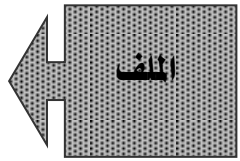
أ. الشيخ محمد علي التسخيري

الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

المنهج المقاصدي ومدى حجيته

(منهج الشهيد الصدر: نموذجاً)



تعريف علم المقاصد الشرعية:

عرفه المرحوم العلامة الشيخ بن عاشور بأنه الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها وتدخل في ذلك اوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معانٍ من الحكم لم تكن ملحوظةً في سائر انواع الاحكام، ولكنها ملحوظة في انواع كثيرة منها[1].

فهو علم يرتبط بالتشريع ويتحدث عن غاياته العامة او غاياته الملحوظة اما عموما او في انواع كثيرة من الاحكام .

اهداف العلم:

وربما كان الهدف من البحث فيه بعض ما يلي او كله:

١ – اكتشاف اوجه الترابط بين مكونات الاسلام باعتباره شريعة متوازنة مترابطة تعالج السلوك الانساني وهو بدوره سلوك مترابط لانه ينطلق من منطلق مترابط وهو

الفطرة الانسانية وهي حقيقة قائمة في النفس الانسانية ومودعة في الخميرة التكوينية له، وبالتالي فهي تربط كل سلوكه من جهة، وهي تنسجم مع الكون المتوازن المترابط ، حيث يكون كل شيء فيه موزونا وله قدره الخاص به، كما يوضح ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة. و يوضح – ايضاً – الانسجام بين التوازن التكويني والتوازن التشريعي، كما في قوله تعالى «والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان» (الرحمن ٦، ٧،٨) والاسلام بذلك هو دين الفطرة.

٢– اكتشاف الخصائص العامة للاسلام لتمييزه عن غيره من المدارس الحياتية كالاشتراكية والرأسمالية لأن التمييز قد لايتم بالاحكام الفرعية.

٣– اكتشاف المقاصد العامة لتساعد في عملية الاستنباط فانه قد يلاحظ أن حكما ما غير منسجم مع الاهداف العامة للاسلام كمسألة حفظ النفس او المال او النسب او غير منسجم مع الحكم العام في بابه الخاص الأمر الذي يدعو الى اعادة النظر من جديد في عملية الاستنباط. وربما كان هذا الهدف هو الهدف الاصلي للعلم. وهو ما يؤكد عليه ابن القيم في كتابه (اعلام الموقعين) [٢].

٤– كما أنه يترك اثره الكبير في تعيين السياسة الشرعية لولي الامر ، كما سيتوضح هذا الامر عند عرضنا لمثال تطبيقي للمقاصد الخاصة.

٥– وربما كانت دراسة المقاصد الشرعية تعين على معرفة حكم المسائل المستحدثة.

الفرق بينه وبين علم الاصول

وفي مجال الفصل بينه وبين علم الاصول الذي عرف بانه «العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق» او «انه العلم بالكبريات التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مباشرة» او انه «منطق الفقه»، في هذا المجال يرى المرحوم العلامة بن عاشور انه يختلف عنه وأن علم الاصول ظني لوجود الاحوال العارضة ولوجود مبدأ التعليل وغير ذلك اما علم المقاصد فهو علم قطعي[٣].

ونحن نرى انه يختلف عن علم الاصول، ولكن لا من حيث القطعية وعدمها؛ فالعلم مهما كان يجب ان يكون مؤديا الى القطع وإلاّ لم يعد علما. ثم ان علم الاصول انما يراد للوصول الى القطع بالحكم الشرعي عبر اجراء عملية استنباط مقطوعة الحجية.

ولكنه يختلف عنه بانه لايشكل كبرى في عملية الاستنباط تطرد في كل الأبواب كمسألة حجية خبر الواحد او في نوع الابواب كمسألة الاستصحاب.

علاقته بعلم الفقه

وهو – بما قدمنا – اقرب الى علم الفقه الا أن الفقه يبحث عن (استنباط الاحكام الفرعية الكلية من ادلتها الشرعية) ولايستهدف المقاصد والعلل والحكم العامة او الخاصة وبالتالي يكون هذا العلم اقرب الى مباحث ما يسمى بـ(فلسفة الفقه) ومن هنا يذكر بعض الباحثين ان ضرورة البحث في هذا العلم تؤدي الى:

١- تقييم الحركة العامة للفقه وادائه.

٢- تعيين حدود علم الفقه.

٣- ازالة التعارض في مجالات التشريع والتنفيذ.

٤- تقييم ونقد السند عن طريق النص.

٥- بلوغ انظمة القواعد الفقهية وتأكيد عمومها.

٦- تصنيف الاحكام والمسائل الشرعية في مجموعة منسجمة ومنطقية.[٤]

اما علاقته بعلم الكلام فمن الواضح انه يركز على علوم العقيدة في حين يركز علم المقاصد على الشريعة واهدافها.

شيء عن تاريخ هذا العلم، وضرورته

ذكر أن هذا العلم بدأ اول ما بدأ بكتب العلل التي صدرت في القرنين الثالث والرابع الهجريين ومنها كتاب (علل الشرائع والاحكام) للشيخ الصدوق (المتوفى سنة ٣٨١هـ) وكتاب (اثبات العل) للحكيم الترمذي (عاش في القرن الثالث الهجري)[٥] ثم جاء امام الحرمين الجويني فطرح الموضوع في كتابه (البرهان في اصول الفقه) (عام ٤٧٤هـ) واهتم الغزالي (٥٠٥هـ) به في كتابيه (المستصفى) و (شفاء الغليل) والآمدي (٦٣١هـ)

في كتابه (الاحكام في اصول الاحكام) والعز بن عبدالسلام في كتابه (احكام الاحكام) و القرافي في كتاب (الاحكام) ثم الشيخ ابن تيمية (٧٢٨هـ) وابن القيم في (اعلام الموقعين) ثم ابن السبكي (٧٧١هـ) ثم الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي (المتوفي سنة ٧٨٦هـ في كتابه (القواعد والفوائد) ولكن الذي اعطاه بعدا علميا متسقا هو الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتاب (الموافقات في اصول الشريعة). ولم يلق هذا العلم اهتماما كثيرا حتى العصر الاخير ففي اوائل القرن العشرين قام قادة النهضة الاصلاحية في تونس مثل (السالم بوحاجب) و (محمد الخضر حسين) واخيراً قام الشيخ الطاهر بن عاشور التونسي بالتعمق فيه فبدأت تأليفات اخرى في الموضوع[٦]. وقد طبع كتاب (الموافقات) في تونس واطلع عليه الامام محمد عبده في زيارته لتونس سنة ١٨٨٤هـ وراح يروج له في مصر وكأنه رأى ان التقيد بالنص اللفظي لايفي للوصول الى الفكر الديني التجديدي[٧] . والواقع ان هذا المنحى لم يحصل بعد على هيئة متكاملة ترشحه كعلم مستقل يقوم الى جانب باقي العلوم الاسلامية رغم ان دوره – كما اسلفنا – لايقل أهمية عنها.

وقد استند المقاصديون على تنوعهم في مجال تقرير ضرورة ملاحظة المقاصد الى ان هذه المقاصد ثابتة بالادلة الاربعة (الكتاب والسنة والاجماع والعقل) مما يدعو لرفض أي استنباط يتناقض معها.

والمقاصد عامة وخاصة

اما العامة فقد ذكر الغزالي منها حفظ الدين، والنفس ، والعقل والنسل والمال وبعد ان رتب المصالح مراتب ثلاث هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات جعل المقاصد الخمسة في الضروريات[٨] واضاف السبكي مسألة (المحافظة على الكرامة).[٩]

وهناك مجال مفتوح للبحث والاضافة تبعا لانواع حقوق الانسان العامة كما يتصورها الاسلام (كالحرية والمساواة)[١٠].

وقد اعتبر بعض الباحثين ان قضية حقوق الانسان هي (محور مقاصد الشريعة) مركزاً على ان القيمة الكبرى في حقوق الانسان تكمن في احترام (ارادته الحرة) و

(عقله المميز) فقتل الارادة اشد من قتل الجسد.[١١]

واكد البعض الآخر على ان الغرب ينظر لحقوق الانسان نظرة مقلوبة فهو يركز على حقوق الانسان مع اهمال لجوهر الانسان وواجباته تجاه خالقه ومجتمعه ونفسه وتكاملها.[١٢]

وهذا الرأي صحيح تماماً فان الشريعة اذ وفرت للانسان حقوقه أعلمته بواجباته، وحينئذ تتكامل عملية توفير الحقوق واعلان الواجبات لتحقيق سيره الطبيعي المتوازن على خط التكامل والتوازن للوصول الى هدف خلقته.

ومن هنا نجد الامام علي بن الحسين زين العابدين(ع) يركز في (رسالة الحقوق) و (الصحيفة السجادية) اللتين نقلهما التاريخ عنه على امتزاج الحقوق والواجبات بأروع صورة واسمى اسلوب. وقد وصفه المرحوم الشهيد آية الله السيد محمدباقر الصدر بقوله «استطاع هذا الامام العظيم بما أوتي من بلاغة فريدة وقدرة فائقة على اساليب التعبير العربي ومن ذهنية ربانية تتفتق عن اروع المعاني وادقها في تصوير صلة الانسان بربه ووجده بخالقه وتعلقه بمبدئه ومعاده وتجسيد ما يعبر عن ذلك من قيم خلقية وحقوق وواجبات).[١٣]

اما المقاصد الخاصة فهي تدخل في اطار المقاصد العامة ولكنها تختص بابواب خاصة فهناك:

مقاصد النظام العبادي.

ومقاصد النظام التربوي.

ومقاصد النظام الاجتماعي.

ومقاصد النظام الاقتصادي.

وغير ذلك.

ونحن فيما يلي نقدم نموذجا للمقاصد الخاصة في الحقل الاقتصادي ونفصل فيه بعض الشيء لنتأكد من اهمية هذه البحوث، وارتباطها بواقعنا اشد الارتباط . وسنعتمد في هذا المثال على البحوث النظرية الرائدة لاستاذنا الشهيد الكبير السيد محمد باقر

الصدر (رحمه الله تعالى). وربما امكن اعتباره مجتهداً مقاصدياً عميقا خصوصاً عندما حاول اكتشاف النظرية الاقتصادية الاسلامية من خلال تصنيف الاحكام الفرعية ودراسة المفاهيم العامة للوصول الى الخطوط المقاصدية العامة.

ولكننا نجده احياناً يستفيد من هذا الاتجاه المقاصدي في عملية الاستنباط الفقهي – ايضاً – فمثلاً حين يدرس موضوع (تكييف خصم الكمبيالة على اساس البيع) ويقصد به (بيع الدين) المقبول عند فقهاء الامامية يرى ان المورد لايقبل هذا التكييف باعتبار ورود روايات خاصة فيه (وهذا يعني أن البنك اذا فسرنا عملية الخصم لديه بأنها شراء للدين بأقل منه لايستحق على المدين الا بمقدار ما دفع ويعتبر تنازل الدائن عن الزائد لصالح المدين دائماً لا لصالح المشتري وان قصد الدائن ذلك.

فمن تلك الروايات خبر أبي حمزة عن الإمام محمد بن علي الباقر(ع) قال سألته عن الرجل كان له على رجل دين فجاءه فاشتراه منه بعوض ثم انطلق الى الذي عليه الدين فقال اعطني ما لفلان عليك فاني قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك، فقال الامام: يرد الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدين.

وخبر محمد بن الفضيل، قال: قلت لعلي بن موسى الرضا: رجل اشترى دينا على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين فقال له ادفع الي ما لفلان عليك فقد اشتريت منه.. قال الامام: يدفع اليه قيمة ما دفع الى صاحب الدين وبريء الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه.

وبالرغم من بعض الثغرات في الاستدلال بهاتين الروايتين فاني شخصياً لا أنسجم نفسياً ولافقهياً مع الأخذ بالرأي المعاكس، ولا أجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما.

وعلى هذا الضوء فليس بإمكان البنك اللاربوي أن يمارس عملية خصم الكمبيالة على أساس شراء الدين بأقل منه ثم يستأثر المخصوم لنفسه لأن بيع الدين بأقل منه ينتج دائماً بموجب الروايات المتقدمة سقوط الزائد من ذمة المدين وبراءتها منه.[١٤]

وفي هذا الصدد نطرح البحث التالي وكيفية تطبيق المنهج المقاصدي في عملية الاستنباط ثم ندخل في بعض البحوث النظرية له.

المهم في العقود المالية هل هو الشكل او المقصد؟

من الواضح وجود اتجاهين في الفقه للاجابة على هذا السؤال:

ويركز الاول على شكل العقد واهم ما فيه اللفظ المستعمل في حين يعتبر الاتجاه الثاني ان المهم المقصد والمحتوى الذي اريد بيانه بهذا اللفظ او العمل.

وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع عند دراستهم للقواعد الفقهية، وعند تعرضهم لبحث الحيل الربوية، أو بحث العقود الصادرة سهواً او عند حالات ذهاب العقل والوعي وأمثال ذلك.

والملاحظ ان الاتجاه الغالب للفقهاء عبر العصور هو الاتجاه الثاني حيث تشيع بينهم التعابير التالية:

العبرة للمعنى دون الصورة.[١٥]

العبرة في العقود لمعانيها لا لصور الألفاظ.[١٦]

العقود تابعة للقصود.[١٧]

العبرة للمعاني دون الصورة.[١٨]

العقود لا تعتبر باللفظ وإنما تعتبر بالمعنى.[١٩]

العقود مبنية على مراعاة القصود.[٢٠]

المقاصد معتبرة.[٢١]

الأحكام تتعلق بمعاني الألفاظ دون قوالبها.[٢٢]

إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعات القصد فمراعاة القصد أولى.[٢٣]

وهكذا تتعدد التعابير

وربما استندت في الغالب الى قوله (ص) إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى وهو حديث مشهور وارد في مختلف الكتب الحديثية.

وقد رأى الفقهاء انه 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 اشارة الى اشتراط كون العاقد قاصداً في مقامات العقود كلها ويكون معنى التبعية: عدم تحقق العقد بدون القصد.[٢٤]

وقد يكون بمعنى ان العقد تابع للقصد بمعنى ان العقد شيء يحتاج الى موجب وقابل وعوض ومعوض وهو في هذه الأمور تابع للقصد بمعنى انه لا يقع ما لم يقصد.[٢٥]

وقد يكون بمعنى ان العبرة ملاحظة 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 الآنفة وأخرى يستند الى الضرورة الفقهية[٢٦] بعد أن اتفقوا على ان اللفظ بمجرده لا يؤدي الى اثر شرعي. وربما عبر عن هذا بالاجماع.[٢٧]

ويناقش في دلالة الرواية باعتبارها تنصرف الى العبادات وانماط السلوك الأخلاقية، وفي الاجماع بأنه لا يشكل دليلاً مستقلاً وانه غير تام بعد مخالفة الشافعية[٢٨] وغيرهم.

والذي أتصوره ان اهم ما يمكن الاستناد عليه هنا هو الاصل الاولي: فإنه يقتضي أن يكون اللفظ مجرد تعبير عن المقصود او نوع الالتزام ـ كما يعبر عنه الفقه الوضعي ـ كما يقتضي عدم ترتب الآثار المجعولة للعقود إلا بعد تمام التعهد وارتباط تعهد الموجب بتعهد القابل وهذا يعني ان التركيز كله يقع على القصد والمعنى دون اللفظ والشكل وان اشترط اللفظ للكشف عن المعنى.[٢٩]

بل يمكن القول بأن الفهم العرفي قد يحول العقد من حالة الى أخرى حتى لو تصورنا وقوع القصد الآني من الفاعل. ونحن نعلم ان الشارع قد ألقى خطاباته الى 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 بتطبيقين:

التطبيق الاول

مسألة الفرار من ربا القرض

و هذه مسألة عنونت هكذا في كلمات الفقهاء، الأمر الذي أوقع البعض في شبهة مهمة ملخصها: أن الربا يعد من اشد المحرمات الاسلامية التي ركزت عليها النصوص القرآنية الكريمة والاحاديث الشريفة، وهو المسرب الطبيعي لكثير من انماط الفساد الاجتماعي والاقتصادي، والازمات الخانقة التي نشاهدها في النظم المتعاملة به، واذا كان الامر كذلك فما معنى طرح هذه المسألة في النصوص مما يوهم ان الاسلام – والعياذ بالله – نفسه يفتح السبل لجريان الربا نفسه في المجتمع ولكن تحت عناوين اخرى، وبحيل واساليب التفافية تقوم بنفس الدور المفسد دون ان تمتلك نفس الحرمة الشديدة؟

وقد عبر الامام الخميني عن هذا الاشكال بقوله:

«وهذه عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المتفكرين، واشكال من غير منتحلي الاسلام على هذا الحكم، ولابد من حلها، والتشبث بالتعبد[٣٠] في مثل هذه المسألة التي ادركت العقول مفاسد تجويزها ومصالح منعها بعيد عن الصواب».[٣١]

اما حل هذا الاشكال فيتم عبر ملاحظة الامور التالية:

اولاً: ان الروايات الواردة في مجال الفرار من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون ، حيث تؤدي الضميمة من غير الجنس الى اخراج المعاملة من كونها تعاملا بالمثلين.

كما في صحيحة الحلبي «لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين، اذا دخل فيها ديناران او اقل او اكثر فلا بأس به».[٣٢]

والاشكال الذي طرحناه انما يتجلى في «ربا القرض» واما تجويزها في القسم الاول (المعاوضي) فلا اشكال فيه اصلا ولا عقدة ولا عويصة لان المثليات كسائر الامتعة لها

قيمة قد ترتفع وقد تنخفض واشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنين او بأمنان من الشعير كاشتراء سائر الامتعة بقيمتها السوقية واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه او درهمين كذلك ليس فيه اشكال ولا عويصة رأسا، بل لعل سر تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها الا مثلا بمثل خارج عن فهم العقلاء وانما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا اشكال فيها».

اما ربا القرض فلم ترد في مجال التخلص منه الا بعض الروايات وهي:

اما ان تكون ضعيفة من حيث السند او الدلالة، وأما أن تكون في سبيل إراءة سبيل صحيح يجر المعاملة الى عقود اخرى صحيحة تترتب عليها احكامها الطبيعية ولاتنتج 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 الاسلام، وحينئذ فهي مما عبرت عنه روايات اهل البيت(ع) بالزخرف، وانه مما يضرب به عرض الجدار.

كما جاء في رواية يونس الشيباني قال:

«قلت لابي عبدالله(ع): الرجل يبيع البيع والبائع يعلم انه لايسوى والمشتري يعلم انه لايسوى الا انه يعلم انه سيرجع فيه فيشتريه منه قال: فقال: يا يونس: ان رسول الله(ص) قال لجابر بن عبدالله: كيف انتم اذا ظهر الجور واورثتم الذل؟

قال: فقال له جابر لابقيت الى ذلك الزمان. ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال: اذا ظهر الربا. يا يونس وهذا الربا. فان لم تشتره رده عليك؟ قال: قلت: نعم قال: فلا تقربنه فلا تقربنه. (٣٣)

وقد جاء في نهج البلاغة عن علي(ع):

«ان رسول الله(ص) قال له: يا علي ان القوم سيفتنون بأموالهم (الى ان قال) ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع»(٣٤)

معيار تشخيص موضوع الربا عن غيره

والمعيار المطروح هنا هو العرف.

ولتوضيح ذلك نقول:

ان العرف انما يرجع اليه في ثلاثة مجالات:

المجال الاول: ما يكتشف منه الحكم الشرعي. كما هو الامر في عقد الفضولي صحة ولزوما.

وانما يتم ذلك اذا ثبت كون الحكم من الاعراف العامة الممتدة الى عصر المعصوم(ع) الامر الذي يحقق التقرير والامضاء له بمجرد عدم صدور ردع مناسب.

المجال الثاني: تشخيص مصداقية بعض المفاهيم التي اوكلت اليه من قبل الشارع من قبيل الالفاظ التالية:

الاناء، الصعيد، الفقير، المسكين، الغنى، الاسراف، التبذير، في سبيل الله، وما الى ذلك.

المجال الثالث: ما يرجع اليه لمعرفة مراد المتكلمين عندما يستعملون الالفاظ. سواء كان المتكلم الشارع او غيره، ويرجع اليه ما يرجع الى الدلالات الالتزامية اذا كان منشأ الدلالة ملازمة عرفية. ويمثلون لذلك بحكم الشارع بطهارة الخمر الذي انقلب الى خل، وهو يلازم عرفا الحكم بطهارة جميع اطراف الاناء، وكذلك يدخل فيه كل البحث عن القرائن العرفية، والجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين. كأن يقال: ان التعارض اذا لم يكن مستقرا في نظر العرف بل كان احد 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 فان للعرف دوره في تشخيص مراد غير الشارع ويدخل فيه ما يرجع الى ابواب الاقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها اذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية.

وبهذا نعرف ان العرف وان لم يكن اصلا من اصول الفقه، لكنه يلعب دورا كبيرا في مجال الاستفادة من الاصول والنصوص.

الا ان هناك مفاهيم رأى الشارع ان يتدخل بنفسه لتشخيص بعض مصاديقها بعد ان كان ذلك غامضا على العرف، او ربما يرى الشارع ان العرف يتجه الى مصاديق اخرى الامر الذي يتنافى مع غرضه فاذا تدخل الشارع في تشخيص مفهوم عرفي كان هو المتبع في ذلك.

ويمكننا ان نمثل لذلك بالفقاع، فان بعض النصوص جاءت لتؤكد ان الفقاع خمر استصغره الناس، كما يمكن التمثيل له بالربا المعاوضي مع اختلاف قيمة العوضين المثليين فان العرف لايرى في الامر عملية ربوية، في حين يؤكد الشارع ذلك ويحرمه.

وعلى أي حال فان العرف يبقى محكما في الحالات التي لم يتدخل الشارع في تحديدها فيعتبر الامر حينئذ قد اوكل الى الشرع.

بعد هذا لابد من الدقة في تحقيق التشخيص العرفي، وملاحظة كل المناسبات التي يطرحها، والارتكازات التي يعتمد عليها، فان دراسة هذه المرتكزات لتساعد كثيرا على الوصول الى التشخيص العرفي المطلوب.

ولو عدنا الى موضوعنا الذي نبحث فيه لرأينا ان من اللازم الحصول على تأكد 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).[٣٥]

ومن يلاحظ روايات الاحتياط يجد انها – وان لم تؤصل اصلا عاما يعارض ادلة البراءة الشرعية – لكنها في مثل هذا المورد قابلة للانطباق نظرا لتقارب حدي البيع والربا.

فهناك رواية عن الامام الصادق(ع) تقول:

«من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه».

ورغم ما قيل من ان الرواية ترغب فقط في الاتقاء وليس فيها ما يدل على الالزام فانها تبين حالة تشتد وتضعف بملاحظة قرب الحدين الحلال والحرام وبعدهما.

وهناك رواية عن الامام علي(ع) اذ يقول لكميل:

«يا كميل أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت».

وقد قيل ان قيد «بما شئت» يبعدها عن الوجوب الا ان الظاهر انها ظاهرة في الاحتياط للدين بشتى الوسائل فلا تتنافى مع الوجوب.

وهناك رواية عن الامام الصادق عليه السلام تقول:

«اورع الناس من وقف عند الشبهة» وقد لوحظ عليها ان الاستدلال لايتم الا اذا دل دليل على وجوب الاورعية، وربما اختلف الحال فيها باختلاف موارد الشبهة.

وهناك رواية عن الزهري عن الباقر(ع) قال:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وهناك رواية اخرى عن جميل عن الصادق(ع) عن آبائه.

«قال: قال رسول الله(ص): الامور ثلاثة: امر بيّن لك رشده فاتبعه، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه الى الله».[٣٦]

وعلى اي حال: فما نؤكده هو وجود موارد واحكام دينية ذكرت على اساس انها منّة الهية على العباد، فاذا شئنا التشدد فيها كان ذلك مخالفا لمضمون هذا الامتنان، وذلك كما في مسألة (التقصير في السفر). كما ان هناك موارد أكد الشارع شدة حرمتها، كما في مسائل الاعراض والاموال، ومسألة الربا بالخصوص. فمن الطبيعي ان يحتاط فيها.

ومع ذلك فاننا ما لم نتأكد من الرؤية العرفية لمعاملة ما على انها سليمة من الربا كان اللا زم الاحتياط والابتعاد عن ذلك المورد.

اما كيف يمكن التأكد من الرؤية العرفية فيمكن ان نطرح هنا كل ما يبعد نظر العرف عن الربا:

كأن نفترض تنبيه العرف الى وجود التزامات في هذا العقد تختلف تماما عن خصائص العملية الربوية.

من خلال عدم وجود ضمان قرضي هنا، او من خلال عدم وجود فائدة بالنسبة، او من خلال تقليل الاجرة الى الحد الذي يفهم منه العرف انها في قبال الخدمات المقدمة،

او كما يعبر عنه بكتابة الدين، وما الى ذلك.

وكذلك من خلال تنبيه العرف الى الفرق الحقيقي في القصود الملحوظة في هذه العقود.

فان 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.

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 الى وجه مشروع

وبغض النظر عن النصوص فان هناك محاولات فقهية لتحويل الفائدة الى وجه مشروع تعرض لها الشهيد السيد الصدر في كتابه (البنك اللاربوي) فلنستعرضها بسرعة مع بيان مناقشاتها.

المحاولة الاولى: ان يقال انه يوجد في القرض عنصران هما المال المقترض، ونفس عملية الاقراض ولما كان الربا وضع مال بازاء العنصر الاول فان وضع مال بازاء العنصر الثاني لامانع منه بعد ان كان عملا يمكن مكافأته من خلال عقد الجعالة، اذ يستحق المقرض (الدائن) الزيادة المالية بعقد الجعالة لابعقد القرض، فاذا انكشف بطلان الجعالة انتفى الاستحقاق رغم كون عقد القرض سليما نافذا. وهذا نظير من يجعل جعالة لمن يبيعه بيته – بان يعطيه درهما – فالجعل فيها لقاء عملية البيع لا بازاء الدار المبيعة، ولهذا لايسري على الدرهم حكم العوضين.

وهذا التقريب يتحدث عنه تارة بلحاظ الصغرى واخرى بلحاظ الكبرى.

اما بلحاظ الصغرى فيقال ان العرف – بارتكازه – يرى ان الفائدة هنا جعلت في الواقع في قبال المال المقترض لافي قبال عملية الاقراض. وحينئذ فلا معنى لجعل على

مال، لان الجعالة تكون على عمل لامال.

واما بلحاظ الكبرى بافتراض ان المتعاملين قد ركزا في الواقع على جعل الفائدة في قبال عملية الاقراض حقيقة وحينئذ يقال: ان ملاك استحقاق الجعل هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع، اي هو ضمان غرامة في العمل على غرار ضمان الغرامة في المال، وحينئذ فالجعالة لاتتصور الا على عمل له اجرة 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 فلايتصور ضمان آخر للعمل.

المحاولة الثانية: تحويل القرض الى شيء آخر.

كما لو افترضنا ان زيد مدين لخالد بعشرة دنانير، وان زيدا يتصل بالبنك ويأمره ان يدفع عشرة دنانير لخالد، فتشتغل ذمة زيد بعشرة للبنك نتيجة امره للبنك باتلاف ماله فهو يضمن التألف فلم يقع هنا قرض وانما وقع امر باتلاف على وجه الضمان وحينئذ يقال انه لامانع من التزام زيد بضمان اكثر من العشرة فليس هو ضمانا قرضيا وانما هو ضمان بسبب الامر بالاتلاف.

وهنا ايضا يناقش بان دليل حرمة الربا يشمل المورد بالغاء الخصوصية. فالدين بأي سبب حاصل يجب ان لايلزم المدين بالزيادة.

كما يناقش بأنه ما الملزم للزيادة؟ فاما ان يكون وجود عقد للقرض او يكون بنحو الجعالة، وحينئذ يأتي الاعتراض السابق. فتسديد البنك ليس عملا له مالية اضافية على مالية المال المسدد، وهو مضمون.

المحاولة الثالثة: تحويل القرض الى البيع.

وقد يعمل على تحويل القرض الى بيع فيخرج عن كونه ربويا مادام النقد من الاوراق النقدية التي لاتمثل ذهبا ولافضة ولاتدخل في المكيل او الموزون. فيقوم طرف ببيع ثمانية دنانير بعشرة مؤجلة الى شهرين، والثمن وان زاد على المثمن 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 اي

تأخر لمدة معينة، وهو الزام بعقد البيع لا القرض.

الا انه يأتي ما قلناه من ان العرف يرى ان المعاملة هنا قرض ربوي محرم البس ثوب البيع باعتبار ان المتعاملين يقصدان القرضية حقيقة، او ان العرف يوسع من دائرة الربا لتشمل مثل هذا البيع لو قبلنا بأنه بيع حقيقة. وقد يقال بان الأوراق النقدية تقوم مقام الذهب

المحاولة الرابعة: ان يعتبر البنك نفسه وكيلاً عن المودعين في الاقراض فهو يقرض من اموالهم للآخرين ويشترط الاضافة لنفسه، الا أنّه يقال في قبال ذلك ان الروايات تؤكد عدم اشتراط اي شيء في عملية القرض.

فقد جاء فيها تعبير (فلا يشترط الا مثلها). أو تعبير (ويشرط أن يرد اكثر مما اخذه فهذا هو الحرام) (٣٧)

المحاولة الخامسة: مايسمى ببيع العينة. كأن تباع السلعة بثمن مؤجل 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 النسيئة.

وهو في الحقيقة ربا مستور بالبيع.

وهويتصور على ثلاثة انواع:

١ـ ان يشترط البيع الثاني في البيع الاول.

٢- أن يتبانيا على ذلك.

٣- ان يقعا صدفة ودون اتفاق.

اما الاول: فهو باطل قطعاً لانه 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 الاول مشروط ببيع المشتري، والبيع الثاني متوقف على تمامية البيع الاول.

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(ع) قال: سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحلّ؟ قال: اذا لم يشترطا ورضيا فلا بأس.[٣٨]

وهناك روايات مؤيدة لهذه الرواية.

منها رواية الحسين بن المنذر قال: »قلت لأبي عبدالله (ع) يجيئني الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع مرابحة (اي اشتري المتاع بمئة وابيعه بمئة وعشرة) ثم اشتريه منه مكاني قال: اذا كان بالخيار ان شاء باع، وإن شاء لم يبع، وكنت انت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتر فلابأس ، فقلت: إنّ أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون إن جاء به بعد أشهر صلح . قال: انما هذا تقديم وتأخير فلا بأس«[٣٩] الا ان الحسين بن المنذر هذا لم يوثق رغم شهرة الرواية.

وواضح ان الروايتين تنفيان الاشتراط.

وأما الثاني: فان كان البناء الأولي شرطا ارتكازيا عادت للصورة الأولى، وان كانت مجرد وعد غير ملزم لم يبطل البيع.

وأما الثالث: فلا مانع منه لأنه صحيح حسب القواعد.

هذه بعض المحاولات في البين. وهناك محاولات اخرى يعرف حكمها مما سبق.

التطبيق الثاني
تكييف ودائع الحساب الجاري

فقد اعتبر بعض الاقتصاديين الاسلاميين ان ودائع الحساب الجاري هي ودائع كاملة بالمعنى الشرعي.

يقول الدكتور الامين:

واذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع فان ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية

شائبة. فاذا كان البنك قد اعتاد أن يتصرف فيها – بحسب مجرى العادة – فان هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لايمكن ان يحسب على المودع وينسحب على ارادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الايداع الى الاقراض. فارادة المودع لم تتجه ابداً في هذا النوع من الايداع نحو القرض. كما ان البنك لم يتسلّم هذه الوديعة على انها قرض بدليل انه يتقاضى اجرة (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 ان البنك حينما يتصرف فيها انما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند الى مركز قانوني كمركز المقرض.

ويؤكد اضافة على ذلك باننا حتى لو لاحظنا مسألة الاجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف باموال الحساب الجاري فان هذا لا يغير من ارادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما اثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثليات للقادر على ردها وان اعتبروا ذلك مكروهاً بل ان (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة[٤٠].

والملاحظ أنه يعتبر اموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستدلاً:

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.

الا ان الظاهر ان المورد مورد قرض . ذلك ان من خصائص الوديعة ان تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصا بما يفوت ذاتها – باجماع المذاهب الاسلامية – الا ما ينقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة اذا كانت الوديعة من الدنانير والدراهم اي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على ان يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وانما هو امر 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 والا تعرضت سمعة البنك

للخطر لا بل امكنت المطالبة القانونية له. فحتى على مذهب المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على اساس انها وديعة وانما تجب الصيرورة الى انها قرض كامل لان التصرف ليس استثنائياً.

اما مسألة النية (نية الايداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين:

الاول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: انها تقرب من الوديعة باعتبار امكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة فهي تؤدي الى نفس النتيجة التي يؤدي اليها الاستيداع تماماً . الا ان هذه النية لا تنسجم مطلقاً – عندما يراد تكييف العقد شرعاً – 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 الا الى القرض حتى لو تمت تحت عنوان الايداع.

فالعبرة في العقود للقصود والمعاني لا للالفاظ والمباني.

ولو قبلنا انها ودائع كان علينا ان نقول ان التصرف الذي يقوم به المصرف اما ان يكون ناقلاً بذمته، واما ان يبقى مجرد تصرف في مال المودّع، فاذا كان ناقلاً بذمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الاول باعتباره يتصرف في اموال الحسابات الجارية كمالك كامل – بل ان 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 ـ 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 او اي من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسمالها اولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها مما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الارباح على ما دفعته الى ساحة المضاربة من اسهم.

أما إذا لم يقصد المصرف نقلها الى ذمته فهذا يعني ان هذه الأموال يجب أن ترجع هي وارباحها (المشروعة طبعا) الى المودع لأنه مالك الأصل ـ حسب قاعدة الثبات في الملكية ـ يقول الكيذري ـ وهو من فقهاء الإمامية القدامى ـ : (إذا اتجر بمال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع).[٤١]

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (أعمال البنوك) ـ لو كان ما يدفعه الى 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 الى التملك بالضمان، فإن الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحاً، والظاهر ان الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وامانة قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة.[٤٢]

والظاهر انه ينظر لكلا النوعين من اجناس الوديعة اي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويجيز ان يتصرف البنك بالوديعة العينية بإذن المالك لقاء عوض ـ أما إذا رجع التصرف في الوديعة الى التملك ـ كما في النقود ـ فقد عاد استقراضاً ولا تجوز أخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتي بأن الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر انه 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 ان ربح التجارات يعود الى 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 التمليك 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 الى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع ـ ايضاً ـ لأن البنك يحافظ بهذا الايداع على المال من السرقة والتلف، ولأجل هذه الجهة يسمى ايداعاً وأن يكون قرضاً غالباً أو دائماً واقعاً).[٤٣]

أما السيد الشهيد الصدر (قدس سره) فيقول:

(فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة ـ كما يقال في الحساب الجاري ـ ولا ناقصة ـ كما يقال في الودائع الثابتة ـ وانما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو لأجل محدد، لأن ملكية العميل تزول نهائياً 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 تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع اعمالها الى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وان فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على اساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة ـ كما سبق ـ فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون ان يدفع فيها فائدة والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة الى البنك لاستنابته في حفظها فحسب بل هناك الى جانب الايداع 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 او السحب عليه وتكييفه فيرى ان الحساب الجاري لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين ويعتبر الحساب الجاري ـ من وجهة النظر الغربية معبراً عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية وتستحيل الى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الأداء. وذلك لأن الفقه

الغربي مازال يرى ان المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج الى قرار متفق عليه في حين ان الفقه الاسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الإمامية والحنفية)÷ بل لا يمكن التنازل عنها لأنها ليست حقاً قابلاً للاسقاط، ويمكن ان تفسر عملية السحب بأنها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فإن تم على المكشوف فذلك يعني انشاء دين جديد للبنك على العميل.(٤٤)

ويبدو ان هذا الاتجاه ـ اي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً ـ هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب كشف القناع المؤلف على المذهب الحنبلي ان الوديعة مع الإذن بالاستعمال عارية مضمونة.(٤٥)

كما جاء في المغنى لابن قدامة لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض.(٤٦)

ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: (كل مالاً يمكن الانتفاع به الا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً).(٤٧)

وكذلك نجد شمس الأئمة السرخسي يقول: (إن عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لان الاعارة اذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك).(٤٨)

هذا ...

والذي يبدو ان الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه.

فقد نقل عن الاستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي انه رغم تغليبه فكرة تفسير الوديعة بأنها أمانة محفوظة لكنه يرى ان هذا مجرد تصور نظري لأنه يتعارض مع امكان تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه الى فكرة القول بأن الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة او شاذة، بينما اقترح البعض اعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الاستاذ علي البارودي في كتاب (القانون التجاري اللبناني) ص ٢٨٨ حيث ترى ان المودع انما يقدم على الايداع لحفظ امواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الأموال.

وهنا نجد الأستاذ سامي حمود يرد عليه بأن اللجوء الى هذا الحل انما يكون بعد عدم امكان تفسيره بحل آخر وهو الاقراض وهذا التفسير ـ كما يقول الأستاذ علي جمال الدين ـ يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما أخذ به القانون المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي:

(إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً).[٤٩]

إذن فوجود عنصر الضمان للمال المدفوع، وتصرف البنك فيه بكل حرية كما يتصرف المالكون، ورجوع النماء الى البنك ادلة قاطعة على ان العقد عقد قرض لأن المقصود هو هذه الآثار وان جاء التعبير بالوديعة. وهذا ما استقر عليه رأي مجمع الفقه الاسلامي في دورته التاسعة اذ جاء فيه:

قرار رقم: ٩٠/٣/د ٩
بشأن
(الودائع المصرفية) حسابات المصارف

أولاً: الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الاسلامية او البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث ان المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليئاً.

ثانياً: ان الودائع المصرفية تنقسم الى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ ـ 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: ام الودائع بإشعار، ام حسابات التوفير.

ب ـ 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 الاسلامي 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 تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق ارباحها.

رابعاً: ان رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) ام 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 الى حساب استثماري، حيث ينتفي الضمان للتحول من القرض الى 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 او الإبهام وتطابق الواقع وتنسجم مع المنظور الشرعي. ويتأكد ذلك بالنسبة للبنوك تجاه ما لديها من حسابات لاتصال عمله بالأمانة.

مثال تطبيقي نظري:

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

ان سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخصان في ما يلي:

أ- حماية الملكية الخاصة، والدفاع ومجابهة كلّ اعتداء على هذا القطاع. وتدخل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وامثالهما.

ب – مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لاحقاً مطلقاً. ومن هنا اذا انجرت الملكية الخاصة الى سبيل تضيع فيه حقوق المجتمع،

أو تحولت الى عنصر مخل بها، أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة، وأحكام معروفة، في مجال الحجر، أو الكسب المحرّم، أو أحاديث «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم)[٥٠]، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) الى المجتمع، وعيّن واجباتها لتقويم المجتمع، ليمنع بالتالي من فسح المجال لهؤلاء السفهاء أن يتلاعبوا بالثروة الاجتماعية كيفما يشاؤون.

ومن الواضح ان مفهوم السفاهة يحتاج الى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصاديقه. فاذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فان هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وانواع 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 الاضرار بمصالح الافراد من الآخرين، فضلاً عن الاضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا – هنا ان نتصور تدخلاً كاملاً للدولة، للمنع من ازدياد ثروة ما، عبر أدائها الى اخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجال الاقطاعيات الزراعية أو الصناعية، أو التجارة الواسعة، أو اي مجال آخر يرى خبراء الدولة انه سيترك اثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا ان نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض انماط الانتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر.

فاذا أضفنا الى هذه الامور، النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج ان الاسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الامور التالية:

١ـ الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفيه والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.

٢– التبادل اللامشروع للملكية، بمالا ينسجم مع القيم الاخلاقية والاقتصادية التي

يؤمن بها الاسلام عبر احاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:

تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي الى الاضرار بالآخرين على نوعين:

احدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً، بانقاص شيء من امواله كما اذا حفرت في ارض لك حفيرة تؤدي الى انهدام دار مجاورة لفرد آخر.

والآخر: التصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي الى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلاً شيئاً من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فان هذه الاساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وانما قد تضطره الى تصريفها بأرخص الاثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل.

أما النوع الأول، فهو يندرج في القاعدة الاسلامية (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، فاذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس –كما يرى كثير من الفقهاء – فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس اضراراً بهذا المعنى. واذا كان الضرر بمعنى سوء الحال –كما جاء في كتب اللغة – فهو مفهوم اوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن ، وعلى هذا الأساس، ادراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لانها جميعاً تؤدي الى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال الى النقص ايضاً، كما اوضحناه في بحوثنا الاصولية، ودللنا على شمول القاعدة له [٥١].

والواقع ان تفسير الضرر يرجع فيه الى العُرف، وهو بدوره –كما هو واضح – يطلق حقيقة عنوان الضرر على الاضرار بذوي الحرف الصغيرة في المال المذكور.

وعلى اي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فاننا 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 الاُخرى وتحرم الامتناع عنها، وبالتالي، نستطيع القول بأن اكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة اخرى.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فانها – في الواقع – تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما اسميناه: مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الافراد في المجال الاقتصادي).،

ويمكننا – هنا – أن نقول: إن هناك أساسين رئيسين تقوم عليها سياسة الدولة الاسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

الاساس الاول: التكافل

ويتصور في مجالين أيضاً، هما التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي.

التكافل الفردي

نعني بالتكافل الفردي، ان يكون كل فرد في المجتمع الاسلامي ضامناً لأمرين باعتبارهما واجباً لا تخلف فيه، وهما:

أ- الحاجات الأساس الضرورية الفورية لكل فرد في عرض المجتمع الاسلامي.

ب- الحاجات الأساس الضرورية لمجمل المجتمع الاسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التالين:

أ- توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا الى مستوى الغنى.

ب – تأمين افضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية. ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، اذ هما يكادان ان يكونا من المسلّمات الفقهية، ولكن – لزيادة التأكد – نلاحظ النصوص التالية:

١ـ عن ابي عبدالله الصادق(ع) قال: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»[٥٢].

٢- وقال أبو جعفر الباقر (ع) : «اذا أعطيت فأغنه» [٥٣].

٣- عن أبي عبدالله الصادق(ع) قال: «إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: انصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلاّ بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال...»[٥٤].

٤- عن أبي عبدالله الصادق(ع) قال: في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن: «يا أبان. تقاسمه شطر مالك. ثم نظر اليَّ فرأى ما دخلني، فقال: يا أبان أما تعلم أن الله قد ذكر الموثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك، فقال: اذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر اذا أنت أعطيته من النصف الآخر»[٥٥].

٥- عن أمير المؤمنين(ع): «من شكا الحاجة الى مؤمن فكأنما شكاها الى الله»[٥٦].

٦- عن الصادق(ع) 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«.

٧- عن الصادق(ع) قال: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار».

ويعلق الشهيد الامام الصدر على هذا الحديث، فيقول: «والحاجة في هذا الحديث وان جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة.»

الاساس 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، وانما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتوضح هذا الأمر، نقول: هناك حدّان مسلّم بهما – فقهياً – لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الاسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى. والمقصود بالاسراف: هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما ان المقصود بالغنى: هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً اذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وان كنا نجد ان أدنى تأمل في طبيعة اهداف الدولة الاسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على ان الحد الأدنى الذي يرتضيه الاسلام هو الغنى المذكور، وان الحد الأعلى هو حد عدم الاسراف –كما مر – ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل امكاناتها 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 الى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الاسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلاّ ان زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوراق بين مستويات المعيشة كلية. كلا، بل يعني ان الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة –كما يعبّر الشهيد الكبير

الصدر – لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل – حتماً – نقطة قوة اذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ- التفاوت في الامكانات الذهنية والعضلية للافراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الانتاج الجيد.

ب – قبول الأسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي الى التفاوت في ملكيات الافراد وقدراتهم على تحقيق مستويات افضل. فاذا ما فسحنا المجال للافراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الانتاجي القوي، ولم نمت حسن الابداع والسعي فيهم، الا ان ذلك لن يبقى مطلقاً، وانما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل.

ويجب ان لا نتصور ان توفير الحد الادنى من قبل الدولة يؤدي الى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ الى التوفير الكامل لهذا المستوى، الا اذا انعدمت الاساليب الاخرى، كاسلوب توفير وسائل الانتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة، تعين الافراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك. ومن هنا فان العكس هو الصحيح اذ سيكتسب الانتاج عناصر جديدة، اذا كانت سياسة الدولة تتجه الى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب ان نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل جاد، وانما 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 ضوئها.

كما يجب التذكير – بعد هذا – بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، اذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة، وان كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم، مثلاً لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، او لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي

عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الاسلامية كمبدأ ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فاذا رأت ان ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي الى تداول الثروة لدى فئة قليلة جدا، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرة الاقتصادية في مجالات الانتاج والتبادل من الجماهير، أو رأت هذا النمو المتكاثر 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، ومنح تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية، أو للشركات المساهمة، أو للافراد، أو للآخرين، أو تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا لهدف. ولا مجال فعلاً للبحث عن الأُسس التشريعية لذلك، ولكنّا نشير الى القدرة القانونية، التي يملكها وليّ الأمر المفترض الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والاهداف الاقتصادية المرسومة.

منهج الشهيد الصدر في معرفة المذهب الاقتصادي الإسلامي ودفع الإشكال عليه

مقدمة

من الظواهر الواضحة في فكر الإمام الشهيد الصدر (قدس سره) مسألة التنظير.. فالذين عرفوه وتتلمذوا عليه يواجهون هذه الظاهرة بكل وضوح اينما اتجهوا في ابعاد هذا الفكر الرحيب فهو رحمه الله تعالى ينظر فلسفيا واصوليا كما ينظر فقهيا وفكريا وحتى حينما يدرس التاريخ او يحاول استعراض العلاقة بين البشرية وخالقها ومسؤولياتها يطرح مثلاً فكرة نظرية تستوعب التاريخ والانسان واهداف خلقته وذلك في إطار العلاقة بين خط الخلافة وخط الشهادة.

منهج الإمام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي

ويمكن تلخيص هذا المنهج بالخطوات التالية:

١ ـ عمل على التفريق بين البحوث العلمية والبحوث المذهبية على اساس من ان

العلم يعني بما هو كائن وان المذهب يركز على ما ينبغي ان يكون، ومن هنا فان المذهب يعني بموضوع (العدالة الاجتماعية اما العلم فهو يفسر الواقع بصورة منفصلة عنها).[٥٧]

٢ ـ كما فرق بين المذهب والقانون، باعتبار المذهب مجموعة من النظريات الاساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في حين يركز القانون المدني على تفصيلات العلاقات المالية بين الافراد وحقوقهم الشخصية والعينية ولأجل ذلك يكون (من الخطأ ان يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من احكام الإسلام ـ التي هي في مستوى القانوني المدني حسب مفهومه اليوم ـ ويعرضها طبقا للنصوص التشريعية والفقهية ـ بوصفها مذهباً اقتصادياً اسلامياً، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين، ولكن تشد الاثنين روابط قوية باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد)[٥٨] وعليه يكون القانون بناءً علوياً للمذهب.

٣ ـ اكد على ان العملية التي يقوم بها الباحث الإسلامي ليست عملية ايجادية تكوينية لمذهب ما كما هو حال المنظر الوضعي وانما هي عملية اكتشاف لمذهب. ذلك انه امام اقتصاد منجز (تم وضعه وهو مدعو لتمييزه بوجهه الحقيقي وتحديده بهيكله العام)، ومن هنا اختلفت خصائص العمليتين.

فالمكون ينطلق اولا من معرفة الواقع القائم لوضع النظريات العامة للمذهب لتقوم عليها الابنية العلوية من القوانين التفصيلية، اما المكتشف فهو يبدأ بعملية النزول من الطوابق العلوية لاكتشاف اعماقها النظرية، وقد يمكن للمكتشف لا ان يعثر على الخطوط النظري من النصوص فحسب بل حتى على الواقع العلمي الذي قامت عليه النظرية المذهبية (من قبيل اكتشاف موقف الاسلام من نظرية (مالتوس) العلمية).

٤ ـ اكد انه لكي يتم اكتشاف المذهب لايجدينا عرض مفردات الاحكام التفصيلية بل يتحتم علينا ان ندرس كل فرد باعتباره جزءا من كل وجانبا من صيغة عامة مترابطة لننتهي الى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل.[٥٩]

٥ ـ وكما تساهم الاحكام في عملية الاكتشاف فان المفاهيم تشترك ايضا في ذلك

ونقصد بالمفهوم: كل تصور اسلامي يفسر واقعا كونيا أو اجتماعيا أو تشريعياً.

فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى هو مفهوم معين عن الكون.

والاعتقاد بان المجموع البشري مرّ بمرحلة الفطرة قبل الوصول الى مرحلة العقل هو مفهوم اسلامي عن التاريخ والمجتمع.

والاعتقاد بان الملكية ليست حقاً ذاتياً وانما هي عملية استخلاف للانسان على مال هو لله تعالى يشكل مفهوماً عن الملكية.

وهذه المفاهيم يمكنها ان تساعدنا في اكتشاف المذهب.

٦ ـ ويلزم هنا ان نلتفت الى منطقة الفراغ عند القيام بعملية الاكتشاف المذهبي. ذلك ان النظام الاقتصادي يشتمل على جانبين: احدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك امره للدولة الاسلامية، ومن هنا فقد طبق الرسول الاكرم (ص) الجانب الأول، وملأ الجانب الثاني باعتباره، ولي الأمر، ورغم ان الاوامر التي تصدر على اساس من ولاية الامر لا تعبر عن احكام ثابتة الا انها (اي اوامر الرسول العظيم(ص) في مجال ملء منطقة الفراغ) تلقى اضواءً كاشفة على اساليب الملء لهذه المنطقة بما ينسجم وتحقيق الاهداف الاقتصادية العليا.[٦٠]

٧ ـ وقد ذكر المرحوم الشهيد ان الاحكام والمفاهيم لما كانت هي الباب الذي نلج فيه الى الخطوط المذهبية ولما كانت النصوص الدينية في الغالب لا تعطينا هذه الاحكام والمفاهيم بشكل مباشر بل تحتاج الى اجتهاد معقد لمعالجة تلك النصوص واكتشاف مضامينها.

وعليه فان (الصورة التي نكونها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الاحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معين.. وما دامت... اجتهادية فليس من الحتم ان تكون هي الصورة الواقعية لان الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين اسلاميين مختلفين ان يقدموا صورا مختلفة للمذهب الاقتصادي، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صورا اسلامية للمذهب الاقتصادي لانها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الاسلام واقرّها وهكذا تكون

الصورة اسلاميةً ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً).[٦١]

ونلاحظ هنا ان الاجتهاد يتم في مرحلتين:

الاولى: مرحلة اكتشاف الحكم او المفهوم من النصوص.

والثانية: في مرحلة استنباط الخط المذهبي من مجموعة من الاحكام و المفاهيم المنسجمة في نظر المكتشف في مجال الكشف عن ذلك الخط.

وقد اعتبرت هذه النقطة بالذات نقطة الضعف في عملية الاكتشاف كما نوضح ان شاء الله تعالى.

٨ ـ وقد تحدث الامام الشهيد عن الاخطار التي تحف بعملية الاجتهاد وخصوصاً حول تلك الاحكام التي ترتبط بالجوانب الاجتماعية من حياة الانسان (ولا جل هذا كان خطر الذاتية على عملية اكتشاف الاقتصاد الاسلامي اشد من خطرها على عملية الاجتهاد في احكام فردية).[٦٢]

وذكر من الاخطار الامور التالية

أ ـ تبرير الواقع.

ب ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه.

ج ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص[٦٣].

٩ ـ ويعد من اخطر مراحل هذا المنهج الموضوع الذي عالجه المرحوم الشهيد تحت عنوان (ضرورة الذاتية احياناً) فهو يذكر ان الاجتهاد في اكتشاف الحكم التفصيلي يتمتع بصفة شرعية وطابع اسلامي ما دام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها في إطار الكتاب والسنة ووفقا للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها.

ولكنه يمتد بعملية الاجتهاد هذه الى مرحلة تكوين الفكرة العامة عن الاقتصاد الاسلامي (المذهب الاسلامي)، حيث تشكل الاحكام والمفاهيم المستنبطة اجتهاديا كلها ذخيرة بالنسبة للاقتصاد الاسلامي ويمكن لهذه الذخيرة ان تعطينا صورا عديدة: كلها شرعية وكلها اسلامية ويمكننا ان نتخير في كل مجال اقوى العناصر، واقدرها على

حل مشكلات الحياة والتحقيق الاهداف العليا للإسلام، فالمكتشف يمتلك مجال اختيار ذاتي بين المعطيات، فهو حر ولكن في نطاق الاجتهادات المختلفة.

ويضيف الى ذلك ان هذا المكتشف (والمؤلف هنا مكتشف) لا يتقيد بفتاوى مجتهد معين بل لا يتقيد هو بفتاواه لكي يصل الى المطلوب.

ولتبرير هذه الحرية يذكر ان هذا الامر هو السبيل الوحيد في بعض الحالات لاكتشاف النظرية الاسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، ولتوضيح ذلك يذكر ما يلي:

أ ـ ان المتفق عليه من الاحكام بين المسلمين بحيث لايزال يحتفظ بموضوعه وصفته القطعية قد لا يتجاوز الـ٥٪ من مجموع الاحكام.

ب ـ ان الاجتهاد عملية معقدة تواجه الشكوك من كل جانب ومهما كانت نتيجته راجحة في نظر المجتهد فهو لا يجزم بصحتها في الواقع. ورغم ذلك فان الاسلام قد سمح بها وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له ان يعتمد فيه على الظن ضمن قواعد تذكر في علم اصول الفقه.

ج ـ اذن فمن المعقول ان توجد لدى كل مجتهد مجموعة من الاخطاء والمخالفات لواقع التشريع الاسلامي وان كان معذورا فيها.

د ـ ومن المعقول ايضا ان يكون واقع التشريع الاسلامي موزعاً هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين (ويختلف واقع الشريعة عن الصورة الاجتهادية التي يرسمها المجتهد).

هـ ـ فليس اذن من الضروري ان يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين ـ بما يضم من احكام ـ مذهباً اقتصادياً كاملاً واسساً موحدة منسجمةً مع بناء تلك الاحكام وطبيعتها.

و ـ وهنا قد يختلف موقف الممارس لاكتشاف المذهب الاقتصادي عنه حين يحاول اكتشاف الحكم الشرعي التفصيلي ـ فموقفه كمجتهد يكتشف الحكم الشرعي قد يؤدي به الى نتيجة لا تنسجم مع غيرها من الاحكام من حيث كشفها المنظم عن

الخط المذهبي العام مما يفرض عليه كفقيه نظرية اختيار مجموعة متسقة من الاحكام وحتى لو كان بعض تلك الاحكام مما ادى اليه اجتهاد غيره من المجتهدين فهو يعمل حريته وذاتيته لحذف النتائج المتنافرة او العناصر التي لا تنسجم مع المجموعات الاخرى مستبدلا اياها بعناصر او احكام اكثر انسجاما.

ز ـ ويؤكد هنا ان اقل ما يقال في تلك المجموعة: «انها صورة من الممكن ان تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي، وليس امكان صدقها ابعد من امكان صدق اي صورة اخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية لانها تعبر عن اجتهادات اسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة، ولاجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الاسلامي ان يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة، التي يجب عليه ان يختار واحدة منها».[٦٤]

١٠ ـ ويحذر في النهاية مما يسميه بـ (خداع الواقع التطبيقي) ويعني به ان الاسلام دخل الحيز التطبيقي خلال عشرات السنين ولذا فقد تتم محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع ولكنه يؤكد ان الكاشف النظري اقدر على التصوير، لان الواقع التطبيقي قد لايعكس المضمون الضخم لنص نظري، وقد يخدع التطبيق الشخصي لامر ما، قد يخدع المكتشف فيوحي له مثلاً بوجود عناصر رأسمالية من خلال كون الافراد في صدر الاسلام احراراً في الاستفادة من الثروة المعدنية ولن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

هذا هو منهج الامام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الاسلامي قمنا بعرضه ـ بامانة ـ من خلال نقاط عشر.

ولنحاول فيما يلي الإجابة على بعض ما اثير حول هذه العملية من اشكالات ونختار منها اشكالين:

الاول: حول جدوى هذه العملية.

الثاني: حول مشروعيتها.

الاشكال الاول. جدوى هذه العملية:

وقد تصور البعض من النقاد ان هذه العملية مضيعة للوقت والجهد فما دمنا قد اكتشفنا الحكم الاسلامي في مختلف الموارد الاقتصادية فما الداعي لممارسة هذه العملية الثانية وهي لا تضيف جديدا الى تكاليف الفرد والمجتمع بل تتحدث عن الاسس النظرية لهذه الاحكام والمفروض ان الشريعة نفسها تكفلت معرفة مجمل الواقع الاقتصادي وحقائق العالم وعلاقات الانسان بالطبيعة وباخيه الانسان ـ من حيث واقعها ـ ثم لاحظت الصورة المذهبية وما ينبغي له من سلوك ثم اعطتنا هذه الاحكام ضمن نظم علينا تطبيقها اذا شئنا الانسجام مع معتقداتنا وتحقيق اهداف الشريعة. فلماذا هذا التحقيق المتعب لمعرفة الاسس النظرية التي اتبعتها؟.

هذا هو مجمل الاشكال.

وفي مجال الاجابة نقول:

ان التأمل في النتائج الضخمة التي تركتها هذه العملية في المجال النظري على الاقل وملاحظة الاستقبال الواسع لهذه الدراسة الرائعة والمبتكرة والرائدة حتى عادت الجامعات الاسلامية في شتى انحاء العالم، والبيوت الاقتصادية المتخصصة، ومختلف التحقيقات الاقتصادية الاسلامية لا تستطيع ان تستغني عنها ـ بل راحت تدرس هذا الكتاب القيم، (أي اقتصادنا) وتطرح مقولاته على مائدة البحث العلمي الرصين.

وراحت الامم تعمل على ترجمته الى لغاتها لتنعم بالحصيلة الفكرية الضخمة التي حواها وتوصل اليها.

كما عمل المفكرون الغربيون على التأمل فيها لاكتشاف المعالم العامة للاسلام الاصيل. كل ذلك يدعونا لاكتشاف نقاط الخلل في هذا الاشكال.

والذي نتصوره ان هناك نتائج ضخمة يمكن الحصول عليها من خلال هذه العملية تماماً كما لاحظناه عندما استعرضنا الفوائد المرجوة لعلم المقاصد الشرعية:

١. امكان المقارنة بين الاسلام وسائر المذاهب الاخرى لتحقيق الوضوح المطلوب

فان المقارنة بين المذاهب لا تتم من خلال التركيز على الخطوط التفصيلية النوعية ولايبدو الفرق بوضوح إلا عندما تتم المقارنة بين الخطوط المذهبية العامة لكل منها، ذلك ان اجتهادات التطبيق قد تؤدي الى اختلافات ظاهري ويبقى الاصل المذهبي واحدا كما اشار الى ذلك الإمام الشهيد نفسه عندما تحدث عن (العلاقة بين المذهب والقانون) وهذا مما يؤدي حتماً الى غموض الحدود في التطبيق، وضياع الافهام بل وقد يؤدي الى نوع من التلفيق بين المذاهب المتعارضة الامر الذي شهدناه تماما لدى الكثير من المفكرين الذين طرحوا افكارا ودعوا الى العمل بها، من قبيل فكرة (الاسلام الرأسمالي) و(الاشتراكية الاسلامية) حتى بلغ الامر ببعضهم الى حد تصور عدم التناقض بين (الاسلام) و(الشيوعية)!! ان هذا الخلط العجيب كان ثمرة الجهل بالمعالم الرئيسية للاسلام والنظريات المذهبية له بلا ريب. وقد عانى العالم الاسلامي ومازال يعاني من عملية (التهجين) و(التلفيق) و(التركيب المتناقض) و(الالتقاط).

لذلك جاءت محاولات الشهيد لعرض الواقع وتعيين الحدود العامة وفرز المواقف كأروع ما تكون، وما نظنه اننا بحاجة الى مواصلة هذه الطريقة لاكتشاف المعالم الاسلامية الاخرى وتغذية الجيل الاسلامي وبالتالي تحصينه من الوقوع في عمليات الخلط الفكري لا في المجال الاقتصادي فحسب بل في مختلف المجالات الحياتية الاخريكما يجب ان لا ننسى الدورالذي تلعبه هذه الدراسات في مجال بيان التفوق النظري الاسلامي على المذاهب الاخرى.

٢. التأثير على عملية الاستنباط للأحكام الفرعية

ونحن نتصور ان مثل هذه العملية يمكنها ان تؤثر حتى على عملية الاستنباط المعروفة بشكل واقعي من خلال ما يلي:

أ ـ قد يتوصل المجتهد الى قناعة خاصة بالقاعدة التي يستنبطها بهذه الطريقة ويؤمن بها على اطلاقها من خلال كثرة الاحكام التي تكشف عنها مما يوجد قناعة

خاصة في نفسه بان الشارع المقدس اعتمد القاعدة حين اصداره للاحكام الفرعية الكثيرة وحينئذ تؤثر هذه القناعة على مجرى استنباطه، وتبدو آثارها في مختلف المجالات التي قد يتوقف فيها نتيجة ضعف الدولة الخاصة.

ب ـ وقد توجد لديه ذوقاً خاصاً يغير مواقفه حتى من عمليات الاستنباط المألوفة وذلك ان الذوق الفقهي شيء غير الاستحسان المرفوض شرعاً. انه قد يقوى سنداً وقد يقوي دلالة لم تكن لتتحقق لولا مثل هذا الذوق المستند الى اصول شعرية مقبولة.

ولعل موقف الشهيد الصدر (قدس سره) – الآنف ذكره – 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 الا انه يقول: «فاني شخصيا لا انسجم نفسيا ولا فقهيا مع الاخذ بالرأي المعاكس، ولا اجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والاخذ برأي يناقضهما» ناجم من هذا الذوق المذهبي.[٦٥]

ان الانسجام النفسي قد يكون ناجماً ـ كما نعتقد ـ من تأثير الخطوط المذهبية التي تصول اليا في مجال توزيع ما بعد الانتاج.

ومهما يكن من امر فلا يمكن ان ننكر اثر التوصل الى الخطوط المذهبية العامة في تكوين ذوق فقهي شخصي لدى المجتهدين يكون له دوره في نتائج عملية الاستنباط.

٣ـ المساهمة الضخمة في عملية تطبيق الشريعة الاسلامية

وهذه الخاصية تبدو بوضوح عندما ندرك الدور الذي تلعبه النظريات في عملية التطبيق فعندما تقوم دولة اسلامية وينهض ولي الامر بالمهمة فان عملية التطبيق تستدعي رصيداً ضخماً من النظريات الاسلامية التي تعالج اهم المشاكل الحياتية ملاحظة الخطوط الاساسية للرؤية الاسلامية، والمصلحة الاسلامية العليا للأمة مستوعبة لمختلف الدوافع والعقبات مطبقة ذلك على المجتمع وصولا الى تحقيق خصائص المجتمع سلامي المتحرك.

ولاريب في ان النظرية المذهبية الاقتصادية تسد فراغا ضخما في هذه المسيرة وتهديدها نحو الحالة المثلي.

وسوف نتحدث بمزيد من التوضيح ـ ان شاء الله ـ عن هذه النقطة عند الاجابة على الاشكال التالي.

وينبغي ان نشير هنا

الى ان المعترضين بهذا الاشكال لم يعد لهم وجود رغم كثرتهم عند انطراح هذه الدراسات وهي حالة ربما تكون طبيعية بعد انطلاقها في جو لم يألفها ومازال لحد الان بعيداً ـ مع الأسف ـ عن انتاج امثالها رغم توفر الدوافع العملية الضخمة، ورغم الحاجة الحميمة.

وقد رأينا المرحوم الامام الشهيد نفسه يعتبر عمله مجرد صورة يمكن ان تقوم الى جانبها صور اخرى مستنبطة من فهم آخر للتناسق بين الاحكام.

الا اننا لم نجد لحد الان من ينهض بتقديم هذه الصورة الاخرى ونسأل الله (جل وعلا) ان يحقق لنا هذا الامل لتكون هذه الدراسات منبعاً فياضاً يدعم مسيرة تطبيق الاحكام الاسلامية ويحقق لنا الأمل المرجو في غد الحكم الاسلامي الشامل.

الاشكال الثاني: مشروعية هذه العملية

ولعل هذا يعد اهم اشكال يبدو للذهن عند ملاحظة هذه العملية المبتكرة وقد اشرنا من قبل الى تطبيقين للاجتهاد في مراحل هذه العملية.

التطبيق الاول: ويتم في مجال استنباط الاحكام الفرعية من مظانها الاصلية (الكتاب والسنة) وعلى اساس من علم اصول الفقه ـ وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه ويؤدي الى حجية النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الاسلامي وذلك بعد حصول الظن المعتبر المنتج للحجية والتي تؤدي للمعذرية ـ عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي ـ تماماً كما تعني التنجيز للاحكام على المكلف.

التطبيق الثاني: ويتم في مجال استنباط الخطوط النظرية من الاحكام والمفاهيم. وهنا يكمن الاشكال في عملية الاجتهاد هذه فيقال انها لا تنتج الحجية القطعية حتى ولو كانت هذه الاحكام مستنبطة من قبل المجتهد الممارس للعمليتين معا، فكيف بها تكون حجة والحال ان بعض هذه الاحكام الكاشفة لايقبلها هذا المجتهد نفسه وانما اختارها من مجتهدين آخرين لانها اكثر انسجاماً مع باقي الاحكام التي أريد لها ان تعبر عن خط نظري عام.

ولتوضيح الامر يقال

ان استنباط الخط النظري يعني الوصول الى اللازم العام عرفاً او عقلاً لهذه الاحكام ـ وهو الخط النظري العام ـ ومن المعلوم ان الكثير من تلك الاحكام قد تم التوصل اليها من خلال تطبيق (الاصول العملية) من قبيل: (الاستصحاب، والتخيير، والاحتياط) بعد فقدان الدليل الاجتهادي عليها، ومن المسلم به ان لوازم الاصول ليست بحجة ـ كما يؤكد الاصوليون ـ بل حتى لو افترضنا ان تلك الاحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الامارات (التي تعد لوازمها حجة) فان هناك شكا حقيقيا في كون لازم الجمع بين الحكمين من الامور 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 كاف للقطع بعدمها ـ كما هو تعبير الاصوليين ايضا.

فكيف الخلاص؟

وقد قلنا ان هذا الاشكال يرد على العملية حتى لو كانت كل الاحكام مستنبطة من قبل الممارس لعملية استنباط الخطوط المذهبية فكيف به وهو ينتقي ذاتيا الاحكام التي لا يؤمن بها هو وانما ادت اليها اجتهادات الاخرين.

واذا فقدت هذه الخطوط حجيتها فقدت معذريتها ومنجزتيها وصحة انتسابها الى الاسلام فكيف يمكن ان نطلق عليها صفة (النظرية الاسلامية)؟!

والجواب على هذا الإشكال: يتلخص فيما يلي:

نحن نؤمن ايضا بان الاصول العملية لا تثبت لوازمها، كما نؤمن ان دليل الحجية لا يثبت لوازم الجمع بين الامارتين، ونؤمن ايضا بان الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، ولكننا نقول اننا في مورد النظريات لا نحتاج الى عنصر الحجية المطلوب بكل دقة في مجال الاحكام العملية الفرعية، وانما يكفي فيها صحة الانتساب الى الاسلام وهذا ما نختلف فيه مع صاحب الاشكال، وهذا بالضبط ما ركز عليه الامام الشهيد حينما صرح بما يلي:

(ولاجل ذلك كان من الممكن لمفكرين اسلاميين مختلفين ان يقدموا صورا مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صورا اسلامية للمذهب الاقتصادي) وكأنه يريد التاكيد على امور:

الأول: ان كل الناتج عن عملية الاجتهاد (ما دام قد تم بسماح اسلامي) فهو شرعي وهو اسلامي.

الثاني: ان المجموع الاسلامي موزع هنا وهناك بنسب متفاوتة.

الثالث: ان اقل ما يقال عن الصورة المستنبطة من مجموعة من الاحكام المنسجمة انها صورة من الممكن ان تكون صدقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الاسلامي، وليس امكان صدقها أبعد من امكان صدق اي صورة اخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد لك تحمل مبرراتها الشرعية لانها تعبر عن اجتهادات اسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة.

والحاصل: ان هذا المقدار من الاتصال بالواقع الاسلامي يحقق لنا انتسابا عرفياً مقبولاً الى الاسلام، ولايمكننا والحال هذه ان نفي هذه النسبة عنها بعد ان كان احتمال تعبيرها عن الواقع الاسلامي بمستوى احتمال اية صورة اخرى عنه.

ثم اننا اذا ضممنا الى هذه النتيجة ما ذكره الشهيد الصدر قدس سره نفسه من ان هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول الى المبادىء العامة للاسلام وهي ما نحتاجه لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق ما ذكرناه من ضرورات

وفوائد عند الحديث عن جدوى هذه المحاولات، اذا ضممنا ذلك ادركنا عقلا القبول الشرعي بهذا المقدار من الانتساب وليكن ذلك من خلال (مقدمات دليل الانسداد) الذي نقبل به في مثل هذه الموارد.

ولكن يبقى التساؤل قائما: لنفترض اننا قبلنا النسبة الاسلامية لهذه العملية فمن اين نكتسب (الحجية المطلوبة) وهي غايتنا، وبها نستطيع الاعتذار الى الله تعالى اذا خالفت هذه الصورة الواقع الاسلامي – في علم الله – و المطلوب منا تطبيقه ؟ بل كيف تكتسب هذه الصيغة عنصر (التنجيز) والالزام الشرعي وهو المطلوب هنا؟

وهنا نقول: ان الخلط تم هنا بين الحكم العملي الفردي، والمسيرة الاجتماعية الحكومية فاذا كنا نحتاج في مجال اجتهاد المرحلة الاولى الى الحجية الملازمة للقطع بالحكم المستنبط او بحجية محصول الظن المعتبر، فاننا لسنا بحاجة لمثل هذه الحجية هنا. ذلك ان الذي يمنح هذه الخطوط المذهبية صفة الالزام والتعذير هو حكم ولي الامر بها وجعلها سياسة عامة تمشي البلاد على ضوئها، والحكم الولائي ملزم ومعذر بلا ريب بمقتضى قوله تعالى: (اطيعوا الله واطيعو الرسول وأولى الامر منكم).

ومن المعلوم ان ولي الامر وعلى ضوء من الزامة بعنصر (الشورى) وملاحظته (للاضوية الكاشفة) التي قدمها الشرع الشريف له، وكذلك ملاحظته لمصالح الامة العليا يمكنه ان يصدر اوامره باعتماد الخطوط الاساسية الافضل لتحقيق تلك المصلحة حتى لو لم يتوصل هو شخصيا لحجية كل الاحكام الكاشفة بل يستطيع ان يلزم الامة بحكم شرعي مستنبط على اساس شرعي من قبل غيره، كما انه يستطيع ان يلزم الامة كلها بالعمل بفتاواه بعد تحويلها الى احكام حكومية وعلى باقي المجتهدين العمل الاجتماعي وفقها تحقيقاً لوحدة المسيرة الاجتماعية وعملاً بمقتضيات طاعة ولي الامر.

وحينئذ فإذا رأى هذا الولي العمل بهذه الخطوط اصدر اوامره، باعتمادها ومنحها الحجية اللازمة وتحقق المطلوب.

وفي الختام نسأل الله (جل وعلا) ان يوفقنا لتطبيق احكام الله تعالى في الارض واستدامة الطريق الذي سلكه استاذنا الامام الشهيد، ويقر عيونه بتحقيق اهدافه العليا.

خلاصة البحث:

انتهينا في البحث الى النتائج التالية:

اولاً: بعد أن عرفنا علم مقاصد الشريعة، وبينا أهدافه، ودرسنا علاقته بالعلوم الاسلامية، وعرفنا شيئاً من تاريخ تطوره، رجحنا ان يكون اقرب الى مجال فلسفة الفقه منه الى علم الاصول او علم الفقه.

ثانياً: رجحنا ان لاتنحصر المقاصد العامة بالخمسة المعروفة، وانما قد تتسع لكل حقوق الانسان الطبيعية التي يقرها الاسلام وقد فصلها الامام علي بن الحسين(ع).

ثالثاً: ذكرنا ان علم مقاصد الشريعة قد يترك أثره على عملية استنباط الحكم الشرعي العملي بتكوين اتجاه خاص لدى المستنبط المجتهد، وذكرنا لذلك امثلة من بحوث الشهيد الامام السيد محمدباقر الصدر هي:

١- بحثه عن تكييف خصم الكمبيالة على اساس بيع الدين.

٢- بحثه عن مسألة الفرار من ربا القرض وتحويله الى وجه مشروع.

٣- بحثه عن تكييف ودائع الحساب الجاري.

وعرفنا ان هذا التأثير طبيعي ومعترف به شرعاً

رابعاً: ثم عرضنا بعض الامثلة في استنباط النظريات الاقتصادية من مجموعة احكام وفتاوى ومفاهيم منسجمة في رأي المجتهد، ورأينا ان هذا العمل مفيد اولاً ومشروع ثانياً ويمكن أن يكتسب الحجية التي تعني (التنجيز والتعذير) ثالثاً من خلال أمر ولي الامر الشرعي بتطبيق هذه القواعد النظرية في منطقة المباحات.

الهوامش:

١ – المقاصد الشرعية، ص ١٦٥.

٢ – راجع مثلاً ج ٣ ص ٥.

٣ – يراجع كتاب الشيخ الحبيب بن الخوجه في الموضوع.

٤ – الشيخ مهدي مهريزي في مقاله (مقاصد الشريعة) – رسالة التقريب العدد ٤٨.

٥ – وقد قارن بينهما الدكتور خالد زهري من المغرب.

٦ – راجع رسالة التقريب العدد ٤٨ ص ١٢٩ مقال للشيخ مهدي مهريزي.
٧ مجلة (بكاه) الصادرة في قم العدد ٢٠٠ ص ٥.
٨ – قال الامام الغزالي «وهذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي اقوى المراتب في المصالح (المستصفى ج١ ص ٢٨٦).
٩ – المنتقى للباجي ج ٤ ص ٢٨٢.
١٠ – راجع كتاب العلامة ابن الخوجة عن نظرية المقاصد ١٢٣–١٣٠. كما يراجع الاعلان الاسلامي لحقوق الانسان وقد وافق عليه مجمع الفقه الاسلامي الدولي.
١١ – حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة: مقال الاستاذ عمر عبيد حسنة ص ١٨.
١٢ – نفس المصدر مقال الاستاذ الريسوني ص ٤٠.
١٣ – راجع كتاب (الابعاد الانسانية والحضارية في الصحيفة السجادية ص١٩ طبع دمشق ١٤٢٥هـ).
١٤ – البنك اللاربوي في الاسلام ، طبع دار التعارف ، بيروت ، ص ١٦١ .
١٥– شرح الزيادات لقاضي خان، ورقة ٨٩٨.
١٦– بدائع الصنائع ٣/٥.
١٧– عوائد الأيام: ٥٢ وجواهر الكلام ج٣٣٥/٢٣.
١٨– تبيين الحقائق ج١/٥.
١٩– المنتقى للباجي، ج٤/ ٢٨٢.
٢٠– قواعد الأحكام ج١١/٢.
٢١– فتاوى شيخ الإسلام ١٥٢/٣٠.
٢٢– القبس لأبي بكر بن العربي ج٧٠٩/٢.
٢٣– المعيار للونشريسي.
٢٤– القواعد لدى الإمامية ج٥٨٥/٣.
٢٥– العناوين ج٢/ ٤٨ ـ ٤٩ مصباح الفقاهة للسيد الخوئي ج١٠٦/٢.
٢٦– جواهر الكلام ج٢٦٦/٢٢.
٢٧– تذكرة الفقهاء، ج٤٦٢/١.
٢٨– موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للدكتور الندوي م٥١٩/١.
٢٩– العناوين ج٥٠/٢.
٣٠– 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 لايحل المشكلة.
٣١– كتاب البيع للامام الخميني ج٤٠٦/٢.
٣٢– الوسائل للحر العاملي ج ٣٧١/١٢.
٣٣– الوسائل ج ١٢/ ٣٧١.
٣٤– الوسائل ج ١٢/ ٤٥٦.

٣٥- الوسائل ج ٣٧١/١٢.
٣٦- كل روايات الاحتياط واردة في مجموع كتب اصول الفقه التي تبحث عن اصل (الاحتياط).
٣٧- الوسائل ج ٤٥٤/١٢.
٣٨- الوسائل ج ١٢ / ٣٧٠.
٣٩- الوسائل ج ١٢ / ٣٧٠.
٤٠- الودائع النقدية للدكتور حسن عبدالله الامين –الترجمة الفارسية ، ص ٢٠٧-٢٠٨.
٤١- الينابيع الفقهية، ج١٧، ص ١٣٢، طبعة بيروت.
٤٢- تحرير الوسيلة، ص ٦١٦ الجزء الثاني.
٤٣- مستند تحرير الوسيلة، ص ١١٦ قسم المسائل المستحدثة.
٤٤- البنك اللاربوي في الاسلام، ص ٨٤ ـ ٨٨.
٤٥- البهوتي الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧ ص ١٤١.
٤٦- المغني: ط٣ القاهرة ج٥، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
٤٧- تحفة الفقهاء الطبعة الاولى ـ دمشق ج٣، ص ٢٨٤.
٤٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع طبعة القاهرة ج٨، ص ٣٨٩٩.
٤٩- راجع تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية للدكتور سامي حسن احمد محمود ص ٢٦٤.
٥٠- النساء ٥ .
٥١- اقتصادنا: ج ٢، ص ٥٦٥.
٥٢- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٧٨.
٥٣- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.
٥٤- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٣١٢.
٥٥- اقتصادنا: ج ٢، ص ٦١٧.
٥٦- اقتصادنا: ج ٢، ص ٦٢٣.
٥٧- اقتصادنا ـ طبع مكتب الإعلام الإسلامي ص ٣٦٢.
٥٨- ن.م ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.
٥٩- ن.م ص ٣٧٦.
٦٠- ن.م ص ٣٨٠.
٦١- ن.م ص ٣٨٣.
٦٢- ن.م ص ٣٨٤.
٦٣- ن. م ص ٣٨٦ .
٦٤- ن. م ص ٤٠١.
٦٥- البنك اللا ربوي ـ طبعة الكويت ص ١٦٠.