المملكة العربية السعودية
جامعة الملك سعود
كلية العلوم الإدارية
مركز البحوث

# مقومات النظام الاقتصادي الاسلامي
# تحليل ومقارنة ونقد

إعداد
الدكتور أسعد محمد الراس

١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م

وقل رب زدني علما

والله العظيم

المملكة العربية السعودية

جامعة الملك سعود

كلية العلوم الادارية

# مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي

## تحليل ومقارنة ونقد

اعداد

الدكتور أسعد محمد الراس

١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م

مطابع جامعة الملك سعود - ١٤٠٧هـ

(( يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير وأحسن تأويلا ))

الاية ٥٩ من سورة النساء

## خطة البحث


| | | الصفحـــه |
|---|---|---|
| مقدمه | | ١ |
| تمهيد | | ٢ |
| الفصل الاول | : مقومات الاقتصاد الاسلامي | ١٠ |
| أولا | : المقومة الاولى : بواعث النظام الاقتصادى | ١٠ |
| ثانيا | : المقومة الثانية : موءسسات النظام الاقتصادى | ١٤ |
| | أ ـ الخصائص المميزة للاجتهاد المتعلق بنفس الحكم الشرعي . | ١٥ |
| | ب ـ الخصائص المميزة للاجتهاد المتعلـــق بتحقيق المناط | ٢٣ |
| ثالثا | : المقومة الثالثة : شكل النشاط الاقتصادى : | ٣١ |
| | أ ـ النظام الاسلامي يقيم العلاقات الاقتصادية وفقا للملكية الخاصة المقيدة . | ٣١ |
| | ب ـ النظام الاسلامي يعتمد حرية المنافســـة أصلا وتقييدها استثناء . | ٣٢ |
| | جـ النظام الاسلامي يعتمد على فرديـــــة مسوءولية متخذى القرارات الاقتصادية . | ٣٤ |
| | د ـ النظام الاسلامي يعتمد " سعر المثل " كموءشر لاتخاذ القرارات الاقتصادية . | ٣٤ |
| الفصل الثاني | : العلاقة بين شكل النظام الاقتصادى وأسلوب توافق مقوماته . | ٣٨ |
| أولا | : علاقة تغير شكل الانتاج بتغير النظام الاقتصـــادى الوضعي . | ٣٨ |

الصفحـــة


| | | |
|---|---|---|
| ثانيا | : العلاقة بين مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي | ٤٢ |
| أ ) | توافق بواعث النظام الاسلامي مع موءسساته . | ٤٢ |
| ب ) | توافق موءسسات النظام الاسلامي مع آليته الاقتصادية | ٤٥ |
| | ١ ) تطبيق الشريعة الاسلامية يمنع الاستغلال الطبقي | ٤٨ |
| | ٢ ) تطبيق الشريعة الاسلامية يمنع تعارض قوة العمل مع قوة رأس المال . | ٥٥ |
| | ١ ـ مجابهة تمركز رأس المال بتطبيق احكام الشريعة الاسلامية المتعلقة بالاحتكار والارث والربا والقمار . | ٥٧ |
| | ٢ ) مجابهة تمركز رأس المال بتطبيق أحكام الشريعة المتعلقة بالتكافل الاجتماعي . | ٧٠ |
| الفصل الثالث | : مناقشة بعض الاراء في الاقتصاد الاسلامي | ٩٩ |
| أولا | : مناقشة الرأى القائل بتعدد وتغير النظام الاقتصادى الاسلامي . | ٩٩ |
| ثانيا | : التورط بقبول تغير عقيدة النظام الاسلامي نتيجة لقبول تغير النظام الاسلامي . | ١٠٠ |
| ثالثا | : مناقشة الرأى القائل بأن التوزيع في الشريعة الاسلامية يقوم وفقا لشكل الانتاج في المجتمع . | ١٠٣ |
| رابعا | : مناقشة الرأى القائل بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تخضع لمنطق الجدل . | ١٠٧ |
| خامسا | : مناقشة اصناف التناقض عند من يرى بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تخضع لمنطق الجدل : | ١١٦ |
| أ ) | مناقشة القول بتعارض المصالح المادية مع الحاجات الروحية | ١١٦ |
| ب ) | مناقشة القول بتعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة | ١١٨ |
| جـ ) | مناقشة القول بالتناقض بين الثبات والتطور | ١١٩ |

| | | الصفحة |
|---|---|---|
| سادسا : | مناقشة الرأى القائل بأن المنهج الاقتصادى في الاسلام هو نفس منهج اصحاب المذهب التاريخي | ١٢٠ |
| خاتمة | | ١٣٦ |
| المراجع | | ١٣٨ |

## مقدمه

قيل الكثير النافع عن الاقتصاد الاسلامي ، ومازال الامل قائما في الانتفاع بالمزيد .

هل يختلف هذا الاقتصاد عن الاقتصاد الياباني أو السويدى أو الفرنسي ..الخ؟ وبماذا ؟ وهل يتبنى المسلمون النظرية الاقتصادية التي تدرس في جامعات العالم اليوم؟ أم أنهم يبحثون عن بديل لها ؟ وماهو ؟ هل يوجد فكر اقتصادى اسلامي ؟ وماعلاقته بفقه المعاملات ؟ وهل هو جزء من الاجتهاد ؟ أم هو شيء آخر؟

تلك عينة من أسئلة غزيرة تتدافع في أذهان المهتمين بالاقتصاد الاسلامي . وتحتاج لاجابات وافية .

نأمل من بحثنا هذا أن يساهم في الاجابة على واحد من الاسئلة المذكورة وماينبثق عنه من تساؤلات فرعية . فنقول :ماهو النظام الاقتصادى الاسلامي ؟ وماهي مقوماته ؟ وكيف تتوافق ؟ وهل في كل ما تقدم مايختلف عما هو عليه الحال في النظم الاقتصادية الوضعية المعاصرة ؟ وماهو وجه الاختلاف ان وجد ؟ ومن المؤكد أن معالجة هذه المواضيع لن تخلو من التحليل والمقارنة .

وفي ضوء النتائج المترتبة على ذلك ، سيظهر خطأ آراء بعض الكتاب المسلمين التي تتصل بناحية أو بأخرى من النواحي المعالجة . ومن ثم ، فان كمال الفائدة المرجوة من البحث ستتطلب مناقشة تلك الاراء .

وبذلك ، فان هذا البحث سيتناول أولا تعريف النظام الاقتصادى الاسلامي وتحديد مقوماته ( تمهيد ) . ثم يتطرق لتحليل هذه المقومات ( الفصل الاول ) ، وينتقل بعد ذلك الى تحديد العلاقة بين شكل النظام الاقتصادى وأسلوب توافق مقوماته في النظم الوضعية أولا وفي النظام الاسلامي ثانيا ( الفصل الثاني ) . وينتهي أخيرا بمناقشة بعض الاراء في الاقتصاد الاسلامي ( الفصل الثالث ) ، تليها خاتمة البحث .

## تمهيد

عرّف قاموس " محيط المحيط " كلمة " النظام " كمايلي :

" نظم الشيء الى الشيء ينظمه نظما ضمّه وألّفه. نظم الشعر لتأليفه كلاما موزونا . يقال نظمه فتنظّم وانتظم أى اتّسق واستقام. النظام مصدر جمعه نظم. وهم على نظام واحد أى نهج غير مختلف " (١) ..

ويعرّفها القاموس الموسوعي الفرنسي كمايلي :

"Le Système est une "Réunion de principes, vrais ou faux, liés ensemble, de manière à former un corps de doctrine" (٢) .

وترجمة هذا التعريف الى العربية كالتالي :

النظام هو " تلاحم مبادئ ، صحيحه أو خطأ ، تترابط جميعها بحيث تشكل هيكل مذهب " .

يتضح من التعريفين اللغويين السابقين أن كل مجموعة عناصر تترابط فيما بينها وفقا لنهج معين تشكل وحدة متماسكة معبرة عن " نظام " ينسب لتلك المجموعة .

أما عبارة " النظام الاقتصادى " فقد ورد بشأنها العديد من التعاريف التي تتفق مع مضمون واحد بالرغم من احتمال اختلافها شكلا . من هذه التعاريف نذكر مايلي :

(١) " النظام الاقتصادى ككل يتكون من مجموعة هياكل تتحرك الى غرض معين في اطار قانوني وسياسي يتفق مع هذا الغرض ، ووفق مستوى معين من الفن الانتاجي " (٣)

---

(١) المعلم بطرس البستاني ، " محيط المحيط : قاموس مطول للغة العربية " ، الناشر: مكتبة لبنان ، بيروت — ١٩٧٧م ، ص ٩٠١ — ٩٠٢.

(٢) Librairie Larousse, "Nouveau Larousse Universel: Dictionnaire Encyclopédique en deux volumes", publié sous la direction de Paul Augé, Tome 2, Ed. Librairie Larousse, Paris 1955, p. 872.

(٣) الدكتور ابراهيم دسوقي أباظه ، " الاقتصاد الاسلامي : مقوماته ومناهجه" ، منشورات يوسف خياط — دار لسان العرب ، لبنان ، ص ٢٠.

(٢) "Ce qui caractérise l'esprit et la forme de l activité économique d une Nation . . . Le système capitaliste se caracterise par l'appropriation privée des facteurs de production, par la recherche du plus grand profit monétaire et par la combinaision des prix des facteurs. Le système collectiviste ou socialiste se caracterise par l'appropriation de la production physique et par la combination des quantités de facteurs" (١).

الترجمة العربية لهذا التعريف هي كالتالي :
النظام الاقتصادى " هو مايميز عقلية وشكل النشاط الاقتصادى في أمة من الامم ... فالنظام الرأسمالي يتميز بالتملك الخاص لعناصر الانتاج وبالبحث عن الربح النقدى الاقصى وبمواءمة اسعارالعناصر . بينما يتميّز النظام الاشتراكي بالتملك الجماعي لعناصرالانتاج وبتعظيم الانتاج المادى وبمواءمة كميات العناصر"

(٣) " . . . le système économique se compose de trois structures fondamentales: la structure de prise de décision, la structure d information et la structure des incitations (ou motivations), et qu il agit sur l'environnement économique de façon à produire des résultats évaluables par des normes ou des fonctions de pondération" (٢)

الترجمة العربية لهذا التعريف هي :
"... النظام الاقتصادى يتألف من ثلاثة هياكل أساسية هي : هيكل اتخاذ القرار وهيكل الاستخبار وهيكل البواعث ، ويؤثر النظام في المحيط الاقتصادى بحيث يعطي نتائج قابلة للتقويم بمقتضى معايير أو دوال ترجيحية ".

---

(١) Equipe sous la direction de Alain Cotta, "Dictionnaire de Sciences Economiques", 2e édition revue et augmentée, Maison Mame, France 1968, p. 428.

(٢) Douglas Greenvald, "Encyclopedie Economique", édite en U.S.A. en 1982, Traduction: Philippe de l'Avergne, Ed. Economica pour la traduction francaise, Paris 1984, p. 952-955.

(٤ "Un système économique se caractérise par trois séries d'éléments:

- Les institutions juridiques, politiques et sociales qui definissent le cadre de l'activité économique et less relations entre sujets économiques (plus particulièrement: régime de la propriété, statut du travail, rôle de l'Etat).

- Les mécanismes économiques relatifs au mode d'intégration des activités économiques, à leur coordination.

- Les mobiles déterminants de l'activité économique et le climat social".

الترجمة العربية لهذا التعريف هي :

"النظام الاقتصادى يتميز بثلاث مجموعات من العناصر هي :

- الموءسسات القضائية والسياسية والاجتماعية التي تحدد اطارالنشاط الاقتصادى والعلاقات بين اشخاص القرار الاقتصادى ( خصوصا نظام الملكية وقانون العمل ودور الدولة ) .
- الاليات الاقتصادية المتعلقة بشكل تكامل النشاطات الاقتصادية وبالتنسيق فيما بينها .
- بواعث النشاط الاقتصادى الحاسمة والمناخ الاجتماعي " .

مما تقدم يلاحظ أن التعريفين الاول والرابع يلتقيان على أن النظام الاقتصادى يقوم على بواعث النشاط الاقتصادى وعلى الموءسسات المحددة لاطار هذا النشاط وعلى آليته ( أو على مستوى معين من الفن الانتاجي ) .

كما أن المتمعن في التعريف الثاني يفيد بأن مقوماته لاتخرج عن المقومات الثلاث المتقدمةالذكر . اذ أن هذا التعريف يركز على عقلية وشكل النشاط الاقتصادى . وعقلية النشاط الاقتصادى لاتعني شيئا اخر غير بواعث النشاط الاقتصادى(٢). كما أن شكل النشاط

---

(١) G. Dufort et A. Gouault, "Economie Générale", Tome 2, Les Editions Foucher, imprimé en France, Paris 1978, p.5.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨

الاقتصادى يتعلق بأمرين ، فهو من ناحية يتعلق بموءسسات النظام ، وذلك وفقا لما جاء في نفس التعريف بأن " النظام الرأسمالي يتميز بالتملك الخاص لعناصر الانتاج والاشتراكي بالتملك الجماعي ..." وهو من ناحية ثانية يتعلق بالالية المنسقه للنشاطات الاقتصادية وذلك وفقا لماجاء فيه أيضا بأن " الرأسمالي يتميز بمواءمة اسعارالعناصر ... الاشتراكي.. بمواءمة كميات العناصر " .

كما أن التمعن في التعريف الثالث يفيد بوجود نفس المقومات. اذ أن هيكل اتخاذ القرار ( Prise de décision ) مبني على موءسسة الملكية (١). وهيكل الاستخبار ( Information ) يفيد في تكامل النشاطات الاقتصادية والتنسيق فيما بينها (٢) وهيكل البواعث ينصرف الى بواعث النشاط الاقتصادى في النظام .

بناء على ماتقدم فان التعاريف الاربعة السابقة تلتقي جميعا على أن للنظام الاقتصادى ثلاث مقومات هي :

- بواعث النشاط الاقتصادى .
- الموءسسات المحددة لاطار النشاط الاقتصادى ولتوزيع سلطة القرار الاقتصادى.
- آلية النشاط الاقتصادى وأسلوب التنسيق بين القرارات الاقتصادية .

المقومة الاولى : تفيد بأن لكل نظام اقتصادى بواعثه الاقتصادية الخاصة به. وهذه البواعث تمثل الغايات الاقتصادية التي يتجه النظام لتحقيقها . ومن ثم فهي مبرر وجوده، فاذا عجز عن تحقيقها فقد هذا المبرر. والبواعث الاقتصادية ( أو الغايات الاقتصادية ) هي بهذا المعنى قيم عقيدية (٣) . ولذلك فان وجود النظام الاقتصادى مرهون بوجود العقيدة التي تحدد له بواعثه (٤) . وبهذا لايمكن تصور وجود وتطبيق النظام الاقتصادى بشكل منفصل ( أو مستقل ) عن المذهب الذى يحدد له خط مساره (٥) ، فبواعث النشاط الاقتصادى تمثل وجود العقيدة داخل النظام ، لتكون الاولى مقيدة للثاني ومهيمنة عليه .

---

(١) "Encyclopédie Economique" مرجع مذكور اعلاه ، ص ٩٥٤

(٢) "Dictionnaire de Sciences Economique" مرجع مذكور اعلاه ص ٢٦٧ — ٩٦٨

(٣) "Economie Générale" مرجع مذكور اعلاه ،ص ٢٨

(٤) " الاقتصادالاسلامي : مقوماته ومناهجه " ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٠

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠.

والمقومة الثانية تعرف باسم " مؤسسات النظام الاقتصادى " . وهي تمثل الصيغ التشريعية المناسبة لتحديد الاطارالعام لالية النشاطات الاقتصادية ولتوزيع سلطة القرار الاقتصادى بشكل يكفل تحقيق البواعث الواردة في المقومة الاولى . ولذلك فان أى تغير في مؤسسات النظام لايضمن تحقيق هذه البواعث يعني بالضرورة خروجه عن ضوابطه العقيدية . ومتى ما خرج عنها يكون حتما قد تغير . أما اذا لم يخرج عنها فلايوجد مايبرر القول بتغيره . ومن هنا نلاحظ تلازم تغير النظام مع خروجه عن ضوابطه العقيدية ، وتلازم ثباته مع استمرار خضوعه لها .

أما المقومة الثالثة فأنها تمثل آلية تكامل وتناسق النشاطات الاقتصادية ضمن الحدود المرسومة لها في مؤسسات النظام ( الواردة في المقومة الثانية ) . فاذا خرجت تلك الالية عن هذه الحدود فلا بد من أن تتغير مؤسسات النظام لتعود لاحتوائها من جديد ( والا كانت عائقا في سبيل تطورحياة الجماعة ) . ولكن اذا تعارض ذلك التغير مع بواعث النظام ( أو مع بعضها ) فسيتغير النظام بشكل يتناسب مع عمق هذا التعارض . ولن يتم ذلك الا على حساب تراجعات في العقيدة ذاتها وهكذا يقال مثلا بأن حلول الالة محل ادوات الحرفة على نطاق واسع في اوربا اقترن بحلول مؤسسات نظام السوق الرأسمالية محل مؤسسات النظام الحرفي . ومما لاشك فيه أن البواعث العقيدية للنظام الاول تختلف عن نظائرها في الثاني .

ولكن هل يقوم النظام الاقتصادى الاسلامي على نفس المقومات الثلاث المتقدمة الذكر ؟ الجواب على هذا السؤال سيكون بالايجاب والنفي في نفس الوقت . فهو بالايجاب من ناحية وجود تلك المقومات . وهو بالنفي من ناحية أهمية الدور المناط بها ومن ناحية العلاقة الهيكلية التي تربط فيما بينها .

أما وجود مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي فنأخذ فكرة خاطفة عنه مما يلي :

البواعث العقيدية مبثوثه في القرآن والسنه . وهي حاكمة لكل مناحي السلوك ، ومتكاملة في اطار وحدة تمنح النظام الاسلامي قابلية غير محدودة للحياة ( أى للتطبيق ) . ومن هذه البواعث نذكر مثلا :

- باعث أخروى ( أو روحي ) يهيمن على جميع البواعث الاقتصادية ويقيدها . والتزام المسلم به لاينحصر في مستوى الاعتقاد ، بل يتخطاه الى مستويي القول والعمل . اذ لا معنى لهيمنته تلك اذا استحال العمل به . ومن ثم فلا بد أن يكون لهيمنة الباعث الاخروى على البواعث الاقتصادية مظهرا محسوسا خارج نفس المسلم يتجلى بالالتزام والعمل بتوجيهات الشريعة المقيدة للبواعث الاخيرة. وهذا المظهر الخارجي للباعث الروحي يكون بمثابة المؤشر المادى الذى يفيد في التمييز بين الباعث الاقتصادى الشرعي والباعث الاقتصادى غير الشرعي . فكل باعث اقتصادى يتقيد بالقيم العقيدية الاسلامية هو باعث شرعي ، وكل باعث اقتصادى يتحرر من هذه القيم هو باعث غير شرعي . وبمقتضى ذلك فان " الاقتصاد المحض " الذى يفهم على أساس أن بواعثه تتمحض للجانب الاقتصادى متحررة من كل قيمة عقيدية انما هو " اقتصاد " غير اسلامي (١).

- باعث الكسب وحرية النشاط الاقتصادى الفردى ، المنبثق عن توجيه الشريعة نحو التراضي في العقود . ويقابل هذا الباعث باعث توجيه النشاط الاقتصادى للامة بموجب سلطة الحاكم في العمل على جلب المصالح لها ودرء المفاسد عنها ، عملا بالمصالح المرسلة (٢).

- باعث التملك الخاص المنبثق عن توجيه الشريعة نحو حماية الملكية الخاصة وبواعث تقييد هذه الملكية محافظة على أداء دورها الاجتماعي (٣) .

- باعث التوفيق بين المصالح عند تعارضها (٤).

---

(١) الادلة على الباعث الاخروى في القرآن والسنة كثيرة جدا . ومن هذه الادلة نذكر قوله تعالى :" من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا * ومن أراد الاخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا" . الايتين ١٨و١٩ من سورة الاسراء .

(٢) من أدلة الباعث الاول نذكر قوله تعالى :" يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم " الاية ٢٩ من سورة النساء . ومن أدلة الباعث الثاني نذكر قوله تعالى " يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر " الاية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٣) من أدلة الباعث الاول قوله تعالى :" والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما " الاية ٣٨ من سورة المائدة . ومن أدلة البواعث الاخيرة قوله تعالى " وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولاتبذر تبذيرا" الاية ٢٦ من سورة النساء

(٤) هذا الباعث ينبثق عن الحديث النبوى الشريف : " لاضرر ولاضرار" .

هذه بعض البواعث العقيدية المحركة للنظام الا قتصادى الاسلامي. أما مؤسسات هذا النظام فإنها تظهر بصياغة الاحكام الشرعية المناسبة لتحقيق البواعث السابقة الذكر . ومن الامثلة على ذلك نذكر أن :

— الباعث العقيدى الخاص بالامر المعروف والنهي عن المنكر في نطاق المعاملات ولّد نظام الحسبة لمراقبة آلية السوق وضبط المنافسة فيها وضبط المكاييل والموازين وتداول النقود ... الخ ، وفقا لتوجيهات الشريعة .

— الباعث العقيدى الخاص بالتوفيق بين المصالح عند تعارضها ولد القواعد الفقهية التالية : الضرر يزال ، الضرورات تبيح المحظورات ، ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها ، الضرر الخاص يتحمل لاجل دفع الضرر العام .

— الباعث المذهبي الخاص بالرضاء في العقود ولّد قاعدة الرجوع الى ثمن المثل عند وجوب المعاوضات عموما . وثمن المثل يعني ثمن التوازن المحدد بآلية السوق المقيدة بشروط المنافسة الشرعية .

— الباعث العقيدى الخاص بوحدة وقوة الامة الاسلامية ولّد نظام التكافل الاجتماعي بمؤسساته المتشعبة والواسعة .

وبوجود مؤسسات النظام الاقتصادى الاسلامي يرتسم الاطار العام لالية النشاطات الاقتصادية ولتكاملها وللتنسيق فيما بين القرارات الاقتصادية .

وبهذا نلاحظ أن وجود النظام الاقتصادى الاسلامي مرهون بوجود المقومات الثلاث السابقة الذكر كما هو الحال بالنسبة للنظم الوضعية.

وبناء على ذلك ، وعلى ضوء العلاقة بين مقومات هذا النظام (والتي ستتضح لنا في الفصلين التاليين ) فإننا سنعرفه تعريفا مفصلا وتعريفا موجزا ، وكما يلي :

## تعريف مفصل للنظام الاقتصادى الاسلامي :

النظام الاقتصادى الاسلامي هو ماجاء به الاسلام لضبط معاملات النـــــاس ومهامها في اصلاح حياة الفرد والجماعة . وهو يقوم على مايلي :

١ — بواعث عقيدية : وهي بواعث المسلم المستقاه من التزامه بكون القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المصدر الوحيد والمطلق للاحكام التي تهيمن على تصرفاته وتحدد له الغايات الشرعية التي يجب أن يتجه لها سلوكه الاقتصادى ليعبر عن النهوض بمسؤولية دنيوية طلبا للاخرة. وأهم هذه البواعث هي : المحافظة على النفس والنسل والمال ( الخاص والعام ) والتراضي في العقود وجلب المصالح ودرء المفاسد والتكافل الاجتماعي .

٢ — احكام شرعية : وهي اجتهادية ( أى ظنية ) وغير اجتهادية ( أى قطعية ) تنبثق جميعها عن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتخضع لهما ، وتحدد الاطار العام للعلاقات التي تضبط النشاطات الاقتصادية وما يواجهها من التزامات اجتماعية شرعية تضمن استمرار حيويتها واستيعابها للتطورات الفنية وانتفاء تعارضها مع تلك الاحكام .

٣ — شكل النشاط الاقتصادى : وهو الممثل لعلاقات السوق وقواه الاقتصادية ، التي تجيزها الاحكام الشرعية وتقيد اتجاهاتها نحو المركزة بما يكفل استمرار تكافؤ سلطات القرار الاقتصادى .

## تعريف موجز للنظام الاقتصادى الاسلامي :

النظام الاقتصادى الاسلامي هو ماجاء به الاسلام لضبط معاملات الناس ومهامها الحياتية للفرد والجماعة بالتزامهم ببواعث السلوك المبثوثه في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وباخضاع علاقات وقوى نشاطاتهم الاقتصادية لاحكام لشريعة المنبثقة عنهما ، مما يحول دون امكانية ظهور تناقض بين مقومات النظام عند تطبيقه .

ولكن اذا كان للنظام الاقتصادى الاسلامي مقومات ثلاث تناظر مايوجد في النظم الوضعية فان الدور المناط بهذه المقومات والعلاقة التي تقوم بينهما يختلفان عن نظائرهما في النظم الاخيرة. وستتضح لنا أوجه هذا الاختلاف من مطالعتنا للفصلين التاليين :

## الفصل الاول
## مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي

### أولا : المقومة الاولى ، بواعث النظام الاقتصادى الاسلامي :

في النظم الوضعية يأخذ الباعث العقيدى شكل هدف مثالي مطلق . ومن ثم فان أىاستثناء يرد عليه سيعتبر بالضرورة تراجعا ــ بدرجة أو بأخرى ــ عن العقيدة نفسها . وهكذا يقال مثلا بأن تدخل الدولة في النظام الرأسمالي يعني التراجع عن الالتزام المطلق بالباعث العقيدى المتمثل بحرية الفرد في السعي لتحقيق مصلحته . كما أن سماح النظام الاشتراكي بالملكية الخاصة في الزراعة يعني الخروج عن الباعث العقيدى المتمثل بالغاء هذه الملكية .

أما فيالنظام الاسلامي فلا يوجد باعث عقيدى معتبر لوحده وبشكل مستقل عن أىباعث آخر.بل أن كل باعث يقترن على الاقل بباعث آخر يقيده عند توفر ظروف معينه. والغاية من هذا هي أن تتوفر الامكانية العملية لبلوغ الباعث الاول باستمرار من دون أنيترتب على ذلك أى أثر من الاثار التي يحتمل أن تخل بحياة الفرد أو الجماعة . فعلى سبيل المثال يلاحظ أن من المقاصد العامة للشريعة الاسلامية المحافظة على الدين والنفس . وباعث المحافظة على الدين هو باعث عقيدى يتطلب القيام بالعبادات ومنها الصلوات الخمس بأوقاتها . ومع ذلك فقد رخصت الشريعة للمسافر بالقصر والجمع . وكذلك فإن الباعث العقيدى المتمثل في المحافظة على النفس لم يمنع أن تنزل الشريعة القصاص بقتل الجناة .

وفي النطاق الاقتصادى والاجتماعييتجلىهذا الاتجاه العقيدى الاسلامي بشكل واضح تماما . فيلا حظ أن البواعث العقيدية تنقسم الى قسمين : بواعث مركزية وبواعث تكميلية مقيدة وداعمة للاولى. وذلك بمعنى أن لكل باعث عقيدى بواعثه التكميلية الخاصة به ، بحيث أنه لايمكن النظر للاول مستقلا عن الاخيرة ولا للاخيرة مستقلة عن الاول . والامثلة التالية توضح لنا ذلك .

المحافظة على المال واحد من المقاصد العامة للشريعة الاسلامية ، وبهذه الصفة فهو باعث من بواعثها المركزية . وبالرغم من ذلك فأنه غير مطلق ، بل هو

مقيد بسياج من البواعث التكميلية نذكر منها على سبيل المثال وجوب : بذل العارية واخراج الكفارات المالية والمساهمة في واجبات الكفاية المالية وانظار المعسر واخراج الزكاة والمبادرة لتلبية حاجة المضطر وصلة القربى والرحم وبذل المال تطوعا وتقربا مـــن الله ... الخ.

كما أن الشريعة حثت على الانفاق على النفس (١). وبموجب ذلك يكون هذا الانفاق باعثا من البواعث المركزية في النظام الاقتصادي الاسلامي . الا أنه ليس مطلقا ، بل هو مقيد بحزام من البواعث التكميلية المقيدة له . نذكر منها مايلي : وجوب أن يكون الانفاق على النفس من الطيبات ووجوب أن يتناسب مع قدرة المنفق المالية (٢) ووجوب أن لايكون من قبيل التباهي والتفاخر ووجوب أن يكون بحدود الاعتدال ( أي بدون اسراف أو تقتير) ووجوب أن يكون من الكسب الحلال .

كما أن التراضي في العقود باعث مركزي من بواعث النظام الاقتصادي الاسلامي (٣) الا أنه محاط بحشد من البواعث التكميلية المقيدة له ، والتي نذكر منها مايلي : وجوب الامتناع عن غبن المسترسل وعن الغش وعن النجش وعن بيوع الغرر وعن سوم البائع على سوم اخيه وعن سوم المشترى على سوم أخيه وعن الضرر والضرار ، ووجوب حماية ناقص الاهلية ، واعطاء المتعاقدين حق الرجوع عن اتفاقهما قبل تفرقهما من مجلس العقد ، ووجوب الصدق في التعامل ، ووجوب تقيد المتعاقدين بالتوجيهات الاقتصادية للسلطة الاسلامية الحاكمة عملا بالمصالح المرسلة .

المتمعن في الامثله السابقة يفيد بأنه عند لزوم تقييد الباحث المركزي بأحد البواعث المكملة له لزوما على سبيل الوجوب فان الامتناع عن العمل بهذا القيد يفقد الباعث المركزي صفته الشرعية . فلا يقبل مثلا التمسك بالتراضي في العقود اذا كان يقصد من ذلك اباحة أحد بيوع الغرر . كما لايقبل أن يتمسك المستهلك بحقه في الانفاق على نفسه اذا قصد من ذلك تبذير امواله . كما لايقبل من مالك المال التمسك بحقه في المحافظة على ماله اذا قصد من ذلك التنصل من عبء اداء الزكاة.

---

(١) ورد في ذلك حشد كبير من آيات القرآن الكريم ، نكتفي بالاشارة الى بعض منها ، ومن سورة البقرة فقط وهي الايات التي تحمل الارقام التالية : ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ و١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨٧ .

(٢) " لينفق ذو سعة من سعته " ، الاية ٧ من سورة الطلاق .

(٣) وذلك بموجب ماورد في الاية ١ من سورة المائدة وفي الاية ٢٩ من سورة النساء .

ويلاحظ أيضا أن البواعث التكميلية المقيدة للباعث المركزى ماوجدت الا لسد الخلات المحتملة عند العمل على تحقيق الباعث الاخير . وذلك بمعنى أن الشارع أناط بكل باعث تكميلي مهمة سد خلة من الخلات المحتملة الوقوع في الحياة العملية عند السعي لتحقيق الباعث المركزى . وبذلك فان البواعث التكميلية تجعل في البواعث المركزية طاقة كاملة لقابلية التطبيق ومن ثم تنفي عنها الطابع " الفلسفـــــــي " و" المثالي " (١) الذى يتعارض مع تطبيقها والذى يطبع البواعث الوضعية . فلان الانظمة الوضعية ترتكز على بواعث مطلقة ( غير مقيدة ببواعث تكميلية تراعي تلافي الثغرات الناجمة عن التطبيق ) فان تطبيقها لن يتم الا على حساب تراجعات عقيدية تتجلى في التنازل عن التمسك المطلق بتلك البواعث . ولهذا نقول بأن المذاهب الوضعية ذات طابع " فلسفي " " مثالي " . بمعنى أنها غير قابلة للتطبيق دون تحوير ، خلافا لما هو عليه الحال في الاسلام .

ومن ناحية أخرى فان البواعث التكميلية في النظام الاسلامي تغطي جميع احتمالات الخلل التطبيقي الذى يمكن أن يجابه بواعثه المركزية . وبهذا المعنى فإن البواعث الاولى شاملة . وذلك بفضل أن الشارع أضفى على بعضها طابع العمومية لتكون كصمامات أمان لاستيعاب كل مشكلة مستجدة أيا كان لونها . ومن الامثلة على ذلك أن نهي الشريعة عن بيوع الغرر وعن الرباوالغش ... الخ ، تمثل قيودا تكميلية للتراضي في العقود كباعث مركزى . ومع ذلك فقد يحدث الظلم وقد تفوّت مصلحة للامة كأثر جانبي للتمسك بالتراضي في العقود . وسبل حدوث مثل هذا الخلل كثيرة بحيث يصعب على الانسان في زمن معين حصرها مرة واحدة والى الابد . ولهذا فقدأوجد الشارع الباعث المقيد " لاضرر ولا ضرار " ليستأصل كل ضرر ( أو ضرار ) يحدث في المعاملات بين الافراد ، أيا كان لونه وأيا كانت اشكاله أو سبله ( سواء ماعرفه المجتمع منها في لحظة معينة أو ماسيعرفه مستقبلا ) . كما أنه قد يحدث خلل على مستوى الاقتصاد ككل ( أو على مستوى بعض مكوناته الكلية) نتيجة لالية السوق . ويترتب على ذلك نتائج ذات ابعاد خطيرة تمس مصلحة الامة . ولكن كيف يحدث ذلك ؟ وبأى شكل؟ ومتى؟ وأين ؟ لايمكن للانسان في زمن معين أن يجيب على ذلك اجابة محددة واحدة صالحة

---

(١) وبالرغم من هذا فهناك من يرى بأن الاسلام ذو طابع ايديولوجي " فلسفي " انظر في " الاسلام وعدالة التوزيع " للدكتور / محمد شوقي الفنجرى ، منشورات دار ثقيف للنشر والتأليف ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م ص ٩ — ١٠

لكل الازمنة المقبلة . ولهذا فقد وضع الشارع الاسلامي كمقصد من المقاصد العامة للشريعة مبدأ السعي لتحقيق المصالح ودرء المفاسد ( في كل مالم يرد عنه بما يفيد الاعتبار أو الالغاء ) مخرجا عاما وصالحا لكل زمان ومكان.وبموجب ذلك يقوم الحاكم بالتدخل في توجيه الحياة الاقتصادية للامة وفقا للمصالح المرسلة ، فيعمل كل ما من شأنه جلب مصلحة للامة أو درء مفسدة عنها ، أيا كان شكل المشكلة التي تعترض سبيل حياة الجماعة .

ونفس الشيء يقال في تقييد الانفاق على النفس بأن يكون من " الطيبات " . ونفس الشيء يقال أيضا بتقييد المحافظة على المال بأداء واجبات الكفاية المالية وبقيام التكافل بين أفراد المجتمع المسلم . والامثلة على ذلك كثيرة جدا ونكتفي بهذا القدر منها .

ولان البواعث التكميلية المقيدة للمركزية تقوم بمهمة سد جميع الخلات الممكن ظهورها في الواقع ، سواء منها المحددة بشكل مفصل أو المستفادة من اجمالي العموميات ، فإنه يستحيل أن يكون في تطبيق النظام الاسلامي عبر الزمن مايضطر المسلم للتفكير بالقيام بتراجعات عقيدية . وفي هذا يكمن سر المرونة التي يتصف بها ذلك النظام .

وعندما نتكلم عن مرونة النظام الاسلامي فيجب أن لايغيب عن بالنا أبدا أنها مرونة مقترنة بالضرورة وباستمرار بنفي التراجعات العقيدية مهما كانت طفيفة . واذا كانت كلمة " مرونة " تفيد معنى التغير فان هذا التغير ينصرف هنا للواقع الذى تتكفل البواعث العقيدية الثابتة بالاحاطة به باستمرار ، ولاينصرف لتغير هذه البواعث ذاتها . لان التغيرالاخير لايحصل الا اذا عجزت البواعث العقيدية الاسلامية عن استيعاب المتغيرات على صعيد الواقع نتيجة لعدم مرونتها . واحتمال وقوع ذلك التغير يتناسب مع درجة هذا العجز ، والعكس بالعكس . ولكن المرونة غير المتناهية التي تتصف بها البواعث الاسلامية تستدعي ثباتها المطلق وتوجبه . ووفقا لذلك فان اتصافها بالمرونة يستلزم اتصافها بالثبات مثلما أن اتصافها بالثبات يستلزم اتصافها بالمرونة .

ولان البواعث العقيدية للنظم الوضعية ذات طابع " فلسفي " و " مثالي " ـحسبما تقدم اعلاه ـ فهي غير مرنه ، وبالتالي فأنها ستكون عرضه للتغيرحتما . وهذا بعكس ماعليه حال نظائرها في النظام الاسلامي .

ثانيا : المقومة الثانية ، مؤسسات النظام الاقتصادى :

ومن ناحية أخرى فان النظام الاسلامي يختلف عن النظم الوضعية عند مقارنة المقومة الثانية للاول مع نظيرتها في الاخيرة. وهو اختلاف لايقل في أهميته عن الاختلاف الذى تعرضنا له منذ قليل .

لقد رأينا أن المقومة الثانية لكل نظام اقتصادى تتمثل في مؤسساته . كما رأينا أن هذه المؤسسات تمثل مجموع الصيغ التنظيمية التي ترسم الاطار العام لالية النشاطات الاقتصادية للامة بما يحقق بواعثها العقيدية .

ولما كانت مؤسسات النظام الاسلامي تتمثل بالاجتهاد بشكل اساسي فان خصائصها ستكون بالضرورة من خصائصه ، وبالتالي فان التطرق لها يضطرنا للتعرض لبعض جوانبه .

نفترض أن باب الاجتهاد مفتوح وأن الاحكام الاجتهادية تتغير تبعا لذلك . وعلى أساس هذا الافتراض سنحاول الآن حصر أوجه تغير تلك الاحكام .

يقول الامام الشاطبي رحمه الله : " كل دليل شرعي مبني على مقدمتين ، إحداهما راجعة الى تحقيق مناط الحكم . والاخرى ترجع الى نفس الحكم الشرعي " (١) وعبارة " تحقيق مناط الحكم " تعني تعيين ( أى تحديد ) محله (٢).

وقد يتعلق اجتهاد المجتهد بالمقدمة الاولى دون الثانية أو بالثانية دون الاولى . كما أنه قد يتعلق بكلتا المقدمتين ، وفي هذه الحالة الاخيرة يمكن ارجاع قسم منه للاولى والقسم الآخر للثانية (٣) . وبناءا على ذلك فاننا سنقسم الاجتهاد الى

---

(١) الحافظ ابو اسحاق ابراهيم اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، " الموافقات في اصول الاحكام " ، علق عليه الاستاذ الشيخ محمد حسنين مخلوف ، الناشر / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزء الثالث ، ص ٠٢٣

(٢) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٠٤٧

(٣) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٧ — ٥١

قسمين : الاول يتعلق بنفس الحكم الشرعي والثاني يتعلق بتحقيق مناطه . اذ أن هذا التقسيم يساعدنا على بلوغ الفهم الدقيق لاثار تغير الاحكام الاجتهادية على مؤسسات النظام الاسلامي ، على ضوء تحديد الخصائص المميزة لكل من القسمين المذكورين . ومن ثم فانه لامناص لنا من البدء باستعراض هذه الخصائص انطلاقا من القسم الاول وانتهاءا بالثاني . وهذا ماسنقوم به الان .

أ ) الخصائص المميزة للاجتهاد المتعلق بنفس الحكم الشرعي :

حسب افتراضنا بأن باب الاجتهاد مفتوح فان لكل مسلم تتوفر فيه شروط الاجتهاد الشرعية أن يجتهد في المسائل التي تبيح الشريعة الاجتهاد فيها . ولما كان الاجتهاد المقصود هنا يتعلق بنفس الحكم الشرعي فان الاحكام الشرعية لاتتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية [١] . ومن ثم فان الاجتهاد في ذاته لايتأثر بتغير هذه الظروف .

ومن أمثلة ذلك الحكم القرآني في الرجل الذي يورث كلالة . فقد سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن معنى " الكلالة " في قوله تعالى " وان كان رجل يورث كلالة " [٢] ، فقال : " أقول فيها برأيي فان يكن صوابا فمن الله . وأن يكن خطأ فمني . الكلالة قرابة غير الولد والوالد " [٣] . فقد يكون هذا الرأى صوابا أو خطأ ، وقد توجد آراء اخرى موافقة أو مخالفة له ، ومع ذلك فلن يكون التغير فيمابين هذه الاراء مرهونا بتغير الظروف الزمانية أو المكانية . اذ أن قبول تغير الرأى وفقا لهذه الظروف يستلزم قبول انقلاب الرأى الصحيح الى خطأ ( أو العكس ) لمجرد تغير الظروف الزمانية أو المكانية . ومن الواضح أن مثل هذا الاتجاه يجعل معيار صواب ( أو خطأ ) الاجتهاد منسوبا الى امور خارجة عن الاحكام الشرعية ، وعند ذلك تفقد هذه الاحكام مبرر وجودها . فاذا قلنا بأن الرأى في معنى " الكلالة " يتغير بتغير الزمان أو المكان نكون بالضرورة قد نسبنا صحة أو خطأ هذا المعنى الى الزمان والمكان وليس الى قصد الشارع . وهذا مرفوض شرعا .

---

(١) سيتضح لنا ذلك بعد قليل .

(٢) الاية ١٢ من سورة النساء .

(٣) الدكتورة نادية شريف العمرى ، " الاجتهاد في الاسلام : اصوله ـ احكامه ـ آفاقه " ، الناشر : مؤسسة الرساله ، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م ، الطبعة الاولى ، ص ٣٤ .

أضف الى ذلك أن اخضاع تغير الاجتهاد المتعلق بنفس الحكم الشرعي الى تغير الظروف الزمانية أو المكانية يستلزم انتفاء تغير الاجتهاد بانتفاء تغير تلك الظروف . ولكن الثابت في اصول الفقه أن الاجتهاد ( المقصود هنا ) قد يختلف في نفس اللحظة والمكان ( أى بافتراض ثبات الظروف الزمانية والمكانية ) . ومثال ذلك " ماروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : أنه لقي رجلا فقال : ماصنعت ؟ قال : قضى علي وزيد بكذا ، قال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما منعك والامر اليك ؟ قال : لو كنت أردك الى كتاب الله أو الى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت ، ولكني أردك الى رأى ، والرأى مشترك ، فلم ينقض ما قاله علي وزيد مع مخالفته لهما في حكمهما " (١)

مما تقدم نلاحظ أن الاجتهاد المتعلق بنفس الحكم الشرعي لايخضع في تغيره لتغير الظروف الزمانية أو المكانية ، ولذلك نقول بأنه اجتهاد يتصف بالعالمية . ولهذا السبب فقد وصف الشاطبي هذا الاجتهاد بأنه " منقطع " ، بمعنى أنه قد لايستمر باستمرار الزمان لعدم ارتباطه به (٢).

يقتصر دور المتغيرات الزمانية والمكانية في هذا الصدد على تحريض المجتهدين على البحث للكشف عن الحكم الشرعي المقابل للحادثه الجديدة. ويقف ذلك الدور عند حدود هذا التحريض . أما ذات الاجتهاد المرتبطة في نفس الحكم الشرعي فأنها تستقل عن المتغيرات الزمانية والمكانية لان هذا الاجتهاد ينصب على تنقيح أو تخريج مناط الحكم . وعملية المجتهد في تنقيح المناط تتمثل في تحديد الوصف الذى قصده الشارع كمناط للحكم والذى ورد مع اوصاف أخرى في نص ـ آية أو حديث مثلا ـ واحد . فعندما يميز المجتهد بين الوصف المعتبر كمناط للحكم والاوصاف غير المعتبرة يكون قد اجتهد في تنقيح المناط (٣). وعملية التنقيح هذه تخضع لقصد الشارع في الحكم ، واذا اخضعناها للمتغيرات الزمانية والمكانية فلن يتم ذلك الا باهمالنا لقصد الشارع .

فلو قلنا مثلا بأن السرقة توجب الحكم الشرعي بقطع يد السارق . فانه لايجوز لنا استبدال هذا الحكم بحجة تغير الزمان أو المكان ، لان ذلك يؤدى الى نسف قصد

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٦

(٢) " الموافقات في أصول الاحكام " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ص ٤٧ ـ ٥٠

(٣) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٩ ـ ٥٠

الشارع من اساسه . فاذا قيل بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يطبق حد السرقة في عام الرمادة ، فان الجواب على ذلك هو أن عام الرمادة أوجد حالة من الاضطرار العام . ومن المعروف في أصول الفقه أن الضرورات تبيح المحظورات . فالضرورة علة تترخص بموجبها هذه الاباحه استثناءا ومن دون أن تغير الحكم الاصلي . بل يبقى هذا الحكم مهيمنا على الحكم الاستثنائي القائم بموجب الضرورات ، وذلك بأن تتقيد الاباحه بحدود رفع الضرر وبأن تزول بزواله . وفي هذا المعنى يقال بأن لكل قاعدة استثناء والاستثناء دليل القاعدة .

وما قيل في تنقيح المناط يقال أيضا في تخريج ( أى استنباط) المناط . فتخريج المناط يعني استنباط علة الحكم عن طريق الاجتهاد القياسي عندما يخلو النص الدال عليه من العلة (١). والعلة المستنبطة هنا تتقيد بالنص الشرعي وبطريقة القياس الشرعية دون أن تتأثر بتغيرات الزمان والمكان .

ومن ناحية ثانية فان الاجتهاد الذى يعنينا هنا يفيد بأن الاحكام الاجتهادية متزايدة باستمرار . فاذا كانت تغيرات الظروف الزمانية والمكانية لاتؤثر في ذات الاجتهاد فانها تحرض عليه ( كما رأينا ) . وذلك بمعنى أنها تحث المجتهد على الكشف عن حكم الشارع فيما يستجد على صعيد الواقع . ولقد رأينا عند استعراض المقومة الاولى للنظام الاسلامي أنها تحتوى على بواعث هي من العمومية والشمول مايجعلها ذات طاقة لامحدودة في استيعاب الوقائع الجديدة . وفي هذا المعنى يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله مايلي : " ... الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بجوامع الكلم ، فيتكلم بالكلمة الجامعة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول انواعا كثيرة ، وتلك الانواع تتناول أعيانا لاتحصى ، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام افعال العباد " . (٢)

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٥٠

(٢) شيخ الاسلام أحمد بن تيمية ، " مجموع فتاوى ابن تيمية " ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدى الحنبلي ، طبع تحت اشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين ، تنفيذ ، مكتبة النهضة الحديثه ، طباعة : ادارة المساحة العسكرية بالقاهرة ، عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م الجزء التاسع عشر ، ص ٢٨٠ .

وبما أن افعال العباد تزداد تنوعا مع تطورالحياة ، ولان كل واحد منها له حكم شرعي يمكن اكتشافه في النصوص العامة عن طريق الاجتهاد ، فلا بد أن يميل عدد الاحكام الاجتهادية للتزايد مع استمرار الحياة . الا أن تزايد الاحكام الاجتهادية لايحصل دون ضابط ، بل يخضع للقيود الاصولية الشرعية التالية :

١) ينقض الاجتهاد بمخالفته للقرآن الكريم أو للسنة المتواترة المشهورة .(١)
٢) ينقض الاجتهاد المخالف للاجماع (٢).
٣) ينقض الاجتهاد المخالف للقياس الجلي(٣).
٤) ينقض الاجتهاد المخالف للقواعد الكلية(٤).
٥) اذا سلم الاجتهاد من النقض من جميع الاوجه المتقدمه واذا توافرت في المجتهد الذى قام به جميع شروط الاجتهاد ، فانه يكون اجتهادا شرعيا ويستحيل نقضه من قبل مجتهد آخر مهما كانت صفته (٥). كما أن المجتهد نفسه لايجوز له الرجوع عن اجتهاده الشرعي الا اذا رجّح عليه اجتهادا جديدا أقوى منه شرعا .

مما تقدم يتضح أن الاجتهاد الشرعي من كل الوجوه يستحيل زواله طالما بقي محافظا على شروط شرعيته . وينتج عن ذلك أن ميل الاحكام الاجتهادية للتزايد مع استمرار الحياة ـ والذىثبت لدينا آنفا ـ لايحصل كيفما كان ، بل يخضع للاصطفاء الشرعي . وذلك بمعنى أن الاحكام الاجتهادية تتزايد باستمرار ولكن لايصمد منها الا تلك التي توافق أو تقترب من موافقة قصد الشارع في الحكم ( عن طريق مرورها بالضوابط الاجتهادية السابقة الذكر ) .

ومن كل ماتقدم فإننا نسجل للاحكام الاجتهادية المنضبطة بالضوابط الاجتهادية الشرعية الخصائص التالية :

---

(١) "الاجتهاد في الاسلام : اصوله ـ احكامه ـ آفاقه "، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٠٧
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٩
(٣) المرجع السابق ، ص ٢١١
(٤) المرجع السابق ، ص ٢١١
(٥) المرجع السابق ، ص ٢١٦

١) انها عالمية بمعنى أن ذات الاجتهاد لايخضع لتغيرات الزمان والمكان ( وفقا لما رأينا اعلاه ) .

٢) انها متزايده باستمرار اكتشاف احكام لاعيان المسائل المستجده على صعيد الواقع .

٣) تزايدها تراكمي ، لانه لايمكن لبعضها أن يلغي بعضها الاخر ( على غرار الناسخ والمنسوخ ) . ولذلك فعندمايقال بأن احكام الاجتهاد تتغير ( أو تختلف ) فيجب الايتبادر الى ذهننا أن هذا التغير يعني التبدل ، بل أنه في الحقيقة لايعني شيئا آخر غير تزايد تلك الاحكام بشكل تراكمي . ومن هنا نقول بأن مؤسسات النظام الاسلامي قابلة للتزايد التراكمي ولكنها غير قابلة للاستبدال ( طالما أقيمت وفقا للاجتهاد الشرعي ) .

٤) أنها مصطفاه بانضباطها بالضوابط الاجتهادية . وبذلك فأنها تقترب من قصد الشارع في الحكم في كل الوقائع المعروضه ، ان لم تصب هذا القصد . ولانه لايوجد تعارض فيما بين مقاصد الشارع في الاحكام ( لانها تنبع جميعا من قول واحد له ) (١) ، ولان الاجتهاد يميل لاصابة هذه المقاصد ، فان الاحكام الاجتهادية المنضبطةشرعا تميل للتوافق والتكامل لتشكل مجتمعة وحدة لايمكن تجزئتها . والاختلاف فيما بينها يشبه الى حد كبير مايذكره الاقتصاديون عن الاختلاف فيما بين المهن في اطار التخصص وتقسيم العمل . ومثل هذا التشبيه يرد عند الامام الشاطبي على صعيد العبادات كما يلي : " ... ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد . حتى لم يصيروا شيعا ولاتفرقوا . لانهم مجتمعون على طلب قصد الشارع . فاختلاف الطرق غير مؤثر كما لااختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة كرجل تقربه الصلاة وآخر يقربه الصيام وآخر تقربه الصدقه ، الى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في اصل التوجه لله المعبود وان اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون ، لما كان قصدهم اصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً " (٢) . وفي نفس المعنى يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : " فأما سائر وجوه الاختلاف كاختلاف التنوع والاختلاف الاعتباري واللفظي ، فأمره قريب وهو كثير أو غالب على الخلاف في المسائل الخبرية" (٣)

---

(١) "الموافقات في اصول الاحكام" ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ، ص ١٢٤

(٢) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥

(٣) "مجموع فتاوى ابن تيمية" ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء السادس ، ص ٥٨

ويقول أيضا في نفس المعنى : " فالاصول الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع ... ومن دخل فيها كان من أهل الاسلام المحض ... وما تنوعوا فيه من الاعمال والاقوال المشروعة فهو ... قد يكون في الوجوب تارة وفي الاستحباب أخرى . فالاول مثل مايجب على قوم الجهاد وعلى قوم الزكاة وعلى قوم تعليم العلم ... وأما في الاستحباب فهو أبلغ ، فان كل تنوع يقع في الوجوب فانه يقع مثله في المستحب ، ويزداد المستحب بأن كل شخص انما يستحب له من الاعمال التي يتقرب بها الى الله تعالى ... مايقدر ويفعله وينتفع به ... وهذا يتنوع تنوعا عظيما ..." (١).

وهكذا نرى أن " التنوع " الذى ذكره ابن تيميه وتعدد " الاصناف " أو " الطرق " الذى ذكره الشاطبي لاينصرفان الى انفراد النوع ( أو الصنف ) الواحد من الاحكام الاجتهادية في التطبيق دون سائر الانواع ( أو الاصناف ) الاخرى . فكما أن القيام بالجهاد لايغني الامة عن ايتاء الزكاة والنهوض بالتعليم ، وكما أن مهنة التجارة لاتغنيها عن مهنة الحلاقة ومهنة الطب ... الخ فان العمل بنوع من الاحكام الاجتهادية لايغنيها عن العمل بالانواع الاخرى . ويترتب على ذلك استحالة تجزئة الاحكام الاجتهادية بحسب الزمان أو المكان . وذلك بمعنى أنه لايجوز ارغام اقليم اسلامي معين في زمن معين على العمل بنوع معين من الاحكام الاجتهادية ومنعه من العمل بالانواع الاخرى (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، الجزء التاسع عشر ، ص ١١٧ — ١١٩.

(٢) بهذا المعنى نفهم قصد ابن تيمية في تعبيره عن اختلاف الاجتهاد بأنه اختلاف " تنوع " ومن ثم فان الاستناد لهذا التعبير من أجل اثبات استقلال كل اقليم اسلامي وفي كل زمن بنوع واحد من انواع الاحكام الاجتهادية ( وفقا لتغيرات الظروف الزمانية والمكانية ) انما يلصق بكلام ابن تيمية قصدا مخالفا لقصده (أنظر في تأويل عبارة " خلاف تنوع لاخلاف تضاد " عند الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، في كتابه " نحو اقتصاد اسلامي " ، الناشر : شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، الطبعة الاولى ، جده ١٤٠١هـ — ١٩٨١م ص ٤٨ ). يمكن الرد على هذا الفهم الخاطئ لعبارة ابن تيمية بما رأينا اعلاه من أن الاجتهاد في ذات الحكم الشرعي لايختلف باختلاف الزمان والمكان. كما يمكن الرد عليه بالنص التالي لابن تيمية : " واذا نزلت بالمسلم نازلة فانه يستفتي من اعتقد أنه يفتيه بشرع الله ورسوله من أى مذهب كان. ولايجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل مايقول ، ولايجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل مايوجبه ويخبر به ، بل كل احد من الناس يؤخذ من قوله ويترك الا رسول الله صلى الله عليه وسلم . واتباع شخص لمذهب شخص بعينه لعجزه عن معرفة الشرع ═══

٥) نتيجة لتكامل ووحدة الاحكام الاجتهادية السابقي الذكر فأن مجموع هذه الاحكام دون تمييز ، تشكل في كل لحظة الثروة الاجتهادية المكونة عبر كل أجيـــال المسلمين السابقة وحتى تلك اللحظة . والثروة الاجتهادية هذه ليست ملكا لبعض المسلمين دون بعض ولا لبعض الاقاليم الاسلامية دون بعض ، بل هي لجميع المسلمين ولجميع اقاليمهم دون أدنى تمييز (١) . وكون كل الثروة الاجتهادية لكل المسلمين دائما لايتعارض مع انقسام المقلدين الى اقسام والتزام كل قسم باجتهاد مجتهد معين أو باجتهاد فئة معينة من المجتهدين . وانتفاء هذا التعارض يعود للاسباب التالية :

السبب الاول يعود لافتراضنا بأن باب الاجتهاد مفتوح (٢) . والسبب الثاني ، يعود الى أن المقلد قد لايجد لدى من يقلده حلا للمسألة التي تعترضه فيضطر الى تنويع لاتجاهات الاجتهادية التي يقلدها . والسبب الثالث يعود الى أن المقلد يعتبر مجتهدا نفسه في وجه من الوجوه ، وذلك فيما يخص اختيار الاتجاه الاجتهادى الذى ينوى تقليده ذ أنه متى كان قادرا على الترجيح بين الاتجاهات الاجتهادية التي يعرفها دون أن يخشى وات الوقت فله ، بل يجب عليه ، أن يختار منها الاتجاه الذى رجحه ولو كان مغايرا لاحد الاجتهادات التي كان يقلدها قبل ذلك ( بشرط أن لايقوم ترجيحه على اساس هواه ) (٣) والسبب الرابع يعود الى أن المجتهد مستقل في اجتهاده عن الالتزام باتجاهـــات جتهادية معينة (٤) ، ولاى من غير القادرين على الاجتهاد أن يقلده في ذلك (٥) . وفي هذا المعنى يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :" والذى عليه جماهير الامة

---

من غير جهته انما هو مما يسوغ له ليس هو مما يجب على كل أحد اذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق ، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع . ويطلب علم ما امر الله به ورسوله ، فيفعل المأمور ويترك المحظور " : " مجموع فتاوى ابن تيميه " ، مرجع مذكور اعلاه ، المجلد العشرون ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

١) انظر في هذا المعنى قول ابن تيمية الوارد في الهامش السابق .

٢) لم نتمسك بهذا الافتراض الا لان طبيعة الشريعة الاسلامية تستوجب فتح باب الاجتهاد . أنظر بخصوص ذلك في :" الاجتهاد في الاسلام : اصوله — احكامه — افاقه " ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢١٨ — ٢٢٠ و ٢٦١ — ٢٦٣

٣) "الموافقات في اصول الاحكام " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ، ص ٧١ .

٤) "الاجتهاد في الاسلام : أصوله — أحكامه — آفاقه" ، مرجع مذكور أعلاه ص ٢١٨

٥) " الموافقات في اصول الاحكام " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ص ٧١ ، الحاشية رقم (٢) .

ان الاجتهاد جائز في الجمله ، والتقليد جائز في الجمله ، لايوجبون الاجتهاد على كل واحد ويحرمون التقليد ، ولايوجبون التقليد على كل واحد ويحرمون الاجتهاد ..." (١) . والسبب الخامس يعود الى أن واقع الشعوب والاقاليم الاسلامية لايفيد بأن كل واحد منها يستقل بواحد من الاتجاهات الاجتهادية حصرا وبالضرورة . فقد يكون في الاقليم الواحد ( وحتى في المدينة الواحدة أو الحي الواحد ) تقليد لاكثر من واحد من الاتجاهات الاجتهادية .

لكل الاسباب المتقدمه قلنا بأن كل الثروة الاجتهادية الاسلامية لكل المسلمين دون تمييز فيما بينهم زمانا أو مكانا ( مع الاخذ في الاعتبار ان هذه الثروة متنامية عبر الزمن ) . هذه النتيجة ترسخ في أذهاننا ما توصلنا اليه منذ قليل والذى يفيد بأن الثروة الاجتهادية الاسلامية تتصف بالعالمية والوحدة غير القابلة للتجزئة ( زمانا أو مكانا ) . ولما كانت هذه الثروة تمثل الاحكام الظنية التي تنبثق عنها وعن الاحكام القطعية مجموع مؤسسات النظام الاقتصادى الاسلامي التي تكون مقومته الثانية فلايمكن لهذه المقومة الا أن تتصف بالعالمية والوحدة غير القابلة للتجزئة ، أى لا يمكن الا أن تكون ثابته .

واذا كانت المقومة الثانية تتصف بهذه الصفة فذلك بفضل أن الشريعة الاسلامية تعود كلها لقول واحد للشارع ( كما رأينا اعلاه ) (٢) ، وذلك بمعنى أن بواعثها (أى مقومة النظام الاولى ) لاتقبل التناقض أو التجزئة أو التبدل ، بل تتصف بالعالمية والوحدة غير القابلة للتجزئة زمانا أو مكانا ( أى أنها تتصف بالثبات المطلق ) .

نخلص من ذلك للقول بأن كلتا مقومتي النظام الاقتصادى الاسلامي ( المقومة الاولى والمقومة الثانية ) تتصفان بالعالمية والوحدة غير القابلة للتجزئة زمانا أو مكانا . ولان الامر كذلك فان النظام الاقتصادى الاسلامي لابد وأن يتصف بنفس تلك الصفة . ولهذا فمن الخطأ أن يقال بوجود أكثر من نظام اسلامي أو بوجود عدد من النظم الاقتصادية

---

(١) " مجموع فتاوى ابن تيمية " ، مرجع مذكور اعلاه ، المجلد العشرون ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٢) " الموافقات في أصول الاحكام " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ص ٢٤

الاسلامية تبعا لتعدد الاتجاهات الاجتهادية الاسلامية التي يفرضها تغير الظروف الزمانية والمكانية . (١)

ب — الخصائص المميزة للاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط :

قلنا أعلاه بأن المراد من " تحقيق المناط " هو تعيين محل الحكم . ويجب الاجتهاد فيتحقيق المناط في الامور التي جعل الشارع لنظر الناس فيها اعتبـــــار كالتقديرات والتعويضات والاقرارات (٢) . مثال ذلك أن قوله تعالى " فجزاء مثل ماقتل من النعم " (٣) أفاد باعتبار المثل الذيترك للاجتهاد تعيين نوعه ( كالعنز للغزال مثلا ) .

---

(١) يتكرر هذا الخطأ في كتابات الدكتور محمد شوقي الفنجرى التي نذكر منها :
— ماورد في كتابه :" المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، الناشر : شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، دار الفنون للطباعة والنشر ، جده ١٤٠١هـ — ١٩٨١م ، ص ٣١
— ماورد في كتابه : " ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية" ، الناشر : مكتبة الانجلو المصرية ، القاهره ، ١٩٧٨م ، ص ١٨ — ٣١
— ماورد في كتابه : " نحو اقتصاد اسلامي " ، مرجع مذكور اعلاه ص ٤٨

ان القولبتعدد النظم الاقتصادية الاسلامية تبعا لتعدد الاتجاهات الاجتهادية الاسلامية يدعو للتعجب . فبغض النظر عن تعارضه مع خصائص الاجتهاد ( كما اتضحت لنا اعلاه ) فهو لايمنع من أن يكون لكل مقلد نظامه الاقتصادى الاسلامي الخاص به والمستقل والمختلف عن نظام أى مقلد آخر ، أى أنه لايستبعد أن يوجد في كل لحظة وفي كل اقليم اسلامي عدد كبير جدا من النظم الاقتصادية الاسلامية . اذ أنه طالما قبلنا بتنوع الاحكام الاجتهادية كمعيار لاختلاف النظم فسيكون لاحد المقلدينظاممختلفاعن نظام المذهب الذى يقلده بمجرد أن قلد مذهبا اخر في حكم اجتهادى واحد . وعلى هذا الاساس فلا شيء يمنع من أن نتصور أن يكون لكل واحد بالغ من افراد الامة الاسلامية نظامه الخاص به ، أى لاشيء يمنع أن يكون عدد النظم الاقتصادية الاسلامية بعدد المسلمين البالغين في كل لحظة .

(٢) " الاجتهاد في الاسلام : اصوله — احكامه — آفاقه " ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٥٢ .

(٣) الاية ٩٥ من سورة المائدة .

وتشخيص المثل المطلوب في النوع المعين[١] . ومثال آخر أن تقدير نفقات الزوجات والقرابات يحتاج للنظر في حال المنفق والمنفق عليه وحال الوقت وغير ذلك من الامور[٢].

والجدير بالملاحظة هنا أن الاجتهاد في تحقيق المناط لايتحدد مرة واحدة والى الابد ، بل لابد من النظر في كل حالة على حده والاجتهاد فيها . لان المناط هنا يأخذ صورا مختلفة بحسب الظروف ، فان حصل في ظروف معينة بصورة معينة فسيكون بصورة اخرى في ظل ظروف مغايرة . وبذلك يتحتم الاجتهاد كلما تغيرت الظروف ويمتنع التقليد . وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي :" ... فلايمكن أن يستغنى ههنا بالتقليد ، لان التقليد انما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه . والمناط هنا لم يتحقق بعد لان كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسهالم يتقدم لها نظير . وأن تقدم لها في نفس الامر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد "[٣] .

يتضح مما تقدم أن الاجتهاد في تحقيق المناط يتأثربتغير الظروف . ولذلك فهو اجتهاد مستمر باستمرار التكليف و "لايمكن أن ينقطع حتى ينقطع اصل التكليف . وذلك عند قيام الساعة " [٤].

ولان هذا النوع من الاجتهاد مستمر ومتغير بحسب الظروف فقد عبر عنه الفقهاء بعبارة " تغير الاحكام بتغير الازمان " . وقد يتعلق تحقيق المناط بالعادات فيتغير الحكم وفقا لتغيرها .

ولهذا النوع من الاجتهاد خصائص نذكرها فيما يلي :

١) انه محدود في الامور التي خول الشارع فيها الناس حق التقدير بحسب اوضاعهم [٥].

٢) انه يتقيد بالعادات الشرعية . بمعنى أنه اذا تعارضت عادة الناس مع عادة

---

(١) " الموافقات في اصول الاحكام " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الرابع ص ٠٤٩
(٢) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٨
(٣) المرجع السابق الجزء الرابع ص ٤٨
(٤) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٧
(٥) " الاجتهاد في الاسلام : أصوله ـ أحكامه آفاقه " ، مرجع مذكور اعلاه ص٢٥٢

شرعية تقدم العادة الشرعية ولايجتهد وفقا لعادة الناس . مثال ذلك أنه لايصح التمسك بعادة الناس في كشف العورات[١] .

٣) أنه ليس اجتهادا في نفس الحكم الشرعي [٢] . وليس من مهمته اثبات أو نفي أو تغيير الحكم لان الحكم يثبت " بمدركه الشرعي " وليس بهذا الاجتهاد . ودور هذا الاخيريقتصر فقط على تحقيق مناط الحكم بعد ثبوته بمدركه الشرعي[٣] .

٤) ولانه ليس اجتهادا في نفس الحكم فلا يشترط في المجتهد هنا توفر شروط المجتهدين في نفس الحكم . فليس من الضرورى أن يعلم المجتهد بمقاصد الشارع ولا أن يعرف علم اللغة العربية [٤] . لابل أنه قد يكون مطلوبا من العامي أن يجتهد في تحقيق المناط . فهو لو سمع مثلا بأن الزيادة في الصلاة سهوا مغتفرة اذا كانت يسيرة وغير مغتفرة اذا كانت غيريسيرة ، فلا بد له في حالة وقوعه فيمثل هذا السهو من الاجتهاد برد الزيادة الى كونها يسيرة أم لا[٥] .

٥) ولانه ليس اجتهادا فينفس الحكم فيجوز ، بل يجب على المجتهد أن يغير اجتهاده وفقا لتغير الظروف . ولذلكفقد " أوجب العلماء على المفتين اذا جاءهم مستفت من غير بلادهم ألا يفتوه بما يفتون به أهل البلد ، بل عليهم أن يسألوا عن العرف في بلد المستفتي "[٦] . ووفقا لذلك فلا يستبعد أن يصدر اجتهادعن مجتهد معين فيتحقيق المناط لمسألة معينة في ظروف معينة (زمانية ومكانية ) ، ثم يصدر عنه نفسه اجتهاد مختلف في نفس المسألة اذا تغيرت الظروف المكانية ، ثم يعود الى اجتهاده الاول بعودة الظروف المكانية الاولى ، ثم ينتقل الى اجتهاد مختلف عن الاجتهادين السابقين اذا تغيرت الظروف الزمانية ... وهكذا دواليك . هذا يعني أن الاجتهاد يتعدد ويتغير بالرغم من أن المسألة واحدة والمجتهد واحد . الامر الذى لايجوز أبدا عندما يكون الاجتهاد في نفس الحكم . فقد رأينا اعلاه أن هذا النوع الاخير من الاجتهاد يلزم المجتهد بالتقيد باجتهاده ( أى بعدم الخروج عنه )الا اذا صادف دليلا جديدا يرجح لديه العدول عنه .

---

(١) "الموافقات في اصول الاحكام" ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثاني ، ص ١٩٧ .
(٢) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، ص ٢٣
(٣) المرجع السابق الجزء الرابع ، ص ٤٧ .
(٤) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٩٢
(٥) المرجع السابق ، الجزء الرابع ، ص ٤٨ — ٤٩
(٦) الاجتهاد في الاسلام ، مرجع مذكور اعلاه ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

٦) ولانه ليس اجتهادا في نفس الحكم فتغيره لايعتبر اختلافا في حكم ولا هو اختلاف في أصل خطاب الشارع . وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي :" وأعلم أن ماجرى ذكره هنا من اختلاف الاحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في اصل الخطاب ... وانما معنى الاختلاف أن العوائد اذا اختلفت رجعت كل عادة الى اصل شرعي يحكم به عليها ... و ... الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة وأن القول قول الزوجه بعدالدخول ايضا بناء على نسخ تلك العادة ليس باختلاف في حكم ، بل الحكم الذى ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله باطلاق ... وهكذا سائر الاحكام تتبع اسبابها حيث كانت باطلاق " (١).

كما يعتبر القرافي أن هذا النوع من الاجتهاد ليس اجتهادا ، اذ يقول :" وليس هذا تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد " (٢).

يستفاد مما تقدم أن القاعدة لفقهية التي يعبر عنها بـ " تغير الاحكام بتغير الازمان " انما تعود الى الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم وليس الى الاجتهاد في نفس الحكم . وهذا الاجتهاد ليس اجتهادا بالمعنى الصحيح للكلمة ولايكشف عن أى حكم جديد . ولذلك فان تغيره لايعتبر تغيرا في الاجتهاد ولاتغيرا في الاحكام . بل يقصد به فقط ارجاع كل مسألة الى حكمها الشرعي الثابت على ضوء الظروف المحيطة بها . فهو اشبه مايكون بعملية حسم النزاع في مسألة تنازع القوانين على حكم مسألة معينه. فكما أن اخضاع هذه المسألة الى حكم قانون معين لايعني انشاء هذا القانون أو الغاء غيره فإن عملية تحقيق المناط لاتعني ابدا الكشف عن حكم جديد ولا الغاء غيره والتأثير في أى حكم ، بل مجرد الحاق للمسألة المطروحه في حكم من الاحكام القائمة بمقتضى عملية ترجيح تعتمد على الظروف القائمة . ولو كان تغير الازمان يؤثر في الاحكام " لنسفت احكام الشريعة كلها " (٣).

---

(١) " الموافقات في اصول الاحكام " ، الجزء الثاني ، ص ١٩٩ — ٢٠٠

(٢) "الاجتهاد في الاسلام " ، اصوله — احكامه — آفاقه " ، مرجع مذكور اعلاه ص ٢٤٧

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٥١ — ٢٥٢

وبناء على ذلك فان قاعدة " تغير الاحكام بتغير الازمان " تعني فقط تنازع الاحكام على المسألة المطروحة بتغير الازمان ولاتعني مطلقا تغير الاحكام بالمعنى الصحيح للكلمة . ولذلك فان العمل بتلك القاعدة لايفضي بحال من الاحوال الى تغير في مؤسسات النظام الاقتصادى الاسلامي . لان هذه المؤسسات تتكون من أحكام وقواعد الشريعة التي هي أبدية " ولايؤثرفيها اختلاف مكان أو زمان أو حالة " (١).

ولما كان العمل بقاعدة " تغير الاحكام بتغير الازمان" لايؤثر في مؤسسات النظام الاسلامي فمن الخطأ القول بأن هذا النظام يتغير بتغير الزمان والمكان نتيجة لتطبيق تلك القاعدة (٢) . فلو افترضنا مثلا بأن احد البلدان تبني قاعدة السلم المتحرك للاجور ، بمعنى أن تتغير الاجور عند كل تغير في الاسعار وبما يتناسب معه ، فمن الخطأ القول بأن النظام الاقتصادىلهذا البلد يتغير عند كل تغير في مستوى الاجور الناتج عن تغير مستوى الاسعار بحجة أن الظروف تغيرت . لان التغير في مستوى الاجور وأن كان تابعا لتغير الظروف ( المتمثلة بتغير الاسعار ) فهو لايفضي الى تغير قاعدة السلم المتحرك للاجور . وتغير النظام في هذا الخصوص لاينجم عن تغير مستوى الاجور ، بل عن تغير القاعدة التي تحكمه. فطالما بقيت هذه القاعدة ثابته فمن الخطأ القول بتغير النظام وأن اختلفت الظروف الخاصة بالاسعار والاجور . ومن الواضح أن هذا الخطأ يترتب على عدم ادراك ان مؤسسات النظام بالرغم من ثباتها فهي مؤهلة لحكم المتغيرات الزمانية والمكانية . واذا ثبتت هذه الاهلية فلا مجال للتكلم عن تغير النظام الاقتصادى تبعا لتغير الظروف (٣).

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٢

(٢) ورد هذا الخطأ عند الدكتور محمد شوقي الفنجرى فيجميع ما نشر له . أنظر على سبيل المثال في كتابه " المذهب الاقتصادى في الاسلام " مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢٧ - ٣١.

(٣) ولعل المثال التالي يعطينا فكرة عما يترتب عن ارتكاب مثل هذا الخطأ :يقول الدكتور محمد شوقي الفنجرى في كتابه " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ( المرجع السابق ، الحاشية رقم (١) من صفحه ٣٠) :
" ولنضرب مثلا صارخا بموضوع اشتد فيه الخلاف ، وهو قضية الانفجار السكاني وتحديد النسل حيث نجد بعض أساتذة الشريعة يحرم تحديد =

النسل بينما البعض الاخر يحلله ، مستندا كل الى نصوص شرعية ".

هذا المقطع يفيد بوجود اتجاهين اجتهاديين : أحدهما يحـــرم تحديد النسل والثاني يحلله. ولكل منهما دليله فينصوص الشريعة . واذا صح ذلك فان الاجتهاد لكلا الاتجاهين انما ينصب علىنفس النصوص الشرعية ( تأويلها مثلا أوقوتها كدليل للحكم أو طريقة استنباط الحكم في القياس ) وليس علىتحقيق مناطها . لان الاجتهاد في تحقيق المناط لايتناول مدرك الحكم الشرعي فيحينأن هذا الحكم هو بالذات محل الخلاف الان. ولذلك فإنه لاعلاقة للظروف الزمانية أو المكانية أبدا في هذا النوع من الاجتهاد.

بعد ذلكمباشرة يقول الدكتور الفنجرى :" والواقع أن موقف الاسلام بالنسبة لهذه القضية ، هو ذات موقفه بالنسبة لسائر القضايا ، اذ يقوم على أساس المصلحة والتنظيم لا المفسدة والفوضى . أما تحديد هذه المصلحـــة ونوعية هذا التنظيم بالاكثار أو التقليل ، فمرده ظروف كل فرد ، وظروف كل مجتمع[1] " .

في هذا المقطع قسمان ، قسم صحيح وقسم خطأ . أما القسم الصحيح فهو أن الاسلام يقوم على أساس المصلحة والتنظيم وليس على المفســـدة والفوضى. هذا القسم صحيح تماما ولاغبار عليه . وأما القسم الخطأ فهو أن تحديد المصلحة ونوع التنظيم يعود للظروف في هذه القضية ( أى قضية تحديد النسل ) كما في " سائر القضايا ". ولهذا الخطأ وجهان أولهما أن المقطع الثاني ــ الذى نحن بصدده الان ــ يحشر تغيرات ظروف الزمان والمكان في عملية الاجتهاد . وهذا لايصح الا اذا كان الاجتهاد المعني هو اجتهاد في تحقيق المناط ، الا أنه ليس كذلك كما رأينا في المقطع الاول . ومن ثم فان الكاتب يخلط بين الاجتهاد في نفس الحكم والاجتهاد في تحقيق المناط . فهو يقوم دون أدنى تمييز بادخال الاجتهاد في تحليل أو تحريم تحديد النسل ، تارة في الاجتهاد في نفس الحكم ( كما عملفي المقطع الاول ) وتارة أخرى في الاجتهاد في تحقيق المناط ( كما عمل في المقطع الثاني ).

والوجه الثاني للخطأ هو جعل سائر القضايا في الاسلام مثل القضية المطروحه من ناحية أن تحديد المصلحة ونوعية التنظيم " فمرده ظروف كل فرد وظروف كل مجتمع ". هذا يعني أنه يجب أن تكون جميع الاحكـــام الاجتهادية في الشريعة الاسلامية مرتبطة بالظروف . وهذا لايمكن أن يحصل الا وفقا لواحد من الاحتمالين التاليين :

الاحتمال الاول: أن ينظر للاجتهاد في كل القضايا على أنه اجتهاد في تحقيق المناط ويلغي الاجتهاد في ذات الحكم. وهذا مخالف للقواعد الاصولية ، بالاضافة الى أنه لايسعف الكاتب في القول بتحديد " نوعية التنظيم " حسب الظروف لان الاجتهاد في تحقيق المناط لايؤثر في المؤسسات مطلقا ( حسبما رأينا اعلاه). والاحتمال الثاني أن يقبل الاجتهاد المخالف للقرآن والسنة والاجماع . لان رد تحديد المصلحة ونوعية التنظيم الى سلطان الظروف ينفي بالضرورة رده الى القرآن أو السنة أو الاجماع عندما لاينصب الاجتهاد على تحقيق المناط . واذا كان الامر كذلك فما الفائدة من وجود الشريعة ؟!!!

أن التمسك بالشريعة يقتضي رد تحديد المصلحة والمفسدة لها وليس للظروف . اذ أن المصالح المجتلبه شرعا والمفاسد المستدفعه انما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الاخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية " ( الموافقات في أصول الاحكام" ، الجزء الثاني ، ص ٢٥). " واذا كان كذلك لم يصح لاحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم . اذ لاتخلو احكام الشرع من الخمسة . أما الوجوب والتحريم فظاهرا مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار... فان اتفق للمكلف فيه غرض موافق وهوى باعث على مقتضى الامر أو النهي فبالعرض لا بالاصل. وأما سائر الاقسام وان كان ظاهرها الدخول تحت خيرة الملكلف فانما دخلت بادخال الشارع لها تحت اختياره فهي راجعه الى اخراجها عن اختياره... فاذا ،اباحة المباح مثلا لاتوجب دخوله تحت اختيار المكلف الا من حيث كان قضاء من الشارع واذ ذاك يكون اختياره تابعا لوضع الشارع وغرضه مأخوذا من تحت الاذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي ... فاذا تقرر هذا نبني عليه قواعد منها أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى باطلاق من غير التفات الى الامر أو النهي أو التخيير فهو باطل باطلاق ". (المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١١٦ - ١١٨).

بعد ذلك يقول الكاتب :" ويجب دائما التفرقة بين وسائل منع الحمل والحيلولة دون حدوثه وبين الاجهاض ... فالاول جائز شرعا .... بخلاف الاخر فهو ممنوع شرعا ..." . واضح من هذا المقطع أن كاتبه

يفرق بين الحلال والحرام استنادا الى القرآن والحديث وليس الى الظروف . فكيف يوفق بين تحكيمه للقرآن والحديث هنا وتحكيمه للظروف في المقطع السابق ؟

ان الغموض الذي تتسم به المقاطع السابقة لم يكن ليحصل لو أن كاتبها اقتنع بأن مؤسسات النظام الاسلامي المنبثقة عن الاجتهاد تتمكن بالرغم من ثباتها من الاحاطة بمتغيرات الزمان والمكان . ونتيجة لعدم توفر تلك القناعة لدى الكاتب المذكور فقد تورط بسلوك مسلك نظري يؤدي به الى الخطأ حتما ومهما كان مقصده . فان قصد أن جميع الاحكام الاجتهادية تتغير بتغير الزمان والمكان مثل الاجتهاد في تحقيق المناط فقد أخطأ لانكار قيام الاجتهاد في نفس الحكم . وأن تمسك بموقفه هذا ولم ينكر قيام الاجتهاد في نفس الحكم يكون قد أنكر وجوب توقف الاجتهاد عند معارضته للقرآن أو السنة أو الاجماع أو القياس الجلي . لان الاحكام الاجتهادية التي تقوم وفقا لهذه النظرة تكون مبنية على تقدير الناس لمصالحهم تبعا لتغير الظروف الزمانية والمكانية ، لا تبعا لتقدير الشريعة لها . فلو افترضنا مثلا أننا بصدد استنباط حكم شرعي للحادثة ( ب ) قياسا على الحادية ( أ ) ، فان القواعد الاصولية تتطلب منا في هذه الحال أن نصدر حكما في ( ب ) مشابها للحكم في ( أ ) لان علة ( ب ) نفس علة ( أ ) . وتحديد هذه العلة وتقديرها لايخضع لتقلبات نظرتنا عبر الزمان أو المكان ، بل يخضع لقواعد القياس الشرعية التي لاتتبدل . وإن كان للظروف دور هنا فانه لايتعدى حدود الكشف عن الحادثة ( ب ) . ولكن متى صدر الحكم القياسي فيها حسب الطرق الشرعية فلن تستطيع الظروف تغييره أبدا مهما تغيرت عاداتنا أو مفاهيمنا أو معارفنا .

أما اذا لم يقصد الكاتب أن يكون دور تغير الظروف في الاجتهاد في نفس الحكم معبرا عن استقلال الاحكام الاجتهادية عن القرآن والسنة ، فيكون قد أساء التعبير لانه أفهم القارئ عكس ماقصد .

ولكن اذا صح هذا الاحتمال يكون الكاتب قد هدم كل مابناه . لان تحقق الاحتمال المذكور ينفي حسبما تقدم اعلاه ـ أن تتبدل الاحكام الاجتهادية ومؤسسات النظام الاقتصادي الاسلامي المنبثقة عنها تبعا لتغير الزمان والمكان ، وإن تغير الاحكام المتعلقة بتحقيق المناط لايغير من هذه الحقيقة في شيء لانه لايفضي ـ كما رأينا ـ الى انشاء احكام جديدة تحل محل احكام قائمة . ومن ثم فلن يصح ادعاء الكاتب بأن النظام الاقتصادي الاسلامي يتغير أو يتعدد تبعا لتغير الزمان والمكان ( انظر في كتبه التي اشرنا اليها اعلاه ) .

ثالثا : المقومة الثالثة ، شكل النشاط الاقتصادى :

لقد رأينا أن المقومة الثالثة للنظام الاقتصادى تتمثل بآلية النشـــــاط الاقتصادى واسلوب التنسيق بين القرارات الاقتصادية. وموضوع هذين الالية والاسلوب يتحدد بشكل قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. فنقول مثلا بأنه عندما تستقل قوة رأس المال عن قوة العمل للانتاج بحرية من اجل السوق فان آ لية النشاط الاقتصادى واسلوب التنسيق بين القرارات الاقتصادية ينتظمان بالالية العفوية للسوق طالما لم تمل أية واحدة من ذينك القوتين نحو التمركز .

مما تقدم يتضح أن دراسة المقومة الثالثة التي نحن بصددها الان تعود لدراسة شكل قوى الانتاج وشكل علاقات الانتاج. ويطلق احيانا عبارة " شكل الانتاج " لتفيد بمجموع الشكلين السابقين معا ، فنقول مثلا : " انتاج حرفي " للدلالة على اتحاد قوة العمل وقوة رأس المال ( المتمثل بأدوات الحرفة ) بيد الحرفي للانتاج حسب طلب مسبق وليس من أجل العرض في السوق . وقد يطغى على اقتصاد بلد معين في حقبة زمنية معينة شكل انتاجي معين فيتحدد شكل ذلك الاقتصاد بهذا الشكل الانتاجي ، فنقول مثلا اقتصاد قبلي للدلالة على شكل الانتاج القبلي الذى يسيطر على اقتصاد البلد .

بالنسبة للنظام الاسلامي فان مقومته الثالثة ذات اربع خصائص اساسية ، هي قيام العلاقات الاقتصادية وفقا لنظام الملكية الخاصة المقيدة ، واعتماد حرية المنافسة أصلا والتدخل استثناء ، وفردية مسؤولية متخذى القرارات الاقتصادية ، واعتماد "سعر المثل " كمؤشر لاتخاذ القرارات الاقتصادية. واليك نبذة سريعة عن المقصود من كل واحدة من هذه الخصائص .

أ ) النظام الاسلامي يقيم العلاقات الاقتصادية وفقا للملكية الخاصة المقيدة :

نظم الاسلام جميع العلاقات التي تحكم انتقال الاموال بين الناس ( بالبيع والشراء والصدقات والهبة والوصية والارث واحياء الارض الموات والتعويض عن المتلفات ... الخ ) ، وذلك للوصول الى اقصى درجات الدقة في تحديد الحقوق والالتزامات . وبمجرد القاء نظرة على افراد اصناف تلك العلاقات يلاحظ أنه لامعنى لوجودها الا

بوجود الملكية الخاصة . فانتفاء وجود هذه الملكية ينفي مثلا امكانية وجود تركات فينتفي العمل بنظام المواريث الشرعي . وعلى غرار ذلك ، لابد من أن تنتفي امكانية العمل بأحكام الشريعة الخاصة بالصدقات والهبة والوصية طالما افترض انتفاء الملكية الخاصة . ومن هذا نلاحظ أنه لامحل لقيام العلاقات الاقتصادية في النظام الاسلامي الا تأسيسا على وجود الملكية الخاصة. والعلاقات الاقتصادية تشمل نشاطات الانتاج ومايرتبط بها من أمور تتعلق بالتبادل والتوزيع والاستهلاك والادخار . والدافع الاساسي لذلك كله يؤخذ من الاذن الشرعي بالعمل على المحافظة على النفس . ولكن هذا الدافع يتقيد بالعمل بالتكافل الاجتماعي [١] وبالمصالح المرسله للامة الاسلامية . وبناء على ماتقدم نرى أن الاسلام يقيم العلاقات الاقتصادية في المجتمع بمايتمشى مع المحافظة على نظام الملكية الخاصة وبحدود عدم التفريط بقيام التكافل الاجتماعي والمصالح المرسلة للامة الاسلامية .

ب ) النظام الاسلامي يعتمد حرية المنافسة أصلا وتقييدها استثناء :

يقول الحق تبارك وتعالى :" يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم " [٢] . وقد ورد في تفسير " الجلالين " أن كلمة " إلا " الواردة في هذه الاية تعني " ولكن " ومن ذلك يتضح لنا أن الله سبحانه ينهى المؤمنين عن اكل الاموال بالباطل ويبيح لهم ، بدلا من ذلك ، التراضي في معاملاتهم كوسيلة للكسب . ومن ثم يظهر قيام هذه المعاملات على التراضي وكأنه البديل الشرعي لقيامها على الباطل المنهي عنه .

ويلاحظ أن هذا الاتجاه يتفق تماما مع توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم في الاحاديث التالية :" لاتلقوا الجلب ، فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى سيده السوق فهو بالخيار" [٣] ، و " دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض " [٤]، " والبيعان بالخيار مالم يتفرقا " [٥]، و " غلا السعر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم .

---

(١) سنتطرق لهذا الموضوع في حينه ، لابراز دوره المهم في آلية النشاطات الاقتصادية في ظل النظام الاسلامي.

(٢) الاية ٢٩ من سورة النساء .

(٣) صحيح مسلم .

(٤) رواه ابو داوود .

(٥) صحيح مسلم .

فقالوا : يارسول الله ، لو سعرت لنا ؟ فقال : ان الله هو القابض الرزاق ، الباسط المسعر . واني لارجو أن ألقى الله ولايطالبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال"[١]

لاشك بأن الادلة السابقة تفيد بوجوب قيام المعاملات في النظام الاسلامي على اساس المنافسة . وبالرغم من ذلك فان هذه المنافسة تخضع شرعا لنوعين من القيود : قيود مباشرة وقيود غير مباشرة .

أما القيود المباشرة فمنها مالاينقص من درجة المنافسة ، بل قد يرفعها ويعززها في كثير من الاحيان ومثل ذلك نهي الشريعة عن الغش والربا والغرر والنجش وعن سوم المسلم على سوم أخيه[٢] وبيعه على بيعه[٣] والترغيب بزيادة طاقة العرض وذم الاحتكار[٤] والميل الفقهي للحد من اشتراك البائعين في النشاطات الضرورية لحياة الناس ولدفع العارضين لاستنفاذ طاقتهم في العرض[٥] . ولكن القيود المباشرة على المنافسة تتضمن بالاضافة الى ذلك تدخل الدولة ، عن طريق المصالح المرسلة ، للحد من درجة المنافسة اذا اقتضت مصلحة الامة مثل هذا التدخل . ومن ذلك احتكار الدولة لسك العملة والزام الناس بتداولها[٦]، أو قيامها بانتاج السلع العامة .

أما القيود التي ترد بشكل غير مباشر على المنافسة فتتمثل بأثر اعادة التوزيع ، الناتج عن تطبيق التكافل الاجتماعي ، على الحد من الترمكز وعلى رفع درجة المنافسة تبعا لذلك .

---

(١) رواه ابو داوود والترمذى وصححه .

(٢) ابن قيم الجوزيه ، " الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ، دار الكتب العلمية بيروت ــ لبنان ، ص ٢٥٤

(٣) الامام ابي الوليد محمد بن رشد القرطبي " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع ، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الرابعة ، ص ١٦٥ .

(٤) وفقا للحديث النبوى الشريف " الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " رواه ابن ماجه

(٥) سنورد أدناه دليل ذلك وأهميته في آلية النشاطات الاقتصادية التي تقوم في ظل النظام الاسلامي .

(٦) ابن قيم الجوزية ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٤٠ ــ ٢٤٢

ج) النظام الاسلامي يعتمد على فردية مسؤولية متخذى القرارات الاقتصادية [١] :

الاسلام لاينسب دوافع السلوك الانساني ومسؤولية هذا السلوك الى الطبقات أو الفئات الاجتماعية. وذلك لانه يعتبر أن كل فرد مسؤول وحده شرعا عن كل مايصدر عنه من تصرفات طالما توفرت فيه الاهلية وارادة التصرف . وهذا مانتبينه في قول الحق تبارك وتعالى : " ولاتزر وازرة وزر أخرى " [٢].

د) النظام الاسلامي يعتمد " سعر المثل " كمؤشر لاتخاذ القرارات الاقتصادية :

باستجماع ماتوصلنا اليه في الفقرات السابقه ( "أ" و " ب " و " جـ" ) نلاحظ أن آلية السوق ، وفقا للشريعة الاسلامية ، تعمل بمايتمشى مع مايلي :

١) قيام العلاقات الاقتصادية حسب نظام الملكية الخاصة بوجه عام يعنـــي أن النظام الاسلامي يعتمد على لامركزية القرار الاقتصادى كمنطلق عام . كما يعني أن حافز الكسب للمحافظة على النفس بمايتمشى مع توجيهات الشريعة هو المحرك لذلك القرار .

٢) ترغيب الشريعة الاسلامية بالمنافسة وترهيبها من الاحتكار ، وتقييدها للمنافسة بقيود ( مباشرة وغير مباشرة ) تضمن استمرارها وترفع من درجتها ، كل هذه التوجيهات الشرعية تتضافر لتجعل من السوق ، في ظل النظام الاسلامي ، سوقا تنافسية على الدوام . وتتعزز هذه الخاصية للسوق الاسلامية بالاتجاه الفقهي الذى يقيد العارضين بوجوب استنفاذ طاقة عرضهم ( كما سنرى ) .

٣) فردية مسئولية متخذى القرار تنفي تأثر القرار بالتكتلات الطبقية :

على ضوء ماتقدم فان السعر المتكون في السوق وفقا للنظام الاسلامي لايمكن أن يكون الا تنافسيا وهو الذى اطلق عليه الفقهاء اسم " سعر المثل " أو " ثمن المثل " [٣] وقد وضع هؤلاء ضابطا مهما جدا ودقيقا جدا للتمييز بين سعر المثل وغيره من الاسعار .

---

(١) سنكتفي هنا بالاشارة لهذا الموضوع لاننا سنعود له لاحقا .
(٢) الاية ١٨ من سورة فاطر .
(٣) كما اطلقوا على أجر العمل اسم " اجر المثل " لانه يتكون في ظل نفس الشروط التنافسية .

ويتمثل هذا الضابط في أن سعر المثل لايقوم الا بتوفر شرط معين. وسنحاول الان اكتشاف هذا الشرط من أقوال الفقهاء .

ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " من أعتق شركا له في عبد ، وكان له من المال مايبلغ ثمن العبد ، قوّم عليه قيمة عدل ، لاوكس ولاشطط ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد " (١). وبصدد هذا الحديث يقول ابن قيم الجوزية :" وصار هذا الحديث أصلا في أن مالايمكن قسمة عينه ، فانه يباع ... اذا طلب احد الشركـــاء ذلك ويجبر الممتنع على البيع ... وصار أصلا في أن من وجدت عليه المعاوضة أجبر على أن يعاوض بثمن المثل ..." (٢).

من هذا يتضح أن ثمن المثل مأخوذ من الحديث السابق في قوله صلى الله عليه وسلم : " قيمة عدل ، لاوكس ولا شطط " . ولكن كيف تقوم السلع " قيمة عدل ، لاوكس ولا شطط " وصولا لثمن المثل ؟ يقول ابن تيمية رحمه الله :" لايحد لاهل السوق حد لايتجاوزونه (٣) مع قيام الناس بالواجب " (٤). ولكن كيف يقوم الناس بالواجب ؟ يقول ابن تيمية بأنه اذا " كان صاحبه قد بذله كما جرت العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لايسعر عليهم " (٥) . يتضح من هذا أن قيام صاحب السلعة بالواجب يعني أن يبذلها كما جرت العادة. والبذل هنا يعني العرض وفقا لتعبيرنا الاقتصادى اليوم . ولكن ماذا يقصد من عبارة " كما جرت العادة " ؟ يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله :" فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقدارتفع السعر ــ اما لقلة الشيء واما لكثرة الخلق ــ فهذا الى الله . فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها : إكراه بغير حق "(٦) لاحظ الجملة الاعتراضية في هذا القول " ــ اما لقلة الشيء ، واما لكثرة الخلق ــ ". انها تشير بشكل واضح تماما الى تغيرات ظروف العرض والطلب ، كما نقول اليوم . ولكن سياق كلام ابن قيم الجوزية يفيد ، بدون ادنى لبس بأن المقصود من تلك الجملة الاعتراضية انما هو تغيرات ظروف العرض والطلب التي لا إرادة للعارضين فيها . ومن ثم

---

(١) ورد في الصحيحين
(٢) ابن قيم الجوزيه ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٥٩
(٣) المقصود أن لايحد لاهل السوق حد في الثمن .
(٤) ابن تيمية ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ٩٣ ــ ٩٤
(٥) المرجع السابق ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ٩٣ ــ ٩٤
(٦) ابن قيم الجوزيه مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٤٤

فسيكون كلام ابن قيم الجوزيه السابق الذكر منصرفا بالضرورة الى أنه طالما لم يقـــم العارضون بتغييرالمعروض من السلعة بغية رفع سعرها فهم بذلك يعرضون سلعهم " على الوجه المعروف " الذى عبر عنه ابن تيمية بقوله " كما جرت العادة " .

نستنتج مما تقدم أن الفقهاء يشترطون ، لكي يكون الثمنُ ((ثمنَ المثلِ)) أن يحصل عرض السلعه وفقا للعرف والعادة. ويرون في حصول العرض وفقا للعرف والعادة انتفاء اتجاه العارضين لتقليل المعروض من السلعه بغيةرفع سعرها . ومن ثم فسيكـــون الضابط المميز لثمن المثل هو أن لايُقَصِّرَ العارضون في عرضسلعهم . بل يجب عليهم استنفاذ طاقتهم فيعرضها . وهذا ماعبر عنه ابن تيمية بقوله :" مع قيام الناس بالواجب " و " بذله كما جرت العادة " ، كما رأينا منذ قليل .

لقد تمسك الفقهاء بسعر المثل لانه يمثل " قيمة عدل ، لاوكس ولاشطط " . وترتب على تمسكهم به أنهم جعلوهالمرجع الاساسي لفض كل نزاع يقوم حول قيمة السلع . كما أنهم جعلوه المؤشرالذى يجب أن تقوم وفقا له العلاقات الاقتصادية في سوقي عناصر الانتاج والسلع الاستهلاكيه. وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله :" والمقصود هنا أن ولي الامر إن أجبرأهل الصناعات على ماتحتاج اليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبنايةفانه يقدر أجرة المثل . فلايمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ، ولايمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل " (١)، ويقول أيضا : " ولهذا منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة واصحابه القسام الذين يقسمون العقار وغيره بالأجر أن يشتركوا والناس محتاجون اليهم أغلوا عليهم الأجر ، فمنع البائعين الذين تواطؤوا على أن لايبيعوا إلا بثمن قدروه أولى . وكذلك منع المشترين اذا تواطؤوا أن يشتركوا " (٢).

ولما كان لسعر المثل هذه المكانة كمؤشر للقرار الاقتصادى ، ولما كان التقيد به يعني المحافظة على استمرار المنافسة باستمرار الحد من الاتجاهات الاحتكارية ،

---

(١) شيخ الاسلام ابن تيمية ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثامن والعشرون ص ٨٦

(٢) المرجع السابق ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ٧٨

لما كان الامر كذلك فان آلية النشاطات الاقتصادية ، ومن ثم العلاقات الاقتصاديـــة ، ستأخذ في ظل النظام الاسلامي طابع الاستقرار على هذا الوضع التنافسي . وسنرى فيما بعد أن لهذا الاستقرار أثر مهم جدا على أوضاع قوى الانتاج وعلى توافق مقومات ذلك النظام عبر تطور المجتمع المسلم في ظله.

على ضوء ماتقدم فإننا سنحاول في الفصل التالي الكشف عن العلاقـــــة ( إن وجدت ) بين تغير شكل قوى الانتاج وشكل علاقات الانتاج من ناحية وتغير النظام الاقتصادى من الناحية الاخرى ، في النظم الوضعية أولا وفي النظام الاسلامي ثانيا .

## الفصل الثاني

## العلاقة بين شكل النظام الاقتصادى وأسلوب توافق مقوماته

### أولا : علاقة تغير شكل الانتاج بتغير النظام الاقتصادى الوضعي :

يلاحظ من الناحية التاريخية أن تطور قوى الانتاج مرهون بتطور الفن الانتاجي. ولذلك فقد اتفق مؤرخوا الفكر والوقائع الاقتصادية على أن شكل قوى الانتاج الحرفي لم يتغير الا بدخول الالة البخارية في الانتاج في عام ١٧٧٥م. ومن هنا فان كل تطور اجتماعي عميق في الفن الانتاجي يولد بالضرورة تغيرا اجتماعيا متناسبا معه في قوى الانتاج

ولما كانت النظم الوضعية لاتعتمد في مفهومها وتطبيقها على غير السلوك المادى البحت (١) فان كل تغير في بواعث هذا السلوك يؤدى الى تغير في قوى الإنتاج ويستتبع بالضرورة تغيرا في علاقات الانتاج متناسبا معه ومحكوما بتوزيع معين لسلطة القرار الاقتصادى وفقا لتوزيع السلطة المادية . وهكذا يقال مثلا بأن دخول الالة البخارية ( نتيجة لاتجاه البواعث العقيدية لتحقيق مزيد من الارباح برفع الانتاجية ) تطلب فصل قوة العمل عن قوة رأس المال . فولدت تبعا لذلك طبقة العمال وطبقة الرأسماليين ، ومن ثم ظهرت علاقات انتاجية جديده ( لايتصور قيامها قبل ظهور هاتين الطبقتين ) يرجح فيها صاحب السلطة المادية الاكبر ( وهي سلطة منبثقة عن امتلاك رأس المال ) .

فالحرفي الذى لايستطيع امتلاك آلة يضطر للانخراط في سلك الطبقة العاملة فيخضع لمن يستطيع امتلاكها وفقا لعلاقات نظام الاجور الرأسمالية والتي لايمكن تصور وجودها في ظل السيادة المطلقة للنظام الحرفي .

نخلص مما تقدم للقول بأن تطور النظم الوضعية محكوم بما يلي :
يتطور الفن الانتاجي اثر تصعيد البواعث العقيدية فتتغير قوى الانتاج فتتغير تبعا لذلك علاقات الانتاج .

(١) ويبقى هذا الامر صحيحا حتى بالنسبة للنظم الدينية ( غير الاسلامية ) . لان السلطة فيها مشتقة من مصلحة دنيوية خلافا لما يوحيه مسماها الديني . وهذا ينطبق على النظم المسيحية في القرون الوسطى وعلى النظام الصهيوني في عصرنا الحاضر .

ولكن تغير علاقات الانتاج يضغط على موءسسات النظام الاقتصادى لكي تتغير بما يتناسب مع العلاقات الجديدة . فاذا امتنعت تلك الموءسسات عن التغير المناسب فلابد لعلاقات الانتاج الجديدة من التراجع والانحسار فتعود قوى الانتاج القديمة للسيطرة وتمتنع الافاده من التطور الفني.ومثل ذلك لو أن عادات وتقاليد بلد معين حالت دون العمل بموءسسة السوق فلا ينتظر أن يقوم فيه نظام الاجور الرأسمالي ولافصل قوة العمل عن قوة رأس المال ولادخول الالة .

الا أن تغير موءسسات النظام الوضعي لايقوم الا بافتراض قيام تغير مناسب في البواعث العقيدية لهذا النظام ( كما ذكر ) . اذ وفقا لما رأينا اعلاه فان تلك الموءسسات ترسم اطار النشاط الاقتصادى الذى يحقق تلك البواعث ، ومن ثم فان تغير هذا الاطار لايتصور وقوعه الا بتعديل البواعث المذكورة بمايتناسب معه. وعند اجراء هذا التعديل يكون النظام الاقتصادى قد تغير. ومن الامثلة على ذلك نذكر أن دخول الالة البخارية رافق ظهور باعث الربح فتغير النظام من حرفي الى رأسمالي . وظهور المكننة الحديثة وما رافقها من أزمات اقتصادية واجتماعية تلازم مع تدخل الدولة في النظام الرأسمالي كموءسسة جديدة فيه لتقيد باعث الربح ، فتغير هذا النظام من الرأسمالية الحرة الى الرأسمالية المقيدة . على ضوء ماتقدم فإننا نستطيع الان تصور العلاقة بين المقومات الثلاث للنظام الوضعي على الشكل التالي : تغير بواعث النظام يوءدى الى تغير الفن الانتاجي الذى يوءدى بدوره الى تغير قوى الانتاج، فتغير علاقات الانتاج ، فتغير موءسسات النظام ، فتغير هذا النظام بالذات .

لقد جاء كارل ماركس وأدخل هذا المنطق التطورى للنظام الوضعي في قالب تاريخي وفقا للفلسفة الجدلية في الصراع الطبقي وعلى أساس أن تطور الفن الانتاجي مفروض بقوة الظروف المادية المتغيرة باستمرار بشكل مستقل عن البواعث العقيدية للنظام وترتيبا على حتيمة نمو المجتمع في ظل موءسسة الملكية الخاصة التي تسود جميع المجتمعات البشرية فيما بين مرحلتها المشاعية الاولى ومرحلتها الاشتراكية. ووفقا لهذا المنطق الماركسي فان كل مجتمع سيمر بشكل حتمي في نفس المراحل التاريخية مبتدئا بالمرحلة المشاعية ومنتهيا بالمرحلة الشيوعية وبذلك فقد عرف المنطق المذكور باسم " الحتمية التاريخية " .

والذى يهمنا هنا من هذا الموقف الماركسي هو تحديد اركانه التي توءثر على مفهوم العلاقة فيمابين مقومات النظام الاقتصادى وعلى كيفية تغيرهذا الاخير تبعا لذلك .

الركن الاول للموقف الماركسي المذكور يتمثل في تقسيم مقومات النظام الاقتصادى الى قسمين رئيسيين . القسم الاول يخص شكل الانتاج في المجتمع ويعبر عن ظروف الحياة المادية فيه ( قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ) . ويعرف هذا القسم باسم " البنية التحتية " ( L'infrastructure ) أو " البنية الاقتصادية " ( La Structure Economique ) [١] . والقسم الثاني يعرف باسم " البنية الفوقية " ( La Superstructure ) ويضم المؤسسات القانونية والسياسية [٢] المدعمة بـ " الاخلاق والدين والغيبيات ( La Métphysique ) وباقي الايديولوجية " [٣] .

مما تقدم يتضح أن البنية التحتية ( أو الاقتصادية ) تمثل المقومة الثالثة للنظام الاقتصادى ( آلية النشاط الاقتصادى وأسلوب التنسيق بين القرارات الاقتصادية ) . وان البنية الفوقية تمثل بنفس الوقت مقومته الثانية ( المؤسسات ) ومقومته الاولى ( البواعث العقيدية ) .

وحسب ماركس فان البنية التحتية ( أى الاقتصاد ) تحدد البنية الفوقية . وذلك بمعنى أن البنية الاخيرة تخضع للاولى وتتغير بتغيرها ووفقا لها ، والعكس غير صحيح . وبصدد شرح هذه الفكرة الماركسية يقول هنرى دونيس : " ولكن سيقال بأنه لايمكن انكار الادراك [٤] . فيجيب ماركس أنه لاشك في ذلك الا أنه يجب اعتبار الادراك كناتج عن ظروف الحياة الحقيقية للناس [٥] . فهو [٦] يكتب :

الاخلاق والدين والغيب وباقي الايديولوجيه [٧] والاشكال المقابلة للادارك لم تعد اذا تحافظ طويلا على مظهر الاستقلال ... ولكن بتنمية الناس لانتاجهم المادى ولتجارتهم المادية انما يغيرون حقيقتهم ، ويغيرون بنفس الوقت طريقة تفكيرهم . ليس الادراك هو الذى يحدد الحياة ، بل أن الحياة هي التي تحدد الادراك " [٨] .

---

(١) انظر في : Henri Denis, "Histoire de la Pensée Economique", Collection "THEMIS", Editions: Presses Universitaires de France, Paris 1966, p. 402.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠١

(٤) اى الادراك الوجداني أو الضمير .

(٥) أى ان الادراك بمثابة الافرازات التي تفرزها ظروف الحياة المادية .

(٦) يعني ماركس .

(٧) أى العقيدة .

(٨) Henri Denis مرجع مذكور اعلاه ص ٤٠١

كما يقول هنرى دونيس في مكان آخر :" يجب قبول ... أن طريقة الناس في التفوق على هذا العائق ، أى شكل انتاجهم ، انما تطبع بطابعها كل مظاهـــــر حياتهم " (١).

مما تقدم يتضح أن هذه الفكرة الماركسية تقتضي أن تغير الظروف المادية (أى البنية التحتية ) سينسحب بالضرورة على مؤسسات النظام الاقتصادى فيغيرها ، وعلى بواعثه العقيدية ( الايديولوجية ) فيغيرها ايضا ، وتبعا لذلك يتغير ذلك النظام . ومن ثم فلايتغير النظام الاقتصادى الا بتغيرالظروف الاقتصادية، وتغيره يستلزم حتما تغير العقيدة .

أما الركن الثاني للفكر الماركسي ( المتعلق بالنظم الاقتصادية ) فيتمثل في اعتبار أن سلوك الانسان في المجتمع سلوك اجتماعي مفروض بقوة التطور المادى . وذلك بمعنى أنه سلوك يعبر عن المرحلة التي يمر بها المجتمع . ولهذا فهو مستقل عن ارادة الافراد ، ومن ثم فلايمكن أن تترتب عليه تبعات فردية حتى ولو اتجه نظرنا الى سلوك فرد بعينه . " فالافراد ، من خلال انتاجهم الاجتماعي لوسائل معيشتهم يقيمون فيما بينهم علاقات محددة ومستقله عن ارادتهم . وهذه العلاقات تقابل درجة تطور قواهم الانتاجية المادية "(٢) .

والركن الثالث والاخير يتمثل في اخضاع تطور النظام الاقتصادى وجميـــع النظم عبر التاريخ الى فلسفة الجدل ( La Dialectique ) . وذلك بمعنى أن التطور الجديد في قوى الانتاج يصطدم بعلاقات الانتاج السائدة . ويبقى هذا التناقض كامنا مع استمرار نمو قوى الانتاج الجديدة الى أن تصل هذه القوى الاخيرة الى درجة من القوة تؤهلها لالغاء علاقات الانتاج السائدة واستبدالها بعلاقات جديدة(٣). وعند ذلك تتغير مؤسسات النظام الاقتصادى وبواعثه العقيدية .

والجدير بالملاحظة أن الاركان الثلاثة المتقدمة الذكر مترابطة فيما بينها بحيث أن قبول احدها يتطلب بالضرورة قبول الاثنين الباقيين . فلو قبلنا مثلا بأن تغير

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٠٨ ، هامش رقم ١.
(٢) المرجع السابق ص ٤٠٢
(٣) المرجع السابق ص ٤٠٢

الظروف المادية يؤدى الى تغير النظام الاقتصادى ( وفقالما ورد في الركن الاول ) فلا يمكن أن نقصد من تغير تلك الظروف مايعني فردا بعينه كحالة استثنائية لان الحالة الفردية والاستثنائية لاتسمح بتغير النظام . فحتى يحصل هذا التغير الاخير لابد أن يكون التغير في الظروف منسوبا للمجتمع كحالة عامة فيه وراجحة عبر فترة زمنية غيرقصيرة . كما أنه لاعبرة لارادة الافراد في مثل هذه الحالة لاننا قبلنا تغير النظام تبعا لتغير الظروف المادية. ومن ثم فان قبول الركن الاول يتطلب حتما قبول الركن الثاني .

ولكنه يتطلب ايضا قبول الركن الثالث حتما . لان قبول تغير النظام تبعا لتغيرالظروف المادية لايعني شيئا آخر غير أن قوى الانتاج تتغير فتدخل في تناقض مع علاقات الانتاج ، فيحسم هذا التناقض حسب منطق الجدل بتغير علاقـــات الانتاج، فتغيير مؤسسات النظام وبواعثه العقيدية .

على ضوء ماتقدم نستطيع تمثيل العلاقة بين مقومات النظام الاقتصادى حسب منطق النظم الاقتصادية الوضعية غير الماركسية وحسب المنطق الماركسي كما في الشكلين رقم (١) و (٢) .

ثانيا : العلاقة بين مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي :

أ ) توافق بواعث النظام الاسلامي مع مؤسساته :

النظام الاقتصادى الاسلامي لايقبل تغير بواعثه العقيديةفي أى حال من الاحوال . والسبب في ذلك هو أن هذه البواعث تنتمي للقرآن والسنة ( كما رأينا ) ، ومن ثم فان تغيرها مرهون بتغير هذين المصدرين الشرعيين وهو أمر مرفوض قطعا .

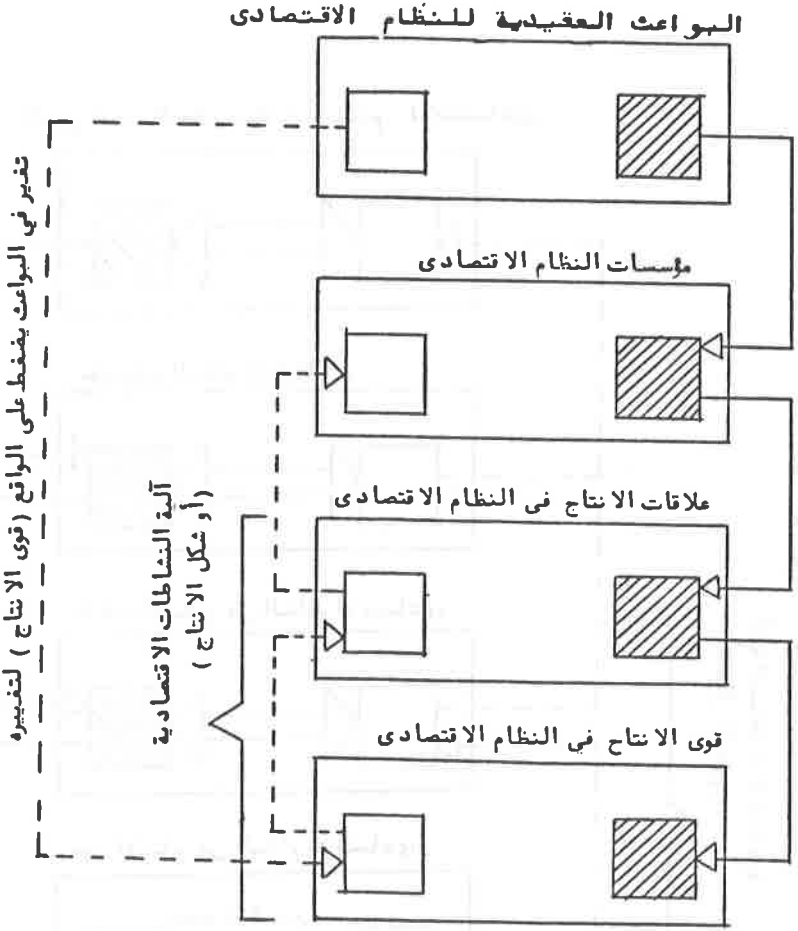
واعتمادا على ثبات البواعث العقيدية لهذا النظام فاننا لن نقبل القول بتغيره. لان هذه البواعث تمثل مقومته الاولى المهيمنة على مقومتيه الباقيتين ، وثباتها ينفي امكانية تغير مقوماته الثلاث مجتمعة ، تلك الامكانية التي لايحصل تغير النظام الا بتحققها ( كما رأينا اعلاه ) .

يضاف الى ذلك أن مؤسسات النظام الاقتصادى الاسلامي (أى مقومته الثانية) التي تقوم غالبيتها على الاجتهاد(١) لاتقبل التغير ( كما رأينا اعلاه ) الا بمعنى تزايد

(١) المقصود منه الاجتهاد في نفس الحكم الذى سبق ذكره اعلاه .

شكل رقم (١)

العلاقة بين مقومات النظام الاقتصادى حسب منطق النظم الاقتصادية الوضعية غير الماركسية(١)




المربعات المظللة ( ▨ ) تعني الوضع السابق (قبل التغيير) .

المربعات الفارغة ( □ ) تعنى الوضع اللاحق (بعد التغيير) .

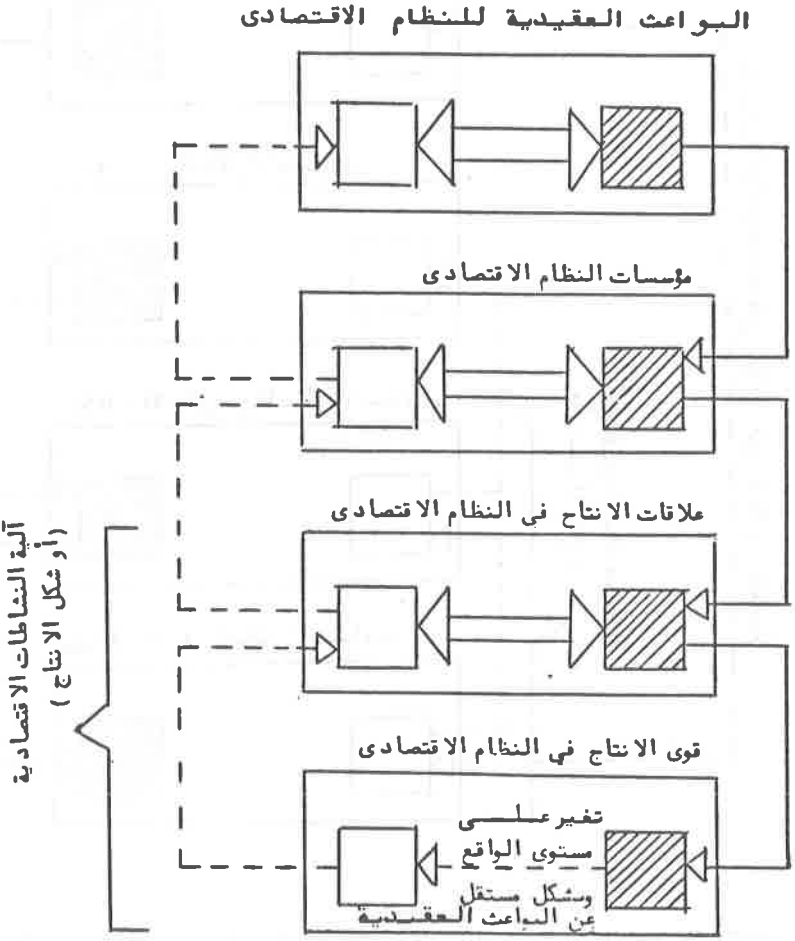
الأسهم المفردة المتصلة (——◁) تعني الهيمنة .

الأسهم المفردة المتقطعة (- - -◁) تعني الضغط باتجاه التغيير .

الأسهم المزدوجة المتصلة ذات الرأسين (◁——▷) تعني التناقض .

شكل رقم ( ٢ )

العلاقة بين مقومات النظام الاقتصادى حسب المنطق الماركسي [1] :




(١) أنظر في الهامش رقم ( ١ ) الوارد في ذيل الشكل رقم ( ١ ) .

الاحكام الاجتهادية بشكل تراكمي مع ميل مايصيب منها قصد الشارع للثبات وميل ما يبتعد عنه للزوال بفضل تزايد مجهودات المجتهدين مع امتداد الزمن . وتغير الاحكام الاجتهاديةبهذا المعنى يدفعها نحو التوافق والوحده كلما استطال الزمان ، ويبعدها عن التضاد والتناقض . وذلك لان كل حكم اجتهادىلايمكن أن يقوم الا بالارتكاز على باعث يحكمه. وبهذا فان ثبات الباعثيثبت الحكم الاجتهادى المرتكز عليه طالما لم يظهر الدليل الشرعي الذى يسمح بترجيح حكم اجتهادى جديد على الحكم السابق . فاذا لاحظنا بأن امكانية ظهور مثل هذا الدليل تتناقص مع الزمن ، نتيجة لتعاظم وسائل نشر الادلة وجمعها وتبويبها وتصنيف درجة قوتها الامر الذى يضعف باستمرار امكانية الاختلاف حولها ، اذا لاحظنا ذلك فإننا نخرج بنتيجة واحدة هي أن مجموع الاحكام الاجتهادية تميل للوحدة والثبات بالرغم من تزايدها التراكمي . كما أنها ستميل حتما للتوافق وعدم التناقض لان كلا منها يرتكز على باعث ، والبواعث لاتحتمل التعارض أو التناقض ( كما لاحظنا ) .

ويترتب على ذلك أنه لايمكن للتزايد التراكمي للاحكام الاجتهادية أن يسير باتجاه الضغط على بواعث النظام ليغيرها . وبكلمة أخرى نقول بأن ذلك التزايد لايمنع بحال من الاحوال استمرار هيمنة بواعث النظام الاسلامي ( أى مقومته الاولى ) على الاحكام الاجتهادية ( أى مقومته الثانية ) .

ب ) توافق موءسسات النظام الاسلامي مع آليته الاقتصادية :

لقد رأينا أن المقومة الثانية للنظام الاسلامي تمثل الاحكام الشرعية ( بما فيها الاحكام الاجتهادية ) . كما رأينا أن مقومته الثالثة تمثل آلية نشاطاته الاقتصادية. وموضوعنا الان يكمن في البحث عن نوع العلاقة التي تربط بين المقومتين السابقتين ، هل هي علاقة توافق؟ أم علاقة تناقض ؟ فاذا ثبت لدينا أنها علاقة توافق فستنتفي امكانية تغير المقومتين المذكورتين ( منفردتين أو مجتمعتين ) . واذا ثبت لدينا أنها علاقة تناقض فستنتفي امكانية ثبات أى منهما ، لان هذه العلاقة تقوم على افتراض تغير احداهما تبعا لتغير الثانية وبشكل مستمر .

سنثبت فيمايلي أن العلاقة بين المقومتين المذكورتين ( موءسسات النظام الاسلامي والية نشاطاته الاقتصادية ) انما هي علاقة توافق . وذلك عن طريق اثبات استحالة تغير احداهما ، الامر الذى يتطلب بالضرورة استحالة تغير الثانية (كما رأينا ) .

لنبدأ بالمقومة الثانية الممثلة لمؤسسات النظام الاسلامي المنبثقة عن احكام الشريعة الاسلامية . فقد توصلنا منذ قليل الى أن تلك المقومة تتصف بالثبات نتيجة لثبات هذه الاحكام. ومن ثم فان أى تغير يقوم في علاقات الانتاج ( أى في المقومة الثالثة ) ويتطلب تغييرا في أحكام الشريعة ( أى في المقومة الثانية ) سيكون بالضرورة غير شرعي . هذا يعني أن الالتزام بالشريعة الاسلامية يستلزم اتصاف آلية النشاطات الاقتصادية بالثبات تبعا لاتصاف المؤسسات بهذه الصفة. وبذلك فان استحالة تغير المقومة الثانية شرعا تؤدى الى استحالة تغير المقومة الثالثة شرعا .

لننتقل الان الى اثبات استحالة تغير المقومة الثالثة ، لنثبت استحالة تغير المقومة الثانية تبعا لذلك. وسنقوم بذلك عن طريق اثبات أن قوى الانتاج لايمكن أن تتطور بشكل يضغط على الاحكام الشرعية ليدفعها للتغير.

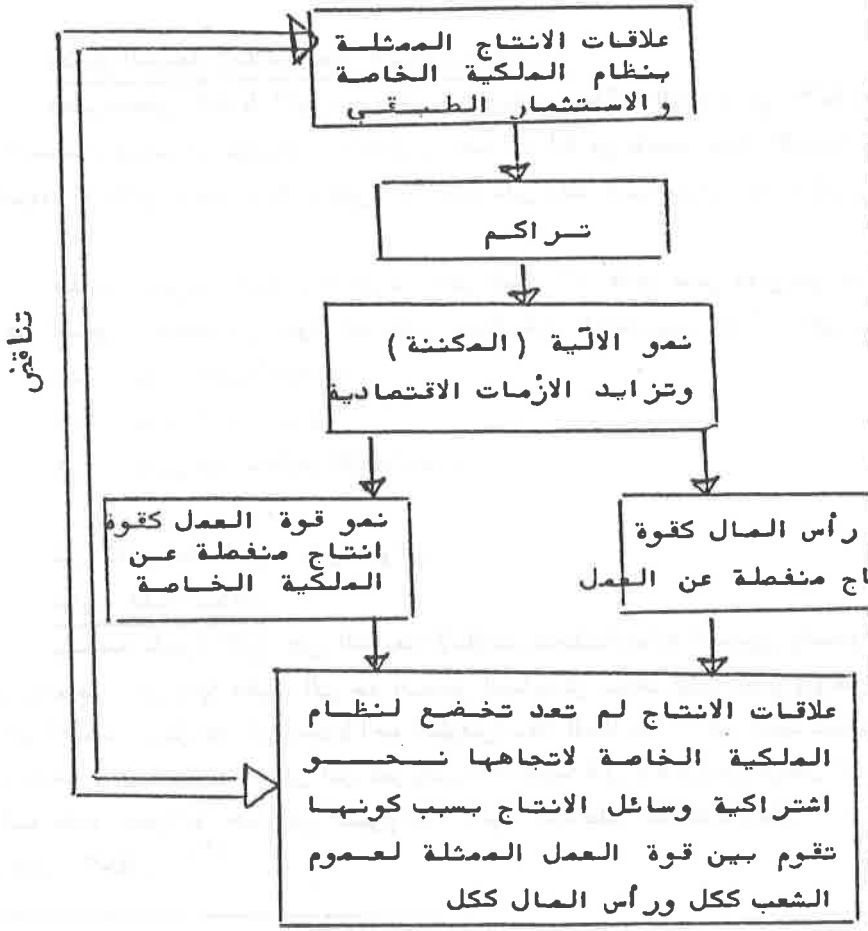
لايمكن أن يحصل مثل هذا الضغط الا اذا اصبحت احكام الشريعة عائقا امام قوى الانتاج يمنعها من القيام بمهمتها . ولكن قيام هذا العائق يفترض تناقض تلك الاحكام مع هذه القوى . وهذا لايقبل الا في اطار المنطق الماركسي المتعلق بالمادية التاريخية. فوجهة نظر ماركس في هذا الصدد هي أنه في مرحلة معينة لنمو قوى الانتاج في المجتمع تدخل هذه القوى في تناقض مع علاقات الانتاج السائدة التي تصاغ قانونيا بعلاقات منظمة للملكية ، والتي بموجب هذا التناقض تصبح عائقا امام ذلك النمو(١) . بموجب هذا المنطق فان سبب التناقض بين نمو قوى الانتاج وعلاقات الانتاج السائدة انما يكمن في نظام الملكية . فحسب ماركس وفي اطار نظام الملكية الخاصة والاستغلال الطبقي يؤدى نمو الالية ( المكننة ) كقوة انتاج في المجتمع الرأسمالي الى تزايدفصل قوة العمل عن قوة رأس المال عن طريق قوانين التراكم والازمات وتناقص معدل الربح وتزايد فقر العمال وتزايد نسبتهم في المجتمع الى أن يصبح جميع الشعب ( باستثناء قلة قليلة منه ) في عداد العمال . فيظهر التناقض في ذلك كما في الشكال التالي :

---

(١) Henri Denis مرجع مذكور اعلاه ، ص ٤٠٢

شكل رقم (٣)

تناقض علاقات الانتاج فيما بين بداية المرحلة الرأسمالية ونهايتها حسب المنطق الماركسي



حتى يقوم في ظل النظام الاسلامي مثل هذا التناقض الموضح في الشكل السابق فلا بد من توافر شرطين معا وبنفس الوقت. الاول يتمثل بوجوب أن يقبل نظام الملكية الخاصة في الاسلام الاستغلال الطبقي والثاني يتمثل بوجوب انحصار سلطة القرار الاقتصادي بقوى السوق وحدها ودون تدخل أية قوة من خارجه تمنع تمادي انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال . ولكن سيتضح لنا الان أنه يستحيل تحقق أي من هذين الشرطين .

١) تطبيق الشريعة الاسلامية يمنع الاستغلال الطبقي :

فحتى يتحقق الشرط الاول يجب أن يقبل نظام الملكية الخاصة في الاسلام بمبدأ الاستغلال ويجب أن يكون هذا الاستغلال طبقيا . أما من ناحية مبدأ الاستغلال فان الشريعة الاسلامية ترفضه بشكل مطلق ، والادلة على ذلك كثيرة نذكر منها مايلي :

حددت الشريعة الاسلامية الاجر بـ " أجر المثل " . فأجر عامل معين هو أجر مثله في السوق ، ويجب أن تتوفر فيه ثلاثة شروط تخص العامل ورب العمل ، هي :

١ — توازن أهلية التعاقد .
٢ — توازن ارادة التعاقد .
٣ — توازن قوة التفاوض الاقتصادية .

لنر كلا من هذه الشروط على التوالي :

١) توازن اهلية التعاقد :

بالنسبة للشرط الاول فان الشريعة الاسلامية تدخلت لحماية المجنون والمعتوه والسفيه والقاصر . بل إنها ذهبت الى حد التدخل لحماية كل متعاقد يشعر بنقص ولو كان طفيفا في أهليته . ومثل هذا أن يشترط أحد الطرفين انتفاء الخلابة (١) في العقد عندما يشعر بأنه يخلب في التعاقد . فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : ذكر رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه يخدع في البيوع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من بايعت فقل : لاخلابة "(٢) .

---

(١) اى الخديعة

(٢) رواه مسلم . " مختصر صحيح مسلم " للحافظ المنذري ، تحقيق محمد ناصر الدين الالباني ، المكتب الاسلامي ، دمشق — بيروت . الطبعة الثالثة ، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م ، ص ٢٥١ .

يتضح لنا مما تقدم أن الشرط الاول للتعاقد يفيد بوجوب تكافوء اهليـــة المتعاقدين الى أبعد الحدود ، والا تدخلت الشريعةلحماية الطرف الضعيف منهما . وبموجب ذلك فلا بد لنا أن نقبل أن كل عقد يقوم بينمتعاقدين في ظل الشريعـــة الاسلاميةيفيد بالضرورة بتساوى أهليتهما التفاوضية ، وأن هذه الشريعة تتدخل للحفاظ على هذا التوازن عندما يطرأ عليه أى خلل مهما كان طفيفا .

٢) توازن ارادة التعاقد :

الشريعة الاسلامية توجب انتفاء تحايل احد المتعاقدين لترجيح مصلحته في العقد على مصلحة المتعاقد الثاني مع ايهام هذا الاخير بتوازن المصلحتين . ولا يقوم هذا الواجب الا بتوفر الرضاء الكامل للمتعاقدين في التعاقد وفي آثاره على كل منهما ، ومن دون أن يشوب ارادة اى منهما أيةشائبة . هذا يعني وجوب توازن ارادة المتعاقدين في ابرام العقد . وعلى هذا الاساس فقد نهت الشريعة الاسلامية عن غبن المسترسل وعن تلقي الركبان وعن الرشوة لاستغلال النفوذ الوظيفي ( لانها تميز بين الناس في التعامل ) وعن النجش ( ومنه الدعايةالكاذبة ) وعن الغش وعن بيوع الغرر ... الخ. ومن أجل تمام رضاء المتعاقدين فقد أعطت الشريعةكلا منهما الحق بالرجوع عن العقد قبل تفرقهما ( خيـار مجلس العقد ) (١). كما أتاحت الفرصة لإقالة المتعاقد النادم

٣) توازن قوة التفاوض الاقتصادية :

لقد رأينا عنداستعراضنا للمقومة الثالثة للنظام الاسلاميأن هناك ميلا عاما لدىالفقهاء للـرجوع الى ثمن المثل والى أجر المثل باعتبارهما مؤشران أساسيان للقرار الاقتصادى ، وباعتبارهما المرجع الاساسي لفض كل نزاع حول تقويم السلع وفقا لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله :" قيمة عدل ، لاوكس ولا شطط " (٢). كما رأينا أيضا أن سعر المثل يتحقق بتوفر شرط واحد ، هو : أن يستنفذ العارضون طاقة عرضهم ، وذلك بمعنى أن لايقصروا في عرض سلعهم بحبسها ( أو حبس قسم منها ) عن المشترين بغيةرفع سعرها عليهم . ومن المفروغ منه أن يشمل هذا الشرط المنتجين في اطار الكلام عن الباعة العارضين. وقد رأينا ذلك واضحا تماما عند ابن تيميـــــه في قوله :" والمقصود ان ولي الامر ان أجبر أهل الصناعات على ماتحتاج اليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فانه يقدر أجرة المثل ... " (٣). ومن المفروغ

---

(١) انظر في كل ذلك : ابن تيمية ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثامن والعشرون ص ٧١ — ١٠٦

(٢) ورد في الصحيحين .

(٣) ابن تيمية ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثامن والعشرون ، ص ٨٦

منه أيضا أن استنفاذ المنتج لطاقة عرضـــه يعني استنفاذه لطاقته في انتاج السلعه بالحدود التي تحقق مصلحته الاقتصادية ولاتضر بالمشترين. ومثل هذا الوضع يتحقق حسب تعبيرنا اليوم عند مايقوم توازن المنتج على أساس تساوى الايراد الوسطي للوحدة من السلعه المنتجة مع تكلفتها الحدية ، وليس على أساس تساوى الايراد الحدى مع التكلفة الحدية . لان المساواة الاخيرة لاتضمن تحقق استنفاذ طاقة العرض، واذا استنفذ المنتج طاقة عرضه ( أى انتاجه ) ، وفقا لما سبق ، فلا يمكن لاحد أن يدعي أنه ظلم المستهلك. وهذا راجع ببساطه الى أن تحقق استنفاذ طاقة العرض يعني بالضرورة امتناع المنتج من استخدام قوته الاقتصادية للضغط على المستهلك لارغامه على الشراء بسعر اعلى من سعر المثل . ومن هنا نقول بتوازن قوة التفاوض الاقتصادية بين المنتج والمستهلك اذا تقيد الناس بسعرالمثل . وفي الشكل التالي ( رقم ٤ ) نبين الفرق بين سعرالمثل والسعر الاحتكارى بافتراض أن في السوق منتج واحد للسلعه المعنية بهذين السعرين ، وبافتراض أن :

ت ح : تكاليف حديه ، ت م : تكاليف متوسطه ،

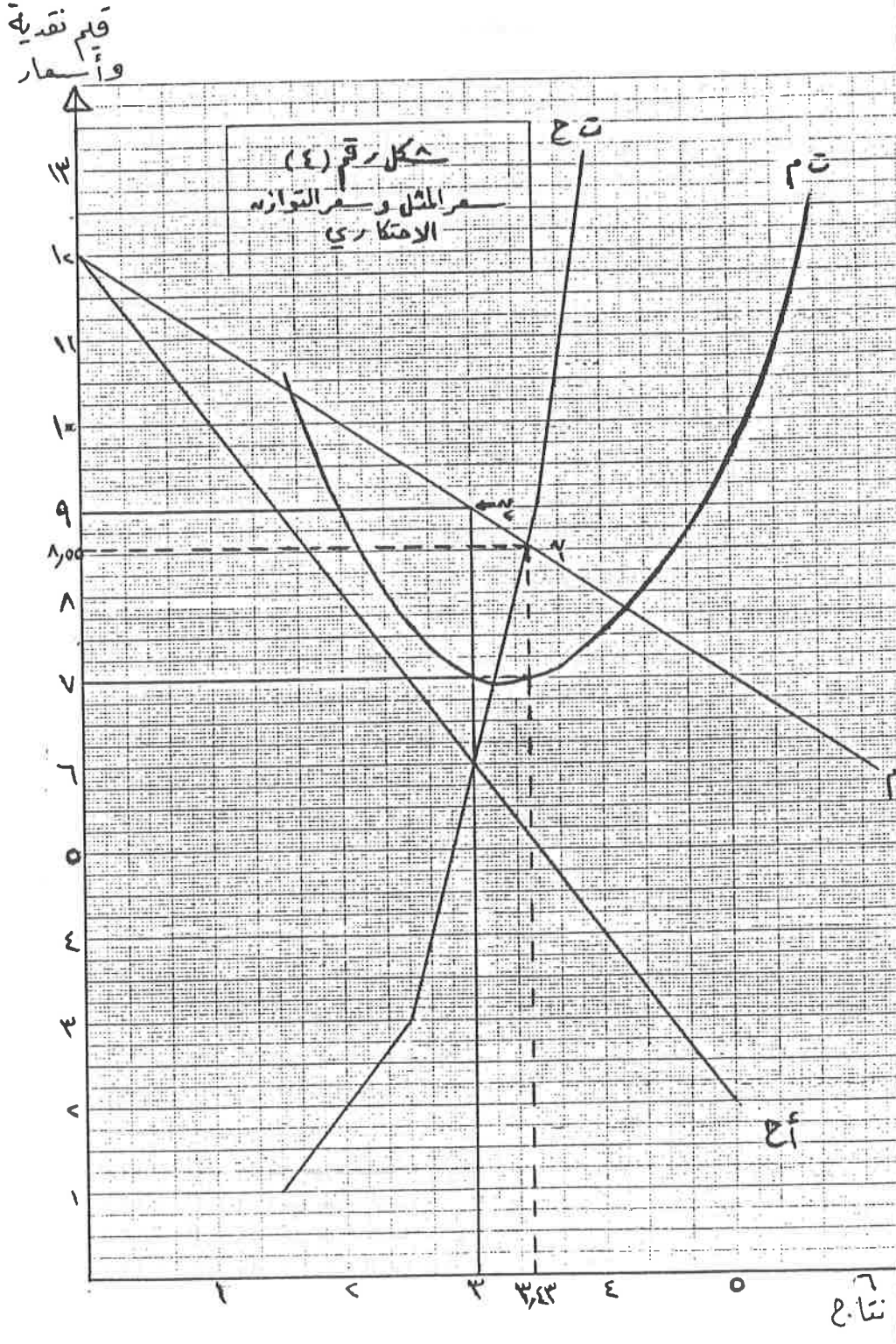
أ ح : ايراد حـدى ، أ م : ايراد متوســط،

ن١ : التوازن المقابل لسعر المثل، ن٢ : التوازن المقابل للسعرالاحتكارى

ومثلمايلتزم المنتج بثمن المثل فهو مضطر أن يلتزم بأجر المثل أيضا . لان قول النبي صلى الله عليه وسلم :" قيمة عدل ، لاوكس ولا شطط " كان أصلا لاجر المثل أيضا ( كما رأينا ) . وفي هذا الاطار يجب على المنتج المتقيد بأجر المثل أن لايستخدم ثقله الاقتصادى كوسيلة ضغط على قرارات العمال ليرغمهم على قبول أجر أقل من الاجر الذى يمكن أن يحصلوا عليه فيما لو لم يحصل ذلك الضغط . هذا يعني أن المنتج الملتزم بأجر المثل مضطر لاستنفاذ طاقة استخدامه (١) للعمل بالحدود التي تحقق مصلحته ولاتضر بالعمال . ومثل هذا الوضع يتحقق حسب تعبيرنا اليوم عندما يتساوى الايراد الحدى للعمل مع تكلفته المتوسطة ، وليس عندما يتساوى الايراد الحدى للعمل مع تكلفته الحديه . لان المساواة الاخيرة لاتضمن تحقيق استنفاذ طاقة استخدام المنتج ولاطاقة عرضه.

---

(١) طاقة استخدام المنتج لاتستقل عن طاقة عرضه ، بل تتبع لها ، ولذلك لم نتكلم اعلاه الا عن استنفاذ طاقة العرض .


قيم نقدية وأسعار
شكل رقم (٤)
سعر المثل وسعر التوازن الاحتكاري
ت ح
ت م
أ ح
١٣
١٢
١١
١٠
٩
٨,٥٥
٨
٧
٦
٥
٤
٣
٢
١
١
٢
٣
٣,٤٣
٤
٥
٦
نتائج

ولكن اذا استنفذ المنتج طاقة استخدامه فلن يستطيع أحد أن يدعي أنه ظلم العامل اذ أن استنفاذه لطاقة استخدامه يعني بالضرورة أنه امتنع عن استخدام ثقله الاقتصادى للضغط على العامل في مفاوضته على الاجر . ومن هنا نقول بتوازن قوة التفاوض الاقتصادية بين رب العمل والعامل عندما يتقيد الطرفان بأجر المثل . وفي الشكل التالي ( رقم ٥ ) نبين الفرق بين أجر المثل والاجر الاحتكارى ( أى عندما يحتكر رب العمل سوق العمل ) ، وبافتراض أن :

| | | |
|---|---|---|
| ت ح ل | : | التكلفة الحدية للعمل . |
| ت م ل | : | التكلفة المتوسطة للعمل ، |
| أ ح ل | : | الايراد الحدى للعمل ، |
| ر | : | نقطة التوازن المقابلة لاجر المثل ، |
| ر١ | : | نقطة التوازن المقابلة للاجر الاحتكارى ( أى احتكار رب العمل لسوق العمل ) . |

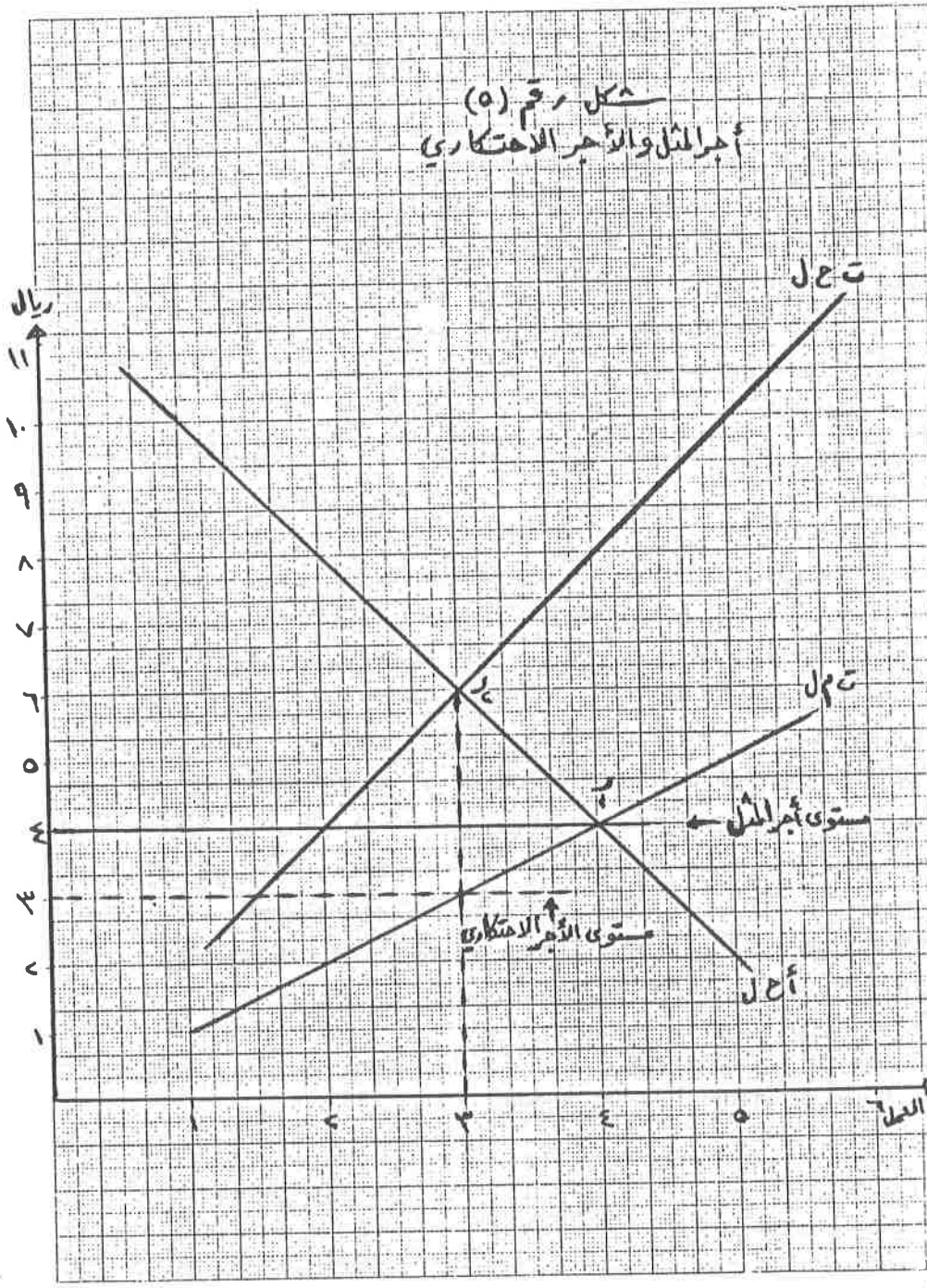
نلخص ماتقدم بالقول بأن الشريعة الاسلامية تضمن توفر توازن أهلية المتعاقدين وتوازن ارادتيهما العقدية ، كما أنها تضمن ، عن طريق سعر المثل ، توازن قوة التفاوض الاقتصادية بين المنتج والمستهلك ، وعن طريق أجر المثل ، توازن قوة التفاوض الاقتصادية بين رب العمل والعامل . واستنادا الى هذه النتيجة نقول بأن الالتزام بالشريعة الاسلامية يعني بالضرورة انتفاء الاستغلال انتفاءا تاما .

ولا غرابة في ذلك وهذه الشريعة تأمر بالعدل وتنهي عن الظلم حيثما وكيفما وجد . فأنظر مثلا في قوله تعالى : " يأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم "(١)، وفي قوله : " وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون "(٢)، وفي قوله : " واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل "(٣)، وفي قوله : " ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى "(٤)، كما جاء عن

---

(١) الاية ٢٩ من سورة النساء .
(٢) الاية ٢٧٩ من سورة البقرة .
(٣) الاية ٥٨ من سورة النساء .
(٤) الاية ٩٠ من سورة النحل .

شكل رقم (٥)
أجر المثل والأجر الاحتكاري



النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : " يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا ... " (١).

ومن ناحية ثانية فانرفض الشريعة الاسلامية لمبدأ الاستغلال انما يشمل كل استغلال سواء كان منسوبا الى سلوك الفرد أو الى سلوك الطبقة . والمتمعن في هذه الشريعة يلاحظ أنها لاتنسب مسوءولية تصرفات المكلفين الى السلوك الطبقي غير الارادى الذى تعتمده الماركسية ، ولا الى السلوك الغريزى للقطيع ( نسبة للاغنام ) الذى تقوم عليه النظرية الكينزية (٢) . بل إنها تلقي مسوءولية سلوك كل فرد عليه هو بعينه طالما كان اهلاللمسوءوليةوسليم الاراده . ونتبين ذلك من قوله تبارك وتعالى : " ولاتزر وازرة وزر أخرى " (٣) ، و " كل إمرئ بما كسب رهين " (٤). و" ثم توفىكل نفس ماكسبت وهم لايظلمون ( ٥) ، و " كل نفس بما كسبت رهينة " (٦)، و " ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه " (٧)

وعندما أوقعت الشريعة الاسلامية مسوءولية السلوك على الفرد القائم به بالذات فقد كان ذلك بالنظر الى آثار هذا السلوك عليه وعلى اهله وابويه وعياله واقاربه وجيرانه وعموم المجتمع المسلم الذى يعيش في وسطه ، لكي يحافظ هذا المجتمع باستمرار على وحدته وتماسكه متجنبا أسباب التفرقه والنزاعات الاجتماعية . فانظر مثلا في قوله تعالى :" فاعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " (٨) ، وفيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله :" المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايسلمه ، من كان في حاجة أخيه ، كان الله فيحاجته ، ومن فرج عن مسلم كربة ، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامه ، ومن ستر مسلما ستره اللهيوم القيامه "(٩)، فلو تمعنت في

---

(١) رواه مسلم . وورد في " مختصر صحيح مسلم " مرجع مذكور اعلاه ، ص ٤٨٣

(٢) "Les Compartements (Keynesiens) sont du type gregaire ou plus vulgairement moutonnier".
J.M.Albertini et A. Silem, "Comprendre les théories économiques", I. Cles de lecture, Editions du Seuil, France 1983, p. 51.

(٣) الاية ١٨ من سورة فاطر (٤) الاية ٢١ من سورة الطور
(٥) الاية ٢٨١ من سورة البقرة (٦) الاية ٣٨ من سورة المدثر
(٧) الاية ١١١ من سورة النساء . (٨) الاية ١٠٣ من سورة آل عمران .
(٩) رواه مسلم في صحيحه ، انظر مختصر صحيح مسلم " ، مرجع مذكوره اعلاه ص ٤٨٣ .

هذه التوجيهات الاسلامية ـ ومثلها كثير ـ لوجدت أن لامكان للطبقية والمنطق الطبقي في مجتمع تحكمه الشريعة الاسلامية . وذلكلابموجب قرار تصدره الدولة ( أو الفئة الاجتماعية ذات المصلحة ) ، بل بقوة التزام الفرد المسلم بشريعته . وسنرى بعد قليل أن آثار هذا الالتزام على آلية السوق تحول موضوعيا دون ظهور التناقضات الاجتماعية في المجتمع المسلم .

نستنتج مما تقدم أن نظام الملكية الخاصة في الاسلام لايقبل بالاستغلال الطبقي . وبذلكينتفي الشرط الاول الذى يجب تحققه حتى يمكن القول بأن النظام الاقتصادى الاسلامي يقبل قيام شكلين متناقضين من أشكال علاقات الانتاج في المجتمع المسلم . ويبقى علينا أن نناقش الان امكانية تحقق الشرط الثاني المتمثل بوجوب انحصار سلطة القرار الاقتصادى بقوىالسوق وحدها ، ودون تدخل أية قوة اخرى تمنع تمادى انفصال قوة العمل عنقوة رأس المال .

٢) تطبيق الشريعة الاسلامية يمنع تعارض قوة العمل مع قوة رأس المال :

نقول بأن سلطة القرار الاقتصادىانحصرت بقوى السوق وحدها عندما لاتتعدى سلطة اطراف القرار الاقتصادى ذات المصلحة المباشرة في التبادل ، وبشرط أن لايستمد أى طرف من هذه الاطراف سلطة قراره من تكتل الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها أو من الدولة. ويلاحظ أن منظرى النظام الرأسمالي قد تمسكوا في البداية بهذا الانحصار لسلطة القرار الاقتصادى بتقييدهم للنظام المذكور بـ " آلية السوق العفوية " (١). وقد رأينا أننمو قوى الانتاج في المجتمع الرأسمالي قد أدى الىتمركز وانفصال قوة العمل عنقوة رأس المال . ولما كانت سلطة القرار الاقتصادى تنبثق عن هاتين القوتين فلا بد لها منالتمركز هي الاخرى وبحيثيعبر القرارالاقتصادى عن سلوك مالكي رأس المال كطبقة أو عن ارادة النقابة الممثلة للعمال كطبقة . وبذلك فقد خرجت سلطة القرار الاقتصادى عن انحصارها بقوى السوق ، فأصبح النظام الرأسمالي واقعا في تناقض بين موقفه النظرى الممثل بآلية السوق العفوية وواقعه الممثل بتأثر هذه الالية بقرارات الشركات الاحتكارية والنقابات العمالية وبنزول الدولة كحكم بين الطرفين .

---

(١) الدكتور محمد حامد عبدالله ، مذكرة فيمحاضرات :" النظم الاقتصادية المعاصرة : تحليل ونقد "، معدة لطلبة قسم الاقتصاد بكلية العلوم الادارية من جامعة الملك سعود ، مطابع جامعة الملك سعود ، الرياض ،١٤٠٤هـ/١٩٨٤م ص ١٣ — ٣٩ .

النظام الاقتصادى الاسلامي لايتجه بهذا الاتجاه ، وذلك من ناحية أن شرعية سلطة القرار فيه لاتستمد لامن آلية السوق ولامن مصالح الفئات الاجتماعية خارج السوق . فان كان الفرد في ظل هذا النظام صاحب قرار اقتصادى فان شرعية سلطة قراره لاتستمد من مصلحته الخاصة ولا من انتمائه الاجتماعي لهذه الطبقة أو تلك ، بل تستمد من الاذن الشرعي ومنه وحده فقط (١) . ومن ثم فهو يقيم قراره الاقتصادى على اساس المعيار الشرعي في التمييز بين الحسن والقبيح وليس على اساس معياره هو أو معيار الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها . وبذلك فان الفرد مسؤول (٢) عن اخضاع قراره الاقتصادى لتوجيهات الشريعة ، وبهذا الخضوع فان سلطة القرار المذكور لايمكن أن تنحصر بقوى السوق لان شرعيتها مستمدة من خارج المنطق المادى لهذه القوى ، مثلما أنها لاتخضع للقوى الاجتماعية خارج السوق . وبكلمة مختصرة تقول بأن السلطة المذكورة تقوم وفقا للقيم الاجتماعية الاسلامية التي تخرج عن كلا ذَيْنِكَ النوعين من القوى .

لنبحث اذن عما يترتب على خضوع سلطة القرار الاقتصادى في السوق لتوجيهات الشريعة الاسلامية . والذى يهمنا من ذلك هو معرفة ماإذا كان ذلك الخضوع يؤدى عند نمو قوى الانتاج الى انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال ، ومن ثم الى ظهور تناقض بين شكلين مختلفين من أشكال علاقات الانتاج .

ينشأ في مجتمع معين ميل مستمر لانفصال قوة العمل عن قوة رأس المال نتيجة لقبول هذا المجتمع باستمرار ميل الاموال والثروات فيه للترمكز بيد إحدى فئاته الاجتماعية الاصغر في أهميتها العددية . ومن ثم فاننا حيال التساؤل التالي : هل يقبل المجتمع الملتزم بالنظام الاسلامي مثل ذلك الميل لترمكز الاموال والثروات ؟ اذا استطعنا أن نجيب على هذا التساؤل بالايجاب نكون قد أثبتنا أنه لامفر من ظهور تناقض بين شكلين مختلفين من أشكال علاقات الانتاج في مجتمع تحكمه الشريعه الاسلامية ، لانه لامفر من ظهور انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال ، كميل مستمر فيه تبعا لاتجاهه المستمر نحو تمركز الاموال والثروات . أما اذا كانت اجابتنا على ذلك التساؤل بالنفي فبها نثبت أنه لامكان لظهور تناقض بين شكلين مختلفين من اشكال علاقات الانتاج في المجتمع الملتزم بالنظام الاسلامي . ومن المفروغ منه أنه يكفي اثبات أحد ذينك

---

(١) كما رأينا اعلاه .
(٢) في الدنيا والاخرة .

الاتجاهين لينتفي الاخر ( بسبب استحالة اجتماعهما ) . وبناء على ذلك فإننا سنحاول فيما يلي اثبات استحالة ظهور شكلين مختلفين من اشكال علاقات الانتاج في مجتمع ملتزم بالنظام الاسلامي ، اعتمادا على أن هذا الالتزام يمنع المجتمع المذكور من الميل المستمر نحو تمركز الاموال والثروات .

في الشريعة الاسلامية توجيهات عديدة تتصل مباشرة أو غير مباشرة بموضوع تمركز الاموال والثروات . والمتتبع لتلك التوجيهات لابد أن يلاحظ أنها تتضافر جميعها ويكمل بعضها بعضا ، وبدون أدنى استثناء ، لمنع ذلك التمركز . ولعلنا نجد أهم التوجيهات المعنية ، في أحكام الشريعة المتعلقة بالاحتكار والارث والربا والقمار وبيوع الغرر والتكافل الاجتماعي . وقد اخترنا إفراد مكان خاص لتتبع آثار العمل بالتكافل الاجتماعي على تمركز الاموال والثروات ، لقناعتنا بوضوح ودقة النتائج التي يمكن التوصل لها في هذا الاطار . ولكننا سنقوم بذلك بعد أن نلقي نظرة اجمالية وسريعة على باقي ماذكرنا من توجيهات شرعية :

أ — مجابهة تمركز رأس المال بتطبيق احكام الشريعة الاسلامية المتعلقة بالاحتكار والارث والربا والقمار وبيوع الغرر :

روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لايحتكر الا الخاطئ " (١) ، و " الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " (٢) . وبناء على ذلك فقد ذهب جمهور الفقهاء الى أن الاحتكار محرم في الشريعة الاسلامية (٣) . الا أن أئمة الفقة اختلفوا في موضوع الاحتكار المنهي عنه . فبينما يذهب أحمد والشافعي وأبو حنيفه الى أن الاحتكار الممنوع هو في الاطعمه فقط نجد أن مالكا يذهب الى أنه يشمل جميع السلع ( الاطعمة وغيرها ) التي يترتب على احتكارها ضرر بالمسلمين (٤) . ولكن يبدو أن ابن تيمية يحذو حذو مالك (٥) وكذلك ابن قيم الجوزية (٦) .

---

(١) رواه مسلم في صحيحه عن معمر بن عبدالله .

(٢) رواه ابن ماجه من حديث عمر

(٣) قحطان عبدالرحمن الدورى ، " الاحتكار وآثاره في الاسلام " ، مطبعة الامة ، بغداد ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م) ، ص ٦٥ .

(٤) عون الدين بن أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة ، الحنبلي المتوفي سنة ٥٦٠ هـ ، "الافصاح عن معاني الصحاح"، الناشر : المؤسسة السعيدية بالرياض — الرياض — المملكة العربية السعودية ١٣٩٨هـ، الجزء الاول ، ص ٣٦٦ .

(٥) شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيميه ، " الحسبة في الاسلام " ، دار الكاتب العربي ، ص ١٥ .

(٦) ابن قيم الجوزية ، مرجع مذكور اعلاه ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤

يلاحظ مما تقدم أن أئمة الفقه الاسلامي الاربعة مجتمعون على منع احتكار الاطعمه المضر بالمسلمين . ويكفينا هنا الارتكاز على نقطة الاتفاق هذه لاستيضاح أثرها على تمركز الاموال .

ان منع احتكار سلعه من السلع يستلزم امتناع استفادة منتجيها وباعتها من تحقيق ارباح احتكارية فيها . وما من شك بأن انتفاء هذه الارباح يعوق عملية تمركز الاموال . ولما كان الفقه الاسلامي يمنع احتكار جميع المواد الغذائية الضروريةلحياة الناس — حسبما تقدم — فلا بد من انتفاء الارباح الاحتكارية فيها جميعا . هذا يعني أن تطبيق النظام الاسلاميسيولد ميلا مضادا لتمركز الاموال ، وبدرجة تتناسب مع أهمية السلع الغذائية الضرورية لحياة الناس في هيكل النشاط الاقتصادى للمجتمع .

ويلتقي هذا الميل المضاد للتمركز مع مايترتب على تطبيق احكام الشريعة الاسلامية المتعلقة بنظام المواريث ، وعلى توجيهاتها المتعلقةبنمط تكاثر السكان .

لكييعمل نظام المواريث في الاسلام على اعاقة الميل لتمركز الثروات فلا بد من اثبات امرين : الاول أن توجه الشريعه الاسلامية نحو كون الجيل اللاحق ( الوارث ) أكبر عددا من الجيل السابق ( المورث ) ، والثاني أن توجه نحو تشتيت تملك التركة لانحو انحصاره . اذ أن احتمال تحقق الامرالثاني يضعف بانتفاء تحقق الاول .

بخصوص الامر الاول يلاحظ أنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم "(١)وانه قال عندما سئل عن العزل : " فلا عليكم أن لاتفعلوا ذاكم ، فانما هو القدر " (٢) ." وفيطريق آخر عند مسلم بلفظ :" ولم يفعل ذلك أحدكم ؟ ولم يقل : فلا يفعل ذلك أحدكم ، فانه ليست نفس مخلوقة الا الله خالقها " فيفهم من مجموع اللفظين كراهة العزل ، لا التحريم ولا الاباحةالمطلقه " (٣) ، وأنه صلى الله عليه وسلم قال اجابة على السؤال عن العزل أيضا :" ذاك الوأد الخفي " (٤).

---

(١) رواه ابو داوود والنسائي والحاكم واللفظ له وقال : صحيح الاسناد .

(٢) من صحيح مسلم ، وهو مأخوذ من :
" مختصر صحيح مسلم" للامام ابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى ، للحافظ زكي الدين عبدالعظيم بن عبد القوى بن سلامة المنذرى الدمشقي ، تحقيق : محمد ناصر الدين الالباني ، الناشر : المكتب الاسلامي دمشق — بيروت ، الطبعة الثالثة ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م) ، ص ٢١٦

(٣) من صحيح مسلم ، وهو مأخوذ من المرجع السابق ، ص ٢١٦.

(٤) من صحيح مسلم ، وهو مأخوذ من المرجع السابق ، ص ٢١٦.

يستفاد مما تقدم من أحاديث أن الشريعة الاسلامية ترغب بتكاثر النسل وتذم الحد منه على سبيل الكراهة لا التحريم . هذا يعني أنه يترتب على تطبيق النظام الاسلامي ظهور ميل اجتماعي نحو تزايد السكان . ولكن من المهم جدا أن نلاحظ هنا أن هذا الميل سيكون بالضرورة أكبر عند الاغنياء منه عند الفقراء ، اذا عمل المسلمون بتوجيه النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عنه أنه قال :" ... يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ..." (١). لان استطاعة الباءة انما هي أبكر عند الاغنياء منها عند الفقراء ، الامر الذى يجعل فترة الحياة الزوجية اطول واكثر اخصابا عند الاوائل منها عند الأخيرين . وعلى ضوء ذلك فاذا التزمت الفئتان بترغيب الشريعة بزيادة النسل ، وبنفس الدرجة فلا بد أن يكون معدل تزايد الاغنياء أعلى من معدل تزايد الفقراء .

أما اذا جاز شرعا للامة أن تحد من النسل لدفع مفسدة كبيرة عنها ـ كما في حالة البلدان التي تعاني من ازمة التضخم السكاني والفقر في يومنا هذا ـ فان استمرار التزام اغنياء الامة ( دون فقرائها ) بترغيب الشريعة بتزايد النسل لايمنع من دفع تلك المفسدة ، وذلك لسببين ، هما : أولا أن عدد الاغنياء قليل جدا في المجتمع الفقير ومن ثم فان تزايدهم لن يرفع معدل تكاثر الامة بشكل ملحوظ ، وثانيا أن التكاثر مع الغنى ليس هو السبب في المفسدة التي يتوخي المجتمع تجنبها .

نتوصل مما تقدم الى أن الشريعة الاسلامية توجه الى تكاثر الاغنياء في كل الظروف . ومن ثم فان التزام هؤلاء بالتوجيه المذكور يجعل الجيل الوارث منهم أكثر عددا من الجيل المورث . وبذلك يتوفر الامر الاول الضرورى لكي يقوم نظام المواريث في الاسلام باعاقة الميل لتمركز الثروات ، ويبقى علينا أن نثبت الامر الثاني ، وهو أن الشريعة الاسلامية توجه نحو تشتيت تملك التركة لانحو انحصاره .

أجمع الفقهاء على توريث سبعة عشر ، هم : الابن وابن ابنه وان سفل ، والاب وابوه وان علا ، والاخ من كل جهة ، وابن الاخ اذا كان عصبة ، والعم ، وابن العم اذا كان عصبة ، والزوج ، ومولى النعمة ( وهو السيد المعتِق ) ، والبنت وبنت الابن وان سفل ، والام والجده ( ام الام ) وان علتا ، والاخت من كل جهة ، والزوجة ، ومولاة النعمة ( وهي السيدة المعتِقة ) . وقد يرث هؤلاء في حال ويحجبون حجب اسقاط من

---

(١) من صحيح البخارى .

الميراث اصلا في حال اخرى ، ماعدا خمسة منهم فإنهم لايحجبون بحال أصلا ، وهم : الزوجان والابوان وولد الصلب (١).

لنسلط الضوء على أنصبة هؤلاء الخمسة الاخيرين من الميراث . لقد أجمع الفقهاء على أن الرجل يرث نصف ماتركت امرأته ان لم يكن لها ولد ( أو ولد ابن ) والربع إن كان لها ذلك . والمرأة ترث ربع ماترك زوجها ان لم يكن له ولد ( أو ولد ابن ) ، والثمن ان كان له ذلك . كما أجمعوا أيضا على أن للاب اذا انفرد كل ما ترك ابنه ، وان للام الثلث وللاب الثلثين اذا انفردا ( مجتمعين ) ، وان لكل منهما السدس اذا اجتمعا مع ولد ابنهما المتوفي ( أو ولد ابنه ) . واجمعوا ايضا على أن الاولاد يرثون أباهم على أساس أن للذكر مثل حظ الانثيين . وأن الابن اذا انفرد فله جميع المال ، وان البنت اذا انفردت فلها النصف ، وأن الثلاث بنات ( فما فوق ) اذا انفردن فلهن الثلثـــــان . واجمعوا ايضا على أن بني البنين يقومون مقام البنين عند فقد البنين (٢).

يلاحظ أنه من جميع الاحوال المذكورة لايمكن أن يحصل الوارث الواحد على كامل ماترك المورث الا في حالتين فقط ، هما : انفراد الاب بما ترك ابنه وانفراد الابن الواحد بما ترك والده ( أو والدته ) . ولابد من اقتسام التركة في جميع الاحوال الباقية

لنتأمل في حالتي الانفراد السابقتي الذكر . فنلاحظ أن انفراد الاب بما ترك ابنه قد يحصل بالرغم من وجود اخوة واخوات لهذا الاخير ، لان الاب يسقطهم من الميراث (٣) . ولان الامر كذلك فأغلب الاحتمال أن ماحصل عليه الاب سيؤول قريبا لاخوة واخوات المتوفي بوفاة الاب . هذا يعني أن الاحتمال الراجح في مثل تلك الظروف أن التركة سيكون مصيرها الانقسام في النهاية .

---

(١) عون الدين ابي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي المتوفي سنة ٥٦٠هـ " الافصاح عن معاني الصحاح " ، الناشر : المؤسسة السعيدية بالرياض ، طبع بمطابع الدجوى ـ القاهرة ١٩٧٨م ، الجزء الثاني ، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) الامام ابي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ( ٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ ) ، " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م الجزء الثاني ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢.

(٣) ابن هبيرة ، " الافصاح عن معاني الصحاح " ، مرجع مذكور أعلاه ، الجزء الثاني ص ٨٩.

أما اذاتوافق انفراد الاب بتركة ابنه مع عدم وجود اخوة واخوات لهذا الاخير فإننا نعتبر أن هذه الحالة استثنائية ونادرة ، وكذلك حالة انفراد الابن بما ترك احد والديه . واليك التعليل . لقد أجمع الفقهاء على أن من ما ت ولا وارث له من ذى فرض ولا تعصيب ولا رحم فان ماله لبيت مال المسلمين[١] . على ضوء ذلك سنفترض أن زيدا وابنه عمروا قصدا الانفراد كل منهما بتركة الاخر باعتبار أن عمروا غير متزوج وهو ابن وحيد لزيد من أم متوفية . ولنتساءل : ماذا يمكن أن يترتب على مثل ذلك القصد؟ اذا مات زيد وتبعه عمرو ( أو مات عمرو وتبعه زيد ) فلعدم وجود ذى فرض لابد أن تنتقل اموالهما الى ذى تعصيب ان وجد ، والا فانها ستنتقل الى ذى رحم ان وجد ، والا فستنتقل الى بيت مال المسلمين . هذا يعني أن التركة تبتعد عن عائلة المتوفي بمقدار ضعف صلة قرباه . واحتمال حصول هذا الابتعاد يكون في اعلا درجاته في حالة انفراد زيد وعمرو ( كل منهما بالاخر ) . ولكنه يضعف بمقدار تزايد عدد افراد العائلة . فلو كان لزيد ابنا اخر اسمه عبيد فان موت عمرو وعبيد قبل زواج أى منهما وحصوله على ابناء اقل احتمالا من موت عمرو لوحده . ولنفس السبب فان موت الثلاثة قبل تكاثرهم أقل احتمالا من موت الاثنين . . . وهكذا دواليك .

نستنتج مما تقدم أن حالة الانفراد في التركة لايمكن أن تكون مقصوده في الاحوال العادية لان فيها الاحتمال الاقصى لخروج اموال العائلة الى غيرها ، ومن هنا قلنا بأن تلك الحالة استثنائية ونادرة . بل اننا اذا توقعنا وجود قصد لدى الناس ، في هذا المضمار ، فاننا سننتظر منهم ــ وفقالما تقدم ــ أن يعملوا[٢] على تكاثر العائلة بأقصى سرعة سعيا وراء الاحتمال الاقصى لعدم خروج اموال العائلة الى غيرها .

نبني على ذلك أن نظام المواريث في الاسلام يوجه الى تشتيت تملك التركة وليس الى انحصاره . ويقوى هذا التوجيه بترغيب الشريعه بالوصيه . فقد اجمع الفقهاء على أن الوصية مستحبة ومندوب اليها اذا كانت لاقارب الموصي أو لذوى رحمه ممن لايرثون ، وأنها جائزة لغير وارث بحدود ثلث التركة ، وأنه " لاوصية لوارث " الا أن يجيز ذلك الورثة[٣] .

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٩١

(٢) وخاصة العوائل الغنية منهم وبمقدار ماتزيد ثروة العائلة ، لان الاهتمام بالمحافظة على الثروة يتزايد بتزايدها .

(٣) ابن هبيرة ، " الافصاح عن معاني الصحاح " ، مرجع مذكور اعلاه ، الجزء الثاني ، ص ص ٧٠ ــ ٧١

عندما نتأمل في هذه التوجيهات الشرعية على ضوء كراهة تحديد النسل ، لدى الفئات الغنية خصوصا [١]، فلا يمكننا أن نخرج الا بنتيجة واحدة ، وهي : أن تقيد المجتمع المسلم بالتوجيهات المذكورة يجعل نظام المواريث أداة مهمة لتفتيت ثروات الاغنياء فيه .

وبذلك نكون قد اثبتنا أن تطبيق النظام الاسلامي يقاوم تمركز الاموال والثروات من جهتين : بمنع احتكار السلع الغذائية وبالعمل بنظام المواريث الشرعي ولكن الامر لايقف عند هذه الحدود ، بل ان الشريعة الاسلامية تصل لنفس النتيجة من جهة ثالثة ، بنهيها عن الربا والقمار وبيوع الغرر .

عندمايستطيع الجهاز المصرفي استقطاب كامل القوة الشرائية النقدية في المجتمع فانه يتحكم بالقرارات الاقتصادية لسائر النشاطات الاقتصادية التي تقوم فيه . ولانقصد من ذلك أن الجهاز المصرفي هو الذي يتخذ تلك القرارات . بل نقصد أن سريانها متوقف على اجازته بحكم كونه ممولا للنشاطات الاقتصادية في المجتمع . وعلى ضوء ذلك فاذا قام النظام المصرفي على أساس التعامل بالفائدة فان قراراته بتمويل النشاطات الاقتصادية ستتوقف على درجة ثقته باسترداد مبلغ القرض مع مبلغ فوائده . ومن ثم فان النظام المصرفي يفرض على القائم بالنشاط الاقتصادى (أى المقترض) أن يعتبر مبلغ الفائدة جزءا من نفقات نشاطه الاقتصادى . هذا يعني أن المنتج سيتعامل مع الفائدة تماما كما يتعامل مع باقي عناصر نفقة انتاجه ، وذلك من ناحية أنه يعتبرها كعنصر من العناصر الضاغطه على ربحه . وسلوك المنتج القائم على هذا الاساس لابد أن يطبع الاقتصاد بأكمله بطابع معين يتصل بجوهر الموضوع الذى نحن بصدده الان . فبدخول الفائدة كعنصر من عناصر نفقة الانتاج في المجتمع ينزاح منحنى عرض كل منشأة باتجاه الاعلى واليسار . ويترتب على ذلك انخفاض حجم الانتاج في جميع فروع الانتاج الموجودة في المجتمع ، اضافة الى ارتفاع الاسعار . ومن المتفق عليه أن هذا الانخفاض في حجم الانتاج يطال الوحدات الانتاجية الاضعف في المجتمع ( أى الحدية ) بشكل أسرع وأقوى مما يطال الوحدات الاقوى . ومن ثم يصبح دخول الفائدة كعنصر من عناصر نفقة الانتاج بمثابة عامل لاصطفاء الوحدات الانتاجية الاقوى في المجتمع والمحافظة عليها ، بالتضحية بالوحدات الاضعف . ويبدو للوهلة الاولى أن هذا الشيء امر جيد لانه يعمل باتجاه حسن تخصيص الموارد في المجتمع .

ولكن بقاء الوحدات الانتاجية الاقوى وزوال الاضعف يعملان ايضا على تخفيض درجة المنافسة . وبهذا التخفيض لابد أن يتجه المجتمع نحو التمركز وسوء تخصيص الموارد . وسنبين فيمايلي كيف يتم ذلك .

---

(١) حسبما تقدم معنا منذ قليل

لنأخذ مثالا عن صناعة معينة في مجتمع معين( وستكون باقي النشاطات الانتاجية على غرارها ) . سنفترض أن هذه الصناعة تقوم على نموذجين من الوحدات الانتاجية : نموذج (أ) ضعيف ، ويضم ٥٠ وحدة انتاجية متماثلة تماما ، ونموذج (ب) قوى ، ويضم ٥٠ وحدة انتاجية متماثلة تماما . ولنفترض أن جدول عرض كل وحدة من ( أ ) ، بافتراض عدم وجود الفائدة مرة وبافتراض وجودها مرة ، والجدول المقابل لكل وحدة من ( ب ) ، هما على التوالي :

جدول رقم (١) يمثل عرض كل وحدة انتاجية من (أ)

| السعر | ٥٠ | ٤٠ | ٣٠ | ٢٠ | ١٠ |
|---|---|---|---|---|---|
| الكمية المعروضة بافتراض غياب الفائدة | ٦٠ | ٥٠ | ٤٠ | ٣٠ | ٢٠ |
| الكمية المعروضة بافتراض وجود الفائدة | ٤٠ | ٣٠ | ٢٠ | ١٠ | صفر |

جدول رقم (٢) يمثل عرض كل وحدة انتاجية من (ب)

| السعر | ٥٠ | ٤٠ | ٣٠ | ٢٠ | ١٠ |
|---|---|---|---|---|---|
| الكمية المعروضة بافتراض غياب الفائدة | ٩٠ | ٨٠ | ٧٠ | ٦٠ | ٥٠ |
| الكمية المعروضة بافتراض وجود الفائدة | ٧٠ | ٦٠ | ٥٠ | ٤٠ | ٣٠ |

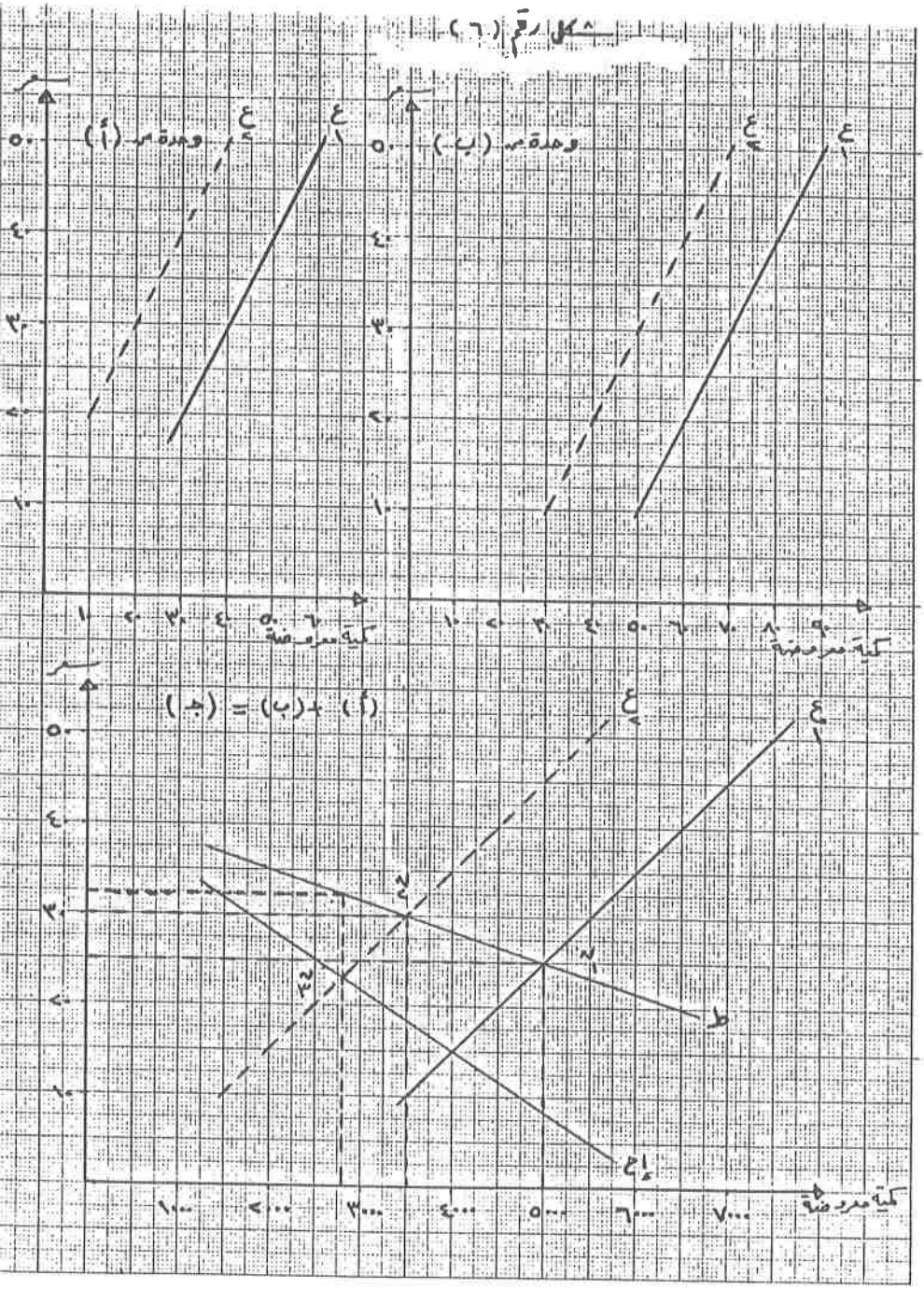
وفقا لما تقدم فان جدول عرض الصناعة المفترضة سيكون كمايلي :

جدول رقم (٣) يمثل عرض الصناعة ( "أ" + "ب" )

| السعر | الكمية المعروضة بافتراض غياب الفائدة | الكمية المعروضة بافتراض وجود الفائدة |
|---|---|---|
| ٥٠ | ٧٥٠٠ | ٥٥٠٠ |
| ٤٠ | ٦٥٠٠ | ٤٥٠٠ |
| ٣٠ | ٥٥٠٠ | ٣٥٠٠ |
| ٢٠ | ٤٥٠٠ | ٢٥٠٠ |
| ١٠ | ٣٥٠٠ | ١٥٠٠ |

واليك فيما يلي الجداول الثلاثة السابقة معروضة في الشكل رقم (٦) :

شكل رقم (٦)


وحدة سـ (أ)
وحدة سـ (ب)
كمية معروضة
(أ) + (ب) = (جـ)
ع١
ع٢
ع
ط
د١
د٢
د
٥٠
٤٠
٣٠
٢٠
١٠
١
٢
٣
٤
٥
٦
٧
٨
٩
١٠٠٠
٢٠٠٠
٣٠٠٠
٤٠٠٠
٥٠٠٠
٦٠٠٠
٧٠٠٠

لنر الان كيف تتمكن الوحدات الانتاجية القوية (ب) أن تتعزز وتتقوى على حساب الوحدات (أ) ، نتيجة للتعامل بالفائدة . يمكننا أن نستخلص من المعلومات الافتراضية السابقة الجدولين التاليين :

جدول رقم (٤)
اهمية الوحدات الانتاجية الضعيفة (أ) والقوية (ب) بالنسبة للصناعة (أ + ب) ، بافتراض عدم وجود الفائدة

| (١) السعر | (٢) الكمية المعروضة من مجموع الوحدات (أ) | (٣) الكمية المعروضة من مجموع الوحدات (ب) | (٤) =(٢)+(٣) | (٥) = (٢)/(٤) × ١٠٠ | (٦) = (٣)/(٤) × ١٠٠ | (٧) = (٥)+(٦) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٥٠ | ٣٠٠٠ | ٤٥٠٠ | ٧٥٠٠ | ٪٤٠ | ٪٦٠ | ٪١٠٠ |
| ٤٠ | ٢٥٠٠ | ٤٠٠٠ | ٦٥٠٠ | ٪٣٨ر٤٦ | ٪٦١ر٥٤ | ٪١٠٠ |
| ٣٠ | ٢٠٠٠ | ٣٥٠٠ | ٥٥٠٠ | ٪٣٦ر٣٦ | ٪٦٣ر٦٤ | ٪١٠٠ |
| ٢٠ | ١٥٠٠ | ٣٠٠٠ | ٤٥٠٠ | ٪٣٣ر٣٣ | ٪٦٦ر٦٧ | ٪١٠٠ |
| ١٠ | ١٠٠٠ | ٢٥٠٠ | ٣٥٠٠ | ٪٢٨ر٥٧ | ٪٧١ر٤٣ | ٪١٠٠ |

جدول رقم (٥)
اهمية الوحدات الانتاجية الضعيفة (أ) والقوية (ب) بالنسبة للصناعة (أ+ب)، بافتراض وجود الفائدة

| (١) السعر | (٢) الكمية المعروضة من مجموع الوحدات (أ) | (٣) الكمية المعروضة من مجموع الوحدات (ب) | (٤) =(٢)+(٣) | (٥) = (٢)/(٤) × ١٠٠ | (٦) = (٣)/(٤) × ١٠٠ | (٧) = (٥)+(٦) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ٥٠ | ٢٠٠٠ | ٣٥٠٠ | ٥٥٠٠ | ٪٣٦ر٣٦ | ٪٦٣ر٦٤ | ٪١٠٠ |
| ٤٠ | ١٥٠٠ | ٣٠٠٠ | ٤٥٠٠ | ٪٣٣ر٣٣ | ٪٦٦ر٦٧ | ٪١٠٠ |
| ٣٠ | ١٠٠٠ | ٢٥٠٠ | ٣٥٠٠ | ٪٢٨ر٥٧ | ٪٧١ر٤٣ | ٪١٠٠ |
| ٢٠ | ٥٠٠ | ٢٠٠٠ | ٢٥٠٠ | ٪٢٠ | ٪٨٠ | ٪١٠٠ |
| ١٠ | صفر | ١٥٠٠ | ١٥٠٠ | صفر ٪ | ٪١٠٠ | ٪١٠٠ |

بمقارنة العمود رقم (٥) في الجدول رقم (٤) مع نظيره في الجدول رقم (٥) يلاحظ أن التعامل بالفائدة خفض من أهمية الوحدات الانتاجية الضعيفة (أ) بالنسبة الى الصناعة ( أ + ب ) . وبمقارنة العمود رقم (٦) في الجدول رقم (٤) مع نظيره في الجدول رقم (٥) يلاحظ أن التعامل بالفائدة زاد من أهمية الوحدات الانتاجية القوية (ب) بالنسبة الى الصناعة ( أ + ب ) . هذا بالاضافة الى انخفاض أهمية المعروض من كامل الصناعة ( أ + ب ) نتيجة للتعامل بالفائدة وكما يتضح من مقارنة العمود رقم (٤) فيما بين الجدولين لسابقي الذكر .

يلاحظ مما تقدم أن التعامل بالفائدة يعمل بنفس الوقت على اخراج قسم من المنتجين من كل نشاط انتاجي في المجتمع ، وعلى تخفيض حجم المعروض من السلع والخدمات لدى كل واحد من القسم الباقي . فيلزم من ذلك بالضرورة انخفاض درجة المنافسة في السوق .

لنتساءل اذن : ماذا يترتب على هذا الانخفاض في درجة المنافسة ؟ يترتب عليه أن كل منتج ( من الباقين في السوق ) يستطيع أن يعظم أرباحه بتخفيض الكمية التي ينتجها ورفع السعر، نسبة لما كان يفعل فيما لو لم تنخفض درجة المنافسة. ومثل هذا الوضع يعرف باسم " منافسة القلة " ( Oligopole ) وهو يسمح للمنتج عموما أن يحقق أرباحا أعلى مما يحققه فيما لو لم تنخفض درجة المنافسة .

ولكن هل نستطيع الجزم بأن المنتجين ( الباقين في السوق ) سيستغلون بالضرورة تلك الامكانية المتاحة لهم برفع أرباحهم ( عن طريق تخفيض كمية الانتاج ورفع السعر ) ؟ قد نرغب أن نجيب على ذلك بالنفي . ولكن سلوك المنتج الرشيد الهادف لتعظيم الربح يتعارض مع تلك الرغبة. فإما أن نضحي بمفهوم الرشـــــد الاقتصادى الخاضع لتعظيم الربح، واما أن نضحي بالرغبة المذكورة. فأيهما نختار ؟ الخيار الاول يمر عبر قبول المنتج طوعا لتقييد ربحه ، وبذلك فهو يفترض الالتزام بقيم أخلاقية غريبة على الاقتصاديات التي تتعامل بالفائدة ومن ثم فان الخيار الثاني يفرض نفسه لاستحالة العمل بالاول .

ولكن ماذا ينجم عن ذلك ؟ سنجيب على هذا التساؤل بالعودة الى المثال الذى كنا حياله منذ قليل والموضح في الشكل رقم (٦) عندما نتأمل في القطاع ( ج)

من هذا الشكل نلاحظ أن منحنى عرض الصناعة هو ( ع ) بافتراض انعدام الفائدة ، و ( ع ) بافتراض وجودها . وبافتراض أن منحنى الطلب هو ( ط ) يكون منحنى الايراد الحدى هو ( ½ ح ) ، على ضوء ذلك نلاحظ أن توازن الصناعة سيكون عند النقطة ( ن ) عند افتراض انتفاء التعامل بالفائدة. أما اذا افترضنا قيام التعامل بالفائدة فالتوازن لن يكون عند النقطة ( ن ) بل عند النقطه ( ن ) وذلك بناء على ماتوصلنا اليه منذ قليل بخصوص أن المنتج سيتجه بالضرورة لاقامة توازنه وفقا لظروف منافسة القلة الناجمة عن التعامل بالفائدة .

لنقارن الان كلا من التوازنين ( ن ) و ( ن ) بالتوازن (ن ) لنبين أن آثار التعامل بالفائدة لاتقتصر على مارأينا اعلاه ، بل تتعداه لتفرض على النشاطات الاقتصادية اتجاها مستمرا نحو وضع معين. وسنجرى تلك المقارنة اعتمادا على الجدول رقم (٦) الوارد في الصفحة التالية .

بالنظر لهـــذا الجـدول يلاحظ أن العمودين (٤)، (٥) يعطيان على التوالي : النسبة المسئولية لاجمالي انتاج الوحدات الضعيفة ( أ ) الى اجمالي انتاج الصناعة ( أ + ب ) ، والنسبة المئوية لاجمالي انتاج الوحدات القوية (ب ) الى اجمالي انتاج الصناعة ( أ + ب ) . وبهاتين النسبتين تعرف الاهمية النسبية لوجود كل من ( أ ) و ( ب ) في الصناعة ( أ + ب ) . على ضوء ذلك نلاحظ مايلي :

عند افتراض غياب التعامل بالفائدة ( أى مقابل نقطة التوازن "ن" ) يكون وجود ( أ ) بنسبة ٣٥ ٪ ، ووجود ( ب ) بنسبة ٦٥٪ .وعند افتراض قيام التعامل بالفائدة فان المتوقع للوهلة الاولى أن ينتقل الوضع التوازني الى النقطة ( ن ) كنتيجة مباشرة لتحرك منحنى العرض باتجاه الاعلى واليسار .ووفقا لذلك ينخفض وجود (أ ) في الصناعة من ٣٥٪ الى ٢٨ر٥٧٪ ، في حين يرتفع وجود ( ب ) من ٦٥٪ الى ٧١ر٤٣ ٪ . ولكننا رأينا أن الوضع التوازني لن يكون عند النقطة ( ن ) في حال قيام التعامل بالفائدة ، بل إنه يستقر عند النقطة ( ن ) ، تبعا لوجوب سعي المنتج لاستغلال فرصة زيادة أرباحه في ظل ظروف منافسة القلة التي أوجدها ذلك التعامل. وبالنظر للجدول السابق يلاحظ أن حلول ( ن ) محل ( ن ) يعني أن أهمية وجود ( أ ) ستنخفض من ٢٨ر٥٧ ٪ الى ٢١ر٢٣٪ ، في حين أن أهمية (ب ) سترتفع من ٧١ر٤٣٪ الى ٧٦ر٧٩٪ . هذا يعني خروج عدد من منشآت ( أ ) مـــن

جدول رقـــم ( ٦ )

| نقاط التوازن المقارنـــة / بيانـــات | (١) كمية انتاج مجموع الوحـــدات (أ) | (٢) كمية انتاج مجموع الوحـدات (ب) | (٣) = (١) + (٢) | (٤) = $\frac{(١)}{(٣)} \times ١٠٠$ | (٥) = $\frac{(٢)}{(٣)} \times ١٠٠$ |
|---|---|---|---|---|---|
| ن ١ | ١٧٥٠ | ٣٢٥٠ | ٥٠٠٠ | ٣٥ ٪ | ٦٥ ٪ |
| ن ٢ | ١٠٠٠ | ٢٥٠٠ | ٣٥٠٠ | ٢٨ر٥٧ ٪ | ٧١ر٤٣ ٪ |
| ن ٣ | ٦٥٠ | ٢١٥٠ | ٢٨٠٠ | ٢٣ر٢١ ٪ | ٧٦ر٧٩ ٪ |

الصناعة زيادة عما خرج منهم كنتيجة مباشرة لتحرك منحنى عرض الصناعة من ($ع_1$) الى ( $ع_2$) بسبب التعامل بالفائدة .

نستخلص مما تقدم ثلاث نتائج تشكل مجتمعه السمة المميزة للاقتصاد الذى يقبل التعامل بالفائدة . النتيجة الاولى تتمثل باتجاه ذلك الاقتصاد نحو الاحتكار بموجب تناقص الاهمية النسبية للمنشآت الضعيفة وتزايد الاهمية النسبية للمنشآت القوية. والنتيجة الثانية تتمثل باتجاه الاقتصاد المذكور نحو تمركز الاموال والثروات . لان التوازن عند ( $ن_3$) يعني تحقيق فوائض أرباح احتكارية ( كما يتضح من النظر في القطاع ( جـ ) من الشكل رقم "٦" ) . كما أن نصيب المنشأة القوية من تلك الفوائض سيكون أكبر من نصيب المنشأة الضعيفة. الامر الذى يزيد من احتمال خروج الثانية من الانتاج مستقبلا ، فيتكرس ويتعمق الميل نحو الاحتكار والتمركز . والنتيجة الثالثة تتمثل في أن ظهور الاحتكار يتطلب من المنشآت أن تعمل باستمرار على بقاء جزء من طاقتها الانتاجية غير مشغل ( حتى يتحقق الربح الاحتكارى ) ، فيساء استخدام الموارد ويهدر جزء منها . وهذا لا يستقيم مع الاعتقاد بأن خروج المنشآت الحدية ، نتيجة لارتفاع نفقات الانتاج عن طريق قبول التعامل بالفائدة ، يعمل على رفع كفاءة استخدام الموارد وحسن تخصيصها .

ولما كان الامر كما تقدم فان رفض المجتمع للتعامل بالفائدة يعني بالضرورة أنه يلغي عاملا مهما جدا من العوامل التي تؤدى الى تمركز الاموال والثروات . وهذا مايفعله النظام الاسلامي في المجتمع الملتزم به .

لنر الان أثر نهي الشريعة الاسلامية عن القمار وعقود الغرر .

مما لاشك فيه أن القمار يلعب دورا لايمكن اغفاله في عملية تمركز الاموال . ويكفينا للتدليل على ذلك أن نتأمل في المثال الافتراضي التالي المستوحى من البلدان التي تبيح القمار والمستعار عن الدكتور محمد حميد الله :

" لنفترض أن شعبا ينفق ... في جميع أنواع القمار ٣٠ مليون فرنك جديد (١) في الاسبوع ـ وهذا يمثل واقع الحال في بعض البلدان ـ فبموجب هذا الافتراض يلاحظ

---

(١) المقصود بـ "الفرنك الجديد" الوحدة النقدية في العملة الفرنسية الحالية .

أنه بعد عشر سنوات سيسحب من عدد كبير من السكان مبلغ ١٥ مليار و ٦٠٠ مليون فرنك جديد ليعاد توزيعه على عدد ضئيل للغاية. فنسبة من يكسب تصل بالكاد الى ١٪ على حساب ٩٩٪ المتبقية. هذا يعني إفقار ٩٩٪ من الناس لإغناء ١٪ منهم ، فيعمل على ايجاد ١٪ من المليونيرية بتدمير الـ ٩٩٪ بشكل متواتر " (١).

على ضوء هذا المثال نلاحظ أن نهي الشريعة الاسلامية عن القمار ( الميسر ) يعمل على الحد من ميل الاموال للتمركز .

كما أن نهيها عن عقود الغرر يؤدي الى نفس النتيجة . لان عقود الغرر غالبا ما تنتهي بغبن فاحش لاحد المتعاقدين بسبب جهالة أحد جوانب العقد أثناء التعاقد .

يتضح لنا مما تقدم أن لالتزام المسلمين بتوجيهات الشريعة الاسلامية حيال موضوعات الاحتكار والارث والربا والقماروبيوع الغرر آثار تلتقي جميعها على مقاومة الميل لتمركز الاموال والثروات. وبذلك فهي تعمل على الحد من انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال . ويبقى علينا أن نعرف ما اذا كان أثر الالتزام بالتكافل الاجتماعي في الاسلام يتوافق مع الاثار السابقة ، أم لا.

٢ — مجابهة تمركز رأس المال بتطبيق احكام الشريعة الاسلامية المتعلقة بالتكافل الاجتماعي :

لقد رأينا أعلاه أن الشريعة الاسلامية تمنع استغلال رب العمل لاصحاب العناصر الانتاجية ومنهم العمال بشكل مخصوص . وبذلك فقد كنا حيال موقف تلك الشريعة من احتكار المنتج لشراء خدمات العناصر المذكورة واستغلاله لاصحابها بموجب طاقته الاحتكارية في هذا الميدان . كما أننا استعرضنا موقف الشريعة الاسلامية في نهيها عن احتكار المواد الغذائية.

---

(١) Dr. Muhammad Hamidullah, "Initiation A L'Islam" Fédération Internationale Islamique des Organisations d'étudiants, publié par: The Holy Koran Publishing House, Imprimé en Allemagne par Ernest Klett, 1977, p. 368.

وسنعود الان لموضوع الاحتكار لنراه من زاوية تختلف عن تلك التي رأيناه من خلالها في الموضوعين السابقين ، آملين أن يتذكر القارئ هنا ماتوصلنا اليه هناك . اذ أننا سنضطر للتعرض لإحتكار انتاج وبيع السلع الاستهلاكية بمناسبة بحثنا عن العلاقة بين الاتجاه نحو التمركز وتطبيق احكام الشريعة الاسلامية المتعلقة بالتكافل الاجتماعي .

سنصنف الفئات الاجتماعية في ثلاثة اصناف ، هي :

**الفئة الفقيرة** : ونرمز لها بالحرف ( أ ) ، وهي التي لاتستطيع بلوغ كفايتها دون مساعدة الفئات الاجتماعية الاخرى لها .

**الفئة المتوسطة** : ونرمز لها بالحرف (ب ) ، وهي التي تستطيع بلوغ كفايتها دون حاجة لمساعدة غيرها لها ، وفيها من يخضع لتكاليف الزكاة ومن لايخضع لها ( ولكنه ليس من مستحقي الزكاة ) ، ولايوجد فيها أثرياء .

**الفئة الثريـة** : ونرمز لها بالحرف ( جـ) ، وهي مطالبة اكثر من سابقتها بتحمل اعباء التكافل الاجتماعي ( بحكم ثرائها ) .

وسنصنف السلع الاستهلاكية في ثلاثة أصناف ، هي :

**السلع الضرورية** : ونرمز لها بالحرف ( ض) ، وهي التي لايمكن الاستغناء عنها لبلوغ مستوى الكفاية حسب المعتاد . ونقصد بالمعتاد مايكفي الشخص لبلوغ كفايته من السلع الضرورية وحدها ، أى عندما لايتمكن من استبدال جزء من هذه السلع بأخرى غير ضرورية وعلى ضوء ذلك فاذا هبطت الفئة ( أ ) عن المعتاد في استهلاك (ض) فانها ستكون دون مستوى كفايتها وبالمقابل فلايستبعد هبوط الفئتين (ب )و (جـ) عن استهلاك المعتاد من (ض) لاستطاعتهما اللجوء الى السلع غير الضرورية . ولكن لايمكن لاى من الفئات الثلاث تخطي المعتاد في استهلاك ( ض ) لان الاكتفاء من السلع الضرورية يمنع الاستزادة منها عادة .

السلع نصف الكمالية : ونرمز لها بالحرف (ص ) ، وهي التي لاتستطيع شراءها الفئة (أ ) ، ولكن ب تستطيع ذلك اضافة لشرائها من السلع (ض) .

السلع الكمالية : ونرمز لها بالحرف (ل ) ، وهي التي لاتستطيع شراءها أى من الفئتين ( أ ) و (ب ) ، ولكن (ج) تستطيع وحدها ذلك ، اضافة لشرائها من السلع (ض )و (ص ) .

علاوة على ماتقدم سنفترض أنه ظهر في المجتمع الملتزم بالنظام الاسلامي ميل لتمركز الاموال والثروات ، فنتج عنه ميل لاحتكار انتاج وبيع السلع الاستهلاكيه. وبناء على ذلك فاننا نتساءل : ماذا يترتب على ظهور هذا الاحتكار ؟ سنجزئ الاجابة على هذا التساؤل بمعالجة منفصلة لكل من احتكار السلع الكمالية (ل ) والسلع نصف الكمالية (ص ) والسلع الضرورية (ض ) ، وعلى التوالي . وسنحاول في النهاية الوصول الى محصلة مانتوصل له من الاجزاء الثلاثة المعالجة .

بالنسبة للسلع (ل ) فان مستهلكيها هم من الفئة (ج) فقط . أما محتكروا انتاجها فنستبعد انتماء هم للفئة (أ ) ، لكونها فقيرة. ولايهمنا هنا انتماءهم الى الفئة (ب ) لانه عندمايكون المنتج المحتكر من (ب ) فان فوائض الربح الاحتكارى ستحصل من الاغنياء لصالح من هم دونهم في الثراء . الامر الذىيدعم تشتيت الثروات وليس تمركزها . في حين أن الذىيهمنا الان هو الانطلاق من افتراض وجود ميل للتمركز( كما تقدم ) . ولذلك فاننا لن نأخذ في الحسبان سوى احتمال انتاج السلع (ل ) من قبل الفئة (ج) ، مهملين احتمال انتاجها من قبل الفئتين الباقيتين . هذا يعني أن تلك السلع لن تخرج من الفئة (ج) لا بالانتاج ولا بالاستهلاك .

وعندماتحتكر (ج) انتاج واستهلاك (ل ) فان فوائض الارباح الاحتكارية ستتحرك داخل (ج) حصرا ، منتقلة . من مستهلكيها الى منتجيها . ولكن مستهلك احدى السلع (ل ) قد يكون منتجا لاخرى منها . ولكونه كذلك فهو مساهم بتحمل عبء تمويل فوائض الارباح الاحتكارية بصفته مستهلكا ، ومستفيد من هذه الفوائض بصفته منتجا . ومن ثم فلن تكون حركة الفوائض المذكورة داخل (ج) باتجاه واحد ( من جهة الى أخرى حصرا ) . بل لابد لها من أن تتجه بالاتجاه المعاكس ايضا . وان كنا لانجزم بتكافؤ هذين الاتجاهين فاننا لانستطيع اهمال وجودهما . وهذا مايجعلنا نؤكد بأنهما يعملان على التخفيف من احتمال زيادة التمركز في (ج) نتيجة لاحتكارها السلع (ل )

وتقوى لدينا هذه القناعه اذا تذكرنا أنه لكون السلع (ل ) كمالية فان الطلب عليها عالي المرونة ، ومن ثم فان فوائض الارباح الاحتكارية المتحققة من احتكار انتاجها وبيعها لن تكون مهمة .

نخلص مما تقدم للقول بأن احتكار (ج) للسلع (ل) لايؤثر بشكل ملحوظ على عملية مركزة الاموال والثروات في المجتمع . ولهذا السبب فاننا سنهمله ونعتبره عنصرا غير فعال في تغيير الوضع القائم .

لننتقل الان الى موضوع احتكار السلع (ص ) . سنهمل احتمال انتماء محتكرى انتاج هذه السلع الى الفئتين (أ )و (ب ) ، وذلك على غرار ماعملناه عند معالجة موضوع احتكار السلع (ل ) ، ولنفس السبب الذى قدمناه في حينه . كما سنهمل استهلاك (ج) من السلع (ص ) ، لانه لايترتب على هذا الاستهلاك انتقال فوائض الارباح الاحتكارية باتجاه واحد داخل (ج) . بل سيحصل المنتج المحتكر لسلعة معينة على فوائض أرباح احتكارية من بيع سلعته هذه لافراد فئته (ج) ، وسيحصل هؤلاء منه مقابل ذلك على فوائض أرباح احتكارية من بيعهم اياه سلعا أخرى . ومن ثم فان كلا من هذين الاتجاهين سيعمل بالضرورة على الغاء أثر الاتجاه الاخر على وضع التمركز القائم .

على ضوء ماتقدم فإننا سنعالج موضوع السلع (ص ) وكأنها تستهلك من الفئة (ب ) فقط وتنتج من الفئة (ج) فقط . وتبعا لذلك فان حركة التمركز الناتجة عن احتكار (ص ) ستنحصر بين (ب و ج) .

عندما تحتكر (ج) انتاج السلع (ص ) وتبيعها الى (ب ) فستظهر فوائض ارباح احتكارية عند (ج) . هذا يعني أن جزءا من اموال الفئة (ب ) يتجه الى الفئة (ج) فيزيد تمركز الاموال عند الاخيرة . وبذلك فان حركة التمركز تتمثل هنا بتحول جزء من اموال (ب ) الى (ج) .

لنرمز لهذا الجزء المحول من الاموال بالحرف ( و ) . ولنتساءل عما يترتب على حصول ( ج) عليه .

أول مايلاحظ أن أعباء الزكاة عند (جـ) ستزداد نتيجة لحصولها على ( و ) يضاف الى ذلك أن ارتفاع اسعارالسلع (ص ) سيضطر الفئة (ب ) الى التنازل عن جزء منها باستبداله بجزء من السلع (ض ) . وبذلك يرتفع منحنى الطلب على (ض ) ، فترتفع اسعارها . وبارتفاع اسعار (ص ) و (ض ) تنخفض القوة الشرائية لدى افراد (ب ) فيهبط من كان منهم عند مستوى الكفاية بالضبط الى مادون هذا المستوى ، وبهبوطهم هذا يكونوا قد انتقلوا من الفئة المتوسطة (ب ) الى الفئة الفقيرة (أ ) المستحقة للصدقات .

نخلص مما سبق للقول بأن ظهور ميل للتمركز بتحول ( و ) الى (جـ ) ، عن طريق احتكار (ص ) ، يؤدى في النتيجة الى توسع (أ ) وانكماش (ب ) والى ارتفاع اعباء الزكاة عند (جـ) .

لننتقل الان الى موضوع احتكار السلع (ض ) . لقد رأينا أن الفئات الاجتماعية الثلاث تشترك فيا ستهلاك هذه السلع . ومن ثم فاننانتوقع أن جميع الفئات المذكورة تساهم في تغذية فوائض الارباح الاحتكارية الناجمة عن احتكار (ض) . ولكننا سنهمل الجزء من هذه الفوائض الذى يدفعه مستهلكوا الفئة (جـ) . لانهم يتلقون مقابل ذلك فوائضا بحكم كونهم منتجين محتكرين لنفس السلع (ض ) . كما سنهمل امكانية استفادة الفئتين ( أ ) و ( ب ) من تلك الفوائض ، لان ضعف قوتهما المالية تمنعهما من أن يكونا فيموقع المنتج المحتكر ، وحتى لو افترض تمكنهمامن ذلك فان مايحصلان عليه منفوائض ، نتيجة لذلك ، لن يدفع نحو تمركز الثروة ، بل نحو تشتتها ( كما رأينا ) . هذا يعني أننا سنعتبر أن الفئة (جـ) تحتكر وحدها انتاج السلع (ض) ، وان الفئتين ( أ ) و (ب ) تستهلكان وحدهما تلك السلع .

عندما تحتكر (جـ) انتاج السلع (ض) فانها ستحصل نتيجة لذلك على فوائض ارباح احتكارية من الفئتين (أ ) و ( ب ) . ومن ثم فاننا سنجزئ هذه الفوائض الى جزئين : جزء مصدره (أ ) وآخر مصدره (ب ) . وسنحاول معرفة الاثـــــار المترتبة على كل منهما ، ابتداء بالاخير وانتهاء بالاول .

ان تحصيل (جـ) لفوائض ارباح احتكارية من (ب ) يعني أن جزءا من اموال (ب ) تحول الى (جـ) . سنرمز لهذا الجزء المحول بالحرف ( و ) . ومما لاشك فيه أن

أن انتقال ( و٢ ) من ( ب ) الى ( جـ ) يزيد من تمركز الاموال عند ( جـ ) . وستضعف نتيجة لذلك القوة الشرائية لدى افراد (ب) ولن يتمكن هؤلاء من استبدال جزء من السلع (ض) بجزء من السلع (ص) ، لان اسعار هذه الاخيرة ارتفعت بموجب احتكارها ( كما تقدم ) . ويترتب على هذا الوضع أن جزء ا من أفراد (ب) سيهبطون دون مستوى كفايتهم ، ومن ثم فانهم سيلتحقون بالفئة ( أ ) الفقيرة والمستحقة للصدقات .

وبذلك يزداد عمق النتائج التي توصلنا اليها بصدد احتكار السلع (ص) حيث يزداد اتساع ( أ ) وانكماش (ب) ، وترتفع اكثر أعباء الزكاة المفروضة على (جـ) بحصولها على ( و٢ ) .

لننظر الان في فوائض الارباح الاحتكارية التي تحصلها (جـ) من ( أ ) باحتكارها للسلع (ض) . سنرمز لهذا الجزء من الفوائض بالحرف ( و٣ ) . ان انتقال ( و٣ ) من الفئة ( أ ) الى الفئة ( جـ ) سيزيد من تمركز الاموال لدى الأخيرة وسيرفع من عبء تكاليفها بالزكاة ، كما أنه سيزيد من فقر الاولى ومن هبوطها دون مستوى الكفاية . سنرمز لمجموع الأموال المحولة من الفئتين ( أ ) و (ب) الى الفئة ( جـ ) بالحرف ( و ) وبناء على ذلك يمكننا أن نكتب :

$$و = و_{١} + و_{٢} + و_{٣}$$

مما لاشك فيه أن تزايد ( و ) مرهون بتزايد درجة احتكار ( جـ ) للسلع ( ض ) و ( ص ) . كما أن تزايد تمركز الاموال لدى ( جـ ) مرهون بتزايد ( و ) . ومن ثم فان درجة الاحتكار ودرجة التمركز و (و) تتحرك جميعها بنفس الاتجاه وبشكل متناسب . ولابد أن يتلازم ارتفاعها مع اتجاه قوة رأس المال للانفصال عن قوة العمل . ولكن الى أى مدى تستطيع هذه المتغيرات أن تعلوا في ظل تطبيق النظام الاسلامي ؟ هذا ما سنحاول معرفته الان على ضوء الافتراضات والمصطلحات التي تقدمت الاشارة اليها .

يقول الماوردى : " واذا قسمت الزكاة في الاصناف الثمانية لم يخل حالهم من خمسة أقسام : أحدها أن تكون وفق كفايتهم من غيرنقص ولازيادة ، فقد

خرجوا بما أخذوه من أهل الصدقات وحرم عليهم التعرض لها . والقسم الثاني أن تكون مقصرة عن كفايتهم فلا يخرجون من أهلها ويحالون بباقي كفايتهم على غيرها ..." (١) . هذا القول يفيد بأن كل من يوجد في المجتمع المسلم دون الكفاية فهو من أهل الصدقات. وأن هذا المجتمع ملتزم بأن يرفع جميع أهل الصدقات فيه الى مستوى الكفاية. فان استطاع أن يقوم بالتزامه هذا عن طريق الزكاة وحدها تم المطلوب . وان لم تف الزكاة لبلوغ اهل الصدقات كفايتهم فان المجتمع يلتزم بالتصدق عليهم بصدقات أخرى فوق الزكاة وحتى يبلغوا كفايتهم . ويقع عبء هذا الالتزام الاجتماعي على أغنياء ذلك المجتمع .

ولهبوط فئة من المجتمع المسلم دون مستوى الكفاية أسباب عديدة . وما يهمنا منها هنا هو فقط ذلك الهبوط المترتب على تحول ( و ) الى الفئة (ج) ، تبعا لاحتكار هذه الاخيرة للسلع ( ص ) و (ض) . لان هدفنا هو تسليط الضوء على العلاقة - ان وجدت - بين الميل للاحتكار والتمركز من ناحية وتأثر هذا الميل بتطبيق التكافل الاجتماعي من ناحية ثانية. وتلك العلاقة تمر بالضرورة عبر تغير درجة الكفاية تبعا لدرجة ظهور ذلك الميل ، وعبره وحده فقط . اذ أن ارجاع التغير المذكور لاى عامل غير هذا يجعلنا عاجزين عن ادعاء دقة الترابط بين الميل للتمركز والتكافل الاجتماعي في العلاقة التي نبحث عنها .

وعلى ضوء ذلك يلزمنا أن نسقط من حسابنا أعباء التكافل الاجتماعي المترتبة على المكلفين لاسباب لاتتصل بظهور الميل للاحتكار والتمركز . فنفترض أن الفئتين (ب) و (ج) تقومان بواجباتهما التكافلية كاملة في هذا الاطار ، وبشكل مستقل عن العلاقة التي نبحث عنها . وعلى هذا الاساس فلن تكلف الفئة (ب) بشيء من الصدقات الاضافية التي يمكن أن تنشأ عن ظهور الميل للاحتكار . لانها ليست الفئة الاكثر ثراء في المجتمع ، ولان ظهور الحاجة لمثل تلك الصدقات سيكون بسبب فوائض الارباح الاحتكارية التي تتحقق لصالح الفئة ( ج ) فقط . ومن ثم فان هذه الفئة الاخيرة ستكون وحدها متحملة عبء الصدقات التي تظهر الحاجة لها بظهور الميل للاحتكار والتمركز .

---

(١) أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى ، "الاحكام السلطانية والولايات الدينية" ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، ص ١٢٣ .

ومن ناحية ثانية فان احتكار السلع نصف الكمالية (ص ) لايهمنا الا بقدر ما يترتب عليه من أثر ضاغط على الطلب على السلع الضرورية (ض) فينتج عن ذلك هبوط قسم من الناس دون مستوى كفايتهم . ومن ثم فان رصد ذلك الاثر سيكون بالضرورة في نطاق السلع الاخيرة (ض) . فبقدر ماتشتد درجة احتكار انتاج وبيع هذه السلع بقدر ماترتفع درجة الاثر المذكور ، والعكس بالعكس . هذا يعني أن معالجة موضوع احتكار السلع (ض) ستغنينا عن معالجة موضوع احتكار السلع (ص ) باعتبار أن الاولى تسمح برصد آثار الاحتكار ــ التي تهمنا هنا ــ في كلا الموضوعين المذكورين .

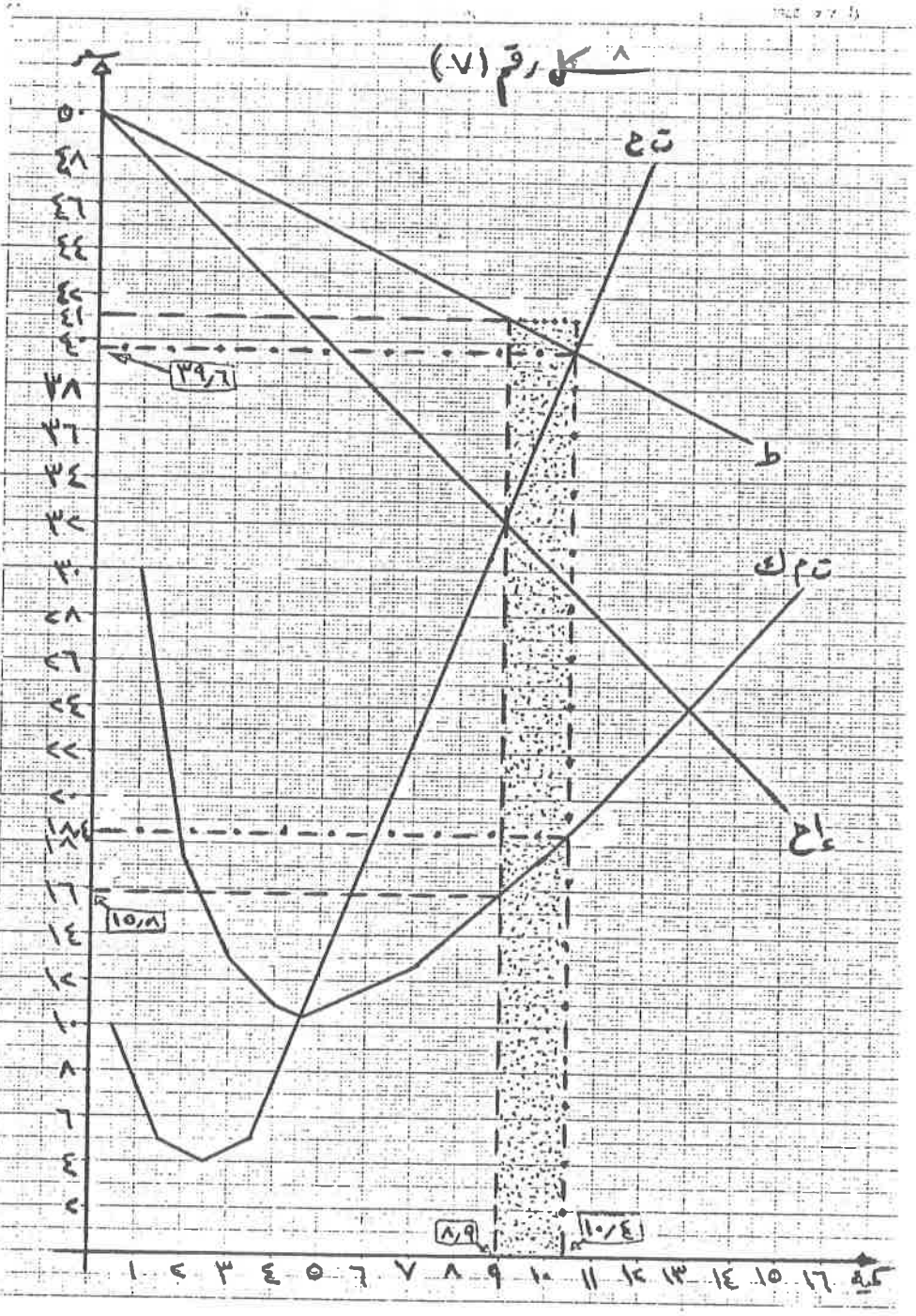
سنعالج فيمايلي موضوع احتكار السلع الضرورية (ض) بعرض ثلاثة أمثلة . وقد قصدنا من هذه الامثلة تسليط الضوء على حالات متطرفة نسبيا . وذلك بهدف اثبات حصول نتيجة معينة في جميع الاحوال الواقعة بين حالتين متطرفتين عن طريق اثبات حصولها في هاتين الحالتين . وعلى ضوء ذلك ، وبالرغم من تضاؤل درجة الاحتكار بارتفاع مرونة الطلب ، فقد تعمدنا عرض مثال عن احتكار السلع (ض) في حالة ارتفاع مرونة الطلب عليها ، وذلك بهدف تسليط الضوء على حالة متطرفة نسبيا . وسنعرض بعد ذلك مثالا آخر عن الحالة المتطرفة المقابلة ، وهي حالة احتكار تلك السلع بافتراض انخفاض مرونة الطلب عليها فاذا استطعنا اثبات حصول نفس النتيجة في هاتين الحالتين فلا يمكن نفي حصولها في أية حالة أخرى تقع بينهما . وعلى غرار ذلك ، فسيكون لدينا حالة تمثل ثبات تكاليف انتاج المحتكر ، تقابل حالة تزايد هذه التكاليف . .

مثال أول :

احتكار السلع الضرورية بافتراض تزايد تكاليف انتاجها وارتفاع مرونة الطلب عليها .

الشكل رقم (٧) التالي يوضح لنا حالة احتكار انتاج وبيع احدى السلع الضرورية . حيث رمزنا الى منحنى الطلب بالحرف (ط ) والى منحنى الايراد الحدى بالحرفين ( أ ح ) ، والى منحنى التكاليف الحدية بالحرفين (تح) والى منحنى التكاليف المتوسط الكلية بالاحـــــرف ( ت م ك ) .

شكل رقم (٧-٨)



بالنظر للشكل السابق الذكر ، يلاحظ أن توازن المحتكر يقوم مقابل تقاطع منحنى تكاليفه الحدية مع منحنى الايراد الحدى ، حيث الكمية من السلعه تساوى ٨ر٩ وحدة ، وسعر الوحدة منها يساوى ٤١ ريالا ، وتكلفة انتاجها المتوسطة تساوى ٨ر١٥ريالا٠ وبموجب ذلك نستطيع أن نكتب :

مبلغ الربح الاحتكارى = (٤١ - ٨ر١٥) × ٨ر٩ = ٢٨ر٢٢٤ ريالا (١)

لنفترض الان أن السلعة المعنية لاتخضع للاحتكار وبناء على ذلك فان منحنيي ( ت م ك ) و ( ت ح ) سيمثلان مجموع المنحنيات الجزئية المقابلة لدى منتجي تلك السلعة في ظل المنافسة غير الاحتكارية وفقا لهذه الافتراضات سيكون الوضع التوازني للصناعة مقابل تقاطع ( ط ) مع (ت ح ) ، حيث الكمية من السلعه تساوى ٤ر١٠ وحدة ، وسعر الوحدة منها يساوى ٦ر٣٩ ريالا، وتكلفة انتاجها المتوسطة تساوى ٤ر١٨ ريالا٠ وبموجب ذلك نستطيع أن نكتب :

مبلغ الربح الذى يحققه
مجموع المنتجين في الصناعة غير الاحتكارية = (٦ر٣٩ - ٤ر١٨) × ٤ر١٠ = ٤٨ر٢٢٠ريالا (٢)

وعلى ضوء (١) و (٢) فان فائض الربح الاحتكارى على الربح التنافسي سيكون :

فائض الربح الاحتكارى على الربح التنافسي = ٢٨ر٢٢٤ - ٤٨ر٢٢٠ = ٨ر٣ريالا (٣)

يلاحظ مما تقدم أن حجم الاستهلاك من السلعه المفترضه ينقص في ظل التوازن الاحتكارى عما هو عليه في ظل التوازن التنافسي ، وكمايلي :

الفرق في حجم الاستهلاك
بين التوازن التنافسي والتوازن الاحتكارى = ٤ر١٠ - ٨ر٩ = ٥ر١ وحدة من السلعة (٤)

ومن الواضح أن هذا النقص في استهلاك السلعة المذكورة لم ينتج عن تغير النمط الاستهلاكي لدى أفراد المجتمع تبعا لارتفاع دخولهم أو تغير أذواقهم . بل أنه نتج عن ارتفاع سعر تلك السلعه بسبب احتكارها ، وعن هذا وحده . هذا يعني أن قسما من المستهلكين ــ على الاقل ــ قدوجدوا أنفسهم مضطرين لتخفيض حجم استهلاكهم من السلعة المعنية على ضوء ارتفاع سعرها وعلى ضوء مايملكون من قوة شرائية مخصصة لشرائها .

ولكن الايمكن لهوءلاء أن يعوضوا نقص استهلاكهم من تلك السلعة عن طريق زيادة استهلاكهم من سلعة أخرى ؟ بالنسبة للفئة الفقيرة ( أ ) لايمكننا أن نتصور حصول مثل هذا الاستبدال الا فيمابين السلع الضرورية ( ض) حصرا ، لافتراضنا أن تلك الفئة لاتستطيع شراء السلع نصف الكمالية (ص) والسلع الكمالية (ل) . أضف الى ذلك أنه اذا توفرت امكانية استبدال سلعة بأخرى داخل نطاق السلع الضرورية (ض) فان لجوء المستهلك لهذا الاستبدال لايقوم الا على اساس عدم ارتفاع أسعارالسلع البديلة ، أو ارتفاعها بشكل أقل من متناسب مع ارتفاع سعر السلعة المستبدلة . ولكن هذا يصطدم مع افتراضنا بأن الميل للاحتكار يعم انتاج جميع السلع (ض ) دون استثناء ( إضافة للسلع (ص ) و ( ل )) وبموجب عمومية هذا الميل فان افراد الفئة (أ ) سيخفضون استهلاكهم من جميع السلع (ض ) وليس من بعضها دون البعض الاخر . وعلى ضوء ذلك ، ولانهم لايملكون من القوة الشرائية مايمكنهم من شراء شيء من (ص) أو (ل ) فان كل نقص في استهلاكهم من (ض) سيعبربالضرورة عن هبوط درجة كفايتهم بمايساوى هذا النقص . ولانهم من مستحقي الصدقات فلا بد أن تتكفل الفئة الغنية (ج) بأن تدفع لهم من الصدقات مايمكنهم من تعويض ذلك الهبوط في درجـــة كفايتهم . ولن يحصل ذلك الا اذا كان مبلغ الصدقات كافيا لشراء كل الكمية من السلع (ض) التي نقصت من استهلاك الفئة ( أ ) بفعل الاحتكار .

أما بالنسبة للفئة (ب ) ، فقد افترضنا أن فيها من يستطيع شراء السلع نصف الكمالية (ص) بالاضافة الى الضرورية (ض) . ولكن فيها أيضا من لايستطيع شراء غير السلع (ض) ، ولكنهم ليسوا من مستحقي الصدقات ولا من المكلفين بشيء منها ، لانهم يستطيعوا الوصول بما يملكون الى مستوى الكفاية بالضبط ( لا أكثر ولا أقل ) ، اذا لم يقم الاحتكار .

ولكن عندما يقوم الاحتكار فمما لاشك فيه أن أفراد هذا القسم الثاني من (ب) سيجدون أنفسهم دون مستوى الكفاية بمقدار هبوط استهلاكهم من (ض) ومن ثم فأنهم يصبحون من مستحقي الصدقات بمايكفي لتعويض ذلك الهبوط في استهلاكهم . هذا يعني أن القسم الثاني من (ب) سيكون بحكم الفئة (أ) من ناحية أن كل نقص في الاستهلاك من السلع (ض) ، تبعا لارتفاع أسعارها بفعل الاحتكار ، انما يوجب دفع صدقات بمايكفي لتغطيته بالضبط .

أما أفراد القسم الاول من (ب) فان ارتفاع اسعار السلع (ض) نتيجة لاحتكارها لن يقودهم لاستبدال شيء منها بشيء من (ص) أو (ل) لان الاحتكار وارتفاع الاسعار يشملان هذين الصنفين الاخيرين من السلع أيضا . وان حصل استبدال فعلى الارجح أنه سيكون على اساس حلول شيء من (ض) محل شيء من (ص) أو (ل) وليس العكس . هذا يعني أن افراد القسم الاول من (ب) لن يخفضوا من استهلاكهم من السلع (ض) بالرغم من ارتفاع اسعارها بفعل الاحتكار . وذلك لكونها سلعا ضرورية ويُمتنع إحلال سلع اخرى محلها ، ولان افراد هذا القسم من (ب) قادرون على شرائها بعد ارتفاع اسعارها .

ولنفس هذه الاسباب فلن يخفض افراد الفئة (ج) من استهلاكهم من السلع (ض) تبعا لارتفاع اسعارها بفعل الاحتكار .

نخلص مما تقدم للقول بأن كل نقص في انتاج السلع (ض) بفعل احتكارها سيترجم بالضرورة بنقص مساو في استهلاكها يظهر عند مستحقي الصدقات وحدهم . ومن ثم فانه يعبر عن هبوط هؤلاء دون مستوى كفايتهم ، فيوجب التصدق عليهم بمايكفي لتغطية ذلك النقص في الاستهلاك .

لنعد الان الى مثالنا ،

لقد رأينا في العلاقة رقم (٤) أن احتكار السلعه المفترضة أدى الى نقص استهلاكها بمقدار ١ر٥ وحدة . وبموجب ماسبق منذ لحظات فلا بد أن يعبر هذا النقص عن هبوط درجة الكفاية لدى الفئة (أ) . ونتيجة لذلك سيعمل التكافل الاجتماعي على تكليف الفئة الغنية المحتكرة (ج) بدفع صدقات الى الفئة (أ) لتتمكن هذه من شراء ١ر٥ وحدة اضافية من السلعة المحتكرة ومن ثم فان مبلغ الصدقات سيكون :

مبلغ الصدقات = (الكمية التوازنية التنافسية — الكمية التوازنية الاحتكارية) × السعر الاحتكارى

= (٤ر١٠ — ٨ر٩ ) × ٤١ = ٥ر٦١ ريالا (٥)

وبالنظر في الشكل رقم (٧) يلاحظ أن هذا المبلغ ممثل بالمساحة المنقطة منه .

وبمقارنة العلاقتين (٣) و ( ٥) يلاحظ أن مبلغ الصدقات التي يدفعها المحتكر أكبر من فائض ربحه الاحتكارى ، أى أكبر من الفرق بين هذا الربح وربح الصناعة الذى يتحقق في ظل المنافسة غير الاحتكارية .

مثال ثان :

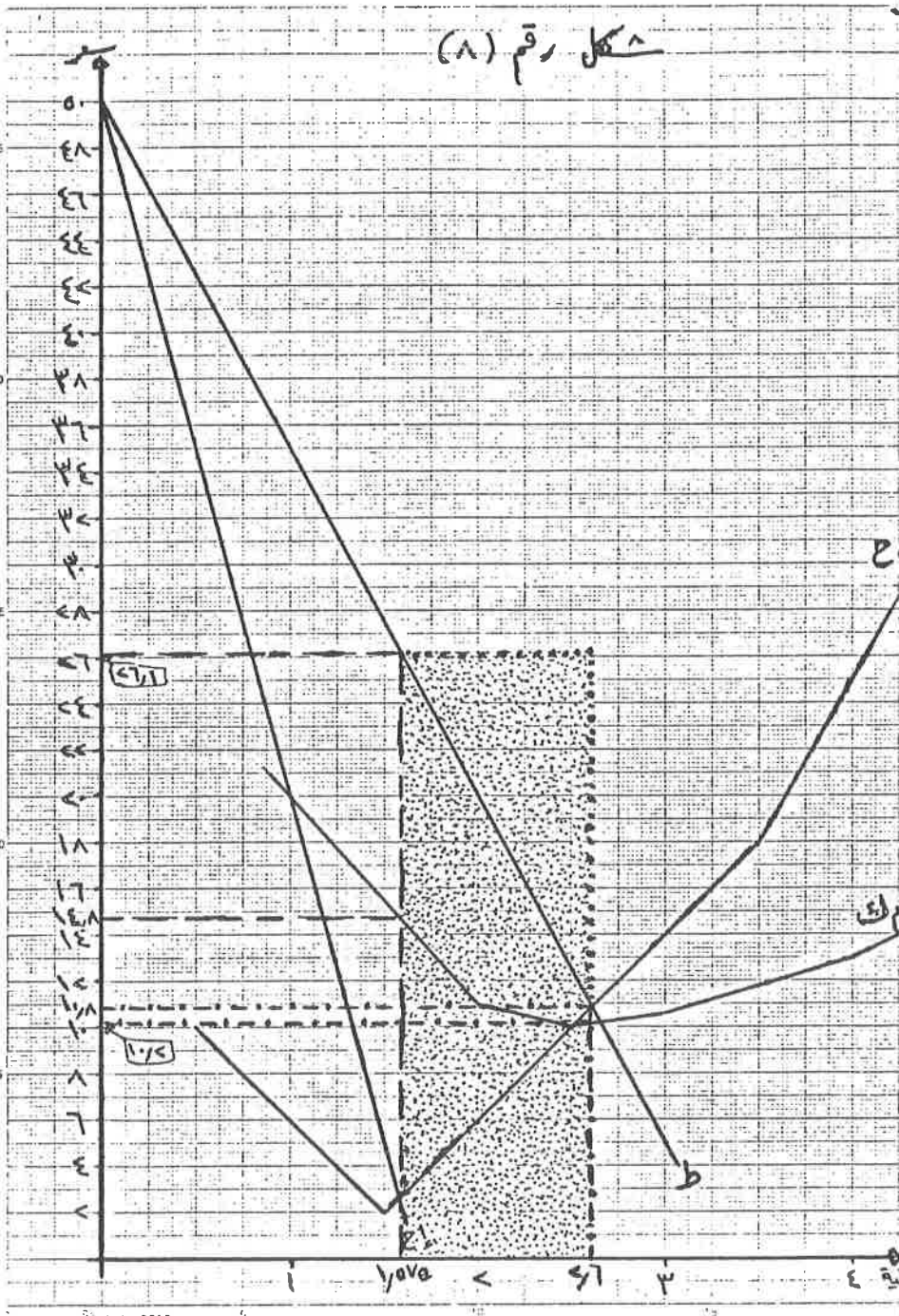
احتكار السلع الضرورية بافتراض تزايد تكاليف انتاجها وانخفاض مرونة الطلب عليها .

سنستخدم هنا نفس الرموز التي استخدمناها في المثال السابق . وسيعطينا الشكل رقم (٨) صورة ايضاحية عن المثال الحالي . وبالنظر في هذا الشكل يلاحظ أن توازن المحتكر يقوم مقابل تقاطع منحنى تكاليفه الحدية مع منحنى الايراد الحدى ، حيث الكمية من السلعة موضوع الاحتكار تساوى ٥٧٥ر١ وحدة ، وسعر الوحدة يساوى ٢٦ر١ ريالا ، وتكلفة انتاجها المتوسطة تساوى ١٤ر٨ ريالا . وبموجب ذلك نستطيع أن نكتب :

مبلغ الربح الاحتكارى = ( ٢٦ر١ — ١٤ر٨) × ٥٧٥ر١ = ٧٩٧٥ر١٧ ريالا (١)

وبافتراض أن السلعه المذكورة لاتخضع للاحتكار فان منحنيي (ت م ك ) و ( ت ح ) سيمثلان مجموع المنحنيات الجزئية المقابلة لدى منتجي تلك السلعة في ظل المنافسة غير الاحتكارية . ووفقا لذلك فان الوضع التوازني للصناعة سيكون مقابل تقاطع ( ط ) مع ( ت ح ) ، حيث الكمية من السلعه تساوى ٦ر٢ وحدة ، وسعر الوحدة منها

شكل رقم (٨)


سعر
٥٠
٤٨
٤٦
٤٤
٤٢
٤٠
٣٨
٣٦
٣٤
٣٢
٣٠
٢٨
٢٦
٢٤
٢٢
٢٠
١٨
١٦
١٤
١٢
١٠
٨
٦
٤
٢
٤٦٫١
١٤٫٨
١٠٫٢
١٠٫٧
ط
ع
١٫٥٧٥
٤٫٦
٣
٤
كمية

يساوى ٨ر١٠ ريالا ، وتكلفة انتاجها المتوسط تساوى ٢ر١٠ ريالا . وبموجب ذلك يمكننا أن نكتب :

مبلغ الربح الذى يحققه مجموع المنتجين في الصناعة غير الاحتكارية = (٨ر١٠ — ٢ر١٠) × ٦ر٢ = ٥٦ر١ ريالا (٢)

وعلى ضوء العلاقتين (١) و (٢) يكون فائض الربح الاحتكارى على الربح التنافسي كمايلي :

[فائض الربح الاحتكارى على الربح التنافسي] = ١٧ر٧٩٧٥ — ١ر٥٦ = ١٦ر٢٣٧٥ ريالا (٣)

ويلاحظ أن الاحتكار عمل على انقاص حجم الاستهلاك من السلعه ، مقارنا بما هو عليه في ظل المنافسة غير الاحتكارية ، بمقدار :

(الفرق في حجم الاستهلاك بين التوازن التنافسي والتوازن الاحتكارى) = ٦ر٢ — ٥٧٥ر١ = ٠٢٥ر١ وحده (٤)

ووفقالما اوضحناه خلال عرض المثال الاول يكون نقص الاستهلاك هنا بمقدار ٠٢٥ر١ وحدةً ممثلا لهبوط درجة كفاية الفئة ( أ ) المستحقه للصدقات . وذلك بمعنى أن هذه الفئة تهبط دون مستوى كفايتها بمقدار ٠٢٥ر١ وحدةً . وتبعا لهذا يعمل التكافل الاجتماعي على إلزام الفئة المحتكرة (ج) على أن تدفع صدقات الى الفئة (أ ) بقيمة ٠٢٥ر١ وحدةً محسوبة على أساس سعرها الاحتكارى ، حتى تعود الفئة (أ ) الى مستوى كفايتها . ومن ثم فاننا نحسب مبلغ تلك الصدقات كالتالي :

مبلغ الصدقات = [الكمية التوازنية التنافسية — الكمية التوازنية الاحتكارية] × السعر الاحتكارى

= (٦ر٢ — ٥٧٥ر١) × ١ر٢٦ = ٢٥ر٧٥٢٦ ريالا (٥)

وبالنظر الى الشكل رقم (٨) يلاحظ أن هذا المبلغ ممثل بالمساحة المنقطة منه .

وبمقارنة العلاقتين (٣) و ( ٥) يلاحظ أن المحتكر يلتزم بموجب التكافل الاجتماعي بدفع صدقات تفوق فائض ربحه الاحتكارى الممثل بالفرق بين الربح الاحتكارى وربح الصناعة في ظل المنافسة غير الاحتكارية .

مثال ثالث :

احتكار السلع الضرورية بافتراض ثبات
تكاليف انتاجها وانخفاض مرونة الطلب عليها

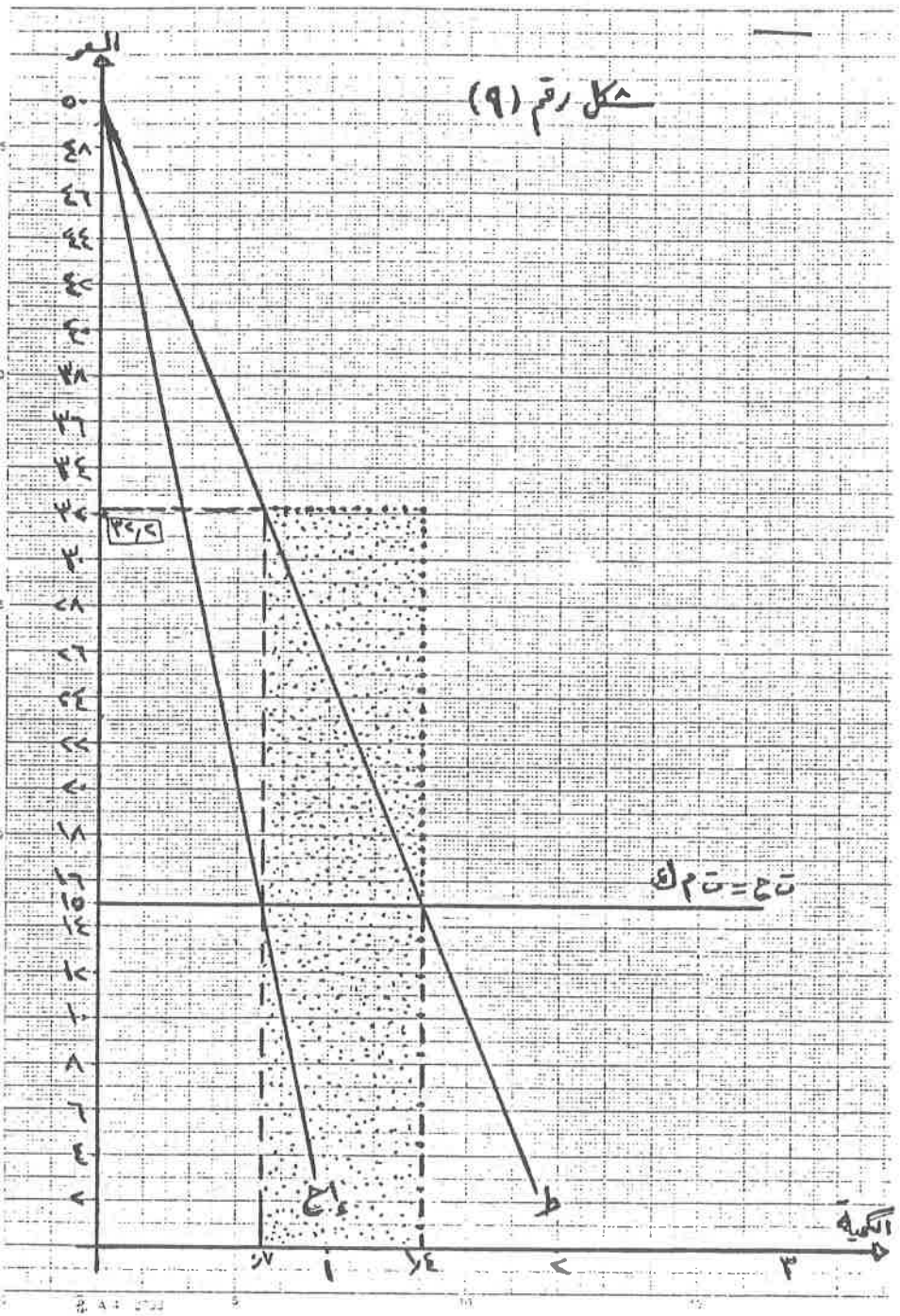
سنستخدم هنا نفس الرموز التي استخدمناها في المثالين السابقين . وسنعرض الشكل رقم (٩) لايضاح المثال الحالي . عند النظر في هذا الشكل يلاحظ أن توازن المحتكر يقوم مقابل تقاطع منحنى تكاليفه الحدية مع منحنى الايراد الحدى ، حيث الكمية من السلعة موضوع الاحتكار تساوى ٠ر٧ وحدة ، وسعر الوحدة يساوى ٢ر٣٢ ريالا وتكلفة انتاجها المتوسطة تساوى ١٥ ريالا ( وإن ( ت ح ) تساوى ( ت م ك ) ، وهما ممثلان معا بمستقيم مواز لمحور الكميات ومنطلق من قيمة ١٥ ريالا على المحور الرأسي ) . وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نكتب :

مبلغ الربح الاحتكارى = ( ٢ر٣٢ — ١٥ ) × ٠ر٧ = ١٢ر٠٤ ريالا (١)

هذا المبلغ من الربح الاحتكارى يكون بكامله بمثابة فائض عن الربح الذى تحققه الصناعة بافتراض سيادة المنافسة غير الاحتكارية . لان التوازن في ظل هذا الافتراض سيكون مقابل تقاطع ( ط ) مع ( ت ح = ت م ك ) ، حيث تنتفي الارباح ( غير العادية ) .

ولان الكمية التوازنية في ظل المنافسة غير الاحتكارية تساوى ١ر٤ وحدة فيكون الاحتكار قد عمل على تخفيض الاستهلاك من السلعة المعنية بمقدار :

الفرق في حجم الاستهلاك بين التوازن التنافسي والتوازن الاحتكاري = ١ر٤ — ٠ر٧ = ٠ر٧ وحدة (٢)


شكل رقم (٩)
السعر
الكمية
٥٠
٤٨
٤٦
٤٤
٤٢
٤٠
٣٨
٣٦
٣٤
٣٢
٣٠
٢٨
٢٦
٢٤
٢٢
٢٠
١٨
١٦
١٥
١٤
١٢
١٠
٨
٦
٤
٢
٣٤/٢
ت ح = ت م ك
ط
ح
١/٢
١
١/٤
٢
٣

وعلى غرار مارأينا في المثالين السابقين فان هذا النقص في الاستهلاك يمثل هبوط الفئة ( أ ) المستحقه للصدقات دون مستوى الكفاية . وتبعا لذلك فستكلف الفئة ( جـ ) المحتكرة بدفع صدقات الى ( أ ) بمبلغ قدره :

$$\text{مبلغ الصدقات} = \left[\text{الكمية التوازنية التنافسية} - \left[\text{الكمية التوازنية الاحتكارية}\right]\right] \times \text{السعر الاحتكارى}$$

$$= (١ر٤ - ٠ر٧) \times ٢ر٣٢ = ٢٢ر٥٤ \text{ ريالا } (٣)$$

وبمقارنة العلاقة (١) بالعلاقة (٣) نلاحظ أن المحتكر يكلف بدفع صدقات تفوق مبلغ ربحه الاحتكارى .

من الامثلة الثلاثة المتقدمة نرى بما لايدع مجالا للشك أنه كلما قام الاحتكار في السلع الضرورية (ض) فان حجم الاستهلاك منها ينقص ، فتهبط الفئة الفقيرة (أ) دون مستوى كفايتها بنفس مقدار هذا النقص في الاستهلاك ، فيعمل التكافل الاجتماعي على تكليف الفئة المحتكرة ( جـ ) بدفع صدقات الى ( أ ) تفوق في مبلغها فائض الربح الاحتكارى المتحقق من احتكار السلع (ض) والممثل بالفرق بين ربح الاحتكار وربح المنافسة .

لنرمز لمبلغ تلك الصدقات بالحرف ( ت ) ولنتذكر اننا رمزنا اعلاه لجزء من فوائض الارباح الاحتكارية الناتجة عن احتكار (ض) بالحرف ( و ) ، وهو الجزء المحول من (ب) الى ( جـ ) . كما أننا رمزنا للجزء الثاني من تلك الفوائض بالحرف ( و ) ، وهو الجزء المحول من ( أ ) الى ( جـ ) .

وعلى ضوء هذه الرموز وما استخلصناه من الامثلة الثلاثة المتقدمه فسيكون لدينا باستمرار وبالضرورة :

$$ت < و_{٢} + و_{٣} \qquad (١)$$

ولنتذكر أيضا أننا رمزنا بالحرف ( و ) لفوائض الارباح الاحتكارية المتحققة من احتكار ( ص ) والمحوله من (ب) الى ( جـ ) ، كما أننا رمزنا بالحرف ( و )

لمجموع فوائض الارباح الاحتكارية المتحققة في النوعين من السلع (ص) و (ض) ٠ بحيث يكون لدينا :

$$و = و_1 + و_2 + و_3 \qquad (٢)$$

انطلاقا من العلاقة رقم (١) سنرمز للفرق بين (ت) ومجموع $(و_2 + و_3)$ بالحرف (ى) ، حيث نكتب :

$$ى = ت - (و_2 + و_3) \qquad (٣)$$

ومن هذه العلاقة الاخيرة نكتب :

$$ت = (و_2 + و_3) + ى \qquad (٤)$$

هذا يعني أن المحتكرين يدفعون من مجموع فوائض أرباحهم الاحتكارية (و) صدقات تلتهم كامل فوائضهم $(و_2)$ و $(و_3)$ وجزءا من فوائضهم $(و_1)$ يساوى (ى) ٠ وبهذا الشكل فان التكافل الاجتماعي في الاسلام لايسمح للفوائض (و) أن تزيد من تمركز الثروة عند الفئة (ج) إلا بحدود :

$$\begin{cases} \text{زيادة تمركز الثروة عند المحتكرين} = و - (و_2 + و_3 + ى) \\ \text{" " " " " " } = و_1 + و_2 + و_3 - و - ى \\ \text{" " " " " " } = و_1 - ى \end{cases} \qquad (٥)$$

من مجرد النظر في هذه العلاقة الاخيرة يتضح وجود ثلاثة احتمـــالات : الاول ، هو كون (و) اكبر من (ى) ، والثاني هو كون $(و_1)$ تساوى (ى) ، والثالث ، هو كون $(و_1)$ أصغر من (ى) ٠ لنلق نظرة سريعة على كل واحد من هذه الاحتمالات ٠

الاحتمال الاول : $و > ى$

لنفترض أن عملية التمركز تنطلق من الوضع التالي :

$$و_1 > ت > (و_2 + و_3) \qquad (٦)$$

لان $(و_1)$ تتناسب مع حجم الفئة الاجتماعية المتوسطة (ب) ، و (ت) تتناسب مع حجم الفئة الفقيرة (أ) فان العلاقة (٦) تفيد بأننا نفترض انطلاق عملية التمركز من وضع تكون فيه :

$$ب > أ \qquad \text{(حجماً)}$$

ولكن انطلاق تلك العملية يدفع الى تناقص حجم (ب) وتزايد حجم (أ) الامرالذى يمهد الى انكماش ( $و_1 - ى$ ) في عملية التمركز اللاحقة. وستستمر الامور على هذا المنوال الىأن ينعدم الفرق ( $و_1 - ى$ ) ، فنكون حيال الاحتمال الثاني ( كما سنرى بعد قليل ).

استنادا الى العلاقة رقم (٢) نستطيع أن نكتب :

$$\frac{و_1}{و} + \frac{و_2 + و_3}{و} = 1 \qquad (٧)$$

لنتأمل في الطرف الايسر من هذه العلاقة . ماذا تلاحظ ؟ أن الكسر $(\frac{و_1}{و})$ لايمكن أن يكون أقل من $(\frac{1}{2})$. لانه الكسر الاكبر في ذلك الطرف ( حسب العلاقة ٦). وبالتالي فان قبول كونه اقل من $(\frac{1}{2})$ يعني أن مجموع الطرف الايسر في العلاقة المذكورة أقل من واحد ومن ثم فهو لايتفق مع ماورد في طرفها الايمن. هذا يعني أنه يستحيل أن يكون الكسر $(\frac{و_1}{و})$ أقل من $(\frac{1}{2})$ طالما بقينا في ظل الاحتمال الاول ( $و_1 > ى$ ). وبنفس الطريقة يدلل على أن ( $\frac{و_2 + و_3}{و}$ ) لايمكن أن يكون أكبر من $(\frac{1}{2})$. نستخلص من ذلك أن الوضع في ظل افتراض ( $و_1 > ى$ ) يتطلب توفر العلاقة التالية :

$$\frac{و_1}{و} \leq \frac{1}{2} \leq \frac{و_2 + و_3}{و} \qquad (٨)$$

ويلاحظ من هذه العلاقة أننا لم نستبعد تساوى الكسر $(\frac{و_1}{و})$ والكسر $(\frac{و_2 + و_3}{و})$ مع قيمة $(\frac{1}{2})$ . ما السبب ؟ لان الاول اكبر من $(\frac{1}{2})$ ومتناقص بحدود عدم انخفاضه عن هذه القيمة، ومن ثم فان الكسرين المذكورين يتحركان معا نحو قيمة $(\frac{1}{2})$ ويفترض ثباتهما عند الوصول اليها.

لنمعن النظر الان في المتغيرين (ى) و ( $و_2 + و_3$ ) ماذا نلاحظ ؟ أن الاول يتغير بنفس اتجاه تغير الثاني وبما يتناسب معه . لماذا ؟ لان (ى) تتغير بنفس اتجاه (ت) وبما يتناسب معها ، ولان (ت) هي باستمرار أكبر من ( $و_2 + و_3$ ) وفقا للعلاقة (١) . الامر الذى يوجب توقف تغير (ى) اذا توقف تغير ( $و_2 + و_3$ ) مثلما أن بلوغ أحدهما قيمة قصوى يتلازم مع بلوغ القيمة القصوى للثاني . على ضوء ذلك نلاحظ أنه في ظل افتراضات الاحتمال الاول الذى نحن بصدده

الان فان ( و ٢ + و ٣ ) يبلغ أقصى قيمة له عندما يصبح مساويا الى ( و/٢ ) ، وفقا للعلاقة رقم (٨) . ولكن ماهي القيمة القصوى المقابلة التي تأخذها (ى) عند ذلك ؟ لنفترض أن (ى) أصبحت أكبر من ( و/٢ ) . وبناء على ذلك فسيكون لدينا :

$$( و_٢ + و_٣ ) + ى > و$$

وبمقارنة هذه العلاقة بالعلاقة رقم (٢) يلاحظ أن (ى) لايمكن أن تكون أكبر من ( و/٢ ) الا اذا كان لدينا : $و_١ > ى$ ولاننا نستبعد افتراض ذلك الان فإننا لن نقبل أن تتخطى قيمة (ى) القصوى ( و/٢ ) . وبناء على ذلك نكتب :

$$ى \leq \frac{و}{٢}$$

ومنه نكتب :

$$\frac{ى}{و} \leq \frac{١}{٢} \qquad (٩)$$

من العلاقتين ( ٨ ) و ( ٩ ) نستخرج العلاقة التالية :

$$\frac{و_١}{و} \leq \frac{١}{٢} \leq \frac{ى}{و} \qquad (١٠)$$

الاحتمال الثاني : $و_١ = ى$

قلنا بأن الميل للتمركز يدفع ( $و_١$ ) للتناقص و (ى) للتزايد ، فينكمش الفرق بينهما الى أن يصبح صفرا بتساويهما وعند الوصول الى هذه المرحلة الاخيرة يمكن كتابة العلاقة (١٠) كالتالي :

$$\frac{و_١}{و} = \frac{ى}{و} = \frac{١}{٢} \qquad (١١)$$

وعلى ضوء هذه العلاقة وبالتقيد بالعلاقة رقم (٧) يمكننا أن نكتب :

$$\frac{و_١}{و} = \frac{ى}{و} = \frac{و_٢ + و_٣}{و} = \frac{١}{٢} \qquad (١٢)$$

وبذلك يصبح مبلغ الصدقات (ت) مساويا الى (و) ، فتنعدم زيادة التمركز تماما ، لان هذه الزيادة تأتي عن طريق الفرق ( $و_١ - ى$ ) ، وهذا الفرق اصبح صفرا الان

بهذا الشكل يكون تساوى ( و ١ ) مع ( ى ) بمثابة الحد الاقصى الذى لايمكن للميل للتمركز ن يستمر بعده . ويحصل ذلك بفضل قيام التكافل الاجتماعي.

لنتأمل الان في الكسرين ( $\frac{و_1}{و}$ ) و ( $\frac{و_2 + و_3}{و}$ ) الواردين في العلاقة رقم ١٢ ) . ماذا نلاحظ ؟ الكسر الاول يمثل نسبة فائض الربح الاحتكارى للسلع نصف الكمالية ص) الى مجموع هذا الفائض وفائض السلع الضرورية (ض) . والكسر الثاني يمثل نسبة ائض السلع (ض) الى نفس ذلك المجموع . ومن تساوى هاتين النسبتين نستدل على أن لميل للتمركز يتوقف عندما تتساوى قيمةمايستهلك من ( ص ) مع قيمة مايستهلك من (ض). ضف الى ذلك أن العلاقة (١٢) تتيح لنا أن نستخلص منالكسرين السابقين مايلي :

$$\frac{و_1}{و} < \frac{1}{2} < \frac{و_2 + و_3}{و} \qquad (١٣)$$

إن بسط الكسر الايمن من هذه العلاقة يمثل مجموع فوائض الارباح الاحتكارية المحولة ن الفئة (ب) الى الفئة (جـ) . ومقامه يمثل الفوائض المحوله من مجموع الفئتين ( أ ) و (ب) الى الفئة ( جـ ) . ومن ثم فان الكسرالمذكور يعبر عن أهمية الفئة (ب) نسبة الى مجموع الفئتين (أ) و (ب) .

أما الكسر الايسر فان بسطه يمثل الفوائض المحوله من (أ) الى (جـ)، ومقامه هو نفس المقام السابق الذكر . وبالتالي فان هذا الكسر يعبر عن أهمية الفئة (أ) نسبة الى مجموع الفئتين (أ) و (ب) .

نستدل من هذا على أن الميل للتمركز يتوقف عندما تكون الاهمية النسبية للفئة المتوسطة (ب) أكبر من الاهمية المقابلة لدى الفئة الفقيرة (أ) وبهذا الرجحان للفئة المتوسطة الثراء في البناء الاجتماعي نتأكد بأن التكافل الاجتماعييقود الى ايقاف الميل للتمركز وهو في مهده ، وقبل أن يؤدى الى اتساع فوارق الثراء في المجتمع . فتنعدم قيمة الفرق ( و ١ - ى ) ، ومن ثم ينعدم المصدر المادى لزيادة التركز في الوقت الذى مازالت ترجح فيه الفئة (ب) على الفئتين ( أ ) و ( جـ ) ، أى في الوقت الذى مازال يسود المجتمع فيه مستوى الثراء المتوسط وينكمش مستوى الثراء الفاحش ومستوى الفقر المدقع . لان بلوغ المستويين الاخيرين يتطلب أن تمتص الفئة (أ) الفئة (ب) امتصاصا كاملا أو شبه كامل . ومن ثم فان بقاء (ب) أكبر من ( أ ) يعني بالضرورة أن المجتمع وقف عند حد بعيد جدا عن بلوغ المستويين المذكورين.

الاحتمال الثالث : $و_1 > ى$

لنتصور الان أن المحتكرين استمروا في احتكارهم وزادوا درجته بالرغم من أنهم دفعوا كامل (و ) على شكل صدقات في ظل الاحتمال الثاني . ان استمرارهم هذا يزيد من حجم (أ ) على حساب (ب ) فترتفع قيمة (ى) وتهبط قيمة ( و ) نسبة لماكانتا عليه عند تساويهما في ظل الاحتمال الثاني . فتصبح قيمة الاخيرة أقل من قيمة الاولى . ومن ثم تكون الصدقات (ت ) اكبرمن مجموع الفوائض الاحتكارية ( و ) وتبعا لذلك تصبح العلاقة (٥) كالتالي :

زيادة تمركزالثروة عند المحتكرين = $و_1$ - ى = قيمة سالبه ( أقلمن الصفر ) (١٤)

وبناء على ذلك نقول بأن دخول المحتكرين في ظل الاحتمال الثالث يخضع ثرواتهم للتناقص باعادة توزيعها لصالح الفئة الفقيرة ( أ ).ويتزايد تناقص ثرواتهم باستمرار وتزايد الاحتكار الى أن يصبح حجم تلك الثروات من الصغر بحيث أنه لم يعد يسمح لمالكيها بالاستمرار في احتكارهم . وبذلك يتجه هؤلاء الى المنافسة أكثر فأكثر وتقل ثرواتهم أكثر فأكثر الى تنعدم فرصتهم في ممارسة الاحتكار انعداما تاما ، وتصبح ثرواتهم متواضعة الى اقصى الحدود .

تلخيص نتائج مجابهة التكافل الاجتماعي لتمركز رأس المال :

يمكننا تلخيص نتائج التفصيل السابق بالكلمات التالية :

بافتراض ظهور ميل للتمركز في المجتمع الملتزم بالنظام الاسلامي ، فان التكافل الاجتماعي يدفع لقيام آلية تعمل على الغاء ذلك الميل ، وتزداد فعاليتها بشكل أكثر من متناسب مع تزايده .

فبافتراض الانطلاق من وضع ترجح فيه الفئة المتوسطة الثراء (ب ) ، فان الصدقات (ت ) تلتهم جزءا كبيرا من فوائض ارباح الاحتكار ( و ) . ولكنهالاتقضي على تلك الفوائض تماما . ولذلك يزداد التمركز في البداية بنسبة ضعيفة . فتصغر الفئة (ب ) وتكبر (أ ) ونتيجة لذلك يتناقص تزايد التمركز أكثر فأكثر الى أن ينعدم تماما . وعند هذا الانعدام

تكون الفئة المتوسطة (ب) مازالت راجحة على الفئة ( أ ) ، ومن ثم فهي الاكبر وزنا في المجتمع ، فاذاتراجع المحتكرون عن احتكاراتهم استطاعوا الاحتفاظ بثرواتهم وتشغيلها والانتفاع من ارباحها المتحققة في ظل المنافسة غير الاحتكارية. ولكن نمو تلك الثروات سيكون بمعدل منخفضومتساوٍ عند جميع الفئات الاجتماعية ، بحيثيبقى الميل للتمركز منعدما تماما كما قلنا .

أما اذا لم يتراجع المحتكرون عن تشديد قبضة احتكارهم بالرغم من استغراق (ت) لكامل ( و ) فان المتغير الاول سيصبح أكبر منالثاني ، وستخضع ثروات المحتكرين الى التناقص .

ويلاحظ مما تقدم أن العمل بالتكافل الاجتماعيلايسمح لفئات المجتمع المسلم أن تتفاوت في درجةثرائها تفاوتا كبيرا ، بأى حال منالاحوال.ومن ثم فسترجح في هذا المجتمع الفئة المتوسطة الثراء ، سواء كان هذا المجتمع فقيرا أم كان غنيا ، وسواء كان الميل للتمركز في بدايته أم أنه بلغ حده الاقصى ( عندما : ت = و ) أم أنه انقلب الى ميل مضاد للتمركز ( عندما : ت > و ) . وباستمرار رجحان الفئة المتوسطة الثراء على باقي الفئات الاجتماعية ، واستحالة رجحان غيرها عليها ، تميل قوة التفاوض الاقتصادية للتقارب فيمابين اطراف القرار الاقتصادى . واذا اضفنا هذا الميل الى مطلوب الشريعة فيتوازن اهلية وارداة المتعاقدين ، فلا بد أن نتوصل مرة اخرى للقولبأن الالتزام بالنظام الاسلاميدفع نحو تحديد الاسعار والاجور بشكل عادل بعيدا الظلم والاستغلال .

ومن ناحية أخرى فان استمرار رجحان الفئةالمتوسطة الثراء علىباقي الفئات الاجتماعية لنيسمح لانفصالقوة العمل عن قوة رأس المالأن تتخطى حدا معينا . ويمكننا معرفة هذا الحد عنطريق العلاقة التالية :

$$(هـ) = \frac{\frac{\text{حجم الفئات } (أ + ب + جـ)}{٢}}{\text{حجم الفئة } (ب)} = \frac{\text{حجم الفئات } (أ + ب + جـ)}{٢ \text{ حجم } (ب)} \quad (١٥)$$

(بافتراض أن ( هـ ) تمثل درجة انفصالقوة العمل عن قوة رأس المال ) .

فبانعدام الفئة المتوسطة (ب) تكون درجة انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال في أعلى قيمة لها ، ونحدد تلك الدرجة عن طريق العلاقة (١٥) كمايلي :

$$\text{أعلى قيمة لـ (هـ)} = \frac{\text{حجم (أ + جـ)}}{\text{صفر} \times 2} = +\infty \qquad (١٦)$$

وبانعدام حجم (أ) و حجم (جـ) ينتفي وجود الفقر والغنى فوق الوسطى ومن ثم تكون درجة انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال في أدنى قيمة لها ، حيث تكون هذه الدرجة وفقا للعلاقة (١٥) كمايلي :

$$\text{أدنى قيمة لـ (هـ)} = \frac{\text{حجم (ب)}}{\text{٢ حجم (ب)}} = \frac{1}{2} \qquad (١٧)$$

أما في ظل النظام الاسلامي فقد رأينا أن حجم (ب) هو باستمرار أكبر من حجم (أ) واكبر من حجم (جـ) وبناء على ذلك فسيكون لدينا باستمرار :

$$\text{٣ حجم (ب)} > \text{حجم (أ + ب + جـ)} \qquad (١٨)$$

ومن هذه العلاقة نستخرج :

$$\text{حجم (ب)} > \frac{1}{3} \text{ حجم (أ + ب + جـ)} \qquad (١٩)$$

العلاقة رقم (١٩) تحدد لنا بعد موقع المجتمع الاسلامي عن الحد الاقصى المعطى بالعلاقة (١٦). فالعلاقة الاخيرة هذه بينت أنه عند انعدام حجم (ب) تكون درجة انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال عند قيمتها القصوى ، وتساوى $+\infty$ . أما العلاقة (١٩) فانها تبين أنه يستحيل أن تنعدم قيمة حجم (ب) ، كما أنه يستحيل أن تكون هذه القيمة مساوية أو أقل من $\frac{1}{3}$ حجم مجموع الفئات الثلاث . هذا يعني أنه اذا افترضنا أن

$$\text{حجم (أ)} = \text{حجم (ب)} = \text{حجم (جـ)} = \frac{1}{3} \text{حجم (أ + ب + جـ)}$$

فسيكون هذا الافتراض بمثابة حد يمتنع على المجتمع المسلم أن يصل اليه أو يتخطاه باتجاه القيمة القصوى لدرجة انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال . فبتطبيق الافتراض السابق على العلاقة (١٥) نحصل على :

$$\text{قيمة (هـ) بافتراض تساوى حجوم الفئات الثلاث} = \frac{\text{٣ حجم (ب)}}{\text{٢ حجم (ب)}} = \frac{٣}{٢} \qquad (٢٠)$$

اذا رمزنا لقيمة ( هـ ) في ظل النظام الاسلامي بالحرف (هـَ) ، واذاتقيدنا بالعلاقات (١٦) و (١٧) و (٢٠) فاننا نستطيع أن نكتب :

| أدنى قيمة لـ ( هـ ) | | قيمة (هـ) في ظل النظام الاسلامي | | قيمة (هـ) بافتراض تساوى حجوم الفئات الثلاث | | أعلى قيمة لـ (هـ) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| $\frac{١}{٢}$ | $\leq$ | هـَ | $<$ | $\frac{٣}{٢}$ | $<$ | $+\infty$ |

(٢١)

هذه العلاقة تبين أن درجة انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال تبقى في ظل النظام الاسلامي ضعيفة جدا لقربها الشديد من أدنى قيمة لـ ( هـ) ولبعدها غير المحدود عن قيمة (هـ) القصوى . ولان تغير ( هـَ ) يبقى ضمن هذه الحدود الضيقة جدا فان الاسباب المادية لتغير علاقات الانتاج تنعدم تماما . اذ لايمكن لهذه العلاقات أن تبدأ بالتغير الا اذا اقتربت ( هـ ) من أقصى قيمة ممكنة لها ( أى : $+\infty$ ) .

وهكذا نرى أن الالتزام بالتكافل الاجتماعي يمنع الظلم في تحديد الاسعار والاجور ، لتكافؤ سلطة القرار الاقتصادى بفضل استمرار المنافسة غير الاحتكارية . كما أنه يمنع تمادى انفصال قوة العمل عن قوة رأس الما ل . وبذلك تنتفي جميع الاسباب المادية اللازم توافرها حتى تتغير علاقات الانتاج ، فتثبت ويستحيل تغيرها .

ويجب أن نلاحظ هنا أن عدم تغير علاقات الانتاج لاينفي امكانية استيعابها للتطورات الفنية. لان هذه التطورات ذات طابع فني وأثرها على الانسان يقتصر على تكوين الاطارات الملائمة للفن الانتاجي الجديد . في حين أن علاقات الانتاج ذات طابع اجتماعي تقوم بين مالك رأس المال ومالك العمل . ووفقا لما تقدم نلاحظ أن القيود التي فرضتها الشريعة الاسلامية على آلية السوق منعت من خضوع علاقات الانتاج لتغير الفن الانتاجي . في حين أن العكس تماما هو الذى يحصل وفقا للمنطق الماركسي . حيث تتغير علاقات الانتاج تبعا لتغير الفن الانتاجي ، وبشكل حتمى . وهذه العلاقة الحتمية تشكل الحلقة الاولى في منطق الحتمية التاريخية الماركسية .

ان امتناع تغير علاقات الانتاج بفضل تطبيق التكافل الاجتماعي ، يلتقي — كما رأينا — مع مايترتب على توجيهات الشريعة الاسلامية حيال الاحتكار والارث والربا والقمار وبيوع الغرر . وهكذا تتضافر توجيهات هذه الشريعة من نواح عديدة ، ومن خارج السوق لتعمل مجتمعة على منع تمادى انفصال قوة العمل عن قوة رأس المال . وبذلك تنتفي امكانية تحقق الشرط الثاني اللازم تحققه لكي تدفع آلية النشاط الاقتصادى علاقات الانتاج نحو التغير . فاذا اضفنا الى ذلك انتفاء تحقق الشرط الاول أيضا ، بانتفاء الاستغلال الطبقي في المجتمع الملتزم بالنظام الاسلامي — حسبما رأينا — ، فإننا نكون قد اثبتنا استحالة تغير علاقات الانتاج في هذا المجتمع . وبثبات هذه العلاقات ينتفي سبب تغير مؤسسات ذلك النظام ، لاستحالة قيام التناقض بينهما .

لنلق الان نظرة اجمالية على كل ماتوصلنا اليه من نتائج تخص العلاقة بين المقومات الثلاث للنظام الاقتصادى الاسلامي :

١) المقومة الاولى الممثلة للبواعث العقيدية لايمكن أن تتغير لانها تنتمي للقرآن والسنة . وهي تهيمن على المقومتين الباقيتين ( مؤسسات النظام وعلاقات الانتاج ) .

٢) المقومة الثانية الممثلة لمؤسسات النظام تتزايد بشكل تراكمي بفضل تراكم الاحكام الاجتهادية ، مع ميلها عبر الزمن للتوافق والوحدة والثبات ، ومع انتفاء ميلها للتناقض مع المقومة الاولى ( البواعث العقيدية ) .

٣) أما المقومة الثالثة الممثلة لعلاقات الانتاج فهي بالرغم من امكانية استيعابها لكل تطور فني يمكن أن يحصل ، الا أنها لاتتجه للتناقض مع المقومة الثانية ( الاحكام الشرعية ) ، وذلك لسببين : الاول ان هذا التناقض يفقدها الصفة الشرعية . والثاني أن الشريعة الاسلامية تمنع الاستغلال بين الناس ، كما أن نظامها في التكافل الاجتماعي ونهيها عن الربا والقمار يمنعان تمركز وانفصال قوة العمل عن قوة رأس المال ، ومن ثم تنتفي مبررات تغير علاقات الانتاج . واذا لم تتغير هذه العلاقات فلا محل للقول بتناقضها مع الاحكام الشرعية .

هذا يفيد باستحالة وقوع التناقض بين مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي ومن ثم ينتفي مبرر تغير هذه المقومات ، الامر الذى يتطلب ثبات ذلك النظام ، وثباته يعني بالضرورة وحدته واستحالة تعدده .

ولا يقبل في هذا الصدد القول بتغير المقومة الثانية ( الاحكام الشرعية ) مع ثبات المقومة الاولى ( البواعث العقيدية ) . لان المقومة الاولى تهيمن على الثانية كما أن الثانية تهيمن على الثالثة ( كما رأينا ) وبمقتضى ذلك فان كل حكم لايكون شرعيا الا بمقتضى الاذن الشرعي الوارد في البواعث العقيدية . فاذا استبدل هذا الحكم بحكم جديد على أساس الغاء الاول نهائيا فمعنى ذلك بالضرورة ابطال العمل بالباعث العقيدى الذى يستند اليه الحكم المندثر ( أى ابطال العمل بأحد نصوص القرآن أو السنة ) ، وهذا غير جائز شرعا . أما اذا لم يقصد من دخول الحكم الجديد الغاء القديم نهائيا بل قصد العمل بكليهما معا ( كل واحد منهما في المناط الشرعي المحدد له ) فهذا يعني ثبات كلا الحكمين وعدم تناقضهما ، ومن ثم فلا يصح القول بتغيرهما ( مجتمعين أم منفردين ) . وبذلك يبطل كل قول بتغير بعض مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي دون بعضها الاخر . مثلما يبطل كل قول بتغيرها مجتمعة ( كما رأينا ) ، لان هذا يعني تغير البواعث العقيدية ( أى القرآن والسنة ) .

وعلى ضوء ماتقدم فاننا نقول بأن النظام الاقتصادى الاسلامي يبقى واحدا لايقبل التعدد وثابتا لايقبل التغير وقائما على توافق مقوماته لا على تعارضها وعلى توافق احكامه الاجتهادية مع علاقات الانتاج التي تقوم في ظله لا على تناقضها . ولكن غزارة وتنوع بواعثه ( المتضمنة في القرآن والسنة ) وغزارة وتنوع الاحكام الاجتهادية المقابلة لها تضفي عليه مرونة لامحدودة في استيعاب وتنظيم وحكم كل أعيان الوقائع المحتملة مهما تغير الزمان أو المكان . كما أن توجيهاته للتكافل الاجتماعي وفي النهي عن الربا والقمار وعن الاستغلال في المعاملات بين الناس تجعله يستوعب تنظيم كل فن انتاجي جديد دون أن يترتب على ذلك تغير في علاقات الانتاج يجعلها تتناقض مع مؤسساته القائمة .

يمكننا الان تمثيل مامر معنا من علاقات تربط بين مقومات النظام الاقتصادى الاسلامي كما يلي :

شكل رقم (١٠)

شكل العلاقات التي تربط بين مقومات النظام الاقتصادي الاسلامي (١)

(١) القطاعان ( 4 ) و ( 5 ) يمثلان قوى الانتاج ، والقطاعات ( 3 ) و ( 4 ) و ( 6 ) تمثل شكل الانتاج .

## الفصل الثالث
## مناقشة بعض الاراء في الاقتصاد الاسلامـــــي

تتجه هذه المناقشة للكشف عن أخطاء يرتكبها اليوم بعض اخواننا ممن يكتبون في الاقتصاد الاسلامي أو في النظام الاقتصادى الاسلامي • فلأنهم لم يحسنوا التمييز بين قدرة الاسلام المطلقة على استيعاب تغيرات الظروف الزمانية والمكانية وبين خضوعه لها فقد تورطوا ( من حيث لايشعرون ) بالالتزام بمواقف نظرية تلتقي مع الفكر الماركسي •

ويجدر بالقارئ الكريم أن يلاحظ أننا لانقصد من معالجتنا ( اللاحقة ) لتلك المواقف توجيه أى اتهام كان لاى من متخذيها ، كما أننا لانقصد التجريح الشخصي بأى منهم • بل إننا نفترض توفر النوايا المخلصة لديهم في الدفاع عن الاسلام • وسنلتزم بهذا الافتراض في معالجتنا لمواقفهم المذكورة • ولكننا سنحرص بنفس الوقت على عدم التفريط بمبدأ التناصح الاسلامي ، الامر الذى يوجب علينا توجيه الانتقاد الى كل موقف نظرى يصطدم بتوجيهات الشريعة الاسلامية الخاصة ببناء النظام الاقتصادى السلامي والعلاقة بين مقوماته وفقا لما توصلنا اليه فيما تقدم من هذا البحث •

على ضوء ذلك نتعرض فيما يلي للنقاط التاليـــة :

### أولا : مناقشة الرأى القائل بتعدد وتغير النظام الاقتصادى الاسلامي :

إن القول بوجود عدد من النظم الاقتصادية الاسلامية بما يتناسب مع تعدد الظروف الزمانية والمكانية للمجتمعات الاسلامية لايعني شيئا آخر سوى القبول بتغير النظام الاقتصادى الاسلامي تبعا لتغير تلك الظروف • ولكن تغير أى نظام اقتصادى يمر بالضرورة بتغير جميع مقوماته • ومنها بواعثة العقيدية ومؤسساته • ولما كانت البواعث العقيديـة للنظام الاقتصادى الاسلامي تنتمي للقرآن والسنة ، ومؤسساته تتمثل بأحكام الشريعة فان القول بتغيره يستلزم بالضرورة القول بتغير القرآن والسنة والاحكام الشرعية • ويكفينا أن ندرك ذلك لنتمثل الخطر الذى يكمن في الزعم بأن النظام الاقتصادى الاسلامي يتغير •

اتجه بعض الكتاب المسلمين صراحة للقول بتغير النظام الاقتصادى الاسلامي تبعا لتغير الظروف الزمانية والمكانية للمجتمعات الاسلامية (١) • وهذا الاتجاه يتطابق تماما مع المنطق الماركسي الذى يرى بأن " البنية الفوقية الحقوقية والسياسية للمجتمع تقوم على بنيته الاقتصادية " (٢) • وبأن البنية الثانية تتغير في كل مرحلة تاريخية يمر بهـا المجتمع فتتغير تبعا لها البنية الاولى ، ويتغير بنفس الوقت ونتيجة لذلك النظام الاقتصادى لهذا المجتمع • اذ أن البنية الاقتصادية للمجتمع تعكس ظروفه التاريخية ، وبنيته الفوقية تمثل بواعثه ومؤسساته ، وهاتين البنيتين تمثلان المقومات الثلاث لنظامه الاقتصادى •

حسبما تقدم فان اتجاه بعض الكتاب المسلمين للقول بتغير النظام الاقتصادى الاسلامي تبعا لتغير الظروف سيضطرهم بالضرورة لقبول تغير بواعثه ( المنتمية للقرآن والسنة ) ومؤسساته ( الممثلة بأحكام الشريعة الاسلامية ) • سنكشف عن قبولهم لتغير هذه المؤسسات عند مناقشتنا لزعمهم بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقبل منطق الجدل • الا أننا سنبادر في الحال الى الكشف عن قبولهم لتغير البواعث العقيدية للنظام الاقتصادى الاسلامـــي •

ثانيا : التورط بقبول تغير عقيدة النظام الاسلامي نتيجة لقبول تغير النظام الاقتصادى الاسلامـــي :

لو تتبعنا كتابات الكاتب الذى يقول بتغير النظام الاقتصادى الاسلامي نلاحظ أنه يفرق بين هذا النظام وبين المذهب الاقتصادى الاسلامي • وهو يرتكز على هذا الفرق ليثبت أن القول بتغير الاول لايتعارض مع القول بثبات الثاني • ولكن هل نجح في ذلك؟ هذا ماسنبينه الان •

---

(١) انظر في :
- الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ١٨ — ٣٦ و ص ٥٠ — ٥٤ •
- الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، "ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢٧ — ٣٠ •
- الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، " نحو اقتصاد اسلامي " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٣٤ — ٥١ •

(٢) H. Denis, Op.Cit., p. 402.

الكاتب الذى نحن بصدده يستخدم عبارة " مذهب اقتصادى اسلامي " للدلالة على " مجموعة الاصول الاقتصادية الاسلامية المستقاة من صريح نصوص القرآن والسنة " . ويقول بأنها " الهية بحتة " ويسميها " ايديولوجية " (١) . وبذلك فان عبارة " مذهب اسلامي " تنصرف لدى الكاتب الى " نصوص القرآن والسنة " بناء على قوله بأن " الاصول المستقاة " منها هي " الهية بحتة " . وباختصار فان الكاتب يعبر عن العقيدة الاسلامية بعبارة " المذهب الاسلامي " .

ووفقا لذلك فاننا لانتوقع تغير المذهب الاقتصادى الاسلامي لانه منسوب للقرآن والسنة الثابتين . ويؤكد الكاتب في أكثر من مناسبة على ثبات " المذهب " الاقتصادى الاسلامي . وتأكيده هذا صحيح تماما ولاغبار عليه . الا أنه بالرغم من تركيزه الشديد والمستمر على أهمية التمسك بهذا الموقف فهو يخرج عنه وينسفه بالكامل عندما يقول عن المذهب الاقتصادى بأنه " مجال للخلاف بين الشعوب والدول . بحسب اختلاف الظروف الاقتصادية لكل مجتمع " . ليقول بعد ذلك مباشرة بأنه : " وفي مجال المذاهب الاقتصادية يمكننا أن نميز بين الاقتصاد ... الرأسمالي و... الاشتراكي و... الاسلامي " (٢) .

هذا القول يفيد بأن جميع المذاهب الاقتصادية في العالم ـ بما فيها الاسلام ـ تختلف فيما بينها تبعا لاختلاف الظروف الاقتصادية ( التي يسميها ماركس البنية الاقتصادية ) . ومن ثم فان الاسلام ـ كواحد من هذه المذاهب ـ انما يتحدد بالبنية الاقتصادية للمجتمع ، ويتغير بتغيرها ،

ماركس لايقول شيئا آخر غير هذا عندما يدعي بأن الايديولوجية وشكل الادراك انما ينبعان من ظروف الناس المادية (٣) .

---

(١) الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٣) H. Denis, Op.Cit., p. 401.

ولان الكاتب تورط في اعتبار " مذهب " الاسلام متغيرا تابعا لتغير الظروف الاقتصادية فهو مضطر نتيجة لذلك أن يخضع الاخلاق الاسلامية والعقيدة الاسلامية للتغير تبعا لتغير تلك الظروف . وهذا مانتبينه من قوله : " أما كيفية اعمال هذه القوانين ... فهذا هو دور الاقتصاديات المختلفة اسلامية كانت أو رأسمالية أو اشتراكية ... فهذه الاقتصاديات ... لها علاقة وثيقة بالاخلاق السائدة في كل مجتمع وأوضاعه الاقتصادية . مما تختلف فيه الشعوب والدول بحسب اختلاف ظروفها الاجتماعية والاقتصادية " (١) . و " لقد جاء الاسلام ... يهتم بالجانب المادى ... بقدر مايعني بالجانب الروحي والعقيدى ... وكلاهما يتأثر بالاخر " (٢) .

تبين هذه الاقوال أن كاتبها يرى بأن الاخلاق الاسلامية تتغير حسب الظروف الاقتصادية ، كما أن العقيدة الاسلامية تتأثر بالجانب المادى ( أى تتغير بتغيره ) . هل يوجد من فرق يذكر بين هذا الموقف وبين قول ماركس بأن الاخلاق والدين هما من نتاج الظروف الاقتصادية (٣) ؟ . واذا قبلنا بأن الاخلاق الاسلامية والعقيدة الاسلامية تتغير تبعا لتغير الظروف الاقتصادية فهل يمكننا بعد ذلك أن نرفض تغير الاسلام تبعا لتغير هذه الظروف ؟ .

ونلاحظ نفس هذا الموقف في قول كاتب آخر بأن الاسلام يقبل بأن يجعل " من بين الاقتصاد دينا " (٤) . اذ أن انبثاق الدين عن الاقتصاد يفيد صراحة بتشكل الدين وتغيره تبعا للظروف الاقتصادية . الامر الذى يتعارض مع اعتقادنا بأن الاسلام من عند الله وبأنه ثابت لصلاحيته المطلقة في حكم الظروف الزمانية والمكانية بكل متغيراتها .

---

(١) " نحو اقتصاد اسلامي " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٤٩-٥٠ ، و " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٥٠ .

(٢) " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ٩٨ . و " الاسلام وعدالة التوزيع " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ١٩ .

(٣) H. Denis, Op.Cit., p. 401.

(٤) حمزة الجميعي الدموهي ، " الاقتصادى في الاسلام " ، توزيع دار الانصار ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ، ص ١٧٣ .

ثالثا : مناقشة الرأى القائل بأن التوزيع في الشريعة الاسلامية يقوم وفقا لشكل الانتاج في المجتمـــــع :

الكاتب صاحب هذا الرأى يقول أنه بحسب الفكر الاقتصادى الوضعي " العامل المؤثر الذى يتوقف عليه كيفية التوزيع هو أشكال أو أساليب الانتاج السائدة " (١) . وهذا القول يفيد بأن نظرة هذا الكاتب للتوزيع حسب الفكر الوضعي هي نظرة ماركسية بحتة . أما نظرته للتوزيع حسب الشريعة الاسلامية فانه يعبر عنها كما يلي : " في الظروف غير العادية كحرب أو مجاعة يتساوى المسلمون في حد الكفاف وفي الظروف العاديـــة يتساوى المسلمون من حيث توفير حد الكفاية " (٢) . وبعد ذلك " يكون التوزيع بحسب الاوضاع الاقتصادية السائدة بما فيها أشكال وأساليب الانتاج " (٣) .

للوهلة الاولى قد نفهم من هذه الاقوال أن كاتبها يرى بأن للتوزيع في ظـــل الشريعة الاسلامية ثلاثة أنماط ، هي : التوزيع حسب الظروف غير العادية والتوزيع حسب الظروف العادية والتوزيع حسب أشكال وأساليب الانتاج . الا أن التوزيع حسب "الظروف بنوعيها ( العادية وغير العادية ) هو توزيع حسب الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية . أى نه توزيع حسب البنية الاقتصادية للمجتمع . ووفقا لما رأينا أعلاه فان البنية الاقتصادية للمجتمع تعبر عن " شكل الانتاج " فيه . ومن ثم يكون التوزيع حسب الظروف " العادية وغير العادية " توزيعا " حسب شكل الانتاج " الممثل بالنمط الثالث المذكور منذ قليل . وبذلك تعود أنماط التوزيع الثلاثة التي ذكرها الكاتب الى نمط واحد وهو التوزيع " حسب شكل الانتاج " .

هذا الاتجاه يتطابق تماما مع الاتجاه الماركسي الذى يرى بأن علاقات الانتـــاج التي تحكم التوزيع تنبثق عن شكل الانتاج في المجتمع وتنتظم في مؤسساته وفقا للبنية الاقتصاديـــــة .

---

(١) الدكتور / محمد شوقي الفنجرى ، الاسلام وعدالة التوزيع " ، مرجع مذكـور أعلاه ، ص ٥٠ ــ ٥٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٠ ــ ٥٣ .

(٣) " " " " " .

وكما تلتقي كتابات الكاتب المذكور مع الفكر الماركسي في اقامة نظام التوزيـــع الاسلامي وفقا لشكل الانتاج عموما فانها تلتقي معه أيضا في اقامة هذا النظام وفقا لشكل الانتاج الذى تفرضه ديكتاتورية العمال في المرحلة الاشتراكية في المجتمع الاشتراكي • اذ أن الكاتب لايكتفي بفرض المساواة بين أفراد المسلمين في حد الكفاف وحد الكفاية تبعا للظروف " غير العادية " و " العادية " • بل انه يساوى بينهم أيضا فيما فوق ذلك وباطلاق • فهو يرى بأنه بعد تساوى أفراد المسلمين بحد الكفاف ثم بحد الكفاية فليس أمام المليونير المسلم ( وأمام أى مسلم يملك فوق حد كفايته ) " بالنسبة لماله الزائد عن حاجته الا أحد أمرين : اما استثماره في مشروعات انتاجية تعود بالنفع على المجتمع ، واما انفاقه على الفقراء والمحتاجين وفي مشروعات خيرية " (١) • هذا يعني أن اختيار " المليونير المسلم " للامكانية الاولى التي يتيحها له الكاتب يجعله ملزما بأن يجعل استثماراته في مشاريع تعود بالنفع على المجتمع • وذلك شيء طيب للغاية اذا لم يقصد من " عودة النفع على المجتمع " اشتراط انتفاء انتفاع " المليونير المسلم " من استثماراته تلك • الا أن الكاتب يتجه صراحة للتمسك بهدا الشرط عندما يقول عن هذا المليونير بأنه " ليس له الا مايسد حاجته " (٢) ، وبمقتضى ذلك فلا يوجد أدنى فرق بين أن تمتلك الدولة في النظام الاشتراكي وسائل الانتاج بحجة انتفاع المجتمع بها ، وبين أن تمتلك هذه الوسائل في النظام الاسلامي من قبل أفراد المسلمين مع تجريدهم من حق امتلاك الانتفاع من استثمارها بمقتضى نفس تلك الحجة ( الا في حدود مايسد حاجتهم ، تماما كنصيب أولئك الذين لايملكون شيئا ويتكفل المجتمع بكفايتهم )

واضح تماما أن التمسك بهذا الموقف يجعل الاعتراف بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج وعدمه سواء ، كما يجعل باطلا كل ادعاء بأن مثل هذه " الملكية الخاصة " توفر لدى المسلم الحافز المادى على الانتاج • وكيف لايكون الامر كذلك وقد فُرض على كل فرد في المجتمع المسلم بأن لايتخطى صعودا أو هبوطا المستوى المادى الذى يمكنه من سد حاجته فقـــط ؟ ! •

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ • و " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢٠٨ •

(٢) " الاسلام وعدالة التوزيع " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٦٨ •

لنتأمل الان في الامكانية الثانية ( والاخيرة ) التي يتيحها الكاتب للمليونير المسلم • فقد رأينا أن تلك الامكانية توجب على هذا " المليونير " أن ينفق كل مايفيض عن حاجته على الفقراء والمحتاجين • ولكن يجدر بنا هنا أن نتذكر أن الكاتب لم يعط الحق لاى فرد في المجتمع المسلم بأن يتملك مايفيض عن حاجته قبل بلوغ جميع أفراد هذا المجتمع حد الكفاية • ويمقتضى ذلك تنتفي الملكية الخاصة لذلك الفائض وينتفي وجود المليونير المسلم ، بل وينتفي وجود أى فرد يملك مايفيض عن حاجته ، طالما لم يبلغ جميع الافراد في المجتمع المذكور حد الكفاية (١) • هذا يعني أنه لا محل في ظل هذا الوضع للقول بالزام أحد بالانفاق على الفقراء والمحتاجين • ولكن عندما يتخطى جميع أفراد المجتمع المسلم حد الكفاية ( أى " حد الغنى " ) (٢) عند ذلك فقط يظهر أفراد في هذا المجتمع يملكون فائضا عن حاجتهم ، ولكنهم يلزمون بانفاقه على الفقراء والمحتاجين وفقا للامكانية الثانية التي يعرضها الكاتب على " المليونير المسلم " •

هذا الموقف يدعو للتساؤل • اذ كيف يمكن الزام من يملكون فائضا عن حاجتهم بانفاقه على الفقراء والمحتاجين في حين أننا نفترض أن هذا الانفاق لايمكن أن يقوم الا بعد بلوغ جميع أفراد المجتمع المسلم حد الكفاية ، أى بعد انتفاء وجود الفقر والفقراء والمجتاحين من المجتمع المذكور ؟! ووفقا لذلك فاما أن يكون انفاق الفائض عن الحاجة في غير محله الشرعى ( لانتفاء وجود مستحقيه شرعا ) ، واما أن يذهب الى جهة أخرى غير الفقراء والمحتاجين • ففي ظل الاحتمال الاول يكون الكاتب مخطئا بتكليف بعض الفئات الاجتماعية بانفاق لامحل له شرعا • وفي ظل الاحتمال الثاني نتساءل عن الجهة الاجتماعية التي يجب أن تعود اليها الفوائض المنفقة ممن يمكلون ما يفيض عن حاجتهم • وفي اطار الاجابة على هذا التساؤل فاننا نستبعد توزيع تلك الفوائض على الفقراء والمحتاجين لعدم وجودهم ( كما رأينا منذ قليل ) ولان عدم استبعاده يوقعنا في المحذور التالي :

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٢ — ٥٣ •

(٢) " " ، ص ٧١ •

تتساوى أنصبة جميع أفراد المجتمع في التوزيع قبل بلوغهم حد الكفاية وحتى بلوغهم اياه ( حسب نظرة الكاتب التي رأيناها أعلاه ) • وبعد بلوغهم جميعا هذا الحد يمكن أن نقسمهم الى فئتين ، الفئة الاولى نرمز لها بالحرف (أ ) ، وهي تملك فائضا عن كفايتها نرمز له بالحرف (ف ) ، والفئة الثانية نرمز لها بالحرب (ب ) ، وهي تملك الكفاية بالضبط ( ولاأكثر أول أقل منها ) • فاذا ألزمنا ( أ ) بانفاق كامل (ف ) (١) فلن نستطيع اعطاء أى شيء منه الى (ب ) لانها بلغت الكفاية كما أننا لن نستطيع أخذ أى شيء منها لانها لاتملك فائضا عن كفايتها • وعلى ضوء ذلك فان قبولنا بتحويل (ف ) من (أ ) الى (ب ) سيكون مرفوضا من ناحيتين • الناحية الاولى هي أن هذا التحويل ليس في محله الشرعي لان (ب ) لاتستحق الصدقة ( كمارأينا أعلاه ) • والناحية الثانية هي أن التحويل المذكور سيجعل (ب ) تمتلك فوق ما يسد حاجتها ، وهو أمر يحرمه الكاتب على (أ ) التي تمتلك أصلا (ف ) ومن ثم فمن باب أولى أن يحرمه أيضا على (ب ) •

وتلافيا لهذا المحذور فقد استبعدنا الزام (أ ) بدفع (ف ) الى (ب ) • كما أننا نستبعد الزام (أ ) بانفاق (ف ) على اقامة مشاريع لصالح (ب ) • لانه بعد تجريد (أ ) من (ف ) ستكون كل من (أ ) و (ب ) عند مستوى الكفاية بالضبط ، فلا تتميز ماديا احداهما عن الاخرى بأى شيء • ولايوجد أى مبرر مقبول للقول بترجيح مصلحة (ب ) على مصلحة (أ ) باقامة مشاريع لصالح الاولى دون الثانية • ولايقال هنا بأن (أ ) تملك استثمارات تمكنها باستمرار من تحقيق فوائض عن كفايتها ، لان الكاتب ــ كما رأينا أعلاه ــ يحرم على (أ ) أن تثمر شيئا من (ف ) لمصلحتها •

أضف الى ذلك أنه لو قبلنا بتثمير (ف ) لمصلحة (ب ) فلابد أن نقبل بأن يأتي يوم تتمكن فيه (ب )، بفضل ذلك التثمير، من توفير الكفاية لنفسها ذاتيا ومن دون أن تحتاج لصدقات (أ ) • كما أن مثل هذا الوضع لن يمنع من ظهور (ف ) في المجتمع • وعلى ضوء ذلك فاننا نتساءل عن مصير (ف ) عندما نتقيد بقول الكاتب بأن أى فرد في **المجتمع** " ليس له الا مايسد حاجته" (٢) •

---

(١) وفقا لقول الكاتب بأنه ليس للمليونير " الا مايسد حاجته" انظر في المرجع السابق ، ص ٦٨ •

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٨ •

فبموجب هذا القيد لابد من تجريد (أ) من (ف) بالرغم من استحالة تحويل (ف) الى (ب) . الامر الذى يعني بالضرورة أن كتابات الكاتب تتجه لنزع الفائض عن حد الكفاية من الملكية الفردية لافراد المجتمع نزعا نهائيا بالرغم من عدم وجود الفئة الاجتماعية التي تستحق شرعا الاستفادة من ذلك الفائض . فاذا تمسكنا بهذا الاتجاه فلن يكون أمام (ف) الا طريق واحد هو طريق دخوله في ملكية الدولة . فيترتب على ذلك أن تنعدم في المجتمع المسلم امكانية وجود من أطلق عليه الكاتب اسم "المليونير المسلم" ، بل وتنعدم فيه امكانية وجود أى فرد يملك شيئا فوق كفايته مهما كان يسيرا .

اذا قام التوزيع في المجتمع المسلم وفقا لما تقدم فانه لن يختلف في شيء عن التوزيع في النظام الاشتراكي الذى يحصر ملكية وسائل الانتاج بيد الدولة ولايسمح للافراد بامتلاك أكثر مما هو لازم لسد حاجاتهم الاساسية (١) ويحدد أنصبة الافراد في الانتاج وفقا للشعار " من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله " ، ومن غريب الصدف أن يلتقي مضمون هذا الشعار مع مضمون ماطرحه الكاتب (الذى نحن بصدده) في عباراته التالية : " لكل تبعا لعمله "(٢) و"لكل حسب جهده وعمله" (٣) و" لكل بحسب عمله وكفاحه" (٤) و"لكل تبعا لعمله وجهده" (٥) و " لكل تبعا لعمله وسعيه" (٦).

رابعا : مناقشة الرأى القائل بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تخضع لمنطق الجدل :

يقول الكاتب صاحب هذا الرأى بأن "السياسة الاقتصادية الاسلامية تجمع بين المنطق الشكلي ( المجرد ) والمنطق الجدلي ( الدياليكتيكي ) ، بل انها أكثر السياسات اعتبارا للتناقضات الاجتماعية حيث تختلف النماذج أو التطبيقات الاقتصادية الاسلامية باختلاف البلدان وباختلاف العصور " (٧) .

---

(١) يلاحظ من كتابات الدكتور محمد شوقي الفنجرى أنه ركز بشدة على أن الاسلام يلزم الدولة أن تتدخل لتوفير حد كفاية يتساوى فيه جميع الافراد بسد حاجاتهم الاساسية . انظر في المرجق السابق ، ص ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٩ و ٦٩ . (٣) المرجع السابق ، ص ٥٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٥١ (٥) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٧) " ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية وأهمية الاقتصاد الاسلامي " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٣٠ - ٣١ .

وبصدد هذا القول فاننا نتساءل : ما المقصود من المنطق الجدلي القائم على التناقضات الاجتماعية ؟ لو كان الصراع بين الخير والشر هو المقصود بالمنطق المذكور لخضعت لهذا الاخير جميع النظم والشرائع التي عرفتها البشرية ( قديما وحديثا ) • لانه لايوجد ولا واحد منها ينفي أنه مقام لنصرة قوى الخير على قوى الشر ،والخير نقيض للشر •

ولكن اذا سلمنا بذلك فلابد أن نسلم أيضا بأن طبيعة التناقضات التي يقوم عليها منطق الجدل هي نفس طبيعة التناقض بين الخير والشر • وذلك بمعنى أنه لايمكننا أن نعتبر التناقضات الاولى ذات طبيعة متغيرة مع قبولنا بأن التناقض الثاني ذو طبيعة ثابتة • أو العكس • فاذا قبلنا بأن التناقضات التي يقوم عليها منطق الجدل متغيرة فلابد أن نقبل بأن الخير والشر متغيران أيضا ، ومن ثم فاننا سنقبل تبعا لذلك ( بالضرورة ) بالتغير المستمر والحتمي لجميع مذاهب المجتمعات البشرية • ومن الواضح أن تبني المسلم لهذا المنطق يفرض عليه أن يعتبر ماجاء به الدين الاسلامي للتمييز بين الهدى والضلال ( أى بين الخير والشر ) قابلا للتغير ، وأن يعتبر الاسلام مثل ذلك !

هل يقبل الكاتب الذى يرى بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تخضع لمنطق الجدل بأن ينظر للاسلام على هذا النحو ؟ انه كتب في هذا الصدد يقول : " ولذلك فنحن مع القائلين أن كل مذهب أو نظام اقتصادى ، هو حل لمرحلة معينة من مراحل التطور التاريخي للمجتمع ، ينبذه الى آخر متى عجز عن مواجهة مقتضيات تطوره " (١) ويقول بعد ذلك مباشرة : " ولايستثنى من ذلك الاصل — على نحو ما سنبينه — سوى المذهب الاقتصادى الاسلامي " (٢) •

يلاحظ من هذا القول أن كاتبه يعتبر تطور كافة المجتمعات البشرية خاضعا لمنطق الحتمية التاريخية التي رسمها ماركس ، كما يعتبر هذا المنطق بمثابة " أصل " لايستثنى منه " سوى المذهب الاقتصادى الاسلامي " •

---

(١) " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٥١ •
(٢) المرجع السابق ، ص ٥١ •

لكن مايهمنا هنا من الملاحظة السابقة هو فقط الاستثناء من الاصل المنطقي الذى يلتزم به الكاتب . فنتساءل : كيف يمكن التوفيق بين هذا الاستثناء وبين قول الكاتب بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقبل منطق الجدل وبأنها " أكثر السياسات اعتبارا للتناقضات الاجتماعية ؟ يجيب الكاتب نفسه على هذا التساؤل بقوله : " ان نقطة الخلاف الاساسية في نظرنا بين الاسلام وكافة المذاهب والنظم الوضعية السائدة ، تتمثل في أن هذه التناقضات الاجتماعية ، تعتبر في نظر الاسلام كالسالب والموجب . للتعاون والتكامل لا للتصارع والاقتتال . ومن ثم فهو يعمل على الابقاء على تلك التناقضات والتوفيق بينها ، لا على جحد أو نفي أحدها للاخر " (١) .

ولكن لايمكن الاقتناع بهذه الاجابة أو رفضها الا على ضوء تحديد المقصود من كلمة " تناقض ". وبتتبع كتابات الكاتب في هذا الخصوص يلاحظ أنه يميز بين المنطق الشكلي والمنطق الجدلي ، من ناحية أن الاول يفيد الثبات في حين الثاني يفيد التغير (٢) . وهذا التمييز صحيح تماما لان المنطق الجدلي يفقد جدليته اذا لم يفض الى تغير النقيضين المحكومين به . فثبات هذين النقيضين ( أى عدم تبدلهما ) يعني في المفهوم الجدلي أن الفكر والواقع لم يتغيرا . وعدم تغيرهما يجمد عملية الجدل ذاتها .

يستفاد مما تقدم بأن القبول بالمنطق الجدلي يلزم بالضرورة بالقبول بتغير النقيضين المحكومين به . وعلى ضوء ذلك نتساءل : ما قيمة الاوصاف التي وصف بها الكاتب النقيضين الخاضعين للمنطق الجدلي الذى يقبل به الاسلام ؟ بأنهما " كالسالب والموجب " ؟ أو أنهما للتعاون والتكامل لا للتصارع والاقتتال " ؟ أو أن الاسلام " يعمل على الابقاء على تلك التناقضات والتوفيق بينها ، لا على جحد أو نفي أحدهما

---

(١) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(٢) " ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية " ، مرجع مذكور أعلاه ، الحاشية رقم (١) ، ص ٣٠ . كما ورد عن الكاتب في متن الصفحتين ٢٩ و ٣٠ من المرجع السابق أن المنطق الشكلي لكونه يفيد الثبات فهو مقبول في المبادئ والاصول الاسلامية الثابتة ( أى في المذهب الاقتصادى الاسلامي ) ، وأن المنطق الجدلي لكونه يفيد التغيير فهو مقبول في التطبيقات المتغيرة لتلك المبادئ والاصول ( أى في نطاق النظم الاقتصادية ) .

للاخر " ؟ فالسالب والموجب في الفيزياء لايتنافران ، وعدم تنافرهما قد يوحي بوحدتهما وبعدم تناقضهما • ويستفاد نفس الشيء من عبارات " التعاون " و " التكامل" و " التوفيق " بين النقيضين • كما يستفاد عدم تغيرهما من عبارة : " لا على جحد أو نفي أحدهما للاخر " •

فهل يقصد الكاتب بالمنطق الجدلي ( الذى يرى أن الاسلام يقبل به ) ذلك المنطق الذى يقوم على تناقضات وهمية ليس لها في الوجود الا الاسم فقط ؟ أغلب الظن أن الكاتب لايقصد ذلك ، لانه يقول بأن " السياسة الاقتصادية الاسلامية ••• أكثر السياسات اعتبارا للتناقضات الاجتماعية" (١) •

كما أنه لايمكن أن يتجه قصد الكاتب لعدم تغير التناقضات في منطقه الجدلي • لانه يبني على وجود هذه التناقضات اختلاف " النماذج أو التطبيقات الاقتصادية الاسلامية باختلاف البلدان وباختلاف العصور " (٢) • اذ لايعقل أن يكون ثبات التناقضات المذكورة سببا لتغير تلك " النماذج " و " التطبيقات " •

يتضح مما تقدم أن ظاهر معنى الاوصاف التي وصف بها الكاتب التناقضات التي يقوم عليها منطقه الجدلي لايستقيم مع مقاصده ، مثلما أنه لايستقيم مع مفهوم الجدل • ولكن قد يزول هذا اللبس اذا نظرنا لتلك الاوصاف على ضوء بعض المفاهيم الماركسية• فالقول بأن النقيضين كالسالب والموجب يستقيم تماما مع قول ماركس بوحدة الاضداد • وفحوى هذا القول أن الضدين لايفهمان الا باتحادهما في الوجود • فنقول مثلا بأن السارق ضد المسروق منه مع التسليم بأن عدم وجود الاول يمنع من وجود الثاني ، وعدم وجود الثاني يمنع من وجود الاول ، مثلما أن وجود الاول يحتم وجود الثاني ، ووجود الثاني يحتم وجود الاول • بهذا المعنى وحده يكون المنطق ( الذى يدعي الكاتب بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقوم عليه ) جدليا حقا اذا وصفت تناقضاته بأنها " كالسالب والموجب "• ولكن اذا صح ذلك يكون ذلك المنطق ماركسيا تماما ولايشكل استثناءا من " الاصل" المذكور أعلاه والذى يلتزم به الكاتب حيال النظم الوضعية •

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠ — ٣١ •

(٢) " " " " " •

وأما قول الكاتب عن تناقضات منطقه الجدلي الاسلامي بأنها " للتعاون" و " التكامل " ، وبأنها لاتنفي بعضها بعضا ، فهو وفقا للماركسية لايحتمل أكثر من المعنيين التاليين : اما أن يقصد منه عمل تلك التناقضات في نهاية المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع ، واما أن يقصد منه عملها داخل هذه المرحلة .

لو أخذنا بالاحتمال الاول فان المنطق الجدلي يوجب تغير تناقضات المجتمع ونظامه الاقتصادى ، اذ لايمكن الجمع بين ثبات الاول وتغير الثاني كما رأينا منذ قليل . ووفقا لذلك يكون وصف الكاتب لتلك التناقضات بأنها لاتنفي بعضها بعضا ( أى لاتتغير ) مخالفا لقصده بوجوب تغير النظام الاقتصادى الاسلامي لكونه محكوما بمنطق جدل التناقض . ولو أخذنا بالاحتمال الثاني يكون ذلك الوصف متمشيا تماما مع المنطق الماركسي في تعايش التناقض بين قوى الانتاج من ناحية وعلاقات الانتاج من ناحية ثانية طالما لم يبلغ المجتمع نهاية مرحلته التاريخية . والتناقضات بهذا المعنى لاتنفي بعضها بعضا ، بل انها تتعاون لدفع المجتمع باتجاه تطوره ونضوجه . ولكن اذا صح هذا الاحتمال فلن يختلف منطق الكاتب الجدلي الذى يدعي أن الاسلام يقبل به عن منطقه الجدلي الذى التزم به " كأصل" حيال النظم الاقتصادية الوضعية ، كما أنه لن يختلف عن المنطق الماركسي في تعايش التناقضات قبل بلوغ المجتمع نهاية مرحلته التاريخية .

لنتمعن الان في مفهوم عملية الجدل ليتضح لنا أثرها الحتمي على مفهوم النظام الاقتصادى وكيفية تغيره عند من يأخذ بالمنطق الجدلي ، وحتى نكون على المستوى الذى يمكننا من معرفة موقف الاسلام من هذا المنطق بشكل دقيق .

سنعتبر جسما أثقل من الهواء داخل المجال المغناطيسي للارض . وفي اطار ذلك فان سقوط هذا الجسم سيكون نقيضا لارتفاعه . لنرمز لسقوطه بالحرف (ط) ولارتفاعه بالحرف (ع) . ولنركز انتباهنا بعد ذلك على القوانين التي تحكم كلا من (ط) ، (ع) . فنلاحظ أن (ط) محكوم بمجموعة قوانين الجاذبية والاحتكاك . مجموعة القوانين هذه تمثل نظاما طبيعيا نرمز له بالحرف (أ) . كما نلاحظ أن (ع) محكوم بقانون طاقة الدفع الذى يمثل نظاما طبيعيا أيضا [١] نرمز له بالحرف (ب) .

---

(١) كما هو الحال في اندفاع المادة المنصهرة من فوهة البركان عند ثورته مثلا .

على ضوء ذلك لو أخذنا النظام (أ) بالاعتبار وافترضنا عدم وجود النظام (ب) فان أى جسم سيسقط باستمرار من نفس الارتفاع وبنفس الطريقة مع استبعاد احتمال ارتفاعه • لايسعنا في ظل ذلك الافتراض أن نقيم الجدل بين النقيضين (ط) و (ع) لان فعالية (ب) مجمدة بالافتراض • ولنفس السبب أيضا تنعدم امكانية قيام هذا الجدل اذا افترضنا وجود النظام (ب) وعدم وجود النظام (أ) ، حيث تنفردفعالية (ع) بالوجود لانعدام فعالية (ط) •

نستخلص مما تقدم أن عملية الجدل بين نقيضين لايمكن أن تقوم طالما لم يوجد لكل منهما ، وبنفس الوقت ، نظام فاعل ضد نظام الاخر •

لنأخذ الان في الاعتبار عمل النظامين (أ) و (ب) معا وبنفس الوقت (عملا بالواقع الطبيعي) • وبناء على ذلك سنبحث عن امكانية قيام الجدل بين النقيضين (ط) و (ع) • فلو لاحظنا مثلا سقوط كرة من ارتفاع معين فسنجدها تهوى الى الارض لتصطدم بها • ثم ترتد مرتفعة عنها ، ثم تهوى ثانية لتصطدم بها وترتد مرتفعة عنها مرة أخرى • أضعف من الاولى • ويتكرر سقوطها وارتفاعها بشكل متناوب وعلى نفس الوتيرة الى أن تنعدم قوة ارتدادها فتستقر على الارض •

في اطار هذا المثال يلاحظ أنه لو لم يعمل النظام (ب) لما ارتدت الكرة مرتفعة عن الارض أبدا ، ولو لم يعمل النظام (أ) لما عادت الكرة الى الارض إثر اندفاعها عنها بقوة معينة الى الاعلى • فهذا يعني أن تناوب هبوط وارتفاع الكرة لم يخضع للنظام (أ) وحده ، ولاللنظام (ب) وحده ، بل خضع لكليهما معا ويموجب كون كل منهما مقيدا بالاخر • وعلى ضوء ذلك فاذا اعتبرنا أن تقييد (ب) لـ (أ) هو بمثابة تغيير في (أ) ، وتقييد (أ) لـ (ب) هو بمثابة تغيير في (ب) ، نستطيع أن نقول أن (ب) أثّر في (أ) فأحاله الى (أ) و (أ) أثّر في (ب) فأحالة الى (ب) (١) •

---

(١) هذا بافتراض أن النظامين (أ) و (ب) قابلان للتغير ، وهو افتراض لايستقيم مع ثبات القوانين الطبيعية • ولثبات هذه القوانين فلاسبيل للقول بقيام منطق الجدل فيما بينها • وان كنا قد أقمنا مثالنا السابق على الافتراض المذكور ، فذلك بغرض الايضاح ليس الا •

على غرار هذا المثال الافتراضي يتصور أصحاب منطق الجدل قيام منطقهم هذا في الميدان الاجتماعي . فلا تقوم بالنسبة لهم عملية الجدل الا على أساس قيام تناقض بين نظامين وبحيث يؤثر أحدهما بالاخر فيغيره لصالحه .

بالنسبة لماركس يقوم هذا التناقض بين علاقات الانتاج السائدة ( المتمثلة بمؤسسات النظام الاقتصادى ) وبين قوى الانتاج . وذلك بمعنى أن هذه القوى تنتظم وتنمو خلال مرحلة تاريخية معينة للمجتمع وفقا لعلاقات الانتاج السائدة . ولكنها بقدر ماتنمو بقدر ماتحتاج لاعادة تنظيم وفقا لعلاقات انتاج جديدة مختلفة عن العلاقات السائدة خلال المرحلة المذكورة . ولاتستبدل العلاقات السائدة بالعلاقات الجديدة الا في نهاية هذه المرحلة ( أى عندما يبلغ نمو قوى الانتاج مرحلة النضج ) . وعلى ضوء ذلك تكون عملية الجدل حسب ماركس كما يلي : يتطور المجتمع بشكل حتمي ومستمر في ظل علاقات انتاج منسوبة للمرحلة التاريخية التي يمر بها ، فتنمو قوى الانتاج تبعا لذلك وتنمو معها الحاجة لاستبدال تلك العلاقات بعلاقات انتاج جديدة ، وبذلك يكون النمو الحتمي لقوى الانتاج قد فرض ظهور تناقض حتمي بين نوعين من علاقات الانتاج ، ولانه نمو حتمي ومستمر فلابد من استفحال هذا التناقض شيئا فشيئا الى أن تتم الغلبة لعلاقات الانتاج الجديدة بتغيير مؤسسات النظام الاقتصادى وبظهور نظام اقتصادى جديد (١) . وبذلك يكون تغير النظام الاقتصادى حسب ماركس مرهونا بقيام الجدل بين التناقضات الاجتماعية وفقا لمنطقه الجدلي .

لنعد الان الى الكاتب الذى يدعي بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقبل بمنطق الجدل . ولنتأمل في قوله بأن هذه السياسة " أكثر السياسات اعتبارا للتناقضات الاجتماعية حيث تختلف النماذج أو التطبيقات الاقتصادية الاسلامية باختلاف العصور " (٢) ، مع ملاحظة أن عبارة " النماذج أو التطبيقات الاقتصادية

---

(١) يعبر ماركس عن ذلك كما يلي :

"A un certain stade de leur developppement, les forces productives de la société entre en contradiction avec les rapports de production existants . . . . ces rapports deviennet des entraves de ces forces. Alors s'ouvre une ère de révolution sociale". Voir ;H.Denis, Op.Cit., p.402.

(٢) " ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية وأهمية الاقتصادالاسلامي " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٣٠ - ٣١ .

الإسلامية "تنصرف عنده الى " النظم الاقتصادية الاسلامية " • لدى تأملنا هذا القول نرى أن كاتبه يقيم منطقه الجدلي على أساس الربط بين قيام التناقضات الاجتماعية وتغير النظام الاقتصادى الاسلامي ، تماما كما رأينا منذ لحظات في المنطق الجدلي الماركسي • وبموجب هذا الربط يسقط قول الكاتب بأن تلك التناقضات ثابتة ولاتنفي بعضها بعضا ، لان ثباتها لايفيد بتغير النظام المذكور ( كما رأينا أعلاه ) •

مما تقدم نلاحظ أن المنطق الجدلي يتطلب بالضرورة تغير النظام الاقتصادى مرورا بتغير موءسساته عندما ينتقل المجتمع من مرحلة تاريخية الى مرحلة لاحقة • وأن تغير هذه الموءسسات يعني استبدال القديمة منها بموءسسات جديدة نتيجة لاحتدام التناقض بينهما بنمو قوى الانتاج في المجتمع •

ولكن موءسسات النظام الاقتصادى تتمثل في الاسلام بأحكام الشريعة الاسلامية، التي تتكفل بتحديد اطار النشاطات الاقتصادية للمجتمع المسلم • وبناء على ذلك فان القول بقبول السياسة الاقتصادية الاسلامية للمنطق الجدلي يستلزم افتراض أن أحكام الشريعة الاسلامية تتناقض فيما بينها ، وأنها تنسخ بعضها بعضا •

اذا جاز شرعا قبول هذا الافتراض فقد يكون هناك وجه لقبول منطق الجدل في السياسة الاقتصادية الاسلامية ، والا فلا •

ان أحكام الشريعة الاسلامية لاتنسب للعباد ، بل للشارع (١) • وللشارع في كل حكم منها مقصد شرعي • ومن ثم فاذا قلنا بأنها تتناقض فيما بينها نكون قد نسبنا هذا التناقض الى مقاصد الشارع • وهذا باطل قطعا لان " الشريعة كلها ترجع الى قول واحد ••• ولايصلح فيها غير ذلك • والدليل عليه أمور • أحدها أدلة القرآن •

---

(١) وهذا الامر يقره الدكتور محمد شوقي الفنجرى (الكاتب الذى نحن بصدده الان) في كتبه التالية :

" المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢٧ - ٢٨ •

" ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص٢٠ - ٢١ •

" نحو اقتصاد اسلامي " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٣٥ •

من ذلك قوله تعالى ( لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرا ) فنفى أن يقع فيه اختلاف البتة ... وفي القرآن ( فان تنازعتم في شيء فردوه الى اللهوالرسول) الاية . وهذه الاية صريحة في رفع التنازع والاختلاف،فانه رد المتنازعين الى الشريعة وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شيء واحد ... والثاني أن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ ... فلو كان الاختلاف عن الدين ... كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواما استنادا الى أن الاختلاف أصل من أصول الدين . لكن هذا كله باطل باجماع ... والثالث أنه لو كان في الشريعة مساغ للخلاف لادى الى تكليف ما لا يطاق لان الدليلين اذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معا للشارع فاما أن يقال أن المكلف مطلوب بمقتضاهما . أو لا . أو مطلوب بأحدهما دون الاخر . والجميع غير صحيح ... والرابع أن الاصوليين اتفقوا على اثبات الترجيح بين الادلة المتعارضة ... والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة ... والخامس أنه شيء لايتصور . لان الدليلين المتعارضين اذا قصدهما الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده . لانه اذا قال في الشيء الواحد افعل لا تفعل لا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله لاتفعل ، ولاطلب تركه لقوله افعل . فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف فلا يتصور توجهه على حال ... وأما مواضع الاجتهاد ... أن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد ... بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ... بل هو استفراغ الوسع ... في طلب مقصد الشارع المتحد ... وان قيل أن الكل مصيبون فليس على الاطلاق بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده لاتفاقهم أن كل مجتهد لايجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى الا به ... ومن هناك لاتجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا أصلا . وانما يثبت قولا واحدا وينفي ماعداه " (١) .

نرى مما تقدم أن مقاصد الشارع في أحكام الشريعة الاسلامية لاتقبل التناقض بحال من الاحوال . ومن ثم فان كل محاولة لاخضاع هذه الاحكام الى منطق التناقض

---

(١) الحافظ أبو إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، " الموافقات في أصول الاحكام " ، تعليق الشيخ محمد حسنين مخلوف ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزء الرابع ، ص ٦٣ — ٦٩ .

الجدلي ستكون بالضرورة غير جائزة شرعا • وبناء على ذلك فان القول بتعدد وتغـير النظام الاقتصادى الاسلامي لقيامه على ذلك المنطق سيكون أيضا غير جائز شرعـا • لانه قول مبني على أمر غير جائز ، ومايبنى على الباطل فهو باطل •

خامسا : مناقشة أصناف التناقض عند من يرى بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تخضع لمنطق الجـــــدل :

يورد الكاتب صاحب هذا الرأى ثلاثة أصناف للتناقضات التي يدعي بأن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقبلها • الصنف الاول هو التناقض بين " المصالح المادية والحاجات الروحية " ، والثاني هو التناقض بين " مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة " ، والثالث هو التناقض بين " الثبات والتطور " (١) •

أ ـ مناقشة القول بتعارض المصالح المادية مع الحاجات الروحية :

لو بحثنا عند الكاتب عن فحوى التناقض الذى يقيمة بين " المصالح المادية والحاجات الروحية " فسنجد قوله مثلا : " حيث أن الفرد في مباشرته لاى عمل أو نشاط ••• يعتبر في نظر الاسلام عابدا متعبدا ، متى توفر فيه شرطان : أولهما : أن يكون ذلك النشاط حلالا مشروعا • ثانيهما : أن يراعي فيه الله تعالى مبتغيا وجهـه ورضاه " (٢) • ولكن لايبدو لنا في هذا القول مايفيد بتناقض " المصالح المادية " مع " الحاجات الروحية " •

الا أننا نجد الكاتب يقول في مكان آخر : " أن صحة الابدان في الاسلام مقدمة على صحة الاديان " (٣) • وهذا القول يفيد بوضوح بأن المصلحة المادية قد تتعارض مع الدين ، وهي عند ذلك مقدمة عليه •

---

(١) الدكتور / محمد شوقي الفنجرى ، " المذهب الاقتصادى في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٨٥ •
(٢) المرجع السابق ، ص ٨٤ •
(٣) " الاسلام وعدالة التوزيع " ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٥٣ •

اذا تمسك الكاتب بقوله الاول فهو مخطيء من ناحية تأكيده على وجود التناقض بين المصالح المادية والحاجات الروحية • وسيتضح لنا وجـه خطئه هذا من خلال المناقشة اللاحقـــة •

أما اذا تمسك بقوله الثاني فاننا نرده الى علم أصول الفقه • فالمتمعن في هذا العلم يلاحظ أن " المقصد الشرعي من وضع الشريعة اخراج المكلف عن داعية هـواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا " (١) • وبموجب ذلك فسواء كان المكلف حيال أمر أو نهي شرعيين أو كان حيال مباح شرعي ( يستطيع اتيانه أو عدم اتيانه باختياره ) فتصرفه في كل هذه الاحوال لايعتبر شرعيا الا اذا قام بمقتضى الاذن الشرعي ( أى عندما يحصل هذا التصرف وفقا لقضاء الشارع لا وفقا لاغراض المتصرف ) (٢) • والاذن الشرعي يقوم لتحقيق مصالح العباد لانها تمثل مقصود الشارع (٣) •

نستخلص مما تقدم أن تصرف المكلف لايكون شرعيا الا اذا قام بمقتضى الاذن الشرعي • ولكنه اذا قام بمقتضى هذا الاذن فهو دائما وأبدا في مصلحة المكلف • ولان الامر كذلك فلا يمكن تصور حصول تناقض بين المصالح الدنيوية للمكلف وحاجاتهالروحية الا اذا لم يقم تصرفه وفقا للاذن الشرعي • اذ أن قيام تصرفه من خارج هذا الاذن ، سعيا لدنيا يصيبها ، يجر عليه عقابا أخرويا ، فيكون سعيه لمصلحته الدنيوية مقابلا لعقابه في الدار الاخرة ( والمصلحة ضد العقاب ) • ولكن المصلحة الدنيوية هنا غير شرعية ، ولانها كذلك فقد ترتب عليها العقاب الاخروى • والسعى للمصالح الدنيوية غير الشرعية يعني بالضرورة عدم الالتزام بالشريعة الاسلامية • ومن هنا نرى بدونأدنى ريب أن القول بتعارض المصالح الدنيوية مع الحاجات الروحية لايصح الا بالنسبة لغير الملتزمين بالشريعة الاسلامية • ومن يحاول تطبيق ذلك القول على الملتزمين بها يكون بالضرورة قد نظر الى مفهوم المصلحة والمفسدة من وجهة نظر غير شرعية • لان تصرف الملتزمين يقوم من تحت الاذن الشرعي ، وطالما كان كذلك فهو في مصلحتهم أبدا ، فالشارع لايكلف أحدا بما يتعارض مع مصلحته ( كما رأينا ) •

---

(١) الشاطبي ، مرجع مذكور أعلاه ، الجزء الثاني ، ص ١١٤ •
(٢) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ١١٤ — ١١٩ •
(٣) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٨ •

وهكذا فالكافر الذى ينطق بالشهادتين قاصدا احراز دمه وماله لاغير ذلك ، انما يقصد مصلحة دنيوية غير مأذون فيها شرعا ولذلك فهي لاترتب لصاحبها مصلحة أخروية بل مفسدة ( فيقوم التناقض ) . أما المسلم الذى ينطق بكلمة الكفر اكراها عليها ومن غير اعتقاد لمقتضاها فهو مأذون شرعا بذلك لكونه يحقق مصلحة دنيوية ليس فيها مفسدة مطلقا لا في الدنيا ولا في الاخرة (١) ( فيستحيل قيام التناقض ) . وبهذا فالمسلم لا يعتبر مصلحة الا ما اعتبره الشارع كذلك . والمصلحة الشرعية بهذا المعنى لايمكن أن تهدم أصلا شرعيا ولذلك فهي لاتتعارض مع مصلحة أخروية .

وبناء على ماتقدم نلاحظ أن الكاتب الذى يرى بأن المصالح الدنيوية تتعارض مع الحاجات الروحية يخطيء لانه نظر للمصالح والمفاسد نظرة غير شرعية .ونستبعد أن تكون نظرته هذه خاصة بغير الملتزمين بالشريعة الاسلامية لانه يكتب عن اقتصاد يقوم في ظل هذه الشريعة .

ب ـ مناقشة القول بتعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعـــة :

متى تكون مصلحة الفرد ضد مصلحة الجماعة في نظر الشريعة الاسلامية ؟ في كل الاحوال التي تخرج فيها احداهما ( أو كلاهما ) عن الاذن الشرعي . كما لو تمسك الافراد بمصالحهم الخاصة فامتنعوا مثلا عن أداء الزكاة الواجبة عليهم شرعا . أو عن الجهاد بالمال والنفس في سبيل الله ، أو عن الغش في المبيعات ، أو عن الالتزام بأى توجيه شرعي آخر أتت به الشريعة الاسلامية حفاظا على مصلحة الجماعة المسلمة . فمصلحة الفرد في كل هذه الاحوال هي غير شرعية وضد مصلحة الجماعة . وكذلك لـو كانت مصلحة الجماعة غير شرعية فستتعارض مع مصلحة الفرد حتى لو كانت هذه الاخيرة شرعية . كما لو فرضت الحكومة الافغانية الحالية ضريبة على الافراد المسلمين الافغان لدعم جيشها في مواجهته للمجاهدين .

أما اذا كانت كل من مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة مأخوذة من تحت الاذن الشرعي فان القول بتعارضها يؤدى للقول بتعارض الاذن الشرعي في الاولى مع الاذن

---

(١) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ .

الشرعي في الثانية • وهذا غير جائز لانتفاء التعارض في الشريعة ( كما رأينا أعلاه ) • أضف الى ذلك أن كل قيد تفرضه الشريعة على مصلحة الفرد المسلم ولصالح الجماعة المسلمة انما هو في مصلحة هذا الاخير شرعا • فقد تتنازع مصلحتان ، فتتدخل الشريعة لرفع النزاع بالاخذ بالمصلحة الاكبر دون الاصغر ، وفقا لقاعدة " جلب خير الخيرين وبذلك تتحددالمصلحة الشرعية بزيادة الخير • وبموجب ذلك فسيبقى التعارض بين المصلحة الاكبر والمصلحة الاصغر قائما طالما نظرنا لهما بمعزل عن هذه المصلحة الشرعية ، ولكنه سيزول بالضرورة بمجرد خضوعهما لها امتثالا للحكم الشرعي • اذ أن مصلحة المكلف تكمن في الامتثال لهذا الحكم ، وفيه وحده ، حتى ولو كان ذلك عن طريق تضحيته بمصلحة مادية •

نخلص مما تقدم للقول بأنه لايقبل التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة الا بالنظر لهاتين المصلحتين من زاوية غير شرعية •

جـ- مناقشة القول بالتناقض بين الثبات والتطور :

يرى صاحب هذا القول أن السياسة الاقتصادية الاسلامية تقبل منطق الجدل بين " الثبات والتطور " على أساس أن الواحد منهما نقيض للاخر • وفي معنى " الثبات " فقد كتب صاحب هذا الرأى تحت عنوان : " الجمع بين الثبات والتطور " يقول : " أما في مجال الشريعة وتنظيم المجتمع ، فلم يرد بالقرآن والسنة سوى مبادئ عامة وقليلة ، فهي أصول الهية لايجوز فيها اجتهاد أو تغيير أو خلاف ••• فالاصول الاسلامية اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية ، انما تستقي من نصوص القرآن والسنة " (١) • هذا يعني أن الكاتب يقصد من " الثبات " ثبات القرآن والسنة •

وفي معنى " التطور " يقول الكاتب تحت نفس العنوان ( السابق الذكر ) : " أما كيفية اعمال هذه الاصول وتطبيقها ، فهي مما يجوز أن يختلف فيها كل مجتمع اسلامي بحسب ظروف زمانه ومكانه ••• ومن ثم فقد استلزم الاسلام الاجتهاد في اعمالها وملاءمة تطبيقها باختلاف ظروف الزمان والمكان " (٢) • هذا يعني أن الكاتب

---

(١) الدكتور/ محمدشوقي الفنجرى ، " نحو اقتصاد اسلامي " ، مرجع مذكورأعلاه ص٣٤•

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٤ •

يقصد من " التطور " تغير الاجتهاد باختلاف الزمان والمكان .

بناء على ماتقدم فان قول الكاتب بأن " الثبات " نقيض لـ " التطور " يمر بالضرورة عبر قبول تناقض القرآن والسنة مع الاجتهاد . ولان الاجتهاد ـ حسب الكاتب ـ يقوم بمهمة التطبيق فان تناقضه مع القرآن والسنة سيكون بمثابة نقض لهما على الصعيد التطبيقي .

ولكن إذا قُبِلَ بأن يَنقُضَ الاجتهادُ القرآنَ والسنةَ فما الفائدة من القول بأنه يكشف عن قصد الشارع وفقا لهما ؟ !! وماذا يبقى من القرآن والسنة بعد ذلك ؟ !! وماقيمة مثل هذا " الاجتهاد " من الناحية الشرعية ؟ !!

على ضوء ماسبق فانه يحق لنا أن نرفض قول الكاتب بوجود تناقض بين الثبات والتطور بالمعنى الذى قصده .

وأخيرا فلعل ثمة فائدة في ملاحظة أن الكاتب يرجع التطور لاختلاف ظروف الزمان والمكان . وهذا الارجاع يعني ارجاع تناقض الثبات ( أى القرآن والسنة) مع التطور ( أى الاجتهاد ) الى تباين تلك الظروف . ولا يصح ذلك الا بافتراض أن ظروف الزمان والمكان توجد باستمرار تناقضات بين القرآن والسنة من ناحية وتغيرات الواقع التطبيقي من ناحية ثانية . ولن يقبل هذا الا بنفى صلاحية القرآن والسنة للتطبيق في كل زمان ومكان ، لان تناقضهما مع تغيرات الواقع المذكور يعني بالضرورة اعاقتهما لها !

سادسا : مناقشة الرأى القائل بأن المنهج الاقتصادى في الاسلام هو نفس منهج أصحاب المذهب التاريخي في الاقتصاد (١) :

الكتاب الذى يتضمن هذا الرأى يترك لدى قارئه انطباعا بأن كاتبه بذل جهدا

---

(١) صاحب الرأى هو السيد / حمزة الجميعي الدموهي ، ورأيهذا مبثوث في كتابه " الاقتصاد في الاسلام " ، مرجع مذكور أعلاه . سنشير لصفحات الكتاب الخاصة بالرأى المذكور في الفرص المناسبة أدناه .

كبيرا في اخراجه . الا أنه يثير عند ذلك القارئ العديد من التحفظات التي قد ترقى أحيانا الى درجة الاسف حيال زلات يصعب التقليل من شأنها . والذى يهمنا هنا هو الكشف عما يتعلق من تلك التحفظات بمقومات النظام الاقتصادى الاسلامي ( أو العلاقة بينها ) في الرأى موضوع المناقشة الان .

يعرض الكاتب رأيه هذا بأسلوب ينطلق من منطلق يسلم به كل مسلم لينتهي الى نتيجة لايقبلها أى مسلم . ويبدو هذا الاسلوب وكأنه يعمد الى جذب القارئ رويدا رويدا ، ودرجة درجة ، وتحت مظلة كثيفة من الايات القرآنية الكريمة ، باتجاه تلك النتيجـــة .

سنوجز فيما يلي الخطوات الرئيسية للاسلوب المذكور في كيفية بلورته للرأى موضوع المناقشة . وسنعود بعد ذلك لتفصيل تلك الخطوات ومناقشتها بالرجوع الى مصادرها عند منتهجهـا .

أ ) ايجاز خطوات الكاتب في عرض رأيـــه :

١ - ينطلق الكاتب مما يسلم به كل مسلم ، وهو أن الاسلام نظام شامل لحياة الناس بكل تفريعاتها ودقائقها ، وسواء ماخص منها الجانب المادى أم الجانب الروحي . وبالطبع فان هذا المنطلق سليم تماما .

٢ - بفضل تلك الشمولية فان تنظيم العبادات والمعاملات في الاسلام ينبثق من مصدر واحد . ووحدة المصدر هذه تنفي بالضرورة قيام تعارض بين أداء العبادات وتنظيم المعاملات . بل لابد من توافقها في اطار التزام المسلم بالاسلام والعمل في حياته اليومية وفقا له .

٣ - استند الكاتب الى ضرورة وجود هذا التوافق ليقول بوجود علاقة فـــي الاسلام بين الدين والاخلاق والسياسة والاقتصاد . وبذل قصارى جهده للكلام عنها ، حتى لاتكاد صفحة من كتابه (١) تخلو من ذكرها .وهذا شيء لايعاب عليه اذا التزم بالمفهوم الاسلامي لتلك العلاقة ، وذلك بجعل الدين الاسلامي مهيمنا على باقي أطرافها . أما اذا فعل العكـس فربما يكون الامر مختلفا تماما . بأى من الاتجاهين ذهب الكاتب ؟ قـد يتضح ذلك عبر الخطوات اللاحقـة .

---

(١) المشار اليه في الحاشية السابقة .

٤ - اجتهد الكاتب في افهام قارئه بأن العلاقة التي يقصدها تخضع للتاريخ . وذلك بمعنى أنها تخضع للمذهب التاريخي باعتباره وسيلة لتحليل الظواهرالاجتماعية. ولذلك فهي علاقة لاتدرك ولاتتحدد الا تبعا للمرحلة التاريخية التي يمر بهـــا المجتمـــع .

٥ - كما أن الكاتب اجتهد أيضا في افهام القارئ بأن تغير العلاقة المذكورة ( تبعا لتطور التاريخ ) انما ينشأ عن تفاعل طرفيها ( الدين وماينبثق عنه من تنظيمات سياسية واجتماعية وأخلاقية ، من ناحية ، والاقتصاد ، من ناحية أخرى ) . ولكن تفاعل هذين الطرفين وفقا للمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع يجعل منطق الكاتب يلتقي مع منطق الجدلية التاريخية الذى يقوم بين البنية التحتية ( أى الاقتصاد) والبنية الفوقية ( أى السياسة والاخلاق والدين ... الخ ) ويتضح أكثر هذا الاتجاه المنطقي عند الكاتب في قوله بأن التفاعل بين طرفي العلاقة المذكورين انما يتمثل بالتأثير المتبادل الذى يقوم بينهما . وتصل درجة ذلك الوضـــــوح الى أعلى المراتب عندما يؤكد الكاتب بأن كل واحد من طرفي تلك العلاقة يتغير بفعل الطرف الاخر . ولكن قبول هذا التغير يمر بالضرورة بقبول استحالة ثبات الدين الاسلامي ، لان الكاتب أدخله في أحد طرفي العلاقـــة المذكورة وحتم تغير هذا الطرف بفعل الطرف الاخر ( أى بفعل الاقتصاد ) !

٦ - وبذلك تصل كتابات الكاتب الى غايتها النهائية . فهو يحاول على ضوء الخطـــى السابقة أن يفهم القارئ بأن سلوك الانسان على مختلف الاصعدة ( ماديـــة وعقلية وخلقية ونفسية ) انما هو من افراز المادة ( أى البيئة والوراثة ) ، مثلما أن سلوك الجماعة هو أيضا من افراز المادة ( أى البيئة الجغرافية ) .

نستنتج من الخطوات الست السابقة بأن منهج الكاتب يتبلور كما يلي :

هناك علاقة بين الدين والاخلاق والسياسة والاقتصاد . وهي علاقة اجتماعية تاريخية . وتخضع لمنطق الجدل التاريخي بحكم تفاعل وتغير أطرافها تبعا لتطور التاريخ

وتكون الغلبة فيها للجانب الاقتصادى باعتبارأن سلوك الانسان ( فردا وجماعة ) انما هو من افراز المادة ( أى البيئة المحيطة به ) . وبذلك يتغير الدين والاخلاق والسياسة ( أى البنية الفوقية ) تبعا لتغير الاقتصاد ( أى البنية التحتية ) ، ووفقا للمنهج التاريخي في تحليل الظواهر الاجتماعية .

ب ) تفصيل خطوات الكاتب بالرجوع الى مصادرها في كتاباته :

(١) الشمول في الاقتصاد الاسلامي :

يقول الكاتب " الاقتصاد في الاسلام يتميز بالشمول لكل جهد ... لكل الموارد . لكل حاجات الانسان الروحية والمادية المشروعة ... معالجة الظواهر الاجتماعية على أساس أنها لتشابكها وترابطها وتداخلها كل لايتجزأ ... لايقتصر على حياة الانسان الدنيا " (١) .

(٢) الشمول يتمثل بعلاقة قوية :

يقول الكاتب " ويتضح مما تقدم قوة العلاقة بين الاقتصاد والسياسة وبينهما وبين الاسلام كنظام شامل متكامل " (٢) . كما يقول في مكان آخر : " الصلة قائمة بنفس القوة بين الدين والاخلاق والاقتصاد " (٣) .

(٣) الادعاء بأن العلاقة السابقة لاتختلف في الاسلام عنها في النظم الوضعية :

يقول الكاتب : " يتضح مما تقدم أن العلوم الاجتماعية وأهمها : الاجتماع والاقتصاد والاخلاق والقانون والسياسة والنفس والتاريخ والجغرافيا والجمال ترتبط ببعضها كما ترتبط بالاسلام بالذات ارتباطا وثيقا ... وبذلك نشأت كلها متشابكة متداخلة تربطها

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٥ - ١١٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٣ .

علاقات فعلية ... هي نفس العلاقات ... التي يقوم عليها كل مجتمع الانسان جزء منه " (١) . يلاحظ من هذا القول أن كاتبه لايقيم أى فرق بين تلك العلاقات في ظل الاسلام وفي ظل أى نظام غيره . فيقال على ضوء ذلك ، وعلى سبيل المثال ، أن العلاقة بين الدين والاقتصاد والاخلاق هي ذاتها في ظل حكم الفراعنة وفي مجتمع مكة قبل الاسلام وفي الولايات المتحدة الامريكية وروسيا اليوم ... الخ . ولكن اذا كان الامر كذلك فلماذا نعتبر أنفسنا كمسلمين مختلفين عن المجتمعات غير الاسلامية في مواضيع انتاج الخمور والفائدة والزكاة وطريقة ذبح الماشية والصدق في المعاملات وفروض الكفاية ... الخ ؟ ! مما لاشك فيه أن الكاتب لايقصد من قوله بوحدة العلاقات المتقدمة الذكر تماثلها ذاتا ، والا فلن يوافقه أحد . ولكن اذا كان كذلك فما هو قصده الحقيقي من قوله ذاك ؟ لو بحثنا عن الاحتمالات الممكنة للاجابة على هذا التساؤل فلن نجد منها — حسب ظننا — أكثر من واحد ، وهو أن يكون الكاتب قاصدا بوحدة العلاقات الاجتماعية فيما بين المجتمعات البشرية خضوعها جميعا لقانون واحد بشكل من الاشكال . ولكن اذا صح هذا الاحتمال فما هو ذلك الشكل؟ وهل يكون القانون المذكور غير قانون الحتمية التاريخية ؟ لننظر في النقاط اللاحقة أملا أن نجد فيها مايفيد الاجابة على هذا التساؤل .

(٤) الادعاء بأن تفسير العلاقات الاجتماعية والظواهر الاقتصادية في ظل الاسلام يخضع للتاريـــخ :

يقول الكاتب : " وهكذا اتخذ الاسلام من التاريخ أداة صالحة للبحث والدراسة"(٢) . كما يقول أيضا : " وهكذا يتضح مما سبق أهمية الربط بين الاقتصاد والتاريخ في الاقتصاد الاسلامي وفي الاقتصاد الاوربي حيث اتخذه أصحاب المذهب التاريخي القديم والحديث وسيلة لتحليل الظواهر الاقتصادية " (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

من القولين السابقين يلاحظ أن كاتبهما يرى أن الاسلام يتخذ من التاريخ أداة (أو وسيلة ) " للبحث أو الدراسة " و " لتحليل الظواهر الاقتصادية " . ومن الواضح أن " الاداة " أو " الوسيلة " هنا تعني المنهج . وعندما يكون التاريخ منهجا " للبحث والدراسة " فلايمكن تفسير مايدور في المجتمع ، وعلى شتى الاصعدة ، الا وفقا للتاريخ. ولكن على أي أساس يسمح الاسلام بخضوع علاقات المجتمع لتفسير التاريخ لها ؟ هنا يلقي الكاتب الضوء على " أهمية الربط بين الاقتصاد والتاريخ في الاقتصاد الاسلامي " ، وعلى غرار " تحليل الظواهر الاقتصادية " وفقا لـ " المذهب التاريخي " . ولكن تفسير الظواهر الاقتصادية بالتاريخ ، وعلى أساس الربط بين الاقتصاد والتاريخ .لايعني شيئا آخر سوى تحديد شكل الاقتصاد في المجتمع بالمرحلة التاريخية التي يمر بها .

على ضوء ماتقدم يكون اتجاه أقوال الكاتب كالتالي : المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع تحدد شكل الاقتصاد فيه ، وشكل الاقتصاد يحدد بدوره العلاقات الاجتماعية لهذا المجتمع والخاصة بتلك المرحلة . واذا تذكرنا أن الكاتب يورد ضمن العلاقات السابقة ترابط " الاخلاق والقانون والسياسة والنفس ... والجمال " وارتباطهم " بالاسلام بالذات " (١) ، ولأن هذه العلاقات تمثل البنية الفوقية في المجتمع ، فاننا نستطيع صياغة الاتجاه السابق لاقوال الكاتب كما يلي : المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع تحدد شكل الاقتصاد فيه ، وشكل الاقتصاد يحدد البنية الفوقية لهذا المجتمع والخاصة بتلك المرحلة . وبذلك فلن يختلف هذا الاتجاه في شيء عن قانون الحتمية التاريخية الذى قال به ماركس والذى يفسر بمقتضاه كل شيء في المجتمع بشكل الاقتصاد في المرحلة التاريخية التي يمر بها هذا المجتمع .

ومما لاشك فيه أنه اذا صح استنتاجنا السابق فستكون أقوال الكاتب متجهة لاعتبار الدين الاسلامي وأحكام الشريعة الاسلامية بمثابة متغيرات اجتماعية خاضعة للتاريخ ، وبحيث أنها تتغير في كل مرة ينتقل فيها المجتمع من مرحلة تاريخية الى أخرى بتغير شكل الاقتصاد فيه . وبموجب ذلك لايمكننا الا رفض أقوال الكاتب السابقة الذكر .

---

(١) المرجع السابق ، ٢٢٤ .

(٥) الادعاء بأن العلاقات الاجتماعية تقوم على أساس التأثير المتبادل بين البنية الاقتصادية والبنية الفوقية :

يقول الكاتب : " أن السياسة تؤثر في الاوضاع الاقتصادية وأن الاوضاع الاقتصادية تؤثر في السياسة وفي نظام الحكم " (١) . كما يقول أيضا : " تتضح قوة الصلة بين السياسة والاقتصاد وتأثير كل منهما في الاخر منذ القدم " (٢) .

حسب هذين القولين تكون " السياسة " و " نظام الحكم " مقابلتين لـ " الاوضاع الاقتصادية " أو " الاقتصاد " . ولكن الطرف الاول من هذه المقابلة ينتمي لبنية المجتمع الفوقية ، في حين أن طرفها الثاني ينتمي لبنيته التحتية ( الاقتصادية ) . وبناء على ذلك ، وبالعودة الى قولي الكاتب السابقين ، فلابد أن تقوم في المجتمع علاقة قوية بين بنيته الفوقية وبنيته الاقتصادية ، بحيث تؤثر كل منهما بالاخرى . وعندما نعتبر علاقة التأثير المتبادل تلك بمثابة قانون عام تخضع له كافة المجتمعات البشرية فسنكون . شئنا أم أبينا ، مقيدين بمنطق الجدل التاريخي ( La Dialectique Historique ) ويستفاد من قول الكاتب : " منذ القدم " بأن العلاقة السابقة تحكم كل المجتمعات البشرية بدون استثناء .

ولكن اذا كان الامر كذلك فان قبول تأثير الاقتصاد ( أى البنية التحتية ) في نظام الحكم ( أى في البنية الفوقية ) في الاسلام يتطلب بالضرورة قبول تغير أحكام الشريعة الاسلامية ، المتعلقة ببناء نظام الحكم ، تبعا لتغير الاوضاع الاقتصادية ( أى البنية التحتية ) ، وبهذا نلاحظ مرة ثانية أن أقوال الكاتب تتجه وجهة منطق الحتمية التاريخية !

(٦) الادعاء بخضوع كافة المذاهب الاقتصادية في العالم لقانون التطور المادى للتاريخ :

يقول الكاتب : " ... أدى فساد الوضع الاقتصادى في عهد الاقطاع الى القضاء على نظامه الاقتصادى ... أدت سياسة التجاريين بمساوئها الاقتصادية الى زوالها والى

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٠ (٢) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

والى ظهور أصحاب المذهب الحر ... ظهرت الرأسمالية ونمت وسيطرت على أجهزة الحكم وعلى العمال ... رغم ماكانوا يبذلون من جهود ... أدت مساوئ الرأسمالية الى ظهور الشيوعية كمذهب اقتصادى جديد وكنظام سياسي جديد ... يتضح مما سبق أن الظلم الاجتماعي والتدهور الاقتصادى يؤثران في السياسة التي يقوم عليها الحكم عبر التاريخ كله " (١) .

المتمعن في هذا القول يلاحظ بسهولة أمرين أولهما أن كاتبه اعتمد على نهج منطقي يقوم على أساس أن ماحصل في بعض البلدان الاوربية في حقبة تاريخية معينة ( بانتقالها من الاقطاعية الى التجارية فالرأسمالية) يمكّن من استنباط قانون تارخيي عام يحكم المجتمعات البشرية قاطبة ، وهذا القانون هو : " أن الظلم الاجتماعي والتدهور الاقتصادى يؤثران في السياسة التي يقوم عليها الحكم عبر التاريخ كله " . وبهذا نتأكد من صحة الاستنتاج الذى توصلنا اليه أعلاه وهو أن كلام الكاتب عن وحدة العلاقات الاجتماعية في كافة المجتمعات البشرية لم يكن المقصود منه تماثلها ذاتا ، بل خضوعها جميعا لقانون واحد . ولانه تاريخي ( كما رأينا ) فهو بالضرورة قانون حتمية تاريخية .

الامر الثاني الملاحظ من القول السابق هو أن كاتبه جعل " فساد الوضع الاقتصادى " سببا في زوال النظام الاقطاعي وحلول التجارية محله ، كما جعل "المساوئ الاقتصادية " في عهد التجاريين سببا في زوال التجارية وحلول الرأسمالية محلها . وبعد هذا ، وبناء عليه ، فقد جعل " الظلم الاجتماعي والتدهور الاقتصادى " سببا في تبدل أنظمة الحكم " عبر التاريخ كله " ، وذلك في قوله بأنه : " يتضح مما سبق أن الظلم الاجتماعي والتدهور الاقتصادى يؤثران في السياسة التي يقوم عليها الحكم عبر التاريخ كله " . هذا يعني أن مضمون القانون التاريخي العام ، الذى أخضع له الكاتب كافة المجتمعات البشرية ، انما يتمثل في أن التطور التاريخي للوضع الاقتصادى في كل مجتمع يحتم تبدل مذهبه الاقتصادى ( على غرار تبدل مذاهب بعض المجتمعات الاوربية من الاقطاعية الى التجارية فالرأسمالية فالشيوعية ) .

هذا وإن الكاتب لايستثني الاسلام من الخضوع لقانونه السابق الذكر ، وذلك بناء

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٠ — ١٩٢ .

على قوله :" عبر التاريخ كله" ، وقوله عن العلاقات الاجتماعية بأنها : " هي نفس العلاقات ... التي يقوم عليها كل مجتمع ، الانسان جزء منه " (١) ، وبادعائه بأن الاسلام ينبثق عن الاقتصاد ( كما سنرى بعد قليل ) .

(٧) الادعاء بأن كافة المعتقدات والافكار والنظم الاجتماعية هي من افراز تطور الحياة المادية ، في كل المجتمعات البشرية :

حسب قانون الحتمية التاريخية لماركس ، يتكون ويتغير كل من الدين والاخلاق والسياسة والقانون وكافة المفاهيم والافكار المتعلقة بأنماط السلوك الاجتماعي وفقا للتطور التاريخي للحياة المادية للمجتمع . هذا يعني أن كل تلك القيم والنظم والمفاهيم والافكار الاجتماعية هي بمقتضى ذلك القانون الماركسي من افراز البيئة المادية المحيطة في كل حقبة تاريخية وبالنسبة لكل مجتمع . وكونها كذلك ينفي عنها صفة الثبات والاستقرار عبرالتاريخ ، ويجعلها مكتسبة من تلك البيئة المادية ، أى متغيرة بتغيرها ( عند انتقال المجتمع من مرحلة تاريخية الى مرحلة لاحقة ) . ولانتفاء ثبات القيم والنظم والمفاهيم والافكار الاجتماعية ولكونها مكتسبة من البيئة المادية المحيطة فلابد من نفي صحة الاعتقاد بكونها ( كلا أو بعضها ) من أصل سماوى .

ما موقف الكاتب الذى نحن بصدده الان من هذا القانون الماركسي ؟ العودة الى كتاباته تفيدنا بالاجابة على ذلك .

يقرر الكاتب أولا أنه : " ظهرت ... حاجة المجتمع الى القانون ليقيم التنظيم المطلوب للروابط الاجتماعية " (٢) . هذا يعني أن ظهورالحاجة لتنظيم الروابط الاجتماعية يدفع لوجود القانون .

ويقرر الكاتب ثانيا أن : " الظواهر الاجتماعية ... عبارة عن حاصل تفاعل المعاملات والعلاقاتوالصلات والروابطالتي تقوم بين الناس " (٣) . ان عبارة " حاصل

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٤ (٢) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

تفاعل " تعني بالضرورة مايجرى على أرضية الواقع الاجتماعي • ومن ثم فستكون "الظواهر الاجتماعية " هي التعبير عن هذا الواقع •

ويقرر الكاتب ثالثا أن دراسة الظواهر الاجتماعية تؤدى لاكتشاف القوانين ،وذلك حين يقول : " ••• الظواهر الاجتماعية التي أدت دراستها إلى اكتشاف القوانين " (١) • واستنادا لما قرره الكاتب في ثانيا فسيكون قوله هنا متجها بالضرورة لاعتبار نشوء القوانين متوقفا على دراسة مايجرى على أرضية الواقع الاجتماعي ، وبناء على ذلك فلابد أن تعود " الروابط الاجتماعية " ( الواردة عند الكاتب في أولا ) و " المعاملات والعلاقات والصلات والروابط " ( الواردة عندة في ثانيا ) الى الواقع الاجتماعي ( كما هو الحال بالنسبة للظواهر الاجتماعية ) •

والكاتب لايخرج عن منطقه السابق عندما يجعل التشريع الاقتصادى مرهونا بالتمشي مع الظروف والاحوال الاقتصادية المحيطة بالجماعة ، وذلك حين يقرر رابعا بأنه : يتفق كل تشريع اقتصادى مع الظروف والاحوال الاقتصادية المحيطة بالجماعة(٢) •

لنتوقف قليلا هنا لاستجماع حصيلة ماقرره الكاتب سابقا ولاستخلاص مايمكن أن يترتب عليه • أن اتجاه أقوال الكاتب السابقة لجعل ظهور التشريع مرهونا بما يجرى على أرضية واقع الجماعة يفيد حتما بأن كل الشرائع والقوانين البشرية غير ثابتة ، بل تنشأ وتتغير وفقا لتغيرات تلك الارضية • فهي اذن من افراز البيئة المادية المحيطة بالمجتمع في كل مرحلة من مراحله التاريخية • هل يختلف هذا في شيء عما يقتضيه قانون الحتمية التاريخية لماركس ( الذى أشرنا له أعلاه ) ؟ لاحظ أقوال الكاتب بأن " الظواهر الاجتماعية ••• عبارة عن حاصل تفاعلات المعاملات والعلاقات والروابط التي تقوم بين الناس " (٣) ، وبأن دراسةتلك الظواهر تؤدى " الى اكتشاف القوانين " )٤) ،وبأنه يتفق كل تشريع اقتصادى مع الظروف والاحوال الاقتصادية المحيطة بالجماعة" (٥) •

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٨٤ • (٢) المرجع السابق ، ص ١٨٥ •
(٣) المرجع السابق ، ص ١٨٤ • (٤) المرجع السابق ، ص ١٨٤ •
(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٥ •

ثم قارن هذه الاقوال مجتمعة بالقول التالي لماركس : " مجموع علاقات الانتاج ... يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع ، التي هي الاساس الحقيقي الذى تقوم عليه بنية فوقية حقوقية ..." (١) ، مع الانتباه لمعنى العبارات التي وضعنا تحتها خطا . مانتيجة هذه المقارنة ؟ !

لنعد الان لمتابعة آراء الكاتب . فنلاحظ أنه يقرر ثلاثة أمور على التوالي ، وهي : أن تكوين الانسان خاضع للبيئة الجغرافية ، وأن الانسان يؤثر في تكوين هذه البيئة مثلما تؤثر هي في تكوينه ، وأنه نتيجة لما تقدم توجد علاقة بين الجغرافياوالاقتصاد (٢) . بالنسبة للامر الاول نجد الكاتب يقول بأن ابن خلدون ومونتسكيو انتهيا : " الى أن التكوين الفردى والتكوين الجماعي يخضعان للبيئة الجغرافية بحيث تكون صفات الانسان الجسمية والعقلية والخلقية والنفسية أثرا من آثار البيئة والوراثة وتكون الجماعة كذلك ذات طابع معين هو أيضا من تأثير البيئة الجغرافية " (٣) . ويدعم الكاتب هذا القول بالاية الكريمة : ( *ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين *) (٤) .

لاول وهلة قد لايتضح بدقة مقصود الكاتب من قوله السابق . اذ أن كلمة "التكوين تعني " الخلق " ، ومن ثم فسيكون خضوع التكوين للبيئة الجغرافية محلا للتساؤل :هل يقصد من هذا الخضوع أن تكون البيئة الجغرافية هي الخالقة ؟ !

نفترض أن الكاتب لم يقصد ذلك لتنافيه مع الاسلام ، منتظرين اتضاح الموضوع فيما يقوله في الامر الثاني ، وهو أن " الجمع بين خلق السماوات والارض وبين اختلاف تكوين البشر في آية واحدة (٥) يلفت النظر الى وجود علاقة بينهما تتمثل في تأثير كل منهما في الاخر فاذا كان للبيئة الجغرافية ــ المكونة من السماوات والارض ــ هذا التأثير العميق في تكوين الانسان وفي تحديد نشاطه الاقتصادى فان الانسان له بل وعليه أن يؤثر في البيئة التي يعيش فيها ليجعلها ملائمة لحياته " (٦) .

---

(١) H. Denis, Op.Cit., p. 402.
(٢) السيد/ حمزه الجميعي الدموهي ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢١٢ ــ ٢١٣ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٢ (٤) الاية ٢٢ من سورة الروم .
(٥) الاية ٢٢من سورة الروم ( السابقة الذكر ) .
(٦) السيد/ حمزة الجميعي الدموهي ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢١٣ .

لاحظ أولا أن الكاتب في قوله السابق لايتكلم عن خلق الله سبحانه وتعالى للسماوات والارض وعن جعله ألسنة وألوان البشر مختلفة ، علما بأن الاية ٢٢ من سورة الروم متجهة لتذكير الانسان بذلك ، بل انه استخدم هذه الاية لاثبات صحة أمر مختلف تماما عما جاء فيها . وهذا الامر يتمثل بقيام علاقة بين موجودين ، هما : البيئة الجغرافية والانسان .

ثم لاحظ أن الكاتب استخدم في صياغته لتلك العلاقة كلمتين هما : " المكوّنة" و " تكوين " . والمعروف لغويا أن هاتين الكلمتين مشتقتان من مصدر واحدهو " كون "(١) . وبالتالي فالمفروض أن يحمل اجتماعهما في علاقة " علمية " واحد على معنى واحد ، والا اختلط الامر على القارئ .

سنفترض موءقتا أنهما كذلك . محاولة منا في فهم العلاقة السابقة الذكر ، والتي صاغها الكاتب كما يلي : " ... وجود علاقة بينهما تتمثل في تأثير كل منهما في الاخر فاذا كان للبيئة الجغرافية ـ المكوّنة من السماوات والارض ـ هذا التأثير العميق في تكوين الانسان ... فان الانسان ... يوءثر في البيئة " (٢) . اذا قصد الكاتب في علاقته هذه أن كلمة " المكوّنة " تعني المنشأة بفعل الله سبحانه فلابد أن يكون معنى كلمة"تكوين " هو الانشاء بفعله تعالى أيضا . ولكن المعنى السابق يقتضي أن لاتملك " المكوّنة " القدرة على الـ " تكوين " . ومن ثم فاننا نتساءل : كيف يجوز للكاتب القول بأن : " للبيئة الجغرافية ـ المكوّنة من السماوات والارض ـ هذا التأثير العميق في تكوين الانسان "؟! وبعبارة أخرى نقول : كيف يكون للمخلوق تأثيرا في الخلق ؟!

أما اذا اتجه قصد الكاتب الى أن عبارة " المكونة من السماوات والارض " تعني : الموءلفة من السماوات والارض ، فما معنى قوله من عبارة " تكوين الانسان "؟ هل يعني بها : تأليف الانسان ؟! هراء طبعا . أم أنه يعني بها : خلق الانسان بقدرة الله سبحانه؟

---

(١) المعلم بطرس البستاني " محيط المحيط : " قاموس مطول للغة العربية " ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٧٩٨ ـ ٧٩٩ .

(٢) السيد / حمزة الجميعي الدموهي ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢١٣ .

واذا كان الجواب على التساؤل الاخير بالايجاب فكيف يجوز أن يكون " للبيئةالجغرافية ( المخلوقة ) ذلك "التأثير العميق في تكوين الانسان " ( أى في خلق الله للانسان ) ؟!

مما تقدم نلاحظ أنه مهما كان قصد الكاتب من كلمة " المكونة " فلن يزول الابهام عن علاقته الواردة في كلامه السابق . ولذلك فاننا سنحاول كشف هذا الابهام عن طريق النتيجة التي يتوصل لها الكاتب من كل ماقدمه ، حيث يقول :" يتضح مما تقدم قوة الصلة بين الجغرافيا وسائر العلوم الاخرى وبخاصة الاقتصاد " (١) .

لاول وهلة قد تبدو هذه النتيجة ضحلة للغاية . اذ ما من أحد يشك للحظة واحدة بتداخل وترابط شتى العلوم الانسانية . كما أنه سيكون من قبيل تحصيل الحاصل الاجتهاد في اقناع المسلم بأن الاسلام لاينكر ذلك الترابط . اذ ما من مسلم يشك في وحدانية الخالق سبحانه ، ومن ثم في توافق وانسجام جميع القوانين التي وضعهاالانتظام ماخلق . ولما كان كشف الانسان عن بعض جوانب هذه القوانين هو الذى يشكل موضوع العلوم الانسانية فلا يتصور تعارض اكتشاف علمي بهذا المعنى مع اكتشاف آخر طالما ثبتت صحة الاكتشافين يقينا . ويكفينا في ذلك أن نتذكر قول الله سبحانه وتعالى : (* لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *) (٢) .

نستدل مما تقدم أن غرض الكاتب من كل أقواله السابقة ليس الوصول الى الاقناع بترابط العلوم الانسانية ، والا فلن يكون هناك من معنى لتخصيص صفحة ونصف من كتابه لبلوغ غرضه ذاك . إذاً ماهو غرضه الحقيقي ؟ لو عدنا للتمعن في قوله : " يتضح مما تقدم قوة الصلة بين الجغرافيا وسائر العلوم الاخرى وبخاصة الاقتصاد" (٣) فاننا نلاحظ أن الذى يرمي اليه هو التأكيد على رجحان أهمية علاقة الجغرافيا بالاقتصاد علىعلاقتها بما عداه ، وذلك لاختتام قولهالسابق بعبارة :" وبخاصة الاقتصاد " . فاذا لم يكنالامر كذلك فلا معنى للمكانة التي يخص بها الاقتصاد عن سائر العلوم الاخرى .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٣ .

(٢) الاية ٢٢ من سورةالانبيـاء .

(٣) السيد / حمزة الجميعي الدموهي ، مرجع مذكور أعلاه ، ص ٢١٣ .

لنتساءل اذا : ما مغزى أن يحتل الاقتصاد تلك المكانة الخصوصية بين سائر العلوم الاجتماعية ؟ من بين جميع المتكلمين في المواضيع الاجتماعية ، ماركس وحده الذى يركز على العلاقة الخصوصية بين الاقتصاد وسائر القيم والمفاهيم والافكارالاجتماعية وذلك بجعل هذه الاخيرة تقوم جميعا على البنية الاقتصادية في المجتمع ( كما رأينا أعلاه) • ومن المستغرب حقا أن ينجلي كل الابهام الذى يلفكتابات الكاتب السابقة الذكر عند النظر لها على ضوء الافكار الماركسية • فماركس يقيم علاقة جدلية بين الانسان ومحيطه ، تتمثل بالتأثير المتبادل بينهما وفقا لمنطق تأثير كل من النقيضين في النقيض المقابل • والكاتب يقيم علاقة مماثلة تماما بقوله : "فاذا كان للبيئة ••• هذا التأثير العميق في تكوين الانسان ••• فان الانسان ••• يؤثر في البيئة ••• رغم ••• المعوقات التي تعترضه " (١) • وماركس يرى فوق ذلك بأن العلاقة الجدلية بين الانسان ومحيطه تتسم بطابع المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع تبعا لتطور شكل الاقتصاد فيه • ومن هنا كانت العلاقة الخاصة بين الاقتصاد والبنى الفوقية في المجتمع • وقدرأينا منذ لحظات أن الكاتب يسير بنفس الاتجاه باضفائه طابع الخصوصية على العلاقة المذكورة • وأخيرا فان ماركس يجعل حسم التناقض في علاقته الجدلية متوقفا على نمو قوى الانتاج ( أى على تطور الواقع الاقتصادى ) ، وليس على فعل البنى الفوقية التي لايتعدى تأثيرها أكثر من كونها عائقا في سبيل ذلك النمو • ومن هنا كانت جدليةماركس تختلف عن جدلية هيجل باعتبار أن الاولى تجعل كل تلك البنى الفوقية مطبوعة بطابع معين هو طابع شكل الاقتصاد في المرحلة التاريخية التي مر بها المجتمع • ومن ثم تكون البنى المذكورة من افراز البيئة المادية ( الاقتصادية ) وأثرا من آثارها • والكاتب لايقول شيئا آخر غير هذا عندما يجعل " صفات الانسان ••• العقلية والخلقية والنفسية أثرا من آثار البيئة "وعندما يجعل " الجماعة كذلك ذات طابع معين هو أيضا من تأثير البيئة " (٢) • كما أن الكاتب يقول خلال ذلك أن " صفات الانسان الجسمية والعقلية•• أثرا من آثار البيئة والوراثة " (٣) • وهذا القول ينسجم تماما مع اتجاه نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي للكائنات الحية ، تلك النظرية التي شغفت ماركس فكان من أبرز مؤيديها •

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٣ •
(٢) المرجع السابق ، ص ٢١٢ •
(٣) المرجع السابق ، ص ٢١٢ •

لنقيم الان رابطة بين التاريخ وبين كل ماتوصلنا اليه من اتجاه الكاتب لجعل أفكار ومعتقدات المجتمع ... الخ أثرا للبيئة المادية المحيطة . وذلك تمشيا مع ما رأينا أعلاه بخصوص اعتقاد الكاتب بأن الاسلام " يتخذ من التاريخ أداة صالحة للبحث والدراسة " (١) واعتقاده بأهمية " الربط بين الاقتصاد والتاريخ في الاقتصاد الاسلامي وفي الاقتصاد الاوربي " (٢) وفقا للمذهب التاريخي باعتباره " وسيلة لتحليل الظواهر الاقتصادية " (٣) . على ضوء هذه الرابطة فسيكون كل ما يوجد في المجتمع ، في مرحلة من مراحله التاريخية ، من فنون وآداب وعقائد وتشريع ... الخ ، انما هو من افراز شكل الانتاج الخاص بتلك المرحلة . وبالتالي فان دراسة التاريخ بناء على ذلك تفيد في تحديد نمطية تغير المجتمعات وفنونها وآدابها وعقائدها وتشريعاتها وفقا لنمطية تغير شكل انتاجها . ومن ثم ، وعلى ضوء تحديد النمطية الاخيرة ، يمكن تحديد شكل تنظيم المجتمع لبناه الفوقية ( السابقة الذكر ) في الحاضر وكيفية تغيرها في المستقبل .

لاحظ مايقول الكاتب في هذا الصدد : "وبقدر مايحوى التاريخ من علوم وفنون وعظات وعبر وعقائد وبقدر الاهتمام بها ودراستها بقدر ماتكون الاستفادة منها في تنظيم الحاضر وتخطيط المستقبل سياسيا واقتصاديا وعلميا وتربويا وقانونيا ودينيا وأخلاقيا ..."الخ (٤) وركز النظر بشكل خاص على العبارات التي وضعنا تحتها خطا في هذا القول . ماذا ترى من ذلك ؟ ألا يتغير الدين والاخلاق ... الخ تبعا للتاريخ ؟!

ولكن على أى أساس يحصل هذا التغير ؟ تأمل فيما يقوله الكاتب في هذا الصدد : "...أوثق علاقة يهتم بها الاسلام هي تلك التي تقوم بين الاقتصاد والدين والاخلاق" (٥) ألا يعني ذلك أن يتغير الدين الاسلامي والاخلاق الاسلامية تاريخيا تبعا لعلاقتهما بالاقتصاد؟! اليك اجابة الكاتب على هذا التساؤل : " ... الاسلام لايكتفي بالربط بين الاقتصاد والدين الاسلامي بل انه جعل من بين الاقتصاد دينا ومن بين الديـن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ . (٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٩ . (٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .
(٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

اقتصادا" (١) . ان كانت عبارة الكاتب" من بين الدين اقتصادا " تحتمل أكثرمن تأويل ، فان عبارته" من بين الاقتصاد دينا " لاتحتمل الا معنى واحدا ، وهو أن الدين الاسلامي ينبثق عن الاقتصاد ، ومن ثم فهو يتغير بتغيره !!!

قارن المواقف السابقة للكاتب بالقولين التاليين لماركس: " الاخلاق والدين والغيبيات وباقي الايديولوجية ، كما هو الحال بالنسبة لاشكال الادراك المقابلة، لاتحتفظ طويلا بمظهر الاستقلال ... بل ان الناس بتنميتهم لانتاجهم المادى ...يغيروا بنفس الوقت طريقة تفكيرهم . ليس الادراك هو الذى يحدد الحياة ، بل ان الحياة هي التي تحدد الادراك "(٢) . و" مجموع علاقات الانتاج هذه يشكل البنية الاقتصادية للمجتمع ، والتي هي الاساس الحقيقي الذى تقوم عليه بنية فوقية حقوقية وسياسية يقابلها أشكال محددة للادراك الاجتماعي " (٣) .

ماذا تلاحظ من هذه المقارنة ؟!

مما لاشك فيه أن للقول بأن الاسلام ينبثق عن الاقتصاد ("من بين الاقتصاد دينا") نتائج لايقبلها أى مسلم ، كما نفترض بأن كاتب هذا القول نفسه لايقبلها . وتتمثل هذه النتائج في أن من يعتقد بأن الاسلام ينبثق عن الاقتصاد سينكر بالضرورة أن يكون الدين الاسلامي من عند الله سبحانه وتعالى ، وأن يكون مكتملا (لتغيره بتغير شكل الانتاج ) ، وأن يكون صالحا للبشرية في كل زمان ومكان ( لنفس السبب السابق ) .

بمراجعتنا لجميع المواقف الفكرية التي عرضناها أعلاه للكاتب الذى نحن بصدده الان ، فاننا نلاحظ أنها يمكن أن تتلخص كما يلي :

انطلق الكاتب من الارتكاز على شمولية الاسلام ، ولكنه قلبها بعد ذلك الى علاقة بين الاقتصاد والدين وباقي التنظيمات الاجتماعية . ثم أخضع هذه العلاقة الى المنهج التاريخي . ثم رجح فيها علاقة الاقتصاد بالدين على ماعداها . ثم جعل الهيمنة فيها للاقتصاد على الدين . وبذلك فقد تورط بتقييد نفسه بالمنهجية التاريخية لماركس والتي تتعارض جملة وتفصيلا مع الشريعة الاسلامية ، والتي تؤدى الى نتائج لايقبلها أى مسلم .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٢) H.Denis, Op.Cit., p. 402
(٣) Ibid., p. 402.

## " خاتمـــــــــــة"

توصلنا في هذا البحث الى أن النظام الاقتصادى الاسلامي كالنظم الاقتصادية الوضعية من ناحية أنه يقوم على ثلاث مقومات هي : البواعث العقيدية والاحكام الشرعية وشكل النشاط الاقتصادى • الا أنه يختلف عن تلك النظم من ناحية سعة بواعثه للحكم في كل أعيان الوقائع ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، ومن ناحية القابلية المطلقة لالتزام المسلمين بهذه البواعث على صعيد الواقع • وبذلك يتمتع النظام الاسلامي بقابلية لا محدودة لاستيعاب المتغيرات الحضارية ، خلافا لحال النظم الوضعية •

وبنينا على وحدة مقاصد الشارع وحدة بواعث النظام الاسلامي ، وعلى خصائص الاجتهاد وحدة الاحكام الشرعية ، وعلى تقيد شكل النشاط الاقتصادى بالاحكام الشرعية الخاصة بالتكافل الاجتماعي وتحريم الربا والقمار وعقود الغرر ثبات شكل العلاقات الاقتصادية • وتوصلنا بذلك الى وحدة النظام الاقتصادى الاسلامي ، بمعنى عدم امكانية تعدده أو تجزئته ، وحتمية ثباته دون أن يكون في ذلك ما يمنع تطور الفن الانتاجي واستمرار اتجاه المجتمع نحو الافضل • وذلك خلافا للنظم الوضعية التي لاتتصف بواعثها العقيدية بالواقعية ، الامر الذى يفرض تعارضها مع سلوك متخـــذى القرار الاقتصادى • فينجم عن هذا التعارض تراجعات على صعيد العقيدة وتغير النظام الاقتصادى تبعا لذلك • وبكلمة أخرى ، نقول بأن ضرورة المحافظة على توافق مقومات النظام الوضعي (أى ترابطها الهيكلي ) ، عند العمل به ، تستلزم تغيره كلما اختـل هذا التوافق ، وهو أمر لامفر منه نتيجة لعدم واقعية بواعثه • بينما يترتب على واقعية بواعث النظام الاسلامي انتفاء اختلال توافق مقوماته ، فانتفاء مايدعو لتغيره •

تلك النتائج قادتنا لمناقشة بعض الاراء التي تتوصل الى نتائج مختلفة من بعض الوجوه اعتمادا على نهج يلتقي ( مباشرة أو غير مباشرة) مع النهج الماركسي في اخضاع مفهوم وتطبيق النظم الاقتصادية في العالم ( بما فيها النظام الاسلامي ) الى منطق الجدل والتطور المادى للتاريخ • وتوصلنا من ذلك الى أن الاراء المذكورة تؤدى في نهاية الامر الى اخضاع النظام الاقتصادى الاسلامي للمنهج الماركسي ، الامر الـــذى

لاتقبله الشريعة الاسلامية . هذا مع الاخذ في الاعتبار أننا لم نقصد من انتقاداتنا في هذا الخصوص التجريح بأحد ، ولا اتهام أحد بأية تهمة كانت . بل اننا افترضنا حسن النية عند أصحاب الاراء التي انتقدناها ، وأن التقاءهم مع النهج الماركسي كان نتيجة لاختلاط الامور عليهم بين بعض المواقف النظرية الوضعية من ناحية وبعض الجوانب الفقهية والاصولية للشريعة الاسلامية من ناحية ثانية .

وان كان في هذا البحث من صواب فمن اللـــه ، وان كان فيه من خطـأ فمن عنـــــدى .

واللـــه من وراءالقصـــــد ،،،

الرياض : في ١٤ رجب ١٤٠٦ هـ .

# "المراجـــــــــع"

## المراجع العربيـــة :

(١) المعلم بطرس البستاني ، محيط المحيط : قاموس مطول للغة العربية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٧٧م .

(٢) الدكتور ابراهيم دسوقي أباظة ، الاقتصاد الاسلامي : مقوماته ومناهجـــه ، منشورات يوسف خياط ، دار لسان العرب ، بيروت .

(٣) الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، الاسلام وعدالة التوزيع ، منشورات دار ثقيف للنشر والتأليف ، ١٩٨٤م .

(٤) الحافظ أبو اسحاق ابراهيم اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي ، الموافقات في أصول الاحكام ، تعليق الشيخ محمد حسنين مخلوف ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

(٥) الدكتورة نادية شريف العمرى ، الاجتهاد في الاسلام : أصوله ـ أحكامه وآفاقه ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨١م .

(٦) شيخ الاسلام أحمد بن تيمية ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب : عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدى الحنبلي ، طبع تحت اشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين ، تنفيذ مكتبة النهضة الحديثة ، طباعة : ادارة المساحة العسكرية بالقاهرة ، ١٩٨٤م .

(٧) الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، المذهب الاقتصادى في الاسلام ، شركـــة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، دار الفنون للطباعة والنشر ، جدة ، ١٩٨١م .

(٨) الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

(٩) الدكتور محمد شوقي الفنجرى ، نحو اقتصاد اسلامي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

(١٠) الحافظ المنذرى ، مختصر صحيح مسلم ، تحقيق : محمد ناصر الدين الالباني ، المكتب الاسلامي ، دمشق ـ بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧م .

(١١) الدكتور محمد حامد عبدالله ، مذكرة في محاضرات : النظم الاقتصادية المعاصرة ـ تحليل ونقد ، معدة لطلبة قسم الاقتصاد بكلية العلوم الادارية من جامعة الملك سعود ، مطابع جامعة الملك سعود ، الرياض ، ١٩٨٤م .

(١٢) أبي الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى ، الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٧٨

(١٣) الدكتور أسعد محمد الراس ، مذكرة عن النظام الاقتصادى الاسلامي ، معدة لطلبة قسم الاقتصاد بكلية العلوم الادارية من جامعة الملك سعود ، مطابع جامعة الملك سعود .

(١٤) حمزة الجميعي الدموهي ، الاقتصاد في الاسلام ، توزيع : دار الانصار ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٩م .

(١٥) ابن قيم الجوزية ، " الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان .

(١٦) الامام أبو الوليد ، محمد بن رشد القرطبي ، " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع ، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الرابعة .

(١٧) قحطان عبدالرحمن الدورى ، " الاحتكار وآثاره في الاسلام " مطبعة الامة ، بغداد ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م .

(١٨) عون الدين بن أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي المتوفي سنة ٥٦٠ هـ ، " الافصاح عن معاني الصحاح " ، الناشر : المؤسسة السعيدية بالرياض ، الرياض ـ المملكة العربية السعودية ١٣٩٨هـ .

(١٩) شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ، " الحسبة في الاسلام " ، دار الكاتب العربي ،

1- Librairie Larousse, "Nouveau Larousse Universel: Dictionnaire Encyclopedique en deux volumes", publie sous la direction de Paul Auge, Tome 2, Ed. Librairie Larousse, Paris 1955.

2- Douglas Greenvald, "Encyclopedie Economique" edite en U.S.A. en 1982, Traduction: Philippe de l Avergne, Ed. Economica pour la traduction francaise, Paris 1984.

3- G. Dufort et A. Gouault, "Economie Generale", Tome 2, Les Editions Foucher, imprime en France, Paris 1978.

4- Henri Denis, "Histoire de la Pensee Economique", Collection "THEMIS", Editions: Presses Universitaires de France, Paris 1966.

5- J.M. Albertini et A. Silem, "Comprendre les theories economiques", I. Cles de Lecture, Editions du Seuil, France 1983.

6- Dr. Muhammad Hamidullah, "Initiation A L Islam", Federation International Islamique des Organisations d Edudiants, publie par: The Holy Koran Publishing House, Imprime en Allemagne par Ernest Klett, 1977.

7- Equipe sous la direction d Alain Cotta, "Dictionnaire de Sciences Economiques", 2e edition revue et augmentee, Maison Mame, France 1968.