستعدين لترتيب ما يترتب عليه من آثار ولكن في حدود معينة متفق عليها فلا معنى إذن لجعله رهناً يقوم مقامه أو اعتباره عملية ربوية لأنه يؤدي مؤداها وإلا لكان علينا أن نسد الباب على كل فار من الربا الحرام إلى كل عقد صحيح يؤدي بالتالي إلى نفس النتائج وهذا منحنى خطير فهل نمنعه من المضاربة مثلاً إذا كانت تؤدي إلى نفس النتائج؟

نعم لو اشترط في هذا العقد شروطاً تؤدي في الواقع إلى نفي الالتزام بأي أثر من آثار البيع وتحول العملية إلى قرضٍ معقد كما تفعله بعض البنوك التي تحاول الفرار من الربا فهذا أمر يرفضه العرف ويجعله من مصاديق الربا وللعرف حقه في تشخيص المصاديق للدلالة الشرعية كما مر لنا بحث في اجتماع سابق لمجمع الفقه في هذا الصدد.

كما أنه لا ينافي كل آثار العقد، وكذلك فهو لا ينافي الأثر المنظور بالتركيز العرفي وهو التمليك وترتيب آثار الملك اجمالاً.

نعم لا يبقى لدينا إلا المنافاة لاطلاق العقد في ترتيب كل آثار التمليك وقد رأينا عدم الضرر في ذلك. ومن هنا فنحن نرى أن هذا الشرط في نفسه صحيح لا غبار عليه.

على أن هناك بحثاً مفصلاً في اداء الشرط الفاسد إلى فساد العقد لا مجال لنا هنا لطرحه وانما نقول اجمالاً أن هذا الشرط لما كان محط النظر للمتعاقدين فلو فسد فإن المرجح هو فساد

العقد. اما بالنسبة للدلالة التي ذكرت المجيزين ففيها نظر ايضا. فقد ذكروا أن هذا العقد رغم مخالفته للقواعد لكنه لما قام عليه العرف والتعامل خرجنا عن مقتضى القاعدة فيه كعقد الاستصناع فهذا أمر فيه نظر كثير. اذ كيف يسوغ لنا أن نخرج عن القواعد الشرعية المقررة لمجرد حصول التعامل العرفي به. اننا لا نستطيع أن نخرج عن القواعد الشرعية إلا بدليل شرعي فما هو الدليل الشرعي المذكور هنا؟ إنه العرف وقد ذكرنا أن العرف ليس دليلاً شرعياً قائماً برأسه وإلا لما احتجنا إلى الشريعة وانما العرف يمكنه أن يشخص لنا مصاديق الأدلة ومداليل الالفاظ ومرادات المتكلمين كما يمكنه أن يكشف لنا عن امضاء الشارع المعصوم للقاعدة الأصولية كالاستصحاب أو الحكم الفرعي شريطة أن يمتد إلى عصر المعصوم فيكون عرفاً عاماً في زمانه ومن خلال عدم نبيه عنه يكتسب مشروعية التقرير طبعاً مع التأكد من كل هذه الأمور أي الامتداد إلى ذلك العصر حتماً وعدم صدور النهي قطعاً كما هو الحال في عقد الاستصناع - كما يدعى - وهذا أمر يختلف عن الحال في عقد نكح في امتداده إلى ذلك العصر بل يقال: إنه ظهر أول ما ظهر في القرن الخامس الهجري في مدينة بلخ وهو أمر مرفوض خصوصاً إذا لاحظنا الروايات الآتية عن إهل البيت عليهم السلام وعلى أي حال فإننا لا نستطيع تحكيم العرف هنا والخروج فيه عن القواعد والقوانين الشرعية.

اما بالنسبة لما استقر عليه الرأي والذي عبر عنه الاستاذ الزرقاء بالبيع الجديد المشابه (لبيع الصحيح والفاقد والرهن!) كما عبرت عنه الموسوعة بأنه (مركب من العقود الثلاثة كالزرافة فيها صفة البعير والبقرة والنمر!) فهو أيضاً لم نستطع أن نتبين الوجه في تصحيحه. اذ اننا تارة نحاول التشبيه واخرى نحاول التماس الدليل الشرعي للحكم الشرعي الذي نريد استنباطه، وهل يكفي مجرد الشبه لنقل حكم من المشبه به إلى المشبه؟

كما أن وجود عنصر فاسد - وهو المفروض لديهم - في هذا العقد يفسد المجموع كما مر ذلك. ولا نستطيع بعد هذا أن نجير شمول أدلة الوفاء لمثل هذا العقد والحال هذه. ولذا رأينا الاستاذ الزرقاء يكتفي بنقل القول دون تأييده بل رأينا ابا شجاع والسغدي والماتريدي يعدلون عن هذا الرأي ويلجأون إلى تصحيحه باعتباره عقد رهن كامل وبالتالي يمنحونه كل

أحكام الرهن وهذا أيضا لم نر له وجها بعد إن لم يقصده المتعاقدان مطلقا، ومع هذا فلا مجال لفرض ضرورة الالتزام به كقول جامع وعدم تسويغ الخروج عليه. ولا ننسى أن نشير إلى من جوزه لحاجة الناس إليه فلا نرى ذلك أيضا دليلاً مسوغاً اللهم إلا أن يتحول إلى ضرورة وللضرورات أحكامها وليس الأمر كذلك.

### اشكال الغرر

ولو بقينا نحن والقواعد الأولية وقبل الرجوع إلى أي دليل آخر خاص بهذا المورد. فإن هناك اشكالا عاما قد يطرح على صور هذا العقد وهو اشكال الغرر وهو ما لم إلا حظه في كتب المتقدمين وانما ذكره الإمام الخميني (ره) كتاب البيع وناقشه بالتفصيل<sup>١</sup> فمهما صورنا هذا الشرط من قبيل:

أ- أن يكون الشرط هو الخيار المتقيد برد الثمن.

ب- أن يؤخذ الرد فسخا فعليا.

ج- أن يشترط انفساخ العقد حال رد الثمن من قبيل شرط النتيجة ولا مانع من ذلك.

د- أن يشترط الاقالة أو البيع الجديد أو نقل المبيع اليه (وستأتي الاشارة إلى هذه الصور في بحث الفروع).

نعم في كل هذه الصور يبدو أن الجهالة حاصلة والغرر قائم فلا يعلم متى يتحقق رد الثمن ل يتم رد الثمن. نعم لو تم تحديد زمان الرد بالتعيين ارتفع الغرر. اما لو اطلق الأمر واشترط الرد عند الرد خلال هذه المدة الممتدة فهل يتحقق الغرر لأن المعلق عليه مجهول من حيث مدة حصوله؟

والذي يبدو أن الغرر بهذا المقدار لا يضر عرفا شريطة أن لا تخرج المدة المضروبة عن الحدود المتعارفة بحيث لا يصدق في التصور العرفي حصول غرر رغم كثرة البدائل فما أكثر ما يمنح العرف الفرصة لتحقق الشروط دون أن يتصور أن هناك جهلاً وغرراً في البين وبهذا دفعنا اشكال الغرر في عقد الضمان بعد توفر تحديدات للاقسط والمدد وامثال ذلك.

ولهذا أيضا نجد المعارضين له لا يشيرون إلى عنصر الغرر هذا باعتباره مغتفرا بهذا المقدار.

١. البيع للإمام الخميني: الجزء الرابع ص ٢٢٣.

### بيع الوفاء عند الإمامية

والملاحظ انهم فرغوا عن كونه بيعا وانما ركزوا على شرط الخيار ولذلك بحثوه غالبا في بحث (الخيارات) وفي مبحث خيار الشرط بالتحديد كما ذكره صاحب (الغنية) في امثلة الشروط الجائزة.

فهو إذن بيع خالص تنتقل فيه العين بكل تبعاتها وحقوقها إلى المشتري والتمن بكل توابعه إلى البائع إلا أن هناك شرطا للرد عند الرد يلتزم به الطرفان كما سيتوضح فيما يلي.

### حكم بيع الوفاء وفق القواعد العامة

وهو المنهج الذي يتبعه فقهاء الإمامية المتأخرون عندما يبحثون أي مسألة فانهم يطرحونها أولا على ضوء القواعد العامة فاذا كانت النتيجة إيجابية اعتبرت النصوص الواردة في هذا المورد الخاص تأكيدا وتطبيقا لتلك القواعد اما إذا كانت سلبية اعتبرت النصوص الخاصة استثناء ولذا يؤخذ من الاستثناء خصوص ماتم القطع بخروجه عن القواعد العامة ويرجع في الباقي إليها على تفصيلات دقيقة تراجع في مظانها.

وقد ذكرنا انهم لم يناقشوا في كونه بيعا تنطبق عليه كل صفات عقد البيع وبالتالي تشمله أدلة الوفاء بالعقود من هذه الجهة.

كما أنهم لم يروا في هذا الشرط اية مخالفة لمقتضى العقد بل هم لم يبحثوا هذه المسألة لوضوحها لديهم وانما ركزوا على مسائله الفرعية فقط دون المساس باصل المشروعية. فهذا العلامة الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر يقول «وكذا يجوز اشتراط الخيار مدة معينة - لا مجهولة ولا مطلقة - بشرط أن يرد البائع فيها الثمن ويرتجع بالمبيع إن شاء... إجماعا في أصل المسألة ونصوصا عموما وخصوصا»<sup>١</sup> فهو يرى أن النصوص العامة وهي أساس من اسس مشروعية هذه القواعد تنسجم مع هذا البيع.

ويقول الشيخ العلامة الانصاري «والأصل فيه بعد العمومات المتقدمة في الشرط النصوص المستفيضة»<sup>٢</sup>. والعبارة تحمل نفس المدلول.

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ٢٣ ص ٣٦.

٢. كتاب المكاسب: ص ٢٢٩.

ويقول الإمام الخميني عن هذا البيع «وهو جائز اجمالاً بالأدلة العامة والخاصة بل عن التذكرة وغيرها الإجماع عليه»<sup>١</sup>.

فهو إذن بالإضافة إلى انسجامه مع الأدلة العامة يملك سند الإجماع المنقول كما تنص على صحته نصوص عن أئمة أهل البيت عليهم السلام كما سيأتي الحديث عنها. إلا أنه راح يذكر صور الاشتراط ويحللها ليجد ما يوافق منها القواعد وما يخالفه وقد مر علينا ذلك قبل قليل ورأيناه يقبل اغلب تلك الصور على تفصيلات إلا أنه يرى أن اشكال الغرر يأتي في أكثرها فيقول:

(ثم أن اشكال الجهالة والغرر يأتي في أكثر الصور فما فيها الغرر بالوجه الذي مر بيانه تبطل على القواعد ولا بد في صحتها من التماس دليل من إجماع أو اخبار خاصة)<sup>٢</sup> وهذا ما يستفيده هو بعد تعرضه لتلك الاخبار الخاصة حيث يقول بعد استعراضها.

«وكيف كان تدل هذه الروايات على صحة الشرط مع الجهالة في المجعول وزمان الخيار أو زمان لزوم الرد أو الفسخ أو الانفاسخ»<sup>٣</sup>.

### الأدلة الخاصة في مورد بيع الوفاء

وهنا يذكر الإجماع المنقول والروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وقد ذكرت في الباب السابع والثامن من ابواب الخيار في كتاب وسائل الشيعة للمرحوم الشيخ الحر العاملي وعلى النحو التالي:

١- محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن علي بن النعمان عن سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: انا نخالط اناسا من أهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثنى عشر والعشر ثلاثة عشر ونؤخر «نوجب» ذلك فيما بيننا وبين السنة ونحوها ويكتب لنا الرجل على داره أو على ارضه بذلك المال الذي فيه الفضل

١. البيع: ج ٤ ص ٢٢٣.

٢. البيع للإمام الخميني: ص ٢٢٦.

٣. البيع للإمام الخميني: ص ٢٢٨.



الذي اخذ منا شراءً قد باع وقبض الثمن منه فنعه أن هو جاء بالمال إلى وقت بيننا وبينه أن نرد عليه الشراء فإن جاء الوقت ولم يأتنا بالدراهم فهو لنا فما ترى في الشراء؟ فقال: أرى أنه لك إن لم يفعل وإن جاء بالمال للوقت فردّ عليه.

وروى هذا الحديث الشيخ الصدوق باسناده عن سعيد بن يسار ورواه الشيخ الطوسي باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان وعثمان بن عيسى جميعاً عن سعيد بن يسار.

٢- محمد بن يعقوب عن أبي علي الأشعري عن فضالة عن ابان بن عثمان عن أبي الجارود عن أبي جعفر (الباقر) عليه السلام (وفي نسخة أخرى عن أبي عبد الله الانصاري) قال: إن بعث رجلاً على شرط فإن أتاك بما لك وإلا فالبيع لك.

٣- محمد بن الحسن (الطوسي) باسناده عن الحسين بن سعيد بن صفوان، عن اسحق بن عمار قال: حدثني مع اسمع ابا عبد الله عليه السلام وسأله رجل وانا عنده فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فجاء إلى أخيه فقال ابيعك داري هذه: وتكون لك أحب إلى من أن تكون لغيرك على أن تشرط لي إن أنا جئتك بثمنها إلى سنة أن تردّ علي فقال: لا بأس بهذا أن جاء بثمنها إلى سند ردها عليه. قلت فانها كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلّة لمن تكون الغلّة؟ فقال: الغلّة للمشتري، إلا ترى أنه لو احترقت لكنت من ماله.

وروى هذا الحديث الصدوق باسناده عن اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام.

ورواه الشيخ الكليني (رحمه الله) عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين عن صفوان.

٤- وروى الشيخ الطوسي باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة عن احمد بن أبي بشر (وفي نسخة أخرى بشير) عن معاوية بن ميسرة قال: سمعت ابا الجارود يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل باع داراً له من رجل. وكان بينه وبين الرجل الذي اشترى منه الدار حاصر فشرط انك أن اتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فالدار دارك فاتاه بماله، قال له: شرطه، قال ابو الجارود فإن ذلك الرجل قد اصاب في ذلك المال في ثلاث سنين قال: هو ماله. وقال ابو عبد الله عليه السلام: أرايت لو أن الدار احترقت من مال من كانت تكون، الدار دار المشتري<sup>١</sup>.

١. تراجع كل هذه الروايات في كتاب وسائل الشيعة: ج ٦ ص ٣٥٤-٣٥٦.

٥- ويضاف إليها رواية جاءت في كتاب دعائم الإسلام عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه سئل عن رجل باع داره على شرط أنه إن جاء بثمرها إلى سنة أن يرد عليه قال: لا بأس بهذا وهو على شرطه»<sup>١</sup>.

وتشكل هذه الروايات محور البحث في الفروع التي طرحت في هذه المسألة وهي متشعبة نذكر هنا بعضها ثم نعقب ذلك بخاتمة.

الفرع الأول: صور الاشتراط ومدى انسجامها مع القواعد العامة وقد ذكروا له صوراً كما يلي:

**الصورة الأولى:** أن يكون الشرط هو الخيار المقيد برد الثمن بمعنى أنه يجعل منذ البدء مضيقاً وحينئذ فله الخيار (بهذا القيد) طول القوت المعين. (وهذا الاشكال في صحته لعدم التعليق فيه وعدم الجهالة في الجعل والمجعول، والجهل بوقت الأداء خارج عن محط الجعل نظير الجهل باعمال خيار الشرط إذا جعل ثلاثة أيام)<sup>٢</sup>.

**الصورة الثانية:** أن يعلق الخيار على رد الثمن في الوقت المعين فلا يثبت إلا بعد تحقق المعلق عليه وحينئذ فلا خيار قبل تحقق الرد وتكون مدة الخيار منفصلة دائماً عن العقد كما يرى الشيخ الانصاري في حين يرى الإمام أنه ثابت في كل المدة لان المعلق عليه ليس قيدياً ولا اشكال فيه سوى التعليق وهو غير مضر لعدم الدليل على بطلانه شرعاً اما اشكال الغرر فقد مر الحديث عنه.

**الصورة الثالثة:** أن يؤخذ الرد قيدياً للفسخ بمعنى أن له الخيار طوال المدة المعينة على وجه يقارن الرد ويتأخر عنه ولا مانع منها.

**الصورة الرابعة:** أن يعتبر الرد فسخاً فعلياً وقد ذكر الشيخ الانصاري أن صاحب الرياض اعتبر هذه الصورة هي الظاهرة من الاخبار.

**الصورة الخامسة:** أن يشترط انفساخ العقد حال رد الثمن فيكون هذا من قبيل شرط النتيجة وقد اعتبرها الشيخ الانصاري هي الظاهر من رواية معاوية بن ميسرة المتقدمة وهو

١. مستدرك الوسائل: الباب ٦ من أبواب الخيار الحديث ١.

٢. البيهقي: ج ٦ ص ٢٢٣.

الصورة التي يبدو أن صاحب الغنية ركز عليها حيث أنه لم يذكر هذا القسم في الخيار وإنما ذكر في امثلة الشروط الجائزة في متن العقد قائلاً: «أن يبيع ويشترط على المشتري إن رد الثمن عليه في وقت كذا كان المبيع له»<sup>١</sup>.

هذا وقد أشكل عليها باشكالين:

الأول: إن شرط النتيجة غير صحيح.

الثاني: إنه يعني اقتضاء الشيء عدم نفسه أو انفساخ العقد بلا سبب.

أما الإشكال الأول فيقال في توضيحه أن الاشتراط يعني تمليك الشرط للمشروط له تماماً كما في شرط الفعل والنتائج لا تقبل الإضافة إلى مالك.

ولكنه غير صحيح فالحقيقة هي أن هناك التزاماً من البائع بالفعل أو بالنتيجة ولا مانع في ذلك.

وأما الثاني فيقال في جوابه أن سبب الانفساخ هو الشرط نفسه وليس العقد.

**الصورة السادسة:** أن يشترط البائع على المشتري أن يقبله أو يبيعه من جديد أو ينقل المبيع إليه عند رد الثمن. وهو الاستظهار الوارد في كتاب «الوسيلة» حيث قال: «إذا باع شيئاً على أن يقبله في وقت كذا بمثل الثمن الذي باعه لزمته إلا قاله إذا جاء بمثل الثمن في المدة».

ولا مانع من هذه الصورة أيضاً.

ما يستفاد من الروايات الآتية:

أما رواية اسحاق بن عمار فهي تحتمل كل هذه الصور وكذلك رواية سعيد بن يسار. في

حين أن رواية معاوية بن ميسرة فالظاهر من لفظها شرط النتيجة (فالدار دارك).

ولكنها كلها تحتمل الوجوه الماضية إما مباشرة أو بالكناية.

الفرع الثاني: هل يكفي مجرد الرد في الفسخ؟

قيل: إن ظاهر عبارات العلماء هي أن مجرد رد الثمن ليس قاطعاً للبيع. ذلك أن الذي

يتبع الرد هو الخيار لا انقطاع البيع ولا يفسخ البيع معه إلا بالفسخ وليس الرد بنفسه فسخاً

لأنه لا يدل عليه وإن كان علاقة على الإرادة والإرادة غير المراد.

١. مكاسب الشيخ الانصاري: ص ٢٣٠ عنه.

ولكن الشيخ الاعظم الانصاري يقول «اما لو فرض الدلالة عرفا» «اما بان يفهم منه كونه تمليكا للثمن من المشتري ليمتلك منه المبيع على وجه المعاطاة واما بان يدل الرد بنفسه على الرضا بكون المبيع ملكا له والثمن ملكا للمشتري فلا وجه لعدم الكفاية لاعتراهم بتحقيق الفسخ فيما هو اخفى من ذلك دلالة. وما قيل من أن الرد يدل على ارادة الفسخ والارادة غير المراد فيه أن المدعى دلالة على ارادة كون المبيع ملكا له والثمن ملكا للمشتري ولا يعتبر في الفسخ الفعلي ازيد من هذا مع أن ظاهر الاخبار كفاية الرد في وجوب رد المبيع بل قد عرفت في رواية معاوية بن ميسرة حصول تملك المبيع برد الثمن فيحتمل على تحقق الفسخ الفعلي به<sup>١</sup>.  
 وخلاصة كلامه: أنه لا مانع من أن يدل الرد دلالة عرفية على الفسخ وعندئذ يكفي في انقطاع البيع.

وقد استظهر من الروايات الماضية كفاية الرد بل أن رواية معاوية صريحة في ذلك. في حين أن الإمام الخميني أكد أن الظاهر هو ما يقوله الاصحاب فالرد يتبعه الخيار لا الانقطاع، وهو ما نستظهره ايضا. نعم لو نص في العقد على أن يكون الرد فسخا فلا اشكال في البين.

الفرع الثالث: هل يسقط الخيار بإسقاطه بعد العقد وقبل تحقق الرد؟

يرى الشيخ الانصاري ذلك.

وقد ذكرت لتوجيه هذا الرأي وجوه وتعبيرات:

الأول: إن تحقق العقد يعني تحقق سبب الخيار وهو كاف في صحة اسقاط الحق.

الثاني: إن المشروط له مالك للخيار قبل الرد ولو من حيث تملكه للرد الموجب له فله اسقاطه.

الثالث: إن الإسقاط هو على نحو الواجب المشروط (اي المعلق وجوبه على شيء دخيل

في أصل ملاكه كالاستطاعة بالنسبة للحج).

فيكون السقوط (وهو أثر الاسقاط) بعد تحقق الخيار بتحقيق الرد. ويزداد على هذا فيقال: إن

العلاقة بين الاسقاط والسقوط الاعتباريين ليست كمثلهما في الأمور التكوينية وهنا يرى العقلاء أن

هناك وجودا انشائيا ممتدا للاسقاط يستمر حتى يتحقق الرد وبالتالي يتحقق الخيار فيتم اسقاطه.

١. المكاسب: ص ٢٣٠.

الرابع: إن البائع يملك الرد كحق من حقوقه فيصح له أن يسقط حق الرد فيسقط معه الخيار. هذا بعض ما يمكن أن يؤيد به نفوذ الاسقاط واداءه للسقوط إلا أن الإمام يرد على كل هذه الوجوه.

أما الأول فيقول فيه: إن تحقق السبب وهو العقد لا يخرج الإسقاط عن كونه إسقاط لما هو غير حاصل.

وأما الثاني فيرى فيه أنه صحيح من حيث الإمكان إلا أننا بحاجة لاثبات وجود سلوك عقلائي يقضي ببقاء مثل هذا الاسقاط حتى يتحقق موضوعه فينفذ وأن يتوفر هذا السلوك في عصر المعصوم عليه السلام فيمضيه ولو بعدم الردع عنه وهو أمر مشكوك التحقق آنذاك. وأما الثالث فيقول فيه: إنه ليس مالكا إلا على سبيل التجوز وهو لا يكفي للاسقاط المنجز. وأما الرابع فيرى أن كونه من الحقوق دعوى بلا بينة ويكفي الشك في ذلك وحينئذ نرجع لأصل بقاء الخيار بعد الاسقاط للشك في تأثيره بل يستظهر أنه ليس من الحقوق. هذا ما أفاده رحمه الله<sup>١</sup>.

**الرأي الرابع:** والذي يرجح في النظر هو السقوط بالاسقاط والتعبير الثاني رغم كونه مجازيا فهو حالة عرفية يلاحظها العرف بادننى نظر ويراها مالكا عبر تملكه بسبب الخيار دون مؤونة تذكر فهو دليل محكم.

وكذلك الوجه الثالث باعتبار أن المرتكز في العرف في نظائر هذه المعاملات هو كذلك وقد قبل الإمام نفسه نظير ذلك في تصحيح بيع الفضولي وغيره بل قد قبل جريان الفضولية في الايقاعات لو لا الإجماع على عدمه. فهذا هو مرتكز العرف في المعاملات وهذا المرتكز نفسه ممضى من الشارع وإلا لجاى النهي عنه.

وكذلك أيضا الوجه الرابع فلا ريب في أن من حقوقه أن يشترط الخيار بمقتضى سلطنته فهي حقوق مترتبة على الملكية أن من حقوقه نتيجة التعامل أن يكتسب الخيار بالرد وهو بالتالي يملك اسقاط هذا الحق (والله اعلم).

**الفرع الرابع:** ما هو الموقف لو كان المردود من غير جنس الثمن أو فاقدا للقيود المعتبر كأن يكون معيبا والمطلوب أن يكون صحيحا (ولو لأجل انصراف الاطلاق إلى قيد الصحة)؟ قيل: بالتفصيل بين المردود من غير جنس الثمن والمردود الذي ظهر معيبا أو فاقدا لوصف معتبر فيه فلا يتحقق في الأول ويتحقق في الثاني مع ثبوت حق المطالبة بالاستبدال وقد قيس هذا على باب البيع إذا وقع على غير الجنس أو على المعيب بعنوان الصحيح حيث يبطل بالأول ويصح في الثاني مع ثوب خيار تخلف الوصف وكذا لو دفع على الكلي في الذمة وثم اداء الفاقد للوصف المذكور في ذلك الكلي حيث أن للمشتري قبوله واسقاط الوصف.

وقيل: إنه لم يتحقق الرد كلتا الحالتين لعدم تحقق المعلق عليه (بل لو رضي الطرف به أيضا لم يثبت لان المفروض أن الصحة شرط ولا ينقلب عما هو عليه بتراضيهما)<sup>١</sup>.

اما القياس ففي غير محله لان قياس المورد على البيع الشخصي قياس مع الفارق إذ البيع وقع على الشخص وتخلف الوصف لا يوجب تخلف البيع في حين وقع الخيار على رد الشيء الموصوف ومع فقد الوصف يتخلف الرد فلا يثبت الخيار واما القياس على الكلي الموصوف فهو أيضا مع الفارق لأنه لا ينطبق اصلاً على فاقد الوصف إلا أن الظاهر أن القول بالتفصيل له وجه وجيه.

فصحيح أن الرد انما هو للشيء الموصوف ولكنه منصب أولاً وبالذات على الشيء ويعتبر الرد رداً حقيقياً وإن كان للمشتري حق المطالبة بتحقيق الوصف فإن عفى عنه كان رداً حقيقياً في نظر العرف.

وكذا الأمر في الكلي في الذمة فالانطباق وإن لم يكن دقيقاً عقلياً ولكنه انطباق عرفي خصوصاً بعد العفو عن الوصف المتخلف.

ولذا لا نرى وجهاً عرفياً للقول بعدم تحقق الرد حتى بعد رضا المشتري بالعين المعطاة.

حكم التلف:

**الفرع الخامس:** والتلف قد يتعلق بالمبيع وقد يتعلق بالثمن، وهما أيضاً قد يقعان قبل الرد واخرى بعد الرد فما هو حكم هذه الحالات اما المبيع فإنه لو تلف قبل الرد أو بعده فهو

١. البيع: ج ٤ ص ٢٣٧.

من المشتري لأنه هو المالك في عقد بيع صحيح، ولذا فله نأؤه أيضا ولكن هل يبقى الخيار؟ هناك من يرى بقاء الخيار للبائع فله أن يسترد المثل أو القيمة حينما يرد الثمن أو بدله، وهناك من يرى سقوط الخيار، باعتبار أن مصب هذا الخيار هو الإلزام باعادة المبيع عند رد الثمن، والظاهر من هذا هو بقاء المبيع في هذا المورد فاذا تلف المبيع فلا معنى للخيار. هذا ما يحتمله الشيخ الاعظم في المكاسب<sup>١</sup> إلا أن الإمام يركز على خصوصية أخرى يختص بها الخيار دون غيره (وهي معهودية رجوع نفس العين برد الثمن أو مثله فإن بيع الخيار بحسب النوع الذي يشد خلافه انها يقع على المبيع الذي يكون لصاحبه علاقة به بخصوصه بالثمن الذي هو محل احتياجه ليصرفه فيما يحتاج اليه فيبيع داره التي هي ظل رأسه وضيعته التي هي قرة عينه، وانما يقدم على بيعها بأقل من قيمتها لاجل العلم والاطمئنان بإمكان اداء الثمن واسترجاعها ولو كان نظره إلى ماليتها لا إلى عينها لما باعها إلا بثمان المثل لتحصيل ماليتها الواقعية ولم يكن وجه لبيعها بالشرط)<sup>٢</sup>.

والروايات المذكورة واضحة في هذا المورد كقول البائع في رواية اسحق «ابيعك داري هذه وتكون لك احب الي من أن تكون لغيرك». وعليه فالمراد بالدار هو خصوصيتها لا ماليتها. والظاهر أنه رأي قوي لا يمكن العدول عنه ولو لا هذه الخصوصية لقلنا هنا كسائر الخيارات برجوع العين بالفسخ ومع التلف يرجع إلى البدل.

هذا وقد ذكر أن التلف لو تم بعد رد الثمن فإنه سيكون مشمولاً لقاعدة (التلف في زمان الخيار ممن لا خيار له) والمشتري هنا لا خيار له فالتلف منه وحيث تنفسخ المعاملة ولا معنى حيثئذ للخيار. وهذه القاعدة قيل عنها<sup>٣</sup> انها مسلمة لدى الاصحاب واستدل لها بالاخبار، والإجماع المنقول ثم التساؤل عما إذا كان هذا الحكم على مقتضى القواعد الأولية باعتبار أن التلف يقوم مقام الفسخ أم لا باعتبار أن المعاملة تامة وأن النقل والانتقال حاصل بالفعل رغم وجود الخيار (وهو المرجح) فتكون الروايات على خلاف القاعدة ويقتصر فيها على موارد

١. المكاسب: ص ٢٣١.

٢. البيع: ج ٤ ص ٢٤٠.

٣. القواعد الفقهية للمرحوم السيد البجنوردي: ج ٢ ص ١٠٩.

من خيار الحيوان والشرط ولا يمكن الخروج إلى التعميم إلا بقياس مرفوض - هذا وقد استظهر الشيخ الاعظم الانصاري شمولها الخيار المجلس أيضا وعلى أي حال فلا تملك هذه القاعدة العموم المطلوب لأنها غير منصوص عليها مباشرة بل هي مستخرجة من نصوص جاءت موارد خاصة وليس فيها تعميم.

ثم انها لو شملت المورد فالكلام الأنف يأتي هنا اما لو تلف الثمن الشخصي فإن كان بعد الرد وقبل الفسخ فإن قلنا بشمول القاعدة الماضية للمورد يكون التلف من المشتري باعتباره مصداقا لمن لا يملك الخيار وإن كان مازال ملكا للبائع.

ولكن الاشكال في شمول القاعدة للثمن هنا قوي باعتبار انها وارادة في خصوص المبيع في الخيارات الأنفة فقط بالإضافة إلى اشكال آخر يأتي من ضم قاعدة (الخراج بالضمان) إلى الإجماع على أن النماء مازال للبائع فالضمان عليه لا على المشتري.

فلو شملته القاعدة مضى ذلك تلف الثمن من المشتري وانفساخ العقد وعودة المبيع إلى البائع - وقد شككنا في الشمول - وإلا كان التلف من البائع وتأتي هنا فروض الاستبدال وامكانه وعدمه وقد رجح الشيخ الانصاري إمكان ارجاع البدل واسترجاع المبيع.

اما لو كان تلف الثمن قبل الرد فهل هو من البائع؟

قيل: اننا لو قلنا بوجود الخيار قبل الرد وقلنا بشمول القاعدة لهذا المورد فالحكم كذلك (أي أن التلف من المشتري وانفساخ العقد وعودة المبيع إلى البائع).

إلا أن الانصاف يقتضينا أن لا نعمم القاعدة حتى إلى هذا المورد رغم قولنا بوجود ما للخيار قبل الرد باعتبار امتلاكه للرد نفسه.

وعليه فيكون التلف من البائع خصوصا بعد ملاحظة أن النماء له وله أن يرفع البدل (على بحث في ذلك).

**الفرع السادس:** هل للمشتري أن يتصرف تصرفا ناقلاً للعين؟ لا ريب في أن للبائع أن يتصرف في الثمن لان التصرف هو المقصود بالعقد ابتداءً ولو تصرف به تصرفا ناقلاً سقط خياره على النحو المتقدم اما المشتري فهل يجوز له ذلك؟

هذه المسألة تدخل تحت بحث مهم طرحه علماء الإمامية في باب أحكام الخيار تحت عنوان



(عدم جواز تصرف غير ذي الخيار) وقد استعرض الشيخ الاعظم في مكاسبه<sup>١</sup> اقوالهم باسهاب وذكر اقوال القائلين بالمنع وتفصيلاتها ثم قال رادا عليها «هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه المنع لكنه لا يخلو عن نظر فإن الثابت من خيار الفسخ بعد ملاحظة جواز التفاسخ في حالة تلف العينين هي سلطنة ذي الخيار على فسخ العقد التمكن في حالتي وجود العين وفقدها فلا دلالة في مجرد ثبوت الخيار على حكم التلف (التصرف) جوازا ومنعا فالمرجع فيه أدلة سلطنة الناس على اموالهم ألا ترى أن حق الشفيع لا يمنع المشتري من نقل العين، ومجرد الفرق بينها بان الشفعة سلطنة على نقل جديد فالملك مستقر قبل الاخذ بها غاية الأمر تملك الشفيع نقله إلى نفسه بخلاف الخيار فانها سلطنة على رفع العقد وارجاع الملك إلى الحالة السابقة لا يؤثر في الحكم المذكور مع أن الملك في الشفعة اولى من التزلزل لابطالها تصرفات المشتري اتفاقا واما حق الرهن فهو من حيث كونه وثيقة يدل على وجوب ابقائه وعدم السلطنة على اتلافه مضافا إلى النص والإجماع على حرمة التصرف في الرهن مطلقا ولو لم يكن متلفا ولا ناقلاً.... والحاصل أن عموم الناس مسلطون على اموالهم لم يعلم تقييده بحق يحدث لذي الخيار يزاحم به سلطنة المالك فالجواز لا يخلو عن قوة في الخيارات الأصلية.

اما بالنسبة للخيارات المجعولة بالشرط فالظاهر من اشتراطها ارادة ابقاء الملك ليسترده عند الفسخ بل الحكمة في أصل الخيار هو ابقاء السلطنة على استرداد العين)<sup>٢</sup>.

وهكذا نجده (رحمه الله) يفرق بين الخيارات الأصلية كخيار العيب - مثلاً - والخيارات المجعولة بالشرط فيجيز التصرف الناقل هناك ويرفض هنا لمنافاته لمصبب التعاقد وهو الاسترداد عند الفسخ.

وهناك تفصيلات كثيرة لا يمكننا التعرض إليها إلا اننا نلاحظ تماما أن فقهاء الإمامية فرغوا من التملك كما قلنا وأن العين في مثل موردنا هي ملك المشتري ولكن البحث كله في مانعية التزلزل الناشئ من وجود الخيار من القيام بمثل هذا التصرف، وليس هذا كالعين

١. المكاسب طبعة تبريز ١٣٧٥ هـ ص ٢٩٥.

٢. المكاسب طبعة تبريز: ص ٢٩٦.

المرهونة إذ لا يجوز للمرتن أن يتصرف بها أي تصرف لأنها ليست إلا كوثيقة على دينه: وما يمكن أن يذكر هناك من المنع هو ما ذكره الشيخ الاعظم من أن مصب العقد على ابقاء العين معدة للاسترجاع بمجرد تحقق الرد وقيام البائع بالفسخ (ان لم تقل بان الرد نفسه فسخ) وربما كان هذا منافيا لهذا الغرض إلا أن يكون التصرف مما لا يتنافى مع ذلك كالسكنى والإجارة وخصوصا فيما هو المتعارف من الإجارة لنفس البائع بل ويمكن القول بجواز البيع مع بقاء حق الفسخ للبائع الأول متى شاء وتعود العين اليه على تفصيلات في البين.

فاذا منعنا المشتري من البيع وتخلف فباع فهناك بحث في بطلان هذا البيع وعدمه.

يقول الإمام الخميني في الصدد: «ثم أنه على ما ذكرنا في بيع الخيار فاللازم منه وجوب حفظ المبيع لأنه مقتضى القرار والشرط في المقام، ولو تخلف وباعه فهل يقع باطلاً أو لا؟ وجهان مبنيان على ثبوت الحكم الوضعي في الشروط التي تتعلق بالافعال وعدمه.

واما ما قيل من أن وجوب العمل بالشرط يوجب تعجيز المشتري عن بيعه فلا يرجع إلى محصل فإن نفس الوجوب لا يوجب الإلزام بالعمل وصيرورته موجبا لعدم تأثير البيع (لو تخلف) أو الكلام، بل ما هو مقتضى الشرط وجوب حفظه لا حرمة بيعه فلا وجه للبطلان إلا دعوى كون وجوب الشيء مقتضيا لخرقه ضده الخاص وكونها رشدا إلى البطلان وهي ترى باطل في باطل<sup>١</sup>.

وفي مجال الفتوى يقول: «وليس للمشتري قبل انقضاء المدة التعرف الناقل واتلاف العين إن كان المشروط ارتجاعها ولا يبعد جوازهما إن كان (المشروط) السلطنة على فسخ العقد<sup>٢</sup>. في حين افتمى الإمام الحكيم وتبعه الإمام الصدر بعدم الجواز مطلقاً<sup>٣</sup>.

**الفرع السابع:** حكم الاشتراط من قبل المشتري ذكروا أنه كما يجوز للبائع اشتراط الفسخ برد الثمن كذا يجوز للمشتري اشتراط الفسخ برد الثمن.

ولو اطلق الاشتراط انصرف الأمر إلى العين نفسها ولو صرح برد مع التلف فلا اشكال

١. البيع: ج ٤ ص ٢٤٢.

٢. تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٢٠.

٣. منهاج الصالحين: ج ٢ ص ٤٢.

اما لو صرح برد البدل مع إمكان رد العين فإن فيه اشكال كونه خلاف مقتضى الفسخ وهو رجوع كل من العوضين إلى صاحبه.

### الفرع الثامن: هل ينتقل بالارث؟

جاء في تحرير الوسيلة: «لومات البائع ينتقل هذا الخيار كسائر الخيارات إلى وراثه فيردون الثمن ويفسخون»<sup>١</sup>.

وجاء في منهاج الصالحين للإمام الحكيم وبهامشه تعليق الإمام الصدر قوله «إذا مات البائع قبل اعمال الخيار إلى ورثته فلهم الفسخ بردهم الثمن إلى المشتري ويشتركون في المبيع على حساب سهامتهم ولو امتنع بعضهم عن الفسخ لم يصح للبعض الاخر الفسخ لا في تمام البيع ولا في بعضه ولو مات المشتري كان للبائع الفسخ برد الثمن إلى ورثته»<sup>٢</sup>.

### خاتمة

ونريد أن نشير في الخاتمة إلى امرين:

**الأمر الأول:** مقارنة بين حكم هذا البيع لدى الإمامية مع حكمه لدى غيرهم من خلال ما تقدم يتضح: أن هذا البيع كان معروفا لديهم بمقتضى الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وليس عقدا جديدا عرف في بلخ في القرن الخامس الهجري كما قيل. كما أن مثل هذا البيع ليس بيعا فاسدا كما كان السائد قديما لدى علماء المذاهب الأربعة وليس عقدا جديدا كما تصوره اصحاب القول الجامع كما أنه ليس من مصاديق عقد الرهن كما تصوره بعض الحنفية.

وليس عقدا جائزا من الطرفين بل هو عقد لازم وللبيع فيه أن يرد الثمن ويستعيد المثلن ويتم انتقال ملكية العين والثمن إلى الطرفين وبالتالي يتبع النماء مالك العين أو الثمن.

**الأمر الثاني:** اشار الاستاذ الزرقاء في ورقته المقدمة للمجمع إلى أن المعتاد في بيع الوفاء أن يكون الثمن أقل من قيمة المبيع بفارق كبير كما في الرهن. وقبل صدور القانون المدني المصري

١. تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٢٢.

٢. منهاج الصالحين: ج ٢ ص ٤٣.

الجديد سنة ١٩٤٩ كانت عقود بيع العقارات بالوفاء في مصر تتضمن شرطاً أنه إذا لم يرد البائع ثمن العقار المبيع بالوفاء في الموعد المحدد ينقلب البيع باتاً فتم نهب العقارات الكثيرة وحصل ظلم كبير فراح واضعوا القانون الوضعي الجديد ينصون على بطلان بيع الوفاء. والحقيقة: هي أن فقهاء القانون الوضعي لهم أن يضعوا ما شاؤوا وحسابهم واضح. إلا أن الذي نريد التعقيب عليه هو أن تسمى عملية تحول العقد إلى بيع بات منها بعد أن تمت بكل رضا ورأينا أنها تحمل كل مقومات العقد الصحيح. وقد حلت مثل هذه البيوع مشاكل كثيرة وفتحت مجالات التخلص من الربا بلا ريب دون أن تشكل غطاءً له.

ولا نريد أن نبرر سوء تصرف البعض من الاغنياء واستغلال حاجة الضعفاء، فإذا رأى الحاكم الشرعي ذلك كان له أن يتدخل في مثل هذه الموارد فيصدر بمقتضى ما يملكه من سلطات أمراً بوضع تحديدات معينة تمنع من سوء الاستغلال.

**الأمر الثالث:** جاء في عناوين البحوث المطروحة هنا عنوان «هل يجوز انتفاع الراهن أو المرتهن بالعين المرهونة».

ونحن لا نرى مجالاً لهذا البحث في ذيل بحث بيع الوفاء بعد أن رأينا أن هناك فاصلاً كبيراً بين العقدين. فهنا بيع كامل وانتقال للثمن والمثمن إلى الطرفين وحينئذ فلكل منهما التصرف غير الناقل بما يملكه بل رأينا أن هناك من يجيز التصرف الناقل بعد فرض إمكان الفسخ والعودة إلى البائع الأول أو المالك الأول.

وما نود الإشارة إليه هنا أن المقصود من هذا البيع هو التصرف في الشيء المنتقل بهذا العقد وذلك في طرف الثمن أو المثمن فلا مجال في رأينا لمثل هذا البحث هنا.

وعلى هذا الغرار يعلم أيضاً أن لا محل للبحث في عنوان «حكم الاشتراط البائع الضمان من المشتري للوفاء ببيع الوفاء».

#### **الأمر الرابع: الآثار الاقتصادية لبيع الوفاء**

نعتقد - على ضوء ما سبق - أن هذا العقد يمكنه أن يشكل سبيلاً شرعياً للتخلص من الربا وآثاره التخريبية فهو يحدث برغبة من كل من طرفي العقد في الانتفاع بما لدى الطرف

الآخر فالبايع بحاجة للتصرف في الثمن لسد حاجة من حاجاته من جهة فيتم العقد ولا يشعر حينئذ بأنه يدفع شيئا لقاء حصوله على الثمن ثم هو يحتاج كثيرا في تصرفه لئلا يفقد ما باعه ببيع الوفاء ليتمكن التسديد حين سعيه لرد العين، والمشتري بحاجة للاستفادة من العين المباعة والانتفاع بمنافعها مع ضمان تام لعودة رأسه المدفوع في المدة المشترطة بل لعله أيضا يترقب استقرار البيع عليه عند انقضاء تلك المدة وهذا مما يشكل حافا قويا للاقدام على التعامل وهكذا نجد الدوافع متكافئة والاقدام طبيعيا على مثل هذا العقد دونها حاجة للولوج في الربا المحرم وعلى هذا فإن هذا العقد يمكنه أن يشكل أحد العقود التي يمكن للبنك اللاربوي أن يتعامل بها إلى جانب عقود المضاربة والمزارعة والمساقاة والشركة والإجارة بشرط التمليك وغيرها.

وكلما أمكننا أن نوسع من دائرة العقود المشروعة إمام البنك استطعنا أن نعطيه بل ونعطي المتعاملين معه الفرص الأكثر لاختيار البدائل الأفضل.



## الدرس الثالث والستون

### لمحات من تاريخ تجربة المصارف الإسلامية مع التركيز على بعض التجارب

بدأ الحديث عن موقف الإسلام من البنوك الربوية - كما يبدو - مع بداية القرن العشرين بعد تأسيس عدد من البنوك الاجنبية في مصر. وربما كان علماء الازهر السابقين في هذا المجال.

وفي فترة الاربعينات ساهم ظهور الحركة الإسلامية في طرح الافكار الإسلامية حول المصرفية الإسلامية وبدأت بعض الدراسات في نشرات جمعية الشبان المسلمين، والاخوان المسلمين، وأنصار السنة في مصر، للمرحوم الشيخ السبكي والشيخ البنا والشيخ المراغي والى جانبها جاءت كتابات المرحوم المودودي عن إضرار الربا لتؤد ضرورة الموضوع. وفي الخمسينات قامت جهود اوسع في هذا المجال من قبيل:

١- انعقاد اسبوع الفقه الإسلامي في باريس عام ١٩٥١ وتقديم دراسات قيمة فيه حول (الربا) كدراسة الدكتور محمد عبد الله دراز.

٢. عقد حلقة للدراسات الاجتماعية للدول العربية بدمشق عام ١٩٥٢ قدمت فيها بحوث في التكافل الاجتماعي كبحت الدكتور الشيخ محمد أبو زهره.

٣. دراسات المفكر الجزائري مالك بن نبي.

٤. كتابات الشهيد عبدالقادر عودة مثل (المال والحكم في الإسلام) والشهيد سيد قطب ١٩٥٠م.

٥. كتابات الدكتور محمود ابو السعود، والشيخ شلتوت والدكتور عبد الكريم الخطيب

والدكتور محمد عبد الله العربي والدكتور احمد الشرباصي، والدكتور عيسى عبده والسيد ابو الحسن الندوي والاستاذ محمد عزيز عن (الاطار العام للبنوك بلا فوائد) عام ١٩٥٨ والمفكر محمد حميد الله عن (اقتراح بانشاء صندوق نقد إسلامي) عام ١٩٥٥ وعن (بنوك القرض بدون ربا) عام ١٩٦٢.

ولكن الذي يبدو أن دراسات تقديم البديل بشكل تخصصي بدأت في شبه القارة الهندية، حيث بدأ كتاب متخصصون يهاجمون عنصر الائتمان وخلق الودائع الذي تقوم به البنوك الربوية ويدعون إلى المشاركة في الأرباح والخسائر PLS ومنهم الاستاذ قريشي، والاستاذ نعيم صديقي والاستاذ محمود احمد والاستاذ المودودي والاستاذ محمد عزيز والاستاذ ارشاد احمد. ولعلي لا أجنب الواقع إذا ذكرت أن الحاجة الاجتماعية والتغيرات السياسية المتمثلة في قيام دولة باكستان الإسلامية في اواخر الاربعينات شكلت جواً مناسباً لقيام تلك الدراسات الرائدة رغم كونها ناقصة من حيث الطرح الجامع، وابتلاء بعضها بعدم الدقة في فهم بعض العقود كعقد المضاربة، وهو ما يشير اليه الدكتور نجاة الله صديقي<sup>١</sup> الذي يأسف أيضاً لعدم قيام الدكتور عبدالمهدي غنمه بنشر كتابه الكامل الذي وعد به، بعد أن ركز في دراسة له عام ١٩٨٦ م على عملية اصدار الاسهم العادية لتمويل طويل الاجل والصناديق المشتركة لتمويل قصير الأجل، وهي خطة لقيت قبولاً عاماً بتطويرها بعد ذلك. والملاحظ أن الكتاب بعد مرحلة الاربعينات دخلوا في نقاش قوي حول (المضاربة) وهل تصلح أن تكون محوراً لقيام نظام مصرفي إسلامي متحرك عصري. يقول الدكتور صديقي:

«ويتج رفض مصلح الدين للمضاربة كأساس للبنوك اللاربوية من منهجه القانوني الضيق للمضاربة وعدم نجاحه في تخيل التغيير الذي سيطراً على الجهاز المصرفي إذا نظم على اسس غير أساس الربا، وأحد هذه التغييرات هو الانخفاض الحال في نشاط اقراض البنوك وزيادة الاستثمارات الحقيقية. وفي الواقع فإن البنوك اللاربوية لا يمكن أن تعمل كبنوك تجارية صرفة.

١. استعراض الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر: ص٧١.



ونعتقد أن قول مصلح الدين بعدم إمكان قيام البنك الإسلامي بتقديم قروض للمنشآت التي استثمرت رأس مال يخصصها... بسبب تعارضه مع مبدأ المضاربة ليس له أساس في التشريع الإسلامي»<sup>١</sup>.

كما رفض محمود ابو السعود هذا المبدأ أيضا بحجة أنه سيؤدي إلى إيجاد سوق سوداء تظهر فيها الربا.

وهنا ألاحظ أن عاملاً جديداً طرأ على الساحة في الستينات وهو التدفق المالي لعوائد النفط ومحاوله بعض الدول العربية انشاء بنوك تنسجم مع الثقافة الإسلامية، ونمو الوعي الإسلامي وارتفاع وتيرة الأمل بغد إسلامي تطبق فيه أحكام القرآن الكريم، الأمر الذي تحول بعد ذلك إلى احساس عارم بنوع من الشخصية الإسلامية الشمولية والصحة الإسلامية، التي سرعتها احداث عام ٦٧ (عام النكسة) وحادثة احراق المسجد الاقصى في عام ٦٩، وبالتالي قيام منظمة المؤتمر الإسلامي، وهكذا تنامي الاحساس الكبير وشكل عاملاً فاعلاً في الساحة.

لقد كان لهذا العامل الدور الكبير ليس في الدفع نحو تطور الدراسات المصرفية الإسلامية فحسب بل في البدء بمحاولات عملية في هذا الاتجاه.

ونسجل هنا فخر البدء العملي المتواضع للتجربة لعمل استاذ مصري متحمس هو الدكتور احمد النجار، وقد درس في المانيا ورأى أن بعض ولاياتها تطبق نظاما يشبه عملية المشاركة، فاعجبته الفكرة وراح يعمل على تطبيقها في قرية مصرية هي (بيت غمر) عام ١٩٦٣م لنتتهي عام ١٩٦٧م ولكنه لم يفلح في توسعة دائرتها، وإن استطاع أن يفتح لها بعض الفروع.

ولقد سبقت هذه التجربة تجربة قام بها الاخوان المسلمون في مصر بإنشاء شركات تدار وفق أحكام الشريعة.

وعاصرتها تجربة باكستانية من قبل الاستاذ احمد ارشاد ولم تدم أكثر من اربعة اشهر. وكانت خطوة بيت التمويل الكويتي (في الستينات) في الطلب من المرحوم استاذنا

الشهيد السيد محمدباقر الصدر، رائعة مثمرة إذ استجاب للطلب وكتب اطروحته للبنك اللاربوي. وألحق الأطروحة ببحوث علمية فقهية معمقة لم نجد بحوثاً بمستواها في الاطروحات الأخرى والتي تعددت إلى حد ما ونشرت في نفس الفترة، من قبيل اطروحات الاستاذ عيسى عبده، والاستاذ عبدالله العربي والاستاذ صديقي والاستاذ النجار. ولقد زادت الدراسات في اوائل السبعينات، فأينا دراسات جيدة للاستاذ آية الله المطهري وآية الله البهشتي وآية الله السيد محمود الهاشمي والاستاذ الشلبي والاستاذ محمود احمد والاستاذ عبدالمنان والاستاذ محمد عزيز والاستاذ ابراهيم الدسوقي اباطة والاستاذ غريب الجمال والاستاذ مصطفى عبدالله الهمشري والاستاذ سامي حمود والاستاذ رفيق المصري والشيخ الصديق الضيرير والدكتور الزروق والدكتور الامين وغيرهم كثيرون والحمد لله تعالى ويمكن القول: إن هذه الحركة المباركة ساهم فيها المفكرون والفقهاء والتجار الخيرون وحتى بعض السياسيين..

وأود هنا أن أعطي صورة موجزة عن أطروحة الشهيد الصدر في هذا المجال.

### ملخص أطروحة الشهيد الصدر

تركز الأطروحة على أن يمتلك المصرف الخصائص التالية:

- ١- أن لا يخالف الأحكام الشرعية.
  - ٢- أن يكون قادراً على التحرك الاقتصادي والحصول على الارباح الضرورية لاستمراره.
  - ٣- أن يكون قادراً على تأدية الأدوار التجارية للمصارف الأخرى.
- وكل هذه الخصائص تؤدي به لامتلاك العناصر التالية:
- أ- أن يتجه لابرار العمل البشري كمصدر للدخل، ويقلل من دخل رأس المال، ولذلك فهو يرفض الربا رفضاً باتاً مع التركيز على العمولة من جهة، والدخول بنفسه إلى الحياة الاقتصادية من جهة أخرى.
- ب- يبقى المصرف الإسلامي مجرد وسيط بين المودعين والمستثمرين.

ج - يستعد للتضحية بالربح في سبيل اشاعة الروح الإسلامية.  
د - يظل يبحث لنفسه عن متنفس اقتصادي للدخل في مثل ذلك الجو الربوي الخانق.

## نظام المصرف اللاربوي

وقد قسم المرحوم الشهيد بحثه فيه إلى قسمين:

الأول: كيفية اقامة المصرف اللاربوي.

الثاني: كيفية قيامه بوظائف المصرف.

مخالفاً بذلك الأسلوب المتداول من البحث أولاً عن المصادر، وثانياً على الاستفادة من الاموال، لأنه أسلوب ربوي، بينما يعتبر المصرف اللاربوي المصدر والعمل جزءاً من المضاربة. وعندما بحث المرحوم الشهيد القسم الأول وهو كيفية اقامة المصرف اللاربوي سار وفق الخطوات التالية:

اولاً - ركز على كون المصرف وسيطاً بين المودعين والمستثمرين في عقد المضاربة.

ثانياً - قسم الودائع إلى ثابتة ومتحركة وودائع التوفير.

ثالثاً - راح يبين شروط المودع التي اختصرها فيما يلي:

١ - أن يلتزم شرعاً ببقاء الوديعة لمدة معينة.

٢ - أن يلتزم بشروط المصرف التفصيلية.

٣ - أن يفتح حساباً جارياً، وقد جعل هذا شرطاً مرناً.

رابعاً - ثم ذكر شروط المستثمر وهي:

١ - الامانة.

٢ - الكفاءة.

٣ - وضوح مشروعه.

٤ - تفضيل أهل السوابق الحسنة مع المصرف.

٥ - التزام شروط المصرف، ومنها اقساط الربح، كما أن منها أن يفتح حساباً جارياً يودع

فيه حسابات المشروع، ومنها التسجيل الدقيق، وفتح اضبارة خاصة لكل عملية مضاربة.

خامساً - ثم تعرض لحقوق المودع، بعد أن حلل دوافع المودعين، مستنتجا الأمور التالية كهدف للايداع وهي:

١ - ضمان الوديعة.

٢ - الدخل المترتب.

٣ - القدرة على السحب في نهاية المدة.

ورأى بعد ذلك أن المصرف اللاربوي يمكنه أن يضمن الوديعة كشخص ثالث - وهذا الضمان ليس ضمان قرض ولا ضماناً من قبل العامل.

كما أن الدخل يمكن توفيره من خلال النسبة المئوية من الربح والتي يجب أن تكون أعلى من قيمة الفائدة المطروحة في الساحة، لتسد مسألة احتمال النقص نتيجة عدم ربح المشروع. واما القدرة على سحب الوديعة فهي أمر ممكن، مع تحديد مدة معينة لا يتم فيها السحب ثم يسمح به بعدها، وهنا يستطيع المصرف أن يضمن بقاء السيولة النقدية لديه من خلال الأمور التالية:

أ- ليس من المفروض أن تحل الآجال في وقت واحد.

ب- وليس من المفروض أن يقدم الجميع على السحب.

ج- الاستفادة من حسابات المشاريع الجارية والحسابات الجارية الأخرى وحينئذ ينحصر الارباح لنفسه.

سادساً - ويبحث هنا في حقوق المصرف. وتمثل في الجعالة التي تنقسم إلى قسمين.

الأول: اجر ثابت على الوساطة، ويحدد بالتفاوت بين الفائدة التي تعطىها المصارف الربوية والفائدة التي تتقاضاها، ناقصاً زيادة حصة المودع من الربح على سعر فائدة الوديعة. الثاني: أجر مرن في حصة العامل من الربح ويقدرها بالفرق السوقي بين أجرة رأس المال المضمون (وتساوي الفائدة الربوية المدفوعة للمصارف) واجرة رأس المال المخاطر في المضاربة (وهي أكثر طبعاً).

سابعاً - ويؤد هنا أن للمصرف أن يدخل في المضاربة برأسه أو بالاموال المتحركة.

ثامناً - ويتحدث هنا عن حقوق العامل المستثمر فهو صاحب الحق في الربح بعد عزل حصة المصرف والمودع.

تاسعاً - ويبحث فيه عن كيفية معرفة الأرباح.  
 عاشراً - ويبحث هنا عن أساليب التشويق والتشجيع لأصحاب الأموال المودعة، ويقترح هنا وضع جعالة على التوكيل وترتفع بارتفاع المبلغ. ولكنه بعد ذلك يكرّرها.  
 حادي عشر - ويبحث في هذا الفصل عن الحسابات الجارية وتؤذ كقرض من أصحابها، اما المصرف فلا يقرض الآخرين نتيجة ظروفه إلا إذا لم تمكن المضاربة. ويشترط على المقترض شروطاً، منسجماً مع ظرف القرض، ومنها شرط التأمين على القرض.  
 ثاني عشر - ويبحث هنا في مسألة إلغاء الربا، موضحاً أن الرأسماليين يقدرّون أن الفائدة تتكون من ثلاثة عناصر هي:

١- مبلغ يفترض للتعويض عن الديون الميتة.

٢. نفقات المصرف.

٣. ربح رأس المال.

أما العنصر الأول فيمكن معه التأكيد على الائتمان العيني والتقليل من الائتمان الشخصي، كما يمكن الاستفادة من فكرة التأمين على الديون وهذه العملية يستطيع المصرف أن يؤنّها، كما يمكنه أن يطالب العميل بالتأمين، دافعاً أجور التأمين بنفسه، أو بواسطة توكيل المصرف للدفع. وهناك صعوبة تكمن في تحديد أجرة التأمين لأنه يتم على مجموع القروض.  
 وأما الثاني فيمكن للمصرف أن يطالب به على أساس الأمر بكتابة الدين.  
 وأما الثالث فيلغى تماماً ولكنه يستطيع أن يشترط على المقترض أن يقرضه مبلغاً إلى خمس سنوات مثلاً (وهو أمر لم نتحقق نحن من صحته).

كما يمكنه أن يشجعهم على دفع مبلغ كهديّة وحبوة مستحبة، ويمكنه أن يعدّهم بالأولوية في عمليات الأقرض التالية.

وأخيراً: فإنه يقترح بعض الملاحظات العامة وهي:

١- يقترح أن يكون رأس المال كبيراً باعتباره يتحمّل تبعات أكبر من تبعات المصارف الأخرى، إلا أنه يجب أن يراعي الحد الذي يكون فيه توظيف رأس المال في العمل المصرفي فيه أعلى من توظيفه المباشر في الاستثمار.

٢. يرى أن مثل هذا المصرف يستطيع أن يساهم في توجيه الاقتصاد، لأنه يعيش مع المستثمرين في مشاريعهم ويهمه نجاحها ويحرص على ربحيتها.

٣. يمكن أن يتم نوع من التشابه بين التركيبة الداخلية للمصرف اللاربوي والربوي مع التأكيد في المصرف اللاربوي على إنشاء دائرة للمضاربات، والتركيز على أن يكون الموظفون من المتدينين المخلصين لرسالتهم.

وفي الفصل الثاني، يتعرض المرحوم الشهيد للوظائف الأساس للمصارف ويلخصها في الخدمات المصرفية، والقروض والتسهيلات، والاتجار بأموال النقد وشهادات الاستثمار. أولاً - الخدمات المصرفية ويركز فيها على مسألة قبول الودائع المصرفية.

ويعتبرها - كما هو الحق في التصور الإسلامي - قروضاً، إن كانت متحركة، وودائع، إن كانت ثابتة، مع الحصول على حق التوكيل للمضاربة. أما الحساب الجاري، فيسير مع تاريخه لدى الفقه الغربي ليستقر مع الفقه الإسلامي الذي يجري فيه المقاصة بين الدينين، وقد تسمى العملية بالتهاتر. ثم يقترح أن لا نتصور عقدين في البين ونعتبر الأمر ديناً واستيفاء للدين. ثم يدخل في تفصيلات السحب والايدياع في الحساب، ويتعرض بعد ذلك لودائع التوفير فيدخلها في المضاربة، ويستطرد فيذكر الودائع الثابتة التي تحدث عنها من قبل، ويرى أن الأمر في الودائع العينية سهل. ثم يتحدث عن الحوالات والكمبيالات وخطابات الضمان ومسائل حفظ الأوراق المالية، وأحكام النقود.

وهي بحوث تفصيلية علمية رائعة ينبغي لكل باحث أن يستعرضها ويراجع بالخصوص الملحقات الفقهية العميقة التي ذكرها في نهاية الأطروحة وهي ما يميزها عن غيرها من البحوث حقاً.

ثانياً - القروض والتسهيلات المصرفية (غير المغطاة) وكان قد تحدث عنها من قبل ويتحدث هنا عن الكمبيالات.

ثالثاً - ويتعرض هنا لمسائل الاتجار بشراء الأوراق المالية والسندات مؤداً لزوم مراعاة القواعد والشروط الإسلامية فيها.

## ملاحظات مهمة

وتلاحظ بعد هذا العرض الموجز امور:

الأول: إن المرحوم الشهيد كتب الأطروحة لبيت التمويل الذي يراد له أن يعيش في مجتمع يقبل بوجود مؤسسات ربوية اخرى، وهو بالتالي يجب أن ينافسها ويبقى على كيانه حياً قوياً في نفس الوقت الذي يؤي فيه الخدمات والتسهيلات التي تؤيها البنوك التقليدية، بل أن الأطروحة تفترض أنه لا يوجد فعلاً بنوك لا ربوية أخرى يتعاون معها هذا البنك الوليد وهو الواقع في الستينات.

ولا ريب أن هذين الافتراضين يقيدان كثيراً من حركة هذا البنك ويتركان اثرهما في مجالات عديدة منها مثلاً:

- ١- ضعف مساهمة البنك في التخطيط الاجتماعي العام بشكل فعال.
  ٢. عدم دخوله مباشرة بقوة في المشاريع الانتاجية .
  ٣. سعيه الاكيد لاتخاذ سبيل الاحتياط لأموال المودعين من حيث تعرضها للخسائر حتى من حيث المبدأ.
  ٤. حرصه الشديد على الاحتفاظ بوجوده وتحقيق ارباح تؤن له الاستمرار.
- الثاني: إن المرحوم الشهيد ركز بقوة على ذكر الدليل الشرعي بشكل اجتهادي. ومن الطبيعي أن يستمد من فقهه الإمامي الآراء المنسجمة مع اطروحته. ومن هنا راينا مثلاً مايلي:
- ١- قبوله باخذ الاجر على الضمان باعتباره عملاً اقتصادياً مؤزراً.
  ٢. قبوله باخذ الفوائد لقاء ايداعه امواله لدى البنوك الاجنبية.
  ٣. قبوله بمبدأ الجائزة (الجعل) وإن رأى أن الأولى تركه.
- وهي أمور يختلف معها الكثير من فقهاء المذاهب الأخرى وقد ناقشة في ذلك البعض منهم كالاستاذ صديقي والاستاذ قحف والاستاذ رفيق المصري.
- وسوف نرى أن القانون اللاربوي الإيراني يستمد اسسه من هذه الأطروحة.

## خطوات عملية مهمة

كما شكلت ولقد شهدنا بعد ذلك تشكيل بنك ناصر الاجتماعي عام ٧١م محاولات

التاجر الاماراتي الشيخ (سعيد لوتاه) باكورة الخطوات الجادة في هذا المسير حيث قام بانشاء بنك دبي الإسلامي عام ١٩٧٥ م باذلا جهداً جهيداً في هذا السبيل ومتخطياً مشاكل خطيرة كان من شأنها أن تعصف بالمشروع لولا اصراره ودعم المسؤولين له.

كما كان تشكيل بيت التمويل الكويتي في اواخر السبعينات خطوة مهمة أخرى، وكذلك شكل انشاء بنك البحرين الإسلامي دفعة جديدة وهكذا جاءت التجارب السودانية والباكستانية والماليزية والسعودية والاندونيسية والمصرية وغيرها.

ولكن أهم خطوة عملية على الاطلاق تمثلت في انشاء بنك التنمية الإسلامي تنفيذاً للقرار الصادر من مؤتمر وزراء مالية البلدان الإسلامية الذي عقد في مدينة جدة في ذي القعدة من عام ١٣٩٣ هـ (ديسمبر / كانون الأول ١٩٧٣ م). تلاه انعقاد مجلس المحافظين في شهر رجب عام ١٣٩٥ هـ (٢٠ أكتوبر / تشرين اول ١٩٧٥) وتم افتتاحه رسمياً في ١٥ شوال ١٣٩٥ م ويعتبر ذلك أحد أهم انجازات منظمة المؤتمر الإسلامي الاقتصادية وانشئ بنك فيصل السوداني عام ١٩٧٧ م والاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في نفس العام في حين انشئ بنك فيصل الإسلامي المصري وبيت التمويل الكويتي وبنك البحرين الإسلامي عام ٧٨ وانشئ المصرف الإسلامي الدولي للاستثمار والتنمية في مصر عام ١٩٧٩ م وفي الثمانينات اسس الامير محمد الفيصل مجموعة تحت عنوان (دار المال) ومركزها جنيف وانشئ بنك ماليزيا الإسلامي عام ١٩٨٢ ، واسس الشيخ صالح كامل مجموعة (البركة) وكذلك بنك بنكلادش الإسلامي وبنك قطر الإسلامي عام ٨٣ وهكذا تاسست شركة - الراجحي. وانتشرت بعد ذلك المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية الأخرى كشركات الاستثمار والتجارة والتكافل والتأمين وغيرها في مختلف انحاء العالم الإسلامي وخارجه من اندونيسياً إلى غرب افريقيا ومن تركيا إلى الولايات المتحدة الامريكية مما يثبت نجاح هذه التجربة المباركة.

وقد بلغت هذه البنوك في آخر القرن العشرين إلى الفي بنك ومؤسسة مالية في أكثر من ٢٥ قطراً وجذبت إليها خلال تلك المدة ١١٢ مليار دولار امريكي بنسبة تصل إلى ٣/٥٪ خلال عام ١٩٩٧.

وقامت بعض الدول بتغيير نظامها المصرفي كله كما في باكستان عام ١٩٧٧ وایرن عام ٨٢ والسودان عام ٨٥. واستمرت التجربة بنجاح حتى تم تشكيل الجمعية العامة للبنوك



والمؤسسات المالية الإسلامية وقد عقدت اول اجتماع لها في واشنطن سنة ٢٠٠٢م اما الاجتماع الثاني فقد تم عقده في ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٣م في دبي. وهكذا بدأت بعض البنوك كبنك الشارقة تغير هيكليتها لتتحول إلى الحالة الإسلامية المطلوبة. وقد ذكر أن حجم التوظيف في المؤسسات المالية والبنوك الإسلامية قد بلغ إلى مستوى ٤٠٠ مليار دولار مما دفع بعض البنوك الكبرى لفتح نوافذ إسلامية لها وقد تطور عملها حتى راح يضاهي عمل البنوك الإسلامية.. وهكذا ارتفع معدل الودائع بشكل مطرد ولاقت هذه البنوك اقبالا منقطع النظير من المسلمين. وقد ذكر الدكتور احمد محمد علي رئيس بنك التنمية الإسلامية وهو أحد الرواد في هذا المجال بعض أنماط الاقبال في التجربة الاندونيزية والتجربة الماليزية (تجربة تابونق حجي) مما يدل على هذا الاقبال الكبير<sup>١</sup>.

---

١. دور البنوك الإسلامية في عملية التنمية: ص ١٥.



## الدرس الرابع والستون

### التجربة الإسلامية الإيرانية

وهنا نجد من المناسب أن نشير إلى التجربة التي عشناها عن كثب والتي تحكم اليوم كل المسيرة المصرفية في إيران.

ولقد كان الهدف الأساس من الثورة الإسلامية في إيران إيجاد تغيير جذري في الحياة الاجتماعية وبناءها من جديد على أساس الإسلام.

وكان من الطبيعي أن يتجه النظام الإسلامي لتغيير الجانب الاقتصادي فيه، والنظام المصرفي هو عمدة الحياة الاقتصادية اليوم. وأي تغيير فيه يمس الوضع الاقتصادي كله.

وبدأت الجهود التغييرية ولكن بحذر شديد مراعاة لثقل الواقع القائم وعدم قوة النظام نظرياً وواقعياً. فقد قام مجلس النقد بتاريخ ١٢/١٢/١٩٨٠م بتبديل اسم الفائدة إلى ما يوازي مصطلح (اجرة العمل) أو (العمولة) وهبط بقيمتها إلى مستوى معين<sup>١</sup>.

وتبع ذلك بشهر انعقاد ندوة الاقتصاد الإسلامي في جامعة الزهراء فطرحت التساؤلات المتنوعة.

وعند تدوين ميزانية العام التالي طلب القانون من الدولة أن تقوم بالدراسات اللازمة في هذا المجال ممهلاً إياها مدة ستة أشهر، وشكلت لجنة من المتخصصين والعلماء، حيث توصلت إلى صيغة للعمليات المصرفية اللاربوية، وقدمتها إلى مجلس النقد فدرسها ودرس الملاحظات المقدمة عليها، وتمت بعد ذلك دراساتها من قبل أحد العلماء الذين عينهم الإمام (رض) لذلك، وقدمت إلى مجلس الحكومة بتاريخ ٤/٥/١٩٨٢ فوافق عليها وارسلها

---

١. ويرى الاستاذ توتونجيان ان ذلك كان يعبر آنذاك عن نظرة تبسيطية والتفافعية للمسألة النقد والمصرف الإسلامي: ص ٥٢٠.

لمجلس الشورى الإسلامى، فبدأت جلسات مطولة بحضور علماء ومتخصصين وتمت المصادقة على القانون في ٢٠ آب ١٩٨٣ م كما وافق عليها مجلس صيانة الدستور على أن يتم تطبيقها عند مطلع العام الهجري الشمسي التالي.

وكانت أهم مشكلتين يواجههما القانون هما:

١- تدريب الجهاز المصرفي عليه، وهو أمر مهم وقد ترك أثره الكبير - سلبياً - في مجال تطبيق القانون بلاريب .

٢. تعريف المتعاملين مع المصارف به وتصحيح أساليبهم القديمة.

وقد مرت على هذه التجربة عشرون سنة ، ويقوم البنك المركزي بتقويم التجربة باستمرار. وتقوم المؤسسة العليا للعمل المصرفي بعقد اجتماع سنوي لدراسة سير هذه التجربة، كما صدر الكثير من الكتب والمقالات.

ولكن هذا النظام لم يستطع أن يحظى بدرجة عالية من القبول لدى الراي العام، فالآراء حوله متفاوته وقد تصل إلى حد التناقض.

والذي نتصوره أن القانون سليم عموماً من الناحية الشرعية والناحية العملية، إلا أن هناك آثاراً سيئة انعكست عليه تارة من قبل اللوائح التنفيذية، واخرى من العقود التي لا تنسجم معه، وثالثة من جهل بعض أفراد الجهاز التنفيذي، ورابعة من وجود اتجاهات ورواسب غير إسلامية في بعض الاجهزة المشرفة<sup>١</sup>.

ولكني اعتقد أن عدم وجود هيئات شرعية مشرفة تنفذ إلى التفاصيل هي اكبر الاسباب في عدم الثقة، إن لم نقل في الانحراف، والاتجاه نحو التصحيح الصوري بدلاً من التغيير الجوهرى للمعاملات.

والانصاف يقتضي أن نؤد أن النوايا الحسنة هي السائدة، وأن العقود المعمول بها هي عقود إسلامية عموماً، وان جانبها الحظ في التطبيق.

والحقيقة هي اننا بحاجة لتغيير معايير نجاح العمل المصرفي أيضا .

١. وهذا ما اشار اليه الدكتور توتو نجان أيضاً منتقداً الجهاز الاداري المصرفي بشدة ن. م. ص ٥٣٢.

ولقد حضرت ندوة مصرفية مهمة قدم فيها رئيس أحد أهم المصارف محاضرةً أكد فيها أن المصارف الإيرانية حققت أقل معدل للنجاح لأنها لم تحصل على أقل مستوى من ارباح البنوك الغربية.

وقد اعترضت على ذلك بان معيارنا مازال راسمالياً، وإلا فإن البنك الإسلامي في دولة إسلامية لا يقاس نجاحه بمدى ما حققه من ارباح، وإنما يقاس بمدى تحقيقه لأهدافه في التنمية، والسيطرة على التضخم، وتحقيق قيم العدالة الاجتماعية والانسجام مع السياسات العامة للدولة. ولا يمكن قياسه حتى إلى البنك الإسلامي في مجتمع تنافسه فيه البنوك التقليدية، وهو ما أشار إليه الشهيد الصدر في أطروحته.

وعلى أي حال فإن النظام المصرفي المطبق في إيران كله يعتمد على هذا القانون وهناك اتجاهات جادة لنقده والأشرف الادق على أساليب تطبيقه.

هذا وتشكل أطروحة الشهيد الصدر روح هذا القانون مع فوارق جديرة بالذكر نذكرها باختصار.

### مقارنة موجزة بين الأطروحة الصدرية والقانون الإيراني

قبل كل شيء نلاحظ أن الأطروحة تشكل روح القانون وكأنه أب لها بلاريب. إلا أن هناك فرقين أساسيين بينهما شكلاً بالتالي سر كل الفروق التفصيلية، وهما:

أولاً: إن الأطروحة قدمت لغرض إنشاء مصرف لاربوي في جو لا يسيطر عليه الإسلام، وتتحكم في الساحة مصارف ربوية ضخمة، فإريد لهذا المصرف الإسلامي أن يقوم بالخدمات الإيجابية نفسها التي تقدمها المصارف الأخرى، ولكن مع التخلص من التعامل بالربا والاستفادة من عقد إسلامي مهم هو عقد المضاربة، في حين قدم القانون إلى مجتمع يحكمه الإسلام بشتى مجالاته، وبالتالي فلا منافس للمؤسسات التي تطبقه من قبل مؤسسات لا إسلامية في داخل المجتمع، وهذا الفرق أساس ومهم.

ثانياً: إن القانون وضع من قبل تجمع كبير من العلماء والمتخصصين الاقتصاديين الذين واكبوا المسيرة المصرفية واكتووا بنار مشاكلها من جهة، والذين يريدون لهذا القانون أن ينظم

مجمال المسيرة المالية في البلاد، فهو قانون للمصرف المركزي المسيطر على مجمل العمليات المصرفية الأخرى. وعليه، فيجب أن يحقق انسجاماً مع باقي الأطروحات التنظيمية الأخرى. وعلى هذا نجد اختلافاً كبيراً في التفاصيل رغم أن الروح واحدة: ومن تجليات ذلك ما يلاحظ في ما يلي:

أولاً: إذا ما رجعنا إلى الخصائص التي تذكرها الأطروحة وقارناها به فإننا سنجد القانون يلتزم بها دون اصرار على مسألة لزوم تحقيق الأرباح الضرورية. ودون الحاجة للبحث عن متنفس اقتصادي للدخل بعد أن كان الجو العام يبتعد عن الربا. ثانياً: إن الأهداف التي يذكرها تمتلك بعداً واسعاً جداً لم تكن الأطروحة تتصوره. إذ تذكر المادة الأولى ما يلي:

#### **المادة الأولى: أهداف النظام المصرفي هي:**

- ١- استقرار النظام النقدي والاعتماد على أساس الحق والعدل (وفق المعايير الإسلامية) لغرض تنظيم التداول الصحيح للنقد والاعتماد للاتجاه بذلك صوب سلامة الاقتصاد ونموه في القطر.
- ٢- العمل باتجاه تحقيق الأهداف والسياسات والبرامج الاقتصادية لحكومة الجمهورية الإسلامية عبر الوسائل النقدية والاعتمادية.
- ٣- إيجاد التسهيلات اللازمة لتوسيع دائرة التعاون العام والقرض اللاربوي من خلال جلب الاموال الحرة والمدخرات وايداعات التوفير والودائع وتعبئة الكتل باتجاه تأمين ظروف وامكانات العمل وتوظيف رأس المال وذلك لتنفيذ البندين ٢ و ٩ من المادة الثالثة والاربعين من الدستور.
- ٤- الحفاظ على القيمة النقدية وإيجاد التعادل في ميزان المدفوعات وتسهيل التبادل التجاري.
- ٥- العمل على التسهيل في مجال المدفوعات والمقبوضات والمبادلات والمعاملات وسائر الخدمات التي تلقى على عهدة المصرف بموجب القانون.

#### **المادة الثانية: وظائف النظام المصرفي عبارة عن:**

- ١- نشر الاوراق النقدية والمسكوكات المعدنية المتداولة في البلاد وفق القوانين والتعليقات الخاصة.

- ٢- التنظيم والرقابة والتوجيه لتداول النقد والاعتماد وفق القوانين والتعليمات الخاصة.
- ٣- القيام بكل الخدمات المصرفية، في مجال العملة الصعبة والعملية المحلية (الريال) والضمان أو التعهد للمدفوعات الحكومية بالعملية الصعبة وفق القوانين والتعليمات الخاصة.
- ٤- الأشراف على معاملات الذهب والعملية الصعبة وعلى تهريب العملة المحلية أو العملة الصعبة من البلاد أو جلبها إليها من خارج القطر وتنظيم التعليمات الخاصة بذلك وفق القانون.
- ٥ - تقديم الخدمات المصرفية الخاصة بالاوراق والسندات ذات القيمة المالية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.
- ٦- تنفيذ السياسات النقدية والاعتمادية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.
- ٧- القيام بالخدمات المصرفية الخاصة بذلك القسم من البرامج الاقتصادية المصادق عليها التي يجب أن تتم من خلال النظام النقدي والاعتمادي.
- ٨ - فتح انواع حسابات القرض اللاربوي (الجارية والتوفير) والودائع المخصصة للتوظيف والاستثمارات ذات المدة واصدار السندات الخاصة بها وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.
- ٩- منح القروض والاعتمادات اللاربوية (بدون فائدة) وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.
- ١٠- منح القروض والاعتمادات وعرض سائر الخدمات المصرفية للتعاونيات القانونية وذلك لتحقيق البند الثاني من المادة الثالثة والاربعين من الدستور.
- ١١- القيام بمعاملات الذهب والفضة والاحتفاظ باحتياطي العملة الصعبة وادارتها مع رعاية القوانين والتعليمات الخاصة المتعلقة بها.
- ١٢- قبول وحفظ الودائع النقدية المحلية (الريال) للمؤسسات النقدية والمالية العالمية أو المؤسسات المشابهة أو المرتبطة بمثل هذه المؤسسات وفقاً للقوانين والتعليمات الخاصة.
- ١٣- عقد اتفاقيات الدفع في مجال تنفيذ الاتفاقيات النقدية والتجارية والترانزيت المعقودة بين الحكومة وسائر الدول وفق القوانين والتعليمات الخاصة.
- ١٤- القيام بالقبول وحفظ الامانات من الذهب والفضة والاشياء القيمة والاوراق ذات القيمة والسندات الرسمية للاشخاص الحقيقيين أو الحقوقيين واجارة صندوق الامانات.
- ١٥- اصدار تأييدات وقبول وسائل الاعتماد بالعملية الصعبة والمحلية للزبائن.

١٦- القيام بخدمات الوكالة والوصاية وفق القوانين والتعليمات الخاصة.  
ثالثاً: وقد رأينا أن الأطروحة تتجنب البحث عن مصادر الاموال اولاً، لأن ذلك كما يقول المؤلف ينسجم مع وضع البنك الربوي. اما البنك اللاربوي<sup>١</sup> فلا يمكنه فصل المصدر عن العمل، لأنها جزءان لا ينفصلان في عملية المضاربة (وهي العملية الوحيدة التي بنيت عليها الأطروحة) إلا أن القانون يطرح في مادته الثانية بحث مصادر تأمين النقد وهي:

أ- ودائع القرض اللاربوي (القرض الحسن).

ب- الحسابات الجارية.

ج- ودائع التوفير.

د- ودائع الرساميل التوظيفية ذات المدة.

وهي نفس ما ذكرته الأطروحة في مجال الودائع باستثناء ودائع القرض الحسن.  
رابعاً: يوسع القانون من دائرة التوظيف لتشمل المشاركة، المضاربة، والإجارة بشرط التمليك، والبيع بالتقسيط، والمزارعة، والمساقاة، والتوظيف المباشر ومعاملات بيع السلف والجمالة.  
ورغم أنه لم يذكر المنتجات الأخرى إلا أنه لا يمنع منها شريطة التأكد من مشروعيتها إذ الظاهر من النص التمثيل لا الحصر.

ويشير الفصل الثالث إلى تفاصيل عملية الاستشارة فيقول:

**المادة السابعة:** تستطيع المصارف لتحقيق التسهيلات الضرورية لتوسيع النشاط في مجالات الاعمال الانتاجية والتجارية والخدمات أن توفر جزءاً من رأس المال أو المصادر اللازمة لهذه الاقسام على نحو المشاركة فيها.

**المادة الثامنة:** تستطيع المصارف أن تبادر بشكل مباشر إلى توظيف اموالها في الأمور أو المشاريع الانتاجية والعمرائية. بشرط أن يوافق مجلس الشورى الإسلامي على هذا القسم من استثمار الرساميل بعد درجه ضمن لائحة الميزانية السنوية العامة لكل البلاد على أن تكون نتيجة تقييم المشروع مؤددة على عدم كونه مشروعاً خاسراً.

١. البنك اللاربوي في الإسلام، طبعة دار التعارف لبنان، ص ١٧ الهامش.



تذييل: لا يحق للمصارف مطلقاً توظيف رساميلها في انتاج الكماليات والامتعة الاستهلاكية غير الضرورية.

**المادة التاسعة:** توفيراً للتسهيلات الضرورية في طريق توسيع المجالات التجارية في اطار السياسات التجارية للحكومة يحق للمصارف أن تضع المصادر المالية اللازمة على أساس المضاربة تحت تصرف الزبائن مع اعطاء الأولوية للتعاونيات القانونية. تذييل: ليس للمصارف عقد المضاربة مع القطاع الخاص في مجال الواردات.

**المادة العاشرة:** لغرض توفير التسهيلات اللازمة في مجال التوسع في أمر بناء المساكن وعبر التنسيق مع وزارة الاسكان، تستطيع المصارف القيام ببناء الوحدات السكنية الرخيصة الثمن لأجل بيعها بالتقسيط أو اجارتها مع شرط التمليك بعد مدة مقرر.

تذييل: لا مانع للمصارف من امتلاك الاراضي الموات مراعيًا لقانون الاراضي الموات البلدية لايجاد الوحدات السكنية الرخيصة موضوع المادة العاشرة.

**المادة الحادية عشرة:** توفيراً للتسهيلات اللازمة من أجل التوسع في مجالات الصناعة والمعادن والزراعة والخدمات، تستطيع المصارف شراء الاموال المنقولة بطلب من المتقاضي بشرط التزامه بالشراء من المصرف لغرض الاستهلاك أو الانتفاع المباشر من المال موضوع الطلب واعطاء التأمين على ذلك ثم بيعها للمشتري بالتقسيط.

**المادية الثانية عشرة:** تحقيقاً للتسهيلات اللازمة من أجل التوسع في مجالات الخدمات والزراعة والصناعة والمعادن تستطيع المصارف عند طلب المتقاضي والتزامه بالإجارة المشروطة بالتمليك بعد مدة، وتعهد بالانتفاع المباشر من المتاع موضوع الطلب أن تقوم بشراء الامتعة المنقولة وغير المنقولة ثم اجارتها للطالب على شرط التمليك له بعد مدة مقدرة.

**المادة الثالثة عشرة:** تستطيع المصارف لكي توجد التسهيلات اللازمة لتأمين السيولة المالية للوحدات الانتاجية أن تقوم بأي من العمليات التالية:

أ- أن تقوم بشراء المواد الخام وقطع الغيار التي تحتاجها الوحدات الانتاجية بطلب وتعهد منها بشرائها واستعمالها، ثم تقوم أي البنوك ببيع الوحدات المذكورة بشكل النسيئة.

ب- أن تشتري سلفاً من هذه الوحدات محاصيلها التي تتصف بسهولة البيع بطلب منها.

**المادة الرابعة عشرة:** يجب على المصارف لغرض تحقيق الأهداف المذكورة في البندين ٣، ٩ من المادة ٤٣ من الدستور أن تخصص جزءاً من مصادرها المالية لطالبي القرض اللاربوي. تذييل: يقوم المصرف المركزي بتدوين النظام الداخلي التنفيذي لهذه المادة وأخذ المصادقة عليه من مجلس الوزراء.

**المادة الخامسة عشرة:** تعتبر كل سندات العقود المتبادلة في مجال إجراء المواد ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤ من هذا القانون ووفقاً للعقد القائم بين الطرفين في حكم السندات اللازمة التنفيذ والتابعة لمفاد النظام التنفيذي للسندات الرسمية.

**المادة السادسة عشرة:** توفيراً للتسهيلات اللازمة لغرض التوسع في مجالات الانتاج والتجارة والخدمات تستطيع المصارف أن تبادر إليها على أسلوب الجعالة.

**المادة السابعة عشرة:** يمكن للمصارف أن تعقد عقود المزارعة أو المساقاة على الاراضي الزراعية أو البساتين الواقعة تحت اختيارها وتصرفها.

خامساً: يلتقي القانون مع الأطروحة في مواقف كثيرة منها:

أ- الرضا بضمان الوديعة من قبل المصرف باعتباره وسيطاً بين صاحب رأس المال والمستثمر وهذا المقام يسمح له بالضمان في رأي الأطروحة<sup>١</sup> والقانون (م٤).

ب - العمل على أخذ أجره العمل (الفقرة ٤ من المادة العشرين وهي مملوكة للمصرف بالطبع) م٢٣».

ج - في أساليب التشجيع على الايداع عبر:

١ - منح الجوائز غير المقدرة نقدية أو عينية لايداعات القرض اللاربوي.

٢ - التخفيف أو العفو عن الأجرة أو مقابل الوكالة.

٣ - منح الأولوية في الاستفادة من التسهيلات المصرفية الممنوحة في الموارد المذكورة في الفصل الثالث للعملاء الممتازين، وهذا ما تؤده المادة السادسة من القانون. وتطرحة الأطروحة في حالة احساس البنك بحاجة إلى جذب اكبر للودائع الثابتة، فيقوم بعرض

جعلالة للمودع زائداً على النسبة المقررة له من الربح على أساس أن توكيل المودع للبنك عمل يخدم البنك أيضاً وله قيمة مالية فيصح أن يضع البنك جعلالة عليه، ولا مانع من كونها نسبة مئوية، ولا تعتبر رباً لأن الودائع الثابتة ليست ديناً على البنك، وإنما هي جعلالة على التوكيل بوصفه عملاً ذا قيمة مالية. ولكن الأطروحة ترى أن الأولى للبنك أن يتجنب ذلك لأنه يشبه من الناحية المظهرية الفائدة إلى درجة كبيرة.<sup>١</sup>

وفي مجال القروض التي يعطيها البنك لا ريب في الغاء العنصر الربوي. لكنها تسمح للبنك أن يشترط على المقترض أن يقرضه لدى الوفاء مقداراً إلى مدة معينة، ولا ترى في ذلك مانعاً شرعياً لأنه ليس من الربا.

وهذا الأمر لا يمكن أن يقبله لأنه يدخل حتماً تحت قاعدة (كل قرض جر نفعاً فهو ربا) ولعل ضغط الواقع هو الدافع للقبول بهذه الفكرة والله أعلم.

أما مسألة الأولوية فتطرحها الأطروحة أيضاً معتمدة على مسألة الحبوّة المستحبة للمقرض من قبل المقترض كما هو الظاهر فإذا لم يدفع المقترض مبلغاً معيناً عند الوفاء فإن البنك لن يطالبه بشيء ولكنه سوف يؤر في المستقبل غيره من عملاء الدرجة الأولى عليه وينظر إلى طلباته للاقتراض على أساس انها من طلبات الدرجة الثانية.

أما القانون فلا يطرح مسألة (الحبوة) وإنما يتحدث عن حق الأولوية في الاستفادة من التسهيلات للمودعين:

سادساً: وفي خاتمة هذا الاستعراض السريع نلاحظ اننا إذا كنا لا نتوقع من الأطروحة أن تقوم بعملية تسهيل مسألة القرض الحسن واشاعة هذه السنة في المجتمع وذلك لأنها جاءت في ظرف تنافس حاد يراد معه للمصرف اللاربوي أن يستقر على قدميه ويجذب اليه الودائع ويقوم بكل الخدمات، ولكن بعيداً عن الوقوع في الربا، وهو أمر صعب لا يمكن معه أن يتحمل مسألة الأشراف على توسعة القرض الحسن، فإنه كان على القانون أن يتوسع أكثر مما

١. ن. م: ص ٦٤.

٢. ن. م: ص ٧١.

هو عليه في مجال القرض الحسن، ويجعله ركيزة وأساساً في معاملاته وخصوصاً في بعض المجالات الحيوية والخدماتية مستعيناً بالجوانب الاجتماعية الإسلامية العام، والقدرة المالية التي يملكها والحس الإسلامي الخير لدى الناس، والحق أن المصارف اتجهت إلى حد ما لهذا الاتجاه ولكنه لا يتناسب مع المطلوب، ومن هنا لاحظنا رئيس المصرف المركزي للجمهورية الإسلامية الإيرانية المرحوم الدكتور نور بخش يصرح بأن القانون رغم حسنه يعد مرحلياً لا نهائياً في مجال التنظيم المالي للبلاد وهي خطوة باركانه عليها.

ثم أن هناك الكثير من التساؤ حول مستوى أجره العمل الذي يطلب بشكل نسبة من القروض باعتبار توفره في كثير من الموارد على شبهة الربا في التصور العرفي، الأمر الذي يدعو لتجديد النظر تماماً في مستوى هذه الأجرة والاقتصار بها على الحد العرفي المناسب فقط. كما أن هناك ملاحظات جديدة على مستوى الأرباح التي تجنيها البنوك عبر العقود المشروعة، لأن الفوارق كبيرة بين ما تشتريه نقداً وما تبعه بالتقسيط مثلاً. وهذه أمور نرجو أن يوفق النظام المصرفي الإيراني لدراستها وإيصالها إلى المستوى الطبيعي المطلوب.

### التجربة الباكستانية

- بدأت التجربة في أواخر السبعينات، وسارت بالتدريج وعبر سنين صارت البنوك مجازة لقبول الودائع على أساس المشاركة في الأرباح والخسائر مع بقاء المعاملات الأخرى بشكلها التقليدي. وفي مطلع عام ١٩٨٤ وضعت الدولة الخطة التالية لتحويل البنوك إلى الحالة الإسلامية:
١. اعتباراً من مطلع هذه السنة تستطيع كل المصارف أن تقوم لمدة ٦ شهور وفقاً للضوابط الإسلامية باعطاء بعض التسهيلات المالية.
  ٢. ومن مطلع السنة التالية يتم منح كل الاعتبارات للحكومة المركزية وحكومات الولايات، والمؤسسات الحكومية والشركات الخصوصية المساهمة وفق الأساليب المشروعة إسلامياً.
  ٣. ويتم التعميم لكل الأفراد والمؤسسات عند حلول ابريل من نفس العام.
  ٤. ويجب أن تكون العقود وفقاً للتراضي بين الطرفين.

٥. ولا يحق لأي بنك أن يقبل الودائع على أساس ربوي منذ اول حزيران من عام ١٩٨٥. هذا وقد اشترط البنك الوطني اتباع احدى الطرق الثلاث التالية:
١. اعطاء القروض مع اخذ عمولة (حق الكتابة أو العمل).
  ٢. العمليات التجارية الإسلامية كالمرابحة، والإجارة والبيع بالتقسيط.
  ٣. التمويل بالمشاركة واقتسام الربح والخسارة.<sup>١</sup>

### التجربة الماليزية

وقد بدأت في اواخر الستينات بعد أن انشأت الحكومة الماليزية صندوقاً لجمع اموال الذين يرغبون في الحج كي يتم تأمين مصاريف الرحلة شيئاً فشيئاً وقد اُسمي ب(تابون حج) ثم تم التفكير باستثمار الاموال المتجمعة عبر عقود إسلامية. وبعد نجاح الخطوة تم تأسيس اول بنك إسلامي عام ١٩٨٣. واعتمد نظام التكافل عام ٨٤ وذلك لتوفير تحتية اقتصادية إسلامية كمقدمة لنظام اقتصادي متكامل وسوق إسلامية.

وبتشكيل مجلس الخدمات الإسلامية ومركزه ماليزيا اعطيت للتجربة دفعة جديدة. وفي عام ١٩٩٣ بدأت المرحلة الثانية بتشكيل نوافذ إسلامية في البنوك التقليدية بدلاً من تشكيل بنوك إسلامية متعددة لأنه أمر مكلف أولاً ثم انها قد لاتصمد إمام البنوك التقليدية وقد لاتستطيع أن تفتح لها فروعاً منافسة. وكانت هذه النوافذ منفصلة في ادارتها وعملياتها عن العمليات الأخرى.

وتأسس مجلس شرعي استشاري للبنك المركزي الماليزي (بانك نياكارا) وبهذا استطاعت أن تستقطب ٦/٢٥٪ من نشاطات السوق المالية وتطورت بسرعة كبيرة. ثم تم في عام ٢٠٠١ وضع خطة للمسيرة المستقبلية وذلك لجعل ماليزيا مركزاً عالمياً للحركة البنكية الإسلامية وشجعت البنوك التقليدية لتحويل نوافذها إلى فروع لها رساميل عينية

١. دائرة معارف العالم الإسلامي: ج ٢ ص ٨٦-٨٥، نقلاً عن كتاب (الدراسات الفكرية في النظام المصرفي والمالي الإسلامي للاستاذين ميرآخور وخان).

منفصلة، واستجابت ٧ بنوك من أصل عشرة لذلك، ولكل فرع مجلس شرعي خاص. وأخيراً  
سمح لثلاثة من البنوك الخارجية والعربية منها بفتح فروع لها هناك كبنك الراجحي السعودي.  
وهكذا يوجد سعي جاد لدمج النظام المصرفي في النظام العالمي.

## الدرس الخامس والستون المباني الفقهية للمصرف الإسلامي

### المباني الفقهية للمصرف الإسلامي أو العمليات المصرفية الإسلامية

بادئ ذي بدء نوضح بأننا نقصد الحديث عن الجو المناسب الذي يهيئه الإسلام للمفكر الاقتصادي الإسلامي كي يقيم هيكلية مصرفية إسلامية تنسجم مع العمل المصرفي الحالي. ولا ريب أن المفاهيم الإسلامية المختلفة عن المال وعن الملكية وعن الاعتدال والإعمار لها دورها الكبير في تهيئة هذا الجو ولن أتحدث عنها في هذا المجال. وكذلك لا ريب في أن الإسلام بإعطائه المشروعية لكثير من العقود هيأ الأجواء المناسبة للوصول إلى مثل هذا العمل.

فالعقود الإسلامية كالبيع والرهن والودائع والشركة والدين وقوانين التبادل والتجارة وأمثال ذلك كمسائل المضاربة والمساقاة والمزارعة إلى ما هنالك من العقود التي وافق الإسلام على كونها مشروعة وأن تبادل الملكية يتم من خلالها؛ هذه العقود الإسلامية المتنوعة تهيئ الأجواء المناسبة للوصول إلى هذه النتيجة.

وهي مما يساهم في العملية بشكل له كمال التأثير في استحضار القواعد العامة للمذهب الاقتصادي الإسلامي في مجال توزيع ما قبل الانتاج وما بعده في مجال تنمية الإنتاج. بالطبع يجب أن نلاحظ الحدود التي وضعها الإسلام ومنع من تجاوزها، فهي أيضاً تكمل الصورة المطلوبة. فالإسلام - مثلاً - منع من الإضرار، ومن الغرر، ومن الإسراف والتبذير، ومنع من التدليس ومن كثير من الاعمال التي فيها إهدار للثروة الطبيعية.

وقد تحدثت في مقال سابق عن الحدود التي يجب أن يقف عندها البحث والعمل لأن الإسلام لا يرضى بذلك. هذه الموانع والحدود أيضا تشترك في تكوين الصورة أو الأرضية التي يجب أن يقوم عليها كل عمل مشروع. الى جانب هذه الأمور نجد أن هناك امورا أخرى تسهّل تمام التسهيل للباحث الإسلامي القيام بوضع الصورة المشروعة للعمل المصرفي الإسلامي وهي:

### أولاً: قبول الإسلام بالعقود المستجدة

فقد ذكر الفقهاء أن العقود لا تقتصر على تلك التي كانت جارية في عصر الشارع المقدس وانما تشمل كل العقود المستحدثة التي قبلها العرف والتي لا تتجاوز تلك الحدود السابقة. إذ تنطبق عليها كل العمومات السابقة التي تصحح العقد وتلزم بالعمل به وتعتبر حينئذ مصاديق جديدة لهذه العمومات تقف إلى جانب المصاديق السابقة في الصحة ولزوم الوفاء. ولا يُلتفت هنا لقول شاذٍ للظاهرية بالاختصار على العقود التي كانت في عهد المعصومين (عليهم السلام) فهذا قول شاذٌ لا قيمة له.

### الأمر الثاني : التفرقة بين الغايات والوسائل

فالعمل المصرفي له غاياته ولهذه الغايات وسائل. فحفظ المال لدى امين - مثلاً - أصل غايته تحقيق الاطمئنان لمالكه خشية السرقة أو الضياع. اما وسيلة هذا الحفظ فتختلف من مرحلة إلى الأخرى. والغاية إذا كانت واحدة فالوسائل متعددة. ومن هنا فيجب التفريق بين الغايات والوسائل. فإذا كانت الغايات مقبولة شرعاً فإن تنوع الوسائل أمر يجب دراسته.

والاعمال المصرفية تشمل غايتين:

الأولى: تقديم الخدمات المختلفة.

والثانية: استثمار الأموال بشكل ملائم.

اما الخدمات المصرفية فهي متنوعة وتبعاً لاختلافها يمكن القيام بوسائل مختلفة لتحقيقها.

وأما أعمال الاستثمار فهي تتألف من جانبين:

الأول: تلقي الودائع بفائدة أو بغير فائدة.



والثاني: توظيف تلك الاموال بعد ضمّها لأموال المصرف الخاصة. ومقصود الجانبين هو تشغيل المال لمنفعة المالك ومنفعة من يستثمره. ومن يتأمل في هذه المسألة يجد أن النقود يحرم - من جهة - كنزها، ويحرم - من جهة أخرى - انفاقها تبذيراً أو إسرافاً. والعمل المصرفي يتجنب الامرين فلا هو يكثرها ولا هو يبذرها. والمطلوب هو أنه كيف يمكن تحقيق هذين الهدفين دون الوقوع في وسيلة محرّمة؟ فالربا مرفوض وإنما يجب البحث عن أسلوب يتجنب الربا والمحظورات الأخرى ويحقق هذا الهدف، وهنا يقوم الاجتهاد المبدع بدوره.

فالحفاظ على الأهداف وتغيير الوسائل بما ينسجم مع الفقه الإسلامي ويبرز عنصر الخدمة المصرفية ويبني العمل على أساس من المشاركة بين رأس المال والعمل هو المطلوب هنا. فعلى أي حال، هنا يأتي دور الاجتهاد المبدع والمجتهد القوي الذي لا تضيق عليه المسالك بمراجعة العقود والربط فيما بينها بشكل يحقق تلك الغايات ويضمن مشروعية هذه الوسائل، وهذه في الواقع عملية استفادة من الاجتهاد المفتوح للانسجام مع الواقع القائم.

وإن مجالات الابداع هنا كثيرة أذكر منها أن الشهيد الإمام الصدر قدس سره ركز على عنصر المضاربة وتحويل الأموال كلها، المودعة لدى البنك إلى حوض عام جامع، ويكون البنك حينئذٍ وسيطاً من قبل المودعين لاستثمار هذه الأموال وإعادة الأرباح إلى هؤلاء المودعين بالنسب التي شاركوا فيها مع أخذ أجرته وخدمته.

في حين إن الذي ساهم في صنع قانون العمليات المصرفية الإسلامية في إيران استخدم شتى العقود للوصول إلى هذه النتيجة. ويمكن القول بأن هناك اجتهادات أخرى يمكنها أن تُطرح فتتلافى نقائص هاتين الاطروحتين وربما أدت إلى تحقيق الأهداف بشكل أفضل وأسمى.

هذا الأمر الثاني الذي يساهم في توفير الجو المناسب للوصول إلى هذه النتيجة.

### الأمر الثالث: ولاية الفقيه

وهناك أمرٌ آخر ربما ساهم في تسهيل هذه المهمة، وهو أن العمل المصرفي عملٌ اجتماعيٌّ يدخل في إطار منطقة الفراغ التي يستطيع ولي الأمر التدخل فيها.

وولي الأمر عندما تُعرض أمامه الافكار المختلفة والفتاوى المتنوعة يختار منها ما يناسب منطقة الفراغ ومصصلحة الأمة، ويركّز على الفتوى المقترحة، ويصدر بها أمراً ولائياً لتطبّق في المجال الاجتماعي ولا ضير في ذلك. ولسنا هنا في مجال الحديث عن الاسس التي يبتني عليها هذا الحكم الولائي فلها مجال آخر، ولكننا نشير إلى أن ولي الأمر له بمقتضى الصلاحية التي منحها الشارع - حيث أمر بإطاعة ولي الأمر - أن ينظر إلى الأحكام الإسلامية التي قامت على اجتهادات مقبولة فيعممها على الجميع تحقيقاً لمصلحة الأمة. وإذا عمم حكماً طبق فتواه أو فتوى غيره وجب على الجميع - حتى المجتهدين منهم - الطاعة. وعلى أي حال فالاستفادة من ولاية الفقيه لها دورها الأكبر في عملية الصياغة هنا.

### الأمر الرابع: المصالح المرسلّة

الذي أشير إليه هو أن المذاهب الإسلامية جميعاً تؤمن بالمصالح المرسلّة أي تلك الأمور التي تحقق المصالح العامة التي لم تأت نصوص في خصوص عناوينها ولكنها مما تعود لمصلحة الأمة، إلا أن هناك فرقا بين المصالح المرسلّة عند أهل السنّة والمصالح المرسلّة في الفقه الشيعي. فالمصالح المرسلّة يسلم أمرها في المذاهب السنّية إلى الفقهاء ليعرفوها ويصدروا فتاواهم العامة الدائمة حولها، في حين أنه في الفقه الشيعي تُسلم مسألة المصالح المرسلّة إلى ولي الأمر أو اللجان التي يشكلها ولي الأمر لتشخص مصلحة الأمة وبعد ذلك يصدرُ حكمٌ حكوميٌّ بها. والفرق هنا وهناك أن هذه ليست فتاوى دائمة وانما هي أحكام ولائية تصدر من باب ولاية الحكومة وهي ترتبط بظروفها وخصائصها، فهي أحكام مؤقتة واجتماعية وليس للفقيه وحده دور فيها.

هذا هو باب آخر يمكنه أن يضاف إلى عملية استنباط مشروعية العمل المصرفي في الساحة الاجتماعية الإسلامية.

### الأمر الخامس: الاستفادة من آراء المذاهب الأخرى

وأشير هنا في ختام البحث إلى أن هناك اختلافات بين المذاهب في قضايا مهمة، هذه الاختلافات على رأي المذاهب الأخرى التي تقول بإمكان العمل لفتوى غيرها من المذاهب والتي

لا تحصر المسألة بفتوى الاعلم أو بفتوى مذهب معين؛ بتعبير آخر: المذاهب التي تقول بجواز التبعض في التقليد يمكنها أن تستفيد من الفتاوى التي تنسجم أكثر مع مثل هذه العمليات. وأركّز وأوضح القول بأن المذاهب الأخرى - مثلاً - يمكنها أن تستفيد من المذهب الجعفري في كثير من فتاواه، وأضرب لهذا مثلاً؛ مسألة أخذ الأجرة على الضمان، فهي مسألة قد لا تكون صحيحة على رأي المذاهب السنية ولكن المذهب الجعفري قبلها، وحينئذ فيمكن للمذاهب الأخرى العمل بهذه الفتوى.

وهناك مسألة عقد الوفاء أو بيع الشرط كما تقول به، فهذا البيع قبله المذهب الجعفري وقبله بعض الحنفية ولكن رفضته المذاهب الأخرى، وحينئذ فيمكن الاستناد إلى هذه الفتوى والاستفادة من هذه الوسيلة الجيدة لتحقيق الهدف المطلوب.

وكذلك هناك مسألة نظرية نفي الغرر، فبعضهم تصوّر أن كل جهالة في العقد تُعدُّ غرراً في حين أنه ليست كل جهالة في العقد تعدُّ غرراً وإنما الغرر الذي يؤدي إلى الخداع المعاملي والنزاع المعاملي الذي يصعب حلّه، وحينئذ فيمكن الاستفادة من هذه الفتوى مثلاً لتجوير عقد التأمين وبيع الوفاء وغير ذلك من العقود.

وأشير أيضاً إلى أن هناك فتوى فقهية مثلاً للشيعه في جواز بيع الدين بأقل منه، فيمكن العمل بهذه الفتوى وإن كان بعض علماء الشيعة يرفضون العمل بها.

وكذلك اشير إلى أن مسألة بيع الدين مسألة مختلفة مختلف فيها، وفيها آراء يمكنها أن تساهم في تسهيل الخدمات المصرفية كتطبيق بيع التوريد وهو - في الواقع - عقد يوجد دينين وليس بيع دين بدين.

وهناك مسألة جواز أخذ الربا من البنوك الأجنبية وغيرها. وهذا أيضاً أمر يمكن أن يساهم في تسهيل الوصول إلى مشروعية أسلوب جديد من العمل المصرفي لتحقيق تلك الأهداف المشروعة.

وعلى أي حال فالعمل كله يرجع إلى الابداع الاجتهادي الذي يستطيع أن يحقق تلك الأهداف المشروعة عبر وسائل مشروعية، والله تعالى يهدي إلى السبيل.

أما السؤال الذي طرح هنا في الرسالة التي وجهها البنك المركزي: هل من اللازم أن يكون المصرف الإسلامي حكومياً؟ فالذي اعتقده هو أنه لا يلزم ذلك، أي بغض النظر عن

المصالح وعمّا قرره القانون الأساسي، فلا مانع من أن يكون المصرف الإسلامي أهلياً وغير حكومي شريطة أن يعتمد على قانون يقرره الولي الفقيه والحكومة المركزية ولا يرى مانعاً من تشكيل ذلك. والله ولي التوفيق.

## الدرس السادس والستون

### معايير القبول بالتسهيلات والخدمات المصرفية من وجهة نظر الإسلام

تقوم البنوك بتقديم التسهيلات وخدمات كثيرة من قبيل:

- ١- قبول الودائع المصرفية.  
وهي تارة ودائع متحركة فيقبلها البنك قروضا بلا فائدة.  
واخرى ثابتة يتصرف فيها بالوكالة عن اصحابها.  
وثالثة ودائع حقيقية: وهي الاشياء التي تودع لدى البنك حفاظا عليها من السرقة ويتقاضى البنك لقاء ذلك اجرا.
- ٢- تحصيل الشيكيات (وتأخذ على ذلك عمولة).
- ٣- تحويل المبالغ (وهي تأخذ عمولة ايضا).
- ٤- تحصيل الكمبيالات.
- ٥- قبول الكمبيالات.  
بتسجيلها لدى البنك وتوقيعه عليها مما يشكل نوعا من التعهد للبنك إمام المستفيد منها وهو يأخذ عمولة على ذلك لأنه قدم عملاً مفيداً.
- ٦- خدمات الاوراق المالية.  
فيتوسط البنك لشرائها وبيعها بعد اتصاله بأسواق البورصة والتأكد من الاسعار.
- ٧- حفظ الاوراق التجارية والتأمين عليها وتأخير المستهلك منها واستبدال الاوراق التي جدد اصدارها. ولا مانع من اخذ العمولة على ذلك.

- ٨- عملية الاكتتاب بالنيابة عن الشركات المصدرة للاسهم وتأخذ العمولة على ذلك.
  - ٩- اصدار سندات الاعتبار: وهي تمثل تعهدا من البنك لدفع المبلغ بمجرد وصول خطاب شحن البضاعة، والبنك يأخذ على ذلك عمولة معينة.
  - ١٠- تخزين البضائع من قبل أن يستلمها المستوردون.
  - ١١- القيام بعملية الصرف الخارجية (الكامبيو).
  - ١٢- بيع وشراء العملات الخارجية.
  - ١٣- الحوالات المصرفية الصادرة أو الواردة.
  - ١٤- اصدار بطاقات الائتمان.
  - ١٥- خصم الاوراق التجارية.
- وهي قد تفسر ببيع الدين باقل منه.
- وقد تفسر بأنها قرض من البنك للمستفيد من الورقة التجارية وتحويل المستفيد البنك على محررها.
- ١٦- القروض المصرفية:
- ويمكن تصور الكثير من الخدمات والتسهيلات الأخرى من قبيل تأجير مبالغ ضخمة من المال أو الذهب لشركات الافلام لتستفيد منها وترجعها كما هي.
- والمهم أن نعرف رأي الإسلام في قبول هذه العمليات أو ردها وامكان اخذ العمولة عليها. والحقيقة هي:
- إن الكثير من هذه العمليات هي عقود مستحدثة لم تعرف في الصدر الأول بل لم يعرف الفقهاء الكثير منها.
- إلا أنه لا مشكلة في البين بعد أن قبل الفقهاء بشمول أدلة الصحة ولزوم الوفاء للعقود المستحدثة العرفية لأنها تشكل مصاديق عرفية جديدة يمكن أن تنضم إلى المصاديق السابقة التي شملتها العمومات ولم يلتفتوا إلى قول بعض الظاهرية<sup>١</sup> الذين اقتصروا على خصوص العقود التي كانت معروفة لدى الشارع المقدس آنذاك.

١. يراجع كتاب القواعد النورانية الفقهية ص ١٨٥.

وهذه هي طبيعة الإسلام المرنة والواقعية التي ادركت أن هناك الكثير من الجوانب والعلاقات متطورة ومتدرجة في التعقد فاعدت لهذه التطورات العلاج المناسب. إلا أن المهم أن الإسلام وضع بعض المعايير والحدود التي يجب أن لا تتخطاها العقود المستجدة حتى تعود مقبولة لديه وما نريد أن نعرفه هنا هو حقيقة هذه الحدود ليكون بحثنا شاملاً للتسهيلات الماضية وأية تسهيلات جديدة. وسوف لن ندخل في بحثها التخصصي بقدر الإشارة إلى بعض الجوانب الغامضة أو القابلة للبحث وتجديد النظر.

## واهم هذه الحدود هي ما يلي

### أولاً الربا

وهي مسألة مهمة بل هي من أهم المحرمات في المجال الاقتصادي، والمهم هنا هو تشخيص مصداق الربا عن غيره.

ويأتي هنا بحث في تجويز الحيل الربوية.

وقد اعتبرها الإمام الخميني (عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المفكرين) وحل هذا الاشكال على أساسين:

الأول: إن الروايات الواردة في التخلص من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون حيث تؤدي الضميمة من غير الجنس إلى اخراج المعاملة من كونها تعاملاً بالمثلين، ولا اشكال هنا لان المثليات كسائر الامتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض، فاشترى منّ من الحنطة الجيدة بمنين من الشعير طبيعي.

### والإشكال كله في الربا القرض

والروايات الواردة فيه ضعيفة من حيث السند والدلالة، وحتى لو وردت فيه رواية قوية وجب ردّها لأنها مخالفة للقرآن والسنة.

والمعيار في تشخيص كون المعاملة ربوية أم لا هو العرف، إذ يرجع للعرف في ثلاث حالات:

- ١- ما يكتشف منه الحكم الشرعي إذا كان عرفاً عاماً ممتداً إلى عصر المعصوم كصحة بيع الفضولي.
- ٢- عندما يشخص مصاديق المفاهيم كالاناء والصعيد والإسراف.

٣- ما يرجع اليه لمعرفة مراد المتكلمين كتشخيص طهارة الإناء في الخمر الذي يتقلب إلى خل وهنا يدخل بحث القرائن العرفية، والجمع العرفي.

وبحثنا من القسم الثاني، وهو تشخيص مصاديق مفهوم الربا.

والمهم هنا أن نتأكد من تشخيص مصاديق (الربا) أو ما يحتمل أن يكون مصادقا للربا وقد جاء في الحديث النبوي الشريف أنه صلى الله عليه وآله قال لجابر: (فلا تقربنه فلا تقربنه).

وقد جاءت روايات كثيرة في الاحتياط كقوله عليه السلام: (من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه) وقوله عليه السلام: (يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت).

وقول الإمام الصادق عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمر يبين لك رشده فاتبعه، وأمر يبين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله).

طبعاً هناك بحوث أصولية حول البراءة العقلية والشرعية لن ندخل فيها.

ومسألة الربا من المسائل التي شدد عليها الشارع (فليأذونا بحرب من الله ورسوله) فيجب التأكد من الرؤية العرفية.

وقد قام البعض بمحاولات لتحويل الربا إلى وجه مشروع. من قبيل تصور عنصرين في عملية القرض، أحدهما: المال المقترض، والثاني عملية الاقراض؛ حيث يقال: إن المبلغ المدفوع ليس في قبال المال المقترض بل هو في قبال عملية الاقراض.

ومن قبيل تحويل القرض إلى بيع للثمانية بعشرة مؤجلة، وكلها تحويلات لا يقبلها الفهم العرفي وإنما يصير على ربويتها.

نعم هناك تحويلات يقبلها العرف لأنها تتمتع بخصائصها كبيع الشرط.

### ثانياً: الغرر

ونظرية نفي الغرر من أهم النظريات المعاملية التي يستند إليها في مختلف الفروع، وهي تميز المعاملات الإسلامية عن غيرها بعد أن اعترفت النظريات الوضعية بعقود الغرر (كالرهان والقمار). والغرر له درجات فيجب التمييز بين الموارد.

طبعياً أن هناك عقوداً تسمى في الفقه الغربي بعقود الغرر إلا أن الفقه الإسلامي قد قبلها من قبيل (عقد التأمين).



وهناك عقود قال فقهاء السنة: بأنها غررية وقبلها الفقه الشيعي كعقد الوفاء (البيع بشرط) أي البيع بشرط الاسترداد عند رد الثمن. وقد بحثت في الأمر فتوصلت إلى أن المقصود بالغرر هو (الخداع العاملي) الذي يؤدي إلى نزاع معاملي يصعب حله، وليس هو كل مجهولية في العقد. يقول الشيخ الانصاري: «فالأولى أن النهي من الشارع لسد باب المخاطرة المفضية إلى التنازع في المعاملات».

والاستاذ الزرقاء يرى أن الغرر المنهي عنه هو نوع فاحش يجعل العقد كالقمار المحض فيجب التأكيد من وجود الغرر المنهي عنه حتى نمنع من المعاملة. والأمر هنا على عكس الربا فلا تكفي شبهة الغرر للمنع لأن أدلة الغرر ضعيفة، والإجماع هو الذي يسند دليل الغرر. وقد دار نقاش بين العلماء حول الغرر وهل يشمل باقي العقود أم لا، والظاهر أنه لا يختص بالبيع.

### ثالثاً: اكل المال بالباطل

وهذه المسألة أيضاً منهي عنها في القرآن الكريم ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾.

والمراد بها أن تكون المعاملات منطقية عادلة لا تحايل فيها ولا ضغط ولا تلاعب. فيجب أن يكون الثمن المدفوع في مقابل شيء مقبول له مالية عرفية وشرعية. وهنا أيضاً يوجد خلاف حول دفع المال في قبالات الضمانات الاعتبارية التي تدعم قيمة العمل. فيرفض أهل السنة أي دفع للمال لأنه اكل للمال بالباطل أو لأنه أولى بالتحريم من الربا. والحقيقة: هي أن الأولوية غير معلومة، فلعل تحريم الربا لأضراره الاقتصادية الكبرى، في حين لا يؤدي أخذ المال في قبالات الاعتبار إلى هذه الأضرار الكبرى. وليس أكلاً للمال بالباطل لأن خطاب الضمان - مثلاً - يمنح المعاملة قدراً عظيماً من القيمة وله الفوائد الاقتصادية الجمة؛ وقد تحير فقهاء مجمع الفقه الإسلامي عندما واجهوا الضرورة الاقتصادية من جهة ومقتضيات فقههم من جهة أخرى. إلا أن فقهاءنا لا يمانعون في ذلك، فالشاهد الصدر رحمه الله يبيِّن ذلك بلا حرج.

### رابعاً: بيع الدين بأقل منه

وإذا كان الفقه السني يتوقف في مسألة بيع الدين بأقل منه فإن الفقهاء الشيعة يجيزونه. ولكن هناك روايتان تمنعان منه هما:

- ١- رواية محمد بن الفضيل، قال قلت للرضا: رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب إلى صاحب الدين فقال له: ادفع إلي ما لفلان عليك فقد اشتريته منه. قال عليه السلام: يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدين وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه<sup>١</sup>.
- ٢- رواية أبي حمزة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعوض ثم انطلق إلى الذي عليه الدين فقال: اعطني ما لفلان عليك فاني قد اشتريته منه؛ كيف يكون القضاء من ذلك؟ فقال أبا جعفر عليه السلام: يرد الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدين<sup>٢</sup>.

هاتان الروايتان عمل بهما الشيخ الطوسي وتبعه آخرون، إلا أنها ضعيفتان لوجود محمد بن الفضيل وهو ضعيف غال، ولكن الشهيد الصدر عمل بهما أيضاً بمقتضى مذاقه الفقهي، والحقيقة أنها لا تشكلان دليلاً على المقصود ولا مانع من ذلك.

ومع الشك نتمسك بشمول (أوفوا بالعقود) لمثل هذا المورد، وأدلة صحة البيع وأمثالها.

### خامساً: بيع الكالئ بالكالئ أو بيع الدين بالدين

حيث ورد النهي عنه؛

فقد روى طلحة بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يباع الدين بالدين»<sup>٣</sup>.

وهذا الحديث لا يحتج به، لجهالة طلحة بن زيد، بل ذكر بعض الرجاليين أنه منكر الحديث جداً يروي عن الثقة المقلوبات، لا يجل الاحتجاج بحديثه<sup>٤</sup>.

١. وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من أبواب الدين.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من أبواب الدين.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ١٥ من الدين والقرض ج ١.

٤. كتاب المجروحين: ج ١.

وكذلك لم يصحّ السند من طرق أهل السنة. قال الإمام احمد: (ليس في هذا حديث يصحّ).  
على أنه يجب التأكد من المطلوب، فبيع الدين بالدين يشمل مسألة ما لو كان العقد يولد  
دينين متقابلين كعقد التوريد - مثلاً - .

يقول صاحب الجواهر: إن دلالة الحديث لا تشمل ما صار ديناً في العقد بل المراد ما كان  
ديناً قبله<sup>١</sup>.

هذا وهناك حدود أخرى أقل أهمية نترك التعرض إليها إلى حديث آخر.



## الدرس السابع والستون

### الودائع المصرفية تكييفها الفقهي وأحكامها

#### مفهوم الوديعة المصرفية

ويقصد بها الوديعة التقديمية التي تودع لدى البنوك والتي تتعهد بدورها باعادة مبلغ معادل لها عند الطلب أو وفق شروط معينة<sup>١</sup> وهذه الوديعة - كما يقول الإمام الصدر: - «تعتبر بمختلف اشكالها في مفهوم البنوك الربوية عن مبلغ من النقود يودع لدى البنوك بوسيلة من وسائل الإيداع فينشئ وديعة تحت الطلب أو لأجل محدد اتفاقا ويترتب عليه من ناحية البنك الالتزام بدفع مبلغ معين من وحدات النقد القانونية للمودع أو لأمره لدى الطلب أو بعد أجل، على اختلاف الشكل الذي يتم الاتفاق عليه للوديعة بين البنك والعميل. ويطلق على الودائع المصرفية هذه عادة أنها ودائع ناقصة لأن البنك غير ملزم بدفعها عند الطلب بنفس المظهر المادي الذي أودعت به، والعملاء لا يستطيعون رفض ما يقدم اليهم من النقود مادامت هذه النقود قانونية»<sup>٢</sup>.

ويقرب من هذا ما ذكره الاستاذ الزرقا في خصائصها<sup>٣</sup>.

وواضح أن التعريف الذي طرحه الشهيد الصدر أدق وأشمل من سابقه.

وهذا نعرف أن الوديعة المصرفية تتمتع بما يلي:

---

١. الدكتور علي جمال الدين عوض: عمليات البنوك من الوجهة القانونية ص ١٧.

٢. البنك اللاروي ص ٨٤.

٣. قراءات في الاقتصاد الإسلامي ص ٣٣٠.

- ١- إنها تقتصر على النقود المدفوعة للبنوك.
- ٢- إنها قد تكون تحت الطلب وقد تكون لأجل.
- ٣- إنها تمثل عملية لازمة بشرطها.
- ٤- إن للبنك دفع ما يعادها من نقود قانونية دون الالتزام بالمظهر المادي الذي دفعت به.
- ٥- إن للبنك الحق في التصرف بها بما يشاء لأنها ملكه.
- ٦- إن الأرباح العائدة منها عند الاستثمار تعود للبنك.
- ٧- إن البنك يضمن ما يعادها في كل الأحوال.

### أما أهميتها الاقتصادية لعمل المصارف

فيمكن تلخيصها بما يلي:

- ١- إنها وسيلة هامة من وسائل الدفع لما يحيط بها من ضمانات تنتجها الثقة بالبنوك، وإن لم يعترف لها القانون بالصيغة النقدية، ومع ذلك فقد اتسع التعامل بها عن طريق استعمال الشيكات. ومن الواضح أن ازدياد وسائل الدفع في المجال الاقتصادي يبعث في الحياة الاقتصادية روح السرعة والسهولة في التبادل.
- ٢- إن الودائع المصرفية تمثل غالباً أموالاً عاطلة عن التأثير أما لقلتها أو لأنها لا تعرف سبيلها للدخول في الحياة الاقتصادية بشكل مؤثر، في حين تدخل عند ايداعها في حوض الاستثمار الكبير وهو القادر على تمويل المشاريع الضخمة.
- ٣- إن الودائع المصرفية تمنح البنك القدرة على خلق الائتمان بدرجة أكبر من كمية تلك الودائع، والائتمان يخلق بدوره الوديعة المصرفية أيضاً، وبهذا تكثر وسائل الدفع التي تعوض عن النقود فتتسع الحركة التجارية، وهكذا نعرف أن الودائع المصرفية تعني بيت القصيد في الدخل المصرفي والمحور الأساسي في نشاطاتها الاقتصادية والتجارية وغيرها<sup>١</sup>.

### الوديعة في الفقه الإسلامي

والحديث هنا مفصل، نقتصر منه على موضع الحاجة وبكل إجمال.

١. الودائع النقدية للدكتور الأمين - الترجمة الفارسية ص ١٦٩.

ويتم التركيز في البحث الفقهي للوديعة مرة على العقد، واخرى على موجبات الضمان، وثالثة في توابع المسألة.

اما بالنسبة للعقد فيقال: إنه لفظ - أو ما يقوم مقامه - يقتضي استنابة في الحفظ ولا خلاف في اعتبار انشائية الربط بين القبول والإيجاب فليست من قبيل الاباحة التي لا يلحظ فيها الربط بين القصدتين، واذا استودع وقبل ذلك وجب عليه الحفظ ولو كان المودع مضطرا وجب على كل قادر عليها واثق بالحفظ قبولها - كفاية - وإلا فهي من العقود المستحبة في نفسها لما تشتمل عليه من التعاون، ولا يلزمه الدرك لو تلفت العين من غير تعدّ أو أخذت منه قهرا، لأنه أمين، وعموم (على اليد ما أخذت حتى تؤدى) مخصص بقاعدة عدم ضمان الامين من غير تعد ولا تفريط، وهي عقد جائز من طرفيه - بلا خلاف - كما أنه يبطل بموت كل واحد منهما أو جنونه، وحينئذ تكون العين في يد الودعي امانة يجب ردّها إلى مالكها أو ولي امره.

وتحفظ الوديعة بما جرت العادة بحفظها بما في ذلك الاطعام للحيوان والسقي للنبات. وقد احتاط الفقهاء للوديعة فمنعوا حتى من بعض الاعمال التي يقوم بها الناس بالنسبة لحاجياتهم كحمل الوديعة معه اثناء خروجه من الدار وامثال ذلك، ولو عين المالك موضعا وجب الاقتصار عليه بل احتاط البعض بعدم تجويز نقلها حتى إلى الموضع الأكثر حفظا. ولا تصح وديعة الطفل ولا المجنون لاعتبار الكمال في طرفي العقد إلا مع إذن الولي. واذا ظهر للمودع اماره الموت وجب الاشهاد بها.

ويجب إعادة الوديعة إلى المودع مع المطالبة في اول اوقات الإمكان. وبالنسبة لموجبات الضمان ذكروا منها التفريط والتعدي، بل ربما عبر عنها بالتقصير، وذلك لصدق الخيانة المقابلة للامانة والائتمان المجعول في النصوص سببا أو عنوانا لعدم الضمان، وقد ذكر الفقهاء الكثير من المصاديق لهذا المفهوم.

وفي لواحق المسألة تعرض الفقهاء إلى مسائل، منها: مسألة جواز السفر بالوديعة إذا خاف تلفها مع الاقامة، ومسألة عدم براءة الذمة إلا بردها إلى المودع أو وكيله وغير ذلك مما لا مجال للتعرض له لأنه لا تأثير له في فهم حقيقة الوديعة. إلا أنه يجب التعرض لمسألة واحدة وهي ما لو كان البناء منذ الأول على التصرف في الوديعة، وما هو حكم هذه المسألة إذا كان التصرف مهلكا للعين المودعة.

اما بالنسبة للتصرفات غير المتلفة للذات فإنه لو كان ذلك برضا المالك فقد اختلفوا في أنه عارية أو انها اباحة التصرف لا بعوض.

وان نوى التصرف في الوديعة منذ البدء دونها اتفاق مسبق فقد ذكر الفقيه الكبير النجفي في جواهر الكلام أن صاحب المسالك قال هنا:

«ان لو نوى التصرف في الوديعة عند اخذها بحيث اخذها على هذا القصد كانت مضمونة عليه مطلقاً، لأنه لا يقبضها على وجه الامانة بل على سبيل الخيانة، وفي تأثير استدامة النية في استدامة الاخذ كما تؤثر في ابتدائه وجهان: من ثبوت اليد في الموضوعين مقرونا بالنية الموجب للضمان، ومن أنه لم يحدث فعلاً مع قصد الخيانة والشك في مجرد القصد في الضمان».

وعلق عليه بوضوح الفرق بين العزم على الانتفاع مع بقاء القبض عن المالك وبينه مع نية كون القبض له ضرورة تحقق الغصب في الثاني دون الأول<sup>١</sup>.

اما بالنسبة للتصرف المهلك كما في النقود فإنه لو كان متفقاً عليه في العقد تحول العقد إلى عقد فرض لأنه يعني التملك بالضمان وهو حقيقة القرض.

### الودائع المصرفية واقسامها

ونعود إلى الودائع المصرفية لنعرف تكييفها الفقهي على ضوء ما سبق:

وهنا لا بد من معرفة اقسام ما يسمى بالوديعة المصرفية لما لذلك من دخل في معرفة هذا التكييف.

وتنقسم هذه الودائع المصرفية عادة إلى اقسام:

**الأول: الوديعة الجارية أو المتحركة**

وهي المبالغ النقدية التي تودع لدى المصارف بقصد أن تكون مهيئة للسحب عليها عند الحاجة وهي تمتلك الصفتين التاليتين:

كونها تحت الطلب دائماً.

لا تدفع المصارف عليها فائدة - حسب العادة -.

### الثاني: الودائع الاستثمارية (الودائع لأمر)

وهي المبالغ التي يتم ايداعها في المصارف بقصد الحصول على دخل مستمر منها أو ربما

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٧، طبع بيروت ص ١٤١.



يستهدفون الاستثمار الموقت ريثما يتسنى لهم تشغيلها مباشرة.

فهي اذن:

١- ودايع نقدية مشرط فيها الابقاء إلى مدة معينة كحد ادنى.

٢- يتم تقاضي مبلغ معين عليها كدخل اسثماري.

### الثالث: ودايع التوفير

وهي ودايع فيها وجه شبه بالودائع الجارية من حيث إمكان السحب عليها في كل آن وآخر بالودائع الثابتة من حيث ما تفرضه المصارف من فوائد للموفرين وتمتاز هذه الودائع: اولاً: بأنها مهينة للسحب عليها عند الطلب.

ثانياً: بوجود بعض القيود التي تمنع من السحب بأية طريقة كانت كأن يلزم المودع بتقديم دفتره الخاص في كل مرة يشاء السحب فيها مما يضمن بقاء المبالغ التي يتوقع سحبها من مجموع ودايع التوفير والتي لا تزيد عادة على ١٠٪ (كما يقول الشهيد الصدر)<sup>١</sup> وذلك لصعوبة السحب المشار اليه، ويعتبر عشر كل وديعة توفير وديعة جارية ولا يدفع عنها أية فائدة أو ربح بل يحتفظ بها كقرض فهي تمتاز اذن:

ثالثاً: بدفع فوائد للمودعين من قبل المصارف.

فلنلاحظ التكييف الشرعي لهذه الودائع إن كان ممكناً.

### اولاً: تكييف ودايع الحساب الجاري

اعتبر بعض الاقصاديين الإسلاميين أن ودايع الحساب الجاري هي ودايع كاملة بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

«واذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع، فإن ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة، فاذا كان البنك قد اعتاد أن يتصرف فيها - بحسب مجرى العادة - فإن هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لا يمكن أن يحسب على المودع وينسحب على ارادته فيفسرها على هذا الاتجاه

١. البنك اللاروي ص ٦٥.

من الايداع إلى الاقراض، فارادة المودع لم تتجه ابدا في هذا النوع من الايداع نحو القرض. كما أن البنك لم يتسلم هذه الوديعة على انها قرض بدليل أنه يتقاضى أجره (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لاجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبه ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على أن البنك حينما يتصرف فيها انها يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند إلى مركز قانوني كمركز المقترض.

ويؤكد إضافة على ذلك بأننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فإن هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما اثر عن الملكية من تجويز التصرف بالمثلثات للقادر على ردها وإن اعتبروا ذلك مكروها بل أن (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة<sup>١</sup>.

والملاحظ أنه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماما مستدلا:

اولاً: بقصد المودع، فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: باخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها، فموقفه موقف انتهازي كما يعبر.

إلا أن الظاهر أن المورد مورد قرض، ذلك أن من خصائص الوديعة أن تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصاً بما يفوت ذاتها - باجماع المذاهب الإسلامية - إلا ما ينقله عن الملكية حيث اعتبروا ذلك مكروها، وخاصة إذا كانت الوديعة من الدنانير والدرهم أي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على أن يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وانما هو أمر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية - كما يعبر - اما احتياطه في التصرف في اموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن وإلا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له، فحتى على مذهب الملكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على أساس انها وديعة وانما تجب الصيرورة إلى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

١. الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين - الترجمة الفارسية ص ٢٠٧-٢٠٨.

اما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:  
الأول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار إمكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة، فهي تؤدي إلى نفس النتيجة التي يؤدي إليها الاستيداع تماما إلا أن هذه النية لا تنسجم مطلقا - عندما يراد تكييف العقد شرعا - مع علم الطرفين بان هذه العين المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا انما ينسجم مع القرض لا الايداع، حتى لو وضع عليه عنوان الايداع، ذلك نظير الايداعات الثابتة التي لا سبيل فيها في البنوك الربوية إلا إلى القرض حتى لو تمت تحت عنوان الايداع.  
فالعبارة في العقود للقصود والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا أن نقول: إن التصرف الذي يقوم به المصرف اما أن يكون ناقلاً بدمته، واما أن يبقى مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بدمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الأول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل - بل أن المصارف انما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها - وهي لا تتقاضى على ذلك أجرا عادة، ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضغطها بلا ريب - انما تقدم لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجارية.  
وحتى لو كانت هذه البنوك لاربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى أو أي من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسهاها أولا وما تدخله في المضاربات وغيرها ما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفع إلى ساحة المضاربة من اسهم.

اما إذا لم يقصد المصرف نقلها إلى ذمته فهذا يعني أن هذه الاموال يجب أن ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعاً) إلى المودع لأنه مالك الأصل - حسب قاعدة الثبات في الملكية - يقول الكيذري - وهو من فقهاء الإمامية القدامى: «اذا تجر بهال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع»<sup>١</sup>.

١. الينابيع الفقهية: ج ١٧، ص ١٣٢ طبعة بيروت.

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (اعمال البنوك) - لو كان ما يدفعه إلى البنك بعنوان الوديعة والامانة، فإن لم ياذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامنا، ولو إذن جاز، وكذا لو رضي به، وما يدفعه البنك اليه حلال على صورتين إلا أن يرجع الاذن في التصرف الناقل إلى التملك بالضمان، فإن الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحا، والظاهر أن الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وامانة قرض واقعا ومع قرار النفع تحرم الفائدة<sup>١</sup>.

والظاهر أنه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة أي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويحيز أن يتصرف البنك بالوديعة العينية باذن المالك لقاء عوض، اما إذا رجع التصرف في الوديعة إلى التملك - كما في النقود - فقد عاد استقراضا ولا تجوز اخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتى بان الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعا.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر أنه تقرير لدرس الإمام نفسه) على هذه العبارة بقوله: «وذلك لان وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارنة مع الرضا بالتصرف فيه بانحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على اموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه أن ربح التجارات يعود إلى صاحب هذه النقود، لان العوض يدخل في ملك من خرج منه المعوض مع أن صاحب البنك يأخذ الارباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحا شرعا إلا مع التمليك بالضمان، لكن إذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن كونه امانة ووديعة، ويصير قرضا واقعا، فتسمية ذلك بالوديعة اما لأنه يكون في بداية الأمر كذلك، واما لان التسليم إلى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع - أيضا - لان البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من السرقة والتلف، ولاجل هذه الجهة يسمى ايداعا وأن يكون قرضا غالبا أو دائما واقعا»<sup>٢</sup>.

١. تحرير الوسيلة: ص ٦٦٦ الجزء الثاني.

٢. مستند تحرير الوسيلة: ص ١١٦ قسم المسائل المستحدثة.

اما السيد الشهيد الصدر قدس سره فيقول:

«فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة - كما يقال في الحساب الجاري - ولا ناقصة - كما يقال في الودائع الثابتة - وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائما أو لأجل محدد، لان ملكية العميل تزول نهائيا عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه... وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة وانما اطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخيا بدأت بشكل ودايع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها إلى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربيوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على أساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة - كما سبق - فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضا دون أن يدفع فيها فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودايع مسلمة إلى البنك لاستتابته في حفظها فحسب بل هناك إلى جانب الايداع توكيل من المودع للبنك في التصرف بالمال باجراء عقد المضاربة عليه. وهكذا يختلف لدى البنك اللاربيوي المحتوى الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف حركتها وثباتها.

اما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض أو السحب عليه وتكييفه فيرى أن الحساب الجاري لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة، فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين، ويعتبر الحساب الجاري - من وجهة النظر الغربية - معبرا عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية وتستحيل إلى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الاداء. وذلك لأن الفقه الغربي مازال يرى أن المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج إلى قرار متفق عليه، في حين أن الفقه الإسلامي يرى قهريا المقاصة (على رأي الإمامية والحنفية) بل لا يمكن التنازل عنها لأنها ليست حقا قابلاً للاسقاط، ويمكن أن تفسر عملية السحب بأنها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فإن تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل<sup>١</sup>.

١. البنك اللاربيوي في الإسلام: ص ٨٤ إلى ٨٨.

ويبدو أن هذا الاتجاه - أي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً - هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب «كشف القناع» المؤلف على المذهب الحنبلي أن الوديعة مع الاذن بالاستعمال عارية مضمونة.<sup>١</sup>

كما جاء في المغنى لابن قدامة: لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض.<sup>٢</sup> ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: «كل ما لا يمكن الانتفاع به إلا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً».<sup>٣</sup>

وكذلك نجد شمس الأئمة السرخسي يقول: «ان عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة إذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها عينا فيصير مأذونا في ذلك».<sup>٤</sup>

هذا، والذي يبدو أن الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه. فقد نُقل عن الاستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي: إنه رغم تغليب فكرة تفسير الوديعة بأنها أمانة محفوظة لكنه يرى أن هذا مجرد تصور نظري لأنه يتعارض مع إمكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه إلى فكرة القول بان الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة أو شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الاستاذ علي البارودي في كتاب «القانون التجاري اللبناني» ص ٢٨٨ حيث يرى أن المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الاموال.

وهنا نجد الاستاذ سامي حمود يرد عليه بان اللجوء إلى هذا الحل انما يكون بعد عدم إمكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض، وهذا التفسير - كما يقول الاستاذ علي جمال الدين - يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما اخذ به القانون

١. البهوتي الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧ ص ١٤١.

٢. المغني: ط ٣ القاهرة ج ٥، ص ٢٠٧-٢٠٨.

٣. تحفة الفقهاء الطبعة الاولى - دمشق ج ٣، ص ٢٨٤.

٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع طبعة القاهرة ج ٨، ص ٣٨٩٩.

المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يلي:  
«إذا كانت الوديعة مبلغا من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذونا له في استعماله اعتبر العقد قرضا»<sup>١</sup>.

### ضمان الحسابات الجارية

تلخص مما ذكرنا أن البنوك الربوية في الحقيقة تستلم الودائع الجارية والثابتة كقروض حقيقة وتدفع عليها فوائد ربوية.

أما بالنسبة للبنوك اللاربوية فهي تستلم الودائع الجارية كقروض أو الودائع الثابتة (لامد) فهي لا تتسلمها كقروض وإنما يمكن أن تتسلمها كودائع مع توكيل للبنك بإمكان ادخالها في عقود مشروعة كالمضاربة والمشاركة وغيرها، فيكون البنك هنا أميناً وسيطاً له أحكامه الخاصة به.

وعليه: فمن الطبيعي أن يضمن البنك وهو يعبر عن الأسهم المشتركة فيه أموال الحسابات الجارية لأنها قروض عليه ولا معنى لتصور ضمان الحسابات الجارية من قبل المودعين، لا المودعين لهذه الحسابات ولا المودعين للودائع الثابتة فلا دخل لهم في الموضوع.

### وهل يمكن استخدام الأموال المودعة في حساب جارٍ كرهن أو كضمان؟

بعد أن رأينا أنها قروض لم يعد هناك مجال لهذا التساؤل بالنسبة للرهن وحتى لو تصورناها ودائع كما في الودائع لاجل فالظاهر أيضاً أنه لا مجال لذلك لأن الرهن يشترط فيه أن يكون عيناً كما يشترط فيه القبض من قبل المرتهن، هذا وقد ذكر المرحوم الشهيد الثاني أنه على القول بعدم اشتراط القبض لا مانع من صحة رهنه، وأن العلامة في «التذكرة» بنى الحكم على القول باشتراط القبض وعدمه فقال: لا يصح رهن الدين إن شرطنا في الرهن القبض، لأنه لا يمكن قبضه<sup>٢</sup>.

هذا وهناك مجال لتصور الرهن هنا إذا لم نشترط العينية والقبض، أما إذا كان المرتهن هو

١. راجع تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية للدكتور سامي حسن أحمد محمود ص ٢٦٤.

٢. اللعة الدمشقية: ج ٤، ص ٦٦.

البنك نفسه فيمكن القول بان القبض حاصل والاشكال في هذه الحالة أقل من حالة كون المرتهن شخصا ثالثا.

أما استخدامها كضمان: فهو أيضا غير واضح المقصود فإن أريد من ذلك أن يقوم البنك - باعتبار ما لديه من ودائع نقدية - بضمان المودع لدين في ذمته أو عمل أو ما إلى ذلك فلا مانع في ذلك كيفما فسرنا الضمان أو نقل الحق من ذمة إلى أخرى - كما يقول الإمامية - أو ضم ذمة إلى أخرى - كما يقول غيرهم - وعلى أي حال فإن الضمان إذا كان باذن المضمون عنه فللبنك الرجوع عليه بكل ما يتكبده معتمدا على ما لديه من ودائع جارية أو ثابتة وإلا لم يكن له التصرف في أي من هذه الودائع.

فالحكم في الودائع الجارية والودائع الثابتة واحد ظاهرا.

**وهل يمكن حجز اموال العميل في حساب جارٍ لتصفية حقوق عليه ناشئة للبنك من عمليات اخرى؟ وبتعبير آخر هل يمكن للبنك أن يجمد الحسابات ويجري المقاصة؟**

قلنا بهذا الصدد عند عرض تكييف الحساب الجاري: إنه سواء كان بمعنى الحسابين الجاريين المدين والدائن أو بمعنى استيفاء حساب جارٍ واحدٍ أنه دين على البنك للمودع فاذا استحق للبنك على المودع مبلغ من المال تحققت المقاصة على الرأي الراجح لدى الإمامية والحنفية بشكل طبيعي وقهري ودون حاجة إلى أي عقد أو اتفاق مسبق على ذلك بين البنك والعميل أو الرجوع إلى القضاء.

فالحساب إذن يتجمد بمقدار الحق الناشئ وتتم المقاصة بشكل طبيعي إن تمت المشابهة بين الحقين.

**التكييف الشرعي للوديعة المصرفية الاستثمارية وهل يمكن تصورها كحصة في المشاركة**

والوديعة المصرفية الثابتة إذا أريد تفسيرها كقرض فإن ذلك يعني انها قرض ربوي محرّم ولا سبيل لنا إلى تصحيحها، ولذلك فهناك سبيل آخر يتلخص في الاحتفاظ بها كوديعة بالمعنى الفقهي واوكل إلى البنك أن يتصرف بها ويستثمرها لصاحبها، وحينئذٍ يقوم البنك في



ادخالها في حوض الاستثمار الكبير والذي يعمل من خلاله على الدخول في العقود الإسلامية نيابة عن المودعين فيعود كل مبلغ مودع شريكا في كل نشاطات الحوض الكبير بمقداره وبمستوى المدة التي يبقى فيها لدى البنك.

وهكذا يشترك اطراف ثلاثة في العملية الاستثمارية (المودعون، والمستثمرون، والبنك بوصفه وسيطا بين الطرفين ووكيلاً عن أصحاب الاموال).

ومن الطبيعي أنه يدخل أيضا كصاحب رأسمال بالنسبة لحصة من رأسماله وما لديه من سيولة نقدية توفرها الحسابات الجارية لأنها ملكه بعد أن تصورناها كعمليات قرض.

وقد اشترط المرحوم الشهيد الصدر للبنك في توكله عن المودعين:

- ١- أن يلتزم المودع بملزم شرعي بابقاء وديعته مدة لا تقل عن أشهر تحت تصرف البنك وهو ممكن في عقد الوكالة وإن لم يمكن الإلزام في عقد الوديعة باعتباره عقدا جائزا.
  - ٢- أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للعمليات الاستثمارية.
  - ٣- أن يفتح المودع وديعة ثابتة حسابا جاريا لدى البنك. واعتبر هذا شرطا قابلاً للحذف.
- كل ذلك لكي يضمن البنك النتائج المرجوة له.

كما تحدث قدس سره عن قدرة البنك على ضمان الدوافع التي تدفع المودعين للاقدام على الوديعة الاستثمارية وهي:

أ- كون الوديعة مضمونة.

ب- الدخل.

ج- القدرة على الاسترجاع في نهاية الاجل.

فقرر إمكان توفير الضمان لرأس المال من قبل البنك نفسه لا العاملين المستثمرين، فقد لا يمكن تضمينهم كما في عملية المضاربة. وحول هذا الموضوع قدّم بحثا فقهيا ملحقا للكتاب وقال في نهايته:

«وبناء على أن فرض الضمان على عامل المضاربة لا ينسجم مع مشاركته في الربح من قبل المالك قلنا في الأطروحة: إن الضمان يتحملة شخص ثالث غير العامل والمالك، وهو البنك، وتحمله له اما بانشاءه بعقد خاص أو باشرطائه بنحو شرط النتيجة في عقد آخر، والبنك بنفسه

وإن كان أميناً بالمعنى الأعم على الودائع التي يأخذها من أصحابها ويتوكل عنهم في المضاربة عليها مع التجار ولكننا قد بيننا أن فرض الضمان بالمعنى الذي حققناه على الأمين صحيح على مقتضى القاعدة واشتراطه بنحو شرط النتيجة نافذ... كما يمكن تصوير الاشتراط على البنك بنحو شرط الفعل في ضمن عقد وذلك بان يشترط عليه المودع في ضمن عقد أن يدفع إليه مقداراً من المال مساوياً للخسارة التي تقع في وديعته عند المضاربة عليها.

أما الدخل: فقد اقترح أسلوباً فرعياً بدلاً عن الدخل المضمون «الفائدة» يتمثل في وضع نسبة مئوية معينة من الربح ورفعها - على الحساب - بوصفهم أصحاب المال، ولما كان دخل المودعين يرتبط بنتائج المشاريع وخلافاً للفائدة الربوية فقد أكد أن هذه الودائع إذ تترج في حوض الودائع الكبير يدخل أصحابها كمضاربين - مثلاً - في جميع المضاربات التي يعقدها البنك على مجاميع مختلفة فتكون احتمالات عدم الربح ضئيلة جداً ومن الطبيعي أن النسبة المئوية المقررة من الأرباح يجب أن تكون بحيث تعوض عن هذا الاحتمال وتبقي على إغراء جذب أموال المودعين في قبالات البنوك الربوية، وكذلك اقترح بعض الأمور التي تبقى على قدرة البنك على الاستجابة لطلبات السحب عند حلول الآجال<sup>٢</sup>.

هذا ويجب التنبيه إلى أن ودائع التوفير يمكن أن تدخل من جهة في الودائع الثابتة باعتبار احتمالات ثباتها لوجود صعوبة ما في سحبها بعكس السهولة الموجودة في الحسابات الجارية مما يوفر لها بعض المبالغ باعتبار دخولها كمساهمة في عمليات الاستثمار كما يمكن اعتبارها قروضا كالحسابات الجارية وحينئذٍ فلا يمكن أن تجر إلى دخل.

وقد عمدت الأطروحة الإيرانية إلى الاعلان عنها باعتبارها قرضاً حسناً لا يجر إلى فائدة ولكنها في قبالات ذلك فسحت المجال للبنوك عن الاعلان عن جوائز تمنحها لأصحاب حسابات التوفير، وترتفع أحياناً فرص الجوائز بارتفاع المبالغ والمدد المتبقية مما يشجع على مثل هذا الادخار. ولا بأس في هذا الأسلوب بعد إن لم يتضمن وعداً إلزامياً للمودعين فيها بأية فائدة.

١. البنك اللاروي في الإسلام ص ٢٠٤.

٢. نفس المصدر من ص ٣٢-٤٠.

## هل يمكن للعميل أن يسحب جزءا من أمواله من حساب استثماري قبل نهاية المدة؟

والحقيقة هي انها كلما أمكن ابقاء الودائع مددا اكبر أمكن تفعيل المشاريع الاستثمارية بشكل أكثر أثرا إلا أن على البنك أن يؤمن للمودعين فرص السحب خلال مدد معينة، فليس كل المودعين ممن يفضلون الاستثمار باستمرار على استحصال مبالغهم خلال مدد أقرب؛ ومن هنا،

فإن للبنك أن يحدد مدة ادنى لإبقاء الودائع بحيث إذا طلب المودع المبلغ أو جزءا منه فقد اهليته للحصول على جزء من الأرباح باعتبار أن هذه المدة الأدنى هي المدة المعدل التي يرى خبراء البنك انها المدة التي توفر دخول الوديعة إلى مجال الاستثمار، فكأن الوديعة مازالت غير مشغلة خلال هذه المدة، وحينئذٍ فحتى لو فرضنا واقعا أن هذه الوديعة قد ساهمت إلى حد ما في عملية الاستثمار إلا أن ما يوجبه سحبها من خلل يتطلب اشتراط تنازل مالكةا عن مثل هذه الآثار - لو كانت - لقاء اقدامه على السحب المبكر.

وتعيين هذه المدة يضمن الحد الأدنى المطلوب، اما بعد ذلك فيمكن أن يتحمل البنك اللاربوي حصول أنماط من السحب باعتبار أن هذه المدد بطبيعة الحال لن تحل في آن واحد، وأن الكثير من المودعين سوف يلتزمون بالإبقاء مددا اكبر انتظارا لارباح اكبر، كما أن عبء هذا السحب سوف يتوزع على مشاريع كثيرة.

ثم أنه يمكن الاقدام على مشاريع وشروط على المستثمرين للالتزام بتوفير سيولة نقدية من أوقات محددة لمواجهة الحالات الطارئة.

وعلى أي حال،

فإن البنك نفسه سوف يحل برأساله وبما لديه من سيولة متوفرة من الحساب الجاري محل المودعين الساحبين ليحصل على حصصهم من الأرباح لنفسه.



## الدرس الثامن والستون

### خطابات الضمان في رأي آية الله الشهيد الصدر

**خطاب الضمان:** هو تعهد من المصرف بقبول دفع مبلغ معيّن لدى الطلب إلى المستفيد من ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد. وخطابات الضمان ابتدائية ونهائية:

أما الابتدائية: فهي تعهدات توجه المستفيد من هيئة حكومية أو غيرها لضمان دفع مبلغ من قيمة العملية التي يتنافس فيها طالب الضمان ويستحق الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ ما يلزم عند رسو العملية عليه.

وأما النهائية: فهي تعهدات لضمان دفع مبلغ يعادل نسبة أكبر من قيمة العملية المستقرة على عهدة العمل، ويستحق الدفع عند تخلف عن الوفاء بها عليه في العقد النهائي بين العميل والمستفيد. وهي تستعمل لطمأنة المستفيد،

وتتم الطمأنة تارة بدفع مبلغ من النقود لتصبح من حق المستفيد إن لم يف لشخص بما رست عليه العملية؛ وأخرى بخطاب الضمان.

خطابات الضمان: يكون هناك عقد بين المستفيد والعميل مشروط بتملك المستفيد نسبة معينة من قيمة العملية عند تخلف العميل، وهو شرط ملزم عندما يقع في عقد صحيح كالإيجاز. ويعتبر خطاب الضمان تعهدا بوفاء المقاول بالشرط تماما كتعهد الدين من قبل ثالث، وحينئذ يرجع المستفيد على المصرف إذا لم ينفذ الشرط ويضمن المقاول المبلغ الذي خسره المصرف، لذلك فله مطالبته، وللمصرف أخذ عمولة على هذا التعهد، وهو عمل محترم يمكن فرض جعالة أو عمولة عليه من قبل الشخص.

## حكم الخطاب الابتدائي

هذا الخطاب يجوز للمصرف اصداره، إلا أنه غير ملزم، لعدم وجود عقد يشترط فيه شيء ليتمكن ضمانه، فالشروط الابتدائية غير ملزمة عند الكثيرين وهناك من ألزم بها.

## حكم خطابات الضمان النهائية

العقد بين المستفيد والمقاول مع شرط دفع مقدار عند التخلف صحيح إذا لم يؤد التخلف إلى بطلان أصل العقد.

ويتصور الشرط بأحد انحاء:

- ١- أن يكون بنحو شرط النتيجة، فتشترط الجهة أن تكون مالكة للمبلغ في ذمته عند التخلف.
  - ٢- أن يكون بنحو شرط الفعل، فتشترط الجهة أن تملك المبلغ.
  - ٣- أن يكون بنحو شرط الفعل، فتشترط الجهة أن يملكها ذلك.
- والثمرة بين الثاني والثالث تظهر في إمكان قيام شخص آخر دون أمر أو توكيل بذلك. والشرط في الثاني مقدور لأنه يعني الجامع بين فعله وفعل غيره.
- أما الصورة الأولى فلا تصح لأن اشتغال ذمة المقاول بذلك ليس في نفسه من المضامين المعاملية المشروعة.

فإذا قيل ثبت مشروعيته بدليل (المؤمنون عند شروطهم)،

يقال: إنه لا يشرع أصل المضمون في الشرط وإنما هو يتكفل صلاحية لأن تنشأ به المضامين التي هي مشروعة في نفسها.

وأما النحوان الآخرا ففهما معقولان:

وحينئذ فما حكم خطابات الضمان؟

هذه الخطابات يمكن تخريجها على أساس الضمان - كما يقول السيد الصدر - .

ولا يقصد هنا الضمان بالمعنى المشهور في الفقه الإمامي، لأنه ينتج نقل ذمة إلى ذمة، لا ضم ذمة إلى جانب أخرى. والمصرف لا يقصد نقل الدين إلى ذمته عند قبوله للكبيالة، أو

في حالتنا هذه، ولا نقصد ضم ذمة إلى ذمة ليكون باطلاً<sup>١</sup> وإنما نقصد التعهد بأن الدين سيؤدى فهو ضمان الأداء.

ولا يتوهم أنه يرجع إلى ضم ذمة إلى ذمة فإن هذا يعني كون الشخصين المدين والضامن مسؤولين عن المبلغ وكلتا المسؤوليتين منصبتان على المبلغ المحدد، ولكن في ضمان الأداء ذمة المدين هي المسؤولية، والضامن مسؤول عن الأداء، وخروج المدين من عهدة مسؤوليته، فليس للدائن أن يرجع ابتداء إلى الضامن وإنما يرجع إليه عند امتناع المدين، ولما كان الأداء بنفسه ذا قيمة مالية تلفت على الدائن فيصبح مضمونا على من كان متعهدا به، وتشتغل ذمة الضامن حينئذ بقيمة الأداء، وهي قيمة الدين. وهذا المعنى للضمان صحيح شرعا بحكم الارتكاز العقلائي أولاً. وبالتمسك بعموم (أوفوا بالعقود) ثانياً، بشرط أن تثبت عقديته عند العقلاء، أي كون إجاده على التزام الطرفين، وتتم معرفة ذلك بملاحظة أنه هل جعل تحت سلطان شخص واحد أو شخصين.

وهنا قد يدعى بأن الضمان بهذا المعنى ليس عقداً، باعتبار أنه لا يحتاج في قبالة إلى التزام أكثر من التزام الضامن، وليس فيه تصرف في شؤون المضمون له. ولكن يجب أن ملاك العقدية لا ينحصر بكونه تصرفاً في ذمتك الشخصين بل قد يكون تصرفاً في أحدهما ولكنه يبقى تحت سلطان الشخصين كما في الهبة. ولا يمكن الاستدلال بالروايات التي تبطل الضمان بمعنى نقل الدين من ذمة إلى ذمة ضد هذا الضمان لأنه هنا ضمان اداء.

فلنرجع إذن إلى خطاب الضمان النهائي. وهو يشبه ضمان الدين، غاية الأمر التعهد هنا بالقيام بالشرط.

أما كيف يقتضي استحقاق المطالبة من المصرف، فهذا يبيّن بوجهين:

الأول: إن هذا التعهد يجعل اداء الشرط في عهدة المصرف على حد كون العين المغصوبة

١. يرى الامامية - إجماعاً - ان الضمان يعني نقل ما في ذمة المضمون عنه الى ذمة الضامن ويرفضون التصور القائل بأنه ضم ذمة الى ذمة ولكن الضمان المذكور هنا نوع آخر وهو تعهد الضامن بان يقوم المضمون عنه باداء المبلغ.

في عهدة الغاصب وإن كان وقوعها في عهده قهرية ووقوع التعهد في عهدة المصرف بسبب العقد، وإذا فقدت العين المغصوبة اشتغلت الذمة بالقيمة، فإذا تلف أداء الشرط تحولت العهدة الجعلية إلى اشتغال الذمة بقيمة فعل الشرط وهي لازم ذلك.

الثاني: أن يقال: إن العهدة الجعلية (المعنى الثالث للضمان) هي عبارة عن تحمل تدارك الشيء بقيمته إذا تلف. وحيث يكون اشتغال الذمة بالقيمة عند التلف هو مدلول هذا التعهد ابتداءً. والفرق أنه على هذا الوجه ليس للمستفيد مطالبة المصرف باقناع المقاول بالأداء، وإنما له تغريم المصرف، وأما على الوجه الأول فله ذلك.

وقد حاول بعض الأعلام ارجاع هذه الخطابات للكفالة ولكنها لا تؤدي إلى دفع القيمة. ونحن لا داعي لنا في ذلك بعد أن أثبتنا هذا الضمان بالمعنى الثالث وهو بالذمة نظير ضمان الأعيان المغصوبة، وهو ما قال بصحته كثير من الفقهاء فانها ليست نظير النقل من ذمة، إلى ذمة فلا تشتغل الذمة ما دامت العين موجودة وإنما هو تعهد بالأداء، وتشغل الذمة عند التلف.

الامام الخميني (ره) يقول في مسألة الكميالية - مسألة (٣) ص ٧٤٤، من تحرير الوسيلة: «بعد ما كان المتعارف في عمل المصارف ونحوها الرجوع إلى بائع الكميالية والى كل من كان توقيعها عليها لدى عدم أداء دافعها لأجل القوانين الجارية عرفاً وكان هذا أمراً معهوداً عند جميعهم كان ذلك التزاماً ضمناً منهم بعهدة الأداء عن المطالبة، وهذا أيضاً شرط من ضمن القرار وهو لازم المراعاة، نعم مع عدم العلم بذلك وعدم معهوديته لم يكن قراراً ولم يلزم بشيء». ويقول أيضاً عن خطاب الضمان ص ٧٤٤: «من أعمال المصارف ونحوها الكفالة بأن يتعهد شخص لآخر بالقيام بعمل كبناء فنطرة مثلاً، ويتعهد المصرف وغيره للمتعهد له بكفالة الطرف، أي المتعهد، وضمانه بأن يدفع عنه مبلغاً لو فرض عدم قيامه بما يتعهد للمتعهد له»، والسيد الإمام الخوئي يدخله في عقد الكفالة. فيقول:

«ولا فرق في صحة الكفالة بين أن يتعهد الكفيل للدائن بوفاء المدين دينه، وأن يتعهد

لصاحب الحق بوفاء المقاول والمتعهد بشرط.<sup>١</sup>

١. مستحدثات المسائل: ص ١٢.



## إخذ العوض على الضمان

من المعروف لدى فقهاء المذاهب الأربعة عدم الجواز<sup>١</sup> وقد استندوا إلى أدلة أهمها:  
 أولاً: قياس الأمر على القرض الذي جر نفعا باعتبار أن الضامن لو كان قد دفع مبلغاً  
 كقرض فإنه كان سيسترجع المبلغ بالإضافة لهذا العوض، وهنا لا يدفع شيئاً ويأخذ عوضاً،  
 فالتحريم هنا أولى وهذا أقوى المستندات.

ثانياً: الاستناد إلى طبيعة العقد التبرعية فهو لا يقبل التعويض.

ثالثاً: الإجماع

رابعاً: الاستناد لقوله عليه السلام: الزعيم غارم<sup>٢</sup> فالأصل في الضمان أنه غرم لا غنم.

خامساً: إنه أكل للمال بالباطل وذلك عند ما يستوفي المضمون له ماله من المضمون عنه.  
 والحقيقة هو أن هذه الأدلة لا تنهض على المطلوب.

فالدليل الأول قياس مع الفارق ذلك أنه لعل تحريم الشارع للربا ناتج من المفسد  
 الاقتصادية المترتبة عليه، في حين لا نجد مثل هذه الآثار تترتب على عملية اخذ العوض على  
 الضمان، بل أن لهذه العملية آثاراً إيجابية اقتصادية كبرى<sup>٣</sup> بلا ريب.

أما الدليل الثاني فيقال فيه أننا لا ننكر كونه عقداً تعاونياً ولكن هذا لا يمنع اخذ العوض  
 عليه بل أجاز كثير من الفقهاء اخذ الأجرة على الواجبات فكيف الحال بالمستحبات.  
 أما الإجماع فلا يستند إليه إذا كان معللاً بل تدرس علته، هذا مع الشك في تحققه.  
 أما الرابع فيقال فيه أن التركيز على كون الزعيم غارماً لا ينفي كونه غانماً بل أن تكليفه  
 بالغرامة ينسجم مع كونه غانماً.

وأخيراً فالدليل الخامس مما لا ينبغي التوجه له بعد أن كان هذا الأمر له قيمة حياتية في  
 كل المعاملات خصوصاً في الواردات والصادرات في كل مكان.

١. راجع الضمانات للبغدادي ص ٢٨٢ والشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٤٠٤/٣ والشرح الصغير ٢٤٢/٣

والفروع لابن مفلح الحنبلي ٢٠٧/٤ وكشاف القناع ٢٦٢.

٢. سنن الترمذي: ج ٢، ص ٣٦٨ سنن أبي داود: ج ٣، ص ٢٩٧، مستدرک الوسائل: ج ١٣، ص ٤٣٥.

٣. مجلة مجمع الفقه العدد الثاني الجزء الثاني ص ١٠٣٨.

ومن هنا نجد الشهيد الصدر يقول: «ويصح للبنك أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان هذا؛ لأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات الشخص المقاول، وبذلك يكون عملاً محترماً يمكن فرض جعالة عليه أو عمولة من قبل ذلك الشخص<sup>١</sup>. ويقول الإمام الخميني (ره): ويتقاضى الكفيل ممن يكفله عمولة بازاء كفالته، والظاهر صحة هذه الكفالة الراجعة إلى عهدة الاداء عند عدم قيام المتعهد بما تعهد وجواز اخذ العمولة بازاء كفالته وبازاء اعمال أخرى من تسجيل الكفالة ونحوها إذا كانت الكفالة باذن المتعهد جاز له الرجوع<sup>٢</sup>.

ويقول الإمام الخوئي (ره):

هل يجوز للبنك أن يأخذ عمولة معينة من المقاول والمتعهد لإنجاز العمل لقاء كفالته وتعهدته؟ الظاهر أنه لا بأس به، نظراً إلى أن كفالته عمل محترم فيجوز له ذلك. ثم أن ذلك داخل - على الظاهر - في عقد الجعالة، فتكون جعلاً على القيام بالعمل المذكور وهو الكفالة والتعهد<sup>٣</sup>.

١. البنك اللاروي ص ١٣١.

٢. تحرير الوسيلة: ص ٧٤٤.

٣. مستحدثات المسائل: ص ١٢-١٣.

## الدرس التاسع والستون

### تقرير حول بحوث بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي مقدم لمجمع الفقه الإسلامي

أهمّ ما كتب في الموضوع في هذه الدورة أوراق أربع هي:

١- ورقة سماحة آية الله المؤمن.

٢- ورقة سماحة الشيخ حسن الجواهري.

٣- ورقة الدكتور القري.

٤- ورقة الدكتور محمّد عبدالحليم عمر.

وسألخصّ أهمّ ما جاء فيها، مع إبداء بعض النظر فيها، مذكراً بأنّه لم تتح الفرصة الكافية لدراسة كلّ ما جاء في ورقة الدكتور محمّد عبدالحليم عمر.

وقبل كلّ شيءٍ نوّضح: أنّ بطاقات الائتمان تشكّل المرحلة الأخيرة من مراحل التطوّر في الأدوات الماليّة، فبعد عصر المقايضة جاء عصر التقييم وفق بعض السلع، ثمّ التقييم وفق المعادن الثابتة، ثمّ التقييم بالذهب والفضّة، ثمّ تمّ تداول الأوراق النقديّة. ويمكن اعتبار بطاقات الائتمان آخر تحوّل في هذا المجال، وهو يترك آثاره في توسيع الائتمان إلى حدّ كبير.

أنواع البطاقات:

١- بطاقة الائتمان المعطاة برصيد: وهي ترتبط بوجود رصيد لحاملها، ولذلك فهي بمنزلة الصكّ.

٢- بطاقة الائتمان العاديّة: وهي ترتبط برصيد لحاملها، ويلتزم الحامل بتسديد مبلغ

الفاتورة<sup>١</sup> من خلال مدّة أقصاها ثلاثون يوما، وإلا تمت ملاحقته قضائيا؛ وأشهر أنواعها «أمريكان إكسبرس».

٣- بطاقة الائتمان القرضية: وهي أكثرها انتشارا، وتمتاز بأن حاملها لا يجب عليه الدفع خلال مدّة، بل يمكنه جعل المبلغ بذمته ودفع فوائد التأخير. وأشهر أنواعها «الويزا والماستر كارد»<sup>٢</sup>.

وقد أشار الشيخ المؤمن والشيخ الجواهريّ إلى صيغ أكثر تفرّعا وتعقيدا نسبيا. فمن ناحية المصدر، نجد تارة يوقع عقدا مع شركة أو شخص نسميه «التاجر»، وأخرى يصل الأمر بالمصدر إلى حدّ من الشهرة بحيث لا يحتاج إلى مثل هذا العقد. كما أنّ المصدر قد يقوم بتوقيع عقد مع بنك أو جهة أخرى حقيقية أو حقوقية تتعهد بأداء مبلغ الفاتورة، ثم تعود على المصدر بالمبلغ.

وقد تبلغ شهرة المصدر حدا تجعل البنوك الأخرى تقدم على هذا دونها حدوث عقد بينها وبين المصدر، ثقة منها بأنها ستعود على المصدر بما دفعته للتاجر، كما أن ما يأخذه المصدر من الحامل تارة يكون نفس قيمة الفاتورة، وأخرى يزيد عليه بنسبة معينة ربما كانت تتراوح بمقدار المدّة المسموح بها للدفع، فإذا أخرج بعدها أخذ نسبة إضافية.

كما أن إصدار البطاقة لمن يريد لها قد يكون مجانا، وقد يكون في قبال رسوم سنوية، وقد يكون يبيعها ممن يرغب فيها. كما أن ذلك قد يشترط فتح حساب لدى المصدر، وأخرى لا يشترط ذلك.

ثم إن البطاقات قد توجب الدفع خلال شهر واحد من الاستفادة منها، وأخرى لا توجبه ولا تحدد الدفع الفوري، فإذا دفع فورا فهو، وإلا وضعت عليه فوائد مباشرة. كما أن

١. الفاتورة: هي قسيمة البيع التي يصدرها التاجر أو مقدّم الخدمة عند الشراء منه أو تقديم خدمة إلى الحامل.

٢. الفيزا: «منظمة» تسعى لخدمة البنوك الاعضاء - التي تُصدر البطاقة لهم - من الناحية الادارية والفنية والخدماتية، وتتكون ادارتها من ممثلي البنوك الأعضاء. ان المؤسسات المرتبطة بهذه المنظمة أكثر من ستة ملايين مؤسسة تشمل

شركات الطيران والفنادق والمطاعم والمحلات التجارية والنوادي ووكالات تأجير السيارات وغير ذلك. هذا هو المعنى الاصطلاحي للفيزا ولكن الكلمة الواردة في بحث مؤلف الكتاب هي عبارة عن اسم خاص لنوع من بطاقات الائتمان وهي بطاقة الائتمان الفرضية.

البطاقات قد توجب الدفع الفوري خلال مدة، أو تسقط دفع المبلغ إلى آجال متعددة. وهناك بطاقات تقسم حسب ما تمتاز به، فمنها: ذهبية، وأخرى ماسية، وثالثة خضراء.

### فوائد البطاقة

وقد ذُكرت في البحوث الثلاثة على اختلاف في الإجمال والتفصيل، وشملت فوائد للمصدر والحامل والتاجر، وربما للمجتمع والاقتصاد.

أما المصدر: فيحصل على رسوم إصدار البطاقة، وتجديدها وتبديلها، والتجديد المبكر، وعلى نسبة من ثمن السلعة أو الخدمة يستوفيهما من التاجر، وربما من الحامل أيضا، وعلى فرق سعر العملة الأجنبية أن سدد بها. وربما أخذ أجره على وفاء الدين خارج البلد، وكذلك على غرامات التأخير، وكذلك يحصل على نسبة من الثمن في مقابل استخدام نظام «تحويلة الألكتروني». وربما أخذ «عمولة» على دفعه النقود لبطاقة ائتمان تصدرها شركة الخدمات الائتمانية «الفيزا». وربما أمكن تصور حوض من السيولة لديه بسبب تدفق المدفوعات قبل التسديد، كما يمكن تصوّر دخول أخرى «كعمولة الحجوزات» وغيرها.

وأما حامل البطاقة: فتشكّل لديه وسيلة دفع جاهزة وآمنة تمكنه من الشراء في أية ظروف جاهزة، كما تيسر له الدفع بأية عملة كانت، فيستريح من مسألة دخول العملات وخروجها إلى البلاد التي تفرض قيودا على ذلك. كما أنها تحمل معها وسائل المحاسبة، بل قد يلتزم التاجر بتخفيض ثمن السلعة أو تقسيطها له. وبعض البطاقات تمنح صاحبها التأمين على الحياة، وحدودا ائتمانية عالية، وخدمات دولية: كأولية الحجز في مختلف الأماكن، وبعضها يدفع جوائز وهدايا، وضياعها لا يوجب إلا مسؤولية محدودة، كما ذكرت المباحة فائدة لذلك، وكذلك موضوع توزيع الدخل بشكل منظم. وأخيرا تقدم البطاقة الحماية في حال كون السلعة غير مستوفية للشروط المطلوبة.

وأما التاجر: فيستفيد من الحوافز التي توجد لها البطاقة لدى الحاملين، وربما أضاف العمولة التي يدفعها للمصدر إلى قيمة الفاتورة، بل وإلى كل القيم حتى التي تدفع نقدا، التزاما بالقانون الذي لا يمكن من جعل سعرين للسلعة. ثم أن التقسيط عن طريق البطاقة

يتفوق على التقسيط من التاجر مباشرة، كما أنه قد يستفيد من حملات الدعاية التي ينظمها المصدرون، وكذلك يستقطب عملاء جدداً وبنوعية ممتازة، وكما يسلم من مخاطر الاحتفاظ بمبالغ نقدية كبيرة لديه، وغير ذلك.

أما الآثار الاجتماعية فهي: إيجابية وسلبية، ومنها:

أ- توسع السوق، وزيادة حجم الطلب على السلع والخدمات مما يزيد - في نظر الاقتصاديين - معدل النمو الاقتصادي. وأثره السلبي هو: تقليل معدل الادخار، وتراكم الديون، وأضيف إليه موضوع اتساع الطلب الكاذب غير المنسق مع الدخيل، والإسراف - كما هو طبيعي - .

ب- تقليل التعامل بالنقد، وتوفير قدر أكبر من الأمان للأفراد.

ج - ويؤدي انتشارها إلى تحول الائتمان الخاص ببيع السلع والخدمات من الشركات المنتجة إلى البنوك، وهو يستتبع نمو القطاع المالي، واتجاه الأرباح نحو النشاطات المالية دون الانتاجية هو منحنى سلبي كما أعتقد.

د - يؤدي إلى زيادة حجم السيولة في الاقتصاد من خلال زيادته قدرة المؤسسات المالية المصدرة على خلق الائتمان بدون حدود تقريبا.

أنواع التكيف أو التخريج الفقهي لهذه العملية:

جاءت في البحوث الثلاثة تكييفات فقهية أمرٌ عليها مع بعض التعليق، مؤكداً على أن أهم إشكال يورد على نفس العملية يتلخص في إشكال الخصم الذي يجريه المصدر على القسيمة المقدمة إليه من التاجر أو مقدم الخدمة، ولذلك فسوف أجعله آخر حديثي بعد أن أمر على نقاط الإشكال الأخرى المطروحة:

منها: موضوع رسم الاشتراك، أو العضوية والتجديد المبكر، والتبديل: فقد أشكل عليه بأنه لا يعلم أن دفعه يتم مقابل أي شيء؟ كما يقول الدكتور «القرني»، فإن كان لمجرد العضوية وحصوله على القدرة والمباهاة فهو كما يبدو أكل للمال بالباطل. وإن كان في قبال عدد المرات التي يتمتع فيها بالائتمان ففي العقد جهالة أو غرر.

وجوابه واضح في البحثين الآخرين: فالشيخ الجواهري يؤكد على أنه أجر على عملٍ أو منفعة يؤديها المصدر تمكنه من القيام بهذه العملية النافعة.

ويطرح الشيخ المؤمن الموضوع بشكل أعمق، مناقشا مسألة الالتزام المتحقق نتيجة دخول الطرفين (المصدر والحامل) في هذه العملية قائلاً: بأنه قد يُتوهم أنه من مصاديق عقد الحوالة، ولكنه مردود: بأن عقد الحوالة يتم عند إنشائها، ولا إنشاء لها في هذه المرحلة، بل قد لا تستعمل البطاقة مطلقاً. ويرى أنه عقد قائم برأسه عقلائي تشمله عمومات الأدلة المصححة: كـ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>١</sup>، والعقدية هنا متوفرة بعد ارتباط قرارين، بل قد تنطبق عليه أدلة العناوين الخاصة، إذ أن تعهد كلٍ منهما بما إليه أمره هو تعاقد عقلائي، كما رد شبهتين تنالان موضوع شمول العمومات للمورد:

إحدهما: مسألة اقتصار صحة العقود على التي كانت معروفة في زمان صدور الآية المباركة. والأخرى: شبهة الغرر التي أشار إليها الدكتور «القرني». وذكر المؤمن: أن دليل المنع من الغرر - رغم ثبوته وعمومه لكل المعاملات - لا يرادف الجهل، وإنما يستبطن الخطر، فحديث الغرر إنما يخص عموم الآية في الموارد الحظرية فقط، وموردنا ليس منها بعد تحديد المستوى الأعلى والشروط وأمثال ذلك.

وهذا جواب متين يقوى التصديق به إذا لاحظنا أن أنماطاً من الجهل بمصير أي عقد متوفر في كثير من العقود الصحيحة: كالمساقاة والمزارعة والمضاربة والشركة. وكذلك إذا لاحظنا عقد الحراسة وأمثاله مما لا يعلم بالدقة مدى الجهد المبذول فيه، وإن كنت أرى أن الغررية عموماً تلازم الخديعة، أو تلك التي تفضي إلى نزاع لا ترجيح فيه كما ذكر الشيخ «الزرقا» وطرحة الشيخ «الانصاري» في «مكاسبه». وربما يظهر من كلام الإمام الخميني - رحمه الله - في كتابه «البيع» على أننا لا نرى جهلاً أصلاً هنا إذا جعلناه في مقابل التمكين إلى مستوى معين.

ومنها: موارد الربا المسلمة كما في فوائد التأخير في الدفع، وهي في الحقيقة مسألة لا تمس صميم موضوع البطاقات، وإنما تعرض عليها من خلال تأخر الحامل في الدفع، فإذا صمم على الدفع في الموعد المحدد فإن موضوعها منتف. وحينئذ وقع البحث في مسألة التوقيع على عقدٍ فيه شرط معلق على التأخير فهل هو عمل

فاسد ومفسد للعقد أم لا؟ وقد تردد الدكتور القري - حفظه الله - في الإجابة: لاختلاف الأقوال، في حين أجاب الكاتبان الفاضلان بعدم الغرر إذا كان الحامل قد قرر عدم التأخير، ويعتبر التوقيع على هذا الشرط سوريا ولا يبطل العقد.

ومنها: ما يقوم به بعض المصدرين من تسييل الديون بتحويل ما بذمة الحملة إلى أدوات مالية تعرض للبيع على بنوك أخرى، وقد أشكل الدكتور القري عليه أنه من باب بيع الدين غير من هو عليه، وقال: بأنه باب من أبواب بيع الكالئ بالكالئ.

والصحيح أن يقال: إن هذا الأمر - حتى لو تم - يعد من العوارض التي يجب أن ينتهي عنها المصدرون، على أن في مسألة بيع الدين لغير من هو عليه بحثاً مفصلاً، ثم إنه لا يدخل تحت باب بيع الكالئ بالكالئ وهو بحث متروك محلّه.

هذا وقد قلنا: إن أصل الإشكال في تكييف العلاقة بين الثلاثة بما يحقق إمكانية خصم جزء من ثمن الفاتورة لصالح المصدر، كما يحقق الالتزامات والخصائص الأخرى للبطاقة. ومن هنا جاءت تكييفات فقهية أشار إلى بعضها الدكتور القري ولكن بشكل غير مباشر عندما قدم مقترحاته للبديل، وكذلك تحدث الدكتور عمر عن بعضها، في حين ذكر الشيخ الجواهري مجموعة منها بالتفصيل.

ولم يركز الشيخ المؤمن إلا على التكييف الصحيح والمنطبق مع الواقع، وهو تنظيم العلاقة على أساس الحوالة من قبل الحامل للتاجر على المصدر، فلنلاحظ هذا التكييف وتفصيلاته، ثم نستعرض التكييفات الأخرى. ولكن ما هي الإيرادات التي تورد على تكييف الحوالة هذا؟

أولاً - قيل: إن أحد أطراف الحوالة لم يدخل في العقد وهو المصدر، فلا يعلم رضاه، وربما كان لا يعلم بتفصيلاته وزمانه.

وأجاب الشيخ المؤمن: بأنه وإن كان هناك اختلاف بين الفقهاء في اعتبار رضا المحال عليه إلا أنه حتى لو قلنا باعتباره - كما هو الأقوى لو كانت على بريء - فإنه أعلن رضاه منذ قبوله بالعضوية.

ثانياً: الإشكال في صحة الحوالة على البريء حتى مع رضاه. وأجاب عن ذلك بأنه



المشهور لدى علماء الإمامية، وعقب هو بأننا لو بقينا والعمومات الشرعية فإنها تصححها باعتبارها عقدا عرفيا، ولم يتعرض لرأي علماء المذاهب الأخرى في الموضوع. وقد اعتبر الشيخ المؤمن «الخصم» عمولة يأخذها المصدر لقاء هذه التسهيلات التي يقدمها، ومنها: قبوله للحوالة وأدائها.

وأشكل هو: بأن هذه الأجرة هي عوض عن الوفاء بعقد الحوالة، وهو واجب عليه فكيف يؤخذ عليه أجر؟

وأجاب: بأن الأجرة قد جعلت على قبوله لهذه الحوالة، لا على وفائه بها، وقبوله يعود منه نفع على من يعطيها، فتكون حلالاً، وكيفية تسلم المبلغ لا تقلب حقيقة الأمر. وذكر الشيخ الجواهري أنه لو اشترط المصدر على الحامل منذ البدء أن لا يحل عليه فله أخذ مبلغ في مقابل قبوله للحوالة من التاجر.

أما إشكال كونها بالنسبة المتوية مع أن الخدمات واحدة مما يشير إلى أنها ربوية فهو إشكال يطرحه الشيخ الجواهري، ويجب عنه: بأن المال كلما ارتفع حده كان التسهيل به أهم عرفاً، إلا أن الشيخ الجواهري أخذ يؤكد على أن قبول الحوالة ليس مما يقابل بالمال، فهالية قبول الضمان أو الحوالة هي نفس مالية المال المعطى للتاجر، فالعمولة ليست إلا بإزاء المال المفترض فهي ربا. والحقيقة هي: أننا لو لاحظنا مجمل الخدمات والتسهيلات التي يقدمها المصدر - كخدمات التحويل وتسهيل التعامل والخبرة، ومنها أيضا: مسألة الحوالة برمتها وما يترتب عليها؛ لرأينا أن أخذ عمولة عليها لا يعد عرفاً أكلاً للمال بالباطل، ولا يعد في مقابل القرض ليعود ربا. وهناك توجيه آخر للعمولة ذكره الشيخ المؤمن هنا، وهو: أن الحوالة تعني: نقل الأمر من ذمة الحامل إلى ذمة المصدر كما عليه المشهور، والعمولة هذه - حينئذ - تشكل تنزيلاً من التاجر الدائن للمصدر المدين، ولكنه رده بقوله: إنه فرضي لا واقعي، مع أنه أشكل على مسألة انتقال الدين من ذمة إلى ذمة في الحوالة، وترك تفصيل الكلام إلى محله في بحث الحوالة. هذه خلاصة التكييف الأول.

التكييف الثاني:

وملخصه: أن المصدر أقرض الحامل ثمن السلعة وأخذ من التاجر العمولة، وربما كان

ذلك في قبال تسديد المُصدر لدين التاجر، لا في قبال القرض المقدم للحامل فهو يؤخذ - حينئذ - حتى ممن له حساب دائن لدى المُصدر.

وقد رده الشيخ الجواهري: بأن الواقع يقرر أن المبلغ مأخوذ في قبال القرض، وإلا فإن التاجر لن يقدم على تقديم عمولة لو لم يقدم المُصدر على الإقراض، فهو إذن قرض جر نفعاً، وهو محرم. والحقيقة هي: أن هذا التصوير غير واقعي في نفسه، ولكنه لو تم فلا مانع من أن يتصور التاجر كل عمليات التسهيل التي يقدمها المُصدر، ويلاحظ منافعه هو ثم يقدم على دفع العمولة.

التكليف الثالث:

إن هذه العمولة تؤخذ على تحصيل الثمن من الحامل المدين للتاجر طبعاً، مع ملاحظة أن في العملية تقديمها وتأخيراً اقتضته سهولة دفع المُصدر؛ ليكون التزامه منضبطاً، ولا مانع من أخذ أجر لقاء تحصيل الدين أو توصيله، والمُصدر هنا ليس ضامناً للحامل، وضمانه إنما هو لضبط التزاماته، وإذا لم يكن للحامل لدى المُصدر حساباً كانت العملية عملية اقراض له دون فائدة.

وقد رده الشيخ الجواهري ذاكراً بعض التنبيهات على القصد الحقيقي للعملية.

منها: أن العمولة إنما تؤخذ عندما يقدم المُصدر قرضه للحامل.

ومنها: أن المُصدر لو لم يتمكن من تحصيل الثمن من الحامل فهل يسترجع خصوص ما دفعه من مبلغ أو أنه يأخذ كل ثمن البضاعة؟ واضح أنه سيسترجع كل المبلغ.

ومنها: أن العميل المتأخر في الأداء تؤخذ منه نسبة التأخير، وهي محسوبة في مجال الخصم

من الفاتورة، مما يوضح ارتباطه بالقرض.

وأرى: أن كل هذه التنبيهات - وفي بعضها إشكال - لا تمنع من أن يكون الخصم للتسهيلات

المقدمة من قبل المُصدر، لا في قبال القرض في بعض حالاته (وهي: حالة عدم وجود الرصيد)

إلا أن الظاهر أن المعمول به في الخارج لا ينسجم مع هذا التكليف، ولو انسجم فلا بأس به.

التكليف الرابع:

إن العمولة أجر على قبول البنك لضمّان الحامل، فينتقل ما في ذمة الحامل إلى المُصدر عند

اقراضه الحامل، وقبول هذا الضمان إن كان عقداً إرفاقياً للحامل فلا يجوز أخذ نسبة من

الثمن، لكنه ليس كذلك بالنسبة للتاجر، فيمكنه أن يدفع الأجرة لقاء قبول الضمان.

وقد ناقشه الشيخ الجواهري أيضا باعتبار أن الارتكاز العرفي يرى: أن قبول الضمان لا يقابل بهال، بل ماليتة هي مالية المال المُعطى للتاجر، فلا يصح أخذ الأجرة على هذه العملية. وسبق أننا لم نقبل مثل هذا الاستدلال.

التكييف الخامس:

وملخصه: أن ما يأخذه المُصدر من ثمن البضاعة هو: أجرة سمسرة، وبطبيعة الحال فهو يقوم بجملة خطواتٍ تسهّل العملية وتنفع التجار والعملاء، وقد ذكره الشيخ الجواهري، وأشار إليه الشيخ المؤمن، كما تحدّث عنه الدكتور عمر، وهو وجه وجيه كما أعتقد. هذا وقد ذُكر تكييف سادس: يركّز على كون المُصدر هو المشتري الحقيقي، ولكنه لما لم ينطبق والحالة الخارجيّة فلن نتعرّض له.

وهكذا نجد: أن كل الوجوه المذكورة تامة لتصحيح العملية في رأينا وإن لم يتم بعضها في رأي بعض الباحثين الكرام.

بقيت هنا مسائل فرعية نتركها اختصارا للوقت، إلا أن من الضروري أن نلاحظ أن البطاقة إذا كانت مما يسحب بها النقود والعملات من المصارف والشركات والأشخاص فلا محالة هي حوالة عليهم، ولا تصدر إلا بعد قبول المحال عليه، والظاهر صحّة الحوالة وجواز السحب بها. وقد ذكر الشيخ المؤمن: أنه يتصور لبطاقة السحب نوع آخر في هذا المجال، حيث تبلغ شهرة المُصدر مبلغا يعتمد عليه كل أحدٍ دونها حاجة إلى عقد الحوالة المذكورة، فإصداره للبطاقة إعلان بإمكان أداء قرضٍ عليه لحامل البطاقة، وعندما يأخذ حامل البطاقة النقود يأخذها على ذمة المُصدر، وله أن يتصرف فيها ويملكها باعتبارها أداءً لدينه على المُصدر (إن كان له حساب)، أو باعتبارها قرضا له، وهذا مما لا بأس به. ولا يجوز للمُصدر - حينئذٍ - أخذ شيء زائدا لحامل البطاقة، فإنه ربا محض وحرام واضح، ولكن يمكن أن تؤخذ عمولة على هذا التسهيل.

هذا وقد اقترح الأستاذ القرني بعض الخطوط العامة للوصول للصيغة المشروعة - في رأيه - وهي:

١- أن يكون الإصدار من قبل جهة عامة (حكومية مثلاً) وذلك لأسباب اقتصادية،

ولشبه هذا بإصدار النقود.

- ٢- بناء العلاقة بين المصدر والتاجر على أساس الحوالة. فإذا لاحظنا شرط المالكية باشتراط أن يكون للمحيل على المحال عليه دين - أي أنهم يرفضون الحوالة على بريء - وإلا كانت حمالة، والمقتطع هو أجرة الحمالة، وينص في العقد على عدم براءة ذمة المحيل.
- ٣- يجب حذف عملية القروض المتجددة، فإذا ماطل العميل يعاقب بإلغاء عضويته، ويهدد بظروف جزائية.
- ٤- ويحسن أن ينص في عقود الإصدار على أنه لا يسمح لحاملها ببيع البضاعة إلى نفس البائع، وإلا فهي أداة للعينة، ولا لسواه؛ لأن ذلك نوع من التورق.
- ٥- ويجب تقديم البطاقات دون مقابل. وهنا يجعل المصدر مجرد ضامن، فليس له أخذ الرسوم من الحامل؛ لأن أخذ الأجرة على الضامن باطل.
- ٦- ويمكن صياغة العلاقة بين المصدر والحامل ضمن عقد الضمان، فلا يجوز الأجر على الضمان، كما يمكن صياغتها وفق الوكالة، وحيثُ يأخذ أجرة على وكالته، ولكن بشكل خصم من فاتورة التاجر.

١. والعينة: وهو ما يسمى بعقد المخاطرة، ولها صور متعددة منها: ان يبيع الرجل سلعته الى آخر بمائة دينار نقدا ثم يشتريها منه بمائة وعشرين مؤجلة الى ستة أشهر.

## الدرس السبعون

### بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي

#### تعريفها و انواعها

يعرفها قاموس اكسفورد بما يلي:

«البطاقة الصادرة من بنك أو غيره تخول حاملها الحصول على حاجياته من البضائع ديناً»<sup>١</sup>.  
ولذا نجد من يناقش في صحة تسميتها ببطاقات الائتمان أو الاعتبار.  
وهناك من اسماها ببطاقات (الإقراض) رغم أن الإقراض لا يتحقق في مثل بطاقات  
السحب المباشر من الرصيد.

وقد عرفها احمد زكي بدوي بما يلي:

«بطاقة خاصة يصدرها المصرف لعميله تمكنه من الحصول على السلع والخدمات من  
محلات وأماكن معينة عند تقديمه لهذه البطاقة، ويقوم بائع السلع أو الخدمات بالتالي بتقديم  
الفاتورة الموقعة من العميل إلى المصرف مُصدر الائتمان، فيسدد قيمتها له، ويقدم المصرف  
للعميل كشفا شهريا بإجمال القيمة لتسديدها أو لخصمها من حسابه الجاري لطرفه»<sup>٢</sup>.

وقد ناقش الدكتور عبدالوهاب ابو سليمان في بحثه المقدم إلى الدورة العاشرة لمجمع  
الفقه الإسلامي تحت عنوان (بطاقات المعاملات المالية) هذه التسمية ببطاقات الائتمان بأنها

---

١. the concise oxford Dectionary, (Credit Card), P. ٢٧٢.

٢. احمد زكي بدوي، معجم المصطلحات التجارية والتعاونية عربي انجليزي بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر  
عام (١٩٨٤) كلمة بطاقة ائتمان Credit ص٦٢.

تبعد البطاقة عن حقيقتها القرضية وتدخلها في عقود الامانة التي لا يتم الضمان فيها إلا بتعد أو تفريط، كيد الوديع أو الشريك أو المضارب أو الوكيل بالبيع، في حين أن الأمر ليس كذلك في هذه البطاقة<sup>١</sup>.

واعترض عليه الكثيرون ممن حضروا المؤتمر بأن المناقشة لفظية وأن العمل بها تمّ التعارف على تسميته افضل من طرح مصطلح جديد غريب على الأذهان.

اطراف اتفاقية بطاقة الائتمان هي:

أ- مصدر البطاقة.

ب - حاملها.

ج - التاجر الممول للسلع والخدمات.

وقد يضاف طرف رابع هو البنك الوسيط بين المصدر والحامل، كما قد يقال إلى طرفين -

كما في البطاقات الخاصة بالمحلات التجارية الكبرى - .

وهناك أمور يجب أن تحدد في الاتفاقية ويتعرف عليها حامل البطاقة:

١- أن يذكر المقدار الذي يجب أن يدفعه مقدما من رسوم أو غيرها.

٢- الحقوق والواجبات التي تفرضها الاتفاقية والأخرى التي يجب أن يؤديها.

٣- تحديد مقدار القرض أو الدين الذي يخوّله مصدر البطاقة للسحب نقدا، وتزويد

المقترض بتقارير دورية عنه.

٤- تحديد طريقة احتساب القرض، والعمولات التي تؤخذ عليه.

٥- مقدار نسبة الفائدة على قرض البطاقة واجمال المبالغ لأي قرض آخر، وما لا يمكن

حصره يجب أن تذكر نسبة الفائدة عليه.

٦- الطريقة التي يتم بها تسديد القروض والحد الأدنى الذي ينبغي أن يدفعه.

٧- الشروط التي يرغب المقترض فرضها على حامل البطاقة في حالة عدم إمكان التزام

الحامل بالاتفاقية وعدم الوفاء بتحقيق موادها.

١. بطاقات المعاملات المالية (بحث مقدم للدورة العاشرة لمجمع الفقه الإسلامي بجدة) ص ١٦.

- ٨- حق المصدر في انهاء الاتفاقية واحتساب جميع الديون والمطالبة بتسديدها مباشرة.
  - ٩- الحماية القانونية والتعويضات المقدرة للمقترض حسب القانون.
  - ١٠- أي أمر آخر ترى الجهة المختصة تعريف المقترض به.
- وهناك تفصيلات اخرى.

### أقسام البطاقة<sup>١</sup>

وتقسم عادةً إلى قسمين:

- الأول:** بطاقات الإقراض، اما بفوائد والتسديد على أقساط Credit Card او بغير فوائد Charge Card أو هي بشكل بطاقات التجزئة (الداخلية) (in house card).
- الثاني:** بطاقات السحب المباشر من الرصيد (Debit Card).
- القسم الأول: من بطاقات المعاملات المالية، وهي ثلاثة أنواع:
- النوع الأول: بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit card).
- النوع الثاني: بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (Charge card).
- النوع الثالث: بطاقة التجزئة (الداخلية) (Retailer card).
- النوع الأول: بطاقة الإقراض<sup>٢</sup> بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card)**
- «تمنح البنوك المصدرة للبطاقة الراغبين من العملاء في هذا النوع من البطاقات صلاحية الشراء والسحب نقداً في حدود مبلغ معين لا يتجاوزه.
- بالنسبة للتسديد: يقدم مصدر البطاقة لحاملها تسهيلات في دفع قرضه مؤجلاً على أقساط حسب المبلغ الإجمالي المطلوب منه في صيغة قرض ممتد متجدد على فترات<sup>٣</sup> بعمولة وفائدة محددة.

١. راجع بحث البطاقات المعاملات المالية ص ٣٩.

٢. الإقراض: «مصدر أقرض؛ فهو أولى من القرض، لأن المعنى على الإعطاء» عميرة، شهاب الدين أحمد البرلسي، حاشية على شرح المحلى، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الفكر، ج ٢، ص ٢٥٧.

٣. Al-Melhem A, Ahmed, P. ١٢-١٣

وهي نوعان:

١- بطاقة إقراض عادية، أو فضية: لا يتجاوز القرض الممنوح لحامل البطاقة من قبل مصدر البطاقة خمسة عشر ألف جنيه استرليني.

٢- بطاقة ممتازة أو ذهبية: يتجاوز فيها القرض لحاملها تلك الحدود، فعلى سبيل المثال: البطاقة الذهبية لأمريكان اكسبرس لا تحد مبلغا معيناً لهذه البطاقة كما ينص على هذا: «فإنك لست مقيداً بأي حد مسبق للإنفاق، بل يمكنك أنت رسم هذا الحد بنفسك عن طريق أسلوب صرفك المعتاد، يمكنك الإنفاق قدر ما تشاء، وإلى الحد الذي أثبت لنا فيه قدرتك على الوفاء به...»<sup>١</sup>.

بطاقة الإقراض (Credit Card) بنوعيها: العادية، أو ما تسمى بالفضية، والأخرى الممتازة، أو ما تسمى بالذهبية، هما في حقيقتها اتفاقية بين مقرض ومقترض، يبلغ بها حاملها الحصول على ما يريده من المشتريات والخدمات في حدود المبلغ المقرر له، وإن لم يقبضه بيده. (الإقراض): هو عنوانها في لغتها الأصلية (Credit)، وهو الوصف البارز فيها، ومن ثم يسمى الطرفان فيها (Creditor) مقرض، وهو البنك المصدر للبطاقة طرفاً أولاً في العقد، والطرف الثاني (Borrower) مقترض.

### مميزات بطاقة الإقراض الذهبية أو الممتازة

هذه إحدى بطاقات الإقراض المخصصة للأثرياء وذوي الدخل العالية، القادرين على دفع رسوم باهظة، «بعض البنوك المصدرة لبطاقة الإقراض يقدمون بطاقات خاصة تدعى البطاقة الذهبية (Gold Card)، أو البطاقة الممتازة (Premium Card). هذا النوع من البطاقات يجمع بين خصائص بطاقة الإقراض العادية وخصائص بطاقة الإقراض الكبير، بالإضافة إلى مجموعة من الخدمات التي يكون بينها: التأمين على الحوادث، والتعويض مجانياً عن فقدان البطاقة، وتخفيضات في الأوتيلات، واستئجار السيارات، وتقديم شيكان سياحية من دون عمولة.

١. دليلك لعضوية البطاقة الذهبية ص ٣.



رسوم هذا النوع من بطاقات الإقراض غالباً ما تكون أعلى من رسوم بطاقات الإقراض العادية، ولكن عادة يكون المقصود من هذا النوع من البطاقات هو المظهر الاجتماعي المتميز لحاملها، حيث يتناسب مع دخله العالي، ومتطلباته التي تتميز عن أصحاب الدخل العادية. إن حاملها يكون أقل تعرضاً للسؤال من قبل المحلات التجارية التي يتعرض لها حامل البطاقة العادية<sup>١</sup>.

الفوائد المضافة إلى قروض بطاقة الإقراض بفوائد، والتسديد على أقساط (Credit Card).

القاعدة الأساس في قروض البطاقة هو أن هناك مبالغ تفرض على القرض تمثل مبالغ إضافية علاوة عليه، لم يكن المقرض حامل البطاقة ليدفعها لو أنه اشترى نفس السلع بالنقد. المثال الواضح في هذا والظاهر لكل أحد: الفوائد الربوية على القرض، لا تعد داخلة في جملة القرض في حسابات البنوك المصدرة للبطاقة.

هذا واضح وجلي في الفقرة الرابعة من قانون حماية المستهلك تحت عنوان (إجمالي المبالغ المطلوبة للقرض) الصادر عام ١٩٨٠ (S1, ٥١) إذ تنص على ما يلحق القرض وليست منه وهي: أ- الفوائد الربوية.

ب - المبالغ الأخرى الناشئة عن المعاملات المالية التي يعقدها حامل البطاقة، أو من ينوب عنه.

ج - ما يكون داخلاً ضمن الاتفاقية المبرمة بين مصدر البطاقة وحاملها، وليس ناشئاً عن معاملة مالية، ويكون قابلاً للدفع في أي وقت...<sup>٢</sup>.

«على أن ما تتقاضاه الجهات المصدرة لها من عمولات يعد عادياً إذا لم يتجاوز النسب التالية:

١- إضافة ١٪ إلى أعلى نسبة تأخذها البنوك.

٢- أن لا تزيد على نسبة ١٣٪ من القرض. بالإضافة إلى أن لا تتضمن الاتفاقية مطالبة المقرض

١. Sloan, Irving J., ١٠\_١١.

٢. انظر: ٨٨، P. Jones, Sally A.

أي مبلغ آخر زائدا على ما تقدم...<sup>١</sup> وبذلك تصبح الفائدة في الحدود العادية دون تجاوز<sup>٢</sup>.

### مميزات بطاقة الإقراض

«أما مميزات هذه البطاقة (Credit Card) من وجهة نظر قانونية فإنها تتميز بخصائص عديدة أهمها:

أنها تحتوي على عقدين: عقد معاملة مالية، وعقد إقراض، ومن ثم يقول مستر مٲ deMuth Mr.: (التعريف الذي ينم عن شخصية البطاقة الحديثة لبطاقة الإقراض) (Credit Card) هو الذي يجمع في تعريفه بين صفات عقود المعاملات مع صفات المديونية. أما بالنسبة لعقود المعاملات فقد أصبحت مقبولة على نطاق واسع في البيع والشراء العادي، سواء في شراء الأعيان، أو الخدمات. كذلك فإنها أصبحت أداة تحمل موافقة مسبقة على السماح بإقراض حاملها بكل ما يريد أن يقترضه، ويسدده في الوقت المناسب له<sup>٣</sup>. هذا النوع من البطاقات (Credit Card) هو الأكثر رواجاً في المجتمع المعاصر لما تحتوي عليه هذه البطاقة من خصائص ومميزات تنفرد بها عما سواها من البطاقات، وأهم هذه الخصائص ما يلي:

- ١- أنها تعد أداة حقيقية للإقراض، وهو محل اعتبار أساس بين مصدر البطاقة والعميل (حامل البطاقة)، وعليه تأسس العقد، والغالب في نظرهما.
- ٢- لا يشترط لمن يطلب الحصول عليها أن يكون له رصيد في البنك.
- ٣- أن حاملها غير مطالب بسداد القرض فوراً، بل خلال أجل وفترة متفق عليها بينه وبين مصدر البطاقة.

٤- أن التسديد فيها يكون على شكل دفعات.

١. انظر: Jones, Sally A., P. ٩١ .

٢. انظر: موضوع (إرباح البنوك من إصدار بطاقات المعاملات المالية) في هذا البحث لما يترتب على القرض الزائد على الحدود والقرض المفتوح. وانظر أيضاً في هذا البحث: (حقيقة ما يسمى بالحد الأعلى للقرض)، و (المبحث الخامس: الحماية القانونية لحاملي بطاقة المعاملات المالية).

٣. انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P. ١٠.

٥- بعض البنوك يمنح هذه البطاقة للعملاء من دون اعتبار لدخولهم المالية<sup>١</sup>. بعض البنوك المصدرة للبطاقة لا يأخذ رسوما سنوية على إصدارها وبخاصة في بريطانيا، أو يأخذ رسوما اسمية متدنية كما هو الأمر في أمريكا حيث يعتمدون في إيراداتهم على ما يحصلونه من التخفيضات في دفع أثمان مشتريات العملاء من المؤسسات والمحلات التجارية. كذلك ما يحصلونه من فوائد الديون المؤجلة، فكلما تكون شروط الدفع المؤجل مرنة فإنها تكون أكثر إغراء لحاملي البطاقة على الرغم من ارتفاع نسبة الفائدة عليها. ومن الطبيعي أن يجمع بعضها بل الكثير منها مع الفوائد البنكية الرسوم السنوية، يؤكد هذا ما جاء في بحث مركز تطوير الخدمة المصرفية ببيت التمويل الكويتي قائلاً:

«وتعتمد الجهات المصدرة لهذه البطاقة في إيراداتها - بالإضافة إلى رسوم العضوية والتجديد - على الفوائد المحتسبة على الرصيد المدين، ويرسل كشف حساب لحامل البطاقة، ويعطى مهلة محددة للتسديد، وفي بعض الحالات تحتسب الفائدة على العميل من يوم إصدار كشف الحساب له. كما أن بعض البنوك ترتب عملية السداد مع العميل بحيث تكون على فترة زمنية منتظمة، فالعميل يستخدم البطاقة ضمن حدود الائتمان (القرض) الممنوح له، وهو يعلم أن البنك يخصم منه قسطاً ثابتاً شهرياً، ويحتسب الفوائد على هذا الأساس.

ومن أمثلة هذه البطاقات:

الفيزا (Visa Card)

الماستر كارد (Master Card)

الداينرز كارد (Dinars Card)

الأمريكان اكسبرس (American Express)

ونلاحظ هنا أن هذه البطاقات يمكن أن تكون بطاقات خصم شهري، أو بطاقات ائتمان (قرض)، وذلك تبعاً لسياسة ورغبة البنك المصدرة للبطاقة، ووفقاً لما يحقق مصالحه، ويتوافق مع احتياجات عملائه<sup>٢</sup>.

١. انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P. ١٣-١٤.

٢. انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P. ١٣-١٤.

٣. بحث عن بطاقات الائتمان المصرفية والتكييف الشرعي المعمول به في بيت التمويل الكويتي، مجلة مجمع الفقه ←

أطراف عقد (الإقراض) في هذه البطاقة: (Credit Card)

يتكون العقد في هذا النوع من البطاقات من ثلاثة أطراف رئيسة:

مصدر البطاقة: مقرض. حسب القانون المدني البريطاني لاستهلاك المدنيين الصادر عام ١٩٧٤.

حامل البطاقة: مقرض. (Borrowar)

التاجر: مقدم السلع أو الخدمات (Supplier)

### كيفية التعامل بالبطاقة

يسير التعامل بالبطاقة على النحو التالي:

يصدر البنك البطاقة للعميل المقرض (Borrowar)، فإذا رغب هذا في شراء شيء ذي قيمة مالية من تاجر يكون قد انضم إلى مجموعة تجار البيع بالبطاقة المرتبطين بالبنك المصدر لها. يبرز حامل البطاقة بطاقته، ويقدمها للبائع ليُدوّن بعض المعلومات منها على سند خاص، له صورتان طبعت عليه بيانات لتعبئتها حسب الطريقة المطلوبة للبنك المصدر.

بعد أن يفرغ التاجر من تعبئة تلك البيانات يضع ذلك السند في مكيئة ضغط بسيطة مقدمة من البنك يُختم بها ذلك السند، ومن ثم يظهر عليها كافة المعلومات التي على الأصل والصورتين موقعا عليها من قبل حامل البطاقة (المقرض).

يعيد التاجر البطاقة لصاحبها مع صورة من ذلك السند، والنسخة الثانية يحتفظ بها لديه، أما النسخة الثالثة فإنه يبعثها إلى البنك المقرض مصدر البطاقة ليدفع له القيمة ويضمها إلى حسابه<sup>١</sup>.

يفضل رجال البنوك الاكتتاب في هذا النوع من البطاقات، ويشجعون عليه، حيث يجنون من وراء هذه القروض عمولات وفوائد ربحية ربوية عالية، يذكر في مقدمة مميزات هذه البطاقة «بما ينطوي عليه من حق لحامل البطاقة في اعتماد حقيقي (دين حقيقي) لدى الجهة المصدرة لها، وهو ما تنتهجه - بل تشجع عليه - لما تقاضاه في ظلّه من فوائد...»<sup>٢</sup>.

الإسلامي بجدة، الدورة السابعة، العدد السابع، عام ١٤١٢/١٩٩٢، ج ١، ص ٤٥١.

١. انظر: ١٣-١٢. Al-Melhem, A. Ahmed, P.

٢. أبادير، رفعت، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، الكويت: مجلة إدارة الفتوى والتشريع، السنة الرابعة، العدد

## النوع الثاني: بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (ChargeCard)

وتسمى أيضا (بطاقة الوفاء المؤجل).

تحوّل البنوك المصدرة لهذه البطاقة حامل هذه البطاقة ديناً في حدود معينة حسب درجة البطاقة: فضية، أو ذهبية، ولزمن معين، يلزم تسديد الدين كاملاً في وقت محدد متفق عليه مسبقاً، يفرض مصدرها عقوبة مالية، وفوائد ربوية لدى التأخير في التسديد. إن هذا - النوع من البطاقات لا يقدم تسهيلات، أي لا يقسّط المبلغ المستحق، ولكنه طريقة ميسرة للحصول على دين مفتوح لحد أقصى يسد كل شهر.

خصائص (بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة) (Charge Card):

تحوّل هذه البطاقة حاملها الشراء والسحب النقدي في حدود مبلغ معين ولفترة محدودة، دون تقسيط في دفع المبلغ المستحق عليه، فإذا تأخر العميل في تسديده فرضت عليه فوائد ربوية حسبما تنص عليها الاتفاقية بين المصدر وحامل البطاقة.

هذا النوع من البطاقات يمثل طريقة ميسرة للحصول على قرض مفتوح لحد أقصى يسد كل شهر من دون فرض فوائد إلا عند تأخير التسديد في الموعد المحدد<sup>١</sup>. إن دورها ينحصر في كونها أداة للوفاء بثمان السلع والخدمات التي يحصل عليها حاملها من بعض التجار (المقبولين لدى الجهة المصدرة للبطاقة).

يلاحظ على نظام هذه البطاقات أنه لا يتضمن أية تسهيلات ائتمانية (قرض) لحاملها، حيث يتعين على حامل البطاقة أن يبادر فور تسلمه الكشف المرسل إليه، أو خلال ميعاد قصير يختلف باختلاف البطاقات، بل قد تقوم الجهة المصدرة للبطاقة إذا كان لحاملها حساب لديها بتقييد المبلغ في حسابه مباشرة.

إلا أن الحاصل عملاً أن حامل البطاقة يتمتع في ظل هذا النظام بأجل فعلي في الوفاء بثمان ما يحصل عليه من سلع وخدمات، مما حدا بالبعض إلى تسمية هذا النوع من البطاقات

الرابع، عام ١٩٨٩، ص ٢٧.

١. انظر: ١٤، Al-Melhem, A. Ahmed, P.

ببطاقات (الوفاء المؤجل)؛ ذلك أن الجهة المصدرة للبطاقة لا تطالب حاملها بثمان مشترياته فوراً أولاً بأول، وإنما تقوم بجمع الفواتير الموقعة من قبل حامل البطاقة ومطالبتة بها دورياً مرة كل شهر، في تاريخ معين، أو تقيدها في حسابه في هذا التاريخ، وهذا ما يمنح حامل البطاقة أجلاً فعلياً في الوفاء، يتمثل في الفترة المنصرمة ما بين وقوع الشراء وحصول الوفاء فعلاً، وهي فترة تصل في بعض الأحيان إلى خمسة وخمسين، أو ستين يوماً.

ومع ذلك فإن هذه البطاقات لا تعدو أن تكون في جوهرها أداة للوفاء، ذلك أنه وإن تمتع حاملها بأجل فعلي في الوفاء، فإن هذه الميزة ليست محل اعتبار أساس لدى مصدر البطاقة أو حاملها، ولا تعدو أن تكون عنصراً ثانوياً، أو عرضياً لم يقصده الطرفان لذاته، وإنما ترتب على طبيعة التعامل بهذه البطاقات وضرورة نظمها العملية<sup>١</sup>.

الفرق بين بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card) وبطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة: (Charge Card):

توجد عدة فروق بين هذين النوعين من بطاقات الشراء من أهمها ما يأتي:

**أولاً:** لا تتقاضى البنوك عادة رسوماً سنوية، ورسوماً على التجديد بالنسبة لبطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) وعلى عكس ذلك، الأمر بالنسبة لبطاقة الإقراض المؤقت (Charge Card) فإنها تفرض رسوماً على الحصول على البطاقة، لينتظم حاملها ضمن المتعاملين بها، ورسوماً أخرى على التجديد.

**ثانياً:** بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) تقدم قرصاً حقيقياً، ولحامل البطاقة حق الاختيار في طريقة الدفع، في حين أن عملاء بطاقة الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة (Charge Card) مطالبون بدفع المطلوب منهم كاملاً في نهاية الشهر.

**ثالثاً:** عدم وجود حد أعلى للمديونية في بطاقة الإقراض (Credit Card) أحياناً، هذا الاعتبار مهم جداً في نظر العملاء حاملي البطاقة، وله الأفضلية في نظرهم على التعجيل بالدفع في نهاية الشهر، كما عليه الحال في بطاقة الإقراض المؤقت<sup>٢</sup>.

١. أبادير، رفعت، بطاقات الائتمان من الوجهة القانونية، ص ٢٤، ٢٥، ٢٦.

٢. انظر: Al-Melhem, A. Ahmed, P. ٦٣-٦٤.

### النوع الثالث: بطاقة التجزئة (Retailer, or in house cards)

هذا نوع آخر من البطاقات يخدم المستهلكين يعرف بأسماء عديدة:

- ١- بطاقة شراء التجزئة (Retailer Card).
- ٢- بطاقة شراء داخلية (In House Card).
- ٣- بطاقة الشراء باسم محل تجاري خاص (Store Card).
- ٤- بطاقة دين ذي طرفين (دائن، مدين) (two parties credit card agreement).  
مصدر هذا النوع من البطاقات مؤسسة أو محل تجاري يقدم أنواعا مختلفة من البضائع والخدمات.  
يقصد من هذه البطاقة جلب العميل والاحتفاظ به، ولذا فإنها تعد في أقسام البطاقات الداخلية المحلية وليست الدولية<sup>١</sup>.

المقصود الأساس بهذا النوع من البطاقات هو الدين، حيث يمثل المحل التجاري (دائن) الطرف الأول، وحامل البطاقة العميل (مدين) الطرف الثاني، يخول صاحب البطاقة حاملها الشراء دينا من المحل التجاري المصدر لها، سواء استخدمها أو لم يستخدمها:  
الطرف الأول: هو الدائن (مصدر البطاقة)، التاجر.  
الطرف الثاني: هو المدين (حامل البطاقة).  
الاتفاقية: اتفاقية دين.

العقد: عقد بيع بين حامل البطاقة والمحل التجاري (التاجر) لدى استخدام حامل البطاقة للحصول على رغبته من السلع إن كان يبيعا، أو عقد إجارة إن كان على منافع وخدمات.  
استخدام البطاقة للشراء في كل مرة يمثل عقدا مستقلا عن غيره.  
بعض المحلات التجارية تقدم قروضا نقدية لحامل البطاقة، حينئذ يستطيع حامل البطاقة العميل أن يحصل على احتياجاته من السلع والخدمات كما يحصل على النقد عينا.  
في مثل هذه الحالة يصبح عقد البطاقة من العقود ذات الأطراف الثلاثة:  
مقرض، مقرض، تاجر<sup>٢</sup>.

١. انظر: Jones, Sally A., P. ٩٤

٢. انظر: Jones, Sally A., P. ٩٥

يتخذ تسديد قيمة مشتريات السلع لدى استعمال بطاقة التجزئة أنماطا مختلفة:

١- التسديد الشهري: حيث تقدم المؤسسة التجارية فواتير الشراء نهاية كل شهر لحامل البطاقة لتسديدها كاملة. هذا أشبه ما يكون بطريقة (الإقراض المؤقت الخالي من الفائدة) (Charge Card). العقد هنا يتم بين طرفين: مصدر البطاقة المحل التجاري، وحامل البطاقة (المستهلك) في حين أن العقد في بطاقة الإقراض المؤقت يتكون من ثلاثة أطراف.

٢- طريقة اختيارية: وذلك بالمرونة في دفع الدين الشهري بتحديد حد أدنى في نهاية كل شهر، حينئذ فإنها تماثل تماما بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط (Credit Card) عندما يختار حامل البطاقة دفع الدين على أقساط متعددة على فترات طويلة، أو قصيرة.

التكييف القانوني لهذا النوع من البطاقات:

إن عقود البطاقات ذات الطرفين كما في بطاقة شراء التجزئة (Retailer) أو ذات أطراف ثلاثة كما في سواها من البطاقات، جميعها يندرج تحت مسمى الديون طبقا لقانون الاستهلاك الإنجليزي الصادر عام ١٩٧٤، حيث ورد تحديدها والتعريف بها ضمن ما يطلق عليه، ومن جملة ذلك: «البطاقة التي تصدر عن شخص على أساس دين تجاري يتكفل لدى إصدارها أن يمنح الطرف الآخر صلاحية السحب نقدا أو شراء سلعة، أو القيام ببعض الخدمات دينا لحاملها، سواء كان العقد من طرفين أو ثلاثة أطراف.

في حالة العقد المكون من طرفين فإن البطاقة تعرف المدين على أنه:  
(الشخص الذي يفتح حسابا مع الدائن).

ولهذا فإن مديونيته معروفة لدى الدائن فلا يحتاج دائنه إلى بحث كفاءته وقدراته المالية<sup>١</sup>.  
على من يتولى البيع من الموظفين في المحل التجاري الذي يصدر البطاقة التأكد من:  
أن قيمة مشتريات حامل البطاقة في حدود القرض الذي اعتمده المحل لحامل البطاقة.

### الشراء بالبطاقة تلفونيا

كما يمكن الشراء لحامل البطاقة المكاملة التلفونية بعد التأكد من صحة كافة المعلومات

٢. Al-Melhem A, Ahmed, P. ١٦



المتعلقة بحامل البطاقة عن طريق الحاسب الآلي (الكمبيوتر)، إذ أصبح بجانب كل محاسب جهاز الحاسب الآلي لإعطاء تلك المعلومات خلال ثوان والتأكد من صحتها<sup>١</sup>.  
من هذا النوع: البطاقات التي تصدرها أيضا محطات البنزين، حيث يقدمون برنامجا لبطاقات الدين يتم التسديد شهريا لمشتريات العميل كل شهر دون تحديد لفترة الدفع لأكثر من ذلك.  
بعض هذه المحطات يقدمون عرضا اختياريا لحامل البطاقة للتسديد لفترة أطول لدى شراء بعض الأدوات الغالية، مثل: إطارات السيارات والبطاريات أو الإصلاح.  
من الطبيعي أن الحد الأعلى للقرض لهذا النوع من البطاقات يكون أقل من بطاقة الإقراض التي تصدرها البنوك، أقل شروطا من البطاقات ذات الأطراف الثلاثة: البنك، العميل (حامل البطاقة)، التاجر.  
يقدم أصحاب هذا النوع من البطاقات للعملاء عادة حق الاختيار في دفع المستحقات خلال فترة طويلة، ولهذا فإن ثلاثة أخماس العملاء من حاملي هذه البطاقة يسددون كافة المستحقات دفعة واحدة<sup>٢</sup>.

### القسم الثاني من أقسام البطاقات: بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card)

يتضمن بحث الموضوعات التالية:

- التعريف.
- فائدة بطاقة السحب المباشر من الرصيد.
- خصائص بطاقة السحب المباشر من الرصيد.
- الفرق بين بطاقة الإقراض وبطاقة السحب المباشر.

#### التعريف ببطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card)

عنوان هذا النوع من بطاقات الشراء يحمل معناها، يقتضي إصدار هذا النوع من

١. انظر: Sloan, Irving J. P. ٧.

٢. انظر: Sloan, Irving J., ١١-١٢-٨.

البطاقات أن يكون لحاملها رصيد بالبنك، ومن ثم إعطاء صلاحية للبنك المصدر للبطاقة أن يسحب من رصيد حامل البطاقة مباشرة قيمة مشترياته، وأجور الخدمات التي حصل عليها عن طريق استعمال البطاقة في ضوء السندات الموقعة من قبله.

لهذه البطاقة نفس الوظيفة والاستخدامات التي تستعمل لها بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) في الحصول على الاحتياجات من السلع والخدمات، والحصول على النقد. وتختلف عنها في أن قيمة الأشياء التي يحصل عليها حامل البطاقة من خلال استعمالها تخصم رأساً من رصيده بالبنك لحساب التاجر، أو المؤسسة التي قد حصل منها على احتياجاته.

خصت هذه البطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) بهادة في قانون إقراض المستهلكين الصادر عام ١٩٧٤ ببريطانيا، في الفصل ٨٩، المادة (٣A) ١٨٧، إذ تقضي إخراجها من بطاقات الإقراض؛ لأنها لا تعدو أن تكون مجرد أداة لاستخراج البنك قيمة مشتريات حاملها من رصيده (الوديعة) في البنك، ولا تقدم لحاملها قرضاً. والعلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر في حالة استعمال هذا النوع من البطاقة ليست متضمنة أي ترتيبات بخصوص المبلغ المطلوب، كما هو الشأن بالنسبة للبطاقات الأخرى<sup>١</sup>.

لذا فإنه في حالة استعمال البطاقة الألكترونية تحول قيمة تلك المشتريات من حساب حاملها إلى حساب التاجر في نفس وقت الشراء مباشرة. أما إذا لم تكن البطاقة الكترونية فإن القيمة تخصم من حسابه بعد فترة من الزمن لأخذ طريقها ومجراها النظامي.

### كيفية التعامل بهذا النوع من البطاقات

تتم إجراءات التوقيع على سندات البيع بمثل ما تتم به إجراءات السندات في بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card)، وفي النهاية تسجل القيمة عليه في رصيده (مدين) وتخصم من حسابه بشرط أن لا تتجاوز رصيده من النقود.

«سعت بعض البنوك الانجليزية الكبيرة إلى إصدار بطاقة من هذا النوع باسم (Switch

١. انظر: Jones, Sally A., P. ٢٦.

(Card, Barclays Connect Card)، للتخلص من ضمان أي مقدار من مدفوعات حامل هذه البطاقة، وأنها لا تتحمل أكثر من ٥٠ جنيهاً كما هو الأمر بالنسبة للشيك المضمون<sup>١</sup>. طريقة استعمال بطاقة السحب المباشر من الرصيد واجراءاتها متفقة تماماً مع بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card).

### فائدة بطاقة السحب المباشر من الرصيد: (Debit Card)

الفائدة من الحصول على هذا النوع من البطاقات (Debit Card) أنها تمكن صاحبها من الحصول على النقد، والسلع، والخدمات - وغير ذلك - بيسر وسهولة، دون تحمّل مشاكل اصطحاب النقود، ولكن لا تحوّل أن يحصل على هذه الأشياء بالدين، إذ إنه ليس محوّلاً أن يستخدمها إلى الحد الذي يجعله مديناً، أو حين يكون مديناً بالفعل.

قد تتم اتفاقية بين مصدّر البطاقة وحاملها أن يحصل بها على قرض، ولكن هذا لا يخرجها عن حقيقتها الأصلية حسب المادة ٣ أ (١٨٧) من إقراض المستهلك الصادر عام ١٩٧٤ حيث نص على التالي: (إذا كانت بطاقة السحب المباشر من الرصيد في خانة (مدين) فإنها لا تعد ضمن بطاقة الإقراض، والاتفاق الذي تم بين مصدّر البطاقة وحاملها غير معترف به قانوناً حسب الفقرة (ب) من المادة الثانية عشرة).

لكن ربما تعد من قبيل اتفاقية إقراض لا سند قرض إذا وجدت موافقة سابقة بين مصدر البطاقة وحاملها بحيث تحوّل الأخير باستخدام البطاقة بأكثر من رصيده. معظم بطاقات السحب المباشر من الرصيد متصلة اتصالاً مباشراً بحسابات حاملها (الوديعة). غير أنه إذا استخدمت البطاقة للغرضين: السحب المباشر من الرصيد، والدين في آن واحد فإنها تعد حينئذ من أدوات الإقراض حسب المادة ١٤، ولها الشروط ذات العلاقة بأدوات الإقراض<sup>٢</sup>.

### خصائص بطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card)

«تتصف هذه البطاقة بالآتي:

١. انظر: Al-Melhem A., Ahmed, P. ١٧-١٨.

٢. انظر: Jones. Sally A., P. ١٠١-١٠٢.

تصدر للعملاء الذين لديهم حساب دائن لدى البنك المصدر لهذه البطاقة.  
تمنح مجاناً (في الغالب).

تستخدم في إطار جغرافية الدولة غالباً، أو مناطق وجود فروع البنك المتصلة بجهاز حاسب آلي، متصل بقاعدة معلومات عن حساب العميل ورصيده.  
يتم الخصم من حساب العميل فور استخدامه للبطاقة، وعند تعطل أنظمة الحساب الآلي، فهناك حد أعلى (بمبلغ صغير) يمكن للعميل استخدام هذه البطاقة ضمن الحد المقرر لحين إعادة الاتصالات بنظام الحساب الآلي.

تستخدم في الغالب للسحب النقدي من أجهزة الصرف الآلي، أو للاستفسار عن بعض المعلومات الخاصة بالعميل، أو الحصول على بعض الخدمات التي يقدمها البنك كأسعار العملات، أو شراء الشيكات السياحية، إضافة إلى التعرف على الرصيد، أو طلب كشف حساب مختصر، أو تفصيلي، أو التحويل فيما بين حسابات العميل<sup>١</sup>، من هذا النوع من البطاقات (بطاقة ألكترون العربي الدولية) التي يصدرها البنك العربي الوطني بالمملكة العربية السعودية حيث تستخدم محلياً ودولياً<sup>٢</sup>.

### الفرق بين بطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card) وبطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card)

توجد فروق من أهمها أن البنك ملزم بدفع المبالغ الموضحة بالسندات المقدمة له من قبل التاجر العميل بالنسبة لبطاقة الإقراض بفوائد (Credit Card). أما بالنسبة لبطاقة السحب المباشر من الرصيد (Debit Card) فإنه لا علاقة للبنك بالنسبة للدين، بل يحول مباشرة قيمة البضائع المشتراة من قبل حامل البطاقة ويخصمها من رصيده إلى حساب التاجر دون اتخاذ إجراءات أخرى<sup>٣</sup>.

١. بيت التمويل الكويتي، بحث عن بطاقات الائتمان المصرفية والتكليف الشرعي المعمول به في بيت التمويل الكويتي،

مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد السابع، ج ١، ص ٤٤٨.

٢. انظر: نشرة البنك العربي الوطني بالمملكة العربية السعودية لمعرفة حقيقة هذه البطاقة ومزاياها.

٣. انظر: ١٧-١٨، P. Al-Melhem A. Ahmed.

أنواع أخرى من البطاقات (بطاقات خاصة):

توجد بطاقات أخرى متخصصة غير ما تقدم لكنها تنتشر ببطء. بعض هذه البطاقات تصدرها شركات الطيران، الأكثر إتساعاً في هذا شركات تأجير السيارات لا تفرض رسوماً على البطاقة، ولكنها تشترط التسديد مباشرة لدى وصول سندات الدفع للعميل. «بعض هذه المؤسسات تصدر هذا النوع من البطاقات لرجال الأعمال فقط. كثير من شركات الطيران العالمية يصدر بطاقات خاصة لأفراد مخصوصين، وتسديد المستحقات في مدة طويلة، ومن دون رسوم سنوية، أو دورية، بالإضافة إلى أن كثيراً من بطاقات شركات الطيران العالمية خاصة برجال الأعمال، تشترط التسديد بالكامل في نهاية المدة المقررة المتفق عليها»<sup>١</sup>.

### أرباح البنوك من إصدار بطاقات المعاملات المالية وأسباب انتشارها

تحقق الشركات والمنظمات التي تصدر بطاقات المعاملات المالية على اختلاف أنواعها أرباحاً عالية من خلال استحداث نظام تسديد المشتريات بالبطاقة بدلاً عن النقد، والإقبال الشديد من جمهور الناس الذين يتضاعف عددهم كل يوم، طلباً للحصول عليها فهم يقدرون بعشرات الملايين.

تستفيد هذه الشركات والمنظمات أرباحها من جهتين رئيسيتين: من حامل البطاقة (العميل)، والتاجر صاحب السلع أو الخدمات التي يقدمها لحامل البطاقة عن طريق الوسائل التالية:

**أولاً:** رسوم الاشتراك السنوي والعضوية.

**ثانياً:** الفوائد الربوية على تسديد الدفع للعمليات المالية النقدية، إذ تحسب على حامل البطاقة من يوم الشراء.

**ثالثاً:** المعاملات التجارية الأخرى للسلع والخدمات حين يسجل المبلغ في حساب حامل البطاقة (مدين)، إلا في حالة الاتفاق على التسديد للمبلغ كاملاً في وقت معين.

**رابعاً:** العمولات التي تتقاضاها من التجار على العمليات التجارية التي تمت من خلال

١. Sloan J., P. ١٣.

استعمال البطاقة. تتراوح هذه النسبة عادة بين ١٪ و ٥٪ بمتوسط ٨ و ٢٪.<sup>١</sup>  
**خامسا:** فرض رسوم دورية على كل معاملة مالية تسدد عن طريق بطاقة الإقراض  
 تحسب على العميل.

**سادسا:** فرض نسبة معينة عقوبة على تأخير التسديد.

**سابعا:** دفع مبلغ معين عوضا عن فقدان البطاقة.

**ثامنا:** دفع نسبة معينة على الشراء بالبطاقة بأزيد من المبلغ المسموح به ديناً.<sup>٢</sup>

قد لا يكون القرض محددًا برقم بل يترك مفتوحًا باتفاق الطرفين، ولكن تفرض نسبة معينة بمقدار ١٠٪ لكل خمسة آلاف لحساب حامل البطاقة إذا تجاوز القرض حدا معيناً حسب النموذج التالي فيما لو كان حد القرض خمسة عشر ألف ريال:

٢٥٪ على الخمسة الآلاف الأولى.

٣٥٪ على الخمسة الآلاف الثانية.

٤٥٪ على الخمسة الآلاف الثالثة.

مثال آخر: يتفق الطرفان على حد أعلى للقرض هو عشرون ألف جنيه، أو دون تحديد بل على قرض مفتوح، ولكن لمثل هذا يشترط في العقد:

طلب حامل البطاقة (المقترض) موافقة مصدر البطاقة (المقرض) لأي فرض فوق خمسة آلاف.<sup>٣</sup>

يكشف مستر إرك ن. كومبتون

ERIC N. COMPTON President the chase Manhattan Bank

وكيل بنك شس منهاتن عن مصادر الربح التي تجنيها البنوك من استخدام بطاقة الإقراض بفوائد والتسديد على أقساط قاتلاً:

«البطاقة المعروفة بـ (Credit Card) تقدم أرباحاً متوقعة مغرية متمثلة في:

– مضاعفة نشاطات الودائع الناتجة عن سندات البيع التي تحال إلى البنوك من قبل التجار.

١. انظر: Jones, Sally A., P. ١٤.

٢. انظر: Sloan J., P. ١٠, ١٢.

٣. انظر: Jones, Sally A., P. ٨٤.

- دفع نسبة ربوية عالية من قبل حامل البطاقة عن قرضه.

- خصم نسبة معينة من قيمة المشتريات المدفوعة للبائع تضاف إلى دخل البنوك مباشرة.

- استعمال البطاقة للسحب النقدي يحسب على حاملها فائدة مباشرة زائدة على المبلغ المسحوب».

وفي صدد ذكر أسباب نجاح البنوك في إصدار بطاقة الإقراض السالفة الذكر يقول:

«من أسباب انتشار البطاقة بين صفوف المستهلكين أنها تقدم لهم بديلاً مفيداً مغرباً مختلفاً عن الطريقة التقليدية لدفع أثمان الأشياء، وطريقة حديثة للإقراض، وذلك بإيجاد مصدر جاهز وسريع للطلب النقدي في الحالات الطارئة الملحة لحامل البطاقة، ذلك هو فتح باب وإيجاد وسيلة للدخول إلى عالم البنوك الجديد، ومفتاح للتسهيلات الأتوماتيكية، ذلك أن البطاقة البنكية تمثل أهمية أساسية في تجارة التجزئة في البنوك، فقد سجلت الاحصائيات نسبة كبيرة من النجاح للدور الذي تؤديه البطاقة البنكية في هذا المجال.

كما أسهمت في تقليص نفقات البنوك، حيث يتم تنفيذ آلات الصرف الأتوماتيكية في مواضع متعددة ومختلفة، يقوم العميل باستخدامها فتزوده بما يحتاج إليه من نقود، أو بيانات عن رصيده ومعاملاته التجارية حسب تاريخ عقدها وإنجازه لها. بالإضافة إلى كثير من الخدمات الأخرى... إنه برنامج مربح للغاية»<sup>١</sup>.

تواجه هذه الشركات بعض المشاكل، خصوصاً فيما يتصل باستعمال البطاقة من قبل حاملها بتجاوزه بعض بنود الاتفاقية المبرمة معه.

لكن أكثر ما تعاني خطورته هو استعمالها بطريقة غير قانونية من قبل آخرين غير أصحابها، تزويراً، أو سرقة لها أو غير ذلك، ولهذا فإن هذه الشركات والمنظمات تبحث جاهدة وبشكل دائم عن الوسائل والطرق التي من شأنها أن تخفض التزوير في استعمالها، وبرغم هذا فإنها تظل قادرة على تغطية الخسائر الناجمة عن دعاوى المحلات التجارية والمقترضين، نظراً للأرباح الطائلة التي تحصل عليها.

الملاحظ تقلص أرباح الشركات الكبيرة المصدرة للبطاقات مع زيادة إصدار بطاقات

١. Inside Commercial Banking, New York (c), John Wiley Sons, P. ٩٨-٩٩-١٠١.

الإقراض الخاصة التي تصدرها بعض المحلات التجارية لعملائها، إذ نشطت المحلات التجارية بإصدار بطاقات خاصة بها، فقد ثبت لها أنها تجلب لها ربحاً مضاعفاً من جهتين:

أولاً: الأرباح الأصلية الموضوعة على نفس السلع.

ثانياً: الفوائد الربوية التي تفرضها على ديون العملاء حاملي بطاقتها<sup>١</sup>.

فوائد البطاقة

وقد ذكرت فوائد: للمصدر والحامل والتاجر، وربّما للمجتمع والاقتصاد.

أما المصدر: فيحصل على رسوم إصدار البطاقة، وتجديدها وتبديلها، والتجديد المبكر، وعلى نسبة من ثمن السلعة أو الخدمة يستوفيهما من التاجر، وربّما من الحامل أيضاً، وعلى فرق سعر العملة الأجنبية إن سدد بها. وربما أخذ أجره على وفاء الدين خارج البلد، وكذلك على غرامات التأخير، وكذلك يحصل على نسبة من الثمن في مقابل استخدام نظام «تحويلة الألكتروني». وربّما أخذ «عمولة» على دفعه النقود لبطاقة ائتمان تُصدرها شركة الخدمات الائتمانية «الفيزا». وربّما أمكن تصوّر حوضٍ من السيولة لديه بسبب تدفّق المدفوعات قبل التسديد، كما يمكن تصوّر دخول أخرى «كعمولة الحجوزات» وغيرها.

وأما حامل البطاقة: فتشكّل لديه وسيلة دفع جاهزة وآمنة تمكّنه من الشراء في أية ظروف جاهزة، كما تيسر له الدفع بأية عملة كانت، فيستريح من مسألة دخول العملات وخروجها إلى البلاد التي تفرض قيوداً على ذلك. كما أنها تحمل معها وسائل المحاسبة، بل قد يلتزم التاجر بتخفيض ثمن السلعة أو تقسيطها له. وبعض البطاقات تمنح صاحبها التأمين على الحياة، وحدوداً ائتمانية عالية، وخدمات دولية، كأولية الحجز في مختلف الأماكن، وبعضها يدفع جوائز وهدايا، وضياعها لا يوجب إلا مسؤولية محدودة، كما ذكرت المباحة فائدة لذلك، وكذلك موضوع توزيع الدخل بشكل منظم.

وأخيراً تقدم البطاقة الحماية في حال كون السلعة غير مستوفية للشروط المطلوبة.

وأما التاجر: فيستفيد من الحوافز التي توجدها البطاقة لدى الحاملين، وربما أضاف العمولة التي

١. انظر: Jones, Sally A., P. ١٤.



يدفعها للمُصدر إلى قيمة الفاتورة، بل وإلى كل القيم حتى التي تدفع نقداً، التزاماً بالقانون الذي لا يمكن من جعل سعرين للسلعة. ثم إن التقسيط عن طريق البطاقة يتفوق على التقسيط من التاجر مباشرة، كما أنه قد يستفيد من حملات الدعاية التي ينظمها المُصدرون، وكذلك يستقطب عملاء جديداً وبنوعية ممتازة، وكما يسلم من مخاطر الاحتفاظ بمبالغ نقدية كبيرة لديه، وغير ذلك.

أما الآثار الاجتماعية فهي: إيجابية وسلبية، ومنها:

أ- توسع السوق، وزيادة حجم الطلب على السلع والخدمات مما يزيد - في نظر الاقتصاديين - معدل النمو الاقتصادي. وأثره السلبي هو: تقليل معدل الادخار، وتراكم الديون، وأضيف إليه موضوع اتساع الطلب الكاذب غير المنسق مع الدخل، والإسراف كما هو طبيعي.

ب - تقليل التعامل بالنقود، وتوفير قدر أكبر من الأمان للأفراد.

ج - ويؤدي انتشارها إلى تحول الائتمان الخاص ببيع السلع والخدمات من الشركات المنتجة إلى البنوك، وهو يستتبع نمو القطاع المالي، واتجاه الأرباح نحو النشاطات المالية دون الإنتاجية هو منحنى سلبي كما أعتقد.

د - يؤدي إلى زيادة حجم السيولة في الاقتصاد من خلال زيادته قدرة المؤسسات المالية المُصدرة على خلق الائتمان بدون حدود تقريبا.

التكييف الفقهي لهذه الاتفاقية:

من الواضح أن هذه الاتفاقية تتضمن عقوداً مختلفة ولا يمكن ادراجها تحت عقد واحد، فهناك عقد بين المصدر والحامل، وبين المصدر والتاجر، وبين الحامل والتاجر. على أنها عقود مترابطة وليست مستقلة عن بعضها، فهي عملية واحدة متكاملة. ومن هنا نقول: إن العملية هي بنفسها عقد مستحدث، ولا مانع من تصحيح هذا العقد للعمومات المصححة للعقود العرفية من قبيل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>١</sup>.

وإذا أمكننا تصحيح كل علاقة على حدة فإن تصحيح الكل المترابط يحتاج إلى العمومات المصححة لمطلق العقود.

ومن الطبيعي أن هناك امورا اشار إليها الشارع ومنع منها، فلا يجب أو لا يمكن الوفاء بعقد يحتوي عليها. ومنها مسائل الربا والغرر واكل المال بالباطل وامثال ذلك، وهذا ما يجب أن نبحثه هنا، فهل يتوفر هذا العقد على أي من هذه الممنوعات؟ هذا ما يجب أن نبحثه لیتتم تصحيح العملية ويلزم الوفاء بها. والمشاكل المطروحة هما كما يلي:

### الأولى: مسألة الغرر

قيل: إن في العقد غررا باعتبار الجهل بمقدار استخدام البطاقة والمبالغ المحالة على المصدر (ان قلنا مثلاً بتكييف الحوالة).

ولكننا ذكرنا في محله أن مثل هذا الجهل لا يعد غررا، لان الغرر لا يرادف كل جهالة ولو كان الأمر كذلك لوجب تحريم الكثير من العقود المحللة قطعاً، فهناك جهل متوفر في كثير من العقود كالمساقاة والمزارعة والمضاربة والشركة، وهناك مثلاً عقد الحراسة (كما لو تعاقد مع صاحب محل على حراسته) فإنه لا يعلم بالدقة مدى الجهد المبذول فيه وهو عقد صحيح قطعاً. وانما المراد هو الغرر الذي يتضمن الخطر، وحديث النهي عن الغرر انما يخصص عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ في موارد الخطر المعاملي، وليس في موردنا أي خطر معاملي بعد أن تتحدد الشروط والمواصفات.

ونحن نرى أن الغررية عموماً تلازم الخديعة أو تلك العملية المفضية إلى نزاع لا يمكن الفصل فيه (وهو ما تجده في كلام المرحوم الشيخ الانصاري في المكاسب، وربما يظهر من كلام الإمام الخميني في كتاب البيع).

على انا لا نرى جهلاً هنا اصلاً بعد أن كان السماح يتم إلى مستوى معين.

### الثانية: مشكلة اخذ العمولة على اصدار البطاقة أو الاشتراك في الاكتاب

فقد ذكر البعض أنه من باب اكل المال بالباطل.

ولكن الصحيح أنه أجر يؤخذ على عمل الاصدار، أو تنظيم الاكتاب، أو القيام بعمل أو منفعة تمكن الحامل من القيام بهذه العملية النافعة. وليس هناك أي بأس من كونها بالنسبة.

وعلى أي حال فليس هنا اكل للمال بالباطل في نظر العرف.

### الثالثة: مشكلة الوفاء بالشرط الابتدائي

أ- اشتراط الالتزام بالمسؤوليات والوفاء بالتسديد.

ب- اشتراط فتح حساب بالبنك المصدر للبطاقة.

ج- اشتراط التأمين لحامل بطاقة التأمين الذهبية.

د- اشتراط انهاء العقد وفق ارادة مصدر البطاقة (خيار الفسخ للمصدر).

وهذه الشروط وأمثالها انما يمكن تأمينها في عقد يلزم للطرفين أو لأحدهما على الأقل.

وقد حاول الاستاذ عبدالوهاب ابو سليمان في رسالته الأنفة تصوير العقد هنا على أنه عقد اقراض ملزم لا مانع من اشتراط بعض الشروط فيه، ولكن توجد في هذا العقد شروط ملزمة، في حين أن العقد عقد متزلزل لا يمكن الإلزام به، لأنه وعد ابتدائي أو شرط ابتدائي، وقد اجمع الفقهاء على أن الشرط الابتدائي غير ملزم. واذا كان الأمر كذلك لا معنى للإلزام باستمرار هذه الاتفاقية.

وهذه الشروط هي من قبيل ما يلي:

التأمل في العلاقة بين المصدر والحامل يرفض ذلك ويعتبره وعدا بالاقراض، وربما لا يتم

الاقراض ابدا فهو إذا وعد ابتدائي لا غير.

واذا عاد وعدا ابتدائيا لم يلزم احدا ويعود العقد متزلزلاً لا إلزام فيه لأحد.

اللهم إلا أن يقال بأن الوعد الابتدائي ملزم للمؤمنين بملاحظة ما جاء من حسن الالتزام بالوعد، ولكن هذه الأدلة قد لا ترقى إلى مرحلة الإلزام خصوصا بملاحظة الإجماع الإسلامي القائل بعدمه.

وهناك روايات تؤكد هذه الحقيقة من قبيل:

١- ما عن محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيئني يطلب المتاع فأقاله على الربح ثم اشتره فابيعه منه، فقال: اليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟ قلت: بلى. قال: فلا بأس به<sup>١</sup>».

٢- محمد بن الحسن، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج قال: «قلت لابي عبدالله عليه السلام: الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا

١. وسائل الشريعة: ج ١٢، ص ٣٧٤.

الثوب واربحك كذا وكذا، قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟ قلت: بلى. قال: لا بأس به، إنما يحل الكلام ويجرم الكلام<sup>١</sup>.

وهناك روايات أخرى بهذا المعنى وكلها تؤكد عدم إلزامية الوعد الابتدائي. اللهم إلا أن يقال: إن هذا العقد بمجموعة يختلف عن الوعد الابتدائي، فهو يتكون من أمور منها هذا الوعد الابتدائي.

ولكن قد يقال: إن الوعد الابتدائي هو روح هذا العقد وأساسه ومنه تتم إحالة التاجر إلى المصدر إذا فسرناه بالحوالة.

والذي يهون الخطب أن مصدري البطاقات يشترطون لأنفسهم حق الفسخ متى شاؤوا، ولكن تبقى مسألة الالتزام بالمسؤولية أمام التاجر عبر الحوالة ولا بأس من إلزامه بذلك حتى ولو كان بريئاً باعتباره لم يفسخ العقد وقبل الحوالة عند انشائها.

الرابعة: مشكلة اخذ الخصم من التاجر

فالبنيك المصدر لا يدفع كل فاتورة التاجر وإنما يخصم منها نسبة معينة، فما هو التخريج الفقهي لهذا الأمر؟

وهذا الخصم يمكن توجيهه:

أما على أساس الحوالة باعتبار أن هذا الخصم عمولة يأخذها المصدر لقاء قبوله للحوالة وإدائها. أو على أساس أنه مبلغ لقاء السمسرة وهو أمر مقبول شرعاً، وهو من أوضح مصاديق السمسرة. فعن الإمام أبي الحسن عليه السلام في الرجل يدل على الدور والضياع ويأخذ عليه الأجر قال: «هذه الأجرة لا بأس بها<sup>٢</sup>».

وقد ذكر أيضاً: أن الحوالة تعني نقل الأمر من ذمة الحامل إلى ذمة المصدر - كما عليه المشهور - والعمولة هذه حينئذ تشكل تنزيراً من التاجر الدائن للمصدر المدين. وقد اعتبرت أيضاً أجرة لتوكل البنك بين الحامل والتاجر. وعلى أي حال فليست هناك مشكلة في البين.

١. المصدر السابق: ص ٣٧٦.

٢. وسائل الشريعة: ج ١٢، ص ٣٩٥.

## الخامسة: مشكلة اشتراط حق الفسخ

للمصدر متى شاء وقد اعتبرها لبعض خلافا لالزامية العقد<sup>١</sup>.

وقد ذكرنا أن العقد ليس عقد قرض، وحتى لو كان قرضا فلا مانع من اشتراط حق الفسخ من طرف واحد لأنه من اشتراط الخيار.

## السادسة: مشكلة بيع المضطر

قيل: إن هذه الشروط مفروضة على الحامل والتاجر ولا يسعها إلا التسليم بهما دون مناقشة، مما يدخل المسألة في بيع المضطر. ولكن من الواضح أن كل طرف دخل المعاملة باختياره فلا اضطرار، على أن في بطلان بيع المضطر كلاما.

## السابعة: مشكلة الربا

فالمصدر للبطاقة يشترط التسديد خلال مدة معينة فاذا جاء التأخير جاءت الفوائد، وهذا من ربا الجاهلية الذي لا شك في تحريمه.

## الثامنة: المشكلة الاقتصادية

تحدث البعض عن المشاكل الاقتصادية التي تنتج عن هذا النظام من قبيل:

أ- شيوع المديونية الشخصية باعتبار أن الأشخاص سوف يتوهمون انهم يملكون أكثر من مما يملكون واقعا فيقعون في ديون ساحقة، وهذا نظير المديونية الوهمية التي تحصل للدول نفسها فتقعد بها بالتالي عن أهدافها.

ب- انها تؤدي للتضخم نتيجة الاقبال على الشراء فوق الحاجة.

ج- انها تؤدي للاحتكار حيث تحتكر البنوك قدرة الأفراد الشرائية وتسيطر على التمويل التجاري.

والجواب على هذا الاشكال بعد التسليم به: أنه أمر حكومي يجب أن يلحظه الحاكم الشرعي، فاذا رآه مضرا منعه ولائيا ولا يمكن الافتاء به فرديا.

## التاسعة:

إننا رأينا وجود بعض الشروط غير المقبولة، وحيثذ فالتوقيع عليها يفسد العقد برمته

١. الدكتور ابو سليمان في بحثه.

حتى ولو كان ناويا لعدم تهيئة الاجواء لها، كما لو التزم الشخص بالوفاء في الموعد المحدد بهالٍ يحقق التأخير المؤدي للربا.

وهذا يدخلنا في مسألة الشرط الفاسد هل يفسد العقد أم لا؟

والظاهر: أنه لا يبطل العقد في موردنا على الأقل.

لان العقد - كما يقول الإمام<sup>١</sup> - بتمام ماهيته أنشأ بإيجاب البائع قبل إيجاب الشرط.

او لأن مصب الانشاء هما العوضان ولا يشكل الشرط قيدها وإن كان داعيا للتراضي.

والشرط في هذا العقد يبدو وكأنه تبعي أو وكأنه جزاءٌ لتخلف فهو لا يشكل قيدها في

المقصود قطعاً.

وخصوصاً إذا افترضنا أن الحامل كان معتقداً بإمكان عدم تخلفه وعدم تحقق ظرف الشرط.

### النتيجة

يمكن تصحيح مسألة إصدار البطاقة والاستفادة منها، إلا أنه يجب حذف شرط القروض

المتجددة لأنها ربا محض ولا سبيل لتصحيحه، ويعتبر البنك حينئذ هذا من نوع التسهيلات

لزبائنه. كما يتخلص من هذه الحالة بفرض عقوبة سحب البطاقة أو حذف اولويته في المشاريع

المستقبلية، أو فرض عقوبة مالية عليه إن صححنا ذلك مطلقاً، وحتى لو تم التصحيح المطلق

فإن المورد هنا هو مورد شبهة الربا فينبغي تجنبه إلا بقرار من المحكمة. والله اعلم.

## الدرس الحادي والسبعون الصكوك المعاصرة وحكمها

وهذا البحث يعد اليوم من اهم البحوث الاقتصادية لعموم البلوى به وقد قدم الشيخ محمد تقى العثماني بحثاً للجنة المحاسبة<sup>١</sup> ونحن نرجح ان نذكر اهم ما فيه وسوف نذكر رأينا في كل موضع يتطلب ذكره وقد ذكر سماحته:

أن إصدار الصكوك المبنية على أحكام الشريعة الإسلامية الغراء يعد من أهم أهداف العمل المصرفي الإسلامي ومن أعظم الوسائل لتنمية الاقتصاد الإسلامي في المجتمع، بشرط أن تراعى في آلياتها جميع المبادئ الأساسية التي تميز الاقتصاد الإسلامي من غيره. وقد اعتاد النظام الربوي السائد في العالم اليوم على إصدار السندات القائمة على أساس الفائدة الربوية للمشاريع الكبيرة التي تقتضي أموالاً جمّة وتُدّرّ ربحاً أو دخلاً كبيراً. ولكن حاملي السندات لا يتجاوزون أن يكونوا مقرضين لأصحاب هذه المشاريع على أساس الفائدة، ولا دخل لهم في ملكية أصول المشروع ولا في الربح أو الدخل الذي ينتج من هذه المشاريع، وإنما يستحقون الفائدة على قروضهم بنسبة متوافقة مع سعر الفائدة في السوق. أما ربح المشاريع بعد التكاليف، ومنها الفائدة المدفوعة، فكله يرجع إلى أصحاب المشاريع.

وكانت الفكرة الأساسية من وراء إصدار الصكوك الإسلامية: أن يشارك حملة الصكوك في ربح المشاريع الكبيرة أو الدخل الناتج منها، ولو أصدرت الصكوك على هذا الأساس لأدت دوراً كبيراً في تنمية العمل المصرفي الإسلامي، وساهمت مساهمة كبيرة في الوصول إلى

---

١. في بحثه القيم المقدم الى المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الاسلامية اثناء عرض البحث.

المقاصد النبيلة التي تهدف إليها الشريعة الغراء، وكان فيها من المنافع ما يأتي:

- ١- إنها من أفضل الصيغ لتمويل المشاريع الكبيرة التي لا تطيقها جهة واحدة.
- ٢- إنها تقدم قناة جيدة للمستثمرين الذين يريدون استثمار فائض أموالهم، ويرغبون في الوقت نفسه في أن يستردوا أموالهم بسهولة عندما يحتاجون إليها، لأن المفروض في هذه الصكوك أن تكون لها سوق ثانوية تباع فيها وتشتري. فكلما احتاج المستثمر إلى أمواله المستثمرة أو إلى جزء منها، جاز له أن يبيع ما يملكه من صكوك أو بعضها منها، ويحصل على ثمنها الذي يمثل الأصل والربح جميعاً، إن كان المشروع كسب ربحاً.
- ٣- إنها تقدم أسلوباً جيداً لإدارة السيولة تستطيع به المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية أن تدير به سيولتها. فإن كان لديها فائض من السيولة اشترت هذه الصكوك، وإن احتاجت إلى السيولة باعتها في السوق الثانوية.
- ٤- إنها وسيلة للتوزيع العادل للثروة، فإنها تمكن جميع المستثمرين من الانتفاع بالربح الحقيقي الناتج من المشروع بنسبة عادلة، وهذا تنتشر الثروة على نطاق أوسع دون أن تكون دولة بين الأغنياء المعدودين. وذلك من أعظم الأهداف التي يسعى إليه الاقتصاد لإسلامي. وقد انتشرت اليوم في السوق صكوك كثيرة تدعى أنها صكوك إسلامية. ونريد في هذه الدراسة الموجزة المتواضعة أن نطلع على آلياتها، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها المذكورة. إن الذين أصدروا هذه الصكوك حاولوا بكل ما في وسعهم أن تكون هذه الصكوك منافسة للسندات الربوية الرائجة في السوق، وأن تحمل معظم خصائصها، ليسهل ترويجها في السوق الإسلامية والتقليدية في آن واحد. وإن أبرز خصائص السندات الربوية تتلخص في النقاط الآتية:

١- إنها لا تمثل ملكية حاملي السندات في المشروع التجاري أو الصناعي الذي أصدرت السندات من أجله، وإنما توثق القرض الربوي الذي دفعه حاملو السندات إلى مصدرها صاحب المشروع.

٢- إنها توزع الفائدة على حاملي السندات بصفة دورية. وهذه الفائدة تقدر بنسبة من رأس المال، لا بنسبة من الربح الفعلي. وقد تكون النسبة معينة، وكثيراً ما تكون متغيرة في سندات طويلة الأجل.



٣- إنها تضمن استرداد رأس المال عند إطفاء السندات في نهاية مدتها، سواء ربح المشروع فعلاً، أو لم يربح. وإن مصدر السندات لا يجب عليه إلا رد رأس المال مع الفائدة المتفق عليها؛ وما حصل عليه المشروع من الربح فوق ذلك، فكله له، ولا يستحق حاملو السندات أن يطالبوا بحصة من الربح الزائد على سعر الفائدة.

وهذه الخصائص لا يمكن أن توجد في الصكوك الإسلامية بصفة مباشرة، ولكن مُصدري الصكوك الإسلامية اليوم حاولوا أن تتسم صكوكهم بمعظم هذه الخصائص بطريق غير مباشر، وأوجدوا من أجل ذلك آليات مختلفة (وهو المنهج الذي سلكه الشهيد الإمام الصدر في أطروحته).

### ولندرس هذه الآليات في ضوء هذه النقاط الثلاث ونبدي رأينا فيها

#### ١- ملكية حاملي السندات في أصول المشروع

أما النقطة الأولى، وهي ملكية حاملي السندات في أصول المشروع، فإن معظم الصكوك تختلف فيها عن السندات الربوية اختلافاً واضحاً، فإن الصكوك في عامة الأحوال تمثل حصة شائعة في أصول تُدرّ ربحاً أو دخلاً، مثل الأعيان المؤجرة، أو مشروع تجاري أو صناعي، أو وعاء استثماري يحتوي على عدة من المشاريع. وهذه هي النقطة الوحيدة التي تميزها عن السندات الربوية، وعليه ينبغي إصدار الصكوك على أساس مشروعات تجارية وصناعية جديدة تساهم فيها هذه الصكوك ولو أصدرت على مشاريع قائمة فيجب أن تنتقل الملكية واقعاً لموجودات حقيقية سواء كانت أعياناً أو منافع أو حقوقاً معنوية ونحن لانجد مانعاً من انتقال الملكية مقيدة بشروط عند العقد لان المؤمنين عند شروطهم . فيمكن ان تشترط الدولة التي تباع بعض مرافقها لتحصيل السيولة المالية شروطاً معينة أو تبقي لنفسها نسبة شائعة فلا يستطيع أصحاب الصكوك التصرف المطلق لأنهم يملكون حصصاً شائعة أيضاً.

#### ٢- التوزيع الدوري على حملة الصكوك

وأما النقطة الثانية، فإن معظم الصكوك المصدرة قد ضُمَّت فيها خصيصة السندات الربوية سواء بسواء من حيث إنها توزع أرباح المشروع بنسبة معينة مؤسسة على سعر الفائدة

(اللايبور). ومن أجل تبرير ذلك وضعوا بندا في العقد يصرح بأنه إذا كان الربح الفعلي الناتج من الاستثمار زائداً على تلك النسبة المبنية على سعر الفائدة، فإن المبلغ الزائد كله يدفع إلى مدير العمليات (سواء أكان مضارباً أو شريكاً أو وكيل الاستثمار) على أساس كونه حافظاً له على حسن الإدارة، وبعض الصكوك لا تصرح بكون الزائد مستحقاً للمدير كحافظ، بل تكتفي بقولها إن حملة الصكوك يستحقون نسبة معينة مؤسّسة على أساس سعر الفائدة في التوزيع الدوري (فكأن كون الزائد حافظاً ثبت تقديراً أو اقتضاء) ونحن لا نجد مانعاً من هذا الاشتراط - والغرر القليل فيه مغتفر.

والأفضل من ذلك أن يتم التوزيع على الحساب تبعاً لأرباح المشروع النهائية. ويمكن أن يتضمن العقد إبقاء احتياطي من الأرباح لينظم التوزيعات الدورية بشكل منسجم ولجبران الخسائر أو نقصان الأرباح عن النسبة المعينة. أما إذا كان الربح الفعلي ناقصاً من النسبة المذكورة المبنية على سعر الفائدة، فإن مدير العمليات يلتزم بدفع الفرق (بين الربح الفعلي وبين تلك النسبة) إلى حملة الصكوك على أساس قرض بدون فائدة يقدم إلى حملة الصكوك. وهذا القرض يسترده المدير المقرض إما من المبالغ الزائدة على سعر الفائدة في فترات لاحقة، وإما من تخفيض ثمن شراء الموجودات عند إطفاء الصكوك، ولكن هذا الالتزام فيه شبهة الربا، لأنه قرض يتم على أساس من نفع معين للمدير فهو نفع جر قرضاً وهو أشبه ما يكون بالربا عرفاً. وعليه فينبغي أن يستفاد في هذه الحالة من (الاحتياطي) الذي أشرنا إليه أو أن يستفاد لسد النقص من تمويل شرعي على حساب حملة الصكوك يسد في الفترات اللاحقة على أن يشترط ذلك في العقد.

### ٣- ضمان استرداد رأس المال

أما النقطة الثالثة، فإن جميع الصكوك المصدرة اليوم تضمن رد رأس المال إلى حملة الصكوك عند إطفائها مثل السندات الربوية سواء بسواء، وذلك بتعهد ملزم إما من مصدر الصكوك أو من مديرها أنه سيشتري الأصول التي تمثلها الصكوك بقيمتها الاسمية التي اشتراها بها حملة الصكوك في بداية العملية، بقطع النظر عن قيمتها الحقيقية أو السوقية في ذلك اليوم. وهذه الآلية

المركبة استطاعت الصكوك أن تحمل خصائص السندات الربوية من حيث إنها لا تعطي حملة الصكوك نسبة معينة من رأس المال مبنية على سعر الفائدة، وفي الوقت نفسه تضمن لحملة الصكوك استرداد رأس مالهم في نهاية العملية. ولتتكلم عن هذا التعهد والموقف الفقهي منه. والحقيقة هي أن الأصل في العمليات التجارية الحقيقية في الشريعة أن لا يُضمن فيها استرداد رأس المال، فإنَّ غُنْمَ الربح الحقيقي في الشريعة الإسلامية يتبع الغُرم دائماً، فكان الأصل في الصكوك التجارية أن لا يُضمن فيها رأس المال لحملةها، بل إنهم يستحقون القيمة الحقيقية للأصول، سواء أزدت من قيمتها الإسلامية أم نقصت.

ولكن الصكوك الرائجة اليوم كلّها تضمن رأس المال لحملة الصكوك بطريق غير مباشر. وهو أن مدير العمليات يتعهد تجاه حملة الصكوك أنه سيشتري الأصول التي تمثلها الصكوك بالقيمة الاسمية عند نهاية مدتها، بقطع النظر عن قيمتها الحقيقية يومئذ. ومعنى ذلك أن حملة الصكوك يرجع إليهم عند إطفاء الصكوك رأس مالهم مضموناً، لا غير فإن كان المشروع أصيب بخسران، فإنه يتحمله المدير، وإن كان فيه ربح فإنه يجوز المدير بالغاً ما بلغ. ولاحق لحملة الصكوك إلا في استرداد رأس مالهم كما في السندات الربوية.

ولكن هل يجوز ذلك؟

ان مدير العمليات يقوم بإدارتها تارة بصفته مضارباً وأخرى بصفته شريكاً وثالثة بصفته مستأجراً ومؤجراً للآخرين ورابعة بصفته وكيلاً أو وسيطاً في الاستثمار. فهل يمكنه ضمان رأس المال أو (القيمة الاسمية للصكوك)؟

وقبل كل شيء يجب التفريق بين هذا الضمان وبين ضمان المال على تقدير تلفه فهذا أمران مختلفان، وقد قلنا ان المدعى ان اصل المال اذا تلف فالمفروض عدم ضمانه والمطلوب ضمان القيمة الاسمية للمال الموجود.

### شرط الضمان في فقه المذاهب الأربعة

وقد نقل الشيخ العثماني عدم جواز اشتراط الضمان في جميع الفروض هنا. وهذا ما بدا لي اجمالاً وأنا أستعرض الآراء، فانهم لم يميزوا الا في موارد معينة، من قبيل:

ما جاء في المدونة الكبرى، عن الفقهاء السبعة أنهم كانوا يقولون "الغسل والحناط والصواغ واصحاب الصناعات كلهم ضامنون لما دفع اليهم"<sup>١</sup>، وعن عمر (رض) أنه كان يضمن الصناع الذين في الاسواق وانتصبوا للناس ما دفع اليهم.<sup>٢</sup>

وجاء في بداية المجتهد قوله "والضمان عند الفقهاء على وجهين بالتعدي او لمكان المصلحة وحفظ الاموال"<sup>٣</sup>. وجاء في الموسوعة الكويتية ان بعض الشافعية اجازوا اشتراط الضمان على الأجير الخاص كالأجير المشترك لقول الشافعي: الأجراء سواء وذلك صيانة لأموال الناس، وكان يقول: لا يصلح الناس الا ذاك، اما المشترك فقد ضمنه الخلفاء وبعض الفقهاء مطلقاً، وسئل احمد عن شرط الضمان فقال: المسلمون على شروطهم، قال ابن قدامة: وهذا يدل على نفي الضمان بشرطه ووجوبه بشرطه.

ويمكن ان يستفاد من هذه النصوص مايلى:

- ١- ان شرط الضمان لا ينافي مقتضى العقد وانما ينافي اطلاقه والا لما امكن تضمين أي أمين، فاذا جاء مطلقاً فلا ضمان في عقود الأمانة.<sup>٤</sup>
- ٢- ان المصلحة العامة قد تقتضي ان تقوم الدولة بالتضمين الزاماً وقد جاء في المدونة (مازال الخلفاء يضمنون الصناع).<sup>٥</sup>
- كما رأينا العلامة ابن رشد يبدي وجه المصلحة في الضمان وينسبه للفقهاء وينقل المهذب أن علياً (ع) كان يضمن الأجير.<sup>٦</sup>
- ٣- ان الامام احمد كان يرى دخول شرط الضمان تحت قاعدة (المؤمنون عند شروطهم). ومع كل هذا لانستطيع ان نتيقن بشمول هذه الآراء لموردنا هذا.
- وقد لاحظت ان الفقهاء الامامية طرحوا آراء يمكن معها تصحيح اشتراط ضمان القيمة

١. نقلاً عن المصادر الفقهية ج ٢٨ ص ٢٣٣.

٢. نقلاً عن المصادر الفقهية ج ٢٨ ص ٢٤٩.

٣. نقلاً عن المصادر الفقهية ج ٢٨ ص ٣٤٧.

٤. الموسوعة الفقهية الكويتية ج ١ ص ٢٩٠ و ص ٢٩٨.

٥. المصادر الفقهية ج ٢٨ ص ٢٤٩.

٦. المصادر الفقهية ج ٢٨ ص ٤٥٢.

الاسمية في حالة كون مدير العمليات مستاجراً او شريكاً او وكيلاً او وسيطاً محضاً دون ما اذا كان مضارباً. وهذا ما سنقف عليه فيما يلي:

### حكم الحالات الثلاث عند الامامية

١- ان يكون مدير العمليات مضارباً:

وهنا لا يجوز شرعاً فرض الضمان عليه باشتراطه في العقد لأنه أشكل عليه باشكالات:

الاول: ان هذا الشرط مخالف لكتاب الله وسنة رسوله باعتباره أميناً ومحسناً.

والامين لا يضمن للرواية عن رسول الله(ص): "ليس لك أن تتهم من ائتمنته"<sup>١</sup>

والمحسنون ليس عليهم سبيل قال تعالى "وما على المحسنين من سبيل"<sup>٢</sup>.

الثاني: ان هذا الشرط يخالف مقتضى العقد ، وهو ما أيده المحقق الكركي<sup>٣</sup> واحتمله

السيد الحكيم.<sup>٤</sup>

الثالث: ما دل من الروايات على أن فرض الضمان عليه يستوجب حرمان المالك من

الربح من قبيل ما روي عن ابي جعفر الباقر(ع) من أن علياً قال: من ضمن تاجراً فليس له

الارأس ماله، وليس له من الربح شيء.<sup>٥</sup>

ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بان عدم اقتضاء الأمانة المالكية (اي تسليم المالك

لسلعة أمانة لدى الآخر) للضمان وهو مقتضى (ان الامين لا يضمن) ليس فيه دلالة على أنه

يقتضي عدم الضمان ولو بسبب آخر فلا يكون الاشتراط مخالفاً للحكم الشرعي.

فقد صرح الفقهاء بان عدم اقتضاء الامانة المالكية للضمان غير اقتضائه لعدم الضمان.<sup>٦</sup>

ولذا قال السيد البجنوردي: يصح شرط الضمان في العارية والاجارة والوكالة الرهن.<sup>٧</sup>

ثم أن المضارب لا يعد من المتبرعين المحسنين فلا تنطبق عليه الآية الشريفة.

١. الوسائل ج ١٣ ص ٢٢٩ الحديث العاشر.

٢. التوبة: ٩١.

٣. جامع المقاصد ج ٧ ص ٢٥٨.

٤. مستمسك العروة ج ١٢ ص ٢٧٠.

٥. الوسائل ج ١٢ ص ١٨٦.

٦. القواعد الفقهية للسيد البجنوردي ج ٣ ص ٢٧١، وكذلك في ج ٧ ص ٧٨، البنك اللاروي للسيد الصدر ص ١٩٤.

٧. نفس المصدر ص ٢٧٤.

اما الاشكال الثاني فيرده أن اصل العقد لا يقتضي ذلك واذا كان هناك اقتضاء فهو من مقتضيات اطلاق العقد وحينئذ يأتي الاشتراط ليقيده. كما يقول صاحب الجواهر. اما الاشكال الثالث: فهو محكم ووارد. فلا يمكن اذن تضمين المضارب.

٢- ما لو كان مدير العمليات شريكاً فهل يمكن اشتراط الضمان؟ وهنا ينطرح الاشكالان الأول والثاني الآنفان في مورد المضاربة والجواب هو الجواب بالاضافة الى وجود روايات عن أهل البيت عليهم السلام تميز ذلك من قبيل رواية الحلبي عن الامام الصادق في رجلين اشتركا في مال فربحا فيه وكان من المال دين فقال: احدهما لصاحبه اعطني رأس المال ولك الريح و عليك التوى فقال: لا بأس اذا اشترطا، فاذا كان شرط يخالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل<sup>١</sup>. وقد علق الشهيد الصدر عليها قائلاً: (وسواء كان المراد بالاشتراط منهما التوافق بين الطرفين على المضمون المذكور في عقد كعقد الصلح مثلاً كما ادعى جماعة من الفقهاء، او كان المراد بالاشتراط جعل ذلك المضمون شرطاً في عقد الشركة فانه على كلا التقديرين يدل على مشروعية المضمون في نفسه ويكون حينئذ قابلاً للاشتراط بنحو شرط النتيجة)<sup>٢</sup>. والظاهر ان الرواية تشير الى تصالحهما بعد ان مضيا في عقد الشركة وربحا فيه فلا تشمل مسألة الاشتراط في بدء العقد. ولكن هناك روايات أخرى تدل على ذلك كرواية رفاعة قال: سألت ابا الحسن موسى (بن جعفر) عليه السلام عن رجل شارك رجلا في جارية له وقال: ان ربحنا فيها فلك نصف الريح وان كانت وضیعة فليس عليك شي، فقال لا ارى بهذا بأساً ان طبابت نفس صاحب الجارية)<sup>٣</sup>.

وهي واضحة الدلالة على جواز اشتراط رأس المال على الشريك.

٢- ما لو كان مدير العمليات يديرها بوصفه مستأجراً فما حكم اشتراط الضمان عليه؟ ذكر السيد البجنوردي<sup>٤</sup>: ان المشهور (لدى الامامية) عدم صحة اشتراطه وصحته في

١. الوسائل ج ١٣ ص ١٦٥.

٢. البنك اللاربوي في الاسلام ص ١٩٧.

٣. الوسائل ج ١٣ ص ١٧٥.

٤. القواعد الفقهية ج ٣ ص ٢٧٠.

العارية خلافاً للمحقق الاردبيلي<sup>١</sup>، وجمال المحققين في حاشيته على (الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية) صفحة ٣٨٧ فانها قالاً بصحته، وفصل استاذہ الشيخ العراقي بين اجارة الاعيان فلايجوز الاشرط فيها وبين اجارة الاعمال فيجوز.

اما هو فاختار نفوذ الشرط ان لم يخالف الاجماع لانه لا يخالف مقتضى العقد ولا يخالف الكتاب والسنة وذلك في العارية والاجارة والوكالة والرهن، وقال ايضا: اذا شرط الضمان فنفس الشرط موجب له وليست الامانة المالكية تقتضي عدم الضمان.<sup>٢</sup>

اما السيد الحكيم فينسب الى المحقق الاردبيلي والكفاية والرياض صحة الاشرط ويذكر ان الذين رفضوه استندوا الى مخالفته للكتاب لقوله تعالى (ما على المحسنين من سبيل)<sup>٣</sup> والظاهر انه قبل الاشرط بعد المناقشة.<sup>٤</sup>

وواضح ان الآية لاتشمل المستاجر فهو تاجر او مستفيد بعوض ولا يعد محسناً متبرعاً.

اما الفقيه اليزدي صاحب (العروة الوثقى) فيقول بجوازه<sup>٥</sup>

وقد أيده اعلام آخرون ولكن على اساس ان يكون الاشرط بشكل اداء مقدار معين من المال على تقدير التلف او العيب لابعنوان الضمان والظاهر ايضا امكان الحاق نقص القيمة بذلك. ومن هنا فلا نجد مانعاً من تعهد المستأجر بالقيمة الاسمية عند إطفاء الصكوك عند الامامية او عند جمهور من علمائهم.

أما لو كان المدير وكيلاً أو مجرد وسيط فليس هو طرفاً في المعاملة وإنما هو شخص ثالث يمكنه التبرع لصاحب المال بضمان رأس ماله بلاريب.

فصحيح أن الوكيل يربطه مع أصحاب الصكوك عقد وكالة ولكنه منفصل عن العقد الأصلي بينهم وبين أطراف الاستثمار أي المستأجرين أو عاملي. المضاربة أو المشاركين، فإن أبيننا فليكن المدير مجرد وسيط يجمع بين الطرفين وينظم خدمات المعاملات باجرة فيعد جهة ثالثة تماماً.

١. مجمع الفائدة ج ١٠ ص ٦٩.

٢. القواعد الفقهية ج ٧ ص ٧٨.

٣. التوبة: ٩١.

٤. مستمسك العروة الوثقى ج ١٢ ص ٧١.

٥. الفصل الرابع من فصول الاجارة.

وعلى أي حال؛ فلتن جاز ذلك وإلا فلا مناص من الرجوع إلى (القيمة العادلة) أو (القيمة السوقية) في حالة (إطفاء الصكوك) اللهم إلا أن يقدم الضمان من شخص ثالث منفصل تماماً (وليكن هو الدولة إذا لم تكن طرفاً في العقد ولكنها تريد تشجيع العملية لما لها من آثار اقتصادية تنموية فهي تضمن القيمة الاسمية خصوصاً وأن احتمال النقص يبقى ضعيفاً).

أما الإشكالات الأخرى على العملية من كونها:

أ- محاولة لمجاراة الوضع الربوي.

ب- أنها قد تتطلب بيع الديون.

ج- أنها عملية تحايل على الربا وأمثال ذلك.

فهي غير واردة لأننا استطعنا تصحيحها شرعاً أولاً ولأن بيع الدين جائز بمثله قطعاً وإنما الخلاف بين المذاهب في بيعه بأقل منه، ثم أن الديون هنا تباع تبعاً لبيع الأعيان، وقاعدة التبعية يغتفر فيها ما لا يغتفر في غيرها.

وبعد هذا لا مجال لتصور العملية مجرد تحايل على الربا خصوصاً إذا تصورنا أن الضمان إنما هو للقيمة الاسمية فقط لا للأعيان فهي إذا تلفت تتلف من مال مالكةا وبالتالي لا يبقى مجال للتحايل في تصور العرف.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته



## الدرس الثاني والسبعون

### الهيئات الشرعية والادلاء بالشهادات في المحاكم الشرعية في مرافعات العملاء ضد المصارف الإسلامية

#### مقدمه

#### هناك أمور يجب الفراغ منها

إننا يجب أن نستبعد من البحث ابتداء حالة ما لو طلبت هذه المحاكم رأي هذه الهيئات أو أحد أعضائها حول الحكم الشرعي لحالة معينة، أو تفسير نص شرعي معين، أو توضيح نص قانوني يرتبط بالمرافعة ويترك أثره على النتيجة، أو توضيح الفتوى التي اصدرتها الهيئة مثلاً بهذا الصدد، فإن كل ذلك لا يدخل تحت عنوان الشهادة بالمعنى المبحوث عنه في باب القضاء في الفقه الإسلامي وإنما هو رجوع إلى إهل الذكر عند عدم العلم.

كما يجب الفراغ عن شرط معتبر إجماعاً وعقلاً في الشاهد وهو أن يكون عادلاً فالمفروض بالاشخاص المنتخبين في هذه الهيئات أن يكونوا عدولاً والفراغ من هذا الشرط يترك أثره على توضيح النتيجة المتوخاة من هذا البحث بلا ريب.

كما يجب إبعاد شبهة القائلين بان هذه الهيئة هي جزء من تركيبة المصرف الإسلامي فلا ينبغي أن تدخل في المرافعات كشاهد لأنها لو كانت في طرف المدعي فكان المدعي يشهد بنفسه على مدعاه وكذلك لو كانت في طرف المدعى عليه لان هذا الطرف انما يكلف باليمين عندما يكون منكرًا.

ذلك أن هذه الهيئات ليست جزءاً من تركيبة البنك وإنما هي هيئات يرجع إليها لتبين الموقف الشرعي في المعاملات خصوصاً مع عدم وجود نظام مصرفي متكامل مجمع عليه بين الفقهاء ومع تنوع التطبيقات العملية والمصاديق المختلفة للعمليات المصرفية التي تستدعي

اجتهادا في استنباط حكمها الشرعي الذي يتغير الشروط وربما الظروف. فليست هي إذن جزءا من بنية المصرف نفسه حتى لو تصورنا أن هذا المصرف يدفع مكافآت لاتعابها.

### سر الاشكال

وسر الاشكال في هذا السؤال هو (شرط عدم التهمة) الذي يذكر في الفقه الإسلامي لقبول شهادة الشاهد فيدعى أن هذه الهيئات، أو أحد اعضاءها متهم بالانتفاع من هذه البنوك أو هو متهم بمحاولته لدفع الضرر عنه فهو ممن لا تقبل شهادته.

ولمزيد من التوضيح لنراجع شيئا مما ذكرته المصادر الفقهية حول الموضوع.

تقول الموسوعة الفقهية الكويتية في مجال ذكر شروط الشهادة وبالخصوص شروط اداء الشهادة:

الشرط الحادي عشر: عدم التهمة وللتهمة اسباب منها:

أ- أن يجرب بشهادته إلى نفسه نفعاً أو يدفع ضراً فلا تقبل شهادة الوارث لمورثة بجرح قبل اندماله، ولا الضامن للمضمون عنه بالاداء ولا الابراء. وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا تقبل شهادة أحد الزوجين للآخر وخالف في هذا الشافعية.

ب- البعضية فلا تقبل شهادة أصل لفرعه ولا فرع لأصله وتقبل شهادة احدهما على الآخر.

ج- العداوة فلا تقبل شهادة عدو على عدوه ...

د- أن يدفع بالشهادة عن نفسه عار الكذب ...

هـ- الحرص على الشهادة بالمبادرة من غير تقدم دعوى وذلك في غير شهادة الحسبة.

و- العصية فلا تقبل شهادة من عرف بها وبالافراط بالحمية كتعصب قبيلة على قبيلة وإن

لم تبلغ رتبة العداوة.

نص على ذلك الحنابلة.

واستدلوا لاشتراط عدم التهمة بقوله صلى الله عليه وآله: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة

ولا ذي غمر على اخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت»<sup>١</sup>.

وهذا نص يكفيننا مراجعة كتب المذاهب الاربعة، وهي زاخرة بما يشبهه. ولكن هذه

الموسوعة لا تذكر رأي الإمامية.

١. ج ٢٦ ص ٢٢٤، والحديث أخرجه أحمد وقوى إسناده ابن حجر.

ومن هنا ننقل نصا آخر جاء في واحد من أهم كتب الإمامية عن للمرحوم المحقق النجفي في حديثه عن شروط الشاهد<sup>١</sup>. وهو قوله: «الخامس: ارتفاع التهمة في الجملة، بلا خلاف اجده فيه نصا ولا فتوى بل الإجماع بقسميه عليه بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة. قال عبدالله بن سنان: قلت لأبي عبدالله عليه السلام (يعني الإمام الصادق): ما يرد من الشهود فقال: الظنين والمتهم، قلت فالفاسق والخائن قال: ذلك يدخل في الظنين». وسأله عليه السلام أيضا سليمان بن خالد عن الذي يرد من الشهود فقال، الظنين والخصم قلت فالفاسق والخائن قال: كل هذا يدخل في الظنين».

واضاف المرحوم النجفي «ان الظاهر أن المراد بالظنين هنا المتهم في دينه بقربنة ادخال الخائن والفاسق فيه وعلى كل حال: فلا خلاف في عدم قرح مطلق التهمة، لاستفاضة النصوص<sup>٢</sup>. في قبول شهادة الزوج لزوجته وبالعكس والصديق لصديقه وغيرهما مما هو محل للتهمة، بل في (كشف اللثام) وقع الاتفاق على انها لا ترد باي تهمة كانت وفي (الدروس) ليس كل تهمة تدفع الشهادة بالإجماع، فإن شهادة الصديق لصديقه مقبولة ومن هنا راح المحقق النجفي يبحث عن ضابط التهمة التي ترد بها الشهادة وبعد بحث ورد، اقتصر في منع التهمة للشهادة على ما يرجع بها الشاهد إلى كونه مدعيا أو منكرا أو غير ذلك من الأمور المنصوصة المخصوصة، وأن المراد هو التهمة الخاصة الشرعية لا العرفية، وذكر من الموارد المنصوصة شهادة من تجر شهادته نفعاً على وجه يكون مدعياً في الحقيقة، وصاحب الدين إذا شهد للمحجور عليه إذا شهد بهال يتعلق دينه به والسيد لعبده الماذون فإن ما في يده لمولاه، والوصي فيما هو وصى فيه ليدخل في ولايته، ومن يستدفع بشهادته ضرراً. ويقول في النهاية «وبالجملة قد عرفت أن مطلق التهمة وجر النفع غير مانع من الشهادة بل مرجعه إلى ما ثبت في الادلالة المخصوصة أو رجوع إلى الممنوع بعموم غيرها من كونه مدعياً ونحوه، والوكيل والوصي ليسا كذلك في جميع احوالهما فينبغي قبول شهادتهما لعموم أدلة القبول نعم فيما يكونان فيه مدعيين عرفاً لا تقبل»<sup>٣</sup>.

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج ٢٤ ص ٦٠.

٢. وسائل الشريعة: باب ٢٥ و ٢٦ من ابواب الشهادات.

٣. جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٦٨.

وهكذا نجد أن علماء الإمامية يركزون أولاً على قبول شهادة العدل إلا في حالات استثنائية كما لو كان الشاهد في الواقع هو المدعي أو هو المنكر أو أن التهمة فيه واضحة لأنه يجز النفع إلى نفسه فكأنه هو المدعي أيضاً عودة إلى حالتنا المبحوث عنها.

والملاحظة هنا أن عمومات قبول شهادة العادل محكمة، وأن الهيئات الشرعية لا تخرج عن هذه العمومات، وهذا واضح من ملاحظة ما يلي:

أولاً: لأن أفرادها عدول معروفون بالعدالة كما هو واضح وإلا لما انتخبوا لمثل هذه الأمور. ثانياً: لأنهم بشهاداتهم الخبروية يخرجون أصلاً من موضع التهمة المطروح في كتب الفقه لأنهم ذوو خبرة يرجع اليهم عند اشتباه الأمور.

ثالثاً: لأنهم لا يعتبرون جزءاً من هيكلية البنك وإنما هم اناس معتمدون في مراجعة التصرفات المصرفية وبيان الراي فيه: جاء في لائحة اللجنة الشرعية للبنك الإسلامي - مثلاً - ما يلي: تكون للجنة الشرعية المهام التالية:

١- النظر في جميع ما يحال إليها من معاملات ومنتجات ينفذها البنك لأول مرة لبيان مدى موافقتها لأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية ووضع المبادئ الأساسية لصياغة عقودها ومستنداتها.

٢- ابداء وجهة النظر حول البدائل الشرعية للمنتجات التقليدية التي يرغب البنك في استخدامها ووضع المبادئ الأساسية لصياغة عقودها ومستنداتها والاسهام في تطويرها لاثراء تجربة البنك في هذا المجال.

٣- الاجابة على التساؤلات والاستفسارات والاستيضاحات الواردة من مجلس المديرين التنفيذيين للبنك أو ادارة البنك.

٤- الاسهام في برنامج البنك لتنمية الوعي المصرفي الإسلامي للعاملين في البنك وتعميق فهم الاسس والمبادئ والأحكام والقيم المتعلقة بالمعاملات المالية الإسلامية.

٥- تقديم تقرير سنوي شامل لمجلس المديرين التنفيذيين يبين مدى التزام البنك بأحكام الشريعة الإسلامية على ضوء ما جرى بيانه من آراء وتوجيهات وخلال ماتم مراجعته من معاملات.

رابعاً: ولا تعد المكافآت البسيطة التي يحصلون عليها (ان كانت) شيئاً من المنافع التي

تعود عليهم بمقتضى هذه الشهادات كما لا تتصور مضار يطلبون دفعها إذا لم تكن شهاداتهم موافقة لرغبة البنك فهذه احتمالات مرفوضة عرفا على اننا نوصي البنوك اكيدا بسد باب هذه الاحتمالات مهما كانت ضئيلة للاحتياط للأمر. والله العالم.



## المصادر الشيعية

- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابي طالب، مطبعة الحيدرية، ١٣٧٦.
- ابن العلامة، ايضاح الفوائد، تحقيق الكرمانى، اول ١٣٨٩.
- الاحسائي، ابن ابي جمهور، عوالي اللثالي، تحقيق: السيد مرعشي ومجتبى عراقي، مطبعة سيد الشهداء - قم، اول ١٤٠٣.
- احمدي ميانجي، مكاتيب الرسول، دار الحديث، اول ١٤١٩.
- الاردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، تحقيق اشتهاودي، جامعة المدرسين، اول ١٤١٦.
- الفاضل الابي، كشف الرموز، تحقيق اشتهاودي ويزدي، جامعة المدرسين قم، اول ١٤١٠.
- البحراني، الحدائق الناضرة، تحقيق محمد تقي الايرواني، اول ١٤٠٩.
- البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، شرح مئة كلمة، تحقيق مير جلال الدين حسيني.
- البرقي، احمد بن محمد، المحاسن، تحقيق سيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الاسلامية.
- التميمي المغربي، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقيق آصف بن علي اصغر فيضي، دار المعارف، ١٣٨٣.
- الحجازي، سيد مهدي، درر الاخبار، اول ١٤١٩، دفتر مطالعات تاريخ ومعارف اسلامي.
- الحزاني، ابن شعبه، تحف العقول، تحقيق علي اكبر غفاري، ثاني ١٣٦٣ ش، مؤسسة النشر الاسلامي.
- حسن بن زين الدين، منتقى الجمال، جامعة المدرسين الحوزه العلمية - قم، اول ١٤٠٣.
- الحلبي، ابن ادريس، السرائر، تحقيق جنة التحقيق، مؤسسة النشر الاسلامي، ثاني ١٤١١.
- الحلبي، حسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات، مطبعة الحيدرية، ١٣٧٠.
- الحلبي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، مؤسسة سيد الشهداء - قم، ١٤١٣.
- الحميري، عبدالله، قرب الاسناد، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - قم، اول ١٤١٣.
- الحويزي، عبدعلي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، تحقيق سيد هاشم رسولي، مؤسسة اسما عيليان - قم، الرابع ١٤١٢.
- خطب الامام علي عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق شيخ محمد عبده، دار المعرفة - بيروت.

- الراوندي، قطب الدين، فقه القرآن، تحقيق سيد احمد حسيني، مطبعة الولاية - قم، الثاني ١٤٠٥.
- الراوندي، قطب الدين، نوادر، تحقيق سعيد رضا علي عسكري، انتشارات دار الحديث، اول ١٤٠٧.
- الرحماني الهمداني، احمد، امام علي (ع)، اول ١٤١٧، المنير للطباعة والنشر - تهران.
- الروحاني، سيد محمد صادق، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب - قم، الثاني ١٤١٢.
- الروحاني، سيد محمد صادق، منهاج الفقاهة، المطبعة العلمية، الثاني ١٤١٨.
- الري شهري، محمد، ميزان الحكمة، تحقيق دار الحديث، انتشارات دار الحديث، اول.
- الزراري، تاريخ آل زرار، مطبعة رباني ١٣٩٩.
- الشريف الرضي، خصائص الائمة، تحقيق محمدهادي اميني، ١٤٠٦، آستانة رضوية - مشهد.
- شمس الدين محمد مهدي، دراسات في نهج البلاغة، دار الزهراء (س) - بيروت، الثاني ١٣٩٢.
- الشهيد الاول، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الاسلامي، اول ١٤١٤.
- الشهيد الاول، مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الاسلامية، اول ١٤١٦.
- الشيخ الصدوق، التوحيد، تحقيق سيد هاشم الحسيني، ١٣٨٧، جامعة المدرسين - قم.
- الشيخ الصدوق، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
- الشيخ الصدوق، الامالي، اول، ١٤١٧، مؤسسة بعثت.
- الشيخ الصدوق، ثواب الاعمال، الثاني ١٣٦٨، انتشارات الرضي - قم.
- الشيخ الصدوق، صفات الشيعة، عابدي - تهران.
- الشيخ الصدوق، عيون اخبار الرضا، تحقيق حسين الاعلمي، اول ١٤٠٤، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت.
- الشيخ الصدوق، مصادقة الاخوان، تحقيق سيد علي الخراساني، مكتبة صاحب الزمان - عراق.
- الشيخ الصدوق، معاني الاخبار، تحقيق علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين.
- الشيخ الطوسي، استبصار، تحقيق سيد حسن الخراساني، مطبعة خورشيد، دار الكتب الاسلامية، الرابع ١٣٦٣ ش.
- الشيخ الطوسي، الخلاف، تحقيق سيد علي الخراساني، مؤسسة النشر الاسلامي، اول ١٤١٧.



- الشيخ الطوسي، المبسوط في فقه الامامية، تحقيق محمد باقر بهبودي، حيدري ١٣٥١ ش.  
- الشيخ الطوسي، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن الخراساني، مطبعة، دار الكتب  
الاسلامية، الرابع ١٣٦٥ ش.

- الشيخ الكليني، الكافي، تحقيق، علي اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، ثان ١٣٨٨.  
- الشيخ المفيد، الامالي، تحقيق، علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين الحوزة العلمية قم.  
- الشيخ المفيد، الاختصاص، تحقيق، علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين الحوزة العلمية قم.  
- الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقيق محسن فرع باغي، ١٤٠٤، مؤسسة  
الاعلمي - تهران.

- الطباطبائي، محسن، نهج الفقاهة، انتشارات ٢٢ بهمن - قم.  
- الطبرسي، احمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق، سيد محمد باقر خراسان دار النعمان.  
- الطبرسي، علي، مشكاة الانوار، ثان ١٣٨٥، المطبعة الحيدرية - نجف.  
- الطبرسي، مكارم الاخلاق، سادس ١٣٩٢، انتشارات الشريف الرضي.  
- الطوسي، محمد بن حسن، الغيبة، تحقيق، عبدالله تهراني، مؤسسة المعارف  
الاسلامي، اول ١٤١١.

- الطوسي، محمد بن حسن، الامالي، تحقيق، مؤسسة بعثت، دار الثقافة، قم، اول ١٤١٤.  
- العامل، الفصول المهمة في أصول الائمة، تحقيق، محمد بن محمد بن حسين، اول  
١٤١٨، مؤسسة المعارف الاسلامية الامام الرضا(ع).  
- الشيخ الحر، وسائل الشيعة، ثان ١٤١٤، مهر - قم.  
- العسكري، سيد مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة النعمان - بيروت، ١٤١٠.  
- العطاردي، شيخ عزيز الله، مسند الامام الرضا(ع)، ١٤٠٦، مؤسسة طبع ونشر آستان  
قدس رضوي.

- العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (ط.ق)، مكتبة الرضوية لاهياء التراث الجعفرية.  
- العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (ط.ج)، مؤسسة آل البيت لاهياء التراث - قم، اول ١٤٢٠.  
- العلامة الحلي، منتهى المطلب (ط.ق)، منشورات حاج احمد، تبريز ١٣٣٣.

- العلامة الحلبي، نهاية الاحكام، تحقيق، سيد مهدي رجائي، مؤسسة اسماعيليان - قم، ١٤١٠.
- علي بن الامام جعفر الصادق (ع)، مسائل علي بن جعفر، تحقيق، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، اول ١٤٠٩.
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق سيد هاشم رسولي، المكتبة الاسلامية، تهران.
- الفاضل الهندي، كشف اللثام (ط. ق)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم ١٤٠٥.
- الفيض الكاشاني، مولى محمد محسن، الأصفى في تفسير القرآن، مركز منشورات المكتب الاسلامي، أول ١٤١٨.
- الكوفي، حسين بن سعيد، كتاب الزهد، تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان ١٣٩٩، الحوزة العلمية - قم.
- القمي الشيرازي، محمد طاهر، الاربعين في امامة الائمة الطاهرين، تحقيق، سيد مهدي رجائي، اول ١٤١٨.
- القمي، علي بن محمد، جامع الخلاف والوفاق، تحقيق، حسين حسني، مطبعة پاسدار اسلام، اول.
- الكوراني، شيخ علي، معجم احاديث الامام المهدي، طبعة بهمن - قم، الأول ١٤١١.
- الليث الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق حسين حسني، اول ١٣٧٦ ش، دار الحديث.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة وفاء، بيروت، ثاني ١٤٠٣.
- المحقق النوري، مستدرك الوسائل، اول ١٤٠٨، مؤسسة آل البيت.
- محمدي مازندراني، بشير، مسند محمد بن قيس البجلي، مكتب الاعلام الاسلامي، اول ١٤٠٩.
- المحمودي، محمد باقر، نهج السعادة، اول ١٣٩٦، دار التعارف للمطبوعات - بيروت.
- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، تحقيق، رضا استادي، المكتبة الاسلامية، سادس ١٤٠٤.
- النجمي، محمد صادق، اضواء على الصحيحين، اول ١٤١٩، مؤسسة المعارف الاسلامية - قم.

- نمازي، علي، مستدرك سفينة البحار، تحقيق، حسن بن علي نمازي، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٩.

- نوري الطبرسي، خاتمة مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث- قم، اول ١٤١٦.  
- النيشابوري، محمد بن فتال، روضة الواعظين، تحقيق سيد حسن خراساني، منشورات الرضي - قم.

### مصادر أهل السنة

- الرافي، عبدالكريم بن محمد، فتح العزيز، دار الفكر.  
- الزيعلي، جمال الدين، نصب الراية لاحاديث الهداية، تحقيق ايمن صالح شعباني، دار الحديث القاهرة، اول ١٤١٥.

- السرخسي، شمس الدين، المبسوط، ١٤٠٦. دار المعرفة - بيروت.  
- سليمان بن اشعث السجستاني - سنن ابي داود، تحقيق، سيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، اول ١٤١٠.

- السمرقندي، علاء الدين، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية - بيروت، ثاني ١٤١٤.  
- السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، اول ١٤٠١.  
- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، اول ١٣٦٥، دار المعرفة.  
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، تنوير الحوالك، دار الكتب العلمية - بيروت، اول ١٤١٨.  
- الشافعي، المسند، دار الكتب العلمية - بيروت.  
- الشافعي، كتاب الام، دار الفكر - بيروت، ثاني ١٤٠٣.  
- الشربيني، محمد بن احمد، الاقناع، دار المعرفة - بيروت.  
- الصالح الشامي، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد، تحقيق عادل احمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، اول ١٤١٤.

- الطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الاوسط، تحقيق ابراهيم حسيني، دار الحرمين.  
- الطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق عبدالمجيد السلفي، ثاني، دار احياء التراث العربي.

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، ١٤١٥، دار الفكر - بيروت.
- عبدالرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، دار الكتاب العربي - بيروت.
- عبدالله بن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي - بيروت.
- العجلوني، اسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، دار الكتب العلمية، ثاني ١٤٠٨.
- العدني، محمد بن يحيى، تحقيق، حمد بن حمدي، الدار السلفية - كويت، اول ١٤٠٧.
- العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير، دار الفكر.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ثاني.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عون المعبود، دار الكتب العلمية - بيروت، ثاني ١٤١٥.
- القرطبي، محمد بن احمد، تفسير القرطبي، ١٤٠٥، دار احياء التراث العربية.
- القضاعي، محمد بن سلامة، مسند الشهاب، تحقيق، عبدالمجيد السلفي، اول ١٤٠٥، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الكاشاني، ابو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، مكتبة الحبيبية - باكستان، اول ١٤٠٩.
- الكوفي، ابن ابي شيبه، المصنف، تحقيق، سعيد محمد اللحام، اول ١٤٠٩، دار الفكر.
- مالك بن انس، كتاب الموطأ، تحقيق، محمد فؤاد عبدالباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، اول ١٤٠٦.
- المتقي الهندي، كنز العمال، تحقيق، شيخ بكري حياتي وشيخ صفوة الصقا، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- محمد بن سلامة، دستور معالم الحكم، مكتبة المفيد - قم.
- محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق، محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.
- المزني، ابو الحجاج يوسف، تهذيب الكمال، تحقيق: دكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، رابع ١٤٠٦.
- المزني، اسماعيل يحيى، مختصر المزني، دار المعرفة - بيروت.
- مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.
- النسائي، احمد بن شعيب، سنن النسائي. دار الفكر، بيروت، اول ١٣٤٨ ق.

- النوي، محي الدين، المجموع، دار الفكر.
- الهيثمي، نور الدين، مجمع الزوائد، ١٤٠٨، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الهيثمي، نور الدين علي بن ابي بكر، بغية الباحث، تحقيق، مسعد عبد الحميد، دار الطلائع.
- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق، محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية.
- ابن أبي الدنيا، الورع، تحقيق، محمد بن حمد، دار السلفية، اول ١٤٠٨
- ابن الأثير، اسد الغابة، منشورات اسماعيليان - طهران.
- ابن النجيم المهري، البحر الرائق، تحقيق، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، اول ١٤١٨.
- ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان، تحقيق، شعيب ارنووط، ثاني ١٤١٤، مؤسسة الرسالة.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت.
- ابن عابدين، حاشية رد المحتار، دار الفكر، ١٤١٥.
- ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق، علي شيري، دار الفكر ٥١٤١.
- ابن كثير، أبي الفداء اسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق، علي شيري، دار احياء التراث العربي، بيروت، اول ١٤٠٨.
- احمد بن حنبل، مسند احمد، دار صادر، بيروت.
- احمد بن علي، مسند ابي يعلى الموصلي، تحقيق، حسن سليم اسد، دار الهمؤن للتراث.
- الاسكافي، محمد بن عبدالله، المعيار والموازنة، تحقيق، محمد باقر محمودي.
- أبي بكر عبدالرزاق، مصنف عبدالرزاق، تحقيق، حبيب الرحمن اعظمي، المجلس العلمي.
- أبي محمد، عبدالله بن محمد، طبقات المحدثين باصبهان، تحقيق، عبدالغفور عبدالحق، مؤسسة الرسالة - بيروت، ثاني ١٤١٢.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، افست من مطبعة دار الطباعة العامرة استانبول، ١٤٠١،
- البلاذري، فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٣٧٩.
- بيهقي، احمد بن حسين، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت.

- الهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع، دار الكتب العلمية - بيروت، اول ١٤١٨.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق، عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣.
- الجوهري، علي بن جعد، مسند ابن جعد، تحقيق، عبدالله محمد بغوي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الحاكم النيشابوري، محمد بن عبدالله، مستدرک الحاكم، تحقيق، دكتور يوسف مرعشي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦.
- الحلواني، حسين بن محمد، نزهة الناظر وتنبيه الخاطر، مدرسة الامام المهدي (ع) - قم، اول ١٤٠٨.
- الخطيب البغدادي، ابي بكر احمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق، مصطفى عبدالقادر، دار الكتب العلمية، اول ١٤١٧.
- الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق، مجدي بن منصور، اول ١٤١٧، دار الكتب العلمية - بيروت.
- الدارمي، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق.
- الذهبي، ابو عبدالله شمس الدين، سير اعلام النبلاء، تحقيق، شعيب ارنؤوط وحسين اسد، مؤسسة الرسالة، بيروت، تاسع ١٤١٣.

## الفهرس

٧	.....مقدمة
٩	.....الجزء الأول دروس في المذهب
١١	.....الدرس الأول
١١	.....الإيمان بالواقعية ومبدأ العلية
١٧	.....الدرس الثاني
١٧	.....المادية الفلسفية لا تحتم المادية التاريخية
١٧	.....الماركسية والمادية الفلسفية
٢١	.....الدرس الثالث
٢١	.....قوانين الديالكتيك تحكم على المادية التاريخية
٢٧	.....الدرس الرابع
٢٧	.....المادية التاريخية تحكم على نفسها
٣٣	.....الدرس الخامس
٣٣	.....الدليل الفلسفي
٣٩	.....الدرس السادس
٣٩	.....الدليل السيكلوجي
٤٥	.....الدرس السابع

٤٥	الدليل العلمي.....
٥١	الدرس الثامن.....
٥١	التطبيق يكذب الماركسية.....
٥٧	الدرس التاسع.....
٥٧	فشل الماركسية في تفسير تطور وسائل الانتاج.....
٦٣	الدرس العاشر.....
٦٣	تطور الفكر الديني.....
٦٩	الدرس الحادي عشر.....
٦٩	فشل الماركسية في اخضاع الفكر الفلسفي لنظريتها.....
٧٥	الدرس الثاني عشر.....
٧٥	نمو الفكر العلمي يكذب المادية التاريخية.....
٧٩	الدرس الثالث عشر.....
٧٩	فشل الماركسية في تفسير الطبقة.....
٧٩	ودور العوامل الطبيعية والذوق الفني.....
٨٥	الدرس الرابع عشر.....
٨٥	الشيوعية البدائية؛ وجودها، علاقاتها، نقيضها.....
٨٩	الدرس الخامس عشر.....
٨٩	الفشل الماركسي في تفسير النظام العبودي والإقطاعي.....
٩٥	الدرس السادس عشر.....
٩٥	فشل الماركسية في تفسير نشوء المجتمع الرأسمالي.....
٩٩	الدرس السابع عشر.....
٩٩	فشل الماركسية في تعيين جوهر القيمة.....
١٠٥	الدرس الثامن عشر.....
١٠٥	قيمة الرأي الماركسي في تناقضات الرأسمالية.....
١١١	الدرس التاسع عشر.....



هل يمكن محو الطبقة في المجتمع الاشتراكي؟	١١١
ما هو الدليل الأساسي لهذا المذهب؟	١١١
الدرس العشرون	١١٧
الجنة الماركسية الموهومة «الشيوعية»	١١٧
الدرس الحادي والعشرون	١٢١
الرأسمالية وقوانينها العلمية	١٢١
الدرس الثاني والعشرون	١٢٧
الحرية الرأسمالية وقيمها الأساسية	١٢٧
الدرس الثالث والعشرون	١٣٣
الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي ومميزاته	١٣٣
الدرس الرابع والعشرون	١٤١
الإطار العام للمذهب الاقتصادي الإسلامي	١٤١
الدرس الخامس والعشرون	١٤٩
المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام وحلها	١٤٩
الملكية أداة ثانوية للتوزيع	١٥٣
الدرس السادس والعشرون	١٥٧
مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام «١»	١٥٧
نود أن نوضح المقدمات عبر نقاط	١٥٧
ثانياً: العلاقة بين المذهب والقانون	١٥٩
الدرس السابع والعشرون	١٦١
مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي «٢»	١٦١
الدرس الثامن والعشرون	١٦٥
مقدمات لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام «٣»	١٦٥
ذكرنا سبع مقدمات في الدرسين الماضيين، أما المقدمتان الباقيتان فهما	١٦٥
الدرس التاسع والعشرون	١٦٩

١٦٩.....	نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج البشري
١٧٥.....	الدرس الثلاثون.....
١٧٥.....	نظريّة توزيع ما قبل الإنتاج البشري
١٧٥.....	القسم الثاني: نظرة الإسلام العامة إلى الأرض وموادها الأولية
١٨١.....	الدرس الحادي والثلاثون.....
١٨١.....	نظرية ما قبل الإنتاج البشري
١٨١.....	القسم الثالث: استنتاج النظرية من الأحكام
١٨٧.....	الدرس الثاني والثلاثون.....
١٨٧.....	ملاحظات حول ملكية مصادر الإنتاج في الإسلام
١٩٣.....	الدرس الثالث والثلاثون
١٩٣.....	النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج «١»
١٩٣.....	أحكام متعلقة بهذا الجانب
١٩٩.....	الدرس الرابع والثلاثون
١٩٩.....	النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج «٢»
٢٠٧.....	الدرس الخامس والثلاثون
٢٠٧.....	نظرية الإسلام في الإنتاج «١»
٢١٣.....	الدرس السادس والثلاثون
٢١٣.....	نظرية الإسلام في الإنتاج «٢»
٢١٩.....	الدرس السابع والثلاثون
٢١٩.....	حول منهج الشهيد الصدر
٢١٩.....	في معرفة المذهب الإقتصادي الإسلامي
٢١٩.....	ودفع الإشكال عليه
٢٣٣.....	الدرس الثامن والثلاثون
٢٣٣.....	الاقتصاد الإسلامي
٢٣٣.....	أسسه وأرضيته العقائدية والتشريعية

٢٣٦.....	المعالم الرئيسة للاقتصاد الإسلامي .....
٢٣٩.....	الأرضية المناسبة التي يوجدها الإسلام لنظامه الاقتصادي .....
٢٤١.....	العلاقة القوية بين النظام وباقي النظم .....
٢٤٣.....	ملاحظة هامة .....
٢٤٤.....	مرونة النظام الاقتصادي الإسلامي .....
٢٤٩.....	الدرس التاسع والثلاثون .....
٢٤٩.....	الواجبات العامة للدولة في المجال الاقتصادي .....
٢٤٩.....	تمهيد .....
٢٦٣.....	الدرس الأربعون .....
٢٦٣.....	الضمان الاجتماعي .....
٢٧٣.....	الدرس الحادي والأربعون .....
٢٧٣.....	مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي .....
٢٧٤.....	والثانية هي القاعدة المذهبية: (العمل أساس الملكية) .....
٢٧٩.....	الدرس الثاني والأربعون .....
٢٧٩.....	واردات الدولة الإسلامية .....
٢٨٠.....	الحول .....
٢٨٥.....	الدرس الثالث والاربعون .....
٢٨٥.....	بحث في «الولاية على الخمس» .....
٢٩٣.....	الدرس الرابع والاربعون .....
٢٩٣.....	الحرية الاقتصادية مبانيها وحدودها في الإسلام .....
٣٠٧.....	الدرس الخامس والاربعون .....
٣٠٧.....	الإسلام والتنمية ودور المرأة المسلمة .....
٣١٩.....	الدرس السادس والاربعون .....
٣١٩.....	الابعاد الإنسانية لوظيفة الوقف الإسلامي .....
٣١٩.....	يمكن تلخيص البحث عن هذا الموضوع في نقاط هي .....

٣١٩.....	النقطة الأولى.....
٣٢٥.....	النقطة الثانية: خدمات الوقف على الصعيدين الإسلامي والإنساني.....
٣٢٨.....	النقطة الثالثة: الوقف وسيلة جيدة لإحياء بعض الأحكام وتطبيقها.....
٣٣١.....	النقطة الأخيرة: مقترحات سريعة.....
٣٣٣.....	الدرس السابع والاربعون.....
٣٣٣.....	المهم في العقود المالية هل هو الشكل أو المقصد؟.....
٣٤١.....	المحاولة الأولى:.....
٣٤٢.....	المحاولة الثانية: تحويل القرض إلى شيء آخر.....
٣٤٢.....	المحاولة الثالثة: تحويل القرض إلى البيع.....
٣٤٢.....	المحاولة الرابعة.....
٣٤٣.....	المحاولة الخامسة.....
٣٥٠.....	قرار رقم: ٩٥ / ٩٠ / ٣.....
٣٥٠.....	بشأن.....
٣٥٠.....	(الودائع المصرفية) حسابات المصارف.....
٣٥٣.....	الدرس الثامن والاربعون.....
٣٥٣.....	مسألة تحديد الاسعار.....
٣٦١.....	الدرس التاسع والاربعون.....
٣٦١.....	حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة.....
٣٦١.....	حكم إجراء العقد بوسائل الاتصال الحديثة.....
٣٦١.....	تحرير محل النزاع.....
٣٧١.....	الدرس الخمسون.....
٣٧١.....	حكم الشرط الجزائي المالي في البنوك اللاربوية.....
٣٧١.....	اولاً: حكم الشرط الجزائي.....
٣٧٣.....	التطبيقات.....
٣٧٦.....	ثانياً - اشتراط الغرامة عند التأخير في دفع الاقساط.....

الدرس الحادي والخمسون.....	٣٨١
نظرية نفى الغرر في المعاملات بين الشيخ الاعظم الأنصاري والإمام الخميني (رحمهما الله).....	٣٨١
الغرر في كتب اللغة.....	٣٨٣
اما الروايات: فأهمها ما يلي.....	٣٨٥
مدى الابهام الممنوع الذي يشمل حديث المنع من الغرر.....	٣٨٧
رأي أهل السنة في الغرر.....	٣٩٣
شيء من المقارنة.....	٣٩٥
الدرس الثاني والخمسون.....	٣٩٧
حول البدائل المعاصرة للعاقلة في تحمل الديات.....	٣٩٧
الدرس الثالث والخمسون.....	٤٠٣
مسألة تغيير قيمة العملة الورقية وأثرها على الأموال المؤجلة.....	٤٠٣
١ - توضيح المسألة وحقيقة الإشكال فيها.....	٤٠٣
الدرس الرابع والخمسون.....	٤١٧
حول الحقوق المعنوية وإمكان بيعها.....	٤١٧
الدرس الخامس والخمسون.....	٤٢٧
حول حقوق التأليف والنشر والطبع.....	٤٢٧
الدرس السادس والخمسون.....	٤٣١
الإجارة بشرط التملك والوفاء بالوعد.....	٤٣١
الدرس السابع والخمسون.....	٤٤١
المناقصات.....	٤٤١
بحث مقدم إلى الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي.....	٤٤١
الدرس الثامن والخمسون.....	٤٤٩
بدل الخلو.....	٤٤٩
ما هو بدل الخلو؟.....	٤٤٩
الدرس التاسع والخمسون.....	٤٥٥

٤٥٥.....	التأمين
٤٥٥.....	انواع التأمين
٤٦٣.....	الدرس الستون
٤٦٣.....	التأمين الصحي
٤٦٣.....	التعريف بالتأمين الصحي
٤٨٩.....	الدرس الحادي والستون
٤٨٩.....	المرابحة للأمر بالشراء
٤٩٧.....	الدرس الثاني والستون
٤٩٧.....	بيع الوفاء عند الإمامية
٥١٩.....	الدرس الثالث والستون
٥١٩.....	لمحات من تاريخ تجربة المصارف الإسلامية مع التركيز على بعض التجارب
٥٣١.....	الدرس الرابع والستون
٥٣١.....	التجربة الإسلامية الإيرانية
٥٤٣.....	الدرس الخامس والستون
٥٤٣.....	المباني الفقهية للمصرف الإسلامي
٥٤٣.....	المباني الفقهية للمصرف الإسلامي أو العمليات المصرفية الإسلامية
٥٤٩.....	الدرس السادس والستون
٥٤٩.....	معايير القبول بالتسهيلات والخدمات المصرفية من وجهة نظر الإسلام
٥٥٧.....	الدرس السابع والستون
٥٥٧.....	الودائع المصرفية تكييفها الفقهي وأحكامها
٥٧٣.....	الدرس الثامن والستون
٥٧٣.....	خطابات الضمان في رأي آية الله الشهيد الصدر
٥٧٩.....	الدرس التاسع والستون
٥٧٩.....	تقرير حول بحوث بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي مقدم لمجمع الفقه الإسلامي
٥٨٩.....	الدرس السبعون

٥٨٩.....	بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي
٥٩٩.....	النوع الثالث: بطاقة التجزئة
٦١٥.....	الدرس الحادي والسبعون
٦١٥.....	الصكوك المعاصرة وحكمها
٦٢٥.....	الدرس الثاني والسبعون
	الهيئات الشرعية والادلاء بالشهادات في المحاكم الشرعية في مرافعات العملاء ضد المصارف
٦٢٥.....	الإسلامية
٦٢٥.....	مقدمه
٦٣١.....	المصادر الشيعية
٦٣٥.....	مصادر أهل السنة
٦٣٩.....	الفهرس