

معالم

الاقتصاد الإسلامي

الجزء الثالث

معالم
الاقتصاد الإسلامي
الجزء الثالث

تأليف: آية الله السيد علي الموسوي السبزواري.

منشورات مكتبة السيد السبزواري قدس سره.

الطبعة: الأولى (١٠٠٠ نسخة).

التاريخ: ١٤٤٤ هـ. ق / ٢٠٢٣ م

معالم

الاقتصاد الإسلامي

الجزء الثالث

آية الله

السيد علي الموسوي السبزواري

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

ذكرنا في الجزء الأول بعض مصطلحات علم الاقتصاد وما يتعلق بها من النقد أو التصحيح. وذكرنا في الجزء الثاني تعريف الاقتصاد وأقسامه، والنظريات الاقتصادية، والمذاهب الاقتصادية، ومدارسها وأنظمتها، والاقتصاد الإسلامي، معالمه وأركانه وفلسفته.

وفي هذا الجزء نذكر الملكية والأموال والنقود، والكلام يقع في فصول، وكل فصل فيه مباحث، ليتضح نظر الإسلام فيها، نسأل الله تعالى التوفيق والسداد إنه سميع مجيب.

وفي هذا الكتاب نذكر ما يرتبط بكلا المنهجين في الاقتصاد بعدما ذكرنا في الكتاب السابق ما يرتبط بكلمة الاقتصاد وبعض المصطلحات الدائرة في هذا العلم حيث سنذكر بعض المفردات التي تذكر في علم الاقتصاد كثيراً، والنظريات الاقتصادية ومدارسها والمذاهب الاقتصادية، والمقارنة بينها وتقييمها، ثم اختيار الأفضل منها.

والكتاب يتألف من فصول:

نسأل الله العليّ القدير التوفيق والسداد إنه بالإجابة جدير.

الملكية

وفيها مطالب

تمهيد

لا ريب في أنَّ المفاهيم إذا لم تكن لها متعلق خارجي تكون من مجرد النظرية لا واقع لها، والاقتصاد لم يكن خارجاً عن هذه القاعدة، فلا بُدَّ أن يكون له متعلق يتحقق فيه عنوان الاقتصاد ويكون له واقع خارجي ليلمس الفرد والمجتمع آثاره.

ومتعلق الاقتصاد هو الثروة، وما يرتبط بها من الملكية والعمل والأموال والنقود والإنتاج. فلا بُدَّ من البحث في هذه المفاهيم الثلاثة؛ لغة، واصطلاحاً، وأقسامها وأحكامها. والنظريات، والمدارس التي لها آراء خاصة فيها، وحكم الإسلام فيها. وفي ضوء ذلك يقع الكلام في هذا الجزء والبحث في الموضوعات المرتبطة بالثروة وما يلابسها من الموضوعات في فصول وبحوث وأمور.

الفصل الأول

الملكية والثروة في الإسلام

وفيه مباحث

المبحث الأول

تعريف الملكية

تعريف الملكية؛ لغة واصطلاحاً واقتصاداً

١- ورد لفظ الملك، والمالك، والملكية في كتب اللغة والفقه والاقتصاد كثيراً وهي المتداولة بين الناس في عموم محاوراتهم، وقد وردت في النصوص الشرعية كتاباً وسنةً، والنصوص التاريخية، وكلمات المفكرين الاقتصاديين ومنظريهم، وقد ذكرنا في الجزء الأول من هذه الموسوعة ما يتعلق بمصطلح الملك، والفرق بينه وبين الحق، والحكم؛ فراجع.

٢- التعريف اللغوي لمادة (الملكية).

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، مادة (مَلَكَ): ﴿الميم واللام والكاف أصلٌ صحيح يدلُّ على قوَّةٍ في الشيء وصحَّته. يقال: أَمَلَكُ عَجِيئَه: قَوَّيَ عَجَنَه وَشَدَّه. وَمَلَكْتُ الشَّيْءَ: قَوَّيْتَه قال:

فَمَلَّكَ بِاللَّيْطِ الَّذِي فَوْقَ قَشْرِهَا

كَغَرَقِي بِيضِ كَنَّهَ الْقَيْضِ مِنْ عَلٍ

والأصل هذا. ثُمَّ قِيلَ مَلَكَ الْإِنْسَانُ الشَّيْءَ يَمْلِكُهُ مَلَكًا. والاسم الملك؛ لأنَّ يَدَه فيه قوَّةٌ صحيحة. فالملك: ما مُلِكَ من مالٍ. والمملوك: العبد^١.

وفي الصحاح: ﴿مَلَكْتُ الشَّيْءَ أَمْلِكُهُ مَلَكًا. والإملاك: التزويج، والمَلَكُوتُ من المُلْكِ، كالرَّهْبُوتِ من الرَّهْبَةِ. يقال: له مَلَكُوتُ العراق ومَلَكُوتُهُ العراق أيضاً، مثال التَّرْقُوتِ: وهو المُلْكُ والعِزَّةُ^٢.

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥ ص ٣٥١.

٢. الصحاح؛ ج ٤ ص ١٦٠٩.

اشتقاقات (م ل ك)

أ- مالك، المَلِك، وهو في لغة ربيعة مُلْك.

ب- الملائكة، واحده ملائكة. وهي الرسالة.

ج- مَلِكوت، ملكيَّة، مملكة: إمبراطورية.

د- مَلَك: كان مَلِكاً، حكم وساد.

وجميع ما تقدم، وغيره ممّا لم نذكره ترجع إلى أصل واحد في هذه المادة، وهو التسلُّط على شيء بحيث يكون اختياره بيده. وهذا التسلُّط: إمّا أن يكون بالنسبة إلى ذات الشيء أصلاً وفرعاً، كما في مالكية الله تعالى لخلقه، وأمّا بالنسبة إلى الذات اعتباراً، كما في المملوك والمبيع، وأمّا بالنسبة إلى ما يستفاد منه، كما في الإجارة، والنكاح، وأمّا بالنسبة إلى أمور الناس ووظائفهم الاجتماعية، كما في تسلُّط الحاكم والسلطان. وأمّا بالنسبة إلى النفس وهواها كما في النفوس المهذّبة، وغيرها من أنحاء التسلُّط.

وبالجملة، المالكية: إمّا هي حقة حقيقية مطلقة، وهي منحصرة في الله تعالى لما سواه إيجاداً وإبقاءً وإفناءً. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ﴾^١.

وأما مالكية وتسلُّط ظاهري اعتباري قهراً أو بالعدل، وهو الذي يعبر عنه بالملك (مَلِك) والسلطان قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنْقِثَ فِي

سَبِيلِ اللَّهِ ۖ﴾^٢.

١. سورة آل عمران؛ الآية ١٨٩.

٢. سورة البقرة؛ الآية ٢٤٦.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾^١.

وأما مالكية وتسَلَّط ظاهري عرفي أمضاه الشرع الإلهي تحت شروط ومقررات صحيحة عادلة، كما في المعاملات المالية والحيازة وغيرها المبحوث عنها في الفقه.

٣- ولاريب أنَّ هذه الملكية الظاهرية بقسميها ممَّا تدعو إليها ضرورة الحياة المادية، لأنَّها تحتاج في إدامتها إلى أسباب ووسائل، فإنَّ الإنسان يحتاج في عيشه إلى مأكَل ومشرب وملبس ومسكن، وصحة مزاج، وأنس واستراحة وغيرها، وجميعها تتوقف على تهيئة أسباب ومقدمات ووسائل وعمل وصحة، وعلم وتعاون، ولاريب أنَّ كلَّ ذلك يتوقف على الملكية والمالكية والاستيلاء والقدرة والاختيار التام تحت ضوابط للتملك لئلا يحصل التخاصم والانحراف عن العدل، وقد قرَّرت الشرائع الإلهية تلك المقررات العقلائية بإضافة الموازين الشرعية وقوانينها التي قررتها لصالح الإنسان.

ومن المعلوم أنَّ الحاجة إلى هذه الوسائل أقلَّ في عالم الحيوان لعدم احتياجه إلى ملابس ومسكن مخصوص وكسب وتجارة وصناعة وفلاحة وزراعة وتحصيل علة وحرفة أو تهيئة وسائل وأسباب الكسب. وهكذا في عالم النبات، ومن أجل ذلك لا مالكية وملكية في هذين العالمين لانتفاع موضوعهما، وهكذا بالنسبة إلى عالم الآخرة غير المادية ولذلك قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٣﴾ مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾^٢.

١. سورة النمل؛ ٣٤.

٢. سورة الفاتحة؛ الآيات ٣-٤.

وقال تعالى: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^١.

وقال تعالى: ﴿فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾^٢.

ومن جميع ما تقدم يظهر معنى الملكية، والملك وهي التسلط على شيء تسلطاً ظاهرياً اعتبارياً أقره العقلاء في حياتهم المادية في دار الدنيا وأمضاه الدين الحنيف وفق شروط فرضها لمصلحة الفرد والمجتمع، وسيأتي بيانها.

٤- الملكية من الأعراض التي يتوقف تحققها في الخارج على طرفين: أحدهما المالك، والآخر: المملوك، وهو الأشياء الخارجية. فإذا تحققا ينتزع منهما: الملكية والمالكية والملك، وهذه النسبة من المقولات المشككة التي تقبل الشدة والضعف، والزيادة والنقص كما تقدم بيان ذلك في الجزء الأول فراجع.

وتقدم -أيضاً- أنَّ المالك إمّا شخص حقيقي، وهو الإنسان الذي يتوفر فيه شروط الملكية وإمّا شخص حقوقي، كالحكومة والدولة فإنَّ العرف والعقلاء أثبتا لها ملكية اعتبارية لتنظيم أمور الناس والمجتمع وقد أثبتنا في الجزء الأول بالدليل والبرهان هذه الملكية الاعتبارية للدولة خلافاً لجمع من الفقهاء حيث أنكروا مثل هذه الملكية وحصروها بالملكية الحقيقية.

٣- المعنى الاصطلاحي للملكية

الملِك (بكسر الميم وسكون اللام) في اصطلاح الفقهاء: ما من شأنه أن يتصرف بوصف الاختصاص بأن يتصرف هو دون غيره.

١. سورة غافر؛ الآية ١٦.

٢. سورة سبأ؛ الآية ٤٢.

وقال بعض الفقهاء (المَلِك): اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون سبباً لتصرفه فيه ومانعاً عن تصرف غيره فيه، وقيل: هو ما من شأنه التصرف فيه بوصف الاختصاص. وفي اصطلاح الحكماء: المَلِك هو الجدة، ولهم اصطلاح آخر، وهو الهيئة الخاصة الحاصلة للشيء والمتحصل من جميع ما قيل في الفقه بأنَّ المَلِك هو الاستيلاء على الشيء ويلزم من ذلك أمور:

- ١- أن يكون في المَلِك طرفان أحدهما المالك، والآخر المملوك.
 - ٢- أن للمالك حق التصرف في ملكه بما يشاء إلا أنَّه محدود بحدود شرعية.
 - ٣- أن له حق دفع غيره من التصرف فيما يملكه.
- ومَّا ذكرنا يظهر أنَّ في التعريفات المزبورة قد لاحظ أصحابها بعض تلك اللوازم. وذكر بعضهم منشأ الاختصاص بأن يكون شرعياً، فلا يعتبر يد الغاصب واستيلائه على شيء ملكاً، وإن تصرف في المغصوب ودفع المزاحم ظاهراً، ولكنه بحكم الشرع لا يعد ملكاً له ولا هو مالك للمغصوب، وكيف كان فإنَّ ما ذكرناه في المَلِك والملكية هو المتعارف عليه عند الناس، والظاهر أنَّه هو المتعارف عند الاقتصاديين، فاتفق الجميع الفقهاء والحكماء وعلماء الاقتصاد على المفهوم العرفي العام.

المبحث الثاني

أنواع الملكية

أنواع الملكية

إنَّ المذاهب الاقتصادية الوضعية قد اتخذت الملكية ركناً أساسياً من أركانها كل واحد منها قد أخذها حسب مبدأها وفلسفتها ومن هنا كانت الملكية تارة فردية، وأخرى جماعية.

أولاً: الملكية الفردية

فإنَّ المذهب الرأسمالي قد بنى فلسفته على الملكية الفردية التي تنظر إلى الفرد على أنَّه محور الوجود وأنَّ سعادته في حريته واستقلاله وهو ما يهدف إليه النظام الرأسمالي في سياسته واقتصاده وفي ضوء ذلك كان تقديسه للملكية الفردية باعتبار هي التي تدر الدخل وينمو الاقتصاد في ظلها.

لكن النظام الرأسمالي وإنَّ اتخذ الملكية الفردية الخاصة كقاعدة له، إلا أنَّ ذلك لم يمنعه من اعترافه ببعض صور الملكية العامة حين تفرض الضرورة تأمين مرفق من مرافق الدولة.

ثانياً: الملكية الجماعية

وعلى العكس من الاقتصاد الرأسمالي، يقوم الاقتصاد الاشتراكي على الملكية العامة -أي ملكية الجماعة التي تمثلها الدولة- لوسائل الإنتاج، ولا يعترف بالملكية الفردية إلا استثناءً في بعض الموارد. ففي ظل هذا النظام لا يسمح للفرد -كقاعدة- أن يملك أي مال من أموال الإنتاج، وحينئذ تكون الدولة هي المالكة الوحيدة لكل أدوات الإنتاج، وجميع المشروعات ومرافق الخدمات.

وإنَّ كانت النظم الاشتراكية تتفاوت في مدى اعترافها بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج فإنَّ النظام الماركسي -مثلاً- يتشدد في رفض الاعتراف بالملكية الفردية للوسائل تلك

حتى ولو في صورة الاستثناء، أمّا النظم الاشتراكية الأخرى فهي وإن كانت تعترف به على سبيل الاستثناء، ولكن بعضها يقصرها على أنواع معينة من النشاط الاقتصادي تتميزّ بضعف تأثيرها على الاقتصاد القومي، والبعض الآخر يحدّها بمقدار معين لا تتجاوزه. وعلى أي حال، فإنّ موقف النظام الاشتراكي من الملكية يرجع إلى الفلسفة التي يستند إليها الاقتصاد الاشتراكي، وهي فلسفة المذهب الجماعي الذي يعتبر أنّ العدالة لا تتحقق إلا في هذا النوع من الملكية، وينمو الاقتصاد في ظلها، وما الفرد إلا عضو من أعضاء الجماعة لا يستطيع أن يعيش خارجها، ولا يشعر باستقلاله إلا داخلها، وليس له من الحقوق إلا ما تقرره له الجماعة، وتضفي عليه حمايتها.

وقد انتقد كل واحد من الاقتصاديين المبرورين الطرف الآخر بانتقادات عديدة ذكرنا جملة منها في الجزء السابق من كتابنا.

إلا أنّ كل واحد منهما قد منى بانتكاسات عديدة، وواجهتا مطبّات شديدة أرهقتا ولم يمكن للاقتصاديين من كلا الطرفين إيجاد الحلول لها، ولذلك اختار النظام الرأسمالي الملكية الجماعية في كثير من الموارد، كما أنّ النظام الاشتراكي رفع المنع عن الملكية الفردية، كما في النظام الاشتراكي الصيني، فأنشأ الملكية المزدوجة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي ولكن لا بالمعنى الذي أتخذه الاقتصاد الإسلامي.

ثالثاً: الملكية المزدوجة

والمراد بها هو الجمع بين الملكية الفردية والملكية الجماعية كل واحدة منهما في موردها الخاص وقد تعني هذه الملكية كل واحد من الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي في أواخر

القرن الماضي بعد أن مني كل واحد منهما بانتكاسات مع أنَّها لا تتفق مع مبدأ الاقتصاد الرأسمالي في اعتبار الملكية الخاصة (الفردية) التي هي الأصل أو القاعدة، والملكية العامة هي الاستثناء.

كما لا يتفق مع الاقتصاد الاشتراكي في كون الملكية الجماعية هي القاعدة والأساس، والملكية الخاصة هي الاستثناء. وذلك لأنَّ اقتصاديو كلِّ واحد من النظامين أرادوا التغلب على المشكلات التي أدت إليها مبدأ كل واحد من الاقتصادين.

ولكن الملكية المزدوجة لم تخرج عن الهدف الذي كانت الملكية الجماعية والملكية الفردية تقصدانه، وهو الاستحواذ على أكبر عدد ممكن من الثروة وتكثيرها واستخدام الإنسان أداة في سبيل جمع الثروة لأصحاب رؤوس المال وكبار المسؤولين في الدولة.

وقد أخذ بعض الاقتصاديين الإسلاميين عنوان (الملكية المزدوجة) للاقتصاد الإسلامي وجعلوا ذلك من مميزات هذا الاقتصاد، وعلامة فارقة بينه وبين الاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي. واستعمل أغلب كتب الاقتصاد الإسلامي هذا العنوان في مؤلفاتهم، ومنهم السيد الصدر قدس سره في مؤلفه القيم (اقتصادنا).

لكن يمكن لنا القول بأنَّ الملكية في الإسلام أعظم وأسمى من جميع أنواع الملكية في الاقتصادات الوضعية. وقد اتصفت هذه الملكية بنفس صفات الاقتصاد الإسلامي ككل وهي:

العقيدة، والأخلاق والشريعة التي ذكرناها في مبحث (وثيقة الاقتصاد الديني) في الجزء السابق.

رابعاً: الملكية الإسلامية

تقدم بيان مبادئ الاقتصاد الإسلامي وأركانه، وقلنا بأنه وحدة واحدة تنصرف في المبادئ والأركان والأهداف وفلسفته.

فلا بُدَّ أن تلاحظ في الملكية مبادئ العدالة، والأخلاق، والشريعة، والاعتقاد، والاقتصاد؛ كسائر أجزاء كيان هذا الاقتصاد المتكامل المتوازن.

وفي ضوء ذلك تكون الملكية في الاقتصاد متّصفة بالصفات التالية:

١- إنها تجمع جميع أنواع الملكية وأقسامها:

أ- الملكية الفردية.

ب- الملكية الجماعية.

ج- ملكية الحاكم ورأس الدولة.

د- ملكية عامة الناس.

هـ- ملكية بعض الأصناف، كذرية رسول الله ﷺ، والمجاهدين ونحوهما.

و- ملكية الله تعالى: كالأوقاف والندورات وأمثالهما.

٢- إنَّ الملكية الفردية إنَّها تتحقق إذا توفرت الشروط التي قررتها الشريعة الغراء وهي:

أن تكون من مصادر قد حلَّها الدين الحنيف، وإلا فإنَّها إمَّا أن تكون ملغاة، كما

إذا كانت من منشأ حرام، مثل ملكية الخمر والربا والقمار وأنواع السحت المذكورة

في الفقه الإسلامي.

وإمّا أن تتوقف على إذن من الشرع أو الأصحاب الأصليين للمال المملوك، وإمّا أن تكون قد ضرب الشارع عليها بالحجر عن التصرف في الملك، كالسفيه والمجنون والغاصب ونحوهم.

٣- إنّ الملكية الفردية إذا تحققت لا يمكن استثمارها إلا إذا توفرت الشروط الخاصة، والتي منها أن لا يستلزم منه الإضرار بالآخرين، ومنها أن لا تكون سفهية، وغير ذلك ممّا سيأتي بيانه.

٤- إنّ الملكية قد لوحظ فيها مبدأ العدالة في التوزيع والاستثمار والدخل.

٥- قد لاحظ الإسلام في الملكية الأخلاق الفاضلة المختصة بها، كمبدأ الضمان الاجتماعي، ومبدأ التكافل والإحسان ومبدأ عدالة الجمع والتخزين والصرف، لئلا يكون دولة بين الأغنياء.

٦- مراقبة الدولة بأن لا تستغل الملكية من قبل أصحابها في ظلم الآخرين، وابتزازهم وهدر كرامتهم.

٧- مضافاً إلى ذلك كله فقد اعتبر الإسلام أنّ هذه الملكية موهبة من الله تعالى وقد استخلف الإنسان عليها فلا بُدَّ أن يلاحظ أصحابها رضا الله سبحانه والادّخار للدار الآخرة ونية الإحسان للآخرين، كما أحسن الله إليه.

هذه هي المبادئ التي اعتبرها الاقتصاد الإسلامي في الملكية التي تميزت عن سائر الملكيات في النظم الاقتصادية الوضعية المادية. فلم يقتصر على جانب واحد منها بل هي مجموعة مبادئ وقيم وأحكام. سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى ضوء ما ذكرنا يظهر أنَّ أغلب الاقتصاديين الذين كتبوا في الاقتصاد الإسلامي قد أهملوا هذه الجوانب، واقتصروا على بعضها حرصاً منهم على إيجاد فرق بين الاقتصاد الإسلامي وما عليه الاقتصاد المادي في الفردية والخاصة، ولقد ظهر عليهم التقصير حيث لم يبينوا معالم هذا الاقتصاد العظيم المتوازن المتكامل.

إذا تبين حقيقة الملكية في الاقتصاد الإسلامي وإن كان على سبيل الإجمال. فلا بُدَّ من الدخول في شرح وتبيان كل واحدة من تلك المفردات.

المبحث الثالث

الملكية الفردية

تمهيد

خلق الله تعالى الإنسان مختلفاً عن سائر مخلوقاته، فقد خلقه وهو متكامل من حيث الفطرة والعقل والمشاعر والأحاسيس والغرائز. لا توجد مثل ذلك في أي مخلوق آخر من مخلوقات الله تعالى الذي تباهى بخلقه فقال سبحانه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^١.

ومن بين تلك الغرائز والدوافع غريزة حب الحياة وحب المال والتملك، وهي التي تدفع الإنسان إلى حب البقاء والكسب والتعمير وغير ذلك مما له دخل في عيشه في هذه الدار على أن تكون حياة هادئة ويعيش فيها عيشة هنيئة.

وقد جاء في الكتاب المجيد، والسنة الشريفة ما يؤكد على هذه الغريزة، كقوله تعالى: ﴿أَسْتَحِبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^٢.

وقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۖ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَثَقَى﴾^٣.

وقد أهتم الدين الحنيف بهذه الغرائز وجعل لها أحكاماً تشريعية لتنظيمها وجعل لها شروطاً معينة لكبح جماحها لئلا تكون وبالاً على الفرد والمجتمع، وقد أنكر سبحانه على أقوام استغلوا هذه الغريزة في جمع المال واكتناز الثروة، فقال عز من قائل: ﴿وَتَأْكُلُونَ الثَّرَاتِ كُلَّهَا ۖ وَمُنْجُونَ أَمْالَ حُبًّا جَمًّا﴾^٤.

١. سورة المؤمنون؛ الآية ١٤.

٢. سورة النحل؛ الآية ١٠٧.

٣. سورة الأعلى؛ الآيات ١٦-١٧.

٤. سورة الفجر؛ الآيات ١٩-٢٠.

وفي الحديث النبوي الشريف: ﴿لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا بُتْغَىٰ تَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ تَابَ﴾^١.

ولاريب أن الغريزة إنما تكون هادفة ومثمرة إذا كانت مقيدة بأحكام العقل والفطرة والشرع الحنيف، ويأتي تفصيل الكلام فيه.

أولاً: تنظيم محل الملكية.

لقد نظم الدين الحنيف الملكية الخاصة تنظيمًا خاصة يختلف عن سائر المذاهب الاقتصادية فقد أطلق المذهب الرأسمالي العنان في هذه الملكية وتركها حرة مطلقة لا قيود عليها.

بينما قيدها النظام الاشتراكي وجعلها محدودة ومقيدة.

ومن أحكام الإسلام في الملكية أنه احترامها باحترام متعلقها واحترام مالكه، وشرع فيهما أحكاماً كان لها الأثر الكبير في تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ففي محل الملكية -وهو المال- شرع أحكاماً مهمة، وهي:

١- جعلت الشريعة له احتراماً خاصاً واعتبرته من المقاصد الخمسة المعروفة التي

يجب الحفاظ عليها، وهي؛ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

٢- حرمت الشريعة الاعتداء على المال بأي نوع كان من الاعتداء فقد قال نبينا

الأعظم ﷺ في خطبة الوداع: ﴿إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا﴾^٢.

وقال ﷺ: ﴿كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ﴾^٣.

١. صحيح البخاري؛ ج ١٠ ص ١٣٦.

٢. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٧ ص ٢٧٣.

٣. كشف الرية؛ ص ٦.

٣- جعلت له أحكاماً تحصنه من الاعتداء عليه:

أ- فقد حرم أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^١.

ب- وحرم السرقة وحدد للشارق جزاءً خاصاً يردعه عنها فقال عز من قائل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^٢.

ج- حرّم غصب المال والتصرف فيه بغير إذن أصحابه.

د- حرّم التبذير وهدر المال.

هـ- الحجر على السفیه، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^٣.

و- المنع من أن يختلط المال الحلال بالمال الحرام.

ز- حرّم الدخول في الشبهات وكسب الأموال المشتبهة.

ثانياً: تنظيم الملكية.

لقد نظم الإسلام الملكية الخاصة تنظيمًا دقيقاً لتحقيق أهداف سامية لم يتطرق إليها أي نظام وضعي واقتصادي، وأهم تلك الأهداف:

الأول: علاج الفقر، ودفع آثاره المدمرة على الفرد والمجتمع، ولقد أسس طرقاً عديدة للقضاء على هذه المشكلة أو تخفيف آثارها منها:

١- الضمان الاجتماعي.

١. سورة النساء؛ الآية ٢٩.

٢. سورة المائدة؛ الآية ٣٨.

٣. سورة النساء؛ الآية ٥.

٢- التكافل الاجتماعي.

٣- مبدأ الإحسان.

٤- الفرائض المالية؛ كالزكاة والخمس والكفارات وغيرها.

٥- الصدقات المندوبة.

٦- الجانب الأخلاقي في ترويض نفسية الفقراء على الصبر، ونفسية الأغنياء في محو

منايع العزة والكبرياء، ونزع منابع الجشع في جمع الثروة واكتنازها من النفوس.

الثاني: علاج الفكر المادي وطغيان المال على نفوس البشر، واستبداد المال بأصحاب

الأموال، كما قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ۚ ﴿١﴾ أَن رَّاهُ اسْتَغْنَىٰ ۚ ﴿٢﴾

ولا ريب أن كلا الأمرين من أهم المخاطر على المجتمع الإنساني يفقد الإنسان تحت

تأثيرهما كل المبادئ القيمة عند الإنسان من الأخلاق الفاضلة ومبادئ الفطرة السليمة،

وأحكام العقل الرصينة، وعنصر التقوى الذي جعله الله عز وجل من مميزات الإنسان،

وعلاجاً لأغلب السلبيات الحاصلة في المجتمع الإسلامي.

وقررّ الدين الحنيف تنظيم الملكية لئلا يقع الإنسان في تلك المخاطر المزبورة بما يلي:

١- تعيين المعايير الصحيحة، للقيم العليا، وأهتم بتأسيس قاعدة للمفاضلة بين الناس

وهي العقيدة والأخلاق والأعمال الفاضلة التي من مجموعها يتحقق عنصر التقوى،

كما عرفت.

٢- قرر أن الثروة والمال والجاه ونحوها هي هبة من الله تعالى، قال سبحانه: ﴿اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾^١.

٣- الاهتمام بالتركيز على المصادر التي يكتسب منها المال، فاشترط أن يكون المصدر طيباً، وحرم المصدر الخبيث.

٤- تشريع الفرائض المالية وغيرها، وجعل حقوقاً للفقراء في أموال الأغنياء، كما في حق النفقة على الزوجة، والأقارب.

٥- تشريع نظام محكم في النشاطات الاقتصادية بين الناس لئلا يتظلم الناس.

ثالثاً: طرق كسب الملكية.

وهي عديدة متعارفة بين الناس منذ القدم ورد الشرع عليها وأمضاها ولو بعدم الردع عنها، ولكن جعل لها حدوداً وقيوداً معينة، وإن استجدت بعض الطرق للاكتساب فلا بُدَّ من عرضها على قواعد الدين الحنيف وأحكام الشرع القويم.

١- الزراعة والصيد.

٢- إحياء موات الأرض.

٣- التجارة.

٤- الصناعة والأعمال، وهما العنصران الفعالان في كل طرق كسب المال.

٥- النشاطات الاقتصادية المختلفة كالبيع والإجارة والهبة وغيرها ممَّا استحدثت ممَّا لم يحرمه الإسلام.

٦- الميراث والوصية.

٧- النذور والأوقاف.

٨- الأعمال المحرمة؛ كالغناء والربا وأموال السحت. مما سيأتي شرحها مفصلاً إن شاء

الله تعالى وقبل ذكر التفاصيل فيها لا بُدَّ من بيان أنَّ الأموال على قسمين:

الأول: الأموال المنقولة؛ كالسلع والنقود، وأدوات الإنتاج، ونحوها.

الثاني: الأموال غير المنقولة؛ وهي الأراضي والمباني ونحوهما.

والكلام يقع في القسم الثاني في المقام، وسيأتي التفصيل في القسم الأول وفيه مطالب.

المطلب الأول

ملكية الأراضي

وفيه بحوث

المطلب الأول

ملكية الأراضي

تمهيد

وفيه أمور:

الأمر الأول: ذكرنا أقسام الملكية فيما سبق، وهي:

١ - ملكية الدولة. وتعني تملك المنصب الإلهي في الدولة الإسلامية الذي للنبي ﷺ أو للإمام (عليه السلام): للمال كتملكه للأنفال وتملكه للمعادن، على بعض الأقوال.

٢ - الملكية العامة. ولها مظاهر متعددة:

أ- تملك الأمة أو الناس جميعاً مال من الأموال.

ب- ملكية الأمة. وهي نوع من الملكية العامة، وتعني ملكية الأمة الإسلامية بمجموعها وامتدادها التاريخي لمال من الأموال، كملكية الأمة الإسلامية للأرض العامرة المفتوحة للجهاد.

ج- ملكية الناس. وهي أيضاً نوع من الملكية العامة، ويطلق على كل مال لا يسمح للفرد أو جهة خاصة بتملكه، ويسمح للجميع بالانتفاع به، فما كان من هذا القبيل من الأموال يمكن الإطلاق عليه اسم الملكية العامة للناس، ويراد به عدم السماح للفرد أو الجهة الخاصة بتملك المال، بل ينتفع جميع الناس منه، كما في الأنهار والبحار الطبيعية.

د- الملكية العامة أيضاً. وتطلق على ما يشمل الحقلين معاً؛ ملكية الدولة، والملكية العامة السابقين، مقابل الملكية الخاصة.

٣- الملكية الخاصة. ويراد بها اختصاص الفرد، أو جهة محدودة النطاق، بهال معين اختصاصاً يجعل له مبدئياً الحق في حرمان غيره من الانتفاع به بأي شكل من الأشكال إلا لضرورة، نظير ملكية الإنسان من أموال بنشاطاته الخاصة، كالصيد ونحوه.

٤- الحق الخاص. ويراد به درجة من اختصاص الفرد بالمال، كما ذكرنا في بحث الملك والحق والحكم في الجزء الأول.

٥- الإباحة العامة. وهي حكم شرعي يسمح بموجبه لأي فرد بالانتفاع بالمال وتملكه ملكية خاصة، والمال الذي تثبت فيه هذه الإباحة يعتبر من المباحات العامة كالطير في الهواء والسمك في البحر.

٦- الملكية المزدوجة. وهي التي تجمع؛ الملكية الخاصة وملكية الدولة والملكية العامة.

الأمر الثاني: أقسام الثروة

والكلام فيها من جهات:

الأولى: تقسيم الثروة؛ وهي: إمّا أن تكون مصادر الإنتاج المتعددة على كوكب الأرض أهمها: الأرض والموارد الأولية، والوسائل والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة، فإن مجموعها تساهم في الإنتاج الزراعي، والصناعي وغيرهما ممّا تعتبر ثروة أولية.

وإمّا أن تكون في إنتاج السلع التي تتحقق من الصناعات اليدوية أو عمل بشري من خلال استخدام مصادر الطبيعة. وتعتبر هذه الثروة هي الثروة الثانوية.

الثانية: توزيع الثروة لا بُدّ أن يستوعب كلتا الثروتين؛ الأولية والثانوية؛ أي مصادر الإنتاج، والسلع المنتجة. وإن كان توزيع المصادر الأساسية للإنتاج يسبق عملية الإنتاج

نفسها، لأنَّ كلَّ فردٍ إنَّما يمارس النشاط الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم القانون أو المجتمع، أو الدين الحنيف مصادر الإنتاج. وعليه؛ يكون توزيع مصادر الإنتاج قبل الإنتاج.

وأما توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج ومتوقف عليها، لأنَّه يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج، فكل توزيع ثروة الإنتاج لا بُدَّ أن يكون مسبوقاً بتوزيع ثروة المصادر لها.

الثالثة: اختلفت الأنظمة الاقتصادية الوضعية في توزيع الثروة، فالاقتصاديون الرأسماليون، حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي، فإنَّهم لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع، وما تضمه من مصادر الإنتاج. وإنَّما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فقط، أي الدخل الأعلى، لا مجموع الثروة الأهلية، ويقصدون بالدخل الأعلى: مجموع السلع والخدمات المنتجة، أو بتعبير آخر: القيمة النقدية لمجموع المنتج في مدة معينة -كسنة مثلاً- فيكون بحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج، فيحدد لكل من رأس المال والأرض والمنظَّم والعامل نصيبه على شكل فائدة وريع، وربح وأجور.

ولأجل ذلك كان من الطبيعي عندهم أن تسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع؛ لأنَّ التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج وعناصره، فهو عملية تعقب الإنتاج، فإنَّ لم يكن إنتاج فلا موضوع لتوزيع القيمة، وعلى هذا الأساس نجد أنَّ الاقتصاد السياسي يعتبر الإنتاج هو الموضوع الأول من مواضيع البحث،

فيدرس الإنتاج أولاً، ثم يدرس قضايا التوزيع وقد ذكرنا في الجزء السابق نظرة الرأسماليين في مصادر الإنتاج وملكيته، فراجع.

وأما النظام الاشتراكي فأمره أوضح من سابقه فإن مصادر الإنتاج وتوزيع دخلها والإنتاج ودخلها كلها ملك للدولة باعتبارها وكيلاً عن الناس وأميناً على مصالحهم.

وأما الإسلام فإنه يعالج موضوع المصادر المنتجة قبل أن يعالج التوزيع على نطاق واسع يتصف بالشمولية والاستيعاب، إذ لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ويتهرب من الجانب الأعمق للتوزيع، وهو توزيع مصادر الإنتاج، كما صنعت الرأسمالية المذهبية، إذ تركت مصادر الإنتاج تحت سيطرة الأقوياء في ظل شعار الحرية الاقتصادية التي خدمت الأقوياء ومهدت لهم السبيل إلى احتكار الطبيعة ومرافقها.

وقد تدخل الدين الحنيف في توزيع الثروة الطبيعية تدخلاً إيجابياً، وقسمها إلى عدة أقسام لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة، أو الملكية العامة بمظاهرها المتعددة، أو الإباحة العامة، ووضح لهذا التقسيم قواعد وأحكاماً تشريعية حكيمة، كما وضع إلى جانب ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة ضمن الأنظمة الدقيقة.

ولذلك تكون نقطة الانطلاق في الاقتصاد الإسلامي هي التوزيع بدلاً من الإنتاج، كما كان في الاقتصاد السياسي التقليدي، لما تقدم من سبق مصادر الإنتاج عملية الإنتاج، وكل تنظيم يرتبط بعملية الإنتاج أو السلع المنتجة يصبح في الدرجة الثانية.

وعلى ضوء ذلك لا بُدَّ من تحديد موقف الإسلام من توزيع المصادر الأساسية، وتوزيع الطبيعة بما تتضمنه من ثروات.

الأمر الثالث: المصدر الأصيل للإنتاج

وهي في الاقتصاد السياسي:

١- الطبيعة.

٢- رأس المال

٣- العمل، ويضم التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع.

ولكن في الاقتصاد الإسلامي يختص بالأول منها، وهي الطبيعة فقط.

أمّا رأس المال فهو في الحقيقة ثروة منتجة، وليس مصدراً أساسياً للإنتاج الذي هو في عرف الاقتصاديين عبارة عن كل ثروة تمّ إنجازها، وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أخرى، فإنَّ الآلة التي تنتج النسيج -مثلاً- ليست ثروة طبيعية خالصة، وإنَّما هي من مادة طبيعية كالحديد وغيره، وقد كیفَّها العمل الإنساني خلال عملية إنتاج سابقة، إنَّما البحث في التفاصيل التي تنظم توزيع ما قبل الإنتاج، أي توزيع الثروة التي منحها الله للناس قبل أن يمارس نشاطاً اقتصادياً وعملاً إنتاجياً فيها، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^١، وما دام رأس المال وليد إنتاج سابق، فسوف يندرج توزيعه في بحث توزيع الثروة المنتجة، بما تضمَّه من سلع استهلاكية وإنتاجية.

وأما العمل فهو العنصر المعنوي من مصادر الإنتاج وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة أو العامة، خلافاً للمذاهب الاقتصادية المادية، حيث اعتبرت العمل عنصراً مادياً أيضاً.

١. سورة البقرة؛ الآية ٢٩.

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بين مصادر الإنتاج موضوع البحث، لكونها تمثل العنصر المادي السابق على الإنتاج.

الأمر الرابع: اختلاف المواقف المذهبية في توزيع الطبيعة

يختلف المذهب الاقتصادي الإسلامي في علاجه لتوزيع الطبيعة عن المذهب الرأسمالي، والمذهب الاشتراكي ولاسيما الماركسي منه في كل من العموميات وفي التفاصيل:

١- فإنَّ الرأسمالية -كما عرفت- تربط ملكية مصادر الإنتاج، ومصير توزيعها بأفراد المجتمع أنفسهم، وما يبذله كل واحد منهم من جهد وطاقت وقوى -داخل نطاق الحرية الاقتصادية الموفرة للمجتمع- في سبيل الحصول على أكبر نصيب ممكن من تلك المصادر فتسمح لكل فرد بتملك ما ساعده الحظ على الظفر به من ثروات الطبيعة ومرافقها.

٢- وأمَّا الاشتراكية ولاسيما الماركسية فإنَّها ترى تبعاً لطريقتها العامة في تفسير التاريخ.

إنَّ ملكية مصادر الإنتاج تتصل أيضاً اتصالاً مباشراً بشكل الإنتاج السائد، فكل شكل من أشكال الإنتاج هو الذي يقرر طريقة توزيع المصادر المادية للإنتاج، ونوع الأفراد الذين يجب أن يملكوها، وظل هذا التوزيع قائماً حتى يدخل التاريخ في مرحلة أخرى، ويتخذ الإنتاج شكلاً جديداً يخالف نظام التوزيع السابق، وبعد التناقض والصراع بين شكل الإنتاج القديم وشكل الإنتاج الحديث ينشأ توزيع جديد لمصادر الإنتاج يحقق لشكل الإنتاج الحديث الشروط الاجتماعية التي تساعد على النمو والتطور، فيكون توزيع مصادر الإنتاج يقوم دائماً على أساس خدمة الإنتاج نفسه ويتكيف وفقاً لمتطلبات نموه وارتقائه.

ففي مرحلة الإنتاج الزراعي من التاريخ كان شكل الإنتاج يحتم إقامة توزيع المصادر على أساس إقطاعي، بينما تفرض المرحلة التاريخية للإنتاج الصناعي الآلي إعادة توزيع من جديد على أساس امتلاك الطبقة الرأسمالية لكل مصادر الإنتاج، وفي درجة معينة من نمو الإنتاج الآلي يصبح من المحتوم تبديل الطبقة الرأسمالية بالطبقة العاملة، وإعادة التوزيع على هذا الأساس.

٣- وقد خالف الإسلام في توزيع ما قبل الإنتاج كلا من الرأسمالية، والماركسية فهو لا يؤمن بمفاهيم الرأسمالية من الحرية الاقتصادية، كما تقدم بحث ذلك. كذلك لا يقر الصلة الحتمية التي تصنعها الماركسية بين ملكية المصادر وشكل الإنتاج السائد.

فهو بذلك يحدّ من حرية تملك الأفراد لمصادر الإنتاج، ويفصل توزيع تلك المصادر عن شكل الإنتاج، لأنّ الموضوع في نظر الإسلام ليس موضوع أداة الإنتاج بل يتطلب نظاماً للتوزيع يلائم سيرها ونموها لكي يتغير التوزيع كلما استجدت حاجة الإنتاج إلى تغيير وتوقف نموه على توزيع جديد. إنّها هي مسألة إنسان له حاجات وميول لا بُدَّ من إشباعها في إطار يحافظ على إنسانيته وتنميتها. والإنسان هو الإنسان بحاجاته العامة وميوله الأصلية، سواء كان يحرق الأرض بيديه، أم يستخدم قوى البخار والكهرباء، ولهذا يجب أن يتم توزيع المصادر الطبيعية للإنتاج بشكل يكفل إشباع تلك الحاجات والميول، ضمن إطار إنساني يتيح للإنسان أن يحفظ وجوده وينمي إنسانيته داخل ذلك الإطار العام.

وقد أتاح الإسلام للأفراد إشباع حاجاتهم عن طريق الملكية الخاصة التي أقرها ووضع لها أسبابها وشروطها.

وعندما تقوم العلاقات بين الأفراد ويوجد المجتمع، يكون لهذا المجتمع حاجاته العامة أيضاً التي تشمل كل فرد بوصفه جزءاً من المركب الاجتماعي وقد ضمن الإسلام للمجتمع إشباع هذه الحاجات عن طريق الملكية العامة لبعض مصادر الإنتاج وفي الغالب لا يتمكن بعض الأفراد من إشباع حاجاتهم عن طريق الملكية الخاصة فيمنى هؤلاء بالحرمان ويختل التوازن العام، فيضع الإسلام الشكل الآخر للملكية - ملكية الدولة ليقوم ولي الأمر بحفظ التوازن العام. وهكذا يتم توزيع المصادر الطبيعية للإنتاج بتقسيم هذه المصادر إلى حقول الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة.

الأمر الخامس: مصادر الطبيعة للإنتاج

بالإمكان تقسيم المصادر الطبيعية للإنتاج إلى عدة أقسام:

١- الأرض: وهي من أهم ثروات الطبيعة، لا يستطيع الإنسان أن يعيش ويمارس أي نوع من أنواع الإنتاج بدونها.

٢- المواد الأولية التي تحويها الأرض وباطنها، كالنفط والكبريت والبترو، والذهب والحديد ومختلف أنواع المعادن.

٣- المياه الطبيعية التي هي الشرط الأساسي في حياة الإنسان المادية ولها الدور العظيم في الإنتاج الزراعي والمواصلات وغيرها.

٤- سائر الثروات الطبيعية في الفضاء والبحار والأنهار والجبال والوديان التي تشتمل على جملة كثيرة من المعادن الثمينة والمناظر الطبيعية والشلالات وغيرها مما هو كثير.

الأرض

تقدم أنواع الملكية، وقد تحققت ثلاثة منها في الأرض في أحكام الدين الحنيف وتشريعاته وهي: الملكية العامة في قسم منها.

وفي قسم آخر ملكية الدولة.

وفي قسم ثالث الملكية الخاصة.

وفي جميع تشريعات الدين الحنيف هناك ارتباط بين نوع الملكية في الأرض وتلك التشريعات تبعاً للأسباب التي اقتضت دخولها في حيازة الإسلام، والحالة التي كانت تسودها حين أصبحت أرضاً إسلامية.

فإنَّ ملكية أرض العراق تختلف عن ملكية أرض إندونيسيا -مثلاً- لأنَّ العراق وإندونيسيا يختلفان في طريقة انضمامهما إلى دار الإسلام، كما أنَّ أرض العراق يختلف بعضها عن بعض فتنوع الملكية، تبعاً للحالة التي كانت تسود هذه الأرض عند فتحها.

وفي ضوء تلك التفصيلات يمكن تقسيم الأرض الإسلامية إلى أقسام، والبحث في كل قسم منها، ونوع الملكية فيه.

ويتم الكلام في ذلك في عدة بحوث:

المبحث الأول: أنواع الأرض

النوع الأول: الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح.

وهي التي يصطلح عليها في الفقه الإسلامي بـ(الأرض المفتوحة عنوة)، وهي كل أرض دخلت دار الإسلام بالجهاد المسلح بهدف الدعوة إلى الإسلام، كأراضي العراق ومصر وإيران وسورية وأجزاء كبيرة من العالم الإسلامي.

وهذه الأراضي ليست جميعها على حد سواء في حالتها حين الفتح الإسلامي، فقد كان بعضها عامرة حينه كانت فيها جهود بشرية بذلت في سبيل استثمار الأرض للزراعة وغيرها من المنافع التي يعود ريعها للإنسان.

أو كان فيها العامرة طبيعياً، دون تدخل مباشر من الإنسان، كالغابات الغنية بأشجارها التي استمدت غناها من الطبيعة لا من فعل الإنسان يوم الفتح.

كما كان فيها أيضاً الأرض المهملّة التي لم يمتد إليها الإعمار الإنسان حتى عصر الفتح، ولا إعمار الطبيعي، وهي التي تسمى في العرف الفقهي بـ(أراضي الموات) لأنّها لا تنبض بالحياة ولا تزخر بأيّ نشاط. فهذه أنواع ثلاثة مختلفة تبعاً لحالتها حين الفتح ودخولها في الإسلام ويختلف حكم كل واحد من تلك الأقسام ففي بعضها حكم الإسلام بالملكية العامة وفي بعضها الآخر بملكية الدولة، كما يأتي توضيح ذلك.

الأرض العامرة بشرياً وقت الفتح.

إذا كانت الأرض عامرة بشرياً وقت فتحها ودخولها تحت قيادة إسلامية، وكانت داخلة في حياة الإنسان ونطاق استثماره، وقد اختلف فقهاء المسلمين في حكم هذا القسم من الأراضي فقالت الإمامية وبعض المذاهب الأخرى بأنّها ملك عام للمسلمين جميعاً من

كان موجوداً منهم ومن سيوجد، أي أنَّ الأمة الإسلامية بامتدادها التاريخي هي التي تملك هذه الأرض من دون امتياز لمسلم على آخر في هذه الملكية العامة، ولا يسمح للفرد بتملك رقبة الأرض ملكية خاصة. وقال آخرون بأنَّها ملك خاص للمجاهدين.

وقال بعض المحدثين بأنَّ تلك الأراضي يمكن للدولة تأميمها.

القول الأول: الملكية العامة.

وقد نقل المحقق الفقيه صاحب الجواهر في كتابه القيم: إجماع الإمامية على هذا الحكم والفقهاء متفقون على تطبيق مبدأ الملكية العامة على الأرض المعمورة حال الفتح. كما نقل الماوردي عن الإمام مالك بن أنس القول بأنَّ الأرض المفتوحة تكون وقفاً على المسلمين عند فتحها، بدون حاجة إلى إنشاء صيغة الوقف عليها من ولي الأمر، وهو تعبير عن الملكية العامة.

الأدلة على الملكية العامة

وقد استدل فقهاء الإمامية على هذا الحكم وهذا القسم من الملكية بأمور:

الدليل الأول: جملة من الأخبار المروية عن أهل البيت (عليهم السلام)؛ وادّعى بعض الفقهاء تضافرها.

١- ما روي عن الحلبي أنَّه سأل الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) عن أرض السواد، ما

منزلته؟ قال (عليه السلام): «هُوَ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ لَمَنْ هُوَ الْيَوْمَ وَلَنْ يَدْخُلَ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ الْيَوْمِ وَلَنْ لَمْ يُخْلَقْ بَعْدُ»^١.

٢- ما رواه أبو ربيع الشامي عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) أنَّه قال: «لَا تَشْتَرِ مِنْ

أَرْضِ السَّوَادِ شَيْئاً إِلَّا مَنْ كَانَتْ لَهُ ذِمَّةٌ فَإِنَّهَا هُوَ فِيَّ لِلْمُسْلِمِينَ»^٢.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ١٤٧.

٢. المصدر السابق.

وأرض السواد في العرف السائد تاريخياً هي الجزء العامر من أراضي العراق التي فتحها المسلمون في حرب جهادية، وإنَّما أطلق المسلمون هذا الاسم على أرض العراق، لأنَّهم حين خرجوا من الأراضي الصحراوية القاحلة في جزيرة العرب حاملين الدعوة إلى العالم، ظهرت لهم خضرة الزرع والأشجار في أراضي العراق، سموها أرض السواد، لاختلاط الخضرة بالسواد.

٣- ما رواه حماد بن عيسى، أنَّ الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: ﴿الْأَرْضُ الَّتِي أَخَذَتْ عَنْوَةً بِخَيْلٍ وَرِكَابٍ فَهِيَ مَوْقُوفَةٌ مَثْرُوكَةٌ فِي يَدِ مَنْ يَعْمُرُهَا وَيُحْيِيهَا وَيَقُومُ عَلَيْهَا عَلَى صُلْحٍ مَا يُصَالِحُهُمُ الْوَالِي عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهِمْ مِنَ الْخَرَاجِ﴾^١.

وهذا الحديث يدل على أنَّ ولي الأمر يدع الأرض المفتوحة عنوة إلى القادرين على استثمارها من أفراد المجتمع الإسلامي، ويتقاضى منهم أجرة لأنَّها ملك الأمة، فمن ينتفع من هذه الأراضي باستثمارها يجب عليه تقديم ثمن انتفاعه إلى الأمة، وهذا الثمن أو الأجر يطلق عليه كما في الخبر-الخراج-.

٤- وفي خبر أبي بردة أنَّه سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن شراء الأرض من أرض الخراج، قال عليه السلام: ﴿وَمَنْ يَبِيعُ ذَلِكَ هِيَ أَرْضُ الْمُسْلِمِينَ﴾^٢.

وإنَّما سميت أراضي المفتوحة عنوة بـ(أرض الخراج) لأنَّها كانت عامرة حين الفتح وقد فرض عليها الخراج، كما تقدم في الحديث السابق.

١. المصدر السابق؛ ج ٤ ص ١٣٠.

٢. المصدر السابق؛ ج ٤ ص ١٤٦.

٥- وفي حديث أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وهو يشرح أقسام الأرض وأحكامها: ﴿وَمَا أَخَذَ بِالسَّيْفِ فَذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ يُقْبَلُ بِالَّذِي يَرَى﴾^١.

وهناك روايات أخرى تدل على ما يلي:

١- أن الأراضي المفتوحة قسم من أراضي الدولة الإسلامية.

٢- أنها فيئ لجميع الأمة الإسلامية.

٣- أن لولي الأمر أن يستثمر تلك الأراضي بإيجارها إلى أفراد الأمة واستثمارها مقابل دفع الخراج وهو الأجرة والثمن. ومن أجل هذا تسمى أرض الخراج.

٤- يشترط في هذا القسم من الأراضي أن تكون عامرة حين الفتح.

٥- أن الخراج كأرضه فيء للمسلمين جميعاً وسيأتي مزيد بيان.

الدليل الثاني: ما ورد في تاريخ الفتوح الإسلامية: أن الخليفة الثاني طوّل بتقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين من الجيش الإسلامي، على أساس مبدأ الملكية الخاصة، فاستشار الصحابة فأشار عليه أمير المؤمنين عليه السلام بعدم التقسيم^٢، وقال له معاذ بن جبل: أنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٣ ص ٥١٣.

٢. تاريخ يعقوبي؛ ج ٢ ص ١٥١.

وأصل العبارة: شاور عمر أصحاب رسول الله في سواد الكوفة، فقال له بعضهم: تقسمها بيننا، فشاور علياً عليه السلام، فقال: إن قسمتها اليوم لم يكن لمن يجيء بعدنا شيء، فقال، وفكك الله هذا الرأي.

الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فأنظر أمراً يسع أولهم وآخرهم^١، فقضى عمر بتطبيق مبدأ الملكية العامة، وكتب إلى سعد ابن أبي وقاص: أما بعد فقد بلغني كتابك يذكر أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم، فأنظر ما أجلبوا عليك في العسكر من كراع أو مال فأقسمه بين من حضر من المسلمين وأترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإننا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء^٢.

وقد فسر بعض الدارسين إجراءات الخليفة الثاني: بأن أرض السواد ملك أهلها كما ورد في كتاب الأموال لأبي عبيد، لأنه حين رده عليهم عمر صارت لهم رقاب الأرض، وتعين حق المسلمين في الخراج، فالملكية العامة تعلقت بالخراج لا برقبة الأرض. وقال بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين -ممن أخذ بهذا التفسير- أن هذا تأميم للخراج وليس تأميراً للأرض.

لكن الصحيح أن إجراءات الخليفة إنما هي على أساس الملكية العامة وتطبيقها على رقبة الأرض، وهذا واضح من النص المتقدم، ولم يكن ترك الأرض لأهلها اعترافاً منه بحقهم في ملكيتها الخاصة كما زعم، وإنما دفعها إليهم مزارعة وإجاره ليعملوا في أراضي المسلمين ليتنفعوا بها مقابل ما يدفعون من الخراج إليهم.

١. فتوح البلدان؛ ص ١٥٢.

وأصل العبارة: والله لأن قسمتها ليكون ما نكره ويصير الشيء الكثير في أيدي القوم ثم يبيدون فيبقى ذلك لواحد ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون الإسلام مسداً فلا يجدون شيئاً فأنظر أمراً يسع أولهم وآخرهم.

٢. شرح السير الكبير؛ ج ٣ ص ١٠٣٩.

وأصل العبارة: أما بعد، فقد بلغني كتابك يذكر أن الناس قد سألوا أن تقسيم بينهم غنائمهم. فأنظر ما أجب الناس عليك من كراع أو سلاح فأقسمه بين من حضر من المسلمين، وأترك الأرض والأنهار لعمالها.

ويدل على ما ذكرناه ما ورد في كتاب الأموال لأبي عبيدة أيضاً، من أن عتبة بن فرقد اشترى أرضاً على شاطئ الفرات، ليتخذ فيها قصباً، فذكر ذلك لعمر، فقال: ممن اشتريتها؟ قال: من أربابها، فلما أجمع المهاجرون والأنصار عند عمر، قال: هؤلاء أهلها، فهل اشترت منهم شيئاً؟ قال: لا، قال: فأردها على من اشترتها منه، وخذ مالك.

الدليل الثالث: ما ورد في كتاب الأموال عن أبي عون الثقفي أنه قال: أسلم دهقان على عهد علي (عليه السلام)، فقال الإمام: ﴿أما أنت فالجزية عليك، وأما أرضك فلنا﴾^١.

الدليل الرابع: ما ورد في البخاري عن عبد الله بن عمر قال: ﴿أَعْطَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَيْرَ الْيَهُودَ أَنْ يَعْمَلُوهَا وَيَزْرَعُوهَا، وَهُمْ شَطْرُ مَا يُخْرِجُ مِنْهَا﴾^٢.

وهذا الحديث مما يدل على أن التطبيق لمبدأ الملكية العامة كان في عهد رسول الله ﷺ وكان في أراضي خيبر بوصفها مفتوحة بالجهاد، بالرغم من وجود روايات معارضة، فإنه لو كان قد قسم الأرض بين المحاربين خاصة على أساس الملكية الخاصة بدلاً من تطبيق مبدأ الملكية العامة، لما دخل مع اليهود في عقد مزارعة بوصفه حاكماً، فإن دخوله بهذا الوصف في العقدي يرشد إلى أن الأرض كان أمرها موكولاً إلى الدولة لا إلى الأفراد والغانمين أنفسهم.

ولكن ذهب بعض الباحثين الإسلاميين إلى أنَّ حادثة معاملة خيبر هذه دليل قطعي على أنَّ من حق الدولة أن تمتلك أموال الأفراد، الأمر الذي يقرر جواز التأمين في الإسلام؛ لأنَّ القاعدة العامة في الفقه تقسمه على المقاتلين، فالاحتفاظ به للدولة دون تقسيم على

١. كتاب الأموال؛ ٧٢.

٢. صحيح البخاري؛ ج ٤ ص ٤١٥.

مستحقه، تحويل للدولة أن تضع يده على حقوق رعاياها، متى رأت في ذلك مصلحة تقتضيها سعادة المجموع، فصح إذن: أن للدولة حق تأمين الملكيات الخاصة.

إلا أن الحقيقة أن احتفاظ الدولة بالأراضي المفتوحة، وعدم تقسيمها بين المقاتلين، كما تقسم سائر الغنائم، ليس تطبيقاً لمبدأ التأمين، وإنما هو تطبيق لمبدأ الملكية العامة، فإن الأراضي المفتوحة لم تكن من الملكية الخاصة، ولم يدل أي تشريع عليه. وأن مبدأ تقسيم الفياء (الغنيمة) إنما هو في الغنائم المنقولة فقط كما تدل عليه نصوص شرعية متنوعة، وعليه إجماع الأمة.

فالملكية العامة للأراضي المفتوحة لها طابع خاص أصيل، يدل عليها في التشريع الإسلامي أدلة خاصة، وليست تأميناً أو تشريعاً ثانوياً بعد تقرير مبدأ الملكية العامة.

والحاصل أن أكثر النصوص التي تقدم ذكر بعضها تدل دلالة واضحة على أن نفس الأرض ملك لمجموع الأمة، ويتولى الإمام رعايتها بوصفه ولي الأمر، ويتقاضى من المتفاعين بها خراجاً خاصاً، يقدمه المستثمرون - كالمزارعين وغيرهم - أجرة على انتفاعهم بالأرض. والأمة هي التي تملك ذلك الخراج تبعاً لملكيتها لرقة الأرض فيكون من الطبيعي أن تملك منافعها وخراجها أيضاً.

القول الثاني: الملكية الخاصة

وقد ذهب جمع من الباحثين المعاصرين وغيرهم إلى القول بالملكية الخاصة في الأراضي المفتوحة عنوة، فلا بد أن تقسم بين المقاتلين، كما تقسم سائر الغنائم بينهم.

وأعتمد هؤلاء -فقهياً- على أمرين:

الأول: آية الغنيمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^١.

فقد تمسكوا بإطلاق هذه الآية الشامل لكل ما غنم فيخمس ثم يقسم الباقي على الغانمين من دون فرق بين الأرض وغيرها من الغنائم.

إلا أن الصحيح:

أولاً: إن قصارى ما تدل عليه الآية الكريمة وهو وجوب اقتطاع خمس الغنيمة بوصفها فريضة مالية يتقاضاها ولي الأمر لصالح ذي القربى والمساكين والأيتام، وابن السبيل.
ثانياً: ولو فرض أن هذه الفريضة المالية تقتطع من الأراضي أيضاً، فإن ذلك لا يبين - بحال - مصير الأخماس الأربعة الأخرى، ولا نوع الملكية التي يجب أن تطبق عليها، لأن الخمس فريضة لصالح فئات معينة من الفقراء وأمثالهم.

كما يمكن أن يفرض لحساب تلك الفئات أيضاً، على ما تملكه الأمة ملكية عامة من الأرض المفتوحة، فلا توجد صلة بين التخميس والتقسيم، فإنه قد يخضع مال لمبدأ التخميس، ولكن ليس من الضروري أن يقسم بين المحاربين على أساس الملكية الخاصة، فلا تدل آية التخميس على التقسيم بين المحاربين، كما هو واضح.

الثاني: بعض المأثورات الحالية عن سيرة النبي ﷺ في تقسيم غنائم خيبر، فاعتقد أصحاب الرأي بأن النبي ﷺ قد طبق على أراضي خيبر مبدأ الملكية الخاصة، وقسمها بين المحاربين الذين فتحوها.

يضاف إلى ذلك كله أنَّ الآية الكريمة في رأي فقهاء الإمامية لا ربط بها بغنائم الحرب بل المراد بالغنائم مطلق الفائدة والريح وأقاموا على هذا أدلة خاصة من النصوص الشرعية وكلمات اللغويين من مادة (غنم) والتفصيل مذكور في كتب الفقه.

ولكن يمكن مناقشة هذا الاعتقاد بأنَّه لم يثبت بدليل تام مقنع يمكن الاعتماد عليه فإنَّ التاريخ الذي يحدثنا عن تقسيم النبي ﷺ خيراً على المقاتلين يعارضه التاريخ أيضاً عن ظواهر أخرى في سيرته ﷺ الرائدة تدل على قواعد طبقها ﷺ على غنائم خيبر. وهي على طوائف:

منها: في بعض الأخبار أنَّه ﷺ احتفظ بجزء كبير من خيبر لمصالح الدولة والأمة.
منها: ما جاء في سنن أبي داود عن سهل بن أبي حثمة، قال: «قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَيْبَرَ نِصْفَيْنِ: نِصْفًا لِنَوَائِبِهِ وَحَاجَتِهِ، وَنِصْفًا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، قَسَمَهَا بَيْنَهُمْ عَلَى ثَمَانِيَةِ عَشَرَ سَهْمًا»^١.

ومنها: عن بشير بن يسار مولى الأنصار: «لَمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ ﷺ خَيْبَرَ قَسَمَهَا عَلَى سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ سَهْمًا، جَمَعَ كُلُّ سَهْمٍ مِائَةَ سَهْمٍ، فَعَزَلَ نِصْفَهَا لِنَوَائِبِهِ وَمَا يَنْزِلُ بِهِ الْوَطِيحَةُ وَالْكُتَيْبَةُ وَمَا أُحِيزَ مَعَهُمَا، وَعَزَلَ النِّصْفَ الْآخَرَ، فَقَسَمَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ الشَّقَّ وَالنَّطَاةَ وَمَا أُحِيزَ مَعَهُمَا، وَكَانَ سَهْمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيهَا أُحِيزَ مَعَهُمَا»^٢.

ومنها: تلك الظاهرة التي تثبت أنَّ رسول الله ﷺ كان يمارس بنفسه السيطرة على أراضي خيبر، بالرغم من تقسيم جزء منها على الأفراد، إذ باشر الاتفاق مع اليهود على مزارعة الأرض، ونصَّ على أنَّ له الخيار في إخراجهم متى شاء.

١. سنن أبي داود؛ ج ٣ ص ١٣١٧.

٢. المصدر السابق؛ ص ١٣١٨.

فقد جاء في سنن أبي داود أن النبي ﷺ: «أَرَادَ أَنْ يُجْلِيَهُمْ، فَقَالُوا: يَا مُحَمَّدُ دَعْنَا نَعْمَلْ فِي هَذِهِ الْأَرْضِ وَلَنَا الشَّطْرُ مَا بَدَا لَكَ وَلَكُمْ الشَّطْرُ»^١.

وفي سنن أبي داود أيضاً عن عبد الله بن عمر أن عمر قال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ عَامِلَ يَهُودَ خَيْرَ عَلَى أَنَّا نُخْرِجُهُمْ إِذَا شِئْنَا، فَمَنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَلْيَلْحَقْ بِهِ، فَإِنِّي مُخْرِجُ يَهُودَ، فَأَخْرَجَهُمْ»^٢.

وعن عبد الله بن عمر أيضاً أنه قال: «لَمَّا افْتَتَحَتْ خَيْبَرُ سَأَلَتْ يَهُودُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُقَرَّهُمْ عَلَى أَنْ يَعْمَلُوا عَلَى النَّصْفِ مِمَّا خَرَجَ مِنْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُقَرَّهُمْ عَلَى أَنْ يَعْمَلُوا عَلَى النَّصْفِ مِمَّا خَرَجَ مِنْهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَقْرُكُمْ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا» فَكَانُوا عَلَى ذَلِكَ، وَكَانَ التَّمَرُ يُقَسَّمُ عَلَى السُّهْمَانِ مِنْ نِصْفِ خَيْبَرٍ، وَيَأْخُذُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخُمْسَ»^٣.

وعن ابن عباس أنه قال: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَفَعَ خَيْبَرَ: أَرْضَهَا وَنَخْلَهَا، مُقَاسَمَةً عَلَى النَّصْفِ»^٤.

والحاصل إنه إذا جمعنا بين السيرتين للنبي ﷺ إحداهما تدل على احتفاظه ﷺ بجزء كبير من خيبر لمصالح المسلمين وشؤون الدولة، والثانية: ممارسته بوصفه ولي الأمر لشؤون الجزء الآخر أيضاً، الذي قسمه ﷺ حسب الفرض بين المقاتلين. فإنَّ الجمع بين ذلك كله نستطيع أن نضع للسيرة النبوية تفسيراً ينسجم مع النصوص التشريعية السابقة التي قررت مبدأ الملكية العامة في الأرض المفتوحة، فإنه من الممكن أن يكون رسول الله

١. المصدر السابق؛ ص ١٣١٥.

٢. المصدر السابق؛ ص ١٣١٦.

٣. المصدر السابق.

٤. مسند أحمد بن حنبل؛ ج ٤ ص ١١٨.

ﷺ قد طبق على أرض خيبر مبدأ الملكية العامة، الذي يقتضي تملك الأمة لرقبة الأرض، وحكم بلزوم استخدامها في مصالح الأمة وحاجاتهم العامة، والحاجات العامة للأمة كثيرة ومتعددة الجهات، ولكن التي كانت يومئذ من نوعين:

أحدهما: تيسير نفقات الحكومة التي تنفقها خلال ممارستها لواجبها في المجتمع الإسلامي. والآخر: إيجاد التوازن الاجتماعي ورفع المستوى العام، الذي كان متردياً إلى درجة، قال فيها بعض الصحابة: إنّا لم نشبع من التمر حتى فتح الله خيبر^١.

ومثل هذا التردي يقف حائلاً دون تقدم المجتمع الفتى، فيحتاج إلى علاج عام، وحاجة ملحة.

وقد حققت السيرة النبوية إشباع كلا النوعين، من الحاجات العامة للأمة، فالنوع الأول ضمّن الرسول ﷺ إشباعه بالنصف الذي حدثتنا الروايات السابقة عن تخصيصه للنوائب وغيرها، والنوع الثاني من الحاجات قد عالجها عن طريق تخصيص ربع النصف الآخر من أرض خيبر لمجموعة كبيرة من المسلمين ليساعد ذلك على تجنيد الطاقات العامة في المجتمع الإسلامي، وفسح المجال أمامها لمستوى أرفع، فلم يكن يعني تقسيم نصف خيبر على عدد كبير من المسلمين، منحهم ملكية رقبة الأرض، وإخضاعها لمبدأ الملكية الخاصة، وإنما هو تقسيم للأرض باعتبار ريعها ومنافعها مع بقاء رقبته ملكاً عاماً. وهذا هو المراد من مباشرة ولي الأمر للتصرفات التي تتصل بأرض خيبر بما فيها سهام الأفراد، لأن رقبة الأرض ما دامت ملكاً للأمة، فيجب أن يكون وليّها هو الذي يتولى شؤونها.

والنتيجة التي يمكن تحصيلها من جميع ما تقدم: هي أنَّ الأرض المفتوحة عنوة إنَّما تكون مملوكة بالملكية العامة للمسلمين إذا توفرت الشروط التالية:

الأول: أنَّ تكون الحرب الجهادية في سبيل نشر الدعوة الإسلامية.

الثاني: أنَّ تكون الحرب بإذن الحاكم وولي الأمر المعصوم، كالنبي ﷺ، وخلفائه المعصومين الأئمة الاثني عشر عليهم السلام. وعند انتفاء هذا الشرط تكون الغنائم كلها - المنقولة وغير المنقولة - ملكاً خاصاً لولي الأمر.

الثالث: أنَّ لا تكون الأرض المفتوحة عامرة حال الفتح بالعمران الطبيعي.

الرابع: أنَّ تكون الأرض عامرة حين الفتح بعمران بشري على التفصيل المتقدم.

الخامس: أنَّ تكون الأرض المفتوحة معلومة بحدودها وخصوصيتها، وعند الشك يأتي حكمه.

السادس: أنَّ شؤونها وأدارتها ترجع إلى ولي أمر المسلمين وهو يتصرف فيها بما يرجع إلى مصالح المسلمين العامة والخاصة، وحينئذ يكون البحث في هذا النوع من الأراضي من جهتين: التشريع والتطبيق.

الجهة الأولى: الأحكام التشريعية.

إذا توفرت تلك الشروط تكون الأرض حينئذ ملكاً عاماً للأمة، وفقاً على مصالحها العامة. فلا تخضع لأحكام الإرث، ولا ينتقل ما يملكه الفرد المسلم منها بوصفه فرداً من الأمة إلى ورثته، بل لكل مسلم الحق فيها بوصفه مسلماً فحسب، وكما لا تورث الخراجية، لا تباع أيضاً، قال الشيخ الطوسي رحمته الله في المبسوط: ﴿ولا يصلح شيء من هذه الأرضين ولا هبة ولا معاوضة ولا تمليك ولا وقف ولا رهن ولا إجارة ولا إرث﴾^١.

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢ ص ٣٤.

وقال مالك: ﴿لا تقسم الأرض، وتكون وقفاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين: من أرزاق المقاتلة، وبناء القناطر والمساجد، وغير ذلك من سبل الخير﴾^١.

وإذا سلّم ولي الأمر الأرض إلى المزارعين لاستثمارها، لا يكتسب المزارع حقاً شخصياً ثابتاً في رقبة الأرض وإنّما هو مستأجر يزرع الأرض ويدفع الأجرة أو الخراج وفقاً للشروط المتفق عليها في العقد، وإذا انتهت المدة المقررة انقطعت صلته بالأرض، ولم يجوز له استثمارها والتصرف فيها إلا بتجديد العقد، والاتفاق مع ولي الأمر مرة أخرى.

وقد أكّد ذلك بكل وضوح المحقق الأصفهاني في تعليقه على مكاسب الشيخ الأنصاري (رحمهم الله تعالى) نافياً اكتساب الفرد، أي حق شخصي في الأرض الخراجية، زائداً على حدود إذن ولي الأمر في عقد الإجارة الذي يسمح له الانتفاع بالأرض واستثمارها، نظير أجرة خلال مدة محددة.

وإذا أهملت الأرض الخراجية حتى خربت وزالت عمارتها، لم تفقد بذلك صفة الملكية العامة للأمة، ولذلك لا يسمح لفرد بإحيائها إلاّ بأذن ولي الأمر، ولا ينتج من إحياء الفرد لها حق خاص في رقبة الأرض، لأنّ الحق الخاص بسبب الإحياء إنّما يوجد في أراضي الدولة التي يأتي الكلام فيها، لا في الأرض الخراجية التي تملكها الأمة ملكية عامة، كما صرح به المحقق صاحب البلغة في كتابه.

فتكون المساحات التي لحقها الخراب من الأراضي الخراجية، تظلّ خراجية وملكاً للمسلمين، ولا تصبح ملكاً خاصاً للفرد بسبب إحيائه وإعمارها لها.

ويمكن أن نستخلص من هذا العرض: أنّ كلّ أرض تُضم إلى دار الإسلام بالجهاد، وهي

١. بداية المجتهد؛ ج ١ ص ٤٠١.

عامرة بجهود بشرية سابقة على الفتح تطبق عليها الأحكام الشرعية التالية:

أولاً: تكون ملكاً عاماً للأمة، لا يباح لأي فرد تملكها والاختصاص بها.

ثانياً: يعتبر لكل مسلم حق في الأرض، بوصفه جزءاً من الأمة ولا تورث لأقربائه.

ثالثاً: لا يجوز للأفراد إجراء عقد على نفس الأرض من بيع وهبة وغيرها.

رابعاً: يعتبر ولي الأمر هو المسؤول عن رعاية الأرض واستثمارها، وفرض الخراج عليها عند تسليمها للمزارعين.

خامساً: الخراج الذي يدفعه المزارع إلى ولي الأمر، يتبع الأرض في نوع الملكية، فهو ملك للأمة كالأرض نفسها.

سادساً: تنقطع صلة المستأجر بالأرض عند انتهاء مدة الإجارة، ولا يجوز له احتكار الأرض بعد ذلك.

سابعاً: إن الأرض الخراجية إذا زال عنها العمران، وأصبحت مواتاً لا تخرج عن وضعها ملكاً عاماً، ولا يجوز للفرد تملكها عن طريق إحيائها وإعادة عمرانها من جديد.

ثامناً: يعدّ عمران الأرض حال الفتح الإسلامي بجهود أصحابها السابقين شرطاً أساسياً للملكية العامة. وهناك أحكام أخرى مذكورة في كتاب الفقه الإمامي.

ومن الجدير بالذكر إن تلك الأحكام المذكورة تختص بالأرض المعمورة بجهود بشري فلا تجري في تلك الأراضي المعمورة طبعياً لا بجهود إنساني. كما عرفت.

الجهة الثانية: التطبيق.

لا إشكال في أن أرض معينة في دار الإسلام إما أن تكون معلومة من حيث الشروط التي تقدم ذكرها في الأرض المفتوحة عنوة بأدلة مقنعة، كالمعلومات التاريخية التي تثبت

عمرانها ومداه بحيث نستطيع أن نميزّ المواضع التي كانت عامرة وقت فتحها عن غيرها من المواضع المغمورة. فإنّه حينئذٍ يترتب أحكام الأرض المفتوحة عنوة عليها.

وإمّا إذا لم يمكن تمييز الأراضي في دار الإسلام بعضها عن بعض، نظراً إلى صعوبة توفر المعلومات الحاسمة بهذا الصدد فإنّما أن نكتفي بالظن، كما ذهب إليه كثير من الفقهاء، فكل أرض يغلب على الظن أنّها كانت معمورة حال الفتح الإسلامي تعتبر ملكاً للمسلمين، كما بالنسبة إلى أراضي العراق التي فتحت في العقد الثاني من الهجرة، فقد ذكر العلامة الحلي رحمته الله في كتاب المنتهى: ﴿أرض السواد هي الأرض المغنومة من الفرس، التي فتحها عمر بن الخطاب، وهي سواد العراق، وحدّه في العرض من منقطع الجبال بـ(حلوان) إلى طرف القادسيّة، المتّصل بـ(عذيب) من أرض العرب، ومن تخوم الموصل طولاً إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان، من شرقي دجلة، فأما الغربي الذي تليه البصرة، فإنّما هو إسلامي، مثل شطّ عثمان بن أبي العاص... وهذه الأرض (أي الحدود التي حددها) فتحت عنوة فتحها عمر ابن الخطاب، ثمّ بعث إليها بعد فتحها ثلاثة أنفس: عمار بن ياسر على صلاتهم أميراً، وابن مسعود قاضياً ووالياً على بيت المال، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض، وفرض لهم في كل يوم شاة شطرها مع السواقط لعمار، وشرطها للآخرين، وقال: ما أرى قرية تؤخذ منها كلّ يوم شاة إلا سريع في خرابها.

كما مسح عثمان أرض الخراج، واختلفوا في مبلغها، فقال المساحي: اثنان وثلاثون ألف الف جريب، وقال أبو عبيدة: ستة وثلاثون ألف ألف جريب^١.

وجاء في كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ﴿أنّ حدّ السواد طولاً، من حديثة الموصل إلى عبّادان، وعرضاً من عذيب القادسية إلى حلوان، يكون (١٦٠) فرسخاً وعرضه

١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٤ ص ٢٧١.

(٨٠) فرسخاً، إلّا قريات -قد سماها- احمد، وذكرها أبو عبيدة -الحيرة، وناقياً، وارض بني صاويا، وقرية أخرى -كانوا صلحاً^١.

وروى أبو بكر بإسناده عن عمر بآنه كتب: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَتَحَ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ إِلَى حُلُوانٍ. وَأَمَّا الْعِرَاقُ فَهُوَ فِي الْعَرْضِ مُسْتَوْعِبٌ لِعَرْضِ السَّوَادِ عَرَفُاً، وَيَقْصُرُ عَنْ طُولِهِ فِي الْعَرْضِ، لِأَنَّهُ أَوَّلُهُ فِي شَرْقِي دَجْلَةٍ (الْعَلْثُ)، وَعَنْ غَرْبِيهَا (حَرْبِي)، وَيَمْتَدُّ عَلَى آخِرِ أَعْمَالِ الْبَصْرَةِ مِنْ جَزِيرَةِ عِبَادَانَ، فَيَكُونُ طُولُهُ (١٢٥) فَرَسَخاً يَقْصُرُ عَنْ طُولِ السَّوَادِ ب (٣٥) فَرَسَخاً، وَعَرْضُهُ (٨٠) فَرَسَخاً كَالسَّوَادِ﴾.

وقال قدامة بن جعفر: ﴿يَكُونُ ذَلِكَ مَكْسُراً عَشْرَةَ آلَافِ فَرَسَخٍ، وَطُولُ الْفَرَسَخِ (١٢) أَلْفَ ذِرَاعٍ بِالذِّرَاعِ الْمُرْسَلَةِ، وَيَكُونُ بِذِرَاعِ الْمَسَاحَةِ: تِسْعَةُ آلَافِ ذِرَاعٍ: فَيَكُونُ ذَلِكَ إِذَا ضُرِبَ فِي مِثْلِهِ، وَهُوَ تَكْسِيرُ فَرَسَخٍ فِي فَرَسَخٍ: (٢٢) أَلْفَ جَرِيبٍ وَ (٥٠٠) جَرِيبٍ، فَإِذَا ضُرِبَ ذَلِكَ فِي عَدَدِ الْفَرَاسَخِ، وَهِيَ (١٠٠.٠٠٠) فَرَسَخاً، بَلَغَ: مِائَتِي أَلْفَ أَلْفٍ وَخَمْسَةَ عَشْرُونَ أَلْفَ جَرِيبٍ، يَسْقُطُ مِنْهَا بِالتَّخْمِينِ مَوَاضِعُ التَّلَالِ، وَالْأَكَامِ، وَالسَّبَاحِ، وَالْأَجَامِ، وَمَدَارِسُ الطَّرِيقِ وَالْحَاجِ، وَمَجَارِي الْأَنْهَارِ وَعَرَاصُ الْمَدَنِ وَالْقُرَى، وَمَوَاضِعُ الْأَرْحَاءِ وَالْبَحِيرَاتِ وَالْقَنَاطِرِ، وَالشَّاذِرَوَانَاتِ وَالْبِيَادِرِ، وَمَطَارِحُ الْقَصَبِ، وَأَتَانِينَ الْأَجْرِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ؛ وَهُوَ (٧٥) أَلْفَ أَلْفٍ جَرِيبٍ يَصِيرُ الْبَاقِي مِنْ مَسَاحَةِ الْعِرَاقِ مِائَةَ أَلْفَ أَلْفٍ جَرِيبٍ وَخَمْسِينَ أَلْفَ أَلْفٍ جَرِيبٍ، يَرِاحُ مِنْهَا النِّصْفُ وَيَكُونُ النِّصْفُ الْآخَرُ مَزْرُوعاً، مَعَ مَا فِي الْجَمِيعِ مِنَ النَّخْلِ وَالْكَرْمِ وَالْأَشْجَارِ، وَإِذَا أَضْفَتِ إِلَى مَا ذَكَرَهُ قَدَامَةُ مِنْ مَسَاحَةِ الْعِرَاقِ مَا زَادَ عَلَيْهَا مِنْ بَقِيَةِ السَّوَادِ، وَهُوَ (٣٥) فَرَسَخاً... كَانَتْ الزِّيَادَةُ عَلَى

تلك المساحة قدر ربعها، فيصير ذلك مساحة جميع ما يصلح للزرع والغرس من أرض السواد، وقد يتعطل منه العوارض والحوادث ما لا ينحصر^١.

وعلى أي حال فإن أرض السواد في العراق -التي هي موضع بحثنا- حكمها معلوم، كما تقدم بيانه.

١. معجم البلدان؛ ج ٣ ص ٢٧٣.

وأصل العبارة: لأن أول العراق في شرقي دجلة العلت على حدّ طسوج بزر جسابور، وهي قرية تناوح حربي موقوفة على العلوية، وفي غربي دجلة حربي ثمّ تمتد إلى آخر أعمال البصرة من جزيرة عبّادان، وكانت تعرف بميان روذان معناه بين الأنهر، وهي من كورة بهمن أردشير، فيكون طوله مائة وخمسة وعشرين فرسخاً، يقصر عن طول السواد بخمسة وثلاثين فرسخاً، وعرضه كالسواد ثمانون فرسخاً، قال قدامة: يكون ذلك منكسراً عشرة آلاف فرسخ وطول الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع بالذراع المرسلة ويكون بذراع المسافة وهي الذراع الهاشمية تسعة آلاف ذراع، فيكون الفرسخ إذا ضرب في مثله اثنين وعشرين ألفاً وخمسة مائة جريب، فإذا ضربت في عشرة آلاف بلغت مائتي ألف ألف وعشرين ألف جريب يسقط منها بالتخمين أكامها وأجامها وسباخها ومجاري أنهارها ومواقع مدنها وقراها ومدى ما بين طرقها الثلث فيبقى مائة ألف ألف وخمسون ألف ألف جريب، يراح منها النصف على ما فيها من الكرم والنخل والشجر والعمارة الدائمة المتصلة مع التخمين بالتقريب على كلّ جريب قيمة ما يلزمه للخراج درهمان وذلك أقلّ من العشر على أن يضرب بعض ما يؤخذ منها من أصناف الغلات ببعض فيبلغ ذلك مائة ألف ألف وخمسين ألف ألف درهم مثاقيل، هذا سوى خراج أهل الذمة وسوى الصدقة، فإن ذلك لا مدخل له في الخراج، وكانت غلات السواد تجري على المقاسمة في أيام ملوك فارس إلى ملك قباز بن فيروز فإنه مسح وجعل على أهله الخراج، وقال الأصمعي: السواد سوادان: سواد البصرة دستميسان والأهواز وفارس، وسواد الكوفة كسكر إلى الزاب وحلوان إلى القادسية، وقال أبو معشر: إن الكلدانيين هم الذين كانوا ينزلون بابل في الزمن الأول، ويقال: إن أول من سكنها وعمّرها نوح عليه السلام، حين نزلها عقيب الطوفان طلباً للرفاه فأقام بها وتناسلوا فيها وكثروا من بعد نوح وملّكوا عليهم ملوكاً وابتنوا بها المدائن واتصلت مساكنهم بدجلة والفرات إلى أن بلغوا من دجلة إلى أسفل كسكر ومن الفرات إلى ما وراء الكوفة، وموضعهم هذا هو الذي يقال له السواد، وكانت ملوكهم تنزل بابل، وكان الكلدانيون جنودهم، فلم تزل مملكتهم قائمة إلى أن قتل دارا، آخر ملوكهم، ثمّ قتل منهم خلق كثير فذلوا وانقطع ملكهم.

وأمّا في مقام التطبيق فإنّ الفروض الممكنة عقلاً فرضها هي:

١- إمّا أن يعلم بكونها من الأراضي المفتوحة عنوة بشروطها التي تقدم ذكرها فإنّ

الحكم يترتب عليه بلا منازع.

٢- وإمّا أن يعلم بعدم توفر الشروط بعد العلم بالمساحة وكنها من أرض السواد.

٣- وإمّا أن يعلم بعدم كونها من أراضي العمران، كما إذا كانت موات حين الفتح.

٤- وإمّا أن يشك في كونها من أرض السواد.

٥- وإمّا أن يشك في مساحتها بعد العلم بكونها من أرض السواد المفتوحة عنوة.

٦- الشك في الموضوع أو الشك في الحكم.

وحكم كل واحد من الفروض معلوم، ومع عدم تمكن معرفة الحكم أو الموضوع فلا بُدّ

من الرجوع إلى الأدلة الخاصة والأصول العملية، وعلى كل حال تبقى الأرض تحت

تصرف ولي الأمر الذي يحكم فيها ما يرجع إلى مصلحة الأمة.

هذا كله ما يتعلق بهذا القسم من أراضي دار الإسلام، وهي الأرض المفتوحة عنوة.

النوع الثاني: أرض الموات حال الفتح.

وهي الأرض التي لم تكن عامرة حين دخولها في الإسلام لا بشرياً ولا طبيعياً، وحكمها

أنّها ملك الإمام (عليه السلام)، ليست داخلة في الملكية العامة بالمعنى الذي ذكرناه في النوع الأول.

كما أنّها لا تدخل ضمن الملكية الخاصة.

وتختلف عن الملكية العامة التي تكون للأمة، ولكن هذه الأرض الميتة حين دخلت في دار

الإسلام تكون ملكاً للإمام (عليه السلام) كما يأتي توضيح ذلك في ضمن بحوث:

الأول: الدليل على ملكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة:

١- أنها من الأنفال. والمراد بها مجموعة من الثروات التي حكمت الشريعة بملكية

الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لها في قوله تعالى: ﴿يَتَخَلَّفُونَكَ عَنِ الْآَنْفَالِ قُلِ الْآَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا

اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١﴾، وقد روى

الشيخ الطوسي رحمته الله في التهذيب بشأن نزول الآية الكريمة: أن بعض الأفراد

سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يعطيهم شيئاً من الأنفال^٢، فنزلت الآية تؤكد مبدأ هذا

النوع من الملكية (ملكية الرسول) وترفض تقسيم الأنفال بين الأفراد على أساس

الملكية الخاصة.

وتدل على الحكم المزبور -وهو كون الأراضي الموات من الأنفال، وأنها ملك للرسول

صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام جملة كثيرة من الروايات عن الأئمة الهداة عليهم السلام قيل أنها تبلغ حدّ

التواتر.

منها: موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنه سمعه يقول: ﴿إِنَّ الْآَنْفَالَ

مَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ لَمْ يَكُنْ فِيهَا هِرَاقَةٌ دَمٍ أَوْ قَوْمٌ صُوحُوا وَأَعْطُوا بِأَيْدِيهِمْ فَمَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ

خَرِبَةٍ أَوْ بَطُونٍ أَوْ دِيَةٍ فَهَذَا كُلُّهُ مِنَ الْفَيْءِ وَالْآَنْفَالُ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله وسلم فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ

لِلرَّسُولِ صلى الله عليه وآله وسلم وَيَضَعُهُ حَيْثُ يُحِبُّ ٣﴾.

١. سورة الأنفال؛ الآية ١.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ١٢٧.

٣. المصدر السابق؛ ص ١٤٩.

ومنها: صحيحة حفص بن البختري عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: ﴿الْأَنْفَالُ مَا لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهِ بِ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ أَوْ قَوْمٌ صَاحُوا أَوْ قَوْمٌ أَعْطُوا بِأَيْدِيهِمْ وَكُلُّ أَرْضٍ خَرِبَةٍ وَبُطُونُ الْأَوْدِيَةِ فَهُوَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ لِلْإِمَامِ (عليه السلام) مِنْ بَعْدِهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ^١﴾.

وهاتان الروايتان تعدّان مصاديق الأنفال التي هي:

- ١- ما لو يوجف عليه بخيل ولا ركاب.
- ٢- أراضي الصلح على تفصيل يأتي في محله.
- ٣- الأراضي التي سلّمها أهلها للمسلمين تسليماً ابتدائياً.
- ٤- الأراضي الخربة.
- ٥- بطون الأودية.

وهناك مصاديق أخرى يأتي التكلم فيها إن شاء الله تعالى.

وهما تدلان صريحاً على الأنفال لله والرسول ﷺ كما في الرواية الأولى، وفي الثانية تنصّ على أنّها للإمام (عليه السلام) من بعده يضعه حي يشاء وسيأتي ما يدل على الثاني أيضاً.

ومنها: صحيحة معاوية بن وهب، قال: ﴿قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) السَّرِيَّةُ يَبْعَثُهَا الْإِمَامُ فَيُصَيِّبُونَ غَنَائِمَ كَيْفَ تُقَسَّمُ قَالَ إِنْ قَاتَلُوا عَلَيْهَا مَعَ أَمِيرٍ أَمَرَهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِمْ أُخْرِجَ مِنْهَا الْخُمْسُ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَقُسِمَ بَيْنَهُمْ أَرْبَعَةُ أَخْمَاسٍ وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا قَاتَلُوا عَلَيْهَا الْمُشْرِكِينَ كَانَ كُلُّ مَا غَنِمُوا لِلْإِمَامِ لِيَجْعَلَهُ حَيْثُ أَحَبَّ^٢﴾.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ١ ص ٥٣٩.

٢. المصدر السابق؛ ج ٥ ص ٤٣.

وهذه المعتمدة إنما تدل على نوع واحد من أنواع الأنفال فلا تشمل الأرض التي هي موضع بحثنا.

ومنها: معتبرة سماعة بن مهران قال: ﴿سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَنْفَالِ فَقَالَ كُلُّ أَرْضٍ خَرِبَةٍ أَوْ شَيْءٍ كَانَ لِلْمُلُوكِ فَهُوَ خَالِصٌ لِلْإِمَامِ لَيْسَ لِلنَّاسِ فِيهَا سَهْمٌ وَقَالَ وَمِنْهَا الْبَحْرَيْنِ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ^١﴾.

الحديث أضاف نوعاً جديداً للأنفال، وهي صفايا الملوك، كما جعلت الأرض الخربة من الأنفال، وهي أعم من الخربة أصالة، كأراضي الموات والخربة بالعارض، وكلامنا في النوع الأول من الأرض، وأمّا الثاني فسياتي الكلام فيه.

ومنها: معتبرة إسحاق بن عمار، قال: ﴿سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْأَنْفَالِ، فَقَالَ عليه السلام هِيَ الْقُرَى الَّتِي قَدْ خَرِبَتْ وَانْجَلَى أَهْلُهَا فَهِيَ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ صلوات الله عليه وآله وَمَا كَانَ لِلْمُلُوكِ فَهُوَ لِلْإِمَامِ عليه السلام وَمَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ الْجَزِيَّةِ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ، وَكُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَالْمَعَادِنُ مِنْهَا، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ مَوْلَى فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ^٢﴾.

وهذا الحديث يتضمن مجموعة من العناوين وأنها جميعاً من الأنفال، ومنها الأرض الخربة التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وهي موضع البحث، كما عرفت آنفاً.

وغيرها من الروايات التي، وإن كان بعضها ضعيفة من حيث السند ولكن مضمونها ورد في روايات أخرى صحيحة وصریحة، مع أنّها متواترة بمجموعها فلا يلاحظ الأسانيد

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ١٣٣.

٢. تفسير القمي؛ ج ١ ص ٢٥٤.

حينئذ والمتحصل منها الذي يرتبط بموضوع البحث هو أنَّ الروايات اشتملت على العناوين التالية في الأرض:

١- كل أرض خربة للإمام عليه السلام.

٢- القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله تعالى وللرسول صلوات الله وسلامه.

٣- ما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب.

وهناك عناوين أخرى من الأرض غير مترتبة بالبحث، وإن كانت كلها من الأنفال. والمستفاد من ذلك أنَّ الأرض الخربة -سواء كانت مواتاً بالأصالة أم كانت عامرة ثمَّ خربت كلها للإمام عليه السلام،- لا بُدَّ أن يكون مع شرطين: أن يكون الاستيلاء عليها بغير قتال أي بالصلح، أو كانت قد انجلى عنها أهلها. وكلما تشترك في عنوان الأرض الخربة. والحاصل أنَّ الروايات التي تضمنت العبارات المتقدمة تدل على أنَّ أراضي الموات بالأصالة، لا سيما بعد ما ورد في بعض تلك الروايات (الأرض التي لا رب لها).

نعم؛ في عبارة منها: كمعتبرة إسحاق بن عمار، قال: ﴿الْقُرَى الَّتِي قَدْ خَرِبَتْ وَانْجَلَى أَهْلُهَا...﴾^١، يدل على الموات بالعارض. ولكنه لا يضر، إذا اختص بمورد معين يأتي الكلام فيه.

فلا إشكال في الموضوع وهو الأرض الميتة حال الفتح، فلا إشكال في الحكم وهو كونها من الأنفال التي هي لله تعالى وللرسول صلوات الله وسلامه وللإمام عليه السلام من بعده، طبقاً لتلك الأخبار الكثيرة التي تقدم نقل بعضها إنَّما الكلام في أمور:

الأول: إنَّ ملكية الرسول ﷺ والإمام عليّ عليه السلام هل هي ملكية شخصية يتصرف فيها بما يشاء ويريد، أم أنَّها ملكية الدولة باعتبار أنَّ تملك الرسول ﷺ يعبر عن تملك المنصب الإلهي في الدولة.

مقتضى ظواهر النصوص الواردة في ملكية المعصوم عليه السلام الذي يتولى أمر المسلمين هو الأول لا سيما مثل ما ورد في بعضها: «يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ»^١، فإنَّ إطلاقه يدل على هذا النوع من الملكية.

ولكن الكلام في هذا الأمر ممَّا لا مجال فيه فإنَّه بعد اعتقاد الإمامية عصمة الرسول ﷺ وخلفائه عليه السلام لا يفرق فيه أنَّ تكون الملكية خاصة، أو تكون ملكية الدولة، فإنَّ المعصوم عليه السلام لا يفعل إلا ما يوافق الحكمة والمصلحة الواقعية.

ولكن بعد انحراف الأمة عن المنهج الذي رسمه المشرع، وأقامت خلافة بديلة مكان الخلافة الإلهية بكون البحث عن ملكية الدولة مجدياً ونافعاً، فإنَّ تملك شخص متولي الأمر بالملكية الخاصة لها آثار سيئة لا يمكن لأحد إنكارها إلا مكابرة، والواقع الخارجي منذ ارتحال الرسول الأعظم ﷺ إلى الرفيق الأعلى يدل على ذلك وإنَّ أغمضوا أعينهم عن مشاهدة الحقائق، والحديث عن هذا الأمر ذو شجون، وفي غير محله في المقام.

وحينئذٍ لا بُدَّ من فرض ملكية الدولة، ويمكن الاستشهاد عليه بما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إِنَّ لِلْقَائِمِ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ ذَلِكَ الْأَنْفَالِ الَّتِي كَانَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^١ ... فَمَا كَانَ اللَّهُ وَلِرَسُولِهِ فَهُوَ لِلْإِمَامِ^٢، فَإِنَّ صدر الحديث يرشد إلى ملكية الإمام (عليه السلام) للأنفال باعتبار كونه ولي أمر المسلمين، والقائم بأمورهم فتكون الملكية تملك المنصب. ويترتب على ذلك أنه إذا كانت الأرض غير العامرة حال الفتح من الأنفال، فمن الطبيعي حينئذ أن تندرج هذه الأرض في نطاق ملكية الدولة.

وعلى ضوء ذلك ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) -وهو بصدد تحجيج ملكية الدولة (الإمام) -:
﴿الْمَوَاتُ كُلُّهَا هِيَ لَهُ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ أَنْ تُعْطِيَهُمْ مِنْهُ قَالَ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^٣.

ومما يشير إلى ملكية الدولة للأراضي الموات أيضاً، ما ورد في الحديث من أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ﴿ليس لأحد إلا ما طابت به نفس إمامه﴾^٤.

وقد استدلل أبو حنيفة بهذا الحديث على أن الموات لا يجوز إحياؤها والاختصاص بها دون إذن الإمام، وهو يتفق مع مليكة الإمام للموات، أو ملكية الدولة بتعبير آخر. ويدل على ذلك أيضاً ما ورد في كتاب الأموال لابي عبيد عن ابن طاووس عن أبيه: أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: ﴿عَادِي الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ ثُمَّ هِيَ لَكُمْ﴾^٥.

١. سورة الأنفال؛ الآية ١.

٢. وسائل الشيعة (ط. آل البيت (عليه السلام))؛ ج ٩ ص ٥٣١.

٣. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ١٢٧.

٤. المصدر غير مذكور.

٥. عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية؛ ج ١ ص ٤٨١.

فإنَّ هذا النص كما دلَّ على ملكية الرسول ﷺ لعادي الأرض، يدل على أنَّ إحياءها هو لكم. كما سيأتي الكلام فيه.

وقد جاء في كتاب الأموال أيضاً: أنَّ عادي الأرض، هي كل ما كان لها ساكن في آباد الدهر، فلم يبق منها أنيس، فصار حكمها على الإمام، وكذلك كل أرض موات لم يحياها أحد، ولم يملكها مسلم ولا معاهد.

وفي كتاب الأموال عن ابن عباس: «إنَّ رسول الله ﷺ لما قدم المدينة جعلوا له كلَّ أرض لا يبلغها الماء يصنع بها ما يشاء»^١. وهذا النص يثبت ملكية الدولة، وتطبيقها في عصره ﷺ فلا إشكال في إثبات ملكية الدولة لهذه الأراضي سواء في عصر حضور الإمام عليه السلام وتصدية لإدارة البلاد الإسلامية فإنَّه عليه السلام يمتلك الأنفال وغيرها من أجل المصالح مطلقاً أم عدم تصديده لولاية الأمر.

والنتيجة إنَّ الأرض العامرة، والأرض الموات من أراضي الفتح قد طبق عليهما نوعان من الملكية تشريعان، وهما الملكية العامة للأرض العامرة، وملكية الدولة للموات. وسياتي مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

الثاني: هاتان الملكيتان - الملكية العامة للأمة، وملكية الدولة - فيهما جهة الاشتراك، وجهة الافتراق.

أمَّا الأولى فهما متفتتان في المغزى الاجتماعي إلا أنَّهما يعتبران شكلين تشريعين مختلفين، فإنَّ المالك في أحد الشكلين هو الأمة، بينما المالك في الشكل الآخر هو المنصب الذي

١. مكاتيب الرسول ﷺ؛ ج ٣ ص ٥٣١.

يتولى حكم تلك الأمة. وينعكس الفرق بين الشكّلين على طريقة استثمار كلّ من الملكيتين، والدور الذي تؤديه للمساهمة في بناء المجتمع الإسلامي.

فإنّ الأراضي والثروات التي تُملك ملكية عامة لمجموع الأمة إنّما يجب على ولي الأمر استثمارها للمساهمة في تحقيق حاجات مجموع الأمة، وتعزيز مصالحها العامة التي ترتبط بها من حيث المجموع، مثل إنشاء المستشفيات، وتوفير العلاج، وتهيئة مستلزمات التعليم وغير ذلك من المؤسسات الاجتماعية العامة التي تخدم مجموع الأمة.

ولا يجوز استخدام الملكية العامة لجزء معين من الأمة ما لم ترتبط بمصلحته بمصلحة المجموع، فلا يسمح بإيجاد رؤوس الأموال -مثلاً- لبعض الفقراء من ثمار تلك الملكية ما لم يصبح ذلك مصلحة وحاجة لمجموع الأمة. كما إذا توقف حفظ التوازن الاجتماعي على الاستفادة من الملكية العامة في هذا السبيل.

وأما أملاك الدولة فهي كما يمكن أن تستثمر في مجال المصالح العامة لمجموع الأمة، كذلك يمكن استثمارها لمصلحة معينة مشروعة، كإيجاد رؤوس أموال منها لمن هو بحاجة إلى ذلك من أفراد المجتمع الإسلامي.

ومّا يرتبط بهذا الأمر أيضاً ملكية بعض الأمة تحت عناوين خاصة، كالفقراء والمساكين وابن السبيل وغير ذلك ممّا هو كثير في التشريع الإسلامي، فإنّها ملكية عامة أيضاً في دائرة أضيق من القسم الأول. فهل يجوز أن تستثمر الأموال التي خصصت لهذه الأمة الضيقة في سبيل مصالحهم؟ إنّه يحتاج إلى دليل خاص وهو مفقود، يأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

الثالث: دور الإحياء في الأراضي الموات.

بعد ما عرفت من اختلاف الأرض الميتة، والأرض العامرة في شكل الملكية. كذلك تختلفان من ناحية الحقوق التي يسمح للأفراد باكتسابها في الأرض، فإنَّ الشريعة لا تمنح الفرد حقاً خاصاً في رقبة الأرض العامرة حال الفتح، لو جدّد عمرانها بعد خراب، كما تقدم بحثه.

وأما أرض الموات عند الفتح، فقد سمحت الشريعة للأفراد بممارسة النشاطات الاقتصادية فيها كإحيائها وأعمارها، وقد تقدم ذكر بعض الروايات التي تقرّر هذه الحقيقة ويكفي في ثبوت هذا الحكم ما ورد في أحاديث أهل البيت عليهم السلام: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ﴾^١، كما ورد في صحيح البخاري: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَ: ﴿مَنْ أَعْمَرَ أَرْضاً لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهِيَ أَحَقُّ﴾^٢.

وفي ضوء ذلك نحرر الأحكام التالية:

١- إنَّ الملكية العامة للأرض في الشريعة لا تنسجم مع الحق الخاص للفرد، فلا يحصل له حق خاص في أرض الملكية العامة، مهما قدم لها من خدمات أو جدّد عمرانها بعد الخراب خلافاً للملكية الدولة للأرض التي تنسجم مع اكتساب الأفراد حقاً خاصاً فيها.

٢- إنَّ الحق الخاص الذي يستمده الفرد من عملية الإحياء لأراضي الدولة قد أُنْزِلَ تشريعه من النصوص الشرعية التي تناولت عملية الإحياء، وشرحت أحكامها التكليفية، اختلف الفقهاء في تحديده.

١. المجازات النبوية؛ ص ٢٤٠.

٢. صحيح البخاري؛ ج ٤ ص ١٦٣.

وقد ذهب أغلب الفقهاء على أنَّ المحيي للأرض الميتة يمتلك الأرض التي أحيها فتخرج بسبب الإحياء عن نطاق ملكية الدولة إلى نطاق الملكية الخاصة، ويملك الفرد الأرض التي أحيها نتيجة لعمله المتفق عليه.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ عملية الإحياء لا تغيّر من شكل ملكية الأرض، بل تظلّ هذه الأرض ملكاً للإمام أو منصب الإمامة، فلا يسمح للفرد تملك رقبتها وإنَّ أحيها، وإنَّما يكتسب بالإحياء حقاً في الأرض دون مستوى الملكية. يخوّل له بموجب هذا الحق استثمارها والاستفادة منها، ومنع غيره ممّن لم يشاركه جهده وعمله من مزاحمته أو انتزاع الأرض منه ما دام قائماً بواجبها ومن الواضح إنَّ هذا القدر من الحق لا يعفيه من واجباته تجاه منصب الإمامة بوصفه المالك الشرعي لرقبة الأرض، فللإمام أن يفرض عليه الأجرة أو الطسق - كما جاء في الحديث - بالقدر الذي يتناسب مع المنافع التي يجنيها الفرد من الأرض التي أحيها.

وأختار هذا الرأي الشيخ الطوسي قدس سره في بحوث الجهاد - من كتابه المبسوط في الفقه - حيث ذهب إلى: أنَّ الفرد لا يملك رقبة الأرض بالإحياء، وإنَّما يملك التصرف بشرط أن يؤدي إلى الإمام ما يلزمه عليها، قال قدس سره: ﴿فأما الموات فإتيها لا تغنم، وهي للإمام خاصة، فإنَّ أحيها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرف فيها، ويكون للإمام طسقتها﴾^١.

كما اختار هذا الرأي الفقيه السيد محمد بحر العلوم في بلغة الفقيه فقد منع إفادة الإحياء التملك المجاني، من دون أن يكون فيه حق، فيكون للإمام فيه بحسب ما

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢ ص ٢٩.

يقاطع المحيي عليها في زمان حضوره وبسط يده أو مع عدمه فله أجره المثل، ولا ينافي ذلك نسبة الملكية إلى المحيي في أخبار الإحياء كقولهم: من أحيا أرضاً فهي له، وإن هي إلا جارية مجرى كلام الملاكين للفلاحين في العرف العام، عند تحريضهم على تعمير الملك: من عمرها أو حفر أنهارها، وكرى سواقيها فهي له، الدالة على أحقيته من غيره، وتقدمه على من سواه، لا على نفي الملكية من نفسه أو سلب الملكية عن شخصه، فالخصه الراجعة إلى الملاك المعبر عنها (بالملاكة) مستحقة له غير منفية عنه، وإن أضاف الملك إليهم عند الترخيص والإذن العمومي.

وقد استدل السيد الصدر قُتِبَتْ على هذا الرأي بأنه: ﴿وهو يستند إلى عدة نصوص ثابتة بطرق صحيحة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد جاء في بعضها: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَعَلَيْهِ طَسَقُهَا﴾^١.

وجاء في خبر آخر: ﴿فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَلْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا﴾^٢.

فالأرض في ضوء هذه النصوص لا تصبح ملكاً خاصاً لمن أحياها، وإلا لما صحَّ أن يكلف بدفع أجره عن الأرض للدولة، وإنما تبقى رقبة الأرض ملكاً للإمام، ويتمتع الفرد بحق في رقبة الأرض يمكنه من الانتفاع بها ومنع الآخرين عن انتزاعها منه، ولالإمام في مقابل ذلك فرض الطسق عليه^٣.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ١٤٥.

٢. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٧٩.

٣. موسوعة السيد الشهيد الصدر قُتِبَتْ؛ ج ٣ ص ٥١٥.

ومن أجل ذلك أختار مُدْرَسُ هذا الرأي الفقهي فقال: ﴿وهذا الرأي الفقهي الذي يعطي للملكية الإمام مدلولها الواقعي، ويسمح له بفرض الطسق على أراضي الدولة لا نجده لدى فقهاء من شيعة أهل البيت - كالشيخ الطوسي - فحسب، بل إنَّ له بذوراً وصيغاً متنوّعة في مختلف المذاهب الفقهية في الإسلام﴾^١.

فقد ذكر الماوردي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنَّ الفرد إذا أحمأ أرضاً من الموات، وساق إليها ماء الخراج كانت أرض الخراج، وكان للدولة فرض الخراج عليها. ويريد أنَّ بماء الخراج، الأنهار التي فتحت عنوة، كنهري دجلة والفرات وغيرها. وجاء في كتاب الأموال لأبي عبيد: أن أبا حنيفة كان يقول: أرض الخراج هي كل أرض بلغها ماء الخراج.

وقد أعترف محمد بن الحسن الشيباني أيضاً بمبدأ فرض الخراج على ما يحمي من الأراضي الموات. ولكنه أختار تفصيلاً آخر خلافاً لما نقل عن أبي حنيفة وأبي يوسف فقال: إنَّ كانت الأرض المحياة على أنهار حفرتها الأعاجم فهي أرض خراج، وإنَّ كانت على أنهار أجراها الله عز وجل، فهي أرض عشر.

وعلى أي حال، فإنَّ مبدأ فرض الخراج على الأرض المحياة نجده بصورة أو أخرى في اتجاهات فقهية مختلفة، ولا يوجد مانع عن اعتباره مبرراً مبدئياً في الشرع الإسلامي، بفرض الخراج من الإمام على الأراضي المحياة في غير استثناءاته التي تستفاد من أخبار التحليل.

ولكن الصحيح إنَّ ما يستفاد من النصوص الشرعية التي وردت في موضوع الأراضي الموات بعد رد بعضها إلى بعض: أنَّ أراض الموات وإن كانت من الأنفال التي هي ملك الله تعالى ورسوله والإمام من بعده، كما ورد في النصوص التي تقدم ذكرها، أو تملك الدولة، كما استفدناه من بعض النصوص، ولكن ذلك لا ينافي أنَّ تكون كيفية التصرف ونوعيته، وكميته بإرشاد الإمام (الدولة) وشروطه التي يفرضها على المحيي أو المستثمر، فإنَّ جميع ذلك إنَّما يرجع إلى المصلحة التي تراها الدولة ضمن قوانين وضعية توافق متطلبات العصور المختلفة مشروطاً بأن لا تكون تلك القوانين مخالفة لأحكام الدين الحنيف.

وحينئذٍ قد تكون المصلحة أنَّ يملك الإمام (الدولة) رقبة الأرض لمحييها إذا كان ذلك يرجع إلى مصلحة الأمة، أو مصلحة الدولة، ويمكن حمل تلك النصوص التي تدل بظاهرها على ملكية رقبة أرض الموات على هذا الفرض من وجود المصلحة لا أنَّ يكون حكماً عاماً في جميع الموارد، ويرشد إلى ما ذكرناه بعض النصوص الذي يدل على أنَّ الأرض كلها للإمام (عليه السلام)، وإنَّه يتصرف فيها حسب ما يراه من المصالح. وسيأتي مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

وبما تقدم يمكن الجمع بين الأقوال التي ذكرها الفقهاء في الأراضي الموات حال الفتح.

هذا كله ما يتعلق بالنسبة إلى الصعيد النظري المستفاد من النصوص الشرعية.

٣- وأما على صعيد التطبيق فإنَّه لم يتم تطبيق تلك النظريات والمبادئ عملياً في الإسلام، بل ظلت راکدة في بطون الكتب والمؤلفات الفقهية والتاريخية ماعدا في بعض الموارد الاستثنائية عن بعض الأفراد في بعض الفترات الزمنية.

كما تدل عليه أخبار التحليل وتجميد المبدأ على صعيد التطبيق. ولكن ذلك لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم صحة النظريات السابقة وتطبيقها، فإنَّ في السيرة النبوية المقدسة ما يدل على ذلك، فإنَّ من حق النبي ﷺ العفو عن الطسق، وممارسته لهذا الحق لا تعني عدم السماح للإمام المتأخر بالعمل بهذا المبدأ أو تطبيقه حسب الظروف التي تمنع عن ذلك.

كما أنَّ النصوص التي ترفع مفعول هذا المبدأ عن بعض الأشخاص بصورة استثنائية لا تمنع الإمام (عليه السلام) اعتباره قاعدة يمكن الأخذ بها في غير مجالات استثنائها التي شرحتها أخبار التحليل.

٤- وعلى ضوء ما تقدم من بيان الأقوال والآراء في ملكية الدولة يظهر الفرق بين المزارع مثلاً الذي يعمل في قطاع الملكية العامة والمزارع الذي يعمل في قطاع ملكية الدولة، فإنَّهما وإنَّ كانا معاً لا يملكان رقبة الأرض، ولكنهما يختلفان في مدى علاقتهما بالأرض، فالمزارع الأول ليس إلا مستأجراً فحسب، كما أكدّه المحقق الأصفهاني مُنَوِّسُ في تعليقه على المكاسب، فمن حق الإمام (عليه السلام) أن يبتزعه منه الأرض، ويعطيها لفرد آخر متى انتهت مدة الإجارة.

وأما المزارع الثاني فهو يتمتع بحق في الأرض يخوله الانتفاع بها، ويمنع الآخرين من انتزاعها منه، مادام قائماً بحقوقها وعمارتها.

فتكون عملية الإحياء في قطاع الدولة حرة، من حق كل فرد أن يمارسها دون إذن خاص من ولي الأمر، لأنَّ النصوص التي تقدم ذكرها قد أذنت لجميع الأفراد بالإحياء، دون تخصيص، فيعتبر هذا الإذن نافذ المفعول، ما لم تكن مصلحة في

التغيير والمنع، وهناك من الفقهاء من يرى أنَّ الإحياء لا يجوز ولا يمنع حقاً، ما لم يكن بإذن خاص من ولي الأمر، وأمّا قوله عليه السلام: «مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ»^١ فهو لا ينافي ما استفدناه من النصوص الأخرى.

٥- وكيف كان؛ فلا شك أنَّ لولي الأمر المنع عن إحياء بعض أراضي الدولة، وأنَّ يحدّد الكمية والكيفية التي يباح لكل فرد إحيائها من تلك الأراضي إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك.

٦- يمكن تلخيص أحكام أراضي الموات في النقاط التالية:

أولاً: أنَّها تعتبر ملكاً للدولة على التفصيل الذي ذكرناه.

ثانياً: أنَّ أحياءها من قبل الأفراد جائز مبدئياً، ما لم يمنع ولي الأمر عنه.

ثالثاً: الفرد الذي يحبي أرض الدولة ويعمرها له الحق فيها ممّا يخوّله الانتفاع بها، ومنع الآخرين من مزاحمته فيها، دون أن تصبح الأرض ملكاً خاصاً له، وقد تقدم في الجزء الأول الفرق بين الملك والحق، فراجع.

رابعاً: للإمام أن يتقاضى من الفرد المحبي للأرض خراجاً، أو يفرض ضريبة معينة، لأنَّ رقبة الأرض ملكاً له، وإنَّما يفرض الخراج والضرائب ونحوهما وفقاً للمصلحة العامة والتوازن الاجتماعي، كما أنَّ للإمام العفو عن الخراج والضريبة في ظروف معينة، ولا اعتبارات استثنائية نجد ذلك في السيرة النبوية المقدسة، هذا كلّ ما يتعلق بهذا القسم من الأراضي -أي أرض الموات حال الفتح-.

١. صحيح البخاري؛ ج ٤ ص ١٦٣.

النوع الثالث: الأرض العامرة طبيعياً حال الفتح.

المعروف بين الفقهاء أنَّ الأراضي العامرة طبيعياً -بما فيها الأراضي العامرة طبيعياً حال الفتح- كالغابات وأمثالها تشترك مع الأراضي الموات أنَّها ملك للإمام (عليه السلام). وقد استندوا في هذا الحكم على النص الوارد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام): ﴿كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَكُلُّ أَرْضٍ بَادَ أَهْلِهَا فَهِيَ لَنَا﴾^١، ودلالته عليه واضحة. فتكون كل أرض لا يكون لها صاحب، كالغابات وأمثالها، هي ملك خاص للإمام (عليه السلام)، وقد ذكرنا عند استعراض أخبار الأنفال أنَّها من الأنفال التي هي ملك لله والرسول والإمام من بعده.

وتقدم أنَّ الأنفال وإن كانت ملكاً للإمام على ما يظهر من النصوص الشرعية، لكنه إنَّها يكون باعتبار كونه ولي أمر المسلمين، وقد تصدى الخلافة الإلهية، ومن هنا استفدنا كونها ملكاً للمنصب.

ولكن يمكن مناقشة هذا الرأي: بأنَّ تطبيق مبدأ ملكية الدولة على الغابات ونظائرها من الأراضي العامرة بطبيعتها إنَّما يصح في الغابات التي دخلت دار الإسلام بدون حرب، لأنَّها لا رب لها، وأمَّا الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها التي تفتح عنوة والتي انتزعت من أيدي الكفار، فهي ملك عام للمسلمين، لأنَّها تندرج في عموم تلك النصوص التشريعية التي شرعت الملكية العامة لكل الأراضي المفتوحة عنوة، فإذا دخلت الغابات في نطاق الملكية العامة بموجب هذه النصوص، أصبحت أرضاً لها صاحب، وهو مجموع الأمة، فلا يبقى مجال لإدراجها ضمن الأراضي التي لا رب لها: حتى تكون من الأنفال،

١. تفسير العياشي؛ ج ٢ ص ٤٨.

فلا يشملها النص الذي تقدم ذكره: ﴿كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَكُلُّ أَرْضٍ بَادَ أَهْلِهَا فَهُوَ لَنَا﴾!!^١.

فهل إنَّ نصوص الأراضي الخراجية بإطلاقها حاکمة على نصوص الأرض التي لا رب لها؟ ولكن هذه الحكومة تتوقف على أن يكون موضوع نصوص الأراضي الخراجية التي فتحت عنوة بجهاد إسلامي استلزم الاستيلاء على الأرض التي كانت تحت سيطرة الكفار، لا خصوص ما أخذ ممّا كان ملكاً للكفار. إذ على هذا الفرض لا يكون موضوعها شاملاً للغابات بخلافه على الأول، كما هو واضح.

كما أن الحكومة أيضاً على أن يكون (عدم المالك) المأخوذ في موضوع نص مالكية الإمام ملحوظاً حدوثاً وبقاءً.

وكلا الأمرين موضع نقاش عند الفقهاء، وكما هو مذكور في كتب فقه الإمامية. وعلى كل حال فإنَّ الحكم في كلا الفرضين واضح فإنَّ الملكية في الأراضي العامر حين الفتح طبيعياً من الأنفال فهي ملك للإمام، وأمّا الملكية في الأراضي العامرة بفعل الإنسان حين الفتح هي ملكية عامة للمسلمين.

النوع الرابع: الأرض المسلمة بالدعوة.

وهي كل أرض دخل أهلها في الإسلام واستجابوا للدعوة دون أن يخوضوا معركة مسلّحة ضدها، كأرض المدينة المنورة، وعدّة نقاط متفرقة في العالم الإسلامي، وتنقسم هذه الأراضي - كما انقسمت الأراضي المسلمة بالفتح - إلى أرض عامرة قد أحيها أهلها

١. تفسير العياشي؛ ج ٢ ص ٤٨.

وأسلموا عليها طوعاً، وأرض عامرة طبيعياً كالغابات، وأرض الموات التي دخلت في الإسلام طوعاً.

أما الموات من الأرض المسلمة بالدعوة فهي كالموات في أراضي الفتح، فينطبق عليها مبدأ ملكية الدولة، وجميع الأحكام التي مرت في موات الفتح، لأنّها من الأنفال، وقد عرفت حكمها.

وكذلك الأرض العامرة طبيعياً المنضمة إلى حوزة الإسلام بالاستجابة السلمية، فهي ملك للدولة أيضاً، وفقاً للمبدأ الفقهي القائل ﴿كُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا هِيَ مِنَ الْأَنْفَالِ﴾. إلا أنّ الفرق بين هذين القسمين -الميتة والعامرة طبيعياً- بالرغم من كونهما للدولة، أنّ الفرد يثبت له الحق الخاص في أراضي الموات عن طريق إحيائها، وتثبت لها أحكاماً تقدم ذكرها. وأما الأراضي العامرة طبيعياً التي دخلت الإسلام طوعاً، فلا يثبت للفرد المحيي (المستثمر) حقاً، لأنّها عامر بطبيعتها، وإنّما يباح للأفراد الانتفاع بتلك الأراضي، ما دام يمارس الفرد الانتفاع منها، لا تنتزع الأرض منه لحساب فرد آخر، إذ لا ترجيح لفرد على فرد بل للأول حق السبق. نعم؛ يسمح للآخر بالانتفاع في حدود لا تزاحم انتفاع الأول إلا إذا كف الأول عن انتفاعه بالأرض واستثاره لها أو أنّ الدولة رأت المصلحة في تبديله، كما تقدم بيانه.

وأما الأرض العامرة التي أسلم عليها أهلها طوعاً فهي لهم؛ لأنّ الإسلام يمنح المسلم جميع الحقوق التي كان يتمتع بها في الأرض والمال قبل إسلامه، فيتمتع أصحاب الأرض المسلمون طوعاً بالحق في الاحتفاظ بأرضهم، وتملكها ملكية خاصة، ولا خراج عليها كما كانوا قبل الدخول في الإسلام تماماً.

النوع الخامس: أرض الصلح.

وهي الأرض التي صالح أهلها مع المسلمين ليعيشوا في كنف الإسلام مسلمين، وتسمى هذه الأرض بـ(أرض الصلح) في عرف الفقهاء.

ولا يتحقق الصلح إلا بعقد بين الطرفين على أن تكون الأرض لأهلها، وعليه؛ تكون الأرض ملكاً لهم، وليس لمجموع الأمة حق فيها إلا إذا تمّ الصلح على تملك الأمة للأرض ملكية عامة، فيجب التقيّد به، فتخضع الأرض لمبدأ الملكية العامة، وفرض الخراج عليها.

وإذا تمّ عقد الصلح بين الطرفين مع الشروط المتفق عليها، يجب الوفاء بهذا العقد ولا يجوز الخروج عن مقررات عقد الصلح، فقد جاء في كتاب الأموال عن رسول الله ﷺ: «إِنَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَقَاتِلُونَ قَوْمًا فَيَتَّقُونَكُمْ بِأَمْوَالِهِمْ، دُونَ أَنْفُسِهِمْ وَأَبْنَائِهِمْ، وَيَصَالِحُونَكُمْ عَلَى صُلْحٍ، فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُمْ فَوْقَ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَكُمْ»^١.

وورد في سنن أبي داود عن النبي ﷺ: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^٢.

هذا فيما إذا كانت أرض الصلح عامرة حين الصلح والمعاهدة.

وأما موات أرض الصلح فهي من الأنفال اعتماداً على القاعدة التي ذكرنا سابقاً، كموات الأرض المفتوحة عنوة، وموات الأراضي التي دخلت في أراضي الدولة بالسلم، وكذلك

١. كتاب الأموال؛ ص ١٨٩.

٢. سنن أبي داود؛ ج ٣ ص ١٣٣٣.

الغابات من أراضي الصلح وأمثالها من الأراضي العامرة طبيعياً، ما لم يدرجها النبي ﷺ في عقد الصلح، فيجب تطبيق مقتضيات العقد.

النوع السادس: أراضي الدولة - غير التي تقدم -.

وهي تلك الأراضي التي تخضع لمبدأ ملكية الدولة، وهي:

١- الأراضي التي سلمها أهلها للدولة الإسلامية من دون هجوم من المسلمين

تسليماً ابتداءً والتي تعتبر من الأنفال التي هي ملك النبي ﷺ والإمام (عليه السلام) من

بعده (أي ملكية الدولة) كما تقدم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ

رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ

يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^١.

٢- الأراضي التي باد أهلها وانقضوا، كما ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام): ﴿قَالَ لَنَا

الْأَنْفَالُ قُلْتُ وَمَا الْأَنْفَالُ قَالَ مِنْهَا الْمَعَادِنُ وَالْأَجَامُ وَكُلُّ أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا وَكُلُّ

أَرْضٍ بَادَ أَهْلُهَا فَهُوَ لَنَا﴾^٢.

٣- الأراضي المستجدة في دار الإسلام، كما إذا ظهرت جزيرة في البحر أو النهر -

مثلاً- فإنها تندرج في نطاق ملكية الدولة، تطبيقاً للقاعدة الفقهية القائلة: ﴿كُلُّ

أَرْضٍ لَا رَبَّ لَهَا هِيَ مِنَ الْأَنْفَالِ﴾.

نتائج البحث

بعدما عرفت اختلاف أنواع الملكية ودورانها بين الملكية الشخصية، والملكية العامة،

وملكية الدولة واختلاف حق الفرد في كل واحدة منها.

١. سورة الحشر؛ الآية ٦.

٢. تفسير العياشي؛ ج ٢ ص ٤٨.

يمكن الاستخلاص من التفصيلات السابقة أنَّ اختصاص الفرد بالأرض والحق الشخصي فيها ينشأ من أحد أسباب ثلاثة:

- ١- إحياء الفرد لأرض من أراضي الدولة.
 - ٢- إسلام أهل البلد واستجابتهم للدعوة طوعاً.
 - ٣- دخول الأرض في دار الإسلام بعقد صلح ينص على منح الأرض للمصالحين.
- والاختلاف بين الأسباب في نوع العلاقة الخاصة التي تنجم عنه، واضح.
- فإنَّ السبب الأول يختلف عن الآخرين في أنَّه إحياء الفرد لبقعة من أراضي الدولة، لا يدرج الأرض في نطاق الملكية الخاصة، ولا ينزع عنها طابع ملكية الدولة، ولا يمنع من فرض الخراج والأجرة على الأرض.
- وإنَّما ينتج عن الإحياء حق للفرد بالقدر الذي يسمح له بالانتفاع من الأرض، ومنع الآخرين من مزاحمته، كما عرفت سابقاً.
- بينما السببان الآخران، فإنَّهما يمنحان الفرد المسلم أو المصالح ملكية الأرض فتصبح بذلك مندرجة في نطاق الملكية الخاصة.
- وأما الاختصاص الشخصي للفرد بالأرض -سواء كان على مستوى حق أم على مستوى ملكية- ليس اختصاصاً مطلقاً من الناحية الزمنية، بل هو اختصاص وتفويض محدود بقيام الفرد بمسؤولياته تجاه الأرض، فعند الإخلال بالمسؤولية التي وقع عليها التفاوض والعقد التي سيأتي توضيحها، يسقط حقه في الأرض فلا يجوز له احتكارها وتحجيرها، ومنع الآخرين من إعمارها واستثمارها، وفيها تحققت المقولة المعروفة: بأنَّ الملكية وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد، التي هي أقوى تعبير في مجال الأرض وحقوق الأفراد فيها.

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة من النصوص التشريعية في المذهب الإمامي وغيره من المذاهب الفقهية الإسلامية الأخرى.

منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، قال: ﴿مَنْ أَسْلَمَ طَوْعاً تَرَكْتَ أَرْضَهُ فِي يَدِهِ وَأُخِذَ مِنْهُ الْعُشْرُ مِمَّا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْأَنْهَارُ وَنِصْفُ الْعُشْرِ مِمَّا كَانَ بِالرِّشَاءِ فِيمَا عَمَرُوهُ مِنْهَا وَمَا لَمْ يَعْمُرُوهُ مِنْهَا أَخَذَهُ الْإِمَامُ فَقَبَّلَهُ مِمَّنْ يَعْمُرُهُ وَكَانَ لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَى الْمُتَقَبِّلِينَ فِي حِصَصِهِمُ الْعُشْرُ وَنِصْفُ الْعُشْرِ﴾^١.

ومنها: صحيح معاوية بن وهب عن الإمام جعفر بن محمد عليه السلام، قال: ﴿أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا وَكَرَى أَنْهَارَهَا وَعَمَرَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ وَإِنْ كَانَتْ أَرْضٌ لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَغَابَ عَنْهَا وَتَرَكَهَا فَأَخْرَبَهَا ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ يَطْلُبُهَا فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَلِمَنْ عَمَرَهَا﴾^٢.
ومنها: صحيح الكابلي عن أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَلْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا وَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَأَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا يُؤَدِّي خَرَاجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي﴾^٣.

ويمكن أن نقول بأن هذين الصحيحين يعارضهما معتبرة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام حيث سأله: عَنْ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَيُجْرِي أَنْهَارَهَا وَيَعْمُرُهَا وَيَزْرَعُهَا مَاذَا عَلَيْهِ قَالَ: ﴿عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا قَالَ فليؤدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ﴾^٤.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٣ ص ٥١٣.

٢. المصدر السابق؛ ج ٥ ص ٢٧٩.

٣. المصدر السابق؛ ج ١ ص ٤٠٧.

٤. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ١٤٨.

وذلك لأنَّ الجواب في رواية الحلبي كان في فرض كون الأرض خربة وقد زال عمرانها، وهذا العنوان من كون الخراب مستنداً إلى إهمال صاحب الأرض وامتناعه عن القيام بحقها، بينما في صحيح معاوية بن وهب أخذ في موضوعها: أنَّ صاحب الأرض السابق ترك الأرض وأخرها، وهو أخص مطلقاً من خبر الحلبي، ومقتضى التخصيص أنَّ علاقة صاحب الأرض بارضه قد زالت بخراب الأرض وامتناعه عن إحيائها.

وفي ضوء تلك النصوص يظهر أنَّ حق الفرد في الأرض، الذي يخوله منع غيره من استثمارها يزول بخراب الأرض وإهماله لها وامتناعه عن عمارتها، فلا يجوز له بعد ذلك أن يمنع غيره من السيطرة عليها واستثمارها مادام مهملاً لها.

ومن ثمَّ لا فرق في ذلك بين الفرد الذي مارس إحياء الأرض، وغيره ممَّن حصل على الأرض بأسباب آخر، فإنَّه لا يسمح له باحتكار الأرض بعد خرابها وإهمالها ممَّا كان السبب في حصول الخراب لها.

فإذا كانت الأرض من أراضي الإمام (الدولة) وأهمَّلها الشخص الذي عمرها حتى حصل الخراب عليها، فإنَّها تعود بعد خرابها حرة طليقة، وتطبق عليها نفس الأحكام التي تطبق على سائر الأراضي الميَّنة التي تملكها الدولة، فيُفسح المجال لإحيائها من جديد، ويترتب على إحيائها نفس الأحكام التي تترتب على إحيائها الأول.

وقال الشهيد الثاني قُتِبَتْ: ﴿أَنَّ هذه الأرض -أي التي أحيها الفرد ثمَّ خربت- أصلها مباح، فإذا تركها حتى عادت إلى ما كانت عليه، وصارت مباحة، كما لو أخذ ماء من دجلة ثمَّ رده إليها، ولأنَّ العلة في تملك هذه الأرض الإحياء والعمارة، فإذا زالت العلة

زال المعلول^١. وهو مُتَرَكٌّ مِّن يَقُول: بَأَنَّ الحق الذي يحصل عليه الفرد في الأرض إنّما هو نتيجة للإحياء ومعلول له، فإنَّ حقه يبقى ما دامت العلة باقية والأرض عامرة، فإذا زالت معالم الحياة عن الأرض سقط حقه لزوال العلة. وما أختره يوافق روايتي معاوية ابن وهب والكايلي المتقدمتين.

وذكر المحقق الثاني في جامع المقاصد: أنَّ زوال اختصاص المحيي بالأرض بعد خرابها، وجواز أخذ الغير لها واختصاصه بها، هو المشهور بين الأصحاب والرأي السائد في كلماتهم^٢.

وإطلاق الدليل يشمل سقوط الاختصاص بسبب الخراب والإهمال بين أن يكون المهمل نفس المحيي للأرض، أو شخصاً آخر الذي انتقلت إليه الأرض من المحيي، وقد مال إلى ذلك المحققان الفقيهان صاحب الكفاية وصاحب المفاتيح.

ثمَّ إنّّه إذا كانت الأرض التي أهملها صاحبها مندرجة في نطاق الملكية الخاصة كالأراضي التي اسلم عليها أهلها طوعاً، فإنَّ مليكة صاحبها لها لا تحول دون سقوط حقه فيها بإهمالها، والامتناع عن القيام بحقها، كما عرفت.

ولكن ذهب ابن البراج وابن حمزة وغيرهما إلى عودة الأرض إلى ملك المسلمين فتدخل في نطاق الملكية العامة.

ومن جميع ذلك يظهر أنَّ الاختصاص بالأرض -حقاً أو ملكاً- محدود بإنجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض، فإذا أهملها وامتنع عن إعمارها حتى خربت حتى

١. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٢ ص ٤٠٠.

٢. أنظر جامع المقاصد؛ ج ٧ ص ١٦-١٧.

انقطعت صلته بها. وتحررت الأرض من قيوده، عادت ملكاً للدولة، إن كانت مواتاً بطبيعتها، أو أصبحت ملكاً عاماً للمسلمين، إن كان الفرد الذي أهملها وسقط حقه فيها قد ملكها بسبب شرعي، كما في الأراضي التي أسلم أهلها طوعاً.

المبحث الثاني: نظرة الإسلام العامة إلى الأرض

تمهيد

بعدما عرفت الأحكام المتنوعة التي شرعها الإسلام لأنواع الأرض، وتقدم تفصيل الكلام فيها وغير ذلك مما ذكر في الكتب الفقهية عند الإمامية وغيرهم.

يمكن أن نستنتج نظرة الإسلام إلى الأرض بل مصيرها في ظل شرع الإسلام الذي يتمثل في سيرة النبي الأعظم ﷺ وتطبيقه أو خليفته الشرعي.

ويكون هذا المبحث مرجعاً للبحوث الآتية التي تتصل بسائر ثروات الطبيعة، ومصادر الإنتاج الأساسية، ومن أجل هذا لا بُدَّ من توضيح نظرة الإنسان العامة عن الأرض بصورة واضحة وواسعة وشاملة لتكون الأساس والقاعدة المذهبية لتوزيع ما قبل الإنتاج.

وإذا أردنا معرفة نظرية الإسلام في الأرض، وفحص المضمون الاقتصادي للنظرة الإسلامية في الأرض، وعزله عن سائر العوامل والاعتبارات الأخرى من السياسة، والدين وغير ذلك التي سيأتي ذكرها، فإذا أردنا الوصول إلى هذا المطلوب يحسن بنا أن ننتقل من فرضية تساعدنا على إبراز المضمون الاقتصادي لهذه النظرية مستقلاً عن كل اعتبار آخر. والكلام في ذلك يقع في عدة نقاط.

النقطة الأولى

الفرضية التي يمكن أن نفترضها تتحقق في أن جمعاً من المسلمين إذا قررت أن تستوطن منطقة من الأرض الموات التي لم تستثمر سابقاً ولاحقاً، فإن الحاكم الشرعي (النبي ﷺ)

والإمام (عليه السلام) باعتبارهما الخليفة) - حسب الفرض - يقوم بتنظيم تلك العلاقات، وتجسيد الإسلام في هذا المجتمع بكل خصائصه ومقوماته الفكرية والحضارية والتشريعية، فإنه ماذا يكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض؟ وكيف يكون تنظيم ملكيتها؟! والجواب عنهما يظهر من التفصيلات التي تقدم بيانها، فإن الأرض التي قدر لها - في فرضنا - أن تصبح وطناً للمجتمع الإسلامي، وتنمو على تربتها حضارة دينية سماوية، فقد افترضناها أرضاً طبيعية غير مستثمرة لم يتدخل العنصر الإنساني فيها أبداً، فيكون معنى ذلك أن هذه الأرض تواجه الإنسان وتدخل في حياته لأول مرة في الفترة المنظورة من التاريخ.

وحينئذ يكون من الطبيعي أن تنقسم هذه الأرض غالباً إلى قسمين:

١- الأراضي التي وفرت لها الطبيعة شروط الحياة والإنتاج من ماء ومرونة في التربة وما إلى ذلك، فهي عامرة طبيعياً.

٢- الأراضي التي لم تظفر بهذه المميزات من الطبيعة، بل هي بحاجة إلى جهد إنساني يوفر لها تلك الشروط، وهي الأراضي الميتة في العرف الفقهي.

فالأرض التي افترضنا أنها سوف تشهد ولادة المجتمع الإسلامي، هي إذن: إما أرض عامرة طبيعياً، وإما أرض ميتة ولا يوجد قسم ثالث.

والعامرة طبيعياً من تلك الأرض ملك الدولة، وبعبارة أخرى؛ ملك المنصب الذي يمارسه خليفة الله في الأرض - النبي وخلفاؤه الشرعيون (عليهم السلام) - كما تقدم، وفقاً للنصوص الشرعية والفقهية، فقد جاء في تذكرة العلامة للعلامة الحلي (رحمته الله): إجماع العلماء قائم على ذلك.

وكذلك أيضاً أرض الموات، كما عرفت سابقاً وهو واضح في النصوص التشريعية والفقهية أيضاً، كما ذكر الشيخ الأنصاري قُتِبَتْ في المكاسب وقال: ﴿والنصوص بذلك مستفيضة، بل قيل إنها متواترة﴾^١.

فالأرض كلها إذن للإمام، وبالتالي ملكية ذات طابع عام، فيطبق عليها نظر الإسلام العام وهو مبدأ الملكية العامة.

النقطة الثانية

وعلى ضوء ما تقدم نستطيع أن نفهم النصوص التشريعية المنقولة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وهي نصوص صحيحة من حيث السند، واضحة في الدلالة، وهي تؤكد على (أنَّ الأرض كلها ملك للإمام) وهي تنظر في هذا التقرير إلى الأرض بوضعها الطبيعي، كما تقدم.

ويمكن تفسير ملكية الإمام للأرض كلها -حسب النصوص- على أساس كونها حكماً شرعياً وملكية اعتبارية، ما دامت تنصب على الوضع الطبيعي للأرض من حيث هي ولا تتعرض مع تملك غير الإمام لشيء من الأرض بأسباب شرعية طارئة على الوضع الطبيعي للأرض من إحياء أو غيره، ولا تتعارض مع تملك غير الإمام لشيء من الأرض بأسباب شرعية طارئة على الوضع الطبيعي للأرض من إحياء أو غيره، فلا ضرورة حينئذ لتأويل الملكية في تلك النصوص واعتبارها أمراً معنوياً لا حكماً شرعياً.

١. المكاسب؛ ج ٢ ص ١١١.

النقطة الثالثة

بعدما عرفت من كون الأرض كلها ملكاً للإمام حكماً شرعياً، وأمرأ معنوياً، فالكلام يقع فيما إذا يأذن الإمام في ملكه لأفراد المجتمع -الذي افترضناه- من الوان الاختصاص بالأرض. لمجرد الحيازة والاستيلاء فقط، وهذا بعيد من الفرضيات التي يمكن تصورها ولا يوجد نص صريح يدل على ذلك أيضاً، كما عرفت.

فإنَّ الشيء الوحيد الذي يبرر الاختصاص شرعاً: هو الإحياء، أي إنفاق الفرد جهداً خاصاً على أرض ميتة من أجل بعث الحياة فيها.

فإنَّ ممارسة هذا العمل أو العمليات التمهيدية له تعتبر في الشريعة سبباً للاختصاص، ولكنه بالرغم من ذلك لا يكون سبباً لتملك الفرد رقبة الأرض ملكية خاصة تخرج بها عن مبدأها الأول، وإنَّما ينتج حقاً للفرد يصبح بموجبه أولى بالانتفاع بالأرض التي أحيائها من غيره، للجهود التي بذلها في الأرض، ولكن رقبة الأرض تبقى على ملكية الإمام وله حق فرض الضريبة على المحيي، كما ذكره الشيخ الطوسي قَدْ رَسَّ في فصل الجهاد من كتابه المبسوط ﴿فأما الموات فإنَّها لا تغنم، وهي للإمام، فإنَّ أحيائها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرف فيها، ويكون للإمام طسقتها﴾^١، وقد تقدم النص.

ويستمر الحق الذي منح للفرد بالإحياء مادام عمله مجداً في الأرض، فإذا استهلك عمله واحتاجت الأرض إلى جهد جديد للحفاظ على عمرانها، فلا يمكن للفرد أن يحتفظ بحقه إلا بمواصلة إعمارها، وتقديم الجهود اللازمة لذلك أمّا إذا أهملها وامتنع عن عمرانها حتى خربت سقط حقه فيها.

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢ ص ٢٩.

ومن جميع ذلك تظهر الصورة كاملة، ويمكننا تحديد النظرة العامة. فإنَّ الأرض بطبيعتها ملك الإمام ولا يملك الفرد رقبته، ولا يصلح أي اختصاص فردي بها، إلا على أساس ما ينفقه الشخص على الأرض من عمل من أجل أعدادها واستثمارها.

وهذا الاختصاص أو الحق الذي يكسبه الفرد من ذلك لا يمنع الإمام عن فرض الطسق أو الضريبة على الأرض المحيطة لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً، لظروف استثنائية، كما جاء في أخبار التحليل.

فهذه هي نظرة الإسلام نحو الأرض، كما تبدو مع قطع النظر عن الظروف الطارئة وقبل ظهور العنصر السياسي. وهذه النظرية جديدة بحلّ التناقض القائم بين أنصار ملكية الأرض وخصومها، فإنَّ ملكية الأرض من القضايا الاجتماعية - كما عرفت - التي لعبت دوراً مهماً في التفكير البشري، تبعاً لأهميتها بوصفها ظاهرة عاشت في حياة الإنسان منذ آلاف السنين.

ومن المرجح أنَّ هذه الظاهرة ولدت في تاريخ الإنسان واتسعت بعد اكتشافه الزراعة واعتماده في حياته عليها إذا وجد الإنسان المزارع الاستقرار في أرض خاصة مدة من الزمان، لما يتطلبه هذا الإنتاج من وقت، فكان من الطبيعي أن يرتبط إلى حدٍّ ما بمساحة معينة من الأرض، ويمارس فيها عمله، ويقيم فيها مأوى له ومسكناً يسكنه قريباً من زرعه، ليكون قادراً على مراقبته، والمحافظة عليه، وفي النهاية وجد الإنسان المزارع أياً كان نفسيته مشدوداً إلى مساحة من الأرض ومرتبطاً بها بعدة روابط تنبع كلها أخيراً من

عمله الذي انفق على الأرض، وجهده الذي اختلط بتربتها، فكان من أثر ذلك أن نشأت فكرة الاختصاص، لأنّها كانت تعكس من ناحية هذا الارتباط الذي يجده المزارع بينه وبين عمله المنفصل الذي جسّده في الأرض، ومزجه بوجودها. ومن ناحية أخرى كانت فكرة الاختصاص تحقق الاستقرار وتسفر عن تقسيم الأرض على أساس الكفاءة، إذ يحتفظ كل فرد بالمساحة التي عمل فيها، واثبت كفاءته إلى درجة ما في استثمارها.

وعلى هذا الأساس يمكن إثبات كون الحقوق الخاصة في الأرض نشأت تاريخياً نتيجة العمل، واتخذت هذه الحقوق على مرّ الزمن شكل الملكية.

هذا ما يتعلق بمبدأ ملكية الأرض للإمام، وثبوت الحق للمستثمر فيها، ومنشأ هذه الفكرة الاجتماعية. وإن كان لنا بعض الملاحظات على أصل الفكرة وبعض خصوصياتها، وسيأتي بيانها.

النقطة الرابعة

قد واجه المبدأ المذكور عدة إشكالات التي أثّرت حول ملكية الأرض وهي:

- ١- إتهام واقع ملكية الأرض والسند التاريخي لهذه الملكية، فإنّه تثبت غالباً على أسباب القوة والسيطرة التي لعبت دوراً رئيسياً في مرّ التاريخ في توزيع الأرض توزيعاً غير عادل، ومنح الأفراد حقوقاً خاصة فيها، وإذا كانت القوة والاعتصاب وعوامل العنف هي المبررات الواقعية والسند التاريخي لملكية الأرض، والحقوق الخاصة التي يشهدها تاريخ الإنسان، فمن الطبيعي أن تنكر هذه الحقوق، وتعتبر ملكية الأرض في التاريخ لوناً من السرقة.

وفي الجواب عنه أنه لا يمكن إنكار عوامل القوة والاعتصاب ودورها التاريخي ولكن ذلك لا يعارض الفرضية التي فرضناها في تفسير ظهور الملكية للأرض وحقوقها الخاصة في التاريخ، فإنّ من لوازم تحقق الاستيلاء بالعنف والاعتصاب أن يكون هناك من تغتصب منه الأرض، وطرده بالقدرة ليتحقق الاستيلاء وضم الأرض المغصوبة إلى أرض الغاصب، فإنّ ذلك يفترض مسبقاً ملك ومالك للأرض حتى يأتي مالك وملك جديد بالقوة والاعتصاب ليصبح له حق في الأرض. إذن إذا اردنا تفسير الملك والحق السابق على عملية الاعتصاب فلا بُدّ من الأعراض عن التفسير بالقوة والعنف، فلا بُدّ من التفحص عن سببه في نوع العلاقة التي كانت قائمة بين الأرض وأصحاب الحق فيها.

ومن ناحية أخرى أنّ الفرد الغاصب الذي استولى على الأرض بالقوة حسب الفرض، لم يكن فرداً سماًوياً لا مأوى له ولا أرض، بل هو في أقرب الفرضيات شخص استطاع أن يعمل في مساحة من الأرض ويستثمرها، واتسعت إمكاناته بالتدريج، فأخذ يفكر في الاستيلاء بالعنف على مساحات جديدة من الأرض فهناك إذن قبل العنف والقوة، العمل المثمر والحق القائم على أساس العمل والاستثمار.

ومن ثم فإنّ أقرب الأشياء إلى القبول هو تصور طائفة بدائية تسكن في أرض وتدخل الحياة الزراعية...، ويشغل كلّ فرد فيها مساحة معينة من تلك الأرض تبعاً لإمكاناته ويعمل لاستثمارها، فمن هذا التقسيم البدائي يبدأ تقسيم العمل، إذ

لا يتاح لجميع المزارعين المساهمة في كلّ شبر -فتنشأ الحقوق الخاصة للأفراد، ويصبح لكل فرد حقه في الأرض التي أجهده وأتعبته، وتبرز بعد ذلك عوامل العنف والقوة، حين يأخذ الأكثر قدرة وقوة بغزو أراضي الآخرين ويستولي على مزارعهم.

وحينئذ لا يمكن لنا أن تبرر الحقوق والملكيّات الخاصة للأرض التي مرت في تاريخ الإنسان، وإنّما نريد أن نبين بأنّ الإحياء والإعمار والاستثمار هي السبب الأول الوحيد الذي اعترفت به المجتمعات الفطرية بوصفه مصدراً لحق الفرد في الأرض التي أحيّاها وعمل فيها، والأسباب الأخرى كلّها عوامل ثانوية، ولدتها الظروف والتعقيدات التي أبعدت المجتمعات الأولى عن وضعها الفطري وإلهامها الطبيعي.

ولقد فقد السبب الأول اعتباره تاريخياً بالتدريج خلال نمو هذه العوامل الثانوية، وتزاد سيطرة الهوى والنفس الأمارّة على الفطرة، حتى امتلأ تاريخ الملكية الخاصة للأرض بألوان الظلم والاحتكار، وضاعت الأرض على جماهير الناس بقدر ما اتسعت للمحوظين منهم.

وإنّما الإسلام -كما عرفت- هو الذي أعاد اعتبار السبب الفطري إذ جعل الإحياء المصدر الوحيد لاكتساب الحق من الأرض، وإلغاء الأسباب الأخرى بل شجبها كلّها، وبذلك أحيا الإسلام سنة الفطرة التي كاد الإنسان المصطنع أن يطمس معالمها، فلا يتوجه الإشكال على النسيج التاريخي للملكية الأرض.

٢- أنَّها نفي فكرة الملكية والحق الخاص بالأرض بالذات، وهذا الاتهام هو الأوسع والأخطر من الاتهام الأول، كما تؤكد عليه بعض الاتجاهات المذهبية الحديثة أو غيرها، كالاشرابية الزراعية التي تدعي أنَّ الأرض ثروة طبيعة لم يصنعها إنسان، وإنَّها هي هبة من هبات الله تعالى، فلا يجوز لأحد أن يستأثر بها دون الآخرين.

وعلى أي حال، فإنَّ الصورة الإسلامية التي تقدم بيانها -ربما تتفق في بعض مفردات هذه النظرية، ولكن تلك الصورة أوسع وأشمل ولذلك تكون فوق كل تهمة، لأنَّها تنظر إلى الأرض بوضعها الطبيعي الذي هي عليه حين تسلمت الإنسانية هذه الهبة من الله تعالى. فإنَّ هذه الأرض وإن لم تكن ملكاً أو حقاً لأي فرد من الأفراد، وإنَّما هي ملك الإمام (عليه السلام) ولا تزول بموجب النظرية الاقتصادية للإسلام في الأرض، ولا تصبح الأرض ملكاً بالعنف والاستيلاء، بل حتى بالإحياء، وإنما يعتبر الإحياء مصدراً لحق الفرد في الأرض، فإذا بادر شخص بصورة مشروعة على إحياء مساحة من الأرض، وأنفق فيها جهوده، كان من الظلم أن يساوي الإسلام في الحقوق بينه وبين سائر الأفراد، الذين لم يمنحوا تلك الأرض شيئاً من جهودهم بل وجب اعتباره أولى من غيره بالأرض والانتفاع بها. فالإسلام بمنح العامل في الأرض حقاً يجعله أولى من غيره، ويسمح من الناحية النظرية للإمام أن يفرض الضريبة أو الطسق عليه، لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة من الأرض عن طريق الانتفاع بهذا الطسق ولما كان الحق في نظر الإسلام يقوم على أساس العمل الذي أنفقه على الأرض، فهو يزول بطبيعة الحال إذا استهلكت الأرض ذلك العمل، وتطلبت المزيد من الجهد لمواصلة نشاطها وإنتاجها، فامتنع صاحب الأرض من عمرائها وأهملها حتى خربت، والأرض في

هذه الحالة تنقطع صلتها بالفرد الذي كان يمارسها، لزوال المبرر الشرعي الذي كان يستمد منه حقه الخاص فيها، وهو عمله المتجسد في عمران الأرض وحياتها.

٣- إنَّ ما ذكره بعض الفقهاء، ومنهم السيد الصدر قُدَّسَتْ في كتابه في تصوير الفرضية للملكية الأرض يحتاج إلى تصحيح بعض مفرداتها.

أ- لا إشكال في ملكية الإمام للأرض حكماً شرعياً واجتماعياً لدلالة نصوص شرعية وتام البحث فيه يكون في كتب الفقه الإمامي.

ب- إنَّ هذه الملكية الخاصة بالإمام لا تعارض وجود ملكية خاصة أخرى طويلة للملكية الخاصة للإمام، إذ لا عرضية بينهما حتى يتحقق بينهما التعارض والتنافي، كما هو واضح.

ج- إنَّ ملكية الفرد إنَّما تتحقق بشروط معينة مذكورة في الفقه منها أحيائها وعمرانها، والتخلف عنها يسقط حق التملك لها.

د- يمكن للإمام عليه السلام أن يفرض الضرائب المتنوعة على الأرض التي أحيائها الفرد خدمة للمصالح التي تعود على المجموع -الدولة والأمة-.

هـ- إنَّ استثمار الأرض يعود نفعه لكل المفردات الدخيلة في هذا الاستثمار -الفرد والأرض- لأنَّ فيها حياتها، والدولة والأمة.

و- إنَّ الأرض في الاقتصاد الإسلامي من أهم مكوناتها ولها التأثير الكبير في تنمية الاستثمار والخراج.

ومن جميع ذلك يظهر أنَّ الفرضية التي اختارها السيد الصدر قُدَّسَتْ وغيره أنَّها تعالج بعض تلك المفردات، وهي تنظر نظرة ضيقة. وسيأتي مزيد بيان ذلك.

النقطة الخامسة

بيان العنصر السياسي في ملكية الأرض بعد ما عرفنا النظرية الاقتصادية للإسلام نحو الأرض.

والعنصر السياسي يكمن في نظرة الإسلام العامة إلى الأرض، فإنَّ الإسلام قد اعترف إلى جانب الإحياء الذي يعدّ عملاً اقتصادياً في طبعه الأولى، بالعمل السياسي، وهو إنّما يتجسّد في الأرض ويمنح العامل حقاً فيها إنّما هو العمل الذي يتم بموجبه ضم الأرض إلى حوزة الإسلام، وجعلها مساهمة بالفعل في الحياة الإسلامية وتوفير إمكاناتها المادية. والواقع إنّ الأرض تساهم في الحياة الإسلامية بمظاهر مختلفة:

١- الاقتصاد عن طريق الاستثمار والإحياء الذي ينفقه الفرد في أراضي الدولة الإسلامية لتدب فيه الحياة وتساهم في الدخل والإنتاج.

٢- السياسة، وهي العمل الذي يتم بموجبه، ضم أرض حية عامرة إلى حوزة الإسلام، وكل واحد من هذين الأمرين له اعتباره الخاص في الإسلام.

والعنصر الثاني الذي ينتج ضم أرض حية عامرة إلى حوزة الإسلام على نوعين: فأما أن تكون الأرض مفتوحة فتحاً جهادياً بالفتح الجهادي. وأما أن يسلم عليها أهلها طوعاً.

أما النوع الأول؛ فإنّ مثل هذه الأرض يكون العمل السياسي هنا يعتبر عمل الأمة، لا عمل فرد من الأفراد، ولذلك تكون الأمة هي صاحبة الأرض ويطبق على الأرض حينئذٍ مبدأ الملكية العامة.

وأما النوع الثاني؛ فإنَّ العمل السياسي فيه عمل الأفراد، لا عمل الأمة، ولأجل ذلك اعترف الإسلام هنا بحقوقهم في الأرض العامرة التي اسلموا عليها، وسمح لهم بالاحتفاظ بها.

وهكذا يظهر أنَّ العمل السياسي يقوم بدور، في النظرة الإسلامية العامة إلى الأرض، ولكنه لا ينتزع طابع اللّافردية في الملكية إذا كان عملاً جماعياً تشترك فيه الأمة بمختلف ألوان الاشتراك، كالفتح بل تصبح الأرض عندئذ ملكاً عاماً للأمة.

والملكية العامة للأمة تتفق في الجوهر والمغزى الاجتماعي مع ملكية الأمة بالرغم من كونها عامة داخل نطاق الأمة، لكنها خاصة بها على أي حال، ولا يجوز استخدامها إلا في مصالحها العامة.

وأما ملكية الدولة، فإنَّه يمكن للإمام استثمارها على نطاق أوسع، فالعمل السياسي الجماعي بالنسبة إلى الأراضي العامرة التي فتحها المسلمون أنتج وضعها في نطاق إسلامي، بدلاً عن نطاق أوسع، ولم يخرجها عن طابع اللّافردية في الملكية على أي حال وإنَّما تخرج الأرض عن هذا الطابع، وتخضع لمبدأ الملكية الخاصة، حين يكون العمل السياسي عملاً فردياً، كإسلام الأفراد على أراضيهم.

وفي هذا الضوء نعرف أنَّ المجال الأساسي للملكية الخاصة لرقبة الأرض في التشريع الإسلامي هو ذلك القسم من الأرض الذي كان ملكاً لأصحابه وفقاً للنظام الذي عاشوه قبل الإسلام ثمَّ استجابوا للدعوة ودخلوا في الإسلام طوعاً أو صالحوها، فإنَّ الشريعة تحترم ملكياتهم، وتقرهم على أموالهم.

المطلب الثاني

الموارد الأولية في الأرض

وفيه بحوث

تمهيد

تعتبر الموارد الأولية التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض، والثروات المعدنية الموجودة فيها من أهم مصادر الثروة في الاقتصاد بجميع اتجاهاته، وتأتي بعد الأرض في الأهمية، ولها الدور الخطير في حياة الإنسان الإنتاجية والاقتصادية وغيرها مما سيأتي ذكره. وتظهر أهميتها من دخول تلك المواد الأولية في كل ما يتمتع به الإنسان في الحياة من سلع، وطيّبات مادية مرّدها في النهاية إلى الأرض، وما تزخر به من مواد وثروات معدنية، وهي ركيزة الصناعات بكل أشكالها.

تعريف المعدن الظاهر والمعدن الباطن

قسم الفقهاء المعادن إلى قسمين: المعادن الظاهرة، والمعادن الباطنة. أمّا المعادن الظاهرة، فهي المواد التي لا تحتاج إلى مزيد عمل وتطوير حتى تبدو حقيقتها، ويتجلى جوهرها، كالمح والنفط -مثلاً- فإنّه بالجهد المبذول يمكن الوصول إلى آبار النفط. فنجد المعدن بوجهه الحقيقي بحيث لا يحتاج إلى جهد آخر في تحويله إلى نفط بعد تصفيته.

فيكون المعدن الظاهر في العرف الفقهي، ليس هو الذي يبدو من ظاهر اللفظ أي الظاهر الذي لا يحتاج إلى مجهود كالخفر والمؤنة إلى التوصل إليه، بل هو كل معدن تكون طبيعته المعدنية بارزة، سواء احتاج الإنسان إلى حفر وجهد كبير، للوصول إلى آباره وعيونه في أعماق الطبيعة، أم وجده بيسر وسهولة على سطح الأرض.

وأما المعادن الباطنة فهي كل معدن احتاج في إبراز خصائصه المعدنية إلى عمل وتطوير، كالحديد والذهب، فإنّ مناجم الحديد والذهب، لا تحتوي على حديد أو ذهب ناجز،

يُنتظر أن يصل الإنسان إلى أعماقه ليأخذ منه ما شاء، وإنَّما تضم المناجم مواداً يجب أن ينفق عليها كثيراً من الجهد والعمل، حتى تصبح حديداً أو ذهباً، كما يفهمه صانعو الحديد والذهب.

فيكون ظهور المعدن وبطونه في المصطلح الفقهي، يرتبطان بطبيعة المادة ودرجة إنجاز الطبيعة لها، لا بمكانها ووجوده قريباً من سطح الأرض، أو في أعماقها وأغوارها. قال العلامة الحلي في التذكرة -في إيضاح هذا المصطلح الفقهي-: ﴿والمراد بالظاهر ما يبدو جوهرها من غير عمل، وإنَّما السعي والعمل لتحصيله، إما سهلاً أو متعباً، ولا يفتقر إلى إظهار، كالمح والنفط والقار والقطران والمومياء والكبريت وأحجار الرحي والبرمة والكحل والياقوت ومقالع الطين، وأشباهها﴾^١.

والمعادن الباطنة: ﴿وهي التي لا تظهر إلا بالعمل، ولا يوصل إليها إلا بعد المعالجة والمؤونة عليها، كمعادن الذهب والفضة والحديد، والنحاس، والرصاص والبلّور والفيروزج والياقوت وسائر الجواهر...﴾^٢.

والكلام في المعادن مطلقاً يقع ضمن مباحث

المبحث الأول: المعادن الظاهرة

بعدما عرفت تعريف المعدن الظاهر، ينبغي ذكر الرأي الفقهي السائد في مثل هذه المعادن وهو أنَّها من المشتركات العامة بين كلِّ الناس، فلا اختصاص لأحد بها أو تملكها ملكية خاصة، لأنَّها مندرجة في الشرع الإسلامي ضمن نطاق الملكية العامة، وخاضعة لهذا

١. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٣٨٠.

٢. المصدر السابق؛ ص ٣٨٤.

المبدأ، وإنَّما يسمح للأفراد بالحصول على قدر حاجاتهم من تلك الثروة المعدنية، دون أن يستأثروا بها، أو يتركوا منابعها الطبيعية.

وعلى هذا الأساس يصبح للإمام بوصفه ولي أمر الناس، أو الدولة أن يستثمرها بقدر ما توفره الشروط المادية للإنتاج والاستخراج، من إمكانات ويضع ثمارها في خدمة الناس. وأمَّا المشاريع الخاصة التي يحتكر فيها الأفراد لإستثمار المعادن، فإنَّها تمنع منعاً باتاً، ولو مارست تلك المشاريع العمل والحفر للوصول إلى المعدن واكتشافه في أعماق الأرض، لم يكن لها حق تملك المعدن، وإخراجه عن نطاق الملكية العامة وإنَّما يسمح لكل مشروع فردي بالحصول على قدر حاجة الفرد الخاصة من تلك المادة المعدنية.

وقد صرَّح بذلك جمع من فقهاء الإمامية، قال العلامة الحلي في التذكرة: ﴿وهذه لا يملكها أحد بالإحياء والعمارة، وإن [ازداد] بها النيل إجماعاً﴾^٢.

والمراد بـ(النيل) الطبقة التي تحتوي على المعدن من الأرض. أي أن الفرد لا يسمح له بتملك تلك المعادن، ولو حفر حتى وصل إلى آبار النفط -أي الطبقة المعدنية في أعماق الأرض-.

وقال رحمه الله في القواعد -عند الحديث عن المعدن الظاهر-: ﴿المعادن وهي قسمان: ظاهرة وباطنة. أمَّا الظاهرة: وهي التي لا تفتقر في الوصلة إليها إلى مئونة، كالمالح والنفط،... والأقرب اشتراك المسلمين فيها، فحينئذٍ لا يملك بالإحياء، ولا يختص بها المحجر، ولا

١. وفي نسخة؛ أراد.

٢. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٣٨٠.

يجوز إقطاعها، ولا يختص المقطع بها، والسابق إلى موضع منها لا يزجج قبل قضاء وطره، فإن تسابق اثنان أقرع مع تعذر الجمع، ويحتمل القسمة وتقديم الأوج^١.
هو صريح على مبدأ الملكية العامة، وعدم السماح بالملكية الخاصة للمعادن الظاهرة، وكذلك كثير من المصادر الفقهية، كالمبسوط والمهذب والسرائر والتحرير والدروس واللمعة والروضة.

وجاء في جامع الشرائع والإيضاح: ﴿لو قام الفرد لأخذ الزيادة عن حاجته منع﴾^٢.
وفي المبسوط والسرائر والشرائع، والإرشاد، واللمعة ما يؤكد هذا المنع وقد ورد في كل هذه المصادر: أن من سبق أخذ قدر حاجته.
ونقل عن العلامة في التذكرة: ﴿إنَّ هذا هو رأي أكثر أصحابنا، ولم يبينوا لنا حاجة يومه، أو سنته﴾^٣.

ومراده أن الفقهاء منعوا من أخذ الزيادة على قدر الحاجة، ولم يحددوا الحاجة إلى تسوغ الأخذ، هل هي حاجة اليوم أو السنة؟
وفي كلِّ الحالات فقد أكدت الشريعة على عدم جواز الاستغلال الفردي لتلك الثروات الطبيعية.

فتكون المعادن الظاهرة طبقاً لتلك النصوص الفقهية خاضعة لمبدأ الملكية العامة.

١. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٢٧١.

٢. الجامع للشرائع؛ ص ٣٧٥.

وأصل العبارة: فإن أقام لأخذ الزيادة فله منعه.

٣. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة؛ ج ١٩ ص ١٣٥.

ولكن الملكية العامة - في المقام - تختلف عن الملكية العامة في الأراضي الفتح العامرة التي تقدم البحث عنها. إذ الملكية العامة لتلك الأرض كانتا نتيجة لعمل سياسي قامت به الأمة وهو الفتح، فلم تفتح لأكثر من ذلك، فهي ملكية عامة للأمة الإسلامية.

وأما المعادن - في المقام - فالناس فيها جميعاً سواء، بموجب كثير من المصادر الفقهية، التي جاء التمييز فيها بكلمة الناس بدلاً عن كلمة المسلمين كما في المبسوط والمهذب والوسيلة والسرائر؛ فلا دليل في رأي أصحاب هذه المصادر على اختصاص المسلمين بالمعادن، فهي إذن ملك عام للمسلمين، ولكل من يعيش في كنفهم.

المبحث الثاني: المعادن الباطنة

تقدم تعريف المعادن الباطنة، وأنه في العرف الفقهي كل معدن لا يمكن أن يتبلور أو ينجز بشكله الكامل إلا بعملية التعدين والعمل على إخراج جوهرة عما يشوبه من شوائب، وهذه المعادن أيضاً على نوعين:

- ١- ما إذا كانت المادة المعدنية قد توجد قريباً من سطح الأرض.
- ٢- ما إذا كانت تلك المادة بعيدة وفي أعماق الأرض لا يمكن الوصول إليها بدون حفر وجهد كبير.

النوع الأول

وهو الذي يكون المعدن الباطن قريباً من سطح الأرض، فهو كالمعادن الظاهرة التي تقدم بيان بعض أحكامه.

قال العلامة الحلّي في التذكرة: ﴿المعادن الباطنة إما أن تكون ظاهرة^١ أو لا، فإن كانت ظاهرة لم تملك بالإحياء أيضاً؛ كما تقدم في المعادن الظاهرة﴾^٢.

وعليه؛ فيكون الحكم التشريعي بالنسبة إلى هذه المعادن هو تملكها وهي في مكانها ملكية خاصة، وإنما يؤذن لكل فرد أن يملك الكمية التي يأخذها ويحوزها من تلك المواد، على أن لا يتجاوز الكمية حداً معقولاً، ولا تبلغ الدرجة التي يصبح استيلاء الفرد عليها وحيازته لها سبباً للضرر الاجتماعي، والضيق على الآخرين، وقد صرح بذلك الفقيه الإصفهاني في وسيلة النجاة.

١. أي قريبة من سطح الأرض أو في متناول اليد.

٢. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٣٨٤.

والحق إنه لم يرد نص صحيح يدل على أنَّ الحيازة -دائماً في جميع الأحوال- تكون سبباً للملكية الثروة المعدنية المحازة مهما كان قدر تلك الثروة، ومدى أثر حيازتها على الآخرين.

ولكن الأمر الذي نعلمه هو أنَّ الناس قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحيازة كميات من تلك المواد لسدِّ حاجاتهم، وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض امكاناتهم الاستخراجية. وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ، ولكنها لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يجوزه من الكميات، وإن اختلفت حيازته في الكم -أي في قدر المادة المحازة- وفي الكيف -أي أثر الحيازة على الآخرين، على الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع.

ولحد الآن في حدود المعادن الظاهرة بالمعنى الفقهي، والمعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض لم يسمح الفقهاء بالملكية الخاصة لرقة المعدن. وإنما أجازوا للفرد أن يأخذ من تلك المعادن القدر المعقول من حاجته، وبذلك ترك الفقهاء مجال استثمار هذه الثروات الطبيعية في نطاق أوسع، بدلاً عن ممارسة المشاريع الفردية الخاصة لها على سبيل الاحتكار.

النوع الثاني من المعادن الباطنة

وهي التي تختفي في أعماق الأرض فهي تتطلب نوعين من الجهود:

أحدهما: جهد التفيتش والحفر، للوصول إلى طبقاتها في أغوار الأرض.

والآخر: الجهد الذي يبذل على نفس المادة لتطويرها، وإبراز خصائصها المعدنية، كمعادن الذهب والحديد، وربما يطلق على هذه الفئة من المعادن: (المعادن الباطنة المستترة).

وهذه المعادن المستترة وقعت تحت نظريات في الفقه الإسلامي.

فعن بعض إثمها ملك الإمام (عليه السلام) أو ملك الدولة؛ كالكليني والقمي والمفيد والديلمي والقاضي وغيرهم، باعتبار كونها من الأنفال، وقد عرفت حكمها. وعن آخر أثمها من المشتركات العامة التي يملكها الناس جميعاً ملكية عامة. كما عن الشافعي وعن كثير من علماء الحنابلة.

ولا شك في أن هذه المعادن ذات طابع اجتماعي، ولا يخص بها فرد دون فرد، وحينئذ يكون البحث عن نوع الملكية شكلياً. وإنما المهم والجدير بالبحث أن نعرف ما إذا كان الإسلام يسمح بخروج معادن الذهب والفضة -مثلاً- عن حقل الثروات العام، ويمنح الفرد الذي حفر الأرض المعدنية واكتشف المادة -ملكية المعدن الذي اكتشفه-.

ولكن قد عرفت الحكم في المعادن الظاهرة، والمعادن الباطنة التي تقرب من سطح الأرض: في أن الشريعة -في رأي جمهور الفقهاء- عدم الملكية الخاصة، وإنما إجازت لكل فرد أن يأخذ من موادها المعدنية وفقاً لحاجته من دون إضرار الآخرين.

وحينئذ يبقى أن نعرف موقف الشريعة من المعادن الباطنة المستترة، إذا اكتشف الفرد معدن الذهب، أو الفضة، فهل يملك ملكية خاصة لهذا الفرد؟

المعروف بين الفقهاء الملكية الخاصة بالاكشاف من خلال عمليات الحفر.

واستدلوا على ذلك، بأنه لون من ألوان الإحياء، والموارد الطبيعية تملك بالإحياء، وأنه من أساليب الحياة، والحياة تعتبر سبباً لتملك ثروات الطبيعة على اختلافها.

وقد تحفظ جمع من الفقهاء على هذا الحكم، وعلى الحدود التي فرضت على ملكية المعدن حين سمح بها لمن يكشفه.

قال السيد الصدر قَدْ تَرَى: ﴿فملكية المعدن التي يظفر بها المكتشف -على هذا الرأي- لا تمتدّ في أعماق الأرض إلى عروق المادّة المعدنيّة وجذورها، وإنّما تشمل المادّة التي كشف عنها الحفر. كما أنّها لا تمتدّ أفقيّاً خارج حدود الحفرة التي أنشأها المكتشف إلاّ بالقدر الذي يتوقّف عليه ممارسته لاستخراج المادّة من الحفرة، وهو ما يسمّى فقهيّاً بحريم المعدن﴾^١.

وعليه؛ تكون أبعاد هذه الملكية محدودة وضيقة إلى حدّ كبير، ولا تسمح لأيّ فرد آخر أن يمارس عمليات الحفر، في موضع آخر من نفس ذلك المعدن، ولو كان يمتصّ في الحقيقة نفس الينابيع والجذور التي يمتصّها المكتشف الأول؛ لأنّ الأول لا يملك العروق والينابيع.

ثمّ إنّ هذا التحديد في ملكية المعدن الباطن -لدى القائلين به- واضح في عدة نصوص فقهية، مذكورة في كتب فقه الإمامية.

قال العلامة الحليّ رحمته الله في القواعد: ﴿ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى، فإذا وصل -أي الغير- إلى ذلك العرق لم يكن له -أي الحافر الأول- منعه، لأنّه يملك المكان الذي حفره وحريمه﴾^٢.

وقال رحمته الله في التذكرة: ﴿وإذا اتسع الحفر، ولم يوجد النّيل إلاّ في الوسط أو بعض الأطراف، لم يقتصر الملك على محلّ النّيل، بل كما يملكه يملك ممّا حواليه ما يليق بحريمه، وهو قدر ما تقف الأعوان والدوابّ.

١. موسوعة السيد الشهيد الصدر قَدْ تَرَى؛ ج ٣ ص ٥٥٩.

٢. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٢٧٢.

ومن جوز ذلك وحفر -أي من حفر في موضع آخر- لم يمنع وإن وصل إلى العرق، سواء قلنا: إن المعدن يملك بحفره أم لم نقل؛ لأنه إن ملكه فإنما يملك المكان الذي حفره، وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلك^١. وغير ذلك من النصوص الفقهية.

وهي تحدد الملكية ضمن حدود الحفرة وحواليها بالقدر الذي يتيح ممارسة استخراج المادة منها، ولا تعترف بامتدادها، عمودياً وأفقياً أكثر من ذلك.

وإذا جمعنا إلى هذا التحديد الفقهي الذي يقرّر ملكية المعدن، مبدأ عدم جواز التعطيل الذي يمنع الأفراد الممارسين للحفر وعملية الكشف، من تجميد المعدن وتعطيله، ويحكم بانتزاعه منهم إذا هجره وعطلّوه.

وبالجملة؛ إذا جمعنا بين كل هذه القرارات والتحفظات نجد بوضوح الملكية التي تسمح للفرد بتملك المعدن ضمن تلك الحدود هي في قوة إنكار الملكية الخاصة للمناجم من ناحية النتائج الحاسمة، والأضواء التي يلقوها على البحث النظري في الاقتصاد الإسلامي؛ لأنّ الفرد تحت تلك التحفظات، لا يسمح له إلا بتملك المادة المعدنية الواقعة في حدود حفرياته فقط، ويواجه منذ البدء في العمل تهديداً بانتزاع المعدن منه إذا حجر المنجم، وقطع العمل، وجُمِدَ الثروة المعدنية.

وتكون هذه الملكية نوعاً جديداً يختلف عن ملكية المرافق الطبيعية في المذهب الرأسمالي، فإنّ هذه الملكية لا تتجاوز كثيراً عن كونه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل بين الناس، ولا يمكن أن تكون سبباً في إنشاء مشاريع فردية احتكارية كالمشاريع التي تسود المجتمع الرأسمالي، كما لا يمكن أن تكون أداة للسيطرة على مرافق الطبيعة، واحتكار المناجم وما تضمّ من ثروات.

١. تذكره الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٣٨٦.

وخلاف هذه الملكية التي تسود في الأوساط الفقهية يوجد اتجاه فقهي آخر ينكر تملك الفرد للمعدن، ضمن تلك الحدود التي اعترف بعض الفقهاء القائلين بالملكية.

ويستمد أصحاب هذا الاتجاه دليلهم من مناقشة أدلة الملكية ومستمسكات القائلين بها فهم لا يقرّون بملكية المكتشف للمعدن -على أساس إحيائه للمعدن بالاكتشاف أو على أساس حيازته له وسيطرته عليه. فإنَّ الإحياء لم يُثبت في الشريعة حق خاص على أساسه، إلا في الأرض، كما يدل عليه الحديث المعروف: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ﴾^١. والمعدن ليس أرضاً فلا يشملها النص، كما يرشد إليه أنَّ الفقهاء عندما بحثوا أحكام أراضي الفتح العامرة، وقالوا: أنَّها ملك عام للمسلمين، لم يلحقوا معاون تلك الأراضي بها في هذه الملكية، مقرّين بأنَّ المعدن ليس أرضاً. كما أنَّ الحيازة التي استند عليها دعاء الملكية لم يقيم عليها دليل شرعي على أنَّها من أسباب تملك المصادر الطبيعية.

وحينئذٍ على ضوء هذا الاتجاه الفقهي فلا يتاح للفرد أن يملك شيئاً من المنجم مادام في موضعه الطبيعي، وإنَّما يُملك المادة التي يستخرجها خاصة، وهذا لا يعني أنَّ علاقته بالمنجم لا تختلف من الناحية التشريعية عن علاقة أي فرد آخر، بل هو بالرغم من أنَّه لا يملك المعدن يعتبر تشريعياً أولى من غيره بالاستفادة من المعدن، وممارسة العمل فيه عن طريق الحفرة التي حفرها لاكتشافه، لأنَّه هو الذي خلق فرصة الاستفادة من المعدن عن طريق تلك الحفرة التي أنفق عليها جهده وعمله ونفذ منها إلى المواد المعدنية في أعماق الأرض، فمن حقه أن يمنع الآخرين عن استغلال الحفرة في الحدود التي تزامم ولا يجوز لأي فرد آخر استخدام تلك الحفرة للوصول إلى المواد المعدنية بشكل يزاحم صاحب الحفرة.

والحاصل ممّا تقدم ذكره من النصوص الفقهية والنظريات التي قيلت عن المناجم: أنّ هذه المناجم - في الرأي الفقهي السائد المعروف - من المشتركات العامة، فهي تخضع لمبدأ الملكية العامة، ولا يسمح للفرد بتملك عروقها وينايعها المتوغلة في الأرض. نعم؛ تملك الفرد للمادة المعدنية في الأرض بالقدر الذي تمتد إليه أبعاد الحفرة عمودياً أو أفقياً فهو موضع خلاف.

ففي الرأي الفقهي المشهور أنّه يمنح للفرد حق تملك المعدن في تلك الحدود إذا كان المعدن من المعادن المستترة باطناً.

وفي رأي فقهي آخر مغاير للأول، يثبت للفرد حق تملك ما يستخرجه من المادة المعدنية فحسب، ويعتبره الأولى بالاستفادة من المعدن، واستخدام حفرة في هذا السبيل من أيّ شخص آخر.

وهذا الرأي هو الأوفق بالقواعد الشرعية وأدلة التشريع.

المبحث الثالث: تبعية المعادن للأرض

كان الكلام فيما مرَّ في المعادن والمناجم في الأراضي الحرة التي لا يختص بها أحد من الأفراد، وقد عرفت نتيجة البحث فيها، والكلام الآن يقع في المناجم التي تقع في الملكية الشخصية التي يختص بها فرد معين، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هل يكون المعدن ملكاً لصاحب الأرض باعتبار وجوده في أرضه المملوكة له أم أنَّه داخل في النتيجة التي استخلصناها في البحث السابق؟!!

أختار السيد الصدر ^{قده} النظرية الثانية وتطبيق النتيجة التي اسفر عنها البحث حول المناجم، ما لم يوجد إجماع تعبدي على خلاف ذلك. وذلك لأنَّ وجود المعدن في أرض فرد معين ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية بتملك ذلك الفرد له، لما عرفت في المبحث السابق من أنَّ اختصاص الفرد بالأرض لا ينشأ إلا من أحد سببين: أحدهما: الإحياء.

والآخر: دخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعاً. والإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحيها، وإسلام الشخص على أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له، وكل من هذين السببين لا يمتد أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض، وإنَّما يقتصر اثره على الأرض نفسها تبعاً للدليل الشرعي الوارد في شأن كل مهما، والدليل الشرعي بالنسبة إلى الإحياء هو النص التشريع القائل: ﴿مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهٗ وَعَلَيْهِ طَسَقُهَا﴾^١.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)، ج ٤ ص ١٤٥.

ومن الواضح إنَّ هذا النص يمنح المحيي حقاً في الأرض التي أحيّاها، لا فيما تضمُّ الأرض من ثروات لا تزال في الأعماق.

وأما الدليل على ملكية الفرد للأرض التي اسلم عليها أهلها طوعاً، فهو من أجل أنَّ الإسلام يحقن الدم والمال، ولذلك فمن اسلم حقن دمه وسلمت أمواله التي كان يملكها قبل الإسلام، وهذا المبدأ ينطبق على الأرض نفسها ولا ينطبق على المناجم التي تضمّها، لأنَّ الشخص الذي أسلم لم يكن قبل إسلامه، يملك تلك المناجم حتى تحفظ له.

وبعبارة أخرى؛ إنَّ مبدأ حقن الدم والمال بالإسلام، لا يشرع ملكية جديدة، وإنَّما يحفظ للشخص بسبب دخوله في الإسلام ما كان يملكه من أموال قبل ذلك.

وليست المناجم من تلك الأموال ليملكها بالإسلام، وإنَّما يحفظ له إسلامه أرضه التي كانت له سابقاً، فيظل مالكاً لها بعد الإسلام، ولا تنتزع منه.

ولا يوجد في الشريعة نص يدل على أنَّ ملكية الأرض تمتد إلى كل ما فيها من ثروات. ومن ذلك يتبين أنَّ بالإمكان فقهيّاً إنَّ لم يوجد إجماع تعدي القول بأنَّ المناجم التي توجد في الأراضي المملوكة أو المختصة، ليست ملكاً لأصحاب الأراضي وإنَّ وجب لدى استثمار أن يلاحظ حق صاحب الأرض في أرضه، لأنَّ إحياء تلك واستخراجها يتوقف على التصرف في الأرض.

المبحث الرابع: بعض المصطلحات في الشريعة

توجد في الفقه بعض المصطلحات التي تتعلق بالأراضي والمعادن نذكر بعضاً منها:

الإقطاع:

وقد ذكر هذا المصطلح في كلام كثير من الفقهاء، فقالوا: بأنَّ للإمام إقطاع هذه الأرض،

أو هذا المعدن، على الخلاف بينهم في الحدود المسموح بها من الإقطاع للإمام.

والإقطاع في اللغة والإسلام يختلف عن مفهومه المعروف عند الباحثين والاقتصاديين

فإنَّ كلمة (الإقطاع) في تاريخ القرون الوسطى، وبخاصة في أوروبا، قد أحيطت بمفاهيم

ونظم معينة حتى أصبحت بسبب ذلك تثير في الذهن لدى استماعها كل تلك المفاهيم

والنظم التي كانت تحدّد علاقات المزارع بصاحب الأرض وتنظّم حقوقهما في العصور

التي ساد فيها نظام الإقطاع في أوروبا، ومناطق مختلفة من العالم.

وفي الواقع إنَّ هذه الإثارة والاشتراط باعتبارهما نتاجاً متصلاً بحضارات ومذاهب

اجتماعية لم يعرفها الإسلام، وإنَّ عرفها المسلمون في بعض أجزاء الوطن الإسلامي حينما

فقدوا أصالتهم وقاعدتهم، واندمجوا في تيارات الدول الكافرة ولذلك من غير المعقول أن

يحمل الشريعة الإسلامية هذا النتاج اللغوي الغريب عنها.

ولا يهمنا رواسب الكلمة التاريخية والتركة التي خلّفتها لعصور معينة من التاريخ

الإسلامي، إذ لا يهمنا ذلك في موضوع بحثنا، وإنَّ تكلمنا عنه في الجزء الثاني سابقاً.

والذي نعنيه إنَّ المقارنة بين مفهوم الإقطاع في الإسلام ومفهومه الذي تعكسه النظم

الإقطاعية على اللفظ، لا فائدة فيها، لانقطاع الصلة بين المفهومين نظرياً كانفصال أحدهما

عن الآخر تاريخياً.

وعليه؛ يكون البحث عن مفهوم هذه الكلمة وشرحها من وجهة نظر الفقه الإسلامي، من أجل تحديد الصورة الكاملة لإحكام الشريعة في التوزيع التي تحدّد وتبلور خلال عملية الاكتشاف التي بصدد البحث عنه في هذا الكتاب.

وعليه؛ فقد حدّد الشيخ الطوسي قُدس سرّه الإقطاع في كتابه المبسوط، قال: ﴿منح الإمام لشخص من الأشخاص حقّ العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعيّة التي يعتبر العمل فيها سبباً لتملّكها أو اكتساب حقّ خاصّ فيها﴾^١.

ولكي يتبيّن لنا المراد من هذا التعريف، يجب أن نقول بأنّ جميع مصادر الثروة الطبيعية الموات التي لم تستثمر بعد أي (الخام) في الإسلام لا يجوز لأي فرد العمل فيها أو إحيائها ما لم يسمح الإمام (أي الدولة) بذلك بإذن خاص أو عام، كما سيأتي الكلام فيه، عند دراسة مبدأ تدخل الدولة الذي يتيح لها الإشراف على الإنتاج، وتوزيع العمل والفرص بشكل سليم. فيكون من الطبيعي للإمام على أساس هذا المبدأ أن يقوم باستثمار تلك المصادر بممارسة مباشرة، أو بإيجاد مشاريع جماعية، أو بمنح فرص استثمارها للأفراد، تبعاً للشروط الموضوعية والإمكانات الإنتاجية، التي تتوفر في المجتمع من ناحية، ومتطلبات العدالة الاجتماعية من وجهة نظر الإسلام من ناحية أخرى.

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٧٣.

وأصل العبارة: ولكن هناك عبارة أقرب إلى ذلك: إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات، صار أحق به من غيره بإقطاع السلطان إياه بلا خلاف، وكذلك إذا تحجر أرضاً من الموات، والتحجير أن يؤثر فيها أثراً لم يبلغ به حد الإحياء، مثل أن ينصب فيها المروز أو يحوط عليها حائطاً وما أشبه ذلك من آثار الإحياء، فإنّه يكون أحق بها من غيره، فأقطاع السلطان بمنزلة التحجير.

فإنَّ الذهب -مثلاً- كمعدن خام، فإنَّه بالوهلة الأولى يكون من الأفضل أن تمارس الدولة استخراجه، وأعداد الكميات المستخرجة في خدمة الناس، ولكن قد يجد الإمام ذلك غير ممكن عملياً، لعدم توفر إمكانات الإنتاج المادية، لاستخراج الكميات الضخمة من قبل الدولة ابتداءً، فيرجح الأسلوب الآخر للإنتاج، وهو السماح للأفراد أو الجماعات بإحياء الذهب واستخراجه لتفاهة الكميات التي يمكن استخراجها، وهكذا يقرر الإمام استثمار الخام من المصادر الطبيعية وسيلة للإنتاج العام في ضوء الواقع الموضوعي، والمثل المتبنّى للعدالة.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم دور الإقطاع ومصطلحه الفقهي فهو أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام، يتخذّه الإمام حين يرى أنَّ السماح للأفراد باستثمار تلك الثروات أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين، فيكون معنى الإقطاع سماح الإمام له، وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم دور الإقطاع ومصطلحه الفقهي فهو أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام، يتخذّه الإمام حين يرى أنَّ السماح للأفراد باستثمار تلك الثروات أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين، فيكون معنى الإقطاع سماح الإمام له بإحياء ذلك المنجم، واستخراج المادة منه، ولذلك لا يجوز للإمام إقطاع الفرد ما يزيد عن طاقته، ويعجز عن استثماره، كما نص على ذلك العلامة الحليّ في (التحرير) والشافعي، لأنَّ الإقطاع الإسلامي هو السماح للفرد باستثمار الثروة المقطعة، والعمل عليها، فإذا لم يكن الفرد قادراً على العمل لم يكن الإقطاع مشروعاً.

ومن هذا التحديد للإقطاع يظهر بوضوح طبيعة الإقطاع بوصفه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل واستثمار الطبيعة.

فلم يعتبر الإسلام الإقطاع سبباً لتملك الفرد المقطع المصدر الطبيعي الذي اقطعه الإمام إياه، لأنَّ ذلك ممَّا يبعده عن وصفه أسلوباً من أساليب الاستثمار، وتقسيم الطاقات العملية، وإنَّما جعل للفرد المقطع حقاً في استثمار المصدر الطبيعي، وهذا الحق يعني أنَّ له العمل في ذلك المصدر، ولا يجوز انتزاعه منه والعمل فيه بدلاً عنه، كما صرَّح بذلك العلامة الحلي في القواعد فائلاً: ﴿إنَّ الإقطاع يفيد الاختصاص﴾^١، وقال الشيخ الطوسي في المبسوط: ﴿إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات، صار أحق بها من غيره بإقطاع السلطان إياه بلا خلاف﴾^٢.

والنتيجة إنَّ الإقطاع ليس عملية تمليك، وإنَّما هو حق يمنحه الإمام للفرد في مصدر طبيعي خام فيجعله أولى من غيره باستثمار الجزء إلى حدد له من الأرض أو المعدن تبعاً لقدرته وإمكاناته، ونستفيد من جميع ما تقدم الأمور التالية:

أولاً: إنَّ هذا الحق ثابت بالإجماع كما ادعاه جمع من الفقهاء والظاهر من الأدلة الواردة إنَّه ضروري ما دام الإقطاع أسلوباً من أساليب تقسيم الطاقات والقوى العاملة على المصادر الطبيعية، بقصد استثمارها، لأنَّ الإقطاع لا يمكن أن يقوم بدوره، وينجز تقسيم القوى العاملة على المصادر الطبيعية، طبقاً للمخطط العام ما لم يتمتع كل فرد بحق استثمار ما

١. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٢٦٩.

وأصل العبارة: السبب السادس: إقطاع الإمام، وهو متَّبِع في الموات، فلا يجوز إحيائه وإن كان مواتاً خالياً من التحجير كما أقطع النبي ﷺ بلال بن الحارث العقيق، فلما ولي عمر قال له: ما أقطعتك لتحجبه فاقطعه الناس، وأقطع أرضاً بحضر موت، وأقطع الزبير حضر فرسه فأجرى فرسه حتى قام فرمى بسوطه، وهو يفيد الاختصاص.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٧٣.

اقطع من تلك المصادر، يكون بموجبه هو الأولى من غيره بإحيائه والعمل فيه، فيكون مرّد هذا الحق إلى ضمان ضبط التقسيم، وإنجاح الإقطاع بوصفه أسلوباً لاستثمار المصادر الطبيعية، وتقسيمها بين القوى العاملة على أساس الكفاءة.

ثانياً: إنّ الفرد من حين إقطاع الإمام له أرضاً أو شيئاً من المعدن إلى أن يمارس العمل، أي في فترة الاستعداد وتهيئة الشروط اللازمة التي تتخلّل بين الإقطاع، والبدء في العمل، ليس له أي حق سوى العمل في تلك المساحة المحدودة من الأرض، أو ذلك الجزء المعين من المنجم، الذي يسمح له بالإحياء والاستثمار ويمنع الآخرين من مزاحمته في ذلك لئلا يضطرب الأسلوب الذي اتبعه الإمام في استثمار المصادر الطبيعية، وتقسيم الطاقات عليها وفقاً لكفايتها.

ثالثاً: إنّ هذه الفترة المتخلّلة بين الإقطاع والبدء في العمل يجب أن لا تطول لأنّ الإقطاع لم يكن معناه تمليك الفرد أرضاً أو معدناً، وإنّما هو تقسيم للعمل الكلي على المصادر الطبيعية على أساس الكفاءة، فليس من حق الفرد المقطع له أن يؤجل موعد العمل دون مبرر، لأنّ مساحته في البدء بالعمل تعيق عن إنجاح الإقطاع بوصفه استثماراً للمصادر على أساس تقسيم العمل، كما كانت مزاحمة الغير له في العمل معيقة أيضاً عن أداء الإقطاع دوره الأساسي.

هذا هو دور الإقطاع وأثره في الفترة المتخلّلة بينه وبين العمل، وهي الفترة التي يؤثر فيه الإقطاع من الناحية التشريعية أثره، وهذا الأثر لا يتجاوز حق العمل الذي يجعل من الإقطاع أسلوباً تستعمله الدولة في بعض الظروف، لاستثمار المصادر الطبيعية وتقسيم الطاقات العاملة على تلك المصادر تبعاً لمدى كفاءتها.

رابعاً: بعد ممارسة العمل في الأرض أو المعدن، فإنَّ الإقطاع لا يبقى له أثر من الناحية التشريعية، بل يحلَّ العمل محله، فيُصبح للفرد من الحق في الأرض أو المعدن، ما تقرره طبيعة العمل وفقاً للتفصيلات التي تقدم ذكرها.

خامساً: إنَّ هذه الحقيقة من الإقطاع التي تعتبر أسلوباً إسلامياً لتقسيم العمل، تدل عليها إضافة إلى ما سبق من نصوص وأحكام في التحديد الذي وضعته الشريعة للإقطاع، ما ذكرناه من الضرورة، وما نذكره أيضاً من التحديد في موضوع الإقطاع.

سادساً: قد حدّد الإقطاع المسموح به في الشريعة: بالمصادر الطبيعية التي من شأنَّ العمل فيها أن يمنح العامل حقاً أولوياً من الاختصاص بها، وهي الموات في العرف الفقهي، فلا يجوز إقطاع المرافق الطبيعية التي لا يتولد فيها عن العمل أيَّ حق أو اختصاص، كما نصَّ عليه الشيخ الطوسي قوله في (المبسوط) ممثلاً لهذا النوع من المرافق: بالمواضع الواسعة والطرقات، فإنَّ المنع عن إقطاع هذا النوع من المرافق واختصاص الإقطاع بالموات خاصة يدل بكل وضوح على الحقيقة التي ذكرناها من أنَّ وظيفة الإقطاع من الناحية التشريعية: ليست إلا إعطاء حق العمل في مصدر طبيعي معين لغرض خاص بوصفه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل على المصادر الطبيعية، فيقوم على أساس العمل لا الإقطاع.

سابعاً: وبعد معرفة متعلق الإقطاع وهو المصدر الطبيعي، فإنَّ كان هذا المصدر لم يكن بحاجة إلى إحياء وعمل، ولا يؤدي فيه العمل إلى حق خاص للعامل فلا يجوز الإقطاع؛ لأنَّه بالنسبة إلى هذه المرافق يفقد معناه الإسلامي؛ لأنَّها بحسب الفرض ليست بحاجة

إلى عمل، ولا أثر للعمل فيها، حتى يمنح حق العمل فيها لفرد من الأفراد، بل يكون الإقطاع بالنسبة إلى هذه المرافق مظهراً من مظاهر احتكار الطبيعة واستغلالها، وهذا لا يتفق مع المفهوم الإسلامي للإقطاع ووظيفته الأصلية، ولهذا منعت منه الشريعة وحددت الإقطاع الجائز بذلك النوع من المصادر الطبيعية التي هي بحاجة إلى عمل. ثمَّ إنَّه بعد معرفة معنى الإقطاع في الاقتصاد الإسلامي، ومتعلقه في الشريعة وحكمه الفقهي، هناك عنوان آخر قد يطلق عليه الإقطاع في العرف الفقهي، ولكنه في الحقيقة ليس إقطاعاً، وإنَّما هو تسديد أجور خدمة معينة، وهو:

الإقطاع في الأرض الخراجية

عرفت أنَّ الأراضي الخراجية هي ملك الأمة، ولكن ربما يتفق للحاكم أن يمنح فرداً مقداراً من الأرض الخراجية، ويسمح له بالسيطرة على خراجها، وهذا النوع من التصرف من الحاكم، وإنَّ تعدَّى في مدلوله التاريخي أحياناً -وبدون حق- عن عملية تمليك لرقبة الأرض، ولكنه في مدلوله الفقهي وحدوده المشروعة، لا يعني شيئاً من ذلك، وإنَّما يعتبر أسلوباً في تسديد الأجور والمكافئات التي تلتزم الدولة بدفعها إلى الأفراد، نظير ما يقدمون من أعمال وخدمات عامة.

ولمعرفة المزيد، يجب أن نستذكر أنَّ الخراج -وهو المال الذي تتقاضاه الدولة من المزارعين- يعتبر ملكاً للدولة تبعاً لملكية الأرض نفسها، ولهذا يجب على الدولة أن تصرف أموال الخراج في المصالح العامة للأمة، كما نصت عليه النصوص الفقهية، وقد مثل الفقهاء لتلك المصالح بمؤنة الولاية والقضاة، وبناء المساجد والقناطر، وغير ذلك.

لأنَّ الولاية والقضاة يقدمون خدمة للأمة، فيجب أن تقوم الأمة بمؤنتهم، كما أنَّ المساجد والقناطر من المرافق العامة التي ترتبط بحياة الناس جميعاً، فيجوز إنشاؤها من أموال الأمة وحقوقها في الخراج.

ومن الواضح أنَّ قيام الدولة بمؤنة الوالي والقاضي، أو مكافأة أي فرد قدّم خدمة عامة لمجموع الأمة قد يكون موجباً أيضاً له بالحصول مباشرة على ريع بعض أملاك الأمة، والدولة.

ومن ذلك يظهر أنَّ المجتمع الإسلامي قد يسدّد أجور ونفقات الأفراد الذين يقدمون خدمات عامة للأمة بصورة نقدية، أو أن تسدّد تلك الأجور والنفقات عن طريق منح الدولة للفرد الحق في السيطرة على خراج أرض محدودة من أراضي الأمة، وأخذه مباشرة باعتباره أجره للفرد على الخدمة التي يقدمها للأمة، فيطلق على هذا اسم (الإقطاع)، ولكنه ليس إقطاعاً في الحقيقة، وإنّما هو تكليف للفرد بأن يتقاضى أجره من خراج مساحة معينة من الأرض، يحصل عليه عن طريق الاتصال بالمزارع.

فالفرد المقطع يملك الخراج بوصفه أجره على خدمة عامة قدمها للأمة، ولا يملك الأرض، وليس له الحق في رقبته ولا في منافعها، ولا تخرج الأرض بذلك عن كونها ملكاً للمسلمين، ولا عن وصفها أرضاً خراجية، كما اعترف به المحقق الفقيه السيد محمد بحر العلوم في كتابه (بلغة الفقيه). فهو يحدّد هذا النوع من الإقطاع -أي إقطاع الأرض الخراجية- قال مُنْتَرِشْتُ: ﴿إِنَّ هَذَا الْإِقْطَاعَ لَا يُخْرِجُ الْأَرْضَ عَنْ كَوْنِهَا خِرَاجِيَّةً؛ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كَوْنَ خِرَاجِهَا لِلْفَرْدِ الْمُقْطَعِ، لَا خُرُوجَهَا عَنْ الْخِرَاجِيَّةِ﴾^١.

الحمى في الإسلام

الحمى: هي المساحات الواسعة من موات الأرض يحتكرها الأفراد الأقوياء لأنفسهم ولا يسمحون للآخرين بالاستفادة منها. ويعتبرونها وكل ما تضم من طاقات وثروات ملكاً خالصاً لهم بسبب استيلائهم عليها، وقدراتهم على منع الآخرين من الانتفاع بها. قال المحقق صاحب الجواهر في كتابه القيم: ﴿أَنَّ هَؤُلَاءِ كَانَ مِنْ عَادَةِ أَحَدِهِمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، إِذَا أَتَجَّعَ بِلَدٍّ مُخَصَّباً أَنْ يَسْتَعْوِيَ كَلْباً عَلَى جَبَلٍ أَوْ سَهْلٍ ثُمَّ يَعلنُ تَمْلِكُهُ لِمَجْمُوعِ الْمَسَاحَةِ الَّتِي أَمْتَدَّ إِلَيْهَا صَوْتُ الْكَلْبِ مِنْ سَائِرِ الْجِهَاتِ، وَحَمَايَتِهِ لَهَا مِنَ الْآخَرِينَ، وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَيْهَا اسْمُ (الْحُمَى)﴾^١. فهو مفهوم قديم عند العرب.

ومن الطبيعي أن ينكر الإسلام الحمى؛ لأنَّ الحق الخاص فيه يقوم على أساس القوة والسيطرة والاستيلاء، لا على أساس العمل، ولهذا لا يسمح بذلك لأحد من المسلمين ويدل على النهي واستنكار هذا الأسلوب من التملك والاحتكار للمصادر الطبيعية بعض النصوص الشرعية.

منها: قوله ﷺ: ﴿لَا حُمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ﴾^٢.

١. جواهر الكلام؛ ج ٣٨ ص ٦٢.

وأصل العبارة: الأصل فيه أنَّ الأعداء من العرب إذا انتجع أحد منهم بلداً مخصباً وأتى بكلب على جبل إن كان به أو على نشز إن لم يكن به جبل ثم استعوى الكلب وأوقف من كل ناحية من يسمع صوته بالعوى فيحث انتهى صوته حماه من كل ناحية لنفسه، ويرعى مع العامة فيما سواه، فنهى رسول الله ﷺ عن ذلك لما فيه من التضيق على الناس.

٢. صحيح البخاري؛ ج ٤ ص ١٨٢.

ومنها: ما روى عن الإمام الصادق (عليه السلام): «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ تَكُونُ لَهُ الضَّيْعَةُ فِيهَا جَبَلٌ مِمَّا يُبَاعُ يَأْتِيهِ أَخُوهُ الْمُسْلِمُ وَلَهُ غَنَمٌ قَدْ احْتَجَّ إِلَى جَبَلٍ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ الْجَبَلَ كَمَا يَبِيعُ مِنْ غَيْرِهِ أَوْ يَمْنَعَهُ مِنَ الْجَبَلِ إِنْ طَلَبَهُ بَغَيْرِ ثَمَنِ وَكَيْفَ حَالُهُ فِيهِ وَمَا يَأْخُذُهُ؟ قَالَ لَا يَجُوزُ لَهُ بَيْعُ جَبَلِهِ مِنْ أَحِيهِ»^١.

فإنَّ مجرد وقوع مصدر طبيعي في سيطرة فرد، لا يكون سبباً - في الإسلام - لإيجاد حق للفرد في ذلك المصدر.

والحمى الوحيد الذي سمح به الإسلام هو حمى الرسول، فقد حمى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعض المواضع من موات الأرض، لمصالح عامة، كالبيع، إذ خصصه لأبل الصدقة ونعم الجزية وخيل المجاهدين.

المبحث الخامس: المياه الطبيعية

مصادر المياه الطبيعية على قسمين:

أحدهما: المصادر المكشوفة التي أعدها الله تعالى للإنسان على سطح الأرض، كالبهار والأنهار، والعيون الطبيعية.

والآخر: المصادر المكنوزة في أعماق الأرض التي يتوقف وصول الإنسان إليها على جهد وعمل، كمياه الآبار التي يحفرها الإنسان ليصل إلى نبع الماء.

أمّا القسم الأول من المياه فإنه يعتبر من المشتركات العامة بين الناس، وقد عرفت أنَّ المشتركات هي الثروات الطبيعية التي لم يأذن الدين الحنيف للفرد بتملكها، وإنَّما يسمح للأفراد جميعاً بالاستفادة منها مع احتفاظ أصل الماء ورقبته بصفة الاشتراك والعمومية، فإنَّ البحر أو النهر الطبيعي من الماء لا يملكه أحد ملكية خاصة، بل يباح للجميع الانتفاع به.

وعلى هذا الأساس قال الفقهاء بأنَّ المصادر الطبيعية المكشوفة للمياه تخضع لمبدأ الملكية العامة، وإنَّ كان رأي فقهي مشهور يستثني من تلك المصادر ما كان نابعاً في أرض مملوكة لفرد خاص.

وعلى مبدأ الملكية العامة إذا حاز فرد منها كمية في أيّ ظرف مهما كان نوعه، تكون تلك الكمية التي حازها ملكاً خاصاً له.

فلو اغترف من النهر بإناء، أو سحب منه بآلة، أو حفر حفيرة بشكل مشروع وأوصلها بالنهر، أصبح الماء الذي غرفه الإناء، أو سحبه الآلة أو اجتنبته الحفيرة ملكاً بالحيازة،

وبدونها وبغير العمل لا يملك من الماء شيئاً، كما أكد ذلك الشيخ الطوسي رحمته الله في المبسوط قال: ﴿فالمباح مثل ماء البحر والنهر الكبير مثل دجلة والفرات والنيل وجيحون وسيحان ومثل العيون النابعة في موات السهل والجبل فكل هذا مباح ولكل أحد أن يستعمل منه ما أراد كيف شاء بلا خلاف، لخبر ابن عباس المتقدم^١، وإن زاد هذا الماء فدخل إلى أملاك الناس واجتمع فيها لم يملكوه^٢﴾.

فيكون العمل هو الأساس في امتلاك ما يسيطر عليه الشخص من مياه تلك المصادر. وأما دخول شيء من تلك المياه في سيطرة الشخص، كان يتسرب الماء من النهر إلى منطقته دون عمل منه، فلا يبرر تملكه له، بل يبقى الماء على إباحته العامة، ما لم يبذل عمل في حيازته.

وأما القسم الثاني من المصادر الطبيعية للماء، وهو ما كان مكنوزاً ومستتراً في باطن الأرض، فلا يختص به أحد ما لم يعمل للوصول إليه، أو الحفر لأجل كشفه، فإذا كشفه إنسان بالعمل أو الحفر أصبح له حق في العين المكتشفة، يباح له الاستفادة منها، ويمنع الآخرين من مزاحمته، لأنه هو الذي خلق بعمله فرصة الانتفاع بتلك العين، فمن حقه أن ينتفع بهذه الفرصة، وليس لأحد ممن لم يشاركه جهده في خلقها أن يزاحمه في الاستفادة منها، ومن أجل هذا أصبح هو الأول بالعين من غيره، كما يملك ما يتجدد من مائها؛ لأنه لون من ألوان الحيازة، ولكنه لا يملك نفس العين الموجودة في أعماق الأرض قبل

١. عن رسول الله ﷺ: ﴿النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ؛ النَّارِ وَالْمَاءِ وَالْكَالِ﴾. [مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل؛ ج ١٧ ص ١١٤].

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٨٢.

عمله. ولذا يجب عليه إذا اشبع حاجته من الماء بذل الزائد للآخرين، ولا يجوز له أن يطالبهم بهال عوضاً عن شربهم وسقي حيواناتهم؛ لأنَّ المادة من المشتراك العامة، وإنَّما حصل للمكتشف بعمله حق الأولوية به فإذا اشبع حاجته كان للآخرين الانتفاع بها، ويدل عليه ما ورد في خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: ﴿نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَنِ النَّطَافِ وَالْأَرْبَعَاءِ قَالَ وَالْأَرْبَعَاءُ أَنْ يُسْنَى مُسْنَأَةٌ فَيَحْمَلَ الْمَاءَ فَيَسْتَقَى بِهِ الْأَرْضُ ثُمَّ يُسْتَعْنَى عَنْهُ فَقَالَ لَا تَبِعْهُ وَلَكِنْ أَعْرِهْ جَارَكَ وَالنَّطَافُ أَنْ يَكُونَ لَهُ الشَّرْبُ فَيَسْتَعْنَى عَنْهُ فَيَقُولُ لَا تَبِعْهُ وَلَكِنْ أَعْرِهْ أَخَاكَ أَوْ جَارَكَ﴾^١.

وفي حديث آخر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: ﴿النَّطَافُ شَرْبُ الْمَاءِ لَيْسَ لَكَ إِذَا اسْتَعْنَيْتَ عَنْهُ أَنْ تَبِعَهُ جَارَكَ تَدْعُهُ لَهُ وَالْأَرْبَعَاءُ الْمُسْنَأَةُ تَكُونُ بَيْنَ الْقَوْمِ فَيَسْتَعْنَى عَنْهَا صَاحِبُهَا قَالَ يَدْعُهَا لِجَارِهِ وَلَا يَبِيعُهَا إِلَّاهُ﴾^٢.

وذكر الشيخ الطوسي قده مقررًا ما تقدم ذكره من أنَّ علاقة الفرد بعين الماء علاقة حق لا ملك، بالرغم من أنَّه يملك البئر، أي الحفرة التي حفرها وتوصل عن طريقها إلى الماء فقال: ﴿فكل موضع قلنا إنَّه يملك البئر فإنه أحق من مائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقى زروعه فإذا فضل بعد ذلك شيء وجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه وشرب ماشيته من السابلة وغيرهم، وليس له منع الماء الفاضل من حاجته حتى لا يتمكن غيره من رعى الكلاء الذي بقرب ذلك الماء، وإنَّما يجب عليه ذلك لشرب

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٧٧.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ١٤٣.

المحتاج إليه وشرب ماشيته... وأما الماء الذي حازه وجمعه في حبه أو جرتة أو كورة أو بركته أو بثره أو مصنعه أو غير ذلك فإنه لا يجب عليه بذل شيء منه، وإن كان فضلاً عن حاجته بلا خلاف، لأنه لا مادة له^١.

فالمادة بوصفها مصدراً طبيعياً لا يمكن للفرد أن يمنع الآخرين عنها في الحدود التي لا تتعارض مع حقه، لأنه لا يملك المادة وإنّما هو أحق بها نتيجة الفرصة التي أتاحت له الانتفاع بتلك المادة، فما لا يتعارض مع حقه في الانتفاع بالمادة يجب السماح به للآخرين.

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٨١.

المبحث السادس: الثروات الطبيعية الأخرى

تعدّ الثروات الطبيعية غير التي ذكرناها في المباحث السابقة من المباحات العامة وقد عرّف الفقهاء المباحات العامة بأنّها التي يباح للأفراد الانتفاع بها وتملك رقبته، فتكون الإباحة في المباحات العامة إباحة تملك لا مجرد إباحة انتفاع.

وقد اثبت الإسلام هذه الملكية الخاصة للمباحات على أساس العمل لحيازتها على اختلاف ألوانه، فالعمل لحيازة الطير هو الصيد، والعمل لحيازة الخشب هو الاحتطاب، والعمل لحيازة اللؤلؤ والمرجان هو الغوص في أعماق المياه، وهكذا تمتلك الثروات المباحة بإتفاق العمل المناسب فيما تتطلبه الحيازة.

فلا تملك هذه الثروات ملكية خاصة بدون العمل، فلا يكفي دخولها في حدود سيطرة الإنسان لتصبح ملكاً له ما لم يصدر عملاً إيجابياً في حيازتها، قال العلامة رحمته الله في التذكرة ﴿لو زاد الماء المباح فدخل شيء منه ملك إنسان، ... قال الشيخ قُدَسَتْ: لا يملكه ...، كما لو وقع في ملك الغير مطر أو ثلج فمكث في ملكه، أو فرّخ طائر في بستانه، أو توخّل ظبي في أرضه، أو وقعت سمكة في سفينته، لم يملكه بذلك، بل بالأخذ والحيازة^١﴾. وقال في القواعد في أحكام الصيد: ﴿ولا يملك الصيد بتوخله في أرضه، ولا بتعشيشه في داره، ولا بوثوب السمكة إلى سفينته^٢﴾.

١. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٤٠٣.

٢. قواعد الأحكام؛ ج ٣ ص ٣١٦.

الخلاصة

نستخلص من جميع ما تقدم بيانه:

أولاً: إنّ للدين الحنيف أنواعاً من الملكية بخلاف الاقتصاد الوضعي.

ثانياً: تحديد أحكام كل نوع من تلك الأنواع.

ثالثاً: كل ما ذكر إنّما هو لبيان رأي الإسلام في توزيع مصادر الإنتاج الذي له التأثير

الكبير في توزيع الدخل، كما سيأتي بيانه.

رابعاً: كل ذلك لبيان حكم الدين الحنيف للتوزيع فيما قبل الإنتاج.

الفصل الثاني

نظرية توزيع ما قبل الإنتاج

تمهيد

تبين في البحوث السابقة النظام الخاص للتشريع الإسلامي في توزيع ما قبل الإنتاج وقد تضمن مجموعة من الأحكام التشريعية الدقيقة، لتنظيم حقوق الأفراد والمجتمع والدولة في المواد الأولية والثروات الطبيعية التي يحتويها الكون.

وباستيعاب هذا البناء العلوي من التصميم الإسلامي نكون قد قطعنا شوطاً كبيراً في اكتشاف النظرية، وعلينا البحث من هذه الناحية في المذهب الاقتصادي الإسلامي التي تظهر فيها القواعد والنظريات العامة التي يقوم على أساسها البناء العلوي، ويرتكز عليها تلك الأحكام التي مر ذكرها.

وفي هذا الفصل نبحث عن العمومات والقواعد النظرية التي كان أساسها تلك الأحكام والبناء العلوي الذي تقدم بيانه.

والكلام في صياغة النظرية يستدعي الكلام في مراحل ثم في النهاية نجمع تلك المباحث في مركب واحد وأعطاها صبغة القاعدة العامة.

أولاً: الجانب السلبي من النظرية.

ومحتوى هذا الجانب كما سيتضح؛ هو الإيثار بعدم وجود ملكيات وحقوق خاصة ابتدائية في الثروة الطبيعية الخام بدون عمل.

الأحكام التشريعية

أ- إلغاء الحمى، كما قال عليه السلام: «لَا حِمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ»^١، وبذلك ينفي الدين

الحنيف أي حق خاص للفرد في الأرض بمجرد السيطرة عليها.

ب- إذا أقطع ولي الأمر أرضاً لفرد، اكتسب هذا الفرد بسبب ذلك حق العمل في تلك الأرض دون أن يمنحه الإقطاع حقاً في ملكية الأرض، أو أي حق آخر فيها ما لم يعمل ويبدل جهداً في استثمارها.

ج- لا تملك الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها، قال الشيخ الطوسي في المبسوط: ﴿فالمباح مثل ماء البحر والنهر الكبير مثل دجلة والفرات والنيل وجيحون وسيحان ومثل العيون النابعة في موات السهل والجبل فكل هذا مباح ولكل أحد أن يستعمل منه ما أراد كيف شاء بلا خلاف، لخبر ابن عباس المتقدم^١، وإن زاد هذا الماء فدخل إلى أملاك الناس واجتمع فيها لم يملكوه^٢﴾.

د- إذا زاد الماء الطبيعي فدخل أملاك الناس واجتمع دون أن يحوزوه بعمل خاص لم يملكوه، كما قال الشيخ في المبسوط.

هـ- إذا لم ينق الفرد جهداً في الصيد، بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه ففي قواعد العلامة الحلي: ﴿ولا يملك الصيد بتوخله في أرضه، ولا بتعشيشه في داره، ولا بوثوب السمكة إلى سفينته^٣﴾.

١. عن رسول الله ﷺ: «النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: النَّارِ وَالْمَاءِ وَالْكَالِ» [مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل؛ ج ١٧ ص ١١٤].

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٨٢.

٣. قواعد الأحكام؛ ج ٣ ص ٣١٦.

و- كذلك الحال في الثروات الطبيعية الأخرى، فإنَّ دخولها في سيطرة الشخص من دون عمل لا يدل على تملكها، كما ورد في التذكرة: ﴿إنَّ الشخص لا يملك الثلج الذي يتساقط في حوزته بمجرد سقوطه على أرضه﴾^١.

الاستنتاج

من هذه الأحكام ونظيراتها في تلك المجموعة التي تقدم ذكرها في التشريع الإسلامي، يتبين أنَّ الفرد لم يكن له أي حق خاص في الثروات الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها، يميزه عن غيره في واقع الحياة، فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يحيطها، ولا بمعدن إذا لم يكشف عنه، ولا بعين ماء إذا لم يستنبط ولا بالحيوانات النافرة إلا إذا صادها، ولا بثروة على وجه الأرض أو في السماء إلا إذا حازها، وانفق جهد في ذلك.

ومن خلال هذه الأمثلة يمكن أن نفهم أنَّ العمل الذي اعتبر في النظرية الأساس الوحيد لاكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في ثروات الطبيعة، وسبباً كافياً لقيام الحقوق الخاصة على أساسه، لا يعتبر كذلك بالنسبة إلى نوع آخر من الثروة، فالحجر في الصحراء يمكنك أن تمتلكه بالحيازة الخاصة على أساسه، ولكنها لا تعترف به النظرية، وتسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسه، ولكنها لا تعترف بالحيازة عملاً. ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسه في الأرض الميتة والمنجم والينابيع الطبيعية للماء، فلا يكفي لكي تختص بأرض أو منجم أو عين ماء في أعماق الأرض أن تسيطر على تلك الثروات وتضمها إلى حوزتك، بل لا بُدَّ لك في سبيل حقوق خاصة فيها بأن يتجسد الجهود في

١. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٩ ص ٤٠٣.

الأرض والمنجم والعين فلا بُدَّ من إحياء الأرض وكشف المنجم واستنباط الماء. ومن أجل ذلك يمكن تحديد الجوانب الإيجابية من النظرية، وكون مفهومها العمل، والمقياس في منح صفة العمل للجهود المتنوعة التي يمارسها الإنسان في حقول الطبيعة وثرواتها، وبعد بيان هذا المقياس يمكن أن ندرك الفرق بين حيازة الحجر الذي يكون كافياً لتملكه وحيازة الأرض الذي لم يكن كافياً في ذلك ولا تملك الحق الخاص فيها.

ثانياً: الجانب الإيجابي من النظرية.

لا إشكال في أن الجانب الإيجابي من النظرية يوازي جانبها السلبي ويكمّله، فإنّه يعتمد على أن العمل أساس مشروع لاكتساب الحقوق والملكيّات الخاصة في الثروات الطبيعية. فإنّ رفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصلاً عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية.

والإيمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابية الموازية.

الأحكام التشريعية العلوية

- أ- من أحيى أرضاً فهي له، كما جاء في الحديث.
- ب- من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به، وملك الكمية التي كشفت الحفرة عنها، وما فيها من مواد.
- ج- من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء، فهو أحق بها.
- د- إذا حاز فرد الحيوان النافر بالصيد، والخشب بالاحتطاب، والحجر الطبيعي بحمله، والماء من النهر باغترافه في أنية وغيرها ملكه بالحيازة، كما نص على ذلك الفقهاء جميعاً.

الاستنتاج

إنَّ تلك الأحكام تشترك في ظاهرة واحدة، وهي أنَّ العمل مصدر للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية التي تكشف الإنسان من كل جانب، وبالرغم من أنَّ هذه الظاهرة التشريعية نجدها في كل تلك الأحكام، وبالتدقيق فيها وفي نصوصها الفقهية وأدلتها يمكننا أنَّ نكتشف عنصراً ثابتاً في هذه الظاهرة، وعنصرين متغيرين يختلفان باختلاف أنواع الثروة وأقسامها، فالعنصر الثابت هو ربط الحقوق الخاصة للفرد في الثروات الطبيعية الخام بالعمل، فما لم يقدم عملاً لا يحصل على شيء، وإنَّما يندمج مع ثروة طبيعية في عملية من العمليات ويستطيع الفرد أن يظفر بحق خاص فيها، فتكون العلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام هي المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها.

وأما العنصران المتغيران، فهما: نوع العمل، ونوع الحقوق الخاصة التي يخلقها العمل. فنحن نرى أنَّ الأحكام التي شرعت الحقوق الخاصة على أساس العمل، يختلف بعضها عن البعض في نوع العمل الذي جعلته مصدراً للحق الخاص، وفي نوع الحقوق الخاصة التي تنجم عن الأرض، فالأرض لا تعتبر حيازتها عملاً، بينما يعتبر العمل لحيازة الحجر في الصحراء سبباً كافياً لتملكه، كما أشرنا إليه آنفاً.

وكذلك نرى الإحياء الذي يعتبر عملاً بالنسبة إلى الأرض والمعدن لا يؤدي إلا إلى حق خاص للفرد في رقبة الأرض والمعدن، يكون الفرد بموجبه أولى من غيره بهما، ولا يصبح مالكاً للأرض والمعدن نفسيهما، بينما نجد أنَّ العمل لحيازة الحجر من الصحراء واغتراف

الماء من النهر يكفي سبباً من الناحية الشرعية لا لاكتساب حق الأولوية في الحجر والماء فحسب، بل لتملكهما ملكية خاصة.

فهناك اختلاف بين الأحكام التي ربطت الحقوق الخاصة للفرد بعمله وجهده في تحديد نوع العمل إلى أن تنتج تلك الحقوق. وفي تحديد طبيعة تلك الحقوق التي تركز على العمل ولأجل ذلك يثير هذا الاختلاف عدة أسئلة يجب الجواب عليها:

أ- لماذا كان العمل لحيازة الحجر والماء من النهر كافياً لاكتساب العامل حقاً فيه، ولم يكن هذا النوع من العمل في الأرض والمعدن -مثلاً- سبباً لأي حق خاص فيها؟

ب- كيف أرتفع الحق الذي كسبه الفرد في الماء عن طريق حيازته من النهر إلى مستوى الملكية بينما لم يتح لمن أحيا أرضاً أو اكتشف منجماً أن يملك الأرض أو المنجم وإنما منح حق الأولوية في المرفق الطبيعي الذي أحياه؟

ج- ما بال الفرد إذا وجد أرضاً عامرة بطبيعتها، فاغتنم الفرصة الممنوحة لها طبيعياً وزرعها وأنفق على زراعتها جهداً، ولا يحصل على حقوق مماثلة لحقوق الإحياء، مع أنه قدم على تربتها كثيراً من الجهود والأعمال؟

د- كيف أصبح إحياء الأرض الميتة سبباً لحق الفرد في رقبة الأرض ولم يصبح استغلال الأرض العامرة وزراعتها مبرراً لحق مماثل للفرد؟

ويمكن الجواب على جميع تلك الأسئلة التي نشأت من اختلاف أحكام الإسلام بشأن العمل وحقوقه، ولا بُدَّ من البحث حول هذا الموضوع الذي هو العنصر الثالث من

النظرية الذي يشرح الأساس العام لتقييم العمل في النظرية، ولكي نحدّد هذا الجانب لا بُدَّ من جمع الأحكام المختلفة بشأن العمل وحقوقه التي أثارت تلك الأسئلة، ونضيف إليها سائر الأحكام المماثلة التي تشابهها، ومن جميع تلك الأحكام يمكن تحديد معالم النظرية بوضوح. فإنَّ مجموعة هذه الأحكام المختلفة تعكس في الحقيقة المعالم المحددة للنظرية.

ثالثاً: تقييم العمل في النظرية.

الأحكام التشريعية

أ- إذا مارس الفرد أرضاً ميتة فأحيّاها كان له الحق فيها، وعليه طسّقها يؤدّيه إلى الإمام مال لم يعف عنه كما قال الشيخ في المبسوط في كتاب الجهاد، وفقاً للنصوص الصحيحة الدالة على أنَّ من أحيّا أرضاً فهو أحق بها وعليه طسّقها، وبموجب الحق الذي يكسبه، ولا يجوز لآخر انتزاع الأرض منه ما دام قائماً بحقّها، بالرغم من أنّه لا يملك رقبتها.

ب- إذا مارس الفرد أرضاً عامرة بطبيعتها، فزرعها واستغلها كان من حقه الاحتفاظ بها. ومنع الآخرين عنها حتى في حالة عدم ممارسته للانتفاع، ومن أجل هذا كان الحق الناتج من استثمار أرض عامرة بطبيعتها يختلف عن الحق الناتج عن إحياء أرض ميتة، فإنَّ حق الإحياء يمنع أي فرد آخر من الاستيلاء عليها بدون إذن المحيي ما دامت معالم الحياة باقية فيها، سواء كان المحيي يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً أم لا. وأمّا الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لزراعته أرضاً حية

بطبيعتها، فهو لا يعدو أن يكون حق الأولوية بالأرض ما دام يمارس انتفاعه بها، فإذا امتنع عن ذلك كان لأي فرد آخر.

ج- أن يستفيد من الفرصة الممنوحة طبيعياً للأرض ويقوم بدور الأول. إذا حفر الفرد أرضاً لاكتشاف منجم فوصل إليه، كان لآخر أن يستفيد من نفس المنجم إذا لم يزاحمه، وذلك بأن يحفر في موضع آخر -مثلاً- ويصل على ما يريد من المواد المعدنية، كما نص عليه العلامة في القواعد قال: ﴿ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى ، فإذا وصل إلى ذلك العرق لم يكن له منعه﴾^١.

د- قال الشهيد في المسالك، في الأرض التي أحيها الفرد ثمَّ خربت: ﴿ولأنَّ هذه الأرض أصلها مباح، فإذا تركها حتى عادت إلى ما كانت عليه صارت مباحة، كما لو أخذ ماء من دجلة ثمَّ ردَّه إليها، ولأنَّ العلة في تملك هذه الأرض الإحياء والعمارة، فإذا زالت العلة زال المعلول وهو الملك﴾^٢. وهو يرشد إلى أن الأرض إذا أحيها الفرد تصبح حقاً له أو ملكاً له، ويبقيان فيما إذا دام الإحياء والإعمار متجسداً فيها، فإذا زال الإحياء سقط الحق.

هـ- وفي ضوء ذلك إذا حفر الفرد في أرض لاكتشاف منجم، أو عين ما فوصل إليها ثمَّ أهمل اكتشافه، حتى طمت الحفرة، أو التحمت في الأرض بسبب طبيعي، فجاء شخص آخر فبدأ العمل من جديد حتى اكتشف المنجم، كان له الحق في ذلك، وليس للأول حقاً في منعه.

١. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٢٧٢.

٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٢ ص ٤٠٠.

و- الحيازة بمجردا ليست سبباً للتملك، أو الحق في المصادر الطبيعية من الأرض، والمنجم، وعيون الماء، وهي نوع من الحمى، ولا حمى إلا لله ولرسوله.

ز- الحيوانات النافرة المتمردة على الإنسان تملك بالقضاء على مقاومتها واصطيادها، ولو لم يحزها الصائد بيده، أو شبكته، فلا يجب في تملك الصيد الاستيلاء الفعلي، قال العلامة الحلّي في القواعد: ﴿أسباب الملك، وهي أربعة:

١- إبطال منعه.

٢- إثبات اليد.

٣- إثنائه.

٤- الوقوع فيما نصب آلة الصيد.

وكلّ من رمى صيداً لا يد لأحد عليه، ولا أثر ملك فيه، فإنّه يملكه إذا صيرّه غير ممتنع، وإن لم يقبضه^١.

ح- من حفر بئراً حتى وصل إلى الماء كان أحقّ بمائها، بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته أو سقي زرع، فإذا فضل بعد ذلك، وجب عليه بذله بلا عوض لمن أحتاج إليه، كما نص عليه الشيخ الطوسي في المبسوط كما تقدم ذكره.

ط- إذا ملك شخص مالا بالحيازة ثمّ أهمله وسيبه، زال حقه فيه وعاد مباحاً طلقاً، كما كان قبل الحيازة، وجاز لآخر تملكه، لأنّ إعراض المالك عن الانتفاع بملكه وتسيّبه له بقطع صلته به، كما ورد في صحيح عبد الله بن سنان عن الإمام

الصادق عليه السلام قال: ﴿مَنْ أَصَابَ مَالًا أَوْ بَعِيرًا فِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ قَدْ كَلَّتْ وَقَامَتْ وَسَيِّبَهَا صَاحِبُهَا مِمَّا لَمْ يَتَّبِعْهُ فَأَخَذَهَا غَيْرُهُ فَأَقَامَ عَلَيْهَا وَأَنْفَقَ نَفَقَةً حَتَّى أَحْيَاهَا مِنَ الْكَلَالِ وَمِنَ الْمَوْتِ فَهِيَ لَهُ وَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيْهَا وَإِنَّمَا هِيَ مِثْلُ الشَّيْءِ الْمُبَاحِ﴾^١، وهذا الصحيح وإن كان مورد البعير المسيب ولكنه حين عطف البعير على المال، يتبين أنَّ القاعدة في جميع الأموال وكل الأحوال.

ي- لا يوجد للفرد حق في رقبة الأرض التي يرعى فيها غنمه، ولا يملك المرعى بممارسته للرعي فيه، وإنما يكتسب حقاً فيه بالإحياء فقط، ولذا لا يجوز للشخص أن يبيع مرعاه إذا لم يكن قد اكتسب حقاً فيه قبل ذلك بالإحياء أو الإرث من المحيي ونحو ذلك.

وفي الخبر عن زيد بن إدريس عن أبي الحسن عليه السلام قال: ﴿سَأَلْتُهُ وَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ لَنَا ضِيَاعًا وَلَهَا حُدُودٌ وَفِيهَا مَرَاعِي وَلِلرَّجُلِ مَنَّا غَنَمٌ وَإِبِلٌ وَيَخْتِاجُ إِلَى تِلْكَ الْمَرَاعِي لِإِبِلِهِ وَغَنَمِهِ أَيجَلُّ لَهُ أَنْ يَحْمِيَ الْمَرَاعِيَ لِحَاجَتِهِ إِلَيْهَا فَقَالَ إِذَا كَانَتْ الْأَرْضُ أَرْضَهُ فَلَهُ أَنْ يَحْمِيَ وَيُصَيِّرَ ذَلِكَ إِلَى مَا يَخْتِاجُ إِلَيْهِ قَالَ وَقُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَبِيعُ الْمَرَاعِيَ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ الْأَرْضُ أَرْضَهُ فَلَا بَأْسَ﴾^٢.

وهذا الخبر يدل على أنَّ نفس عملية اتخاذ الأرض مرعى لا توجد حقاً للراعي في الأرض يسوغ له نقل هذا الحق إلى غيره بالبيع.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ١٤٠.

٢. المصدر السابق؛ ص ٢٧٦.

ومن جميع تلك الأحكام التشريعية نستنتج القاعدة الاقتصادية في الدين الحنيف للنظرية ومعالمها، وهي أنَّ العمل الاقتصادي هو الأساس للحقوق في النظرية.

رابعاً: العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية.

إنَّ النظرية تميّز بين نوعين من الأعمال:

أحدهما: الانتفاع والاستثمار.

والآخر: الاحتكار والاستئثار.

والأول يتصف بالصفات الاقتصادية نظراً لطبيعة الأعمال الاستثمارية والانتفاعية، بخلاف النوع الثاني الذي يقوم على أساس القوة والسيطرة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثمار مباشراً.

ومصدر الحقوق الخاصة في النظرية، هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأول كاحتطاب الخشب من الغابة، ونقل الأحجار من الصحراء، وإحياء الأرض الميتة.

وأما النوع الثاني من العمل فلا قيمة له؛ لأنَّه مظهر من مظاهر القوة - كما عرفت - وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها، والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصة، وليس مبرراً كافياً لها، وعلى هذا الأساس ألغت النظرية العامة العمل لحيازة الأرض والاستيلاء عليها، ولم تقم على أساسه أي حق من الحقوق الخاصة؛ لأنَّه في الحقيقة من أعمال القوة، لا من أعمال الانتفاع والاستثمار.

وفي ضوء هذا الأساس والقاعدة ندرس المواضيع التالية:

الأول: الحيابة ذات طابع مزدوج.

بعءما عرفت الأساس في الفرق بين النوعين المتقدمين من العمل ربّما نواجه السؤال المعروف عن الفرق بين حيازة الأرض، وحيابة الحجر بحمله من الصحراء، والخشب واحتطابه من الغابة، واغتراف الماء من النهر.

فإذا كانت الحيازة مظهر قوة، وليست ذات صفة اقتصادية، كأعمال الانتفاع والاستثمار، فإنّه كيف جاز للإسلام أن يفرق بين حيازة الأرض وحيابة الخشب، ويمنح الأخيرة حقوقاً خاصة، بينما يلغي الأولى ويجردها عن كل حق؟

والجواب على هذا السؤال يظهر من التمييز بين أعمال الانتفاع والاستثمار، وأعمال الاحتكار والاستثمار في النظرية الإسلامية، فإنّه لا يقوم على أساس شكل العمل، بل قد يتخذ الشكل الواحد للعمل طابع الانتفاع والاستثمار تارة، وطابع الاحتكار والاستثمار تارة أخرى.

وذلك إنّما يكون تبعاً لطبيعة المجال الذي يشتغل فيه العامل، ونوع الثروة التي يمارسها، فالحيابة -مثلاً- وإن كانت من الناحية الشكلية نوعاً واحداً من العمل، ولكنها تختلف في حساب النظرية العامة باختلاف نوع الثروة التي يسيطر عليها الفرد، فإنّ حيازة الخشب والحجر -مثلاً- من أعمال الانتفاع والاستثمار. وأمّا حيازة الأرض والاستيلاء على منجم أو على عين ماء فليس من تلك الأعمال، بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين.

والبرهان على ذلك هو أنّه يمكننا أن نفترض إنساناً يعيش بمفرده في مساحة كبيرة من الأرض غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية بعيداً عن المنافسة والمزاحمة، فندرس سلوكه وما يمارسه من ألوان الحيازة.

فإنَّ مثل هذا الإنسان لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض وما فيها من مناجم أو عيون، وحمايتها. فإنَّه لا يجد داعياً إلى هذه الحماية، ولا فائدة يجنيها منها في حياته ما دامت الأرض بخدمته في كل حين ولا ينافس فيها أحداً، وإنَّما يتصرف مباشرة على إحياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار.

ولكنه بالرغم من أنَّه لا يفكر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض، يمارس دائماً حيازة الماء ينقله إلى كوزه، والحجر يحمله إلى كوخه، والخشب يوقد عليه النار؛ لأنَّه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلا بحيازتها وإعدادها في متناول يده.

فإنَّ حيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة، بل الإحياء وحده في هذا الحال هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها، وإنَّما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض وتشتد، فينطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين.

وهذا يعني أنَّ حيازة الأرض وما إليها من مصادر الطبيعة ليست عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار، وإنَّما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه.

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء، فإنَّها ليست عمل قوة، وإنَّما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار. ولذا قلنا بأنَّ الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره عن كل دافع من دوافع القوة واستعمال العنف، وهكذا نعرف أنَّ حيازة الأشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد

عمل من أعمال القوة، وإنَّما هي في الأصل عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الإنسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوة.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفرق بين تلك الأنواع حيازة المصادر الطبيعية من أراضي ومناجم وعيون، ويمكن إدراجه في أعمال الاحتكار والقوة التي لا قيمة لها في النظرية.

وحيازة الثروات التي تنقل وتحمل، ويمكن درجها في أعمال الانتفاع والاستثمار التي هي المصدر الوحيد للحقوق الخاصة في الثروات الطبيعية.

والحاصل من ذلك أنَّ الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في ثبوت الحقوق الخاصة، فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار.

الثاني: تمييز الأعمال الاقتصادية بحسب النظرية.

ذكرنا أنَّ أعمال الانتفاع والاستثمار هي التي تحمل الطابع الاقتصادي، فلا بُدَّ أنْ نعرف موقف النظرية من تقييمها، ونوع الحقوق التي يمكن تقييمها بها.

ولا نحتاج في هذا المجال إلى أكثر من الرجوع إلى الأحكام التشريعية السابقة لاسيما الحكم الثاني والعاشر منها.

لكي نعرف أنَّ الشريعة لا تمنح الفرد دائماً الحق أو الملكية في مصادر الثروة الطبيعية -من أرض ومناجم وعيون- بمجرد ممارسة الفرد فيها لعمل خاص من أعمال الانتفاع والاستثمار.

فإنَّ الحكم الثاني يدل على أنَّ الانتفاع بالأرض باتخاذها مرعياً لا يعطي للراعي حقاً في تملك تلك الأرض، مع أنَّ استخدامها في الرعي عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار.

فهناك إذن فارق يجب التنبيه عليه بين إحياء الأرض وما إليه من أعمال وبين استثمار الأرض العامرة في الزراعة والرعي، بالرغم من أنَّ هذه الأعمال تبدو جميعاً ذات صفة اقتصادية، وألواناً من الانتفاع والاستثمار والمصادر الثروة الطبيعية، وباكتشاف هذا الفارق نقرب من تحديد النظرية العامة واستيعابها.

الثالث: كيفية قيام الحقوق الخاصة على أساس العمل.

في الواقع إنَّ الفارق الذي ذكرناه يرتبط كل الارتباط بالمبررات التي أنيطت بها النظرية لمنح الفرد حقوقاً خاصة في الثروة الطبيعية على أساس العمل.

ولكي نستوعب الفرق نظرياً بين المجموعة التي تقدم عرضها من أعمال الانتفاع والاستثمار ذات الصلة الاقتصادية، يجب أن نعرف التكييف النظري للحقوق الخاصة التي ربطت بالعمل، وكيف وإلى أي مدى يلعب العمل دوره الإيجابي في النظرية؟ وما هو المبدأ الذي ينشئ العمل على أساسه حقوقاً خاصة للعامل في الثروة التي يمارسها بعمله؟ فإذا عرفنا هذا المبدأ نستطيع في ضوءه أن نميِّز بين تلك المجموعة من أعمال الانتفاع.

وحيثُ يمكن تلخيص هذا المبدأ على ضوء تلك الأحكام الإلهية في الصيغة التالية:

إنَّ العامل يملك نتيجة عمله التي يخلقها بجهد وطاقته في المواد الطبيعية الخام. وهذا المبدأ يسري على كل أعمال الانتفاع والاستثمار التي يمارسها الفرد في الطبيعة ومصادرها الخام، دون تمييز بين عملية إحياء الأرض الميتة، أو كشف المنجم، أو استنباط الماء، أو زراعة الأرض العامرة بطبيعتها، أو استخدامها في رعي الحيوانات وتربيتها، كل ذلك عمل، وكل عمل مع مادة خام من حق العامل أن يقطف ثماره ويمتلك نتيجته.

ولأنَّ حقَّ العامل في امتلاك نتيجة عمله في مصدر طبيعي، لا يعني أنَّ جميع هذه الأعمال تتفق في نتائجها لكي تتفق في نوع الحقوق التي تنفرع عنها، بل إنَّها تختلف في نتائجها. وعلى هذا الأساس نخلف في نوع الحقوق الخاصة التي تنشأ عنها، فإحياء الأرض - مثلاً - عملية يمارسها الفرد في أرض ميتة، لا تصلح لإنتاج وانتفاع، فيزيل عن وجهها الصخور الصماء، ويوفر كل الشروط التي تجعلها قابلة للانتفاع أو الإنتاج ويحقق عن طريق ذلك نتيجة مهمة بسبب إحيائه للأرض لم تكن موجودة قبل الإحياء، وليست هذه النتيجة وجود الأرض نفسها، لأنَّ عملية الإحياء لا تخلق الأرض، وإنَّما هي الفرصة التي خلقها الفرد بعمله وجهه، فإنَّ إحياء الأرض المينة يؤدي إلى خلق فرصة الانتفاع بالأرض واستثمارها، إذ لم تكن هذه الفرصة متاحة قبل إحيائها، وإنَّما نتجت عن عملية الإحياء، والعامل يملك وفقاً للنظرية العامة هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله، وملكيته للفرصة تؤدي إلى منع الآخرين عن سرقة هذه الفرصة منه، وتضييعها عليه بانتزاع الأرض منه، والانتفاع بها بدلاً عنه، لأنَّهم بذلك يجزؤونه من الفرصة التي خلقها بجهده في عملية الإحياء، وملكها بعمل مشروع، ولأجل ذلك يصبح الفرد بإحيائه الأرض أولى بها من غيره، ليتاح له الانتفاع بالفرصة التي أنتجها، وهذه الأولوية هي كل حقه في الأرض. وهكذا نعرف أنَّ حقَّ الفرد في الأرض التي أحيها مردّه نظرياً إلى عدم جواز سرقة الآخرين نتيجة عمله وتضييع الفرصة التي خلقها بعمله المشروع.

وإحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق الأرض، كإحياء الأرض الميتة في هذا تماماً، فإنَّ العامل الذي يمارس عملية الإحياء يخلق فرصة الانتفاع بالمرق الطبيعي الذي أحياه، ويملك هذه الفرصة بوصفها ثمرة لجهده، فلا يجوز لغيره تضييع الفرصة عليه، وللعامل

الحق في منع الآخرين إذا حاولوا انتزاع المرفق منه، ويعتبر هذا حقاً في الأرض والمنجم والعين، مع فوارق سيأتي بيانها.

وأما ممارسة الفرد للزراعة في أرض عامرة بطبيعتها، أو استخدام أرض لرعي الحيوانات، فهذه الأعمال وإن كانت من أعمال الانتفاع والاستثمار في المصادر الطبيعية، ولكنها لا تبرر وجود حق للزراع والراعي في الأرض، لأنه لم ينتج الأرض نفسها، ولا فرصة عامة كالفرصة التي أنتجها إحياء الأرض الميتة وإن كان الزارع أو الراعي أنتج زرعاً، أو ربى ثروة حيوانية عن طريق عمله في الأرض، ولكن هذا لا يبرر تملكه للزرع الذي أنتجه، أو للثروة الحيوانية التي تعاهدها، ولا يبرر تملكه للأرض وحقه فيها.

إذن الفرق بين هذه الأعمال، وعمليات الإحياء، أن تلك العمليات تخلق فرصة للاستفادة من الأرض أو المنجم أو العين، لم تكن قبل الإحياء فيملكها الفرد ويكتسب عن طريق تملكه لهذه الفرصة حقه في المصدر الذي أحياه. وأما الأرض العامرة بطبيعتها أو الأرض الخضراء بطبيعتها التي يمارس فيها الفرد عملية الزرع أو الرعي، فقد كانت فرصة الانتفاع فقد كانت فرصة الانتفاع بها في الزرع والرعي موجودة قبل ذلك، ولم تنتج عن العمل الخاص، وإنما الشيء الذي نتج من عمل الزارع -مثلاً- هو الزرع، ولا شك أنه من حقه الخاص، لأنه نتيجة عمله.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نستنتج شرطاً جديداً في العمل الذي يتيح حقاً خاصاً في المصادر الطبيعية، مضافاً إلى الشرط الأول الذي اكتشفناه -وهو أن يكون العمل ذا صفة اقتصادية-.

والشرط هو خلق هذا العمل حالة أو فرصة معينة جديدة يملكها العامل ويكتسب عن طريقها حقه في المصدر الطبيعي.

وهذا الشرط إنما يثبت من أجل الترابط بين حق العامل في المصدر الطبيعي والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر، فيترتب عليه أنه إذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها يزول ذلك الحق، لأنه في المصدر الطبيعي كان يقوم على أساس تملكه لتلك الفرصة - كما ذكرنا - فإذا زالت سقط حقه. وهذا ما وجدناه في الأحكام التشريعية السابقة في الرقم الرابع والخامس.

وأما أعمال الإحياء التي تمنح الفرد العامل حقاً خاصاً في المصدر الطبيعي، كإحياء الأرض واستخراج المنجم واستنباط العين فإن موقف النظرية منها بعد ما عرفنا الفرق بينها وبين سائر أعمال الانتفاع والاستثمار، وعرفنا الفرق بين أعمال الانتفاع والاستثمار بشكل عام، وأعمال الاحتكار والاستثمار.

إنما يكون بعد تبين الأحكام التشريعية الإلهية التي تقدم ذكرها وتلك الحقوق التي تقوم على أساس أعمال الإحياء، واختلافها من عمل لآخر، كما تقدم بيانه.

ومن أجل هذا على النظرية شرح السبب الذي أدى إلى اختلاف حق العامل في أرضه التي أحيها، عن حق العامل في العين التي استنبطها ولماذا سمح لأي فرد بالاستفادة من ماء العين إذا زاد عن حاجة صاحبها، ولم يسمح لأحد بزراعة الأرض التي أحيها العامل بدون إذنه، ولو لم يستغلها العامل في الزراعة مثلاً؟

والجواب عن ذلك يظهر مما اكتشفناه عن النظرية من مجموع ما تقدم، وهو أن العامل يملك قبل كل شيء نتيجة عمله، وهي فرصة الاستفادة من المصدر الطبيعي، وملكية

الفرصة لازمها منع الآخرين من سرقتها منه وتضييعها عليه، وبذلك يحصل على الحق الخاص في المصدر الذي أحياءه، ويطرد ذلك كله في سائر المصادر من دون فرق في ذلك بين الأرض والمنجم والعين، فإنَّ الحقوق الناتجة من إحيائها متساوية.

والسماح للغير بالاستفادة من عين الماء فيما زاد عن حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختلاف الحقوق، بل ينبع عن طبيعة تلك الأشياء، فإنَّ الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين، واكتشافه للماء، من دون تضييع عليه بمشاركة شخص آخر له في الانتفاع بالماء، ما دامت العين غزيرة تفيض عن حاجته، فالعين الزخارة بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما، وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربه وشرب ماشيته على فوات تلك الفرصة منه.

وعلى العكس من ذلك الأرض التي يحياها الفرد، ويخلق فيها فرصة الانتفاع بها عن طريق إحيائه لها، فإن هذه الأرض بطبيعتها لا تتسع لاستثمارين في وقت واحد، فلو بادر شخص آخر إلى أرض محياة واستثمرها لانتزاع ذلك من العامل الذي أحيائها بالفرصة التي خلقها، لأنَّ الأرض إذا وظفت في إنتاج زراعي معين لا يمكن أن تقوم بدور مماثل، ولا أن تستغل الأرض لأغراض الإنتاج من قبل فرد آخر.

ومن ذلك يظهر أيضاً أنَّ الأرض المحياة لا يجوز لغير العامل الذي أحيائها أن يستثمرها ويتنفع بها، لأنَّه يضيع على العامل الفرصة التي يملكها بعمله، فلكي يحتفظ العامل بهذه الفرصة لا يسمح لغيره باستثمار الأرض، سواء كان العامل يفكر في استغلال الفرصة فعلاً أم لا، لأنَّها على أي حال فرصته التي خلقها، ومن حقه الاحتفاظ بها ما دامت جهوده التي انفقها لإحياء الأرض مجسدة فيها.

وخلافاً لذلك يسمح في عيون الماء لغير العامل الذي اكتشفها أن يستفيد منها فيما زاد عن حاجة العامل، لأنَّ ذلك لا يجرد المكتشف من الفرصة التي خلقها، لقدرة العين على تلبية طلبات العامل الذي اكتشفها، وإشباع حاجة الآخرين في وقت واحد، فاختلاف الأرض عن العين بطبيعتها وطريقة استغلالها هو السبب الذي يفسّر السماح للآخرين بالاستفادة من العين دون الآخرين.

وأما المنجم المكتشف فقد أجاز الإسلام لأي فرد أن يستفيد منه بالطريقة التي لا تؤدي إلى حرمان المكتشف من الفرصة التي خلقها، وذلك بالحفر في موضع آخر من المنجم، أو الاستفادة من نفس الحفرة التي أنشأها المكتشف الأول إذا كانت واسعة تتيح للغير أن يستفيد منها دون أن ينتزع من المكتشف فرصة الانتفاع، أو الاتفاق معه بطريقة معينة. فالمقياس العام لغير العامل، أو منعه عن الانتفاع بالمرق الطبعي الذي أحياه العامل وخلق فيه فرصة الانتفاع، هو: مدى تأثير ذلك على الفرصة التي خلقها العامل بإحيائه للمصدر الطبيعي.

الرابع: أساس التملك في الثروات المنقولة.

كان البحث في العمل في المصادر الطبيعية ممّا تقدم ذكره مفصلاً. وفي المقام يكون البحث في غير المصادر الطبيعية من الثروات المنقولة، وأوجه الفرق بينها وبين المصادر، والمبررات لهذه الفروق وغيرها من المباحث التي لا بُدَّ من التعرض لها حتى نستوعب المحتوى الكامل للنظرية

ذكرنا فيما تقدم من الأحكام النظرية والتشريعية أنَّ حيازة الثروات المنقولة تعتبر -نظرياً- عملاً اقتصادياً من أعمال الانتفاع والاستثمار خلافاً لحيازة المصدر الطبيعي التي تحمل

طابع الاحتكار والاستثمار فلا تتصف بالصفة الاقتصادية، وقد عرفت الوجه الصحيح في بيان الفرق بين حيازة المصادر الطبيعية وحيازة الثروات المنقولة.

فيكون الاستدلال على كمية من الماء أو من خشب الغابة أو أي ثروة طبيعية أخرى بالإمكان نقلها قبل كل شيء عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار ولهذا تدخل حيازة الثروات المنقولة في حساب النظرية التي لا تعترف بعمل سوى أعمال الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية.

ولكن الحيازة ليست هي العمل الوحيد الذي تعترف به النظرية، وتقيمه في مجال الثروات المنقولة.

بل هناك نوع آخر من العمل في هذا المجال يشبع أعمال الإحياء في المصادر الطبيعية، وهو العمل لإيجاد فرصة الانتفاع بالثروة الطبيعية المنقولة، إذا كانت تشتمل بطبيعتها على مقاومة للانتفاع بها، كصيد الحيوان النافر، فإنَّ العمل الذي ينشأ به الصيد مقاومة الحيوان الذي يصطاده يخلق فرصة الانتفاع بذلك الحيوان بسبب القضاء على مقاومته، كما يخلق العامل فرصة الانتفاع بالأرض الميتة عن طرق إحيائها، وتذليل تربتها.

ومن أجل ذلك تكون الحيازة، والعمل لإيجاد فرصة الانتفاع نوعان من العمل يميلان معاً الطابع الاقتصادي في مجال الثروات المنقولة.

لكن الثاني منهما يمتاز عن الحيازة بدوره الإيجابي في خلق هذه الفرصة مقابل الحيازة التي لها دور سلبي من هذه الناحية، لأنَّها بوصفها مجرد عملية استيلاء على الثروة لا تخلق فيها فرصة جديدة للانتفاع بها بشكل عام، فإنَّ الذي يحوز حجراً من الطريق العام أو ماء من

البئر، لا تخلق في الحجر والماء فرصة جديدة للانتفاع بها بشكل عام لم تكن من قبل؛ لأنَّ الحجر أو الماء كان معروضاً للجميع، ولم تزد على أن سيطر عليه أو ادَّخره لحاجته، وإنَّ نقل الحجر إلى بيته والماء إلى وعائه، ولكنه لا يخلق فرصة لم تكن من قبل للانتفاع بالمال بشكل عام، لأنَّ هذا النقل إنَّما يمهّد للانتفاع بالحجر أو الماء، ولا يذلل عقبة عامة في هذا السبيل ولا يمنح المال صفة تجعله أكثر استعداداً للنفع بصورة عامة كإحياء الأرض الذي يزيل العقبات للانتفاع بها بشكل عام ويمنحها كفاءة جديدة للقيام بدورها العام في حياة الإنسان.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقارن الصيد، وما إليه من أعمال كخلق فرصة جديدة في الثروات المنقولة، بعملية إحياء الأرض، لأنَّ الصيد والإحياء يتفقان في خلق فرصة عامة لم تكن متاحة من قبل.

ونقارن حيازة الثروة المنقولة بعملية زراعة الأرض العامرة بطبيعتها فكما أنَّ زراعة الأرض العامرة طبيعياً لا تخلق في الأرض فرصة جديدة وإنَّما هي عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، كذلك حيازة الماء من العيون الطبيعية. ولم نقارن بين الأعمال والحيازة التي لم تكن انتفاعية بل كانت احتكارية واستثنائية.

وهذا التمييز بين حيازة الثروات المنقولة، وبين العمل فيها لإيجاد فرصة الانتفاع، كالصيد وما إليه من أعمال، لا يعني انفصال هذين الأمرين، أحدهما عن الآخر دائماً، فإنَّ الحيازة كثيراً ما تقترن بخلق فرصة جديدة في الثروة فتندمج الحيازة مع خلق الفرصة الجديدة في عملية واحدة، كما قد يوجد كل منهما بصورة منفصلة عملياً عن الآخر.

فهناك من الثروات ما تحتوي على درجة من المقاومة الطبيعية للانتفاع به، كالسمك في البحر والفائض من ماء النهر الذي يجري بطبيعته يتلاشى في نهاية الشوط في أعماق البحر فإذا قضى الصياد على مقاومة السمك بإغرائه بدخول الشبكة التي يصطاد بها، فقد حاز وخلق فيه أيضاً فرصة الانتفاع، نتيجة القضاء على مقاومته خلال عملية واحدة، وكذا في اختراق الماء الفائض من النهر يعتبر حيازة له، وهو في نفس الوقت يخلق فرصة الانتفاع نتيجة لمنعه من الهروب إلى البحر والتسلل إليه.

فقد يمارس الفرد عملاً لخلق فرصة جديدة في الثروة دون أن تتحقق خلال ذلك حيازة الثروة، كما إذا رمى الصائد بحجر على طائر محلق في الجو، فشلّ حركته، وأصبح في وضع لا يسمح له إلا بالمشي على الأرض كالدواجن فالفرصة الجديدة وإنْ تنجزت في هذه العملية عن طريق اصطياده والقضاء على مقاومته بقذف الحجر عليه ولكن الطير يمشي بعيداً عن موضع الصائد لا يعتبر تحت يده وحيازته وإنّما تتم حيازته له إذا تعقبه الصائد والاستيلاء عليه.

كما أنّه قد يجوز الفرد ثروة من دون فرصة جديدة فيها، كما إذا كانت الثروة مستعدة بطبيعتها للانتفاع بها، ولا تشمل على مقاومة تحول دون ذلك كحيازة الماء من العيون والحجر من الأرض.

فالحيازة وخلق الفرصة نوعان من العمل قد يندمجان في عملية واحدة وقد يفترقان. وإذا أردنا دراسة هذين اللونين من العمل على صعيد النظرية، لا بُدَّ من تناول كل واحد منهما بصورة منفصلة عن الآخر لاكتشاف الأحكام المختصة به، وطبيعة الحقوق التي تنتج عن كل من العاملين، والأساس النظري لها.

خامساً: دور الأعمال المنتجة في النظرية.

إذا أخذنا الصيد -كمثال- منفصلاً عن الحياة نجد أنه عمل ينتج فرصة معينة، فمن الطبيعي أن يمنح العامل حق تملك الفرصة التي نتجت عن عمله، كما يملك العامل في الأرض فرصة الانتفاع التي نجمت عن إحيائه الأرض، وفقاً للمبدأ الآنف الذكر في النظرية، الذي يمنح كل عامل في الثروة الطبيعية الخام حق تملك النتيجة التي يسفر عنها العمل.

وعن طريق تملك الصائد لهذه الفرصة يصبح له حق خاص في الطير الذي اصطاده واضطره إلى الهبوط والمشي على الأرض، ولو لم يحزه كما يدل اطلاق النصوص التشريعية، فلا يسمح لفرد آخر أن يبادر على الطير ويستولي عليه، لو يغتنم فرصة اشتغال الصياد عن حيازته بمواصلة عملية الصيد مثلاً، فيسبقه إليه؛ لأن ذلك يؤدي إلى حرمان العامل من الفرصة التي خلقها بالصيد.

فيكون حق الصياد الذي اصطاد الطائر في حيازته، والانتفاع به فعلاً، كما يثبت له بمجرد الفرصة التي خلقها بعمله فإنها تخوله الحق فيه أيضاً؛ لأن هذه الفرصة ملك للعمل الذي خلقها، سواء فكر في الانتفاع بصيده، وبادر إلى حيازته أم لا.

وبهذا يكون الصياد نظير العامل الذي يحيي الأرض، فإنه كما لا يجوز لفرد آخر أن يستثمر الأرض ويزرعها ولو لم يمارس المحيي الانتفاع بها فعلاً، كذلك لا يصح لغير العامل الذي ذلل الصيد وقضى على مقاومته أخذ الصيد مادام الصياد محتفظاً بحقه ولو لم يبادر إلى حيازته فعلاً.

ولكن الطير الذي شلت حركته نتيجة لاصطياده إذا استطاع قبل أن يبادر الصياد إلى حيازته أن يسترجع قواه أو يتغلب على الصدمة ويخلق في الجو من جديد فيزول عنه حق الصياد؛ لأنَّ هذا الحق كما يعتمد على تملك العامل للفرصة التي أنتجها بالصيد، وهذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر في الجو، فلا يبقى للصائد حق في الطير، وهو بهذا يشبه أيضاً العامل الذي يحیی الأرض ويكتسب حقه فيها على هذا الأساس فإنَّه يفقد حقه في الأرض إذا رجعت الأرض بعد الحياة إلى الموات من جديد، والسبب في الموردين واحد نظرياً، وهو أنَّ حق الفرد في الثروة يرتبط بتملكه للفرصة التي تنتج عن عمله، فإذا زالت تلك الفرصة، وأنعدم أثر ذلك العمل، زال حقه في الثروة.

فتكون أحكام الصيد حين ينظر إليه بصورة مستقلة عن الحيازة تشابه إحياء المصادر الطبيعية، وهذا التشابه ينبع - كما تقدم - من وحدة التفسير النظري لحق العامل في صيده، وحق العامل في الأرض الميتة التي أحيها.

سادساً: دور الحيازة للثروات المنقولة.

وفي الحيازة تختلف الأحكام عن الصيد المجرد؛ لأنَّه إذا ملك أحد طيراً بالحيازة ودخل في حوزته، أصبح من حقه استرجاعه إذ طار وامتنع أو اصطاده آخر، فإنَّه ليس له إلا الاحتفاظ به، بل يجب عليه رده إلى من كان الطير في ملكه؛ لأنَّ الحق المستند إلى الحيازة حق مباشر، بمعنى أنَّ الحيازة سبب مباشر للملكية، فليس تملك الطير مرتبطاً بتملك فرصة معينة ليزول بزوالها.

وهذا هو الفرق بين الحيازة وغيرها من العمليات التي تقدم ذكرها، فالصيد كان سبباً لامتلاك الصائد لفرصة التي أنتجها، وثبت على هذا الأساس حقه في الطير. والإحياء كان سبباً لامتلاك العامل للفرصة التي نجمت عن الإحياء.

ونتيجة لذلك حصل على حقه في المرفق الذي أحياه، وأما حيازة الثروات المنقولة، فهي بمجرد ها سبب أصيل ومباشر لتملك الثروة.

ومن هذا الفرق بين الحيازة وغيرهما من الأعمال ينشأ السؤال التالي على الصعيد النظري، وهو إذا كان حق الفرد في المصدر الطبيعي الذي أحياه، أو في الصيد الذي اصطاده، يقوم على أساس امتلاكه نتيجة عمله، وهي فرصة الانتفاع بذلك المصدر، فإنه على أي أساس يقوم حق الفرد في الحجر الذي يلقيه في الطريق، فيأخذ لنفسه؟

أو حقه في الماء الراكد الذي يحوزه من بحيرة طبيعية؟ مع أن حيازته للحجر أو للماء لم تنتج فرصة عامة جديدة في المال، كما ينتج الصيد وأحياء الأرض.

والجواب عن هذا السؤال هو أن حق الفرد لا يستمد مبرره من تملك الفرد لفرصة نتجت عن عمله، وإنما يبرره انتفاع الفرد بذلك المال، فكما أن من حق كل عامل أن يملك الفرصة التي ينتجها عمله، كذلك من حقه أن بالفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى.

فإن الماء -مثلاً- إذا كان في أعماق الأرض وكشف الفرد بالحفر، فقد خلق فرصة الانتفاع، وأصبح جديراً بامتلاك هذه الفرصة، وأما إذا كان مجتمعاً طبيعياً على سطح الأرض، وكانت فرصة الانتفاع به متحققة بدون جهد من الإنسان فلا بُدَّ من أن يتاح لكل فرد أن يمارس انتفاعه بذلك الماء، مادامت الطبيعة قد كفتهم العمل ومنحتهم فرصة الانتفاع.

أما إذا افترضنا أن فرداً اغترف بإنائه من الماء المجتمع طبيعياً على وجه الأرض فقد مارس عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار في مفهوم النظرية كما مرَّ بنا في بداية البحث: وما دام

من حق كل فرد أن ينتفع بالثروة التي تقدمها الطبيعة للإنسان، فمن الطبيعي أن يسمح للفرد بحيازة الماء المكشوف على وجه الأرض من مصادر الطبيعة، لأنها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار، وليست عملاً احتكاريًا استثنائيًا بالقوة.

وهكذا يظل الفرد متمتعاً بحقه في الثروة المنقولة التي حازها، مادامت الحيازة مستمرة، إلا إذا تنازل الفرد من حيازته بإهمال المال والإعراض عنه، وانقطع انتفاعه به، فيسقط حقه في المال، وحينئذٍ يجوز لأي فرد الاستيلاء عليه والانتفاع به.

وهكذا يظهر أن حق الفرد في الماء الذي حازه من البحيرة والحجر الذي أخذه من الطريق العام الذي لا يستند إلى ملكية الفرصة التي تتحدد عن عمله وإنما يقوم على أساس ممارسة الفرد للانتفاع بتلك الثروة الطبيعية عن طريق الحيازة لها.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن إضافة مبدأ جديد إلى المبدأ المتقدم في النظرية القائل: أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

وهو: أن ممارسة الفرد للانتفاع بثروة طبيعية، يجعل له حقاً فيها، مادام مواصلاً للانتفاع بتلك الثروة.

وإذا كانت الحيازة في مجال الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع فيستوعبها هذا المبدأ، ويقيم على أساسها حقاً للفرد في الثروة التي حازها.

وهذا المبدأ لا ينطبق على الثروات المنقولة فحسب، بل ينطبق على المصادر الطبيعية أيضاً، إذا مارسها الفرد بعمل من أعمال الانتفاع، فيكسب على أساس ذلك حقاً في الأرض، يمنع الآخرين من مزاحمته، وانتزاع الأرض منه، مادام يواصل انتفاعه بها، ولكن ليس

معنى هذا إنَّ مجرد حيازة الأرض مثلاً تكفي لاكتساب هذا الحق فيه، كحيازة الماء؛ لأنَّ حيازة الأرض ليست من أعمال الانتفاع والاستثمار، وإنَّما ينتفع بالأرض العامرة عن طريق زراعتها مثلاً فإذا باشر العامل الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها، وواصل هذا النوع من الانتفاع بها، لم يجوز لآخر انتزاع الأرض منه، مادام العامل مستمراً في زراعتها، لأنَّ الآخر ليس أولى بها ممن ينتفع بها فعلاً، وأمَّا إذا ترك العامل زراعتها والانتفاع بها، فلا يبقى له حق في الاحتفاظ بها، ويجوز عندئذٍ لفرد آخر ممارستها في عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار.

وحينئذٍ في حال ترك الفرد الانتفاع بالأرض، يتبين الفرق بين المبدئين، فإنَّ حق الفرد الذي يقوم على أساس مواصلة الانتفاع بثروة طبيعية يزول بمجرد ترك الفرد للانتفاع بالأرض وعدم مواصلته، بينما يظل الحق القائم على أساس تملك العامل للفرصة التي يخلقها ثابتاً مادامت الفرصة باقية وجهود العامل مجسدة في الأرض، ولو لم يكن يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً.

النتائج النظرية

يمكن أن نستنتج من البحوث السابقة في دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج ما يلي:

١ - إثبات مبدئين في هذه النظرية.

أحدهما: إنَّ العامل إذا مارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتملك الثروة، ونتيجة لتملك العامل هذه الفرصة يكون له

الحق في نفس المال تبعاً لما تفرضه ملكية الفرصة فإذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها، سقط حقه في المال.

والمبدأ الآخر: وهو أن ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة منه، مادام يواصل استفادته منها، ويمارس أعمال الانتفاع والاستثمار، إذ لا مبرر لانتزاع الثروة منه الذي هو أولى بها وإعطائها للغير.

٢- على أساس المبدأ الأول تقوم الأحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الإحياء والصيد. وعلى أساس المبدأ الثاني تركز أحكام الحيازة للثروات المنقولة التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للإنسان.

٣- إنَّ خلق الفرصة الجديدة في الثروة الطبيعية، وأنَّ الانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً، هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية.

٤- إنَّ الطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية، فإنَّ من خلق فرصة جديدة، أو الانتفاع بثروة على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً، يعتبر ذا صفة اقتصادية، وليس من أعمال القوة والاستثمار.

الفصل الثالث

نقد التصورات الرأسمالية والاشتراكية

عن الملكية والثروة

وفيه مطالب

المطلب الأول: مقارنة النظرية الإسلامية

عرفت ممّا تقدم معالم النظرية الإسلامية وأحكام الشريعة في اكتساب الأفراد الحقوق الخاصة، في المصادر الطبيعية ضمن الحدود التي قررتها النظرية العامة بتوزيع ما قبل الإنتاج. ولاريب إنّ التوجيهات والتشريعات والتصميم النظري لهذه الأحكام والحقوق تختلف عن النظريات في الاقتصاد الوضعي ولاسيما النظريات الرأسمالية والاشتراكية.

وقد ذكرنا في الجزء الثاني ما يتعلق بالنظريتين، ففي المذهب الرأسمالي يسمح لكل فرد تملك المصادر الطبيعية وفقاً لمبدأ الحرية الاقتصادية الذي تأسس عليه النظام الاقتصادي الحر. فإنّ كلّ ثروة يسيطر عليها الفرد يمكنه أن يعتبرها ملكاً له ما لم يتعارض ذلك مع حرية التملك الممنوحة للآخرين، فالمجال المسموح به من الملكية الخاصة لكل فرد، لا يحدده إلا صيانة حق الأفراد الآخرين في حرية التملك، وهكذا يستمد الفرد مبرر ملكيته كونه حراً، غير مزاحم للآخرين في حرياتهم.

وهذا بخلاف النظرية العامة للتوزيع التي تقدم البحث فيها، فإنّها لا تعترف بحرية التملك، بمفهومها الرأسمالي، وإنّما تعتبر حق الفرد في المصدر الطبيعي الخام مرتبطاً بتملكه لنتيجة عمله، أو انتفاعه المباشر المستمد بذلك المصدر، ومن أجل هذا يزول الحق إذا فقد هذين الأساسيين.

فتكون الحقوق الخاصة في المصادر الطبيعية عند الرأسمالين من مظاهر حرية الإنسان التي يتمتع بها في ظل النظام الحرّ بينما هي في الإسلام مظهر من مظاهر نشاط الإنسان، وممارسته الأعمال من الانتفاع والاستثمار.

وأما الاشتراكية التي تؤمن بالملكية العامة، وإلغاء كل لون من ألوان الملكية الخاصة للمصادر الطبيعية وسائر وسائل الإنتاج، وتدعو إلى تحرير تلك الوسائل من الحقوق الخاصة، إذ لم يعد لها مبرر، منذ دخل التاريخ المرحلة المحددة التي دقت الصناعة الآلية أجراسها في عصر الإنسان الرأسمالي الحديث وعند مقارنتنا بين هذه النظرية، ونظرية الإسلام يظهر أنَّ الاشتراكية ولا سيما الماركسية تذهب إلى أنَّ جمع الثروات الطبيعية الخام ليس لها بطبيعتها قيمة تبادلية، وإنَّما لها منافع استعمالية كثيرة؛ لأنَّ القيمة التبادلية لا توجد في ثروة إلا نتيجة عمل بشري متجسد فيها.

العمل هو الذي يخلق القيمة التبادلية في الأشياء. والثروات الخام في وضعها الطبيعي لم تندمج مع عمل إنساني محدّد فلا قيمة لها من الناحية التبادلية.

وبذلك تربط الاشتراكية بين القيمة التبادلية والعمل، وتقرر أنَّ العامل الذي يمارس مصدراً طبيعياً أو ثروة من ثروات الطبيعة يمنح المال الذي يمارسه قيمة تبادلية بقدر كمية العمل الذي ينفقه عليه.

ولما تربط الماركسية بين القيمة التبادلية والعمل، تربط أيضاً بين القيمة التبادلية والملكية، فتمنح الفرد الذي يخلق بعمله قيمة تبادلية في المال حق ملكية ذلك المال، والتمتع تلك القيمة التي خلقها فيه.

فيكون تملك الفرد للثروة يستمد مبرره النظري في الاشتراكية من كونه خالقاً للقيمة التبادلية في تلك الثروة، نتيجة لما بذله عليها من عمل، وهكذا يصبح للفرد على أساس هذه النظرية حق تملك المصدر الطبيعي ووسائل الإنتاج الطبيعية إذا استطاع أن ينفق عليها شيئاً من الجهد، ويمنحها قيمة تبادلية معينة.

وهذه الملكية تبدو في الحقيقة على ضوء النظرية الاشتراكية ملكية للنتيجة التي يسفر عنها العمل، لا للمصدر الطبيعي منفصلاً عن تلك النتيجة.

ولكن هذه النتيجة التي يملكها العامل ليست هي فرصة الانتفاع بوصفها حالة ناتجة عن العمل، كما رأينا في النظرية العامة للإسلام في توزيع ما قبل الإنتاج، بل هي القيمة التبادلية التي تنشأ عن العمل في رأي الاشتراكية فالعامل يمنح المصدر الطبيعي قيمة معينة، ويتملك هذه القيمة التي أسبغها على المال.

وعلى هذا الأساس الذي تبرر الاشتراكية الملكية الخاصة وتقرر أن هذه الملكية تبقى مشروعة ما لم تدخل في عصر الإنتاج الرأسمالي الذي يدفع فيه المالكون المصادر والوسائل التي يملكونها إلى من لا يملكون شيئاً، ليعملوا فيها بأجور ويسلموا الأرباح إلى مالكي تلك المصادر والوسائل، فإن هذه الأرباح سوف تعادل قيمتها خلال زمن قصير نسبياً القيمة التبادلية للمصادر والوسائل، وبذلك يكون المالك قد استوفى كل حقه في تلك المصادر والوسائل لأن حقه كان مرتبطاً بالقيمة التي نتجت عن علمه في تلك المصادر ما دام قد حصل على هذه القيمة مجسدة في الأرباح التي تقاضاها، فقد انقطعت بذلك صلته بالمصادر والوسائل التي كان يملكها، وهكذا تفقد الملكية الخاصة مبرراتها، وتصبح غير مشروطة في النظرية الاشتراكية بدخول عصر الإنتاج الرأسمالي أو العمل المأجور.

وعلى هذا المبدأ الذي يربط ملكية العامل بالقيمة التبادلية، تفسح الاشتراكية لعامل آخر. فيما إذا مارس العامل الثروة لأن يملك القيمة الجديدة التي تنتج عن عمله، فإذا ذهب فرد إلى الغابة واقتطع من أخشابها وأنفق على الخشب جهداً حتى جعله لوحاً، ثم جاء

آخر وجعل اللوح سريراً، وأصبح كل منهما مالكاً بقدر القيمة التبادلية التي تكتسبها المادة عن طريق عمله، ويكون اقتطاع مالك المادة جزءاً من هذه القيمة باسم الأرباح سرقة من الأجير.

فالقيمة مرتبطة بالعمل، والملكية إنما هي في حدود القيمة التي تنتج عن عمل المالك. هذه هي المبررات الاشتراكية - الماركسية - للملكية الخاصة التي يمكن تلخيصها في قضيتين، وهما:

١ - القيمة التبادلية مرتبطة بالعمل وناجحة عنه.

٢ - ملكية العامل مرتبطة بالقيمة التبادلية التي يخلقها عمله.

أما القضية التي تربط بالقيمة التبادلية بالعمل، فهي المقياس الأساسي الوحيد للنظام الاشتراكي. وقد تقدم الكلام فيها في هذا الجزء والجزء الثاني من كتابنا.

وقد تقدم مناقشة هذه القضية، وقلنا أن العمل وإن كان أساس الاقتصاد مطلقاً، ولكن القيمة التبادلية لا تنبع بصورة أساسية من العمل.

وأما القضية الأخرى التي تربط ملكية الفرد بالقيمة التبادلية التي تتولد من العمل فهي تتعرض مع اتجاه النظرية العامة للإسلام في التوزيع ما قبل الإنتاج؛ لأن - كما تقدم بيانه - الحقوق الخاصة للأفراد في المصادر الطبيعية وإن كانت تقوم في الإسلام على أساس امتلاك الفرد نتيجة عمله، ولكن نتيجة العمل التي يمتلكها العامل الذي أحيى قطعة من الأرض خلال عمل أسبوع - مثلاً - هي القيمة التبادلية التي ينتجها عمل أسبوع كما في الاشتراكية. بل النتيجة التي يملكها العامل في الأرض التي أحيها هي فرصة الانتفاع

بتلك الأرض، وعن طريق تملك هذه الفرصة ينشأ حقه الخاص في الأرض نفسها، وما دامت هذه الفرصة قائمة يعتبر حقه في الأرض ثابتاً، ولا يجوز لآخر أن يملك الأرض بإتفاق عمل جديد عليها ولو ضاعف العمل الجديد قيمته التبادلية؛ لأنَّ فرصة الانتفاع بالأرض ملك الأول ولا يجوز مزاحمته فيها.

وهذا هو الفارق الأساسي من الناحية النظرية بين الأساس الاشتراكي في المصدر الطبيعي وبين الأساس الإسلامي، فإنَّ مرّد الحق الخاص على الأساس الأول إلى امتلاك العامل القيمة التبادلية التي اكتسبتها الأرض من عمله فحسب، ومرّده على الأساس الثاني إلى امتلاك العامل للفرصة الحقيقية التي أنتجها العمل في الأرض.

فيكون المبدأ القائل: أنَّ الحقوق الخاصة في المصادر الطبيعية تقوم على أساس العمل، وأنَّ العامل يمتلك النتيجة الواقعية لعمله، يعكس النظرية الإسلامية.

وإنَّ المبدأ القائل: أنَّ القيمة التبادلية لمصادر الطبيعة تقوم على أساس العمل وملكية العامل تحددها القيمة التبادلية التي خلقها، يعكس النظرية الاشتراكية.

ومن هذا الفرق الرئيسي بين هذين المبدأين حدثت الاختلافات بين الاقتصاد الإسلامي والاشتراكي ولا سيما الماركسي.

المطلب الثاني: ظاهرة الطسق وتفسيرها

تقدم في بحث أقسام ملكية الأرض وتقسيم المواد الطبيعية قبل الإنتاج ظاهرة تميز الأرض عن غيرها من المصادر الطبيعية، وهي ظاهرة (الطسق) ولا بُدَّ من دراستها وتفسيرها في ضوء النظرية العامة للتوزيع.

وعليه؛ فإنَّ الطسق الذي سمحت الشريعة للإمام أن يأخذه من الأفراد إذا أحيوا أرضاً وانتفعوا بها، لما ورد في الحديث الصحيح، وبعض ما تقدم من نصوص فقهية، كما عن الشيخ الطوسي: أنَّ للفرد أن يحيا أرضاً ميتة وعليه (طسقها) يؤديه للإمام^١. والمراد بالطسق هو الأجرة، بل في الاصطلاح الاقتصادي هو ضريبة خاصة على الأراضي التي يستغلها الفرد بالاستثمار والإنتاج.

وفي الواقع إنَّ هذا الطسق الذي أذن الإمام بفرضه على الأرض الميتة عند إحياء فرد لها يمكن تقييمه وتفسيره من الناحية النظرية على أساسين:

الأول: على أساس النظرية العامة في التوزيع نفسها، حينما يكون الطسق أجرة يتقاضاها الإمام بوصفها من الأنفال، وعرفت أنَّها تصرف في مصالح الأمة بالتفصيل الذي ذكرناه سابقاً.

وقد قارنا بين الزام صاحب الأرض بالطسق، وإلزام صاحب العين أو المنجم بالسماح للآخرين بما زاد على حاجته من العين وما لا يتعارض مع حقه في المنجم وإذا جمعنا كل ذلك يتكامل لدينا البناء التشريعي الذي يسمح لنا باستنتاج مبدأ جديد في النظرية يمنح الجماعة حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة؛ لأنَّها موضوعة في خدمة الإنسانية

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢ ص ٢٩.

بشكل عام، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^١، وهذا الحق العام للجماعة لا يزول باكتساب المصادر الطبيعية طابع الحقوق الخاصة.

ففي المناجم والعيون التي يحيطها الأفراد يتاح للجميع الاستفادة منها بشكل مباشر؛ لأنَّ لكل فرد أن يستفيد من عروق المنجم، إذا حفر من موضع آخر، كما أنَّ له أن يستقي من عين الماء إذا زادت على حاجة مستنبتها.

وأما الأرض فلما كانت بطبيعتها لا تسمح لانتفاع فردين منها في وقت واحد، ومن هنا فقد شرع الطسق الذي ينفقه الإمام على مصالح الجماعة ليتاح للآخرين بالاستفادة عن هذا الطريق بتلك الأرض انتفاعاً مباشراً.

الثاني: تفسير الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العام للتوزيع، وذلك على أساس أنَّه ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح العدالة الاجتماعية، كما سيأتي بيان ذلك عند بحثنا عن ظاهرة الضرائب في الاقتصاد الإسلامي.

وقد ذكرنا في البحوث السابقة أنَّ أراضي الأنفال يرجع حكمها إلى الإمام، فمن المعقول أنَّ تعتبر الضريبة المفروضة على إحيائها واستثمارها نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية، وما تضمُّ من مبادئ الضمان والتوازن العام.

وإنَّما اختصت الأرض بهذه الضريبة الضخمة لأهميتها، ولخطورة دورها في الحياة الاقتصادية، فشرعت هذه الضريبة لأغراض شتى؛

منها: وقاية للمجتمع الإسلامي من أعراض الملكية الخاصة للأرض التي منيت بها المجتمعات غير الإسلامية.

ومنها: مقاومة مآسي الربيع العقاري التي ضج بها تاريخ الأنظمة البشرية ودوره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها.

وغير ذلك من الأهداف التي يأتي ذكرها في محله؛ كالضمان، والعدالة الاجتماعية. وعلى هذا الأساس يشابه الطسق الخمس الذي فرض ضريبة على ما يستخرج من المعدن. وفي ضوء هذين التفسيرين للطسق يمكننا أن نرد أحدهما إلى الآخر في نظرة اشمل وأوسع، ونقول بأنَّ الطسق ضريبة سُمح للإمام بفرضها لأغراض الضمان والتوازن، وحماية الأفراد الضعفاء في الجماعة، وتفسير هذه الأغراض وحتمية تنفيذها على الأفراد الأقوياء بما للجماعة من حق عام مسبق في مصادر الطبيعية يجعل لها على الأفراد الذين يجيئون تلك المعادن ويستثمرونها الحق في حماية مصالحها وإنقاذ ضعفائها.

ومن جميع ذلك يمكن أن نستخلص رأي الدين الحنيف في مطلق الضرائب التي فرضتها الشريعة الغراء؛ كالزكاة والخمس وسائر الكفارات وغيرها، وما تفرضها الدولة لتلك الأغراض الهادفة التي ذكرناها.

إلا أنَّ الكلام إنَّما هو في توسعة دائرة الضرائب أو أنَّها مضيقَّة في حدود خاصة، سيأتي الكلام في ذلك في الموضع المناسب إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: التحديد الزمني للحقوق الخاصة

تقدم الكلام في النظرية العامة في التوزيع التي قررت الحقوق الخاصة بالطريقة التي عرفت تفصيل الكلام فيها.

أنها تفرض على هذه الحقوق تحديداً زمنياً بشكل عام، فإنَّ كلَّ ملكية وحق في الإسلام فهو محدد زمنياً بحياة المالك ولم يسمح به بالامتداد بشكل مطلق، ولهذا لا يملك الفرد في الإسلام الحق في تقرير مصير الثروة التي يملكها بعد وفاته، وإنَّما يقرر مصيرها القانون ابتداءً ضمن أحكام الميراث والتشريعات التي تنظم توزيع التركة بين الأقرباء، وفي هذا يختلف الإسلام عن المجتمعات الرأسمالية التي تؤمن عادة بامتداد سلطة المالك على أمواله إلى أبعد مدى، وتفوّض إليه الحق في تقرير مستقبل الثروة بعد وفاته ومنحها لمن يشاء بالطريقة التي تحلو له.

وهذا التحديد الزمني للحقوق الخاصة هو في الحقيقة من نتائج النظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج التي هي الأساس لتشريع تلك الحقوق الخاصة.

وقد عرفنا سابقاً في ضوء النظرية أنَّ الحقوق الخاصة تركز على أساسين:

أحدهما: خلق الفرد فرصة الانتفاع بمصدر طبيعي بالإحياء فيملك هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله، وعن طريقها يوجد له حق في المال لا يسمح لآخر بانتزاع تلك الفرصة. والآخر: الانتفاع المتواصل بثروة معينة، إنَّه يعطي المتفع حق الأولوية بتلك الثروة من غيره ما دام منتفعاً بها.

وهذا الأساسان لا يظان ثابتين بعد الوفاة، فإنَّ فرصة الانتفاع التي يملكها «مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً»^١ تتلاشى بوفاته طبيعياً، إذ تنعدم فرصة الانتفاع بالنسبة إليه نهائياً، ولا تكون

استفادة فرد آخر منها سرقة لها منه ما دامت قد ضاعت عليه الفرصة طبيعياً بوفاته، وكذلك الانتفاع المستمر بالموت، وتفقد بذلك الحقوق الخاصة مبرراتها التي قررتها لنظرية العامة.

فالتحديد الزمني للحقوق والملكيات الخاصة وفقاً لأحكام الشريعة في الميراث جزء من بناء المذهب الاقتصادي، ومرتبطة بالنظرية العامة في التوزيع.

وهذا التحديد الزمني يعبر عن الجانب السلبي من أحكام الميراث. الذي يقرر انقطاع صلة المالك بثروته عند الموت.

وأما الجانب الإيجابي من أحكام الميراث الذي يحدد المالكين الجدد، وينظم طريقة توزيع الثروة عليهم، فهو ليس نتيجة للنظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج، إنما يرتبط بنظريات أخرى من الاقتصاد الإسلامي، كما سيأتي بيان ذلك.

والدين الحنيف حين حدد الملكية الخاصة تحديداً زمنياً بحياة المالك ومنعه من الوصية بها له، والتحكم بمصير ثروته بعد وفاته، استثنى من ذلك ثلث التركة فقد سمح للمالك بأن يقرر مصير ثلث ماله، وهذا لا يتعارض مع الحقيقة التي عرفناها عن التحديد الزمني وارتباطه بالنظرية العامة.

فقد دلت النصوص التشريعية على السماح للمالك بالثلث من التركة، وأنها تشير بوضوح إلى أن هذا السماح ذو صفة استثنائية، يقوم على مصالح معينة، فقد ورد في صحيح علي بن يقطين قال: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) مَا لِلرَّجُلٍ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ قَالَ: «الْثُلُثُ، وَالْثُلُثُ كَثِيرٌ»^١.

وعن الإمام الصادق (عليه السلام): «الْوَصِيَّةُ بِالرُّبْعِ وَالْخُمْسِ أَفْضَلُ مِنَ الْوَصِيَّةِ بِالثُّلْثِ»^١.
وفي حديث آخر: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ يَا ابْنَ آدَمَ تَطَوَّلْتُ عَلَيْكَ بِثَلَاثَةِ سَرْتَرْتُ عَلَيْكَ مَا لَوْ
عَلِمَ بِهِ أَهْلُكَ مَا وَارَوْكَ وَأَوْسَعْتُ عَلَيْكَ فَاسْتَقْرَضْتُ مِنْكَ لَكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا وَجَعَلْتُ
لَكَ نَظْرَةً عِنْدَ مَوْتِكَ فِي ثُلْثِكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرًا»^٢.

فالثلث في ضوء هذه الأحاديث حق يرجح للمالك عدم استخدامه ويستكثر عليه، ويعتبر
منحة قد تفضل بها الله على عبده عند موته وليس امتداداً طبعياً لحقوقه التي كسبها حال
الحياة، فكل ذلك يشير إلى أن السماح بالثلث للميت حكم استثنائي، وفي هذا اعتراف
ضمني بالحقيقة التي قدمناها عن التحديد الزمني وارتباطه بالنظرية العامة.

والهدف من تشريع هذا الحكم الاستثنائي هو الحصول على مكاسب جديدة للعدالة
الاجتماعية؛ لأنه يتيح للفرد -وهو يغادر الحياة الدنيا- ويستقبل عالماً جديداً أن يستفيد
من ثروته لعالمه الجديد، والغالب في مثل هذه الحالات الحاسمة من حياة الفرد المسلم أن
تنطفئ فيها شعلة الدوافع المادية والشهوات الموقته، الأمر الذي يساعد الإنسان على
التفكير في ألوان جديدة من الإنفاق تتصل بمستقبله وحياته المنتظرة التي يتأهب للانتقال
إليها. ومثل هذه الألوان الجديدة التي يطلق عليها في الحديث اسم الخير، وعوتب الفرد
الذي لم يستفد من حقه في الوصية على عدم تحقيقه للغرض الذي من أجله منح ذلك
الحق.

١. دعائم الإسلام؛ ج ٢ ص ٣٥٧.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خرسان)؛ ج ٩ ص ١٧٥.

وقد حثّ الإسلام أيضاً مضافاً إلى ما تقدم على استغلال الفرد لفرصته الأخيرة هذه في سبيل حماية مستقبله وآخرفته بتخصيص الثلث المختلف سبب الخير والمالح العامة التي تساهم في دعم العدالة الاجتماعية.

فالتحديد الزمني للملكية هو القاعدة، والسماح بالثلث استثناء فرضته أغراض ترتبط بجوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي.

الفصل الرابع

نظرية التوزيع وما بعد التوزيع

وفيه بحوث

البحث الأول: الأساس النظري للتوزيع على عناصر التوزيع

محورية العمل في النظريتين قبل الإنتاج وبعده

ذكرنا في الفصل السابق أنَّ الحقوق التي يكتسبها الأفراد في الثروات الطبيعية إنما كانت نتيجة العمل، وكان له الدور الأول في تلك الثروات الطبيعية، والثروات الطبيعية التي يطورها العمل هي بهذا الاعتبار تدرج في ثروة ما بعد الإنتاج، ومن أجل هذا تداخل البحثان -بحث توزيع ما قبل الإنتاج، وبحث توزيع ما بعد الإنتاج- وإن كان بصورة جزئية فكان اللازم من هذا التداخل إيضاح الأفكار عن كل من حقلي التوزيع. وبناء على هذا ينبغي ذكر الأحكام التشريعية في هذا الموضوع من النصوص التشريعية، وأقوال الفقهاء.

١- ذكر المحقق الحلي في الشرائع، كتاب الزكاة: إنَّ الاحتطاب وما إليه من ألوان العمل في الطبيعة لا تصلح فيه الوكالة، فلو وكل فرد شخصاً آخر في الاحتطاب له من أخشاب الغابة -مثلاً- كانت الوكالة باطلة، فلا يملك الموكل الخشب الذي احتطبه العامل؛ لأنَّ الاحتطاب وغيره من ألوان العمل في الطبيعة لا ينتج أثراً أو حقاً خاصاً لشخص ما لم يمارس العمل بنفسه، وينفق جهداً مباشراً في عمليات الاحتطاب والاحتشاش ونحوهما، فقد تعلق غرض الشارع بإيقاع هذه الأعمال من المكلف مباشرة.

قال رحمته الله: ﴿أما ما لا تدخل النيابة، فضابطه ما تعلق قصد الشارع بإيقاعه من المكلف مباشرة كالطهارة مع القدرة...، والصلاة الواجبة ما دام حياً، وكذا الصوم والاعتكاف والحج الواجب مع القدرة والإيمان والندور والغصب والقسم

بين الزوجات؛ لأنه يتضمن استمتاعاً والظهار واللعان وقضاء العدة والجنابة والالتقاط والاحتطاب والاحتشاش^١.

٢- وذكر العلامة الحلي في كتاب الوكالة من (التذكرة): ﴿في صحة التوكيل في المباحات؛ كالاصطياد والاحتطاب والاحتشاش وإحياء الموات وحياسة الماء وشبهه إشكال﴾^٢.

٣- وفي كتاب القواعد: ﴿وفي التوكيل بإثبات اليد على المباحات: كالالتقاط والاصطياد والاحتشاش والاحتطاب نظر﴾^٣.

٤- وتشارك هذا الرأي عدة مصادر فقهية أخرى، كالتهذيب والإرشاد والإيضاح وغيرها.

٥- وفي مصادر أخرى فقهية لم تكف بالنظر والإشكال بل صرحت بعدم جواز الوكالة وفقاً للشرائع؛ كالجامع في الفقه، وكذلك السرائر بالنسبة إلى الاصطياد كما نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط المنع عن التوكيل في الأحياء، ونقل عنه أيضاً المنع من التوكيل في الاحتطاب والاحتشاش.

٦- كما أنّ العلامة الحلي، ربط بين الوكالة والإجارة، فذكر أنّ الوكالة في تلك الأعمال إذا كانت غير منتجة، فالإجارة مثلها أيضاً، فكما لا يملك ما يحصل عليه الوكيل في الاحتطاب والاصطياد وإحياء الموات، كذلك لا يملك المستأجر مكاسب عمل الأجير في الطبيعة.

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ٢ ص ١٥٣.

٢. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٥ ص ٤٤.

٣. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٣٥٥.

وفي كتاب التذكرة يقول: ﴿إنَّ جَوَّزَنَا التَّوَكُّلَ فِيهِ، جَوَّزَنَا الْإِجَارَةَ عَلَيْهِ، فَإِذَا اسْتَأْجَرَهُ لِيَحْتَطَبَ أَوْ يَسْتَقِيَ الْمَاءَ أَوْ يَحْيِيَ الْأَرْضَ جَازَ وَكَانَ ذَلِكَ لِلْمُسْتَأْجِرِ، وَإِنْ قَلْنَا بِالْمَنْعِ هُنَاكَ مَنَعْنَاهُ هُنَا فَيَقَعُ الْفَعْلُ لِلْأَجِيرِ﴾^١.

وقد أكد المحقق الأصفهاني في كتاب الإجارة: أن الإجارة لا أثر لها في تملك المستأجر -أي باذل الأجرة- لما يحوزه الأجير ويحصل عليه بعمله في الطبيعة. فإذا أجاز الأجير لنفسه، ملك المال المحاز، ولم يكن للمستأجر شيء^٢.

٧- ذكر العلامة الحلي في القواعد إنَّ الإنسان: ﴿لو صاد أو أحتطب أو أحتش أو حاز بنية أنه له ولغيره، لم تؤثر تلك النية وكان بأجمعه له﴾^٣.

٨- وفي مفتاح الكرامة: عن الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة حكماً جميعاً بأنَّ الشخص إذا حاز ثروة طبيعية بنيت له ولغيره، كانت كلها له.

٩- جاء في كتاب الصيد من كتاب الجواهر: إنَّ الشخص إذا غصب آلة واصطاد بها، فلا خلاف أجده في أنَّه يملكه الصائد دون صاحب الآلة، لأن الصيد من المباحات التي تملك بالمباشرة المتحققة من الغاصب وإن حرم استعماله للآلة... نعم؛ عليه -أي الصائد- أجرة مثلها للمالك، كباقي الأعيان المغصوبة بل لو لم يصد بها كانت عليه الأجرة لفوات المنفعة تحت يده^٤.

١. تذكرة الفقهاء؛ ج ١٥ ص ٤٥.

٢. بحوث في الفقه؛ كتاب الإجارة ص ١٢١.

٣. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٣٣٠.

٤. جواهر الكلام؛ ج ٣٦ ص ٦٥-٦٦.

١٠- وقال الشيخ الطوسي في الشركة من كتاب المبسوط: ﴿إذا أذن رجل لرجل أن يصطاد له صيداً فاصطاد بنية أن يكون للآمر دونه فلمن يكون هذا الصيد؟ قيل فيه: إنَّ ذلك بمنزلة الماء المباح إذا استقاه السقاء بنية أن يكون بينهم، وإنَّ الثمن يكون له -أي للسقاء- دون شريكه، فهاهنا يكون الصيد للصيد دون الأمر؛ لأنَّه أنفرد بالحيازة. وقيل: إنَّه يكون للآمر لأنَّه اصطاده بنية فاعتبرت النية والأول أصح﴾^١.

١١- ذكر المحقق الحلي في الشرائع: ﴿لو دفع إنسان دابة -مثلاً- وآخر راوية إلى سقاء على الاشتراك الحاصل لم تنعقد الشركة، وكان ما يحصل حينئذٍ للسقاء، وعليه مثل أجرة الدابة والراوية﴾^٢.

كل تلك النصوص الفقهية التي تقدم نقل بعضها، تكشف عن الحقيقة الأساسية في النظرية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج. وبالتالي؛ تزيل الستار عن الخلافات الجوهرية بين النظرية الإسلامية، والنظرية العامة للتوزيع في الاقتصاد الرأسمالي الحر. وقبل استنتاج النظرية من التشريع الديني السماوي الذي ذكرنا بعض مصاديقه ينبغي ذكر بعض ما يقرب ذهن من نظرية توزيع ما بعد الإنتاج في نظرية مذهبية إلا أنَّ ذلك إنَّما يتم إذا قدمنا نظرة على إطار النظرية في إطارها الرأسمالي في توزيع ما بعد الإنتاج، وعرفنا الفوارق بين النظريتين، ثمَّ نرجع إلى النظرية الإسلامية وتقديم التشريعات الدينية في هذا المجال، فالبحث يكون في مراحل، كما ستعرف:

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢ ص ٣٤٦.

٢. شرائع الإسلام؛ ج ٢ ص ١٠٨.

البحث الثاني: النظرية في الاقتصاد الرأسمالي

نموذج للنظرية

إنَّما تحلّل النظام الرأسمالي عملية الإنتاج عادة إلى عناصرها الأصلية المتشابكة في العملية، وتقوم الفكرة العامة في توزيع الثروة المنتجة على أساس اشتراك تلك العناصر في الثروة التي أنتجتها، فيكون لكل عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لدوره في العملية. وعلى هذا الأساس يقسّم النظام الاقتصادي الحرّ الثروة المنتجة أو القيمة النقدية لهذه الثروة إلى حصص أربع، وهي:

١ - الفائدة.

٢ - الأجور.

٣ - الربح.

٤ - الربح.

والأجور: هي نصيب العمل الإنساني، أو الإنسان العامل بوصفه عنصراً مهماً في عملية الإنتاج الرأسمالي.

والفائدة: هي نصيب رأس المال المسلف.

والربح: هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الإنتاج.

والربح: هو ما يعبر عن حصة الطبيعة أو حصة الأرض بالخصوص.

وقد كان هذا التقسيم متداولاً في هذا النظام منذ فترة طويلة، ولكن جرت عدة تعديلات على هذه الطريقة في التوزيع من الناحية الشكلية، فأدرج الربح والأجرة في فئة واحدة،

اعتماداً على أن الربح في الحقيقة نوع من الأجر على عمل خاص، أو هو عمل التنظيم الذي يباشره صاحب المشروع، بتهيئة عناصر الإنتاج المختلفة من رأس مال وطبيعة عمل، وتوفيقه بينهما وتنظيمهما في عملية الإنتاج.

ومن ناحية أخرى أعطت النظرية الحديثة في التوزيع للريع مفهوماً أوسع يتعدى به حدود الأرض، ويكشف عن ألوان عديدة من الريع في مختلف المجالات، كما رجّح بعض أخذ رأس المال بمعنى شامل يضمّ جميع القوى الطبيعية، بما فيها الأرض.

وبالرغم من التعديلات الشكلية، لكن النظرة الجوهرية في التوزيع الإسلامي ظلت ثابتة خلال جميع التعديلات، ولم تتغير من الناحية المذهبية.

وهذه النظرية أيضاً تكون فيها ملاحظة جميع عناصر الإنتاج على مستوى واحد، وإعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة بوصفه مساهماً في العملية، وفي حدود مشاركة لسائر العناصر في إنجاز تلك الثروة وإنتاجها.

فالعامل يحصل على الأجر بنفس الطريقة وعلى أساس نفس النظرة المذهبية التي يحصل رأس المال بموجبها على فائدة مثلاً؛ لأنّ كلا منهما في العرف الرأسمالي عامل إنتاج وقوة مساهمة في التركيب العضوي للعملية، فمن الطبيعي أن توزع المنتجات على عناصر إنتاجها بنسب تقررهما قوانين العرض والطلب، وما إليها من القوى التي تتحكم في التوزيع.

البحث الثالث: النظرية الإسلامية ومقارنتها بال رأسمالية.

إنَّ الإسلام يرفض ما ورد في المذهب الرأسمالي رفضاً تاماً ويختلف عنه اختلافاً أساسياً؛ لأنَّ الإسلام لم يضع عناصر الإنتاج المتعددة على مستوى واحد، كما لا ينظر إليها بصورة متكافئة، ولم يقر توزيع الثروة المنتجة على تلك العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب، كما تختاره الرأسمالية.

ولكن نظرية الإسلام في توزيع ما بعد الإنتاج، تعتبر أنَّ الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملك للإنسان المنتج وحده -وهو العامل- وأمَّا وسائل الإنتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الإنتاج من أرض ورأس مال، ومختلف الأدوات والآلات لا نصيب لها من الثروة المنتجة نفسها، وإنَّما هي وسائل تقدم للإنسان خدمات في تذليل الطبيعة وإخضاعها لأغراض الإنتاج، فإذا كانت تلك الوسائل ملكاً لفرد آخر غير العامل المنتج، كان على الإنسان المنتج أن يكافئ مالكيها على الخدمات التي أستفادها المنتج من تلك الأدوات، فإنَّ الأموال التي تدفع لصاحب الأرض، أو لملك الأداة والآلة التي تساهم في أعمال الإنتاج، لا تعبّر عن نصيب الأرض والأداة والآلة نفسها في المنتج بوصفها عنصراً من عناصر إنتاجهن وإنَّما تعني مكافأة لملكي تلك الوسائل على الخدمات التي قدموها بالسماح للعامل المنتج باستخدام وسائلهم.

وأمَّا إذا لم يكن للوسائل مالك معين سوى الإنسان المنتج، فلا معنى للمكافأة لأنَّها حينئذٍ منحة الطبيعة لا منحة إنسان آخر.

فالإنسان المنتج في النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج هو المالك الأصيل للثروة المنتجة من الطبيعة الخام، وليس لعناصر الإنتاج المادية أي نصيب في تلك الثروة، وإنَّما

يعتبر الإنسان المنتج مديناً لأصحاب الوسائل التي يستخدمها في إنتاجه، فيكلف بإبراء ذمته ومكافأتهم على الخدمات التي قدمتها وسائلهم.

فيكون نصيب الوسائل المادية المساهمة في عملية الإنتاج يحمل طابع المكافأة على خدمة، ويعبر عن دين في ذمة الإنسان المنتج، ولا يعني التسوية بين الوسيلة المادية والعمل الإنساني أو الشركة بينهما في الثروة الناتجة على أساس موحد.

ومن خلال البحث عن النظرية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج يتضح المبرر النظري لتلك المكافأة التي يظفر بها أصحاب الوسائل المادية من الإنسان المنتج لقاء استخدامه للوسائل التي يملكونها في عملية الإنتاج. فالفارق كبير بين النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج والنظرية الرأسمالية بهذا الشأن.

ومرد هذا الفرق إلى اختلاف النظريتين الرأسمالية والإسلامية في تحديد مركز الإنسان ودوره في عملية الإنتاج، فإن دور الإنسان في النظرة الرأسمالية هو دور الوسيلة التي تخدم الإنتاج لا الغاية التي يخدمها الإنتاج. فهو في صف سائر القوى المساهمة في الإنتاج من طبيعة ورأس المال، ولهذا يأخذ الإنسان المنتج نصيبه من ثروة الطبيعة، بوصفه مساهماً في الإنتاج وخادماً له، ويصبح الأساس النظري للتوزيع على الإنسان العامل والوسائل المادية التي تساهم معه في عملية الإنتاج واحداً.

وأما مركز الإنسان في النظرة الإسلامية فهو مركز الغاية لا الوسيلة، فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزيع الثروة المنتجة بين الإنسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد، بل إن الوسائل في الاقتصاد الإسلامي تخدم الإنسان في إنجاز عملية الإنتاج؛ لأنَّ

هذه العملية برمتها إنما جعلت لأجل الإنسان، وبذلك يختلف نصيب الإنسان المنتج عن نصيب الوسائل المادية في الأساس النظري، فالوسائل المادية إذا كانت ملكاً لغير العامل وقدمها صاحبها لخدمة الإنتاج، كان من حقه على الإنسان المنتج تعويضه على خدمته ويعتبر ذلك ديناً في ذمة المنتج يسدده لقاء خدمة، ولا تعني نظرياً مشاركة الوسيلة المادية في الثروة المنتجة.

وهكذا فرضت مركزية الوسائل المادية - في النظرة الإسلامية - على الإنسان المنتج أن يدفع العوض والمكافأة لأصحاب تلك الوسائل المستخدمة في عملية الإنتاج بوصفها خادمة له، لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في إنتاجها، كما يفرض مركز الإنسان في عملية الإنتاج بوصفه الغاية لها أن يكون وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعية التي أعدّها الله تعالى لخدمة الإنسان.

ومن أهم الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهرى بين النظريتين - الإسلامية والرأسمالية - موقف المذهبين من الإنتاج الرأسمالي في مجالات الثروة الطبيعية الخام. فالرأسمالية المذهبية تسمح لرأس المال ممارسة هذا اللون من الإنتاج، فيكون بمقدور رأس المال أن يستأجر عمالاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة أو استخراج البترول من آباره، ويسدّد إليهم أجورهم - وهي كلّ نصيب العامل في النظرية الرأسمالية للتوزيع - ويصبح رأس المال بذلك مالكا لجميع ما يحصل عليه الأجراء من أخشاب أو معادن طبيعية، ومن حقه بيعها بالثمن الذي يحلو له.

وأما النظرة الإسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الإنتاج؛ لأنّ رأس المال لا يظفر بشيء عن طريق تسخير الأجراء لاحتطاب الخشب واستخراج المعدن وتوفير

الأدوات اللازمة لهم، ما دامت النظرية الإسلامية تجعل مباشرة العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية، وتمنح العامل وحده حق ملكية الخشب الذي يحتطبه، والمعدن الذي يستخرجه، وبذلك يقضي على تملك الثروات التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع الأجور للعامل وتوفير الأدوات اللازمة له، وتحل محلها سيطرة الإنسان على ثروات الطبيعة.

واختفاء طريقة الإنتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعية الخام ليس حادثاً عرضياً أو ظاهرة عابرة، وفارقاً جانبياً بين النظرية الإسلامية والمذهب الرأسمالي، وإنما يعبر بشكل واضح وعلى أساس نظري - كما تقدم - عن التناقض المستقطب بينهما، وأصالة المضمون النظري للاقتصاد الإسلامي.

البحث الرابع: الدليل على نظرية الإسلام.

عرفت ممّا تقدم ذكره الوجهة العامة في النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج وإن كان على إيجازها بالقدر الذي تتطلبه المقارنة بينها وبين النظرية الرأسمالية في أساسها النظري لتوزيع الثروة على عناصر الإنتاج.

ولكي نبرهن على صورة النظرية لا بُدَّ من الرجوع إلى الشريعة التي تقدم بعض مصاديقها في عبارات العلماء، ومن بيان ذلك يمكن استنباط الجانب الحقيقي الذي افترضناه آنفاً من النظرية الإسلامية، ويظهر مدى انسجام المدلول المذهبي مع الصورة التي قدمناها، فإنَّ الأحكام التي تقدم ذكرها تقرر:

أولاً: إنَّ الموكل لا يجوز أن يقطف ثمرات عمل الوكيل في الثروات الطبيعية الخام، فلو وكل فرداً في الاحتطاب له من خشب الغابة -مثلاً- لم يجز له أن يملك الخشب الذي يظفر به وكيله ما دام لم يباشر بنفسه العمل والاحتطاب؛ لأنَّ الملكية التي تنتج عن العمل هي من نصيب العامل وحده، كما عرفت بيانه فيما سبق.

وثانياً: إنَّ عقد الإيجارة كعقد الوكالة، فكما لا يملك الموكل الثروات التي يظفر بها وكيله من الطبيعة، كذلك لا يملك المستأجر الثروات التي يحوزها أجيده لمجرد أنَّه سدّد الأجرة اللازمة له؛ لأنَّ تلك الثروات لا تملك إلا بالعمل المباشر.

وثالثاً: إنَّ الإنسان المنتج الذي يمارس ثروات الطبيعة إذا أستخدم في عمله أداة أو آلة إنتاج يملكها غيره، لم يمكن للأداة نصيب من الثروة التي حصل عليها من الطبيعة، وإنَّما يصبح الإنسان المنتج مديناً لصاحب الأداة مكافأة على الخدمة التي أسداها خلال عملية الإنتاج، وأمّا الإنتاج كله فهو ملك العامل فقط.

ورابعاً: إنَّ الإنسان المنتج يملك الثروة المنتجة من الطبيعة الخام لا بوصفه مساهماً في الإنتاج وخادماً له، بل لأجل أنَّه هو الغرض الذي خدمه الإنتاج، ولذلك فهو يستأثر بكل الثروة المنتجة، ولا تشاركه فيها القوى والوسائل الأخرى التي خدمت الإنتاج وساهمت فيه. ومن جميع تلك النقاط نكتشف النظرية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج التي تقوم على أحكام الشريعة الغراء، وتكون دليلاً على صحة النظرية وبيان بعض ملامحها التي تقوم النظرية عليها، وسيأتي توضيحها.

إلا أنَّ القول بأنَّ الموكل والآذن والمستأجر لا يملك شيئاً من ثروة الإنسان المنتج الذي هو الوكيل أو الأجير على نحو العموم والإطلاق محل نظر ومناقشة، سيأتي بيانها في الموضع المناسب.

نعم؛ قد يشتبه الأمر بين المبدأ الذي ذكرناه من ملكية المنتج نتائج عمله لوحده، وبين تنازله عن حقه في بعض الموارد الموكلة أو المستأجرة، فلو فرضنا إنَّ الوكيل إذا أنتج لموكله شيئاً من ثروات الطبيعة الخام لم يملك تلك الثروة التي أنتجها بل ملكها الموكل لفرض أنَّ الإنسان المنتج قد يتنازل عن حقه ويمنح الثروة التي أنتجها إلى غيره وهذا لا ينافي المبدأ المتقدم من أنَّ الإنسان المنتج هو وحده صاحب الحق في الثروة التي ينتجها.

وعلى ضوء ذلك يمكن الربط بين النظرة الفقهية التي تقول بأنَّ وسيلة الإنتاج المادية لا تشارك العامل في الثروة المنتجة، وبالنظرة الأخرى التي تذهب إلى أنَّ الرأسمالي ليس له أنَّ يمتلك الثروة التي يحوزها العامل بمجرد شراء العمل منه وتجهيزه بالمعدات اللازمة.

وهكذا نستفيد من الأحكام التشريعية المتقدمة الأساس الإسلامي لتوزيع ما بعد الإنتاج، ويتبين صحة الصورة التي قدمناها عن النظرية الإسلامية عند مقارنتها بالنظرية الرأسمالية. ولكن يبقى جانب آخر من النظرية، وهو مقارنتها بالماركسية وتحديد أوجه الفرق بينهما.

البحث الخامس: الفرق بين النظرية الإسلامية والماركسية.

نذكر ابتداءً الأحكام الشريعة في تفسير هذه النظرية عند المقارنة مع النظرية الاشتراكية.

الأحكام الإلهية:

١- ورد في كتاب الإجارة من الشرائع: ﴿إذا دفع سلعة إلى غيره ليعمل له فيها عملاً، فإن كان ممن عادته أن يستأجر لذلك العمل؛ كالغسّال والقصار، فله أجره مثل عمله، وإن لم تكن له - أي العامل - عادة وكان العمل مما له أجره، فله المطالبة؛ لأنه أبصر بنيته، وإن لم يكن ممّا له أجره بالعادة لم يلتفت إلى مدعيها^١. وعلق الشراح على ذلك أن العامل إذا عُرِف من نيته التبرع لم يجز له المطالبة بالأجرة.

٢- وفي كتاب الغصب من الجواهر، ذكر قُدْسِيّ أَنَّ شخصاً: ﴿إذا غصب حباً فزرعه أو بيضاً فاستفركه...، والأكثر... أَنَّهُ للمغصوب منه، بل عن الناصرية نفي الخلاف فيه، بل عنها وعن السرائر الإجماع عليه...، فهو أشبه بأصول المذهب وقواعده^٢.

وذكر قولاً فقهياً آخر وهو: ﴿إنَّ الزرع والفرخ للغاصب لأنَّ البذر والبيض الذي كان يملكه المغصوب منه يعتبر متلاشياً ومضمحلاً - معدوماً - فيكون الزرع والفرخ شيئاً جديداً يملكه الغاصب بعمله فيها^٣.

١. شرائع الإسلام؛ ج ٢ ص ١٤٩.

٢. جواهر الكلام؛ ح ٣٧ ص ١٩٨.

٣. المصدر السابق.

٣- وفي نفس المصدر جاء أيضاً: إن شخصاً إذا غصب أرضاً فزرعها أو غرسها، فالزرع ونماؤه للزراع بلا خلاف أجده، بل في التنقيح انعقد الإجماع عليه وعلى الزارع أجره الأرض^١، وتدل عليه عدة روايات، ففي خبر عقبة بن خالد، قال: ﴿سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَرْضَ رَجُلٍ فَزَرَعَهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ الزَّرْعُ جَاءَ صَاحِبُ الْأَرْضِ فَقَالَ زَرَعْتَ بِغَيْرِ إِذْنِي فَزَرَعُكَ لِي وَلَكَ عَلَيَّ مَا أَنْفَقْتَ أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَقَالَ لِلزَّارِعِ زَرْعُهُ وَلِصَاحِبِ الْأَرْضِ كَرَى أَرْضِهِ﴾^٢.

٤- جاء في كتاب المزارعة من الجواهر أنه: ﴿كل موضع يحكم فيه ببطلان المزارعة تجب لصاحب الأرض أجره المثل - ويكون الزرع ملكاً للعامل نفسه - إن كان البذر من العامل الذي يكون منه الحاصل حينئذ، كما أنه لصاحبه إن كان البذر منه ولكن عليه أجره مثل العامل والعوامل، ولو كان البذر منهما فالحاصل بينهما على النسبة﴾^٣.

ويستخلص من هذا التفصيل أنَّ الزرع يملكه صاحب البذر، وسواء كان هو الزارع أم صاحب الأرض؛ لأنَّ البذر هو الذي يكون المادة الأساسية للزرع وفي حالة كون البذر من الزارع لا يوجد للأرض حق في الزرع، وإنَّما تجب الأجرة لصاحب الأرض على الزارع الذي استخدم أرضه في زراعة بذره.

١. المصدر السابق؛ ص ٢٠٢.

٢. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٩٦.

٣. جواهر الكلام؛ ج ٢٧ ص ٤٧.

٥- وفي كتاب المساقاة من الجواهر أنه: ﴿كل موضع تفسد فيه المساقاة أي يعلم فساد أصل انعقادها، فللعامل أجره المثل لأصالة احترام عمل المسلم الواقع بالأذن ممن استوفاه، والثمرة لصاحب الأصل المملوك له...﴾^١.

بيان ذلك: إذا كان فرد يملك أشجار تحتاج إلى السقي، والرعاية لتؤتي ثمارها، فيمكنه دفع تلك الأشجار إلى عامل والارتباط معه بعقد، يتعهد فيه العامل برعايتها وسقيتها، ويصبح في مقابل ذلك شريكاً مع صاحب الأشجار في الثمرة بنسبة محدّدة في العقد، الذي يطلق عليه المساقاة، ويصرح الفقهاء على وجوب تقيّد الطرفين المتعاقدين بمقررات العقد وشروطه بشكل كامل. وأمّا إذا فقد العقد أحد مقوماته وشروطه فلا أثر له من الناحية الشرعية، وحينئذٍ يقرر النص الفقهي الذي تقدم ذكره: أنّ الثمرة في حالة بطلان العقد تكون كلها ملكاً لصاحب الأشجار، وليس للعامل إلا الأجرة المناسبة التي يطلق عليها فقهاء اسم (أجرة المثل) جزاء له على خدماته وجهوده التي بذلها في استثمار الأشجار.

٦- إنّ عقد المضاربة من العقود الخاصة، يتفق فيه العامل مع صاحب المال على الإلتجار بهالة ومشاركته الأرباح، فإذا لم يستوف العقد عناصر صحته لأي اعتبار من الاعتبارات يصبح الربح كله للمالك، كما هو صريح كلمات الفقهاء. وليس للعامل إلا الأجرة المناسبة في بعض الحالات. وغير ذلك من الأحكام التشريعية المذكورة في موارد متفرقة من الفقه الإسلامي التي يمكن لنا كشف النظرية لتوزيع ما بعد الإنتاج في الإسلام بالقدر الذي تتطلبه المقارنة بينها وبين النظرية الرأسمالية في الأساس النظري للتوزيع، كما تقدم بيانه.

كما أنّ هناك أحكاماً أخرى تكشف المعالم لنظرية الإسلام ومميزاتها من خلال مقارنتها بالنظرية الاشتراكية لتوزيع ما بعد الإنتاج وتحديد أوجه الفرق بين النظريتين.

وحينئذٍ لا بُدَّ من إعطاء الصورة وإبراز أوجه الفرق بين النظريتين، وتصوير جوانب الاختلاف والمدلول المذهبي لهذا الاختلاف. وبعد ذلك كلّه نعود إلى تحليل المصادر الفقهية واستخراج الأدلة التي تدعم النظرية الإسلامية المفترضة وتكون دليلاً عليها.

البحث السادس: أوجه الفرق بين النظرية الإسلامية والنظرية الاشتراكية

يتحقق الفرق في نقطتين مهمتين:

أحدهما: أنَّ النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الإنتاج إنما تمنح الإنسان العامل كل الثروة التي أنتجها إذا كانت المادة الأساسية التي مارسها العامل في عملية الإنتاج ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر، كالخشب الذي يقطعه العامل من أشجار الغابة، أو الأسماك والطيور في البحر والجو التي يصطادها من الطبيعة، أو المواد المعدنية التي يستخرجها المنتج من مناجمها، أو الأرض الميَّنة التي يحبسها الزارع ويعدها للإنتاج، أو عين الماء التي يستنبطها الشخص من أعماق الأرض، فإنَّ كل هذه الثروات ليست في وضعها الطبيعي ملكاً لأحد، فعملية الإنتاج تعطي الإنسان المنتج حقاً خاصاً فيها، ولا تشترك معه الوسائل المادية للإنتاج في تملك الثروات. كما عرفنا سابقاً.

وأما إذا كانت المادة الأساسية التي مارسها الإنسان في عملية الإنتاج ملكاً أو حقاً لفرد آخر نتيجة لأحد الأسس التي عرضناها في النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج، وهذا يعني أنَّ المادة قد تمَّ تملكها أو الاختصاص بها في توزيع سابق، فلا مجال لمنحها على أساس الإنتاج الجديد للإنسان العامل، ولا لأي عامل من العوامل التي استخدمها في العملية. فمن غزل ونسج كمية من الصوف الذي يملكه الراعي، ليس له الحق في امتلاك الصوف الذي نسجه، أو مشاركة الراعي في ملكيته على أساس عمله الذي انفق فيه، بل يعتبر النسيج كله ملكاً للراعي ما دام هو الذي يملك مادته الأساسية، وهي الصوف، فملكية الراعي للصوف الذي أنتجه لا تزول ولا تتضاءل باتفاق عمل جديد من فرد

آخر في غزل الصوف ونسجه، وهذا ما يطلق عليه اسم: ظاهرة الثبات في الملكية. ولكن الاشتراكية على عكس ذلك.

النظرية الاشتراكية

إنَّ العامل الذي يتسلم من الرأسمالي مواداً أو ينفق جهده عليها يملك من المادة بمقدار ما منحها بعمله من قيمة تبادلية جديدة، ومن أجل هذا كان العامل في رأي الاشتراكية صاحب الحق الشرعي في السلعة المنتجة باستثناء قيمة المادة التي تسلمها العامل من الرأسمالي قبل عملية الإنتاج.

ومرّد هذا الاختلاف بين الاشتراكية والإسلام على ربط الأولى بين الملكية والقيمة التبادلية من ناحية، وربطها بين القيمة التبادلية والعمل من ناحية أخرى. فإنَّ الاشتراكية تعتقد -من الناحية العملية- أنَّ القيمة التبادلية وليدة العمل، وتفسّر من الناحية النظرية المذهبية، ملكية العامل للمادة التي يمارسها على أساس القيمة التبادلية التي ينتجها عمله في المادة، ونتيجة لذلك يصبح من حق أي عامل إذا منح المادة قيمة جديدة أن يملك هذه القيمة التي جسدها في المادة.

وخلافاً لهذه النظرية الاشتراكية، يفرق الإسلام بين الملكية والقيمة التبادلية، ولا يمنح العامل حق الملكية في المادة على أساس القيمة الجديدة التي أعطاهها العامل للمادة، وإنما يضع العمل أساساً مباشراً للملكية، كما مرّ بنا في بحث نظرية التوزيع ما قبل الإنتاج، فإذا ملك فرد المادة على أساس العمل، وكان لا يزال قائماً، فلا يسمح لشخص آخر أن يحصل على ملكية جديدة في المادة وإن منحها بعمله قيمة جديدة.

وعليه؛ يمكن تلخيص النظرية الإسلامية: أنَّ المادة التي يمارسها الإنسان المنتج في الإنتاج إذا لم تكن مملوكة سابقاً فالثروة المنتجة كلها للإنسان، وجميع القوى الأخرى المساهمة في الإنتاج تعتبر خادمة للإنسان، تتلقى المكافأة منه، لا شريكة في الناتج على أساس مساهمتها في صف واحد مع الإنسان، وأمّا إذا كانت المادة مملوكة سابقاً لفرد خاص فهي ملكه مهما طرأ عليها من تطوير طبقاً لظاهرة الثبات كما رأينا في مثال الصوف.

ولكن قد يتخيل بعض بأنَّ هذه الملكية للصوف مهما طرأ عليه من تطوير نتيجة لعمل غيره فيها، تعني أنَّ الثروة المنتجة يستأثر بها رأس المال والقوى المادية في الإنتاج نظراً إلى أنَّ هذه السلعة المنتجة -وهي الصوف في المثال- تعتبر من الناحية الاقتصادية نوعاً من رأس المال في عملية الغزل والنسيج؛ لأنَّ المادة الخام لكل سلعة منتجة تشكل نوعاً من رأس المال في عملية إنتاجها.

ولكن تفسير ظاهرة الثبات في الملكية على أساس رأسمالي خطأ؛ لأنَّ منح مالك الصوف ملكية النسيج الذي نسجه العامل من صوفه لا يقوم على أساس الطابع الرأسمالي للصوف، ولا يعني أنَّ رأس المال يكون له الحق في امتلاك السلعة المنتجة -النسيج- بوصفه مساهماً أو أساساً في عملية إنتاج النسيج.

فإنَّ الصوف وإن كان رأس المال في عملية إنتاج الغزل والنسيج بوصفه المادة الخام في الإنتاج، ولكن الأدوات التي تستخدم في غزله ونسجه هي الأخرى أيضاً تحمل الطابع الرأسمالي وتساهم في العملية بوصفها نوعاً آخر من رأس المال، مع أنَّها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة، ولا يسمح لمالك الأدوات أن يشارك مالك الصوف في ملكية النسيج.

وهذا يبرهن على أنَّ النظرية الإسلامية حين تحتفظ للراعي، بملكية الصوف بعد إنتاج العمل منه نسيجاً لا تستهدف بذلك أن تخص رأس المال وحده بالحق في تلك الثروة المنتجة، بدليل أنَّها لا تعطي هذا الحق لرأس المال المتمثل في الأدوات والآلات، وإنَّما يعبر ذلك عن احترام الملكية الخاصة التي كانت ثابتة للمادة قبل الغزل والنسيج.

وبالجملة؛ إنَّ رأس المال والقوى المادية المساهمة في الإنتاج لا تمنح في النظرية الإسلامية الحق في الثروة المنتجة بوصفها رأس مال وقوى مساهمة في الإنتاج لأنَّها بهذا الوصف لا ينظر إليها إلا باعتبارها خادمة للإنسان الذي هو المحور الرئيسي في عملية الإنتاج، وتتلقى بهذا الاعتبار مكافأتها منه، وإنَّما يظفر الراعي الذي يملك الصوف في المثال السابق بحق ملكية النسيج لأجل أنَّ النسيج هو نفس الصوف الذي كان يملكه الراعي، لا بما أنَّ الصوف رأس مال في عملية إنتاج النسيج.

البحث السابع: إن الملكية ليست تابعة للقيمة التبادلية.

وهي النقطة الأخرى التي تختلف فيها النظرية الإسلامية عن النظرية الاشتراكية التي تعطي لكل فرد الحق في الملكية بقدر ما يجسده في الثروة من قيمة تبادلية، تؤمن -على أساس ربطها بين الملكية والقيمة التبادلية- بأن مالك القوى والوسائل تدخل في تكوين قيمة السلعة المنتجة بقدر ما يستهلك منها خلال عملية الإنتاج، فيصبح مالك الأداة المستهلكة مالكا في الثروة المنتجة التي استهلكت الأداة لحاسبها بقدر ما ساهمت أدواته في تكوين قيمة تلك الثروة.

وأما الإسلام فهو -كما عرفت- يفصل الملكية عن القيمة التبادلية، فإنه حتى لو فرضنا علمياً أن أداة الإنتاج تدخل في تكوين قيمة المنتج بقدر استهلاكها، فلا يعني هذا بالضرورة أن يمنح مالك الأداة حق الملكية في الثروة المنتجة؛ لأن الأداة لا ينظر إليها النظرية الإسلامية إلا خادمة للإنسان في عملية الإنتاج، ولا يقوم حقها إلا على هذا الأساس. وهذا كله من نتائج الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية، فالقوى المادية التي تساهم في الإنتاج تتلقى دائماً -على أساس هذا الفصل- جزاءها من الإنسان بوصفها خادمة له لا من نفس الثروة المنتجة بوصفها داخلة في تكوين قيمتها التبادلية.

وعلى ضوء ما عرفناه من أسس النظرية الإسلامية في توزيع ما بعد الإنتاج، والفرق بين النظريتين الإسلامية والاشتراكية، ينبغي ذكر أدلة هذه الفروق ومبرراتها من الأحكام الإلهية التي تقدم ذكرها.

إن كل الفقرات التي سبق ذكرها تشترك في ظاهرة واحدة، وهي: أن المادة التي تدخل في عملية الإنتاج ملك لفرد معين قبل ذلك، ولأجل هذا تؤكد الفقرات جميعاً على بقاء المادة بعد تطويرها في عملية الإنتاج ملكاً لصاحبها السابق.

فالسُّلعة التي يدفعها صاحبها إلى أجير لكي يعمل فيها ويطورها في الفقرة الأولى تظل ملكاً له وليس للأجير أن يملكها بسبب علمه وإنَّ طورها وخلق فيها قيمة جديدة؛ لأنَّها مملوكة بملكية سابقة.

والعامل الذي يغتصب أرض غيره فيزرعها ببذره يمتلك الزرع الناتج، كما نصت عليه الفقرة رقم (٣)، ولا نصيب لصاحب الأرض في الزرع، وذلك لأنَّ الزارع هو المالك للبذر الذي انتج الزرع، والأرض فهي مساهمة في الإنتاج وتعتبر في النظرية الإسلامية خادمة للإنسان الزارع فعليه مكافأة صاحبها.

فيكون الإسلام قد فرق بين البذور والأرض فيمنح حق ملكية الزرع لصاحب البذور دون صاحب الأرض، بالرغم أنَّ كلاً منهما رأس مال بالمعنى الاقتصادي، وقوة مادية مساهمة في الإنتاج، وهذا ممَّا يكشف عن الحقيقة التي قررنا سابقاً، وهي أنَّ صاحب المادة الخام التي يمارسها الإنتاج ويطورها إنَّما يملك تلك المادة بعد تطويرها لأنَّها هي نفس المادة التي كان يملكها، لا لأنَّ المادة الخام تحمل الطابع الرأسمالي في عملية الإنتاج، بدليل تفريق الإسلام بين البذور والأرض وحرَّم صاحب الأرض من ملكية الزرع التي منحها لصاحب البذر فقط، كما عرفت من أنَّ البذور والأرض يشتركان في الطابع الرأسمالي بالمعنى العام لرأس المال الذي يشمل كل القوى المادية للإنتاج.

أمَّا الفقرة رقم (٤) ورقم (٥) تتفقان على تقرير المبدأ الذي قرره الفقرة الثالثة، وهو أنَّ ملكية الزرع أو الثمرة تمنح لمن يملك المادة التي تطورت خلال الإنتاج إلى زرع أو ثمرة، ولا تمنح لصاحب الأرض، ولا لمالك أي قوة أخرى من القوى التي تساهم في عملية الإنتاج الزراعي وتحمل الطابع الرأسمالي في العملية.

والفقرة الأخيرة تمنح ملكية الربح لصاحب المال إذا بطل عقد المضاربة، ولا تسمح للعامل بتملكه أو الاشتراك في ملكيته؛ لأنَّ هذا الربح وإن كان -في الغالب- نتيجة للجهد الذي يبذله في شراء السلعة وإعدادها بين يدي المستهلكين بشكل يتيح بيعها بثمن أكبر، ولكن هذا الجهد ليس إلا نظير جهد العامل في غزل الصوف الذي يملكه الراعي أو نسجه لا أثر له في النظرية ما دامت المادة -مال المضاربة أو الصوف- مملوكة بملكية سابقة.

أمَّا الفقرة الثانية التي تبين الحكم الإلهي فيما إذا غصب شخص من آخر بيضاً فاستغله في الإنتاج الحيواني أو بذوراً فاستثمره في الإنتاج الزراعي، فإنَّ الرأي السائد فقهيّاً هو كون الناتج -الفرخ أو الزرع- ملك لصاحب البيض والبذر، وذكرنا أنَّ هناك رأياً فقهيّاً آخرّاً يبين أنَّ الغاصب الذي مارس عملية الإنتاج هو الذي يملك الناتج.

وقد عرفت في تلك الفقرة التي استعرضناها مع غيرها في بداية البحث أنَّ مرّد هذين الرأيين على اختلاف الفقهاء في تحديد نوع العلاقة بين البيض والطارئ الذي خرج منه، وكذلك بين البذور والزرع الذي نتج عنه، فمن يؤمن بوحدهما، وإنَّما الفرق بينهما فرق درجة يأخذ بالرأي الأول. ويعتبر الشخص الذي اغتصب منه بيضه وبذره هو المالك للناتج، ومن يرى أنَّ المادة -البيض والبذر- قد تلاشت واستحالت في عملية الإنتاج، وإنَّ الناتج شيء جديد في الذهن العرفي عند الناس، وأنَّه قام على انقاض المادة الأولى بسبب عمل الغاصب، وجهده الذي بذله خلال عملية الإنتاج، فالمالك للناتج في رأيه هو الغاصب؛ لأنَّه شيء جديد لم يملكه صاحب البيض والبذر قبل ذلك فمن حق العامل وإن كان غاصباً أن يملكه على أساس عمله.

وليس المقام حلّ هذا التناقض فقهيّاً بين هذين الرأيين وترجيح أحدهما على الآخر، وإنّما الهدف من البحث الاستفادة من مدلوله النظري في النظرية التي نحن بصدد إثباتها؛ لأنّ هذا النزاع الفقهي يكشف بوضوح أكثر عن الحقيقة التي كشف عنها فقرات أخرى في الشرع الحنيف.

وهي أنّ منح صاحب الصوف ملكية النسيج، أو صاحب كل مادة ملكية تلك المادة بعد ممارستها في عملية الإنتاج لا يقوم على أساس أنّ الصوف والمادة الأولية نوع من رأس المال في عملية الغزل والنسيج، وإنّما يقوم على أساس ظاهرة الثبات في الملكية التي تقرر أنّ من يملك مادة يظل محتفظاً بملكيتها لها ما دامت المادة قائمة، والمبررات الإسلامية للملكية باقية، فإنّ الفقهاء عندما اختلفوا في ملكية الناتج من البيض أو البذر، إنّما ربطوا موقفهم الفقهي من ذلك بوجهة نظرهم في طبيعة الصلة بين المادة والنتيجة، وهذا يعني أنّ من منح المغصوب منه ملكية الناتج لم يقل بذلك على أساس مفهوم رأسمالي، ولم يرجح ملكية صاحب البيض والبذر لأنّه المالك لرأس المال أو النوع منه في عملية الإنتاج، إذ لو كان كذلك في الترجيح لما اختلفت النتيجة الفقهية في رأي الفقهاء تبعاً لوحدة المادة والنتيجة وتعددتهما؛ لأنّ المادة راس المال في عملية الإنتاج على كل حال، سواء استهلكت خلال العملية أم تجسدت في المنتج الذي اسفر عنه العمل.

فكان لزاماً على الفقهاء من وجهة نظر الرأسمالية أن يمنحوا مالك المادة -البيض والبذر- حق ملكية الناتج مهما كانت العلاقة بينه وبين المادة، ولكنهم خلافاً لوجهة النظر هذه لم يمنحوا مالك المادة -كالبذر- حق ملكية الزرع إلا إذا ثبت في العرف العام أنّ المنتج هو نفس المادة في حالة معينة من التطور.

وذلك كله يقرر بوضوح الفرق النظري الكبير بين التفسير الإسلامي لمنح صاحب المادة الأولية في الإنتاج ملكية الثروة المنتجة، وبين تفسيرها على أساس المذهب الرأسمالي، أو الاشتراكي.

البحث الثامن: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج.

وفيه سبعة مطالب؛

المطلب الأول

نذكر فيه الأحكام التشريعية وهي كثيرة ومتعددة نذكر المهم منها:

١- يجوز للإنسان المنتج أن يستأجر إحدى أدوات الإنتاج وآلاته من غيره ليستخدمها في عملياته، ويدفع إلى مالك الأداة مكافأة يتفق عليها معه، وتعتبر أجره للمالك الأداة على الدور الذي لعبته في عملية الإنتاج، وديناً في ذمة الإنسان المنتج يجب عليه تسديده، بقطع النظر عن مدى ونوع المكاسب التي يحصل عليها في عملية الإنتاج.

وهذا الحكم ما اتفق عليه الفقهاء.

٢- يجوز استئجار أداة من أدوات الإنتاج كالمحراث أو معمل نسيج، كذلك يجوز للإنسان المنتج أن يستأجر أرضاً بأجرة معينة من صاحبها الذي يختص بها اختصاص حق أو ملكية، فإذا كان فرد مزارعاً -مثلاً- يمكنه أن يستخدم أرض غيره بالاتفاق معه، ويدفع له أجره مكافأة له على الخدمة التي قدمتها أرضه في عملية الإنتاج.

وهذا الحكم مما لا خلاف فيه إلا من بعض الصحابة، وعدد قليل من المفكرين الإسلاميين الذين أنكروا جواز إجارة الأرض استناداً إلى روايات عن النبي

ﷺ، سوف ندرس في البحث الآتي إن شاء الله تعالى.

كذلك يجوز للإنسان أيضاً أن يستأجر عاملاً لخياطة الثوب، وغزل الصوف، وبيع الكتاب، وشراء صفقة تجارية، فإذا أنجز الأجير المهمة التي كلف بها وجب على من استأجره دفع الأجرة المحددة له.

٣- عقد المزارعة من العقود التي شرعها الدين الحنيف، كأسلوب لتنظيم شراكة معينة بين صاحب الأرض والزارع، يتعهد بموجبه الزارع بزرع الأرض ويقاسم صاحب الأرض الناتج الذي يسفر عنه العمل، ويحدد نصيب كل منهما بنسبة مئوية من مجموع الناتج.

وإذا دققنا النظر في عقد المزارعة مما قاله الشيخ الطوسي قَدْ تَرَكْتُ في كتاب الخلاف شرح فيه مفهوم المزارعة وحدودها المشروعة: ﴿يجوز أن يعطي -صاحب الأرض- الأرض غيره ببعض ما يخرج منها، بأن يكون منه الأرض والبذر ومن المتقبل -العامل- القيام بها بالزراعة والسقي ومراعاتها^١». والمستفاد من هذا النص أن عقد المزارعة شراكة بين عنصرين:

أحدهما: العمل من العامل المزارع.

والآخر: الأرض، والبذر من صاحب الأرض.

وعلى أساس هذا التحديد يكون عقد المزارعة غير مشروع بمجرد تقديم صاحب الأرض لأرضه وتكليف العامل بالعمل والبذر معاً؛ لأنَّ مساهمة صاحب الأرض بالبذر أخذت شرطاً أساسياً في عقد المزارعة، كما هو ورد في النص المذكور.

١. الخلاف؛ ج ٣ ص ٤٧٦.

وإذا تمّ العقد حسب ما قرره النص المزبور بشأن البذور، يمكننا أن نفهم ما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن المخابرة؛ لأنّها نوع من المزارعة يكلف فيه صاحب الأرض بتسليم الأرض دون البذر.

وهكذا نعرف من حدود النص الذي ذكره الشيخ الطوسي قدس سره: إن تعهد صاحب الأرض بدفع البذر للعامل يعدّ عنصراً أساسياً في عقد المزارعة، فلا يصح العقد بدون ذلك^١.

٤- كما أنّه لا تنحصر مسؤولية صاحب الأرض في عقد المزارعة بتقديم الأرض والبذر فحسب، بل عليه أيضاً الاتفاق على تسميد الأرض إذا احتاجت إلى ذلك، قال العلامة الحلي في القواعد: ﴿وإن احتاجت الأرض إلى التسميد فعلى المالك شراؤه، وعلى العامل تفريقه﴾^٢، وقد أكد ذلك جمع من الفقهاء في كتبهم كالتذكرة والتحرير وجامع المقاصد.

٥- المساقاة عقد آخر يشابه عقد المزارعة، وهو اتفاق بين طرفين؛ أحدهما يملك أشجاراً وأغصاناً، والآخر قادر على ممارسة سقيها حتى تؤتي ثمارها.

ويتعهد العامل في هذا العقد بسقي تلك الأشجار والأغصان حتى تثمر، وفي مقابل ذلك يشارك المالك في الثمار بنسبة مئوية تحدّد ضمن العقد.

وقد أجاز الشرع الحنيف هذا العقد، كما ذكرته جملة من النصوص الفقهية.

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣ ص ٢٥٤.

٢. قواعد الأحكام؛ ج ٢ ص ٣١٩.

٦- المضاربة عقد مشروع في الإسلام، يتفق فيه العامل مع صاحب المال على الإتجار بأمواله، والمشاركة في الأرباح بنسبة مئوية، إذا استطاع العامل أن يظفر بأرباح في تجارته ثم قسمها بينه وبين صاحب المال وفقاً لما تمّ عليه الاتفاق في العقد، وأمّا إذا خسرت تجارته، فإنّ المالك هو الذي يتحملها وحده، ويكتفي العامل بضيايع جهوده وأتعبه دون نتيجة، ولا يجوز للمالك تحميل العامل هذه الخسارة، وإذا ضمن العامل الخسارة في حالة من الحالات لم يكن لصاحب المال شيء من الربح، كما جاء في الحديث عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «مَنْ ضَمَّنَ تَاجِرًا فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا رَأْسُ مَالِهِ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الرَّبْحِ شَيْءٌ»^١، وفي حديث آخر: «مَنْ ضَمَّنَ مُضَارِبَهُ^٢ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا رَأْسُ الْمَالِ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الرَّبْحِ شَيْءٌ»^٣، فيكون توفر عنصر المخاطرة بالنسبة إلى صاحب المال وعدم ضمان العامل لماله شرط أساسي في صحة عقد المضاربة، وبدونه تصبح العملية قرضاً لا مضاربة ويكون الربح كله للعامل.

ولا يجوز للعامل بعد الاتفاق مع صاحب المال على أساس المضاربة أن يظفر بعامل آخر يكتفي بنسبة مئوية أقل من الربح، فيدفع إليه المال ليتجر به ويحصل في النهاية على التفاوت بين النسبتين دون عمل منه، كما إذا كان متفقاً مع صاحب المال على مناصفة الأرباح، واكتفى منه العامل الآخر بالربح، فإنّه سوف يفوز بربع الأرباح من هذا الطريق دون أن يتكلف جهداً.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٤٠.

٢. أي جعل المضارب العامل ضامناً لرأس المال.

٣. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ١٨٨.

وقد حَرَّمَ المحقق الحلي رحمته الله في فصل المضاربة من كتاب الشرائع قائلاً: ﴿إذا قارض^١ العامل غيره، فإن كان بإذنه^٢ وشرط الربح بين العامل الثاني والمالك صحَّ، ولو شرط لنفسه^٣ لم يصح؛ لأنَّه لا عمل له﴾^٤، وجاء في الحديث: ﴿سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ مَالًا مُضَارَبَةً أَيْحِلُّ لَهُ أَنْ يُعَيِّنَهُ غَيْرُهُ بِأَقَلِّ مِمَّا أَخَذَ قَالَ لَا﴾^٥.

٧- الربا في القرض حرام في الإسلام، وهو أن تقرض غيرك مالاً إلى أجل بفائدة يدفعها المدين عند تسليم المال في الموعد المتفق عليه، فلا يجوز القرض إلا إذا كان مجرداً عن الفائدة، وليس للدائن إلا استرجاع ماله الأصيل دون زيادة، مهما كانت ضئيلة، وهذا الحكم من ضروريات الدين الإسلامي.

وتدل عليه من الكتاب الكريم عدة آيات، ومن السنة نصوص مستفيضة بل متواترة.

أما الآيات الكريمة فمنها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^٦.

١. أي ضارب.

٢. بإذن المالك.

٣. من الربح.

٤. شرائع الإسلام؛ ج ٢ ص ١١٥.

٥. وسائل الشيعة (ط. آل البيت عليه السلام)؛ ج ١٩ ص ٢٩.

٦. سورة البقرة؛ الآية ٢٧٥.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ۚ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِنَّ رُءُوسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۝﴾^١.

والآية الأخيرة تحصر حق الدائن في راس المال الذي أقرضه، ولا تسمح له إذا تاب إلا باسترجاع أصل ماله، وهو دليل واضح على المنع من القرض بفائدة، وتحريمها بمختلف ألوأنها مهما كانت ضئيلة، لأنها تعتبر ظلماً في المفهوم القرآني من الدائن للمدين.

وأما السنة الشريفة، ففي الحديث النبوي: ﴿شَرُّ الْمَكَاسِبِ كَسْبُ الرِّبَا﴾^٢، وفي حديث آخر: ﴿وَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَلَأَ اللَّهُ بَطْنَهُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ بِقَدَرِ مَا أَكَلَ وَإِنْ اِكْتَسَبَ مِنْهُ مَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِ وَلَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ مَا كَانَ عِنْدَهُ قَبْرًا﴾^٣، وغيره من الأخبار الكثيرة.

٨- الجعالة صحيحة في الفقه الإسلامي، وهي عبارة: عن التزام من الشخص بمكافأة على عمل سائع مقصود، كما إذا قال: من ردّ على كتابي الضائع فله دينار ومن خاط ثوبي فله درهم، فإنّ الدينار والدراهم عوض التزام المالك للكتاب أو الثوب يدفعه إلى ما يخلق عملاً خاصاً يتصل بهاله، ولا يجب أن يكون العوض محدداً، العوض محدداً كدراهم ودينار، بل يجوز للإنسان أن يجعل عوضاً غير محدّد بطبيعته فيقول:

١. سورة البقرة؛ الآيتان ٢٧٨-٢٧٩.

٢. تفسير القمي؛ ج ١ ص ٢٩١.

٣. وسائل الشيعة (ط. آل البيت)، ج ١٨ ص ١٢٢.

من زرع أرضي هذه، فله نصف الناتج، ومن ردّ علي قلمي الضائع فهو شريكي في نصفه، كما نصّ على ذلك العلامة الحلي في التذكرة وولده في الإيضاح والشهيد في المسالك، والمحقق في الجواهر.

والفرق بين الجعالة والإجارة من الناحية الفقهية: هو أنّ عقد الإجارة عقد لازم يتعهد الأجير بالعمل كما يتعهد المستأجر دفع الأجرة إلى الأجير وفق الشروط التي أتفق الطرفان عليها، وأمّا الجعالة فهي نوع من التعهد من الجاعل أن يدفع مكافأة للعامل إذا انجز العمل الذي يريده الجاعل.

٩- المضاربة التي سبق الحديث عنها في الفقرة السادسة محددة شرعاً في نطاق العمليات التجارية بالبيع والشراء، فكل من يملك سلعة أو نقوداً يتاح له الاتفاق مع عامل معين على الإتجار بهاله وبيع سلعته، أو شراء سلعة بنقوده ثم بيعها، والاشتراك مع العامل في الأرباح بنسبة مئوية كما ذكرنا في الفقرة رقم (٦).

وأمّا في غير النطاق التجاري الذي تحدّده فقهاء عمليات البيع والشراء فلا تصح المضاربة، فمن يملك أداة إنتاج -مثلاً- ليس له أن ينشئ عقد مضاربة مع العامل على أساسها وإذا دفعنا إلى العامل ليستثمرها، فليس من حقه أن يفرض لنفسه نصيباً من الأرباح التي تسفر عنها عملية الإنتاج، ولا نسبة مئوية في الناتج.

ومن أجل ذلك ذكر المحقق الحلي في كتاب المضاربة من الشرائع: ﴿إنّ المالك لو دفع إلى العامل آلة الصيد بحصة ثلث -مثلاً- فاصطاد العامل لم يكن مضاربة، وكان الصيد للصائد الذي حازه، وليس لصاحب الآلة شيء منه، وإنّما على الصائد الأجرة لقاء انتفاعه بالآلة^١﴾.

١. شرائع الإسلام؛ ج ٢ ص ١٣٩. مع تصرف في العبارة.

ومن هذا يظهر أنَّ مجرد الاشتراك في عملية إنتاج بأداة من الأدوات لا يبرر اشتراك مالك الأداة في الأرباح، وإنَّما يسمح للمالك بمشاركة العامل في الربح إذا قدم سلعة أو نقوداً، وكلَّفه بالإتجار بهما عن طريق البيع والشراء على أساس الاشتراك في الأرباح.

وكما لم يسمح بقيام المضاربة والمشاركة في الأرباح على أساس أداة الإنتاج، كذلك لم يسمح بقيام عقد المزارعة الذي تقدم ذكره آنفاً على هذا الأساس أيضاً، فلا يجوز لشخص أن يشارك الإنسان العامل في متوجهه الزراعي بمجرد تقديم أدوات الإنتاج إليه، من محراث وبقر والآلات، وإنَّما تتاح هذه المشاركة لمن يسهم بالأرض والبذر معاً، كما عرفنا من نص الشيخ الطوسي قُتِبَتْ الذي سبق ذكره.

١٠- لا يجوز لمن يستأجر أرضاً أو أداة إنتاج بأجرة معينة، ثمَّ يؤجرها بأكثر من ذلك ما لم يعمل في الأرض أو الأداة عملاً يبرر حصوله على الزيادة، فإذا استأجر أحد أرضاً، بعشرة دنانير، فلا يجوز له أن يدفعها إلى شخص آخر ويتقاضى منه عوضاً أضخم من تلك الأجرة التي سدَّدها لصاحب الأرض، ما لم ينفق على الأرض وإصلاحها، وإعداد تربتها جهداً يبرر الفارق الذي يكسبه.

وقد نص على هذا الحكم جماعة من أعظم الفقهاء، كالسيد المرتضى والحلي والصدوق وابن البراج والشيخ المفيد والشيخ الطوسي، تبعاً لأحاديث كثيرة وردت في هذا الموضوع نذكر بعضها منها:

أ- معتبرة سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: **﴿إِنِّي لَأَكْرَهُ أَنْ أَسْتَأْجَرَ الرَّحَى وَحَدَّهَا ثُمَّ أَوْأَجَرَهَا بِأَكْثَرِ مِمَّا اسْتَأْجَرْتُهَا إِلَّا أَنْ أُحْدِثَ فِيهَا حَدَثًا﴾**^١.

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣ ص ٢٣٥.

ب- وفي خبر الحلبي قال: «قُلْتُ لِأَيِّ عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَتَقَبَّلُ الْأَرْضَ بِالثُّلُثِ أَوْ الرَّبْعِ فَأَقْبَلَهَا بِالنِّصْفِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ قُلْتُ فَأَتَقَبَّلُهَا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَأَقْبَلَهَا بِأَلْفَيْنِ قَالَ لَا يَجُوزُ قُلْتُ كَيْفَ جَازَ الْأَوَّلُ وَلَمْ يَجْزِ الثَّانِي قَالَ لِأَنَّ هَذَا مَضْمُونٌ وَذَلِكَ غَيْرُ مَضْمُونٍ»^١.

والمقصود من النص هو التفرقة بين الإجارة والمزارعة، ففي الإجارة لا يجوز أجرة الأرض بأكثر مما استأجره إلا إذا عمل فيها عملاً، وفي المزارعة يجوز للعامل بعد الاتفاق مع مالك الأرض وإجراء عقد المزارعة معه بالشروط المقررة شرعاً، إعطاء الأرض لعامل آخر يباشر زراعتها بنسبة أقل مما قبله العامل الأول. وقد علل الإمام عليه السلام هذا الفرق بقوله: «لِأَنَّ هَذَا مَضْمُونٌ وَذَلِكَ غَيْرُ مَضْمُونٍ» وهو يعني إن المستأجر الثاني للأرض ممن استأجرها قبله يضمن في عقد الإجارة للمستأجر الأول الأجرة المتفق عليها، فهي مضمونة بنفس العقد، بخلاف المزارع الذي يتسلم الأرض من المزارع الأول بموجب عقد مزارعة ليعمل فيها، فهو لا يضمن في عقد المزارعة شيئاً للمستأجر الأول (الزارع).

ج- معتبرة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا تَقَبَّلْتَ أَرْضاً بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَلَا تُقْبَلُهَا بِأَكْثَرَ مِمَّا تَقَبَّلْتَهَا بِهِ وَإِنْ تَقَبَّلْتَهَا بِالنِّصْفِ وَالثُّلُثِ فَلَكَ أَنْ تُقْبَلَهَا بِأَكْثَرَ مِمَّا تَقَبَّلْتَهَا بِهِ لِأَنَّ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ مَضْمُونَانِ»^٢.

وما ذكرناه في الحديث السابق يجري هنا أيضاً.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٧٢.

٢. المصدر السابق؛ ص ٢٧٣.

د- معتبرة إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ مِنَ السُّلْطَانِ مِنْ أَرْضِ الْخَرَجِ بِدَرَاهِمَ مُسَمَّاةٍ أَوْ بِطَعَامٍ مُسَمًّى ثُمَّ آجَرَهَا وَشَرَطَ لِنَ يَزْرَعُهَا أَنْ يُقَاسِمَهُ النِّصْفَ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَكْثَرَ وَلَهُ فِي الْأَرْضِ بَعْدَ ذَلِكَ فَضْلٌ أَوْ يَصْلُحُ لَهُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا حَفَرَ نَهْرًا أَوْ عَمِلَ لَهُمْ شَيْئًا يُعِينُهُمْ بِذَلِكَ فَلَهُ ذَلِكَ قَالَ وَسَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ اسْتَأْجَرَ أَرْضًا مِنْ أَرْضِ الْخَرَجِ بِدَرَاهِمَ مُسَمَّاةٍ أَوْ بِطَعَامٍ مَعْلُومٍ فَيُؤَاجِرُهَا قِطْعَةً قِطْعَةً أَوْ جَرِيبًا جَرِيبًا بِشَيْءٍ مَعْلُومٍ فَيَكُونُ لَهُ فَضْلٌ فِيهَا اسْتَأْجَرَهُ مِنَ السُّلْطَانِ وَلَا يُنْفِقُ شَيْئًا أَوْ يُؤَاجِرُ تِلْكَ الْأَرْضَ قِطْعًا عَلَى أَنْ يُعْطِيَهُمُ الْبَذَرَ وَالنَّفَقَةَ فَيَكُونُ لَهُ فِي ذَلِكَ فَضْلٌ عَلَى إِجَارَتِهِ وَلَهُ ثَرْبَةُ الْأَرْضِ أَوْ لَيْسَتْ لَهُ فَقَالَ إِذَا اسْتَأْجَرْتَ أَرْضًا فَأَنْفَقْتَ فِيهَا شَيْئًا أَوْ رَمَمْتَ فِيهَا فَلَا بَأْسَ بِمَا ذَكَرْتَ^١﴾.

هـ- معتبرة أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ﴿إِذَا تَقَبَّلْتَ أَرْضًا بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَلَا تُقَبِّلَهَا بِأَكْثَرَ مِمَّا قَبِلْتَهَا بِهِ لِأَنَّ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ مُضْمَتَانِ^٢﴾.

و- حديث الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: ﴿فِي الرَّجُلِ يَسْتَأْجِرُ الدَّارَ ثُمَّ يُؤَاجِرُهَا بِأَكْثَرَ مِمَّا اسْتَأْجَرَهَا قَالَ لَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يُحْدِثَ فِيهَا شَيْئًا^٣﴾.

١. المصدر السابق؛ ص ٢٧٢.

٢. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣ ص ٢٣٥.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٧٣.

ز- في معتبرة إسحاق بن عمار عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال: ﴿لَا بَأْسَ بِأَنْ يَسْتَأْجَرَ الرَّجُلُ الدَّارَ أَوْ الْأَرْضَ أَوْ السَّفِينَةَ ثُمَّ يُؤَاجِرَهَا بِأَكْثَرِ مِمَّا اسْتَأْجَرَهَا بِهِ إِذَا أَصْلَحَ فِيهَا شَيْئًا﴾^١.

ح- رواية محمد بن مسلم عن أبي حمزة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ﴿سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَقَبَّلُ الْعَمَلَ فَلَا يَعْمَلُ فِيهِ وَيَدْفَعُهُ إِلَى آخَرَ يَرْبِحُ فِيهِ قَالَ لَا﴾^٢.
وغير ذلك من الروايات التي تنص على عدم جواز إجارة الأرض وغيرها إلى شخص ثالث من دون أن يعمل المستأجر الأول فيه عملاً ما.

ومن جميع ما تقدم يظهر قوام النظرية الإسلامية، وقلنا سابقاً في المجال النظري أنَّ العمل حين يمارس مادة غير مملوكة بصورة مسبقة لشخص آخر، فإنَّ النظرية الإسلامية في التوزيع ما بعد الإنتاج تمنح الإنسان العامل في هذه الحالة كل الثروة التي مارسها في عملية الإنتاج، ولا تشرك فيها العناصر المادية؛ لأنَّها قوى تخدم الإنسان المنتج، وليست في مستواه، فهي تتلقى مكافأتها من الإنسان ولا تشترك معه في المنتج.

وقد درسنا أيضاً العمل حين يمارس مادة مملوكة لفرد آخر، كما إذا غزل العامل الصوف الذي يملكه الراعي، وعرفت رأي النظرية في هذه الحالة أنَّ المادة تظل ملكاً لصاحبها وليس للعمل ولا لكل العناصر المادية التي تساهم في عملية الإنتاج

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ٢٢٣.

٢. المصدر السابق؛ ص ٢١٠.

نصيب فيها، وإنَّما يجب على مالك المادة مكافأة تلك العناصر على الخدمات التي قدمتها إليه في تطوير المادة وتحسينها.

وأما ما يمكن أن نستفيدة من الأحكام التشريعية والنصوص الشرعية المتقدمة هو نوعية المكافأة التي تحصل عليها العناصر أو مصادر الإنتاج في هذه الحالة، وكشف حدودها ونوعيتها، وبالتالي أساسها النظري.

وبتحديد نوع المكافأة التي يسمح لمصادر الإنتاج -من عمل وأرض، وأداة إنتاج ورأس مال- بالحصول عليها تعرف المدى الذي سمح به الإسلام من الكسب نتيجة للملكية أحد مصادر الإنتاج، وما هي المبررات النظرية في الإسلام لهذا الكسب القائم على أساس ملكية تلك المصادر.

المطلب الثاني

وفيه أمور:

الأمر الأول: تنسيق الأحكام الإلهية في سبيل الوصول إلى النتائج العامة التي يؤدي إليها، ثم الوصول إلى مركب نظري مترابط.

ومن المعلوم إنَّ العمل وفقاً للمبدأ الذي دلَّ عليه التشريع الإسلامي له أسلوبان لتحديد المكافأة التي يستحقها، ويترك الحق للعامل في اختيار أيهما يشاء. أحدهما: أسلوب الأجرة.

والآخر: أسلوب المشاركة في الأرباح أو الناتج.

فمن حق العامل أن يطلب مالاً محدداً نوعاً، وكماً مكافأة له على عمله، كما يحق له أن يطالب باشتراكه في الربح أو الناتج، ويتفق مع صاحب المال على نسبة مئوية من الربح والناتج لتكون مكافأة له على عمله.

ويمتاز الأسلوب الأول بعنصر الضمان، وإنَّ العامل يقتنع بأنَّ يكافأ بقدر محدود من المال، وهو الذي اطلق عليه اسم الأجر أو الأجرة، يلزم صاحب المال دفع هذا القدر المحدد له بقطع النظر عن نتائج العمل وما يسفر عنه الإنتاج من مكاسب أو خسائر.

وأما إذا اقترح العامل أن يشارك صاحب المال في الناتج والأرباح بنسبة مئوية بأمل الحصول عن هذا الطريق على مكافأة أكبر، فقد ربط مصيره بالعملية التي يمارسها، وحينئذٍ فقد بذلك الضمان، إذ من المحتمل أن لا يحصل على شيء إذا لم يوجد ربح، ولكنه في مقابل تنازله عن الضمان يفوز بمكافأة منفتحة، غير محددة تفوق الأجر المحدد في أكثر

الأحيان؛ لأنَّ الربح أو الناتج كمية قد تزيد وقد تنقص، فتعيين المكافأة على العمل في الربح أو الناتج بنسبة مئوية يعني بتبعيتها له في الزيادة والنقصان، فلكل من الأسلوبين مزيته الخاصة.

وقد نظم الإسلام الأسلوب الأول -أي الأجر- بتشريع أحكام الإجارة كما عرفت في الفقرة الأولى، ونظم الأسلوب الثاني -المشاركة في الربح والناتج- بتشريع أحكام المضاربة والمزارعة والمساقاة والجعالة، كما تقدم في الفقرات ٣ و ٥ و ٦ و ٨.

فإنَّ في عقد المزارعة يتفق العامل مع صاحب الأرض والبذر على استخدام الأرض في زراعة ذلك البذر، ومقاسمة الناتج بينهما.

وفي عقد المساقاة يعقد العامل مع صاحب الأشجار يتعهد فيه بسقيها في مقابل منحه نسبة مئوية في الثمرة.

وفي عقد المضاربة يُسمح للعامل بأن يتجر لصاحب المال ببضاعة -مثلاً- على أن يقاسمه أرباح تلك البضاعة.

وفي الجعالة يجوز لتاجر الأخشاب -مثلاً- أن يعلن استعداد له لمنح أي شخص يصنع سريراً من تلك الأخشاب نصف قيمة السرير، فتصبح مكافأة العامل بموجب ذلك مرتبطة بمصير العملية التي يمارسها.

وفي كلا الأسلوبين لتحديد مكافأة العامل لا يجوز لصاحب المال أن يضع عليه شيئاً من الخسارة، بل يتحمل صاحب المال الخسارة كلها، ولم يتحمل العامل شيئاً سوى أنَّ جهوده تذهب سدى.

وأما أدوات الإنتاج؛ والآلات، التي تستخدم خلال العملية، كالمحراث والمغزل -مثلاً- فإنَّ مكافأتهما تنحصر في أسلوب الأجر فقط، فإذا استخدم العامل المحراث الذي يملكه شخص آخر، أو مغزل كذلك أو شبكة توجد عند شخص آخر، فإنَّه يتحقق في استئجار تلك الأدوات من أصحابها كما مرَّ في الحكم الفقهي الذي ورد في الفقرة الثانية، وليس لصاحب المحراث أو الشبكة أن يطالب بمكافأة أخرى عن طريق إشراكه في الأرباح.

فيكون التمتع بالنسبة المئوية من الربح الذي سُمح به للعمل قد حرمت منه أدوات الإنتاج، فليس من حق مالك الأداة أن يضارب عاملاً عليها أي أن يدفع إليه شبكة الصيد -مثلاً- ليصطاد بها ويشاركه في الأرباح، كما تقدم في الفقرة (١٠) من الحكم الفقهي.

كما لا يصلح لمن يملك محراثاً وبقرًا، أو آلة زراعية أن يزارع عليها، فيدفعها إلى المزارع ليستخدمها في عملياته ويقاسمه الناتج، كما سبق في الفقرة (٣) ممَّا تقدم.

فقد عرفت من نص الشيخ الطوسي قَدْ سَمِعْتُ أَنَّ عقد المزارعة أَنَّمَا يقوم بين شخصين، أحدهما: يتقدم بالأرض والبذر، والآخر يتقدم بالعمل، فلا يكفي لإنجازه أن يقوم الأول بدفع أداة الإنتاج فحسب، وكذلك الأمر في الجعالة أيضاً في المثال الذي ذكرناه من دفع الخشب ليصنع له سرير فإنَّ صاحب الخشب يمكنه أن يجعل نصف الأرباح لكل من يعمل من خشبه أسرة، ولكن لم يسمح له بجعالة يمنح فيها نصف الأرباح لم يزوده بأدوات الإنتاج التي يحتاجها في تقطيع الخشب وتركيب السرير منه؛ لأنَّ الجعالة في الشرع الحنيف؛ عبارة عن مكافأة يحددها الشخص مسبقاً على عمل يود تحقيقه، وليس مكافأة على أي خدمة مهما كان نوعها.

وعلى أي حال فأداة الإنتاج لا تساهم في الأرباح، وإنَّما تتقاضى الأجور فقط، فالكسب الناتج عن ملكية الأداة أضيق حدوداً من الكسب الناتج عن العمل؛ لأنَّه ذو لون واحد بينما سمح للعمل بأسلوبيين من الكسب.

وعلى العكس من أدوات الإنتاج راس المال التجاري، فإنَّه لم يسمح له بالكسب على أساس الأجور، فلا يجوز لصاحب النقد أن يقرض نقده بفائدة، بمعنى أن يدفعه للعمل ليتاجر به ويتقاضى من العامل أجراً على ذلك؛ لأنَّ الأجر إنَّما يتمتع بميزة الضمان وعدم الارتباط بنتائج العملية وما تكتنفها من خسائر وأرباح، وهو الربا الذي حرمه الشرع الحنيف، كما تقدم. وإنَّما يجوز لصاحب النقد أو السلعة أن يدفع ماله إلى العامل ليتاجر به ويتحمل وحده الخسائر بينما يقاسمه الأرباح بنسبة مئوية إذا حققت العملية ربحاً، فتكون المشاركة في الربح مع تحمل أعباء الخسارة وهو الأسلوب الوحيد الذي سمح لراس المال التجاري باتخاذ.

وبذلك يظهر أنَّ أداة الإنتاج، ورأس المال التجاري متعاكسان في الأسلوب المشروع في الكسب فلكل منهما أسلوبه بينما يجمع العامل الأسلوبين.

وأما الأرض فهي كمادة الإنتاج يسمح لها بالكسب على أساس الأجور ولا يسمح لها بالمشاركة في الناتج وأرباح العملية الزراعية.

فإنَّه وإن كان صاحب الأرض في عقد المزارعة يساهم في الأرباح بنسبة مئوية ولكن عرفت من نص الشيخ الفقهي في الفقرة الثالثة: أنَّ عقد المزارعة أنَّما يسمح به بين شخصين أحدهما العامل والآخر هو الذي يقدم الأرض والبذر، فيكون صاحب الأرض في عقد

المزارعة هو مالك البذر أيضاً على رأي الشيخ الطوسي قُدِّسَتْ، وليست مشاركة في الناتج على أساس الأرض، بل على أساس ملكيته للمادة وهي البذر.

الأمر الثاني: قيام الكسب على أساس العمل المنفق.

ومن التنسيق بين الأحكام الفقهية الشرعية، وتلخيص ظواهرها العامة، يمكن الوصول إلى الجانب الديني من النظرية الذي يربط تلك الظواهر ويوحد بينها ونعرف القاعدة التي تفسر ألوان الكسب الناتج عن ملكية مصادر الإنتاج، وتبرر السماح ببعضها والمنع عن البعض الآخر.

والقاعدة التي تجمع كل التشريعات الفقهية على الكشف عنها أو مواكبتها هي:

أنَّ الكسب لا يقوم إلا على أساس انفاق عمل خلال المشروع، فيكون العمل المنفق هو المبرر الأساسي الوحيد لحصول صاحبه على مكافأة من صاحب المشروع الذي انفق العمل لحسابه، وبدون المساهمة من شخص بإنفاق عمل لا مبرر لكسبه.

ولهذه القاعدة مدلولها الإيجابي ومدلولها السلبي، فهي تقرر من ناحية إيجابية إنَّ الكسب على أساس العمل المنفق جائز.

وتقرر من الناحية السلبية إلغاء الكسب الذي لا يقوم على أساس إنفاق عمل في المشروع.

الأمر الثالث: الناحية الإيجابية من القاعدة.

وهذه الناحية تنعكس في أحكام الإجارة التي تقدم بعضها في الفقرتين (١ و ٢) حيث سُمح للأجير الذي يستأجر للعمل في مشروع معين أن يحصل على أجره مكافأة له على عمله في ذلك المشروع.

كما سُمح لمن يملك أداة إنتاج أن يدفعها إلى فرد آخر لاستخدامها في مشروعه لقاء أجر معين يحصل مالك الأداة من صاحب المشروع، نظراً إلى أنَّ الأداة عملاً محترماً يتجزأ أو يتحلل خلال استخدامها في عملية الإنتاج، فإنَّ المغزل -مثلاً- تجسيد لعمل معين جعل من قطعة الخشب الاعتيادية أداة للغزل، وهذا العمل المخزن فيه ينفق ويستهلك تدريجياً خلال عمليات الغزل، فيكون لصاحب المغزل الحق في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المخزن في الأداة، فالأجرة التي يحصل عليها مالك الأداة هي من نوع الأجرة التي يحصل عليها الأجير.

ومرد الأجرين معاً إلى كسب يقوم على أساس إنفاق عمل خلال المشروع مع فارق في نوع العمل؛ لأنَّ العمل الذي ينفقه الأجير خلال المشروع عمل مباشر متصل به في لحظة إنفاقه فهو ينجز وينفق في وقت واحد.

وأما العمل الذي يُستهلك ويُنفق خلال استخدام أداة الإنتاج فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة قد تمَّ إنجازه وإعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليات الإنتاج.

وبعد ذلك نعرف أنَّ العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية مصدراً وحيداً للكسب ليس هو العمل المباشر فحسب، بل يشمل العمل المخزن أيضاً، فما دام هناك انفاق واستهلاك للعمل فمن حق صاحب العمل المنفق أن يحصل على المكافئة التي يتفق عليها مع صاحب المشروع سواء كان العمل الذي يستهلكه المشروع مباشراً أم منفصلاً.

وعلى أساس هذا التحديد للعمل المنفق الذي يضمّ كلا النوعين نستطيع أن نضيف إلى أدوات الإنتاج مثل الدار التي سمح الإسلام لصاحبها بإيجارها والحصول على كسب نظير انتفاع الآخرين بها، فإنّ الدار هي الأخرى أيضاً مختزن لعمل سابق ناجز يستهلكه ويبدّده الانتفاع بالدار، ولو في مدى بعيد فيكون لصاحب الدار الحق في الحصول على مكافأة لقاء العمل المختزن في الدار الذي يستهلكه المستأجر خلال الانتفاع بها.

وكذلك أيضاً الأرض الزراعية التي يدفعها صاحبها إلى المزارع نظير أجرة، فإنّ صاحب الأرض يستمد حقه فيها من العمل الذي بذله عليها لإحيائها وتذليل تربتها وإعدادها، ويزول حقه حين يستهلك هذا العمل وتزول آثاره، كما مرّ في النصوص الفقهية المتقدمة، فمن حقه ما دام له عمل مجسّد وجهد مختزن في الأرض أن يتقاضى أجرة من المزارع لقاء انتفاعه بها واستثماره لها؛ لأنّ استغلال المزارع للأرض يستهلك شيئاً من العمل الذي بذل فيها خلال عمليات الإحياء.

فالأجرة في الحدود المسموح بها في النظرية تقوم دائماً على أساس عمل الفرد يستهلكه آخر خلال مشروع يدفع أجرة لصاحب العمل المستهلك في مقابل ذلك، ولا فرق بين أجرة العمل وأجرة أدوات الإنتاج والعقار والأرض الزراعية في هذا الأساس، وإنّ اختلاف طبيعة الصلة التي تربط صاحب الأجرة بالعمل، فالعمل المأجور جهد مباشر يقوم الأجير بإيجاده واستهلاكه لصاحب المشروع خلال عملية الإنتاج.

وأما العمل المختزن في أداة الإنتاج -مثلاً- فهو جهد قد تمّ انفصاله عن العامل، واختزانه في الأداة في زمان سابق، ولهذا يباشر استهلاكه خلال المشروع شخص آخر غير العامل.

فالأجرة التي يتسلمها الأجير هي أجرة عمل آني حققه واستهلكه الأجير بنفسه والأجرة التي يتسلمها صاحب الأداة هي في الحقيقة أجرة على عمل سابق، اختزنه صاحب الأداة في أدواته، واستهلكه صاحب المشروع في عملياته.

هذا ما يتعلق بالجانب الإيجابي للقاعدة التي تفسر الكسب الناتج عن ملكية مصادر الإنتاج، وقد عرفت أنه ينعكس في جميع المجالات التي يسمح فيها بالأجرة والكسب نتيجة للملكية المصادر المنتجة.

الأمر الرابع: الناحية السلبية في القاعدة.

والمدلول السلبي الذي يلغي كل كسب لا يبرره عمل منفق خلال العملية، وهو واضح من النصوص والأحكام مما سبق ذكرها، فقد ورد في النص التشريعي الذي ذكرناه في الفقرة (١٠): أن الراعي إذا اشترى مرعى بخمسين درهماً، فليس له أن يبيعه بأكثر من خمسين، إلا أن يكون قد عمل في المرعى عملاً، كحفر بئر أو شق نهر، وغير ذلك فلا بأس ببيعه بأكثر مما اشتراه؛ لأنه قد عمل فيه عملاً، فإنه بذلك يصلح له^١.

وهذا النص يقرر المدلول للقاعدة بوضوح؛ لأنه يمنع الراعي من الحصول على كسب نتيجة لبيع مرعى أو إيجاره بثمن يزيد على ما دفعه إلى أصحاب المرعى الأولين بدون عمل ينفقه على المرعى، ولا يسمح له بهذا الكسب أو للأجر ما لم يبذل جهداً يبرر حصوله عليه من حفر بئر أو شق نهر وما إليها من أعمال.

١. راجع السرائر؛ ج ٢ ص ٣٨٢.

ويؤكد النص في النهاية أنه إذا عمل في المرعى عملاً فهو يستمد مبرر كسبه، والتفاوت الذي يحصل عليه من العمل الذي قدمه ولأنه قد عمل فيه عملاً فبذلك يصلح له. والنص بهذا التعليل والربط بين الكسب والعمل أراد التأكيد على المدلول السلبي للقاعدة، فبالعمل يصلح للراعي الحصول على كسب جديد في مرعاه، ولا يصلح له ذلك بدون العمل.

ومن الواضح أن هذا التعليل يعطي النص معنى القاعدة، ولا يبقى مجرد حكم في قصة مرعى وراعي، بل إن مدلوله يعتبر أساساً عاماً للكسب، وقاعدة عامة فيه وعليه يكون الكسب بموجب هذا النص لا يجوز بدون عمل مباشر، كعمل الأجير أو منفصل مختزن. كما في أدوات الإنتاج والعقارات ونحوها.

وتظهر هذه الحقيقة نفسها من النص الآخر المذكور في نفس الفقرة إذ منع الشخص الذي يستأجر الأرض بألف درهم أن يؤجرها بألفين من دون عمل يبذله فيها، ثم اتبع المنع بالقاعدة التي تفسره، والعلة العامة التي يقوم على أساسها المنع، فقال عليه السلام: ﴿لَأنَّ هَذَا مَصْمُونٌ﴾.

وبموجب هذا التعليل والتفسير الذي يرتفع بالحكم عن وصفه حكماً في واقعة إلى مستوى قاعدة عامة لا يسمح لأي فرد بأن يضمن لنفسه كسباً بدون عمل؛ لأن العمل هو المبرر الأساسي للكسب في النظرية، فالمدلول السلبي للقاعدة تقرره النصوص مباشرة، كما ترتبط به عدة أحكام من التشريع الإسلامي.

فمن تلك الأحكام يعرف أنَّ الدين الحنيف يمنع المستأجر للأرض أو الدار أو أداة إنتاج عن إيجارها بأجرة أكبر مما استأجرها ما لم ينفق عليها عملاً؛ لأنَّ ذلك يجعله يكسب التفاوت بدون عمل منفق متصل أو منفصل، فإذا استأجر الشخص داراً بعشرة دنانير وأجرها بعشرين، خرج من ذلك بعشرة دنانير مكسباً خالصاً بدون عمل منفق، فكان إلغاؤه على أساس القاعدة التي تقدم بيانها.

ثمَّ إنَّ من الأحكام التي ترتبط بالقاعدة أيضاً منع الأجير عن استئجار غيره للقيام بالمهمة التي استؤجر عليها بأجرة أقل مما حصل عليه، كما مرَّ في الفقرة رقم (١٢).

كما إنَّ هنا حكماً ثالثاً في الشرع الحنيف يرتبط بالقاعدة المزبورة ومدلولها السلبي وهو منع صاحب المال عن تضمين العامل في عقد المضاربة، بمعنى أنَّ التاجر إذا أراد أن يدفع رأس ماله التجاري - كتنقود أو سلعة - إلى عامل ليتجر به على أساس اشتراكهما في الأرباح فليس له أن يكلف العامل بتعويض عن الخسارة إذا اتفق وقوعها على ما هو المفصل في الكتب الفقهية. وسيأتي في الموضوع المناسب شرحها.

الأمر الخامس:

كما يمكن أن نعتبر حرمة الربا من مصاديق المدلول السلبي للقاعدة، بل إنَّ حرمة الربا من أهم الأحكام التشريعية، وقد تقدم حكم الربا في الفقرة (٩) فقد حرم الشرع الحنيف كل لون من ألوان القرض بفائدة.

والفائدة تعتبر في العرف الرأسمالي الذي يعبر عنها تارة بـ(سعر الفائدة) أو أجرة راس المال النقدي الذي يسلفه الرأسماليون للمشاريع التجارية وغيرها لقاء أجر سنوي يحدد بنسبة مئوية من المال المسلف، ويطلق على هذا الأجر اسم الفائدة.

ولا يختلف في مفهومه القانوني كثيراً عن الأجر الذي يحصل عليه أصحاب العقارات وأدوات الإنتاج نتيجة لإيجار تلك العقارات والأدوات.

فكما يمكن أن يستأجر داراً يسكن فيها المستأجر برهة من الوقت ثم يدفعها إلى صاحبها مع أجرة معينة، كذلك يسمح في العرف الذي يؤمن بالفائدة أن يقترض فرد كمية من النقد ليستخدمها في أغراض تجارية أو استهلاكية ثم يدفع نفس الكمية أو كمية مماثلة مع أجرة محددة إلى الشخص الذي استقرض المال منه.

والإسلام بتحريمه لقروض الفائدة وسماحه بالكسب الناتج عن إيجار العقارات وأدوات الإنتاج كشف لنا عن فرق نظري بين راس المال النقدي وبين أدوات الإنتاج والعقارات. وهذا الفرق يجب تفسيره في ضوء النظرية، وعلى أساس القاعدة التي تقدم بيانها. يمكن معرفة السبب الذي دعا المذهب الاقتصادي إلى إلغاء أجرة راس المال، بينما سمح بأجرة أدوات الإنتاج أي الكسب المضمون الناتج عن ملكية هذه الأدوات، فلماذا أجاز للمالك الأداة أن يجني من ورائها وعن طريق إيجارها كسباً مضموناً دون عناء، ولم يجز للرأسمالي أن يجني من وراء نقده وعن طريق إقراضه كسباً مضموناً دون عناء؟ وهذا السؤال الذي يجب الجواب عنه فعلاً.

والجواب الحقيقي عن هذا السؤال يتوقف على الرجوع إلى القاعدة المتقدمة بمدلوليها الإيجابي والسلبي، فإنَّ الكسب المضمون -الأجر- الناتج عن ملكية أدوات الإنتاج يندرج في المدلول الإيجابي للقاعدة؛ لأنَّ الأداة مختزن لعمل سابق سوف يكون للمستأجر الحق في استهلاك قسط منه خلال استخدام الأداة في عملية الإنتاج التي يباشرها.

فالأجرة التي يدفعها إلى صاحب الأداة في الحقيقة هي أجرة على عمل سابق، وبالتالي يعتبر كسباً يقوم على أساس عمل منفق، فيجوز وفقاً للقاعدة في مدلولها الإيجابي.

وأما الكسب المضمون الناتج عن ملكية رأس المال النقدي -الفائدة- فليس له ما يبرره نظرياً؛ لأنَّ التاجر الذي يستقرض ألف دينار -مثلاً- لمشروع تجاري بفائدة معينة، سوف يدفع ألف دينار في الوقت المحدد على الدائن دون أن يستهلك شيئاً، وفي هذه الحالة تصبح الفائدة كسباً غير مشروع؛ لأنَّه لا يقوم على أساس أي عمل منفق، فيندرج في المدلول السلبي للقاعدة.

وهكذا يظهر أنَّ الفرق بين الفائدة على رأس المال النقدي وبين الأجرة على أدوات الإنتاج في التشريع الإسلامي ناتج عن اختلاف بين طبيعة الانتفاع برأس المال المسلف وطبيعة الانتفاع بأدوات الإنتاج المستأجرة فانتفاع المقرض برأس المال لا يؤدي بطبيعته إلى استهلاك شيء منه أو من العمل المتجسّد فيهنَّ لأنَّه مسؤول بحكم عقد القرض عن دفع المبلغ في الوقت المحدد، والنقد الذي يدفع وفاء للقرض في قوة النقد المقرض دون أي تفاوت.

وحينئذٍ يمكن أن نضيف إلى مجموعة الأحكام التي تقدمت للكشف عن الترابط بين البناء والنظرية حكماً آخر، سبق أن تقدم ذكره وهو الحكم الذي يقضي بعدم السماح

للعامل في عقد المضاربة بالاتفاق مع عامل آخر على أن يقوم الأخير بالعمل لقاء نسبة مئوية من الأرباح أقل من النسبة التي حصل عليها العامل الأول.

ومن الواضح أن المنع عن هذه العملية يتفق كل الاتفاق مع المدلول السلبي للقاعدة التي تم اكتشافها، وهو رفض الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل المنفق؛ لأن العامل الأول حين ينجز العملية الآتفة الذكر سوف يحتفظ لنفسه بالتفاوت بين النسبتين المئويتين، ويكون هذا التفاوت كسباً بدون عمل منفق، فمن الطبيعي أن يلغى وفقاً للقاعدة العامة. الأمر السادس: السبب في عدم اشتراك وسائل الإنتاج في الربح.

إن السؤال الأخير الذي يواجه الجميع في المشاركة في الأرباح والاختلاف الحاصل بين مواردها، والجواب عن هذا السؤال إنما يأتي من الرجوع إلى الأحكام الفقهية التي تقدم ذكر بعضها.

وقد عرفت أنها تدل على أن الكسب لا يسمح به في نظرية توزيع ما بعد الإنتاج في الإسلام إلا على العمل المنفق، وهو على نوعين: عمل مباشر يوجد وينفق في وقت واحد، كعمل الأجير. وعمل منفصل مختزن ويوجد بصورة مسبقة وينفق خلال انتفاع المستأجر به، كالعمل المختزن في الدار أو أداة الإنتاج الذي ينفق ويستهلك خلال سكنى المستأجر فيها والانتفاع بها.

وقد عرفت أيضاً أن ملكية رأس المال النقدي ليست مصدراً للكسب، ولأجل ذلك كان القرض بالفائدة محرماً؛ لأن الفائدة لا تقوم على أساس عمل منفق واستطعنا أن نستوعب جميع ألوان الأجور الثابتة، ما كان منها جائزاً، كأجرة الدار، وما كان منها محرماً، كالفائدة الربوية. ونطبق القاعدة بنجاح عليها بمدلولها الإيجابي والسلبي، ولكن لم نبين حتى الآن

تفسير غير الأجور الثابتة من الوان الكسب التي تعرض لها الأحكام الفقهية التشريعية المتقدمة، والمراد بها المشاركة في الربح، وربط المصير بنتائج العملية من فوز أو خسران، فإنَّ العامل في عقد المضاربة ليس له أجر ثابت يتقاضاه على كلِّ حال من صاحب المال، وإنَّما هو شريك في الربح، فكسبه يتحدّد ويتعدد وفقاً لنتائج العملية.

وكذلك العامل في عقد المزارعة أو في عقد المساقاة، فقد سُمح له بالكسب على أساس المشاركة في الأرباح أو الناتج، كما سبق ذكره في الفقرات الفقهية.

ومن أجل ذلك كلّ قلنا إنَّ العمل يتحقق في نوعين من الكسب: أحدهما الأجر، الآخر المشاركة في الربح.

كما أنَّ صاحب المال التجاري في عقد المضاربة، وصاحب الأرض في عقد المزارعة وصاحب الشجر والأغصان في عقد المساقاة قد سمح لهم أيضاً بالكسب على أساس الربح، فلكل منهم نصيبه من الربح تبعاً لما يتفق عليه في تلك العقود، كما سبق ذكره في تلك الفقرات.

وفي مقابل ذلك حرم الدين الحنيف أدوات الإنتاج من المشاركة في الربح، ولم تسمح لها الشريعة بالكسب على هذا الأساس، وأنَّ أعطت لها فرصة الكسب على أساس الأجر الثابت.

وقد عرفت سابقاً أنَّ من يملك شبكة صيد أو أي آلة أخرى لا يجوز دفعها إلى العامل على أساس المشاركة فيما يصطاد، فإذا اصطاد بها العامل شيئاً كان الصيد كلّ له ولم يكن لصاحب الشبكة شيء منه.

وهذه الظواهر الواضحة في الشريعة التي يمكن الرجوع إليها فيما إذا أثرت تساؤلات في هذا الموضوع الاقتصادي المهم.

ومن الأسئلة أنه لماذا سمح للعمل بالكسب على أساس المشاركة في الربح، ولم يسمح بذلك لأدوات الإنتاج؟ وكيف حرمت أدوات الإنتاج من هذا اللون من الكسب بينما أتيح لصاحب المال التجاري أو صاحب الأرض أو صاحب الشجر أن يحصل عليه؟ ولكن الفرق بين العمل وأدوات الإنتاج، الذي يسمح للعمل بالمشاركة في الناتج دون وسائل الإنتاج ينبع من نظرية توزيع ما قبل الإنتاج، فقد عرفت في تلك النظرية أن العمل - أي ممارسة أعمال الانتفاع والاستثمار - هو السبب العام للحقوق الخاصة في ثروات الطبيعة الخام، ولا يوجد من وجهة نظر المذهب الاقتصادي سبب آخر للملكية واكتساب الحق الخاص فيها، كما عرفت أيضاً أن الثروة الطبيعية إذا اكتسب فيها الفرد حقاً خاصاً بممارسة العمل ظل حقه ثابتاً مادام نوع العمل الذي اكتسب على أساسه الحق باقياً.

وفي هذه الحال لا يسمح لفرد آخر باكتساب حق خاص في تلك الثروة بإنفاق عمل جديد كما تم شرحه نظرية ما قبل الإنتاج، ولكن هذا لا يعني أن العمل الجديد يختلف بطبيعته عن العمل الأول، بل أن كلاهما يعتبر بمفرده سبباً كافياً لتملك العامل للمادة التي عمل فيها.

وإنما جرد العمل الجديد من التأثير باعتبار سبق العمل الأول زمنياً وتأثيره قبل ذلك في تملك العامل الأول للمادة، فحق العامل الأول بسبب سبقه الزمني هو الذي يعزل العمل الثاني عن التأثير، ولأجل هذا يصبح من الطبيعي أن يستعيد العمل الثاني تأثيره ويؤدي

مفعوله إذا تخلى العامل من حقه، وهذا هو ما يحدث تماماً في عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة.

ففي عقد المزارعة -مثلاً- ينفق العامل جهداً ويمارس عملاً في استغلال البذر وتطويره إلى زرع، وهذا العمل الذي يمارسه إنَّما لا يعطيه حق ملكية الزرع؛ لأنَّ المادة التي يمارس عمله فيها البذر مملوكة لشخص سابق، وهو صاحب الأرض، فإذا سمح للعامل في عقد المزارعة بأنَّ يقتطف ثمار عمله وتنازل عن حقه في نصف المادة -مثلاً- لم يبق ما يحول عن تملك العامل لنصف الزرع.

وعلى هذا الأساس يتبين أنَّ مشاركة العامل في الناتج هي في الحقيقة تعبر عن دور العمل الذي يمارسه في المادة -البذر أو الشجر أو المال التجاري مثلاً- وعن الحق الذي ينتج عن ممارسته بموجب النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج إلا إذا كان مانع يعطل هذا الحق أو الدور.

وأما الأدوات فإنَّها تختلف أساسياً عن العمل الذي يمارسه العامل بموجب تلك العقود، فإنَّ الزارع الذي ارتبط مع صاحب الأرض والبذر بعقد مزارعة إنَّما يمارس عملاً وينفق جهداً خلال عملية الزرع، فيكون من حقه أن يملكه في الحدود التي سمح به في العقد. وأما مالك الشبكة الذي دفعها إلى الصياد ليصطاد بها فهو لا يمارس عملاً في عملية الصيد، ولا ينفق جهداً في الاستيلاء على الحيوان، وإنَّما الذي يمارس العمل وينفق الجهد هو الصياد وحده فلا يوجد ما يبرر لاكتساب صاحب الشبكة حق ملكية الصيد؛ لأنَّه لم يمارس عملاً في الصيد ليحصل على هذا الحق ويسمح للصياد له بهذا الحق لا يكفي لمنحه

إياه ما دام لا ينطبق على النظرية العامة في التوزيع، فليس حق الصياد هنا هو الذي يحول دون تملك صاحب الشبكة للصيد، وإنما الذي يحول دون ذلك هو عدم وجود المبرر النظري. وهكذا يظهر الفرق من هذه الناحية بين العمل المباشر والعمل المختزن، فالعمل المباشر ممارسة من العامل للمادة تبرر تملكه لشيء ما، إذا تنازل مالكها السابق عن حق السبق الزمني، وأما العمل المختزن في أداة الإنتاج فهو ليس ممارسة من صاحب الأداة في العملية، فلا يكون له حق الملكية في المادة، سواء تنازل الممارس للعمل -الصيد مثلاً- عن حقه أم لا، وإنما له حق الأجرة، كمكافأة وتعويض عما تبدد من عمله المختزن خلال العملية. وعلى هذا الضوء نستطيع أن ندرك أيضاً الفرق بين أصحاب أدوات الإنتاج الذين لم يسمح لهم بالمشاركة في الناتج، وبين أصحاب الأرض في عقد المزارعة، وصاحب المال التجاري في عقد المضاربة ونحوهما ممن يسمح له بنصيب من الربح، فإن هؤلاء المالكين الذين سمح لهم بنصيب من الربح أو الناتج يملكون في الحقيقة المادة التي يارسها العامل. فصاحب الأرض يملك البذر الذي يزرعه العامل، وصاحب المال التجاري يملك السلعة التي يتجر بها العامل، وقد عرفنا في نظرية التوزيع ما قبل الإنتاج أن ملكية شخص للمادة لا تزول بتطوير تلك المادة من قبل شخص آخر أو منحها منافع جديدة، فمن الطبيعي أن يصبح لصاحب البذر أو المال حقه في الناتج أو الربح ما دام يملك المادة التي يارسها العامل.

وأتمى السيد الصدر قُدس سرُّه الكلام لإثبات نظريته باستقراء الحالات التي سُمح فيها للمالك بتملك الناتج والربح، كما في المزارعة والمضاربة والمساواة ونحوها مما يدعم صحة

التفسير الذي تقدم به لهذه الملكية، بأنَّ جميع تلك الحالات تشترك في ظاهرة واحدة، وهي أنَّ المادة التي يمارسها العامل ملك صاحب المال بصورة مسبقة.

الأمر السابع: النتائج.

يمكن تلخيص ما ذكرناه في البحوث السابقة في الأمور التالية:

أولاً: العمل هو الأساس المهم والركيزة الأولى في النظرية الإسلامية في التوزيع مطلقاً. كان قبل الإنتاج أو بعده على التفصيل الذي تقدم ذكره.

ثانياً: إنَّ العامل له حق السبق في المصادر الطبيعية وليس لغيره مزاحمته مادام يمارس عمله، فإذا اعرض جاز لغيره الاستفادة منه، ويجوز أن يشترك أكثر من شخص في الاستفادة والاستثمار من تلك المصادر إذا لم يتحقق بينهم مزاحمة فيما يستولون عليه.

ثالثاً: إنَّ الملكية في المصادر الطبيعية لها أنواع مختلفة ولكل نوع أحكامه المختصة به.

رابعاً: إنَّ الكسب يدور مدار العمل، وهو على نوعين عمل مباشر، وعمل مختزن.

خامساً: الكسب إما أن يكون في مال مضمون؛ كالأجرة في عقد الإجارة، وإما أن يكون في نسبة من الربح، كما في عقد المضاربة، والمزارعة والمساواة، والجمالة في بعض الحالات.

سادساً: إنَّ نظرية الإسلام في التوزيع مطلقاً، إنَّما تدل عليه الأحكام الفقهية المتفرقة في الفقه الإسلامي، وقد نقلنا بعضاً منها فيما سبق.

سابعاً: إنَّ النظرية تحرم الفرد إذا لم يصدر منه عمل، كما حرم الإسلام أخذ الفائدة على القرض لأنَّ المقرض لم يصدر منه عمل حتى يستحق أخذ الفائدة على المال الذي اقرضه للمديون، وغير ذلك ممَّا تقدم ذكره.

إلا أن هذه النظرية التي فصل السيد الصدر قُدرتُ الكلام فيها لا تخلو من نقاش سوف نذكره في الأمر التالي.

الأمر الثامن: التقييم والمناقشة.

قبل أن نذكر ما يرتبط بما تقدم ذكره في البحوث السابقة لا بُدَّ من التنبيه على أمر في غاية الأهمية يرتبط بحياة الإنسان المادية والروحية والدينية والأخروية، وهو موضوع الخلافة الإلهية، والإمامة العظمى التي أكدت على هذا الموضوع المهم جميع الأديان الإلهية لا سيما الإسلام باعتباره الدين الأكمل والأتم والأشرف، وقد بحث العلماء هذا الموضوع من جهات عديدة، ومع تلك البحوث القيمة التي صدرت طيلة أربعة عشر قرناً ولكنهم لم يعطوه حقه العظيم، وقد فشلت الأمة في فهم حقيقته ودوره العظيم في إدارة الإنسان من جميع جوانبه، وتوجيهه نحو السعادة العظمى ولا نريد الدخول في التفاصيل إذ له موضع آخر.

وما يرتبط بالاقتصاد الذي هو موضع بحثنا، هو ملكية الإمام المعصوم (عليه السلام) وإشرافه على النظام الاقتصادي وتوجيهه نحو العدل والقسط في جميع مجالاته، وتطبيق قوانين الشرع الحنيف، وتثبيت دعائم السلم والعدل والطمأنينة.

وقد ذكرنا في أول بحثنا عن توزيع ما قبل الإنتاج بأن الإمام المعصوم عند الإمامية الاثني عشرية هو المالك الحقيقي للأرض وما فوقها وما في باطنها، يتصرف فيها وفق العلم والحكمة التي منحها الله تعالى له، مع اعتقادهم بأن الإمام معصوم من الخطأ والزلل. وهو أعرف بالصرف وكيفيته وجميع خصوصياته. هذا إذا كان مبسوط اليد في حكومته الظاهرية قائماً بالقسط والعدل مديراً لشؤون الأمة.

وأما إذا لم يكن كذلك من أجل إعراض الأمة عن توليه المنصب الذي منحه الله تعالى له ومخالفتهم له وتقمص غيره ممن لم يكن له الأهلية في التصدي له، فأصبح كل مبادئ الدين الحنيف القيمة مجرد نظريات بعيدة عن التطبيق، وقد تردت الأمة في قيمها النبيلة وأخلاقها الفاضلة، وانقلبت إلى ضد ما ورد في الدين الحنيف، وإنكار ذلك مكابرة واضحة. إلا أن الذي يقع البحث في تحديده هو بعد فقد الزعيم الأمثل الذي عينه الشرع الحنيف، وبين جملة من صفاته الكريمة القران الكريم، وحددت سيرته النبيلة السنة الشريفة.

فهل تترك الأمة سدًى تفعل ما تشاء وتريد؟!!

أو تترك للأقوى يتحكم عليها؟!!

أو تترك للأعداء يقامرون في شؤونها؟!!

أو غيرها من الاحتمالات البديلة، وقد تحققت أغلبها ولم تبلغ ما تريده الأمة من المتصدين للسلطة بعد أن مارسها بأنواع مختلفة من السلطة والنفوذ.

ولكن قوانين العقل وقواعد الدين الحنيف تحكم بنظام بديل يقوم ببعض ما يهدف إليه النظام الأصيل إذا لم يمكنه القيام بكل ما قرره النظام الإلهي وليس لهذا النظام البديل الولاية التامة، مثل ما كان للإمام المعصوم (عليه السلام) من الشؤون، فهو نظام أذن له في تنظيم الأمور وإدارة شؤون البلاد والعباد على نحو يوافق تعليمات الشرع الحنيف.

فالدولة -في هذا النظام- لم تملك الأراضي التي هي ملك للإمام (عليه السلام) أو تملكها الأمة، بل لها حق التصرف بما يرجع إلى صلاح الأمة وأفراد المسلمين ومن يجاورهم في بلادهم فلا يمكن لمن تصدى المنصب أن يتجاوز هذا الحد ولا بُدَّ أن يكون تصرفاته موافقة للشريعة الغراء.

ومن أجل ذلك قلنا بأن للدولة ملكية خاصة يمكن وصفها، بأنها ملكية تنظيمية تبعاً لماهية الدولة التي تحكم البلد التي ذكرنا أنّها تقوم على ما قرره العقل والشرع من إدارة شؤون العباد والبلاد ومراعاة المصلحة العامة وتطبيق العدل في تصرفاتها وتطبيقها لقوانين الشرع الحنيف.

وفي ضوء ذلك يتم البحث في الأمور التالية:

- ١- أن الأراضي التي تكون في بلاد الإسلام أنّها تكون تحت تصرف الدولة الإسلامية تحفظها من التعدي عليها وتقوم بإعمارها واستثمارها في سبيل الصالح العام.
- ٢- لا يحق للدولة أن تمارس الإقطاع والحمى وغيرها مما يضر بحقوق المسلمين.
- ٣- لا يحق للدولة أن تستثمر الأموال أو الشركات التي لا تراعي حقوق المسلمين وتعادي أمة الإسلام.
- ٤- تأسيس لجنة خاصة تراقب تصرفات الدولة، والأفراد في تطبيق القوانين التي تشرعها في سبيل الإعمار والاستثمار.
- ٥- مراجعة الفقهاء والإحصائيين في تنفيذ المشروعات وتقييمها وهناك أمور أخرى، يأتي ذكرها في البحوث القادمة.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في تقييم ما ذكرناه في البحوث السابقة ضمن بحوث:

البحث الأول:

ذكر السيد الصدر قدس سرّه في التوزيع ما قبل الإنتاج الأراضي التي قسمها إلى تقسيمات عديدة تقدم ذكرها.

أقول: هذا التقسيم إنما يصح فيما إذا كان الإمام المعصوم عليه السلام حاضراً وهو يتولى أمر المسلمين ومبسوط اليد في تنفيذ أحكام الشرع المبين.

وهو أعرف في أملاكه وأملاك المسلمين والمباحات الأولية.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، وقامت السلطة البديلة فلا بُدَّ من التماس الدليل في صحة تصرفاتها وعدم إيقاع الأمة في الحرج والمشقة بل الضرر، كما هو واضح ومعلوم لكل أحد.

وحينئذٍ إن ورد دليل شرعي من الكتاب والسنة الشريفة في تحديد الملكية وتشريع شروط معينة في جواز التصرف وإباحة ملكيتها فلا بُدَّ من اتباعه وليس لأحد مخالفة الحكم الشرعي ولو كانت دولة تحكم البلاد، فيجب الرجوع إلى علم الفقه لمعرفة أحكام الأراضي.

وأما إذا لم يكن للشرع حكماً خاصاً أو يوجد ولكن لا يمكن تطبيقه لجهات معينة، ففي هذه الصورة تراعي الدولة المصلحة العامة ونشرع قوانين في سبيل توزيع الأراضي لاستثمارها مشروطاً بأن لا تكون تلك القوانين مخالفة لأحكام الشرع الحنيف.

البحث الثاني

لا يمكن إهمال دور الفقهاء والعلماء وأهل الاختصاص في تعيين وظائف الدولة في هذه الفترة ومعرفة الأحكام المترتبة على توزيع الأراضي واستشارتهم في كل تصرفات الدولة في تلك الأراضي في تنظيم الأمور، ومن دون حاجة إلى التدخل في شؤون الدولة الأخرى.

البحث الثالث

لا ريب أنَّ الفقيه الإمامي عالج ملكية أنواع الأراضي فقد أباح لمن يحيا الأرض الميتة أن يمتلكها بشروط معينة، كما هو مفصل في الفقه كما أنَّه أباح لآحاد المسلمين أن ينتفعوا من الأراضي المفتوحة عنوة، وللدولة الحق في وضع القوانين لتنظيم الأمور.

وقد أذن الشرع الحنيف بالانتفاع ممَّا في الأرض لكن مع الحدود التي وردت في الفقه الإمامي مفصلاً أو القوانين الوضعية التي تحددها الدولة في سبيل الصالح العام ولا مشكلة تواجه جميع أنواع الملكية، والانتفاع بها والاستثمار من قبل جميع أفراد الأمة، إذا تحققت الشروط المقررة شرعاً، والقوانين التي تضعها الدولة في سبيل الصالح العام وفي نشر العدل بين أفراد الأمة، وجلب الرفاهية الأمن والأمان لهم.

البحث الرابع

إنَّ ما ذكره السيد الصدر قُدِّسَتْ في التوزيع ما بعد الإنتاج بأنَّه يقوم على العمل وهو على قسمين ظاهري وباطني، وقد جاهد في تطبيق هذا المبدأ في جميع النشاطات الاقتصادية الدائرة في المجتمع إمَّا عن طريق العمل المباشر الظاهري وإمَّا عن طريق العمل الضمني الباطني وضرب أمثلة لذلك.

ولكن يمكن أن يقال في هذا الموضوع إنَّ الكسب لم يكن منحصراً في العمل فقط سواء كان ظاهراً أم ضمناً، بل قرر الشرع الحنيف أسباباً أخرى للكسب والعيش، والعمل واحداً منها، وسيأتي ذكر بعض الأخبار المروية في السنة الشريفة ما يدل على ذلك.

وهذه النظرية التي تبناها السيد قُدِّسَتْ في بحوثه هي من نظريات المذهب الاشتراكي الذي ذكرناه في الجزء الثاني وتقدم مناقشته هناك.

والاقتصاد الإسلامي قرر مصادر للكسب، وشرع لها أحكاماً خاصة تبين حدودها وشروطها وموانعها حلالها وحرامها، نذكر واحداً من تلك الأخبار الكثيرة، فقد روى ابن شعبة الحراني في كتابه (تحف العقول) عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) في جواب من سألته عن جهات معاش العباد، قال (عليه السلام): ﴿جَمِيعُ الْمَعَاشِ كُلُّهَا مِنْ وَجْهِ الْمَعَامَلَاتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِمَّا يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الْمَكَاسِبُ أَرْبَعُ جِهَاتٍ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ فَقَالَ لَهُ أَكُلُّ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةِ الْأَجْنَاسِ حَلَالٌ أَوْ كُلُّهَا حَرَامٌ أَوْ بَعْضُهَا حَلَالٌ وَبَعْضُهَا حَرَامٌ؟ فَقَالَ (عليه السلام) قَدْ يَكُونُ فِي هَؤُلَاءِ الْأَجْنَاسِ الْأَرْبَعَةِ حَلَالٌ مِنْ جِهَةٍ حَرَامٌ مِنْ جِهَةٍ وَهَذِهِ الْأَجْنَاسُ مُسَمَّيَاتٌ مَعْرُوفَاتُ الْجِهَاتِ فَأَوَّلُ هَذِهِ الْجِهَاتِ الْأَرْبَعَةِ الْوَلَايَةُ وَتَوَلِيَّةُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ فَأَوَّلُ وَلَايَةِ الْوَلَاةِ وَوَلَاةِ الْوَلَاةِ إِلَى أَذْنَاهُمْ بَاباً مِنْ أَبْوَابِ الْوَلَايَةِ عَلَى مَنْ هُوَ وَالِ عَلَيْهِ ثُمَّ التَّجَارَةُ فِي جَمِيعِ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ثُمَّ الصَّنَاعَاتُ فِي جَمِيعِ صُنُوفِهَا ثُمَّ الْإِجَارَاتُ فِي كُلِّ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ الْإِجَارَاتِ وَكُلُّ هَذِهِ الصُّنُوفِ تَكُونُ حَلَالاً مِنْ جِهَةٍ وَحَرَاماً مِنْ جِهَةٍ وَالْفَرَضُ مِنَ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ فِي هَذِهِ الْمَعَامَلَاتِ الدُّخُولُ فِي جِهَاتِ الْحَلَالِ مِنْهَا وَالْعَمَلُ بِذَلِكَ الْحَلَالِ وَاجْتِنَابُ جِهَاتِ الْحَرَامِ مِنْهَا^١.

والمستفاد من هذه الرواية المعتبرة أنَّ أسباب الملكية وسبل معاش العباد متعددة أهمها العمل بجميع أقسامه وأنواعه ونشاطاته من دون إشارة فيها إلى العمل الضمني الذي ورد في الاقتصاد الاشتراكي بل جعلت لكل قسم استقلالية خاصة ليتضح ما يترتب عليه من الجزاء والضمان والآثار والأحكام.

البحث الخامس

ذكرنا ما يتعلق بنظرية الإسلام في الاقتصاد الإسلامي بالنسبة إلى التوزيع فيما قبل الإنتاج وما بعد الإنتاج، وأنَّ أساس هذه النظرية يقوم على العدالة والأخلاق كما عرفت مفصلاً، ولكن النظرية لم تكن هي هدف الإسلام ما لم تصل إلى التطبيق والتنفيذ اللذين يعتمدان على النية السليمة. ومن هنا قلنا أنَّ الاقتصاد الإسلامي يقوم على أركان ثلاثة:

١- النية.

٢- العدالة.

٣- الأخلاق.

كما عرفت التفصيل ولا ريب أنَّ ما أتى به الدين الحنيف هي حقائق متأصلة في الوجود ولا تقبل الشك ولكن مع ذلك عرفت ما ذكر من النقاش والانتقاد في مرحلة النظرية وقد أجبنا عنها، وأمّا ما يعيق تطبيق النظرية الذي هو الأهم فإنَّ له مظاهر مختلفة وأهم تلك العقبات هي:

١- الخوف الكامن في النفوس من عدم جدوى النظريات.

٢- عنصر المخاطرة التي هي حالة شعورية تغمر الإنسان، وهو يحاول الأقدام على أمر يخاف عواقبه.

٣- سعر الفائدة (الربا).

صحيح أنَّ التغلب على الخوف في بعض الأحيان قد يكون ذا أهمية كبيرة من الناحية النفسية والخلقية، ولكن التقييم الخلقي شيء والتقييم الاقتصادي شيء آخر.

وهناك أسباب كثيرة أخرى تعيق تطبيق النظرية الاقتصادية الإسلامية، وسيأتي ذكرها في المواضع المناسبة إن شاء الله تعالى.

ولكن الكلام هو تحليل السببين المذكورين، إذ وقع الكثير في الخطأ تأثراً بالتفكير الرأسمالي الاقتصادي الذي تتجه إلى تفسير الربح وتبريره على أساس المخاطرة، فذهب الفكر الرأسمالي على أن الربح المسموح به لصاحب المال في عقد المضاربة -مثلاً- يقوم على أساس المخاطرة نظرياً؛ لأنَّ صاحب المال وإن كان لم ينفق عملاً ولكنه تحمل أعباء المخاطرة وعرض نفسه للخسارة بدفعه المال إلى العامل ليتجر به، فكان على العامل أن يكافئه على مخاطرته بنسبة مئوية من الربح يتفقان عليها في عقد المضاربة.

ولكن الحقيقة في الاقتصاد الإسلامي هي أن الربح الذي يحصل عليه المالك إنَّما هو نتيجة إتجار العامل بأمواله، وهو ليس قائماً على المخاطرة، وإنَّما يستمد مبرره من ملكية صاحب المال للسلعة التي أتجر بها العامل.

فإنَّ حق صاحب المال في الربح نتيجة للملكية للمادة التي مارسها العامل وربح عن طريق بيعها فهو نظير حق مالك البضاعة، ولأجل هذا يعتبر الربح من حق صاحب المال ولو لم يمارس نفسياً أي لون من ألوان المخاطرة.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه كتاب الرأسمالية التقليدية الذين يحاولون أن يضيفوا على المخاطرة سمات البطولة، ويجعلونها سبباً مبرراً للحصول على كسب في مستوى هذه البطولة.

وهناك عدة ظواهر في الشريعة تثبت أنَّها على موقفها السلبي من المخاطرة ونفي دورها الإيجابي في تبرير الكسب:

منها: سعر الفائدة (الربا)؛ الذي يعتبره الاقتصاد الوضعي من مقوماته، وقد اعتاد الكثير على تبريرها وتفسيره بعنصر المخاطرة الذي يشتمل عليه القرض؛ لأنَّ إقراض الدائن لماله نوع من المغامرة التي تفقده ماله إذا عجز المدين في المستقبل عن الوفاء وتنكَّب له الحظ فلا يظفر الدائن بشيء فكان من حقه أن يحصل على أجر ومكافأة له على مغامرته بماله لأجل الدين، وهذه المكافأة هي الفائدة.

وقد أنكر الإسلام هذا التفكير أشد الإنكار، فلم يجد في المخاطرة المزعومة وغيرها ممَّا ذكره الاقتصاد الوضعي في تبرير الفائدة الربوية، ولذلك فقد حرمها تحريماً حاسماً، ولم يعتبر الإسلام المخاطرة أساساً مشروعاً للكسب وإنَّما يربطه بأمور أخرى كالعمل ونحوه.

والرأسمالية في تبريرها هذا للفائدة تتناسى أمور تؤدي إلى الضمان وإزالة عنصر المخاطرة، كالضمان في قروض مدعمة برهن وضمانات كافية.

ولم يقتصر المفكرون الرأسماليون على ربط الفائدة بعنصر المخاطرة وتفسيرها في هذا الضوء، بل قدموا لها عدة تفسيرات لتبريرها من الناحية المذهبية.

فقد قال بعضهم: أنَّ الفائدة يدفعها المدين إلى الرأسمالي تعويضاً له عن حرمانه من الانتفاع بالمال المسلف، ومكافأة له على انتظاره طيلة الوقت المتفق عليه، أو أجرة يتقاضاها الرأسمالي نظير انتفاع المدين بالمال الذي اقترضه منه، كالأجرة التي يحصل عليها مالك الدار من المستأجر لقاء انتفاعه بسكنائها.

ولكن بعد معرفة الفكر الإسلامي يظهر التناقض بين تلك المحاولات وطريقة الفكر الإسلامي في التوزيع.

فقد حَرَمَ الإسلام الربا لجهات عديدة منها: إنَّه يتبنّى على الظلم، واكتناز الأموال ونشر الكراهية وازدياد البطالة وتوقف أغلب النشاطات الاقتصادية الدائرة في المجتمع وعدم تحقق عمل من الدائن وغير ذلك من الوجوه التي تجعل الربا من اشد المحرمات التي تضر بالإنسان فكرياً ونفسياً واقتصادياً.

وهناك من يبرر الفائدة بوصفها تعبيراً عن حق الرأسمالي في شيء من الأرباح التي جناها المقرض عن طريق ما قدم إليه من مال.

ولكن ذلك ينبىء عن ضحالة الفكر المادي الرأسمالي حيث إنَّ القروض التي يأخذها المقرضون لم تكن كلها للاستثمار فقد يقرض الإنسان لحاجاته الشخصية من دون أن يربح منه شيئاً، فلا يختص بالقرض الذي يصرفه المدين في الإتجار والاستثمار، فإذا جعل الدائن نسبة له من الربح ينقلب الدين إلى المضاربة في الإسلام التي يتحمل فيها الرأسمالي الخسارة وحدها، ويشارك العامل في الأرباح بنسبة مئوية يتفقان عليها في العقد. وهذا يختلف بصورة جوهرية من الفائدة بمفهومها الرأسمالي التي تضمن له أجراً ثابتاً منفصلاً عن نتائج العملية التجارية.

وقد ذكر بعض الرأسماليين بأقوى مبرر للفائدة، وقد فسرّها بوصفها تعبيراً عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل، اعتقاداً منه بأن للزمن دوراً إيجابياً في تكوين القيمة، فالقيمة التبادلية لدينار اليوم أكبر من القيمة التبادلية لدينار المستقبل، فإذا اقترض شخص غيره دينار -مثلاً- كان من حق المقرض في نهاية السنة أن تحصل على أكثر من دينار، ليسترد بذلك ما يساوي القيمة التبادلية للدينار الذي اقترضه.

وهكذا فكل ما بعد ميعاد الوفاء ازدادت الفائدة التي يستحقها الرأسمالي تبعاً لازدياد الفرق بين قيمة الحاضر وقيمة المستقبل بامتداد الفاصل الزمني بينها وابتعاده.

ولكن هذه الفكرة الرأسمالية في نظرية القيمة وربط توزيع ما بعد الإنتاج بها، وهي تتعارض مع رأي الإسلام في توزيع ما بعد الإنتاج الذي هو منفصل تماماً عن نظرية النقد، فقد بينت هذه النظرية بكل مفاهيمها على أساس العدالة.

وفي ضوءه لا يحق لأحد أن يدفع فائدة على القرض حتى لو كان مبلغ الحاضر أكبر قيمة من سلع المستقبل، فإنه لا يكون مبرراً للفائدة الربوية التي تعبّر عن الفارق بين القيمتين معاً، ما لم يتفق الفائدة مع التصورات التي يتبناها الدين الحنيف عن العدالة.

وقد عرفت إنَّ الإسلام حرّم الفائدة لحكم وأسباب متعددة، بخلاف التفسير الرأسمالي الذي جعل لها مبررات متعددة منها عامل الزمن، فإنه دفع هذه المبررات بأمر قرّرها الدين الحنيف يتفادى بها عن أخذ الفائدة كما سيأتي بيان ذلك في الموضع المناسب إن شاء الله تعالى.

ومن جميع ما تقدم نعرف عظمة التشريع الإسلامي، وإنه لا يمكن ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة، وأنه من الخطأ الواضح الربط بينهما، ومن هنا نعرف شر ما ورد في القرآن الكريم في أمثال الرأسماليين في تبريراتهم لأخذ الفائدة: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ﴾^١ فهو قد فقد صوابه ولا يمكنه التمييز بين الحق والباطل والصحيح والسقيم.

ومن العقبات: ممارسة النشاطات التي حرّمها الدين الحنيف التي وردت في رواية تحف العقول التي تقدم ذكرها، فإنّها من أهم العقبات في تطبيق العدالة في التوزيع، سواء كان قبل الإنتاج أم بعده. فإنّ الذي يمارس الاحتكار -مثلاً- لا يؤمن بالعدالة ولا يجعل بفعله أن تطبق في المجتمع، كذلك من يمارس الابتزاز والسرقة وسائر المحرمات التي تدل على ابتعاد من يمارسها عن مقومات الحياة السعيدة التي هدف الإسلام من الاقتصاد. وسيأتي تفصيل الكلام في كل واحد من تلك المحرمات في الموضع المناسب إن شاء الله تعالى.

البحث السادس: تحديدات الإسلام في الملكية والثراء.

في الدين الحنيف تحديدات متعددة:

منها: على الملكية.

ومنها: على سيطرة المالك.

ومنها: على الثراء.

ومنها: غير ذلك مما سيأتي ذكره.

١- أمّا التحديد الأول، فقد ذكرنا بعضاً منها في ضمن البحوث المتقدمة في

الأراضي، وملكية المواد التي حرّمها الشرع الإسلامي، أو إلغاء ملكيتها، وسيأتي ذكرها في الموضع المناسب.

٢- التحديد من سيطرة المالك على الانتفاع، فإنّ في الإسلام تحديدات متعددة

لسيطرة المالك على التصرف في ماله، وهذه التحديدات تختلف مصادرها

النظرية، فبعضها نابع عن نظرية توزيع ما قبل الإنتاج:

أ- كالتحديد الزمني لسيطرة المالك على أمواله بامتداد حياته.

ب- منعه عن تقرير مصير الثروة التي يملكها بعد وفاته.

ج- منعه عن التصرف إذا طرأ عليه حالات معينة كالفلس وزوال الرشد عنه

بعروض مرض سلب عنه قدرته على التصرف.

وبعضها نتيجة لنظرية توزيع ما بعد الإنتاج:

أ- التحديد من سيطرة الرأسمالي على راس المال الذي يملكه، بمنعه من

الاكتساب به على أساس ربوبي.

ب- عدم السماح له بقروض الفائدة.

وإنَّ هذا التحديد قد نشأ نتيجة لنظرية توزيع ما بعد الإنتاج التي ربطت الكسب

بالعمل المنفق وأمور أخرى ذكرناها فيما تقدم.

٣- تحديدات ترتبط بالمفهوم الديني والخلقي للاقتصاد الإسلامي عن الملكية

الخاصة، فقد عرفت عند البحث عن وثيقة الاقتصاد الديني من أنَّ حق الفرد في

التملك ينظر إليها دينياً وخلقياً ونفسياً بوصفه عضواً في المجتمع والجماعة التي

أعدَّ الله الطبيعة وثرواتها في خدمة الإنسان، فلا يجوز أن تنتقض الملكية الخاصة

على أساسها وتصبح عاملاً من عوامل الإضرار بالجماعة وسوء حالها؛ لأنَّها

بذلك تخرج عن وصفها مظهراً من مظاهر انتفاع الجماعة، وحقاً للفرد بوصفه

عضواً في الجماعة التي أعدت ثروات الكون لانتفاعها.

فمن الطبيعي على هذا الأساس أن تحدد سيطرة المالك على التصرف في ماله،

بعدم استغلالها فيما يضر الآخرين ويسيء إلى الجماعة.

بخلاف الفكر الرأسمالي فإن الملكية على أساسه لا ينظر إليه بوصفه مظهراً من مظاهر انتفاع وحقاً مقدساً يمارسه الفرد للكسب في الدنيا في سبيل الاستقرار في عالم آخر لا بُدَّ للإنسان أن يعيش فيه مطمئناً إن أحسن التصرف في هذه الدنيا، كما تقدم بيانه. وإنما الرأسمالي يجعل الملكية من حق الفرد في أكبر قدر ممكن من الحرية في جميع المجالات.

فمن الطبيعي أن لا يحدد إلا بحرية الآخرين، فللفرد أن يستغل أمواله كيف يشاء ما لم يسلب الآخرين حريتهم الشكلية، كما عرفت مفصلاً عند تقسيمنا للحرية في البحوث السابقة.

فإذا كان أحد يملك -مثلاً- مشروعاً ضخماً فيمكنه على أساس المفهوم الرأسمالي من الملكية الخاصة أن يتبع في مشروعه شتى الأساليب التي تتيح له القضاء على المشاريع الصغيرة، وإخراجها من نطاق السوق بشكل يؤدي إلى دمارها وإضرار أصحابها؛ لأنَّ ذلك لا يتعارض مع حريتهم الشكلية التي تحرص الرأسمالية على توفيرها للمجتمع.

ومن المعلوم أن التصرف الذي يضر بالآخرين على نوعين:

١- التصرف المضر بشكل مباشر.

٢- التصرف المضر بشكل غير مباشر الذي يؤدي إلى سوء حاله من دون أن ينقص من أموالهم شيئاً، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فإنَّ هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع شيئاً من بضائعه التي يملكها فعلاً، وإنما قد تضطره إلى تصريفها بأرخص الإثمان والانسحاب من

الميدان وإعلان العجز عن مواصلة العمل. والنظام الرأسمالي أعطى الحق للرأسمالي بمقتضى الحرية المزعومة أن يمارس الأساليب القذرة في إقصاء المشاريع الأخرى عن المعارضة.

والبحث عن النوعين من الضرر في الفقه الإسلامي سيأتي في الموضع المناسب بعد الاتفاق على حرمة الإضرار بالآخرين إذا كان من النوع الأول وإثما البحث في النوع الثاني منه.

وكيف كان فإن المبدأ التشريعي الذي يحدد إسلامياً تصرفات المالك في ماله بعدم إضرار الآخرين في مجموعة من الأخبار؛

منها: ما ورد في عدة روايات: ﴿إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَذْقٌ وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عَذْقِهِ بَغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ يَا سَمُرَةُ لَا تَزَالُ تُفَاجِئُنَا عَلَى حَالٍ لَا نَحِبُّ أَنْ تُفَاجِئَنَا عَلَيْهَا فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ فَقَالَ لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقٍ وَهُوَ طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي قَالَ فَشَكَا الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاتَاهُ فَقَالَ لَهُ إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَ وَزَعَمَ أَنَّكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَعَلَى أَهْلِهِ بَغَيْرِ إِذْنِهِ فَاسْتَأْذِنَ عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عَذْقِي فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَلِّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذْقٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ اثْنَانِ قَالَ لَا أُرِيدُ فَلَمْ يَزَلْ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةَ أَعْدَاقٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَلَكَ عَشْرَةٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَأَبَى فَقَالَ خَلِّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عَذْقٌ فِي الْجَنَّةِ قَالَ لَا أُرِيدُ

فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَّ وَلَا ضَرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلِعَتْ ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ^١.

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ﴿قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَعْمُ الشَّيْءِ وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ كَلٍّ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ^٢﴾.

ومنها: عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: ﴿أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ جِدَارٍ لِرَجُلٍ وَهُوَ سُرَّةٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَارِهِ سَقَطَ فَاثْمَنَعَ عَنْ بَنَائِهِ قَالَ لَيْسَ يُجْبَرُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَجَبَ ذَلِكَ لِصَاحِبِ الدَّارِ الْأُخْرَى بِحَقٍّ أَوْ بِشَرْطٍ فِي أَصْلِ الْمِلْكِ وَلَكِنْ يُقَالُ لِصَاحِبِ الْمَنْزِلِ اسْتُرْ عَلَى نَفْسِكَ فِي حَقِّكَ إِنْ شِئْتَ قِيلَ لَهُ فَإِنْ كَانَ الْجِدَارُ لَمْ يَسْقُطْ وَلَكِنَّهُ هَدَمَهُ أَوْ أَرَادَ هَدْمَهُ إِضْرَاراً بِجَارِهِ لِعَیْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى هَدْمِهِ قَالَ لَا يَتْرُكُ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ فَإِنْ هَدَمَهُ كُلَّفَ أَنْ يَبْنِيَهُ^٣﴾.

ومنها: ما روى في مسند ابن حنبل عن عبادة: أنه قال: أن رسول الله ﷺ: ﴿قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ، وَقَضَى أَنَّهُ لَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ، وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي النَّخْلِ لَا يُمْنَعُ نَعْمُ بَرٍّ، وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ الْكَلِّ^٤﴾.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٢٩٤.

٢. المصدر السابق.

٣. دعائم الإسلام؛ ج ٢ ص ٥٠٤.

٤. مسند أحمد بن حنبل؛ ج ٣٧ ص ٤٣٨.

المطلب الثالث: صلة الإنتاج بالمذاهب الاقتصادية.

من المعلوم أن الإنتاج وعمليته لها جانبان:

أحدهما: الجانب الموضوعي المتحقق في الوسيلة التي تستخدم، والطبيعة التي تمارس، والعمل الذي ينفق خلال الإنتاج.

والآخر: الجانب الذاتي يتمثل في الدافع النفسي، والغاية التي تستهدف من تلك العملية، وتقييم العملية تبعاً للتصورات المتبناة عن العدالة.

أمّا الجانب الموضوعي من العملية فهو الموضوع الذي يدرسه الاقتصاد بمفرده أو بالمساهمة مع العلوم الطبيعية لاكتشاف القوانين العامة التي تسيطر على الوسيلة والطبيعة لكي يتاح للإنسان التحكم في تلك القوانين بعد اكتشافها، وتنظيم الجانب الموضوعي لعملية الإنتاج تنظيمًا أفضل وأكثر نجاحاً. ولذلك أمثلة كثيرة:

١- إن علم الاقتصاد يكشف -مثلاً- عن قانون الغلة المتناقصة في الزراعة القائل: أن

زيادة وحدات إضافية من العمل ورأس المال بنسبة معينة، تقابلها زيادة في النتائج بنسبة أقل، ويستمر هذا التفاوت بين نسبة زيادة الوحدات ونسبة زيادة النتائج، وبالتالي زيادة الغلة في التناقص حتى تتعادل زيادة الغلة مع نسبة زيادة وحدات العمل ورأس المال. وحينئذ لا تكون ثمة مصلحة الزارع في أن يزيد في الإنفاق على الأرض من جديد.

وهذا القانون يلقي ضوءاً أعلى على العملية وباكتشاف المنتج له يستطيع أن يتفادى التبذير بالعمل ورأس المال، ويحدد عناصر الإنتاج تحديداً يكفل له أكبر قدر ممكن من الناتج.

٢- تلك الحقيقة القائلة بأنّ تقسيم العمل يؤدي إلى تحسين الإنتاج ووفرته، فإنّها حقيقة موضوعية من حق العلم الكشف عنها، ووضعها في خدمة المنتجين، للاستفادة منها في تحسين الإنتاج وتنميته.

فإنّ وظيفة علم الاقتصاد هي اكتشاف تلك القوانين التي يتاح للمنتج عن طريق معرفتها، تنظيم الجانب الموضوعي لعملية الإنتاج بالشكل الذي يؤدي إلى نتيجة أضخم وإنتاج أوفر وأجود.

وفي هذا المجال ليس للمذهب الاقتصادي مهما كان نوعه أيّ دور إيجابي لأنّ الكشف عن تلك القوانين العامة، والعلاقات الموضوعية بين الظاهر الكونية أو الاجتماعية من وظيفة العلم، ولا يدخل في صلاحيات المذهب إطلاقاً.

ولهذا كان المجتمعات مختلفة في مفاهيمها الاقتصادية أن تلتقي على الصعيد العلمي وتتفق على استخدام معطيات علم الاقتصاد وسائر العلوم والاسترشاد بها في مجالات الإنتاج.

ومن هنا أكدّ الفقه الإسلامي على الأمور العقلانية والعرفية في النشاطات الاقتصادية المتفق عليها عند العقلاء ما لم يردع عنها الشرع الحنيف.

وإنّما يظهر الدور الإيجابي في الجانب الذاتي من عملية الإنتاج ففي هذا الجانب ينعكس التناقض المذهبي بين المجتمعات التي تختلف في مذاهبها الاقتصادية.

فإنّ لكل مجتمع وجهة نظره الخاص إلى عملية الإنتاج، وتقييمه لتلك العملية على أساس تصوراته العامة، وطريقته المذهبية في تحديد الدوافع وإعطاء المثل العليا للحياة.

أمثال: لماذا ننتج؟ وإلى مدى؟ وما هي الغايات التي يجب أن تستهدف من وراء الإنتاج؟ وما هو نوع السلعة المنتجة؟ وهل هناك قوة مركزية تشرف على الإنتاج وتخطيطه؟ فإنَّ هذه هي الأسئلة التي يجيب عليها المذهب الاقتصادي.

المطلب الرابع: تنمية الإنتاج.

تتفق عليها المذاهب الإسلامية والرأسمالية والاشتراكية جميعاً على ثلاثة أمور: ١ - تنمية الإنتاج، كما ونوعاً والاستفادة من الطبيعة إلى أقصى حد ضمن الاطار العام للمذهب.

٢ - تشغيل العمال الكامل فلا يبقى عاطل عن العمل.

٣ - استقرار الأسعار وعدم اضطراب الأسواق.

فإن جميع هذه المذاهب تتفق على أهمية الهدف الأول، وضرورة تحقيقه بكل الوسائل والأساليب التي تنسجم مع الاطار العام للمذهب، كما أنَّها ترفض ما لا يتفق مع إطارها المذهبي، نتيجة الترابط العضوي في المذهب الواحد.

فإنَّ مبدأ تنمية الإنتاج والاستمتاع بالطبيعة إلى أقصى حدّ، هو جزء من كل فيتفاعل مع بقية الأجزاء في كل مذهب، ويكون التكييف وفقاً لموقعه من المركب وعلاقاته مع سائر الأجزاء.

فإنَّ الرأسمالية ترفض -مثلاً- بعض الأساليب في تنمية الإنتاج وزيادة الثروة ما يتعارض مع مبدأ الحرية الاقتصادية.

والإسلام يرفض من تلك الأساليب ما لا يتفق مع نظرياته في التوزيع أو في العدالة. وأمّا الاشتراكية فهي تؤمن بأن المذهب لا يتعارض مع تنمية الإنتاج، بل يسير معها في خط واحد تبعاً لنظرتها عن الترابط الحتمي بين علاقات الإنتاج وشكل التوزيع، كما سيأتي. وكيف كان فإننا سوف نبحث في النظرية الإسلامية للإنتاج من مبدأ تنمية الإنتاج الذي آمن به الإسلام، والزعم المجتمع الإسلامي السير وفقاً له، وقد جعل تنمية الثروة والاستمتاع

بالطبيعة إلى اقصى حد ممكن مذهبياً هدفاً للمجتمع يضع في ضوئه سياسته الاقتصادية التي يحددها الإطار المذهبي العام من ناحية، والظروف والشروط الموضوعية للمجتمع من ناحية أخرى، وتمارس الدولة تنفيذها ضمن تلك الحدود. وإذا أردنا أن نفهم مبدأ الإنتاج هذا يمكننا الرجوع إلى مرحلة التطبيق في عهد الدولة الإسلامية في خصوص تلك التعليمات الإسلامية التي لا تزال التاريخ يحتفظ بشيء منها حتى الآن.

فمن تلك التعليمات البرنامج الذي وضعه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) لواليه على مصر محمد بن أبي بكر، وأمره بالسير عليه وتطبيقه، فقد روى الشيخ الطوسي في أماليه: أن أمير المؤمنين (عليه السلام) لما أوى محمد بن أبي بكر مصر، كتب له كتاباً وأمره أن يقرأه على أهل مصر، وأن يعمل بما احتواه، وقد كتب الإمام هذا الكتاب يقول:

﴿يَا عِبَادَ اللَّهِ أَنْ الْمُتَّقِينَ حَازُوا عَاجِلَ الْخَيْرِ وَآجِلَهُ، شَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ، وَلَمْ يُشَارِكْهُمْ أَهْلُ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ، أَبَاحَهُمُ اللَّهُ مِنَ الدُّنْيَا مَا كَفَاهُمْ بِهِ وَأَغْنَاهُمْ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْأَيَّاتِ لِقَوْمٍ يَعْمُونَ﴾^١ سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكَنْتَ، وَأَكَلُوا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلْتَ، شَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ فَأَكَلُوا مَعَهُمْ مِنْ طَيِّبَاتِ مَا يَأْكُلُونَ، وَشَرَبُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا يَشْرَبُونَ، وَلَبَسُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَلْبَسُونَ، وَسَكَنُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَسْكُنُونَ، وَتَزَوَّجُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَتَزَوَّجُونَ، وَرَكَبُوا مِنْ أَفْضَلِ مَا يَرَكَبُونَ،

أَصَابُوا لَذَّةَ الدُّنْيَا مَعَ أَهْلِ الدُّنْيَا، وَهُمْ عَدَا جِرَانُ اللَّهِ تَعَالَى، يَتَمَنُّونَ عَلَيْهِ فَيُعْطِيهِمْ مَا يَتَمَنُّونَ، لَا تَرُدُّهُمْ دَعْوَةٌ، وَلَا يُنْقَضُ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ اللَّذَّةِ، فَإِلَى هَذَا يَا عِبَادَ اللَّهِ يَشْتَأِقُ إِلَيْهِ مَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَيَعْمَلُ لَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ^١.

والمفهوم من هذا الكتاب إنه يبين نظرة المتقين في الحياة، والمثل الذي يجب أن يحقه مجتمع المتقين على هذه الأرض.

وقد أمر ﷺ تطبيق ما في الكتاب، ورسم سياسته في ضوء ما جاء فيه من وصايا وتعليقاته.

فإنَّ الكتاب يبين بوضوح في أنَّ السير المادي الذي يحققه نمو الإنتاج واستثمار الطبيعة إلى أقصى حدٍّ هو هدف يسعى إليه مجتمع المتقين وتفرضه النظرية التي يتبناها هذا المجتمع ويسير على ضوئها في الجملة.

والهدف في نفس الوقت محاط بالاطار المذهبي، ومحدد بحدود المذهب، كما يقرره القران الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^٢.

فالنهى عن الاعتداء في مجال الانتفاع بالطبيعة واستثمارها تعبير بالطريقة القرآنية عن ذلك الإطار المذهبي العام.

١. الأمالي (للطوسي)؛ ص ٢٦.

٢. سورة المائدة؛ الآية ٨٧.

المطلب الخامس: وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج.

بعدما عرفت مبدأ الإسلام في الإنتاج وتنمية الثروة، والاستمتاع بالطبيعة، وجعل ذلك هدفاً للمجتمع الإسلامي، وقد حاول بكل إمكانياته المذهبية لتحقيق هذا الهدف وإيجاد المقومات والوسائل التي يتوقف عليها. ونحن نذكر في المقام جملة منها.

وهذه الوسائل على نوعين:

فهي إما وسائل مذهبية، من وظيفة المذهب الاجتماعي إيجادها وضمانها، وإما هي وسائل تطبيقية بحتة تمارسها الدولة التي تتبنى ذلك المذهب الاجتماعي برسم سياسة عملية تواكب الاتجاه المذهبي العام.

• وسائل الإسلام من الناحية الفكرية.

فمن هذه الناحية حثَّ الإسلام على العمل والإنتاج، وجعل لهما قيمة كبيرة، وربط به كرامة الإنسان وشأنه عند الله تعالى، وحتى عقله. وبذلك خلق الأرضية البشرية الصالحة لدفع الإنتاج وتنمية الثروة.

وبيّن مقاييس خلقية، وتقديرات معينة في العمل والبطالة لم تكن معروفة من قبله، وأصبح العمل في ضوء تلك المقاييس والتقديرات عبادة يثاب عليها المرء، كما أصبح العامل في سبيل قوته أفضل عند الله من المتعبد الذي لا يعمل، وصار الخمول أو الترفع عن العمل نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في تفاهته.

فقد وردت أخبار مستفيضة في هذا المجال نذكر بعضاً منها:

١- ففي الحديث، عن معلى بن خنيس عن أبيه، قال: ﴿سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ وَأَنَا عِنْدَهُ فَقِيلَ لَهُ أَصَابَتْهُ الْحَاجَةُ قَالَ فَمَا يَصْنَعُ الْيَوْمَ قِيلَ فِي الْبَيْتِ يَعْبُدُ رَبَّهُ

قَالَ فَمِنْ أَيْنَ قُوَّتُهُ قِيلَ مِنْ عِنْدِ بَعْضِ إِخْوَانِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَاللَّهِ لِلَّذِي يَقُوَّتُهُ أَشَدُّ عِبَادَةً مِنْهُ^١.

٢- ما روي عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله : أَنَّهُ رَفَعَ يَوْمًا يَدَ عَامِلٍ مَكْدُودَةٍ فَقَبَّلَهَا وَقَالَ صلى الله عليه وآله : ﴿ طَلَبُ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ. وَقَالَ صلى الله عليه وآله : مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ مَرَّ عَلَى الصِّرَاطِ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ. وَقَالَ صلى الله عليه وآله : مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ ثُمَّ لَا يُعَذِّبُهُ أَبَدًا. وَقَالَ صلى الله عليه وآله : مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ حَلَالًا فَتِيحَ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ^٢.

٣- وفي حديث آخر، أَنَّ شَخْصًا مَرَّ بِالْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عليه السلام، وَهُوَ يَمَارِسُ الْعَمَلَ فِي أَرْضٍ لَهُ، وَيَجْهَدُ فِي ذَلِكَ وَهُوَ يَتَصَبَّبُ عِرْقًا، فَقَالَ لَهُ: ﴿ أَصْلَحَكَ اللَّهُ شَيْخٌ مِنْ أَشْيَاخِ قُرَيْشٍ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا أَمْ رَأَيْتَ لَوْ جَاءَ أَجْلُكَ وَأَنْتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ مَا كُنْتَ تَصْنَعُ فَقَالَ لَوْ جَاءَنِي الْمَوْتُ وَأَنَا عَلَى هَذِهِ الْحَالِ جَاءَنِي وَأَنَا فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ^٣.

وهو يعبر عن مفهوم العمل في الإسلام.

٤- ونقل في سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله الشريفة إِنَّهُ صلى الله عليه وآله كَانَ يَسْأَلُ عَنِ الشَّخْصِ إِذَا عَجِبَهُ مَظْهَرُهُ، فَإِنْ قِيلَ لَهُ: لَيْسَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ وَلَا عِلْمٌ يَمَارِسُهُ، قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ حِرْفَةٌ يَعِيشُ بِدِينِهِ.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٧٨.

٢. جامع الأخبار (للشعيري)؛ ص ١٣٩.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٧٣.

- ٥- وفي كثير من الاحاديث اعتبار العمل جزءاً من الإيمان.
- ٦- قال الإمام الصادق (عليه السلام): «إِصْلَاحُ الْمَالِ مِنَ الْإِيمَانِ»^١.
- ٧- في النبوي: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْساً أَوْ يَزْرَعُ زَرْعاً فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ طَيْرٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»^٢.
- ٨- وفي خبر عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام): «يَا مُعَاذُ أَضَعُفْتَ عَنِ التَّجَارَةِ أَوْ زَهَدْتَ فِيهَا قُلْتُ مَا ضَعُفْتُ عَنْهَا وَمَا زَهَدْتُ فِيهَا قَالَ فَمَا لَكَ قُلْتُ كُنَّا نَنْتَظِرُ أَمْرًا وَذَلِكَ حِينَ قُتِلَ الْوَلِيدُ وَعِنْدِي مَالٌ كَثِيرٌ وَهُوَ فِي يَدَي وَلَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَيَّ شَيْءٌ وَلَا أَرَانِي أَكُلُهُ حَتَّى أَمُوتَ فَقَالَ تَتْرُكُهَا فَإِنَّ تَرَكَهَا مَذْهَبَةٌ لِلْعَقْلِ»^٣.
- ٩- وفي محاوره أخرى ردّ الإمام على من طلب منه الدعاء له بالرزق، فقال (عليه السلام): «لَا أَدْعُو لَكَ أَطْلُبُ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»^٤.
- ١٠- ويروى إنّه بعد نزول قوله عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ»^٥ أَنَّ جماعة من الصحابة اعتكفوا في بيتهم وانصرفوا إلى العبادة، فأرسل إليهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قائلاً لهم: «إِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ لَمْ يُسْتَجَبْ لَهُ عَلَيْكُمْ بِالطَّلَبِ»^٦.

١. المصدر السابق؛ ص ٨٧.

٢. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل؛ ج ١٣ ص ٤٦٠.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ١٤٨.

٤. المصدر السابق؛ ص ٧٨.

٥. سورة الطلاق؛ الآيتان؛ ٢-٣.

٦. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٨٤.

وغير ذلك من الأخبار التي وردت في أهمية العمل واهتمام المذهب به في الاقتصاد، وقاوم فكرة البطالة وحثَّ على العمل.

كذلك قاوم فكرة تعطيل بعض ثروات الطبيعة، وتجميد بعض الأموال، وتجميدها عن مجال الانتفاع والاستثمار بل دفع إلى توظيف أكبر قدر ممكن من قوى الطبيعة وثرواتها للإنتاج وخدمة الإنسان في مجالات الانتفاع والاستثمار.

واعتبر الإسلام فكرة التعطيل أو إهمال بعض مصادر الطبيعة أو ثرواتها، لوناً من الجحود وكفراناً بالنعمة التي انعم الله تعالى بها على عباده.

قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝١﴾.

وقال سبحانه منكرأ بعض أفعال من حرّم بعض الثروات الحيوانية: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢﴾.

وقال عزَّ وجلَّ وهو يهيب بالإنسان إلى استثمار مختلف المجالات: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ۝٣﴾.

كما فضل الإسلام الإنفاق الإنتاجي على الإنفاق الاستهلاكي، حرصاً منه على تنمية الإنتاج وزيادة الثروة، كما جاء في النصوص المنقولة عن النبي ﷺ والأئمة الأطهار (عليهم السلام) التي تنهى عن بيع العقار والدار وتبديله ثمن ذلك في الاستهلاك.

١. سورة الأعراف؛ الآية ٣٢.

٢. سورة المائدة؛ الآية ١٠٣.

٣. سورة الملك؛ الآية ١٥.

• وسائل الإسلام من الناحية التشريعية.

ذكرنا فيما سبق ما يتعلق بأصل نظرية المذهب الاقتصادي الإسلامي في عملية الإنتاج، ولكنه لا تتم إلا ضمن التشريع الإسلامي في هذا المجال.

فقد جاءت تشريعات الإسلام في كثير من الحقول تتفق مع مبدأ تنمية الإنتاج الذي يؤمن به الاقتصاد الإسلامي وتساعد على تطبيقه. ونحن نذكر بعض تلك التشريعات والأحكام:

- ١- حكم الإسلام بانتزاع الأرض من صاحبها إذا عطّلها وأهمّلها حتى خربت وامتنع من إعمارها، وعلى هذا الأساس يستولي ولي الأمر على هذه الأرض ويستثمرها بالأسلوب الذي يختارهن، لأنّ الأرض لا يجوز أن يعطل دورها الإيجابي في الإنتاج، وقد تقدّم ما يتعلق بهذا فيما سبق، فراجع.
- ٢- منع الإسلام من الحمى الذي هو السيطرة على مساحة الأرض العامرة وحمايتها بالقوة دون ممارسة عمل في إحيائها واستثمارها، وربط الحق في الأرض بعملية الإحياء وما إليها دون أعمال القوة التي لا شأن لها في الإنتاج وفي استثمار الأرض.

- ٣- لا حق لأي فرد إذا بدأ عملية إحياء المصادر الطبيعية تجميد تلك المصادر وتعطيل العمل لإحيائها، ولم يسمح له بالاحتفاظ بها في حالة توقفهم عن مواصلة العمل في هذا السبيل؛ لأنّ استمرار سيطرتهم عليها في هذه الحالة يؤدي إلى حرمان الإنتاج من طاقات تلك المصادر وإمكاناتها.

ولهذا يكلف ولي الأمر في الإسلام بانتزاع المصادر من أصحابها إذا توقفت أعمالهم في إحيائها، ولم يمكن إغراؤهم بمواصلة العمل فيها.

٤- لم يسمح الإسلام لولي الأمر بإقطاع الفرد شيئاً من مصادر الطبيعة إلا بالقدر الذي يتمكن الفرد من استثماره والعمل فيه؛ لأنَّ إقطاع ما يزيد على قدرته يبدّد ثروات الطبيعة وإمكاناتها الإنتاجية.

٥- حرّم الإسلام الكسب بدون عمل عن طريق استئجار الفرد أرضاً بأجرة وإيجارها بأجرة أكبر للحصول على التفاوت بين الأجرتين وما يشابه ذلك من الفروض التي تقدم الكلام فيه مفصلاً وفي المزارعة ونحوها.

٦- حرّم الإسلام الفائدة، والغني راس المال الربوي، وبذلك ضمن تحول رأس المال في المجتمع الإسلامي إلى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية.

وهذا التحول يحقق مكسبين للإنتاج: أحدهما القضاء على التناقض المير بين مصالح التجارة والصناعة، ومصالح راس المال الربوي، فإن الرأسماليين في المجتمعات التي تؤمن بالفائدة، ينتظرون دائماً فرصتهم الذهبية حين تشتد حاجة رجال الأعمال في التجارة والصناعة إلى المال، ويزيد طلبهم عليه لكي يرفعوا سعر الفائدة، ويمسكوا بأموالهم طلباً لأعلى سعر ممكن لها.

وأما حين ينخفض الطلب على المال من رجال الأعمال تقل حاجتهم إليه، ويهبط تبعاً لذلك سعر الفائدة، فسوف نجد الرأسماليين وهم يعرضون أموالهم بكل

سقاء وبأزهد الأجور. ومن الواضح أنَّ إلغاء الفائدة يضع حداً لهذا التناقض الذي تعيشه طبقة المرابين، وطبقة التجار في المجتمع الرأسمالي؛ لأنَّ إلغاء الفائدة سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون أموالهم بفائدة إلى مضاربين يساهمون في مشاريع صناعية أو تجارية على أساس الاشتراك في الإنتاج وبذلك يتحدد الموقف ويصبح رأس المال في خدمة التجارة والصناعة يلبي حاجاتها ويواكب نشاطها.

والمكسب الآخر للإنتاج هو أنَّ تلك الأموال التي حوِّلت إلى ميادين الصناعة والتجارة، سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في مشاريع ضخمة وأعمال طويلة الأمد، لأنَّ صاحب المال سوف لن يبقى أمامه بعد إلغاء الفائدة إلا أمل الربح، وهو يحركه نحو تلك المشاريع الضخمة المغرية بأرباحها ونتائجها خلافاً لحاله في مجتمع يسيطر عليه نظام الفائدة، فإنَّه سوف يفضل إقراض المال بفائدة على توظيفه في تلك المشاريع؛ لأنَّ الفائدة مضمونة على كل حال، وسوف يفضل أيضاً أن يقرض المال لأجل قصير، ويتحاشى الإقراض لمدة طويلة لئلا يفوته شيء من سعر الفائدة إذا ارتفع في المستقبل البعيد سعرها وبذلك سوف يضطر المقترضون ما دام أجل الوفاء قريباً إلى استخدام أموالهم في مشاريع قصيرة الأمد، ليكون في إمكانهم إعادة المبلغ في الوقت المحدد مع الفائدة المتفق عليها إلى الرأسمالي الدائن، وعلاوة على هذا فإنَّ رجال الأعمال في نظام الفائدة، سوف لن يقدموا على اقترض المال من الرأسماليين وتوظيفه في مشروع تجاري أو صناعي،

ما لم تبرهن الظروف على أنَّ بإمكانهم الحصول على ربح يزيد من الفائدة التي يتقاضاها الرأسمالي، وهذا ممَّا يعيقهم عن ممارسة كثير من ألوان النشاط في كثير من الظروف كما يجمد المال في كيس الرأسماليين ويحرمه من المساهمة في الحقل الاقتصادي، ولا يسمح له بأي لون من ألوان الإنفاق الإنتاجي أو الاستهلاكي، الأمر الذي يؤدي إلى عدم إمكان تصريف كل المنتجات، وكساد السوق وظهور الأزمات وتزلزل الحياة الاقتصادية.

وأما عن إلغاء الفائدة وتحول الرأسماليين المرابين إلى تجار مساهمين مباشرة في مختلف المشاريع التجارية والصناعية، فإنَّهم سوف يجدون من مصلحتهم الاكتفاء بقدر أقل من الربح لأنَّهم لن يضطروا إلى تسليم جزء منه باسم فوائد، وسوف يجدون من مصلحتهم أيضاً توظيف الفائض عن حاجتهم من الأرباح في مشاريع الإنتاج التجارية، وبذلك يتم إنفاق الناتج كله إنفاقاً استهلاكياً وإنتاجياً، بدلاً من تجميد جزء منه في مخزون المرابين بالرغم من حاجة التجارة والصناعة إليه، وتوقف تصريف جزء من المنتجات على إنفاقه.

٧- حرَّم الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الإنتاجية، كالمقامرة والسحر والشعوذة، ولم يسمح بالاكْتساب عن طريق أعمال من هذا القبيل بأجرة على القيام بها قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^١. فإنَّ هذه الأعمال تبديد للطاقات الصالحة المنتجة في الإنسان، والأجور الباطلة التي تدفع لأصحابها هدر لتلك الأموال التي كان بالإمكان تحويلها إلى عامل

تنمية وإنتاج، وإذا رجعنا إلى سيرة هؤلاء المبشرين يكشف لنا عن مدى التبذير الذي ينتج عن هذا النوع من الأعمال والاكتساب بها، وفداحة الخسارة التي يمنى به الإنتاج، وكل الأهداف الصالحة بسبب تلك الطاقات والأموال.

٨- منع الإسلام من اكتناز النقود وسحبها عن مجال التداول وتجميدها وذلك عن طريق فرض ضريبة على من يكتنز من النقود الذهبية والفضية التي كانت الدولة الإسلامية قائمة عليهما، وهذ ضريبة الزكاة التي تستنقذ المال المدخر على مرّ الزمن لأنها تتكرر في كل عام، وتقطع كل مرة ربع العشر من المال المدخر، ولا تتركه الضريبة حتى تنخفض به إلى عشرين ديناراً ومن أجل ذلك تعتبر الزكاة مصادر تدريجية للمال الذي يكتنز ويحجز عن العمل.

والقضاء على الاكتناز يستلزم اندفاع جميع الأموال إلى حقول النشاط الاقتصادي، فثبتت لهما دوراً إيجابياً في الحياة الاقتصادية، فيكتسب الإنتاج كثيراً من تلك الأموال المكتنزة التي تؤثر بطبيعتها، ولولا ضريبة المال المكتنز، لاختفى تلك الأموال في جيوب أصحابها بدلاً من المساهمة في المشاريع الصناعية والزراعية ونحوها.

والواقع أنّ منع الإسلام من اكتناز النقود ليس مجرد ظاهرة عرضية في التشريع الإسلامي، بل يعبر عن أحد أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي الناجمة عن شذوذ الدور الرأسمالي للنقد الذي يؤدي إلى أخطر المضاعفات ويهدد حركة الإنتاج ويعصف بالمجتمع الرأسمالي باستمرار.

وينبغي إيضاح هذا الخلاف الخطير بين المذهبين. فنقول: إنه يجب التمييز بين الدور الأصيل للنقد، والدور الطارئ الذي يمارسه في ظل الرأسمالية. ومن ثم ندرك اختلاف هذين الدورين في نتائجهما وآثارهما على حركة الإنتاج وغيرها.

فإنَّ النقد -حسب طبيعته- أداة للتبادل، وقد استخدمه الإنسان في المبادلة تفادياً من مشاكل المقايضة التي كانت تتولد عن مبادلة المنتجات بشكل مباشر، فقد وجد المنتجون الأوائل بعد تقسيم العمل، وإقامة حياتهم على أساس المبادلة أنَّ من الصعب عليهم تبادل منتوجاتهم مباشرة؛ لأنَّ منتج الحنطة إذا احتاج في حياته إلى صوف، فلا يستطيع الحصول عليه من منتج الصوف في مقابل الحنطة إلا إذا كان صاحب الصوف بدوره محتاجاً إلى حنطة، والراعي إذا أراد الحصول على حاجته اليومية من الحنطة، فسوف لن يقدر عن طريق المقايضة؛ لأنَّ الغنم الذي يرعاه تزيد قيمته على قيمة الحنطة التي يود الحصول عليها لحاجته اليومية ولا يمكنه تجزئة الغنم لأجل ذلك، يضاف إلى ذلك فإنَّ المبادلة المباشرة للمنتجات كانت تواجه صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة إذ كان لا بُدَّ لمعرفة قيمة السلعة مقارنتها بجميع السلع الأخرى حتى نعرف قيمتها بالنسبة إليها جميعاً، بل كل ذلك وغيرها ممَّا أوجب اختراع النقد علاجاً للمشاكل كلها.

فإنَّه قام بدور المقياس العام للقيمة من ناحية، وأصبح أداة للمبادلة من ناحية أخرى.

فهو من الناحية الأولى يستخدم النقد مجدداً لقيم الأشياء، فبمقارنة سائر السلع بالسلعة التي أنتجت لتكون نقداً تحدد قيمتها، ومن الناحية الثانية يستعمل النقد

وسيلة للتداول، فإنه بعد أن كان التداول يقوم على أساس المقايضة، جاءت النقود فحوّلت عملية البيع هذه إلى عمليتين: وهما البيع والشراء، فصاحب الحنطة يبيع الحنطة بدرهم، ثم يمارس عملية أخرى فيشتري بهذا النقد حاجته من الصوف. وبهذا قامت مبادلتان مقام المبادلة المباشرة بين المنتجات، وزالت بسبب كل الصعوبات التي كانت تحصل عن نظام المقايضة وهكذا نعرف أن الدور الأصيل الذي جاء النقد ليمارسه وهو دور المقياس العام للقيمة، والأداة العامة للتداول إلا أن النقد بعد ذلك لم يقتصر على دوره، وممارسة وظيفته في التغلب على صعوبات المقايضة ومشاكلها، بل استخدم للقيام بدور آخر طارئ لا يمت إلى التغلب على تلك الصعاب والمشاكل بصلة وهو دور الاكتناز والادخار، وذلك أن دخول النقد في مجال التداول حول العملية الواحدة -بيع الحنطة بصوف- إلى عمليتين، واصبح منتج الحنطة يبيع منتوجه ثم يشتري الصوف، بعد أن كان يبيع الحنطة ويشتري الصوف في مبادلة واحدة، أتاح لبائع الحنطة أن يؤجل بيع الصوف، بل جعل في ميسوره أن يبيع الحنطة لا لشيء إلا لرغبته في تحويل الحنطة إلى نقد والاحتفاظ بالنقد إلى وقت الحاجة، فنشأ عن ذلك دور النقد بوصفه أداة لاكتناز المال وادخاره.

وقد لعب هذا الدور الطارئ للنقد، كأداة للاكتناز، أخطر لعبة في ظل الرأسمالية التي شجعت الادخار، وجعلت من الفائدة أكبر قوة للإغراء بذلك، وقد أدى هذا إلى اختلال التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع الإنتاجية والاستهلاكية، بينما كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة التي

تقوم على أساس المبادلة المباشرة بين المنتجات، لأنَّ المنتج في تلك العهود لم يكن يُنتج إلا ليستهلك ما ينتجه، أو يستبدله بسلعة أخرى يستهلكها، فالسلعة التي تنتج تضمن دائماً طلباً بقدرها فيتساوى الإنتاج والاستهلاك، أو العرض الكلي مع مجموع الطلب.

وأما في عصر النقد بعد انفصال عملية الشراء عن البيع، فليس من الضروري للمنتج أن يكون لديه طلب يساوي السلعة التي يساومها إذ قد ينتج بقصد أن يبيع ويحصل على نقد ليضيفه إلى ما ادخره من نقود لا يشتري به سلعة من منتج آخر ففي هذه الحالة هناك عرض لا يقابله طلب ويختل لأجل ذلك التوازن بين العرض العام ويتعمق هذا الاختلال بقدر ما تبرزه إرادة الاكتناز وتتسع ظاهرة الادخار لدى المنتجين والبائعين. ونتيجة لذلك يظل جزء كبير من الثروة المنتجة دون تصريف. وتعاني السوق الرأسمالية مشكلة تصريفها وأزمة تكديسها، وتعرض حركة الإنتاج، وبالتالي الحياة الاقتصادية عموماً لأشد الأخطار.

وقد أغمضت الرأسمالية عينها عن مشاكل الاكتناز الذي يمارسه النقد انسياقاً منها مع نظرية التصريف التي ترى: بأنَّ الشخص عندما يريد بيع سلعة معينة لا يرغب في النقود لذاتها بل للحصول على سلعة أخرى لإشباع حاجته، وهذا يعني أنَّ إنتاج أي سلعة يخلق طلباً مماثلاً على سلعة أخرى، فيتساوى العرض والطلب دائماً.

فإنَّ النظرية تفترض أنَّ بائع السلعة يستهدف دائماً من ذلك الحصول على سلعة أخرى، مع أنَّ هذا الافتراض إنَّما يصح في عصر المقايضة الذي تزود فيه عملية

الشراء وعملية البيع، ولا يصدق على عصر النقد الذي يتيح للتاجر أن يبيع السلعة بقصد الحصول على المزيد من النقد وادخاره واكتنازه، لأجل الوظيفة بعد ذلك في عمليات القرض بفائدة.

وفي ضوء هذه المعلومات عن النقود ودورها الأصيل ودورها الطارئ ونتائجها، نستطيع أن ندرك الاختلاف الجوهرى بين الإسلام والرأسمالية التي تقرر استعمال النقد أداة للاكتناز، وتشجع عليه بتشريع نظام الفائدة، بينما الإسلام يفرض ضريبة على النقد المكتنز، ويحث على إنفاق المال في المجالات الاستهلاكية والإنتاجية فقد جاء في الحديث عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): «إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ اللَّهُ هَذِهِ الْفُضُولَ مِنَ الْأَمْوَالِ لِتُوجَّهُوا حَيْثُ وَجَّهَهَا اللَّهُ وَلَمْ يُعْطِكُمُوهَا لِتَكْتَنُزُوهَا»^١.

والإسلام بمحاربته للاكتناز يقضي على مشكلة من أهم مشاكل الإنتاج التي تُمنى بها الرأسمالية، وهو على علم بأن المجتمع الإسلامى الذي ينظمه ليس مضطراً إلى الاكتناز والادّخار في سبيل تنمية الإنتاج فيه، وإقامة المشاريع الكبيرة، كما هو الحال بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالى، الذي تمكن عن طريق الاكتناز والادخار من تكوين رؤوس أموال ضخمة، نتيجة تجميع المدخرات عن طريق المصارف وغيرها، واستطاع أن يستخدم تلك الكميات الهائلة المتجمعة من النقد في اضخم مشاريع الإنتاج، فإن المجتمع الرأسمالى لما كانت الملكية الخاصة هي التي

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٤ ص ٣٢.

تسيطر عليه، فكان لا بُدَّ له من ملكيات خاصة ضخمة للاستعانة بها في مشاريع الإنتاج الكبرى، وحيث لم يكن من الميسور تكوين تلك الكميات إلا بالتشجيع على الادخار وتجميع المدخرات بعد ذلك عن طريق المصارف الرأسمالية، فكان المجتمع الرأسمالي مضطراً إلى اتخاذ هذه الخطوات لأجل تنمية الإنتاج وتنظيمه. وأما المجتمع الإسلامي فيمكنه الاعتماد على حقول الملكية العامة وملكية الدول في مشاريع الإنتاج الكبرى، ويُبقي للملكيات الخاصة المجالات التي تتسع لها إمكاناتها.

٩- تحريم اللهو والمجون، فقد ورد في النصوص الشرعية النهي عما يلهي عن ذكر الله سبحانه وتعالى، والمنع عن عدة ألوان من اللهو التي تؤدي إلى تذويب الشخصية الجدية للإنسان وميوعته، وبالتالي إلى عزله عن مجال الإنتاج والعمل الحقيقي المثمر، وإيثاره حياة اللعب واللهو بقدر ما تؤاتيه الظروف على حياة الجد والعمل، وألوان الإنتاج المادي والمعنوي.

١٠- محاولة المنع من تركيز الثروة، كما نصَّ عليه القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿كَفَى لَّا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^١ ويأتي بيان الوجه في ذلك، وهذا المنع عن التركيز وإن كان يرتبط بصورة مباشرة بالتوزيع ولكنه يرتبط أيضاً بشكل غير مباشر بالإنتاج ويؤدي إلى الإضرار به؛ لأنَّ الثروة حين تتركز في أيدي قليلة، يعمُّ البؤس وتشتد الحاجة لدى الكثرة الكاثرة.

١. سورة الحشر؛ الآية ٧.

ونتيجة لذلك سوف يعجز الجمهور عن استهلاك ما يشبع حاجاتهم من السلع لانخفاض قوتهم الشرائية، فتتكسد المنتجات دون تصريف ويسيطر الكساد على الصناعة والتجارة ويتوقف الإنتاج.

١١ - التقليل من مناورات التجارة، واعتبارها من حيث المبدأ شعبة من الإنتاج، وأنَّ له التأثير السلبي على الإنتاج وتنميته، وسيأتي بيان ذلك.

١٢ - إباحة الإسلام ملكية المال بعد موت المالك إلى أقربائه، وهذا هو الجانب الإيجابي من أحكام الإرث الذي يمكن اعتباره عاملاً دافعاً للإنسان نحو العمل، وممارسته ألوان النشاط الاقتصادي، بل عاملاً أساسياً في الأشواط الأخيرة من حياة الإنسان التي تتضاءل فيها فكرة المستقبل عنده وتحلّ موضعها فكرة الأبناء والقربى، فيجد في أحكام الإرث التي توزع أمواله بعده بين أرحامه وأقربائه الأذنين ما يغريه بالعمل ويدفعه إلى تنمية الثروة حرصاً على مصالح أهله بوصفهم امتداداً لوجوده.

١٣ - وضع الإسلام المبادئ التشريعية للضمان الاجتماعي، كما عرفت في المباحث السابقة، وسيأتي مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

١٤ - حرّم الإسلام القادرين على العمل والنشاط الاقتصادي من الضمان الاجتماعي، كما منعهم من الاستجداء، وبذلك يسدّ عليهم منافذ التهرب من العمل المثمر، وهذا يؤدي بطبيعته إلى تجنيد طاقاتهم للإنتاج والاستثمار.

١٥- حرّم الإسراف والتبذير، وهذا التحريم يحدّ من الحاجات الاستهلاكية ويهيء كثيراً من الأموال للإنفاق الإنتاجي، بدلاً من الإنفاق الاستهلاكي في مجالات الإسراف والتبذير.

١٦- أوجب الإسلام على المسلمين كفاية تعلم جميع الفنون والصناعات التي تنظم بها الحياة.

١٧- أوجب على المسلمين الحصول على أكبر قدر ممكن وأعلى مستوى من الخبرة في حياتهم العامة في كلّ الميادين، ليتاح للمجتمع الإسلامي امتلاك جميع الوسائل المعنوية والعلمية والمادية التي تساعد على دوره القيادي للعالم، بما فيها وسائل الإنتاج وإمكاناته المتنوعة، كما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^١، فإنّ إطلاق القوة من دون تحديد، يشمل كلّ ألوان القوة التي تزيد من قدرة الأمة على حمل رسالتها إلى كل شعوب العالم، وفي طليعة تلك القوة الوسائل المعنوية والمادية لتنمية الثروة، ووضع الطبيعة في خدمة الإنسان.

١٨- قد مكن الإسلام الدولة للقيام بدورها في سبيل الإنتاج والتنمية، فإنّ لها الحق في قيادة جميع قطاعات الإنتاج عن طريق ممارستها للقطاع العام، ومن الواضح أنّه وضع مجالاً كبيراً من ملكية الدول، والملكية العامة في تجربة تمارسها الدولة، لتستفيد من هذه التجربة لتقود حقول أخرى ويتيح لمشاريع الإنتاج المماثلة، واتباع أفضل الأساليب في تحسين الإنتاج وتنمية الثروة.

١٩- منح الإسلام الدولة القدرة على تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة والاستفادة منها في مجالات القطاع العام، وبذلك يمكن للدولة أن تحول دون تبديد الفائض عن حاجة القطاع الخاص من تلك القوى البشرية وتضمن مساهمة جميع الطاقات في حركة الإنتاج الكلي.

٢٠- وأخيراً فقد أعطيت للدولة -على أساس أحكام معينة سندرسها في المراحل الآتية من نظرية الإنتاج- الحق في الإشراف على الإنتاج، وتخطيطه مركزياً لتفادي الفوضى التي تؤدي إلى شل حركة الإنتاج، وتعصف بالحياة الاقتصادية.

المطلب السادس: الاقتصاد السياسي الإسلامي

السياسة الاقتصادية لتنمية الإنتاج

بعدما عرفت النظرية والتشريع في الإنتاج وتنميته وزيادة الثروة والخدمات التي قدّمها الإسلام بوصفه المذهبي لهما، وترك بعد ذلك للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية، وتحصي ما في البلاد من ثروات طبيعية، وتستوعب ما يخترنه من طاقات وما يعيشه من مشاكل، وتضع على ضوء ذلك كله وفي الحدود المذهبية، السياسة الاقتصادية التي تؤدي إلى زيادة الإنتاج ونمو الثروة، وتضمن يسر الحياة ورخاء المعيشة. وعلى هذا الأساس نعرف علاقة المذهب بالسياسة الاقتصادية التي ترسمها الدولة، وتحددها إلى مدى خمس سنوات أو سبع أو أكثر أو أقل للوصول إلى أهداف معينة في نهاية تلك المدة.

فإنّ هذه السياسة ليست جزءاً من المذهب، ولا من وظيفة المذهب وضعها وتحديدّها؛ لأنّها تختلف باختلاف الظروف الموضوعية، ونوع الإمكانيات التي يملكها المجتمع وطبيعة المشاكل والصعاب التي لا بُدّ من التغلب عليها.

فإنّ البلاد الكثيفة السكان بدرجة كبيرة -مثلاً- تختلف عن البلاد القليلة السكان الواسعة الأرجاء في إمكانياتها ومشاكلها وأساليب التغلب على هذه المشاكل وتعبئة الإمكانيات، وهكذا يكون لكل ظرف موضوعي أثره في تحديد السياسة التي يجب انتهاجها.

ولهذا كان لزاماً على المذهب أن يترك رسم تفاصيل هذه السياسة إلى الدولة لتصنع التصميم الذي يتفق مع الظروف التي تكتنفها ويقتصر المذهب على وضع الأهداف الرئيسة للسياسة الاقتصادية وحدودها العامة وإطارها المذهبي الشامل الذي يجب على الدولة التقيد به ووضع سياستها ضمنه.

المطلب السابع: الهدف من الإنتاج

درسنا في نظرية الإنتاج ما اتفق عليه مذهبياً بين مختلف الاتجاهات الفكرية للمذاهب الاقتصادية، ثمّ انتقلنا منه إلى دراسة الخلافات المذهبية وتفصيلها. فقد عرفت أنّ مبدأ تنمية الإنتاج واستثمار الطبيعة إلى أبعد حدّ من المبادئ الأساسية في النظرة الإسلامية، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب. إلا أنّ هذه المذاهب بالرغم من اتفاقها على هذا المبدأ تختلف في مواجهة التفصيلات، وطريقة التفكير فيها تبعاً لاختلاف قواعدها الفكرية وإطارها الحضاري العام، ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع فهناك -مثلاً- الاختلاف بين تلك المذاهب في الهدف الأصلي من تنمية الثروة ودورها في حياة الإنسان فكان السؤال:

١- لماذا ننتج؟

٢- وما هو دور الثروة؟

ويجب عليه كلّ مذهب بطريقته الخاصة وفقاً لأساسه الفكري والنظرة العامة التي يتبناها. ولكن في دراستنا للمذهب الاقتصادي في الإسلام، أو أي مذهب آخر، وموقفه من الإنتاج وحيثيّ لا يكفي أن نعرف إيمان المذهب بمبدأ تنمية الإنتاج والثروة، بل يجب أن يستوعب الأساس الفكري لذلك الذي يشرح مفهوم المذهب من الثروة ودورها وأهدافها، فإنّ تنمية الثروة تتكيف وفقاً للأساس الفكري والنظرة العامة التي ترتبط بها.

وفي سبيل تحديد الأساس الفكري للتنمية لا يمكن أن نفصل المذهب الاقتصادي بوصفه جزءاً من مركب حضاري كامل من الحضارة التي ينتمي إليها ومفاهيمها عن الحياة والكون.

وعلى هذا الأساس سوف نأخذ الرأسمالية والاقتصاد الإسلامي وندرس مفاهيمها ودوره عن الإنتاج وأهدافه، لا بوصفها مذهبين اقتصاديين فحسب، بل بوصفهما - إضافة إلى ذلك - واجهتين لحضارتين مختلفتين، لنقدم الأساس الفكري لتنمية الثروة في الرأسمالية. ففي الحضارة المادية الحديثة التي تمثل الرأسمالية تاريخياً واجهتها المذهبية الاقتصادية، تعتبر تنمية الثروة عادة هدفاً أصيلاً وغاية أساسية، لأنَّ المادة هي كلُّ شيء في المقاييس التي يسير عليها إنسان هذه الحضارة في حياته فهو لا يرى غاية ورائها. ولهذا يسعى إلى تنمية الثروة من أجل الثروة نفسها، وتحقيقاً لأكبر قدر ممكن من الرخاء المادي. كما أنَّ الرأسمالية تنظر في الأساليب التي تتبعها لتحقيق هذا الهدف وتنمية الثروة بوضعها الكلي، وبشكل منفصل عن التوزيع، فهي ترى أنَّ الهدف يتحقق إذا ازداد مجموع ثروة المجتمع، بقطع النظر عن مدى انتشار هذه الثروة في المجتمع وعن نصيب أفراده من الرخاء اليسير الذي توفره تلك الثروة، ولهذا تشجع المذهب الرأسمالي على استخدام الآلة الصناعية في عهد الصناعة الآلية، لأنَّها تساهم في زيادة الثروة الكلية للمجتمع ولو عطلت الآلاف ممن لم يكن يملك الآلة الجديدة، وأدت إلى انهيار مشاريعهم.

فالثروة في الحضارة المادية هدف أصيل، ونمو الثروة في المفهوم الرأسمالي يقاس بازدياد مجموع الثروة الكلية في المجتمع.

والمشكلة الاقتصادية ترتبط في التفكير الرأسمالي بندرة الإنتاج، وعدم سخاء الطبيعة أو إحجامها من تلبية كل الطلبات، ومن أجل هذا كان علاج المشكلة مرتبطاً بتنمية الإنتاج، واستغلال قوى الطبيعة وكنوزها إلى أبعد حد بالقضاء على مقاومتها ومضاعفة إخضاعها للإنسان.

ولكن الإسلام له موقفه الخاص به الذي يختلف عن ذلك كله.

- فلا نمو للثروة هو الهدف الأصيل في الإسلام وإن كان ممّا يستهدفه.
- ولا ينظر الإسلام إلى نمو الثروة بشكل منفصل من التوزيع وعلى أساس الثروة الكلية.

- ولا المشكلة الاقتصادية تنبع من ندرة الإنتاج، ليكون علاجها الأساسي بتنمية مجموع الثروة الكلية.

ومن أجل ذلك ينبغي تفصيل الكلام في ذلك:

١- مفهوم الإسلام عن الثروة.

إنّ نظرة الإسلام إلى الثروة في ضوء النصوص الشرعية التي تعالج هذه الناحية، والتي حاولت أن تشرح المراد الإسلامي لهذا المفهوم. وهذه النصوص تصنف إلى طائفتين: ربما في أول وهلة يبدو التناقض بينهما، ولكن عملية التركيب بين تلك العمليات ترفع التناقض، وتبلور المفهوم الكامل للإسلام عن تنمية الثروة بكلا طرفيه.

الطائفة الأولى: تتضمن النصوص التالية:

أ- قال رسول الله ﷺ: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى تَقْوَى اللَّهِ الْغِنَى»^١.

ب- قال الإمام الصادق عليه السلام: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى الْآخِرَةِ الدُّنْيَا»^٢.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٧١.

٢. المصدر السابق؛ ٧٢.

- ج- قال الإمام الباقر عليه السلام: «نَعَمْ الْعَوْنُ الدُّنْيَا عَلَى طَلَبِ الْآخِرَةِ»^١.
- د- وعن الرسول صلى الله عليه وآله: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ وَلَا تَفَرِّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فَلَوْ لَا الْخُبْزُ مَا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا وَلَا أَدِينَا فَرَأَيْتَ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ»^٢.
- هـ- وعن الإمام الصادق عليه السلام: «لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يُحِبُّ جَمَعَ الْمَالِ مِنْ حَلَالٍ فَيَكُفَّ بِهِ وَجْهَهُ وَيَقْضِي بِهِ دَيْنَهُ وَيَصِلَ بِهِ رَحْمَهُ»^٣.
- و- وقال رجل للإمام الصادق عليه السلام: «وَاللَّهِ إِنَّا لَنَطْلُبُ الدُّنْيَا وَنُحِبُّ أَنْ نُؤْتَاهَا فَقَالَ عليه السلام مُحِبُّ أَنْ تَصْنَعَ بِهَا مَاذَا؟ قَالَ: أَعُوذُ بِهَا عَلَى نَفْسِي وَعِيَالِي وَأَصِلُ بِهَا وَأَتَصَدَّقُ بِهَا وَأَحُجُّ وَأَعْتَمِرُ فَقَالَ عليه السلام لَيْسَ هَذَا طَلَبَ الدُّنْيَا هَذَا طَلَبُ الْآخِرَةِ»^٤.
- ز- وعنه عليه السلام: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ»^٥.

الطائفة الثانية: تشتمل النصوص الآتية:

- ١- ما روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «مَنْ أَحَبَّ دُنْيَاهُ أَضَرَّ بِآخِرَتِهِ»^٦.
- ٢- وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا»^٧.
- ٣- وعن الإمام الصادق عليه السلام: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا»^١.

١. المصدر السابق؛ ص ٧٣.

٢. المصدر السابق؛ ج ٦ ص ٢٨٧.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣ ص ١٦٦.

٤. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٧٢.

٥. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣ ص ١٥٦.

٦. كنز الفوائد؛ ج ١ ص ٦١.

٧. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٢ ص ١٢٨.

٤ - وعنه عليه السلام أيضاً: ﴿أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا لَمْ يُيَمِّمْهُ إِلَّا بَطْنُهُ﴾^١.

والتناقض ظاهر بين الطائفتين، فإن الدنيا والثروة والغنى نعم العون على الآخرة حسب الطائفة الأولى، بينما هي رأس كل خطيئة في الثانية، إلا أن هذا التناقض يرتفع بالجمع بينهما بأن تكون الثروة وتنميتها ذات حدين، والإطار النفسي هو الذي يبرز أحدهما دون الآخر.

فالثروة في رأي الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة لكنه هدف طريق لا هدف غاية فلم تكن الثروة هي الهدف الأصيل للإنسان في الدين الإلهي والشريعة الإسلامية على وجه الأرض، وإنما هي وسيلة يؤدي بها الإنسان دور الخلافة ويستخدمها في سبيل تنمية تتبع العلاقات البشرية والتسامي بإنسانية الإنسان في مجالاتها المعنوية والمادية، فتنمية الثروة لتحقيق الهدف الإنساني من خلافة الإنسان في الأرض هي نعم العون على الآخرة فيمن لا يسعى إليها ، وليس من المسلمين ، إذا اعتبرها المجال الأساسي الذي يمارس الإنسان فيه حياته ويغرق فيه، فهي رأس كل خطيئة، وهي التي تبعد الإنسان عن ربه، ويحب الزهد فيها.

فالإسلام يريد من الإنسان أن ينمي الثروة ليسيطر عليها، ويتنفع بها في تنمية وجوده ككل، لا لتسيطر عليه الثروة ، وتستلم منه زمام القيادة ، وتمحو من أمامه الأهداف الكبرى.

١. المصدر السابق؛ ص ٣١٥.

٢. المصدر السابق؛ ص ٣١٩.

ومن أجل ذلك، ذكرنا أنَّ النية أهم ركن من الاقتصاد الإسلامي، فهي التي تجعل الإنسان عبداً للثروة أو تجعله سيداً، والثروة ملكاً يتصرف فيها في سبيل رفاهية المجتمع، وتطبيق إرادة الخالق الجبار.

والحاصل أنَّ الثروة وأساليب تنميتها التي تحجب الإنسان الإسلامي عن ربه وتنمية أشواقه الروحية، وتعطل رسالته الكبرى في إقامة العدل على هذا الكوكب، وتشده إلى الأرض لا يقرها الإسلام. والثروة وأساليب التنمية التي تؤكد صلة الإنسان بربه المنعم عليه وتهيئ له عبادته في سرور ورخاء، وتفسح المجال أمام كل مواهبه وطاقته للنمو والتكامل، وتساعد على تحقيق العدالة والأخوة والكرامة التي هي الأهداف التي يضعها الإسلام أمام الإنسان المؤمن ويدفعه نحوه.

٢- ربط تنمية الإنتاج بالتوزيع.

أما ما يتصل بالفكرة الرأسمالية عن أنماط الإنتاج التي تنظر إلى عملية تنمية الثروة بصورة منفصلة عن نوع توزيعها، فإنَّ الإسلام يرفض هذه النظرة، ويربط تنمية الثروة كهدف بالتوزيع ومدى ما يحقق نمو الثروة لأفراد الأمة من سرور ورخاء، لأنَّ تنمية الثروة في نظر الإسلام هدف طريق لا هدف غاية، كما عرفت سابقاً، فما لم تساهم عمليات التنمية في إشاعة اليسر والرخاء بين الأفراد، وتوفر لهم الشروط التي تمكنهم من الانطلاق في مواهبهم الخيرة وتحقيق رسالتهم، فلن تؤدي تنمية الثروة دورها الصالح في حياة الإنسان.

ولذلك نجد أنَّ كتاب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى واليه على مصر -الذي حدد فيه (عليه السلام) ما يجب على واليه تطبيقه- فقد تحدث (عليه السلام) عن تنمية الثروة بوصفها هدفاً من أهداف مجتمع

المتقين ، كما ورد في كتابه عليه السلام، فإنه لم يصور تكريساً هائلاً للثروة، وإنما صور اليسر والرخاء يعم حياة الأفراد جميعاً في مجتمع المتقين.

وهو تأكيد على أنَّ تنمية الثروة ليست هدفاً إلا بمقدار ما تنعكس في حياة الناس ومعيشتهم. وأما حين تنمو الثروة بشكل منفصل عن حياة الناس، ويكون الجمهور في خدمة هذه التنمية لا التنمية في خدمة الجمهور وحينئذٍ تكتسب الثروة نوعاً من الموضوعية، وتصبح هدف غاية لا هدف طريق، ويصدق عليها قول النبي ﷺ: ﴿إِنَّ الدِّينَارَ وَالْدِّرْهَمَ أَهْلَكََا مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَهُمَا مَهْلِكََاكُمْ﴾^١، وهو ﷺ يرشد إلى هذا اللون من الثروة، ويحذّر من أخطارها.

وعلى هذا الأساس فإنَّ الإسلام حينما يضع تنمية الإنتاج هدفاً للمجتمع يجعل نصب عينيه ارتباط هذه التنمية باليسر والرخاء العام ومن أجل هذا يرفض أساليب التنمية التي تتعارض مع ذلك، ويضر بالناس بدلاً عن تيسير الحياة لهم.

ويمكننا على ضوء ذلك القول بأنه لو كانت الأمور ميسرة في عصر النهضة ويحكم الإسلام في تطبيقه التعاليم القيمة، لما سمحت باستعمال الآلة الحديدية التي ضاعفت الإنتاج مما أطاحت بالآلاف من الصانع اليدويين، ولا يمكن التغلب على المشاكل والأضرار التي جلبتها الآلة لهم بالتنمية وزيادة الأموال والثروة إلا عن طريق ما رسمه تعاليم الدين الحنيف بأن تكون التنمية هدف طريق لا هدف غاية، وهذا من مصاديق تطبيق العدل في الإنتاج الذي تقدم من إنّه من أهم أسس النظام الاقتصادي الإسلامي.

٣- المشكلة الاقتصادية في رأي الإسلام.

قد عرفت أنَّ المشكلة الاقتصادية عند الاقتصاديين الماديين تكمن في ندرة المواد الأولية وبخل الطبيعة، لأنَّ موارد الإنتاج في الطبيعة محدودة، وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة. لكن المشكلة الاقتصادية عند الإسلام إنَّما تنحل على أساس تصور واقع الأمور فهي لم تنشأ من ندرة موارد الإنتاج وبخل الطبيعة، بل المجتمع الذي يتمتع بموارد غير محدودة وافرة وفرة الهواء يظل سليماً من المشاكل الاقتصادية، ولا يوجد فيه فقير لأنَّ كلَّ فرد فيه قادر على إشباع رغباته في هذا الفردوس، فالمشكلة الاقتصادية التي تعانيها البشرية في الواقع نابعة من عدم وجود هذا الفردوس.

كما أنَّه ليست المشكلة في محاولة تفسيرها على هذا الأساس بل هي إلّا لوناً من التهريب من مواجهة الوجه الواقعي للمشكلة القابل للحل بإبراز وجهها الأسطوري الذي لا يمكن حله أبداً، ليكون ذلك مبرراً للاعتراف بحتمية المشكلة وحصر علاجها النسبي في تنمية الإنتاج بوصفها عملية مقصودة بذاتها، وبالتالي يؤدي ذلك إلى وضع النظام الاقتصادي في إطار المشكلة، بدلاً من اكتشاف حلول للقضاء عليها، كما صنعت الرأسمالية حين أبرزت وجه المشكلة بصورة أعظم فتخيلت أنَّ الطبيعة ما دامت بخيلة أو عاجزة عن إشباع حاجات الإنسان جميعاً، فمن الطبيعي أن تتصادم هذه الحاجات وتتعارض، وعندئذ لا بُدَّ من وضع نظام اقتصادي ينسق تلك الحاجات ويحدد ما يجب إشباعه منها. ولذلك إنَّ الإسلام ينظر إلى المشكلة من الناحية الواقعية القابلة، ولا يقر بها تفرره الأنظمة الاقتصادية من أصل المشكلة ولا من حلولها.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ۝٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۝٣٣﴾ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ۝١﴾.

فإن الآيات الكريمة بعد استعراضها مصادر الثروة التي أنعم الله تعالى بها على الإنسان، أكدت أنها تكفي لحاجات الإنسان وتحقيق كل رغباته وسؤله فلا تكون مشكلة في ندرة الموارد الطبيعية أو عجزها عن تلبية حاجات الإنسان.

بل هي نشأت من الإنسان نفسه، كما تشير إليه الآيات الأخيرة: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾^٢ فهو ظالم في توزيع الثروة، وظالم في كفرانه لنعمه، بعدم استغلال الطبيعة والمصادر التي تفضل الله تعالى بها عليه استغلالاً تاماً مطلوباً، وهما السببان المزدوجان للمشكلة التي يعيشها الإنسان البائس.

وعليه؛ فإذا عرفنا السبب الإنساني للمشكلة يصبح التغلب عليها، والقضاء على الظلم وكفران النعمة باتباع تعاليم الدين الحنيف في التوزيع العادل وتعبئة كل القوى المادية لاستثمار الطبيعة واستكشاف كل كنوزها ممكناً.

بعدما عرفت كل ما يتعلق بالمصادر والإنتاج؛ يقع الكلام في أمور تتعلق بالبحوث السابقة:

١. سورة إبراهيم؛ الآيات ٣٢-٣٤.

٢. سورة إبراهيم؛ الآية ٣٤.

الأمر الأول: الصلة بين الإنتاج والتوزيع:

ربما يُتساءل عن علاقة الإنتاج بالتوزيع والصلة بينهما؟

وقد اختلفت المذاهب الاقتصادية في الجواب عنه اختلافاً أساسياً على الصعيد المذهبي للاقتصاد.

فإن الاشتراكية ولا سيما الماركسية تؤكد على وجود هذه الصلة، فتؤمن بأن كل شكل من أشكال الإنتاج يفرض -وفقاً لقانون التطور- نوعاً خاصاً من التوزيع، وهو النوع الذي ينسجم مع ذلك الشكل من الإنتاج، ويواكب نموه وتطوره، وإذا اتخذ الإنتاج شكلاً جديداً لا يتفق في حركته مع علاقات التوزيع التي فرضها الشكل السابق، تحتم على علاقات التوزيع هذه أن تخلي مكانها -بعد صراع وتناقض- لعلاقات جديدة في التوزيع تلائم الشكل السائد من الإنتاج، وتساعد على النمو والتحرك.

وهكذا ترى الاشتراكية: أن نظام التوزيع يتبع دائماً شكل الإنتاج، ويتكيف وفقاً لحاجاته، وهذه التبعية قانون طبيعي صارم للتاريخ -كما تراه الماركسية- لا يمكن تبديله أو تعديله، فالقضية الأساسية في حياة الإنسان هي أن ينتج، وأن يسير الإنتاج وينمو باطراد، أما كيف يوزع الناتج؟ ومن هم الذين يمنحون حق ملكية الوسائل المنتجة؟ وهل يتم التوزيع على أساس ملكية الرقيق؟ أو الملكية الإقطاعية، أو الملكية البرجوازية، أو ملكية البروليتاريا؟

فإن كل ذلك تقررره مصلحة الإنتاج نفسه، فالإنتاج يتخذ في كل مرحلة تاريخية الأسلوب للوقت من التوزيع الذي يمكنه من النمو في إطاره.

ولكن هذه النظرية قد رفضت من قبل المدارس الأخرى الاقتصادية، فلا يتبع التوزيع شكل الإنتاج وإنما للإسلام موقفه الخاص بالنسبة للتوزيع.

الأمر الثاني: نظرية الإسلام في التوزيع:

إنَّ الإسلام قد أنكر تبعية التوزيع لأشكال الإنتاج التي تكيفه قوة القانون الطبيعي للتاريخ، كما تزعمه الماركسية.

بل إنَّ الصلة بينهما يقررها المذهب، ويحدد فيها الإنتاج لحساب التوزيع بدلاً عن تكيف التوزيع طبقاً لحاجات الإنتاج كما تقرره الاشتراكية.

ولكن تقوم الفكرة في هذه الصلة على النقاط التالية:

١- إنَّ الاقتصاد الإسلامي يعتبر قواعد التوزيع التي جاء بها ثابتة وصالحة في كلِّ

زمان ومكان، لا يختلف في ذلك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار، ولا

عصر البخار عن عصر الطاحونة الكهربائية والعمل اليدوي، فعلى كل هذه

العصور -مثلاً- تصح القاعدة القائلة: إنَّ من حق العامل أن يقطف ثمار عمله.

٢- إنَّ عمليات الإنتاج التي يمارسها الفرد، تعتبر مرحلة تطبيق لتلك القواعد العامة

في التوزيع، فإنَّ إحياء الأرض الميتة، واستنباط عين الماء، واقتطاع الخشب،

واستخراج المعادن، كلها عمليات إنتاج، وهي في نفس الوقت تؤدي إلى تطبيق

القواعد العامة للتوزيع على الثروات المنتجة، فمجال الإنتاج إذاً هو ظرف تطبيق

قواعد التوزيع.

٣- إنَّ الإنتاج إذا ارتفع مستواه وازدادت وسائله وإمكاناته توجب نمو سيطرة الإنسان

على الطبيعة، فأصبح بإمكان الفرد المجهز بقوى الإنتاج أن يمارس نشاطه في

نطاق أوسع من المجالات التي كانت تتاح له قبل نمو الإنتاج وارتفاع مستواه.

وعلى ضوء تلك النقاط يظهر: أنَّ تطور الإنتاج ونمو قواه يتيح للإنسان أكثر فأكثر استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق من خلال عمليات الإنتاج التي يمارسها وقد يبلغ هذا الاستغلال إلى درجة تشكل خطراً على التوازن العام ومثل العدالة الاجتماعية في الإسلام.

فإنَّ إحياء الأرض -مثلاً- عمل إنساني منذ عصور العمل اليدوي، الذي لم يتمكن الإنسان أن يحيي مساحات شاسعة من الأرض، لأنَّ النظرية لا تأذن له باستخدام الأجراء في هذا السبيل، وهو لا يمكنه بأدوات عصر ما قبل الآلة أن يباشر الإحياء إلا في حدود خاصة، ولهذا لم يكن في مقدوره أن يسيء استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق، ولا أن يمتلك مساحات خطيرة من الأرض، وفقاً للقاعدة التي تمنح المحيي حقاً في الأرض التي أحيها، إلا أنَّ عصر الآلة يمدّ الفرد بالقدرة على إحياء تلك المساحات الخطيرة، إساءة استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق، فلا بُدَّ في هذه الحالة من توجيه التطبيق الوجهة التي تتفق مع مثل العدالة الاجتماعية في الإسلام.

ومن هنا نشأت الصلة المذهبية في الإسلام، بين الإنتاج والتوزيع ويردّها في الحقيقة إلى فكرة التطبيق الموجه التي تحدد الإنتاج بوصفه عملية تطبيق لقواعد التوزيع، تحديداً يضمن عدالة التوزيع، واتساقه مع مثل الإسلام وأهدافه.

وقد جسّد الإسلام فكرة التطبيق الموجه التي تحدد الإنتاج لحساب التوزيع، في إعطاء ولي الأمر الحق في التدخل للحد من تطبيق القاعدة والمنع عن الأعمال التي تؤدي إلى استغلال قواعد التوزيع استغلالاً سيئاً، ففي مثال الأرض الذي تقدم ذكره، يملك ولي الأمر الحق

في منع الفرد من ممارسة الإحياء إلا في حدود معينة وفقاً لتصور الإسلام للعدالة الاجتماعية، كما يقرر مبدأ تدخل الدولة الذي يأتي البحث عنه.

وهكذا نعرف أنَّ تطور الإنتاج ونموه، قد يفرض على ولي الأمر التدخل في توجيه الإنتاج، والتحديد من مجالات تطبيق القواعد العامة للتوزيع دون أن يمسّ جوهر القواعد نفسها.

وهذا يعني أنَّ مبدأ تدخل الدولة الذي يسمح لها بتوجيه التطبيق هو القاعدة التي ضمن بها الإسلام صلاحية قواعده العامة في التوزيع، وانسجامها مع تصوراته في العدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان.

الأمر الثالث: الصلة بين الإنتاج والتداول:

ذكرنا سابقاً في تعريف الإنتاج، من أنه قيل: (عملية تطوير الطبيعة إلى شكل أفضل بالنسبة إلى حاجات الإنسان)، وقيل: في التعبير التقليدي في الاقتصاد إنه (خلق منفعة جديدة).

وقيل: إنَّ التداول بالمعنى المادي: هو نقل الأشياء من مكان إلى آخر، وأمّا بمعناه القانوني: هو مجموع عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة من بيع وغيره. ومن الواضح إنَّ التداول بمعناه المادي نوع من عمليات الإنتاج، لأنَّ نقل الثروة من مكان إلى مكان آخر يخلق في كثير من الأحيان منفعة جديدة ويعتبر تطويراً للمادة إلى شكل أفضل بالنسبة إلى حاجات الإنسان، سواء كان النقل عمودياً - كما في الصناعات الاستراتيجية التي يمارس الإنتاج فيها عملية نقل المواد الأولية من أعماق الأرض إلى سطحها - أم أفقياً، كما في نقل السلع المنتجة إلى الأماكن القريبة من المستهلكين، وإعدادها في متناول أيديهم، فإنَّ نقلها بهذا الشكل نوع من التطوير إلى شكل أفضل بالنسبة إلى حاجات الإنسان.

وأمّا التداول بمعناه القانوني، ونقل الحقوق أو الملكية من فرد لآخر، كما نشاهد في عمليات التجارة، فهو بوصفه عملية قانونية لا بُدَّ أن يكتسب مفهومه، وتحديد علاقته بالإنتاج على أساس مذهبي.

ومن أجله يمكننا أن ندرس رأي الإسلام في الصلة بين الإنتاج والتداول وطبيعة العلاقة التي يقيمها بينهما في مخططة المذهبي العام.

ومفهوم الإسلام عن التداول وصلته بالإنتاج مذهبياً لا يساهم في تصور مذهبي شامل فحسب، بل يلعب أيضاً دوراً مهماً في وضع السياسة العامة في مجال التداول، وملاً الفراغ الذي تركه الإسلام للدولة لكي تملأ حسب الظروف.

مفهوم التداول في الإسلام

إذا درسنا النصوص الواردة في الأحكام والمفاهيم واتجاهها التشريعي العام، أنَّ التداول في نظر الإسلام من حيث المبدأ شعبة من الإنتاج ولا ينفصل من مجاله العام، بل يمكن القول بأنَّ التداول والاستهلاك -الذي تقدم الكلام فيه في الجزء السابق- من مصاديق الإنتاج.

وكيف كان فإنَّ هذا المفهوم الإسلامي الذي سوف نجده في عدة نصوص، وأحكام يتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ومنشأً، والحاجات الموضوعية التي ولدته.

فإنَّ التداول لم يكن موجوداً على نطاق واسع في المجتمعات التي كان كل فرد فيها يكتفي عادة بما ينتجه مباشرة في إشباع حاجاته البسيطة، لأنَّ الإنسان الذي يعيش هذا الاكتفاء الذاتي لا يشعر بحاجة غالباً إلى الحصول على منتجات فرد آخر ليمارس مع ذلك الفرد لوناً من ألوان التداول والتبادل، وإنَّما نشأ التداول في حياة الإنسان نتيجة لتقسيم العمل الذي أصبح كل فرد بموجبه يمارس فرعاً خاصاً من فروع الإنتاج.

وينتج في ذلك الفرع كمية أكبر من حاجته ويحصل على سائر السلع التي يحتاجها من منتجي تلك السلع عن طريق التبادل، وإعطائهم حاجاتهم من متوجه لقاء الحصول على منتجاتهم، فإنَّ تنوع الحاجات وكثرتها فرض تقسيم العمل بهذا الشكل، وبالتالي أدى إلى انتشار التداول ووجوده في حياة الإنسان على نطاق واسع.

وقد تطور التداول على مرّ الزمن، وقد بلغ الذروة في العصر الحاضر، ولا ريب إنّ الفوائد التي يجنيها المالكون من نقل ملكية المال إلى غيرهم -والتي تسمى الآن بالأرباح- وهذه الفوائد هي نتيجة لعمل إنتاجي يمارسه المالك والبائع ولم تكن نتيجة لنفس عملية نقل الملكية.

إلا أنّ سيطرة الدوافع الأنانية على التجارة أدت إلى تطويرها، وانحرافها عن وضعها الطبيعي الذي كان ناتجاً عن حاجة موضوعية سليمة بالخصوص في عصر الرأسمالية الحديثة، وكان ناتج ذلك انفصال التعاون والتبادل في أغلب الأحيان عن الإنتاج، وأصبح نقل الملكية عملية تقصد لذاتها، دون أن يسبقها أيّ عمل إنتاجي من الناقل، وإنّما تمارس من أجل الحصول على فوائد وأرباح، بينما كانت التجارة مصدراً لهذه الفوائد والأرباح بوصفها شعبة من الإنتاج، أصبحت مصدراً كذلك لمجرد كونها عملية قانونية لنقل الملكية.

ولذلك نجد في التجارة الرأسمالية أنّ العمليات القانونية لنقل الملكية قد تتعدد على مال واحد، تبعاً لتعدد الوسطاء بين المنتج والمستهلك، لا شيء إلا لكي يحصل أكبر عدد ممكن من التجارة الرأسمالية على أرباح تلك العمليات ومكاسبها ومن الطبيعي أن يرفض الإسلام هذا الانحراف الرأسمالي في عمليات التداول، لأنّه يتعارض مع مفهومه من المبادلة بوصفها جزءاً من الإنتاج، كما تقدم أنفاً. ولهذا فهو يعالج قضايا التداول وينظمها دائماً في ضوء نظريته الخاصة إليه، ويتجه إلى عدم فصل التداول تشريعياً في التنظيمات القانونية لعقود المفاضة عن الإنتاج فصلاً حاسماً.

بعد وضوح المفهوم الإسلامي عن التداول لا بُدَّ من بيان الدليل عليه من النصوص الشرعية، وقد ورد في عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشتر عندما ولّاه مصر، وهو (عليه السلام) يضع برنامج العمل، ويحدّد مفاهيم الإسلام: ﴿ثُمَّ اسْتَوْصِ بِالتَّجَارِ وَذَوِي الصَّنَاعَاتِ وَأَوْصِ بِهِمْ خَيْرًا الْمُقِيمِ مِنْهُمْ وَالْمُضْطَرِّبِ بِمَالِهِ وَالْمُتَرَفِّقِ بِبَدَنِهِ فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ الْمُنَافِعِ وَأَسْبَابُ الْمَرَافِقِ وَجَلَابِهَا مِنَ الْمُبَاعِدِ وَالْمَطَارِحِ فِي بَرِّكَ وَبَحْرِكَ وَسَهْلِكَ وَجَبَلِكَ وَحَيْثُ لَا يَلْتَمُّ النَّاسُ لِمَوَاضِعِهَا وَلَا يَجْتَزُّونَ عَلَيْهَا﴾^١.

ويظهر من النص المذكور أنّ فئة التجار إنّما جعلت في صف واحد مع ذوي الصناعات - أي المنتجين - فالتاجر يخلص منفعة، كما يخلق الصانع، وبعد ذلك يشرح (عليه السلام) المنافع التي يخلقها التجار، والعمليات التي يمارسونها في جانب المال من المباعِد والمطارِح، ومن حيث لا يلتفت الناس لمواضعها، ولا يجتزئون عليها.

فالتجارة في نظر الإسلام نوع من الإنتاج والعمل المثمر، ومكاسبها إنّما هي في الأصل نتيجة لذلك، لا للعملية في نطاقها القانون فحسب، وهذا المفهوم من الاقتصاد الإسلامي عن التداول ليس مجرد تصور نظري فقط، وإنّما يعبر عن اتجاه عملي عام، لأنّه يقدم الأساس الذي تملأ الدولة على ضوءه الفراغ المتروك لها في حدود صلاحيتها، كما ذكرنا سابقاً.

الاتجاه التشريعي الذي ينعكس فيه المفهوم:

وأما الأحكام والتشريعات التي تُبين المفهوم الاقتصادي للتداول في الإسلام؛

- ١ - ذهب بعض الفقهاء كالعماني، والصدوق والشهيد الثاني وغيرهم رحمهم الله تعالى إلى أنّ التاجر إذا اشترى حنطة - مثلاً - ولم يقبضها لا يسمح له أن يربح

١. نهج البلاغة؛ الكتاب ٥٣، عهده (عليه السلام) إلى مالك الأشتر النخعي (رحمهما الله) لما ولّاه مصر وأعمالها.

فيها عن طريق بيعها بثمان أكبر، وإنما يجوز له ذلك بعد قبضها، مع أن عملية النقل القانونية تتم في الفقه الإسلامي بنفس العقد ولا تتوقف على أي عمل إيجابي بعده.

فالتاجر يملك الحنطة بعد العقد وإن لم يقبضها، ولكنه بالرغم من ذلك لا يصح له بالتجارة بها والحصول على ربح ما لم يقبض المال، حرصاً على ربط الأرباح التجارة بعمل، وإخراج التجارة عن كونها مجرد عمل قانوني يدر ربحاً ويدل عليه ما ورد في خبر علي بن جعفر أنه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الطَّعَامَ أَوْ يَصْلُحُ بَيْعُهُ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَهُ قَالَ إِذَا رَبِحَ لَمْ يَصْلُحْ حَتَّى يَقْبِضَ وَإِنْ كَانَ يُؤَلِّيهٖ ١ فَلَا بَأْسَ» ٢.

٢- وفي رأي علماء آخرين مثل الإسكافي والقاضي وابن زهرة والحلي وابن حمزة وكثير من الفقهاء؛ أن التاجر إذا ابتاع مالاً مؤجلاً بثمان يدفعه حالاً فليس له حين حلول الأجل أن يبيع ما اشتراه - قبل قبضه - بثمان أكبر، وذلك لأنه استغلال لعملية النقل القانونية في سبيل الحصول على ربح جديد، وإنما له أن يبيع المال بالثمان الذي اشتراه به.

وقد استند صاحب هذا الرأي إلى عدة روايات: منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «مَنْ اشْتَرَى طَعَاماً أَوْ عِلْفاً إِلَى أَجَلٍ فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهُ وَلَيْسَ شَرْطُهُ إِلَّا الْوَرَقَ فَإِنْ قَالَ خُذْ مِنِّْي بِسَعْرِ الْيَوْمِ وَرِقاً فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا شَرْطُهُ طَعَامُهُ أَوْ عِلْفُهُ

١. أي باعه بنفس الثمن الذي اشتراه به بدون ربح.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ٣٦.

فَإِنْ لَمْ يَجِدْ شَرْطَهُ وَأَخَذَ وَرِقًا لَا مَحَالَةَ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ شَرْطَهُ فَلَا يَأْخُذُ إِلَّا رَأْسَ مَالِهِ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^١.

وفي حديث آخر عن يعقوب بن شبيب، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُسَلِّفُ فِي الْحِنْطَةِ وَالتَّمْرِ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَيَأْتِي صَاحِبَهُ حِينَ يَحُلُّ لَهُ الَّذِي لَهُ فَيَقُولُ وَاللَّهِ مَا عِنْدِي إِلَّا نِصْفُ الَّذِي لَكَ فَخُذْ مِنِّي إِنْ شِئْتَ بِنِصْفِ الَّذِي لَكَ حِنْطَةً وَبِنِصْفِهِ وَرِقًا فَقَالَ لَا بَأْسَ إِذَا أَخَذَ مِنْهُ الْوَرِقَ كَمَا أَعْطَاهُ^٢».

٣- وفي نصوص أخرى منقولة عن نبينا الأعظم عليه السلام فيها النهي عن تلقي الركبان، وعن بيع الحاضر للبادي، ففي الحديث: «لَا يَتَلَقَّى أَحَدُكُمْ تِجَارَةً خَارِجًا مِّنَ الْمِصْرِ وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِّبَادٍ^٣».

والمراد بتلقي الركبان هو الخروج إلى خارج البلد، ليستقبل أصحاب البضائع ويشترى منهم بضائعهم قبل أن يدخلوا البلد، ويرجع إلى المدينة فيبيع السلع على الناس.

كما أن المراد من بيع الحاضر لأهل البادية، هو تولي تاجر المدينة شأن القرويين الذين يقدمون المدينة وهم يحملون منتجاتهم من فواكه وألبان وغيرها فيشتريها منهم ثم يبيعها ويتجر بها.

١. المصدر السابق؛ ص ٣٢.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٧ ص ٣٢.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ١٦٨.

ومن الواضح أنَّ النهي عن هاتين العمليتين يحمل طابع الاتجاه الإسلامي الذي تقدم ذكره، لأنَّ النهي يستهدف الاستغناء عن الوسيط ودوره الطفيلي الذي يحول به دون مواجهة صاحب السلعة للمستهلك مباشرة، لا شيء إلا ليربح الوسيط على أساس إقحام نفسه بينهما، فالوساطة هنا لا يوجب بها الإسلام لأنَّها وساطة متكلفة لا تعبر عن أي محتوى إنتاجي لعملية التجارة، بل عن هدف في مجرد المبادلة لأجل الربح.

الأمر الرابع: الهدف من الإنتاج

اختلفت المذاهب الاقتصادية في الجواب عن هذا السؤال حسب ما يتبناه المذهب من المبادئ:

كالمذهب الرأسمالي الذي يعتمد في توجيه الإنتاج على جهاز الثمن التي تحدده قوانين العرض والطلب في السوق الحرة لأنَّ الاقتصاد الرأسمالي الحر يقوم على أساس المشاريع الخاصة التي يريدتها الأفراد وتخضع لإرادتهم وكل واحد من هؤلاء يدير مشروعه ويحفظ إنتاجه، وفقاً لمصلحته ورغبته في أكبر قدر ممكن من الربح، فتكون حاسة الربح هي التي توجه الفرد وتكيّفه في إنتاجه ونشاطه، والربح يتبع حركة الثمن في السوق فكلما اطلع صاحب المشروع على ارتفاع ثمن السلعة اتجه إلى إنتاجها بقدر كبير، أملاً في الحصول على الوفير من الربح، ومن الواضح أنَّ ارتفاع ثمن السلعة في السوق يعكس في الظروف العادية السليمة زيادة الطلب عليه وبهذا تضمن الرأسمالية ربط الإنتاج بالطلب، لأنَّ الربح هو

الذي يحرك الإنتاج، وارتفاع الثمن هو الذي يغري المشاريع الرأسمالية في الربح وزيادة الطلب التي تؤدي إلى ارتفاع الثمن فيكون الإنتاج في النهاية موجهاً من قبل المستهلكين ومكيفاً طبقاً لحاجاتهم التي تعبر عن نفسها في زيادة الطلب وارتفاع الثمن.

ومن ذلك يظهر جواب الرأسمالية عن السؤال المتقدم فإنّ الإنتاج من أجل المستهلكين وحاجاتهم ويتناسب طرذاً وعكساً واتجاهاً مع هذه الحاجات.

نقد الفكر الرأسمالي

هذه الصورة الظاهرية للإنتاج الرأسمالي والتي حاول الرأسماليون إبرازها بصورة مشرقة في الإنتاج الرأسمالي ليراهنوا على التوافق والتلاقي في ظل النظام الرأسمالي بين خطي الإنتاج والطلب وحركتيهما العامتين وهذه الصورة - وإن كانت صادقة جزئياً لكنها لا تستطيع أن تخفي التناقض الصارخ في ظل النظام الرأسمالي بين الإنتاج والطلب فهي تشرح الترابط في تسلسل متعددة الحلقات بين الإنتاج والطلب.

ولكنها لا تحدد مدلول الطلب ولا تكشف عن مفهوم الرأسمالية عن هذا الطلب الذي يتحكم في الإنتاج وواجهته بواسطة رفع ثمن السلع.

وفي الواقع أنّ الطلب في المفهوم الرأسمالي هو تعبير نقدي أكثر من كونه تعبيراً بشرياً عن حاجة من الحاجات لأنّه لا يشمل إلاّ قسماً خاصاً من الطلب وهو ذلك الطلب الذي يؤدي إلى ارتفاع ثمن السلعة في السوق، أي الطلب الذي يتمتع بالقوة الشرائية، ويمتلك رصيذاً نقداً قادراً على إشباعه.

وأما تلك الطلبات المجردة عن تلك القوة النقدية التي لا تستطيع أن تغزو السوق الرأسمالية ولا تؤدي إلى رفع ثمن السلعة لعدم امتلاكها الثمن فيكون نصيبها الإهمال مهما كانت ضرورية وملحة ومهما عمت واستوعبت لأنَّ الطلب لا بُدَّ أن يبرهن عليه الطالب بالنقد الذي يقدمه، وما لم يقدم هذا البرهان فلا حق له في توجيه الإنتاج ولا كلمة له في الحياة الاقتصادية الرأسمالية، وإنَّ نبع من صميم الواقع البشري وضروراته الملحة.

وبعد معرفة رأي الرأسمالية عن مفهوم الطلب هذا، فإنَّه يتبين أنَّ ما نسجه أنصار الرأسمالية والاقتصاد من الأحلام الذهبية حول الإنتاج الرأسمالي وتكيفه وفقاً للحاجة والطلب لأنَّ القوة الشرائية في المجتمع الرأسمالي تتوفر -بدرجات عالية- في القلة المحظوظة التي تسيطر على ثروات البلاد وتنخفض لدى غيرهم، وتهبط هبوطاً كبيراً في مستوى القاعدة التي تتكون منها أكثرية المجتمع الرأسمالي ونتيجة هذا التفاوت الهائل في القوة الشرائية -من جهة نظر المذهب الرأسمالي- أن تحتكر الطلبات ذات القوة الشرائية الضخمة توجيه الإنتاج وتولي إرادتها عليه لأنَّها هي التي تغري أصحاب المشاريع ممَّا تؤدي إليه من ارتفاع الأثمان، وتحرم الطلبات الحياتية للجمهور من ذلك لعدم تمتعها بقوة شرائية مغرية.

ولما كانت الطلبات التي تتمتع بالقوة الشرائية الضخمة قادرة على جلب كل السلع الضرورية والكمالية وأدوات اللهو، ووسائل الترف من السوق الرأسمالية بينما تعجز الطبقات الفقيرة حتى عن جلب السلع الضرورية بصورة كاملة فسوف يؤدي ذلك إلى تجنيد المشاريع الرأسمالية كل طاقاتها لإشباع تلك الطلبات المترفة، والرغبات النهمية التي

لا تكلف عن التفتن في إشباع نهمها وتطلب الحديد تلو الحديد من أدوات البطر ووسائل المتعة واللذة وتبقى طلبات الكثرة الكاثرة من الناس على السلع الضرورية ومواد الحياة قائمة دون أن تلقى عناية من الإنتاج الرأسمالي إلا في الحدود التي توفر لكبار الأيدي العاملة وهكذا تملأ الأسواق الرأسمالية بألوان من سلع الضرورية التي تستطيع أن تشبع الجميع إشباعاً كاملاً.

هذا هو هدف الرأسمالية في موفّقها من الإنتاج والطريقة التي تعتمد عليها في تحديد حركته.

الموقف الإسلامي

ويمكن تلخيصه في النقاط التالية:

- ١- تطبيق العدالة الاجتماعية عن طريق الإنتاج والدخل والتوزيع.
- ٢- يلزم الإسلام على الإنتاج الاجتماعي بحيث يوفر إشباع الحاجات الضرورية لجميع أفراد المجتمع بإنتاج كمية من السلع القادرة على إشباع تلك الحاجات الحياتية على وجه يسمح نقل فرد بتناول حاجته الضرورية منها، وما لم يوفر مستوى الكفاية والحد الأدنى من السلع الضرورية، لا يجوز توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك إلى حقل آخر من حقول الإنتاج؛ لأنّ الحاجة نفسها ذات دور إيجابي في حركة الإنتاج، بقطع النظر عن القدرة الاقتصادية لهذه الحاجة ورصيدها النقدي.

- ٣- أنّه كما يلزم الإسلام على الإنتاج ويحتّمه -كما عرفت- يلزم في الإنتاج الاجتماعي أن لا يؤدي إلى الإسراف الذي حرمه الإسلام سواء حصل من تصرف شخصي

من فرد، أم بتصرف عام من المجتمع خلال حركة الإنتاج؛ فكما يحرم على الفرد استعمال العطور الثمينة في غسل ساحة دارة لأنه إسراف، كذلك يحرم على المجتمع أو على منتجي العطور إنتاج العطور بكمية تزيد عن حاجة المجتمع وقدرته الاستهلاكية والتجارية لأنَّ إنتاج الفائز لون من الإسراف أو تبذير الأموال بدون مبرر.

٤- على الحكومة التدخل في الإنتاج وذلك من أجل الحصول على الأغراض التالية:
أولاً: ضمان الدولة على إنتاج الحد الأدنى من إنتاج السلع الضرورية والحد الأعلى الذي لا يجوز التجاوز عنها؛ لأنَّ من الواضح أنَّ سير مشاريع الإنتاج الخاص وفقاً لإرادة أصحابها دون توجيه مركزي من قبل السلطة الشرعية يؤدي في عصور الإنتاج المعقد والضحخم إلى تسبب الإنتاج الاجتماعي وتعرضه للإسراف والإفراط من جانب، وللتفريط بالحد الأدنى من جانب آخر فلا بُدَّ من ضمان سير الإنتاج الاجتماعي بين الحدين من الإسراف والتوجيه.

ثانياً: ملأ منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف، فإنَّ منطقة الفراغ تضمَّ جميع أنواع النشاط المباحة بطبيعتها، فللحكومة أن تتدخل في هذه الألوان من النشاط ويحدد منها في ضوء الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، وسوف يأتي الكلام في المراد من منطقة الفراغ وقد تقدم ما يتعلق بهذا الموضوع في الجزء السابق.

ثالثاً: إنَّ التشريع الإسلامي يفتح المجال بطبيعته للدولة من التدخل وتنظيم الحياة الاقتصادية، وقد ذكرنا سابقاً الكلام في ملكية الدولة للشروات الطبيعية وتوزيعها، وذكرنا أنَّ مراعاة الشروط التي تفرضها الدولة بشأن استثمارها

والتشريع الإسلامي بهذا الشأن يجعل من المباشرة في العمل شرطاً أساسياً من تملك الثروة الطبيعية الخام، واكتساب الحق الخاص فيها، وقد تقدم تفصيل الكلام فيه فراجع.

وإذا تمت للدولة الهيمنة على أنواع الاستثمار في المواد الأولية استخراجاً وإنتاج المواد الأولية الخام، والسيطرة على الإنتاج والدخل وتنظيم السوق بصورة غير مباشرة، كما تقدم بيان ذلك.

ومن جميع ذلك يظهر الفرق الكبير بين هدف الإنتاج في الاقتصاد الوضعي المادي - الحر والاشتراكي - الذي تقدم في الجزء الثاني بيان ذلك، والاقتصاد الإسلامي المتوازن.

الأمر الخامس: معالجة مشاكل الإنتاج والدخل والتقلبات الدورية وغيرها في الاقتصاد الإسلامي.

ذكرنا في مباحثنا السابقة ما يتعلق بالمشاكل الاقتصادية عند المذاهب الاقتصادية الوضعية، وبينا أن الاقتصاد الإسلامي منزّه عن كثير منها وفيه العلاج لغيرها، نذكر بعضها:

١ - الضمان الاجتماعي

فرض الإسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الإسلامي ضماناً كاملاً متكاملًا، واعتبر الدين الإسلامي الحنيف الضمان هذا من أهم مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي يفوق كل الأنظمة الاقتصادية الأخرى في هذا الموضوع وتقدم في الجزء الثاني ما يتعلق بذلك.

والدولة إنما تقوم بهذه المهمة على مرحلتين:

الأولى: وفيها تهيب الدولة للفرد وسائل العمل، وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر، ليعيش على أساس عمله وجهده، فإذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً أو كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل، فترجع الدولة إلى المرحلة الأخرى.

الثانية: وفيها تمارس الدولة تطبيق مبدأ الضمان عن طريق تهئية المال الكافي لسدّ حاجات الفرد، وتوفر حدّ خاص من المعيشة له ومبدأ الضمان الاجتماعي في المذهب الاقتصادي الإسلامي يركز على أساسين، يستمد منه مبرراته المذهبية:

أحدهما: التكافل العام.

والآخر: حق الجماعة في موارد الدولة العامة.

ولكل واحدة من هاتين الركيزتين حدودها ومقتضياتها في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة التي يوفرها مبدأ الضمان الاجتماعي للأفراد.

والأساس الأول للضمان لا يقتضي أكثر من ضمان إشباع الحاجات الحياتية والملحة للفرد، بينما يزيد الأساس الثاني على ذلك، ويفرض إشباعاً أوسع ومستوى أرفع من الحياة. والدولة يجب أن تمارس الضمان الاجتماعي في حدود إمكانياتها على مستوى كلّ من الأساسين.

ولزيد إيضاح فكرة الضمان في الإسلام يلزم شرح هذين الأساسين وبيان مقتضياتهما وأدلتها الشرعية وشرحهما والأساس الأول للضمان هو التكافل الاجتماعي، والثاني هو حق الجماعة في مصادر الثروة.

الأول: مبدأ التكافل الاجتماعي:

والمراد به التكافل العام كفالة المسلمين بعضهم لبعض، وقد جعل الإسلام ذلك فريضة كفاية على كل المسلمين في حدود ظروف كل فرد مسلم وإمكاناته، يجب أن يؤديها على أي حال، كما يؤدي سائر فرائضه.

والضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل العام بين المسلمين، يعبر في الحقيقة عن دور الدولة في إلزام رعاياها بامثال ما يكلفون به شرعاً ورعايتها لتطبيق المسلمين أحكام الإسلام على أنفسهم، بوصفها الأمانة على تطبيق أحكام الإسلام، والقادرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي مسؤولة عن أمانتها ومخولة حق إكراه كل فرد على أداء واجباته الشرعية، وامثال التكاليف التي فرضها الله تعالى عليهم وبموجب هذا الحق يتاح لها أن تضمن حياة العاجزين وكالة من المسلمين، وتفرض عليهم في حدود صلاحياتها مدّ هذا الضمان بالقدر الكافي من المال الذي يجعلهم قد أدوا الفريضة وامثلوا أمر الله تعالى.

وحينئذ لا بُدَّ أن نعرف حدود الضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل، ونوع الحاجات التي يضمن إشباعها.... علينا استعراض النصوص التشريعية التي تدل على مبدأ التكافل، ونرى مدى دلالتها على المطلوب من القدر الواجب من الكفالة على المسلمين، وبالتالي يظهر حدود الضمان الذي تمارسه الدولة على هذا الأساس.

النصوص الشرعية:

نذكر بعضاً منها:

١- معتبرة سماعه، قال: ﴿سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قُلْتُ قَوْمٌ عِنْدَهُمْ فُضُولٌ وَإِخْوَانِهِمْ حَاجَةٌ شَدِيدَةٌ وَلَيْسَ تَسَعُّهُمْ الزَّكَاةُ أَيْسَعُهُمْ أَنْ يَشْبَعُوا وَيَجُوعَ إِخْوَانُهُمْ فَإِنَّ الزَّمَانَ شَدِيدٌ فَقَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَحْذُلُهُ وَلَا يَحْرِمُهُ فَيَحِقُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْاجْتِهَادُ فِيهِ وَالتَّوَاضُّعُ وَالتَّعَاوُنُ عَلَيْهِ وَالْمُوَاسَاةُ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ ^١ .

٢- وفي حديث آخر عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: ﴿أَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَنَعَ مُؤْمِنًا شَيْئًا مِمَّا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ أَقَامَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ مُزْرَقَةً عَيْنَاهُ مَغْلُولَةً يَدَاهُ إِلَى عُنُقِهِ فَيَقَالُ هَذَا الْخَائِنُ الَّذِي خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ثُمَّ يُؤْمَرُ بِهِ إِلَى النَّارِ ^٢ .

ومن الواضح أن الأمر به إلى النار يدل على وجوب إشباع المؤمن حاجة أخيه المؤمن، في حدود قدرته.

والحاجة في الحديث -المزبور- وإن جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة التي ورد في الحديث الأول بشأنها، لأن غير الشديدة لا يجب على المسلمين كفالتها، وضمان إشباعها إجماعاً فتكون الكفالة في حدود الحاجات الشديدة، فعلى

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٤ ص ٥٠.

٢. المصدر السابق؛ ج ٢ ص ٣٦٧.

المسلمين إذا كان لديهم فضل عن مؤنتهم كفالة إختهم في الإيمان ورفع حاجتهم، فلا يسعهم - كما ورد في النص الأول - أن يتركوا أخاهم في حاجة شديدة.

وقد لاحظ الإسلام في هذا التكافل الاجتماعي الأخوة العامة بين المسلمين، لإثبات أنه ليس ضريبة التفوق في الدخل وإنما هو تعبير عملي عن الأخوة العامة ونشر الثقة المتبادلة بين الأفراد المسلمين.

ومن غير الخفي إن الإسلام في كثير من أحكامه يعطيها إطاراً أخلاقياً يتفق مع مفاهيمه وقيمه.

والدول إنما تمارس في حدود صلاحياتها حماية هذا الحق وضمانه، والحاجات التي يضمن هذا الحق إشباعها هي الحاجات الضرورية، وقد ذكرنا مكرراً إن التشريع الإسلامي بحد نفسه يضمن جميع ما يرتبط بالتشريع والتكليف الإلهي وإنما دور الدولة إنما يكون التنظيم والرقابة، وتثبيت دعائم العدالة والأخلاق في المجتمع، ورفع المشكلات التي تعيق تنفيذ الأحكام التشريعية ودفعها.

وهكذا يتبين أن الضمان الاجتماعي والمبني على التكافل الاجتماعي يتحدد بحدود معينة منها شرطه الحاجة الحياتية للأفراد التي تعسر عليهم الحياة بدون إشباعها وأما غير هذه الحاجة الشديدة فهي تدخل في مبدأ الإحسان الذي تقدم الكلام فيه أيضاً في قوله تعالى:

﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾^١ فراجع.

الثاني: مصادر الضمان الاجتماعي:

وهي عديدة:

- ١- حق الجماعة في مصادر الثروة وقد سبق الكلام فيه مفصلاً.
 - ٢- مبدأ التكافل العام الواجب على أفراد المسلمين أنفسهم.
 - ٣- الفرائض المالية التي أوجبها الله سبحانه على المسلمين أنفسهم كالزكاة والخمس وغيرهما.
 - ٤- الأموال المجتمعة من مبدأ الإحسان.
 - ٥- الضرائب التي تفرضها الدول على المعادن والاستثمارات الخاصة في بلاد المسلمين.
- فإنَّ من جميع تلك الموارد وغيرها يتكون رصيلاً مالياً كبيراً يمكن استثمار بعضها وصرف إيراداتها في الضمان الاجتماعي، تحت إشراف الدولة وإدارتها وحينئذٍ يقع البحث في كل واحد من تلك الموارد، والمهم البحث في أمرين في المقام:
- الأول:** ما تقدم أنَّ المسؤولية للضمان تقع على الفرد المسلم أولاً وبالذات وثانياً وبالعرض على الدولة باعتبارها أنَّها هي التي تقوم بإدارة العباد والبلاد وتنظيم شؤونها وتطبيق الشريعة الغراء في المجتمع الإسلامي، ومنها الضمان الاجتماعي، وتوزيع الثروة فلا تقل مسؤولية الدولة عن مسؤولية الفرد، فهما تصبان في هدف واحد، والكلام يقع في حدود هذه المسؤولية على ما هو المستفاد من النصوص الشرعية، ثمَّ الحديث النظري الذي تركز عليه فكرة الضمان القائمة على حق الجماعة في ثروات الطبيعة، فإنَّ حدود هذه المسؤولية تختلف عن حدود الضمان الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل العام

أيضاً. فإنَّ هذه المسؤولية لا تفرض على الدولة ضمان الفرد في حدود حاجاته الحياتية فحسب ، بل تفرض عليها أن تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذي يحياه أفراد المجتمع الإسلامي؛ لأنَّ ضمان الدولة هنا ضمان إعالة، وإعالة الفرد هي القيام بمعيشته وإمداده بكفايته، والكفاية من المفاهيم المرنة التي يتسع مضمونها كلما ازدادت الحياة العامة في المجتمع الإسلامي رخاءاً ويسراً، وعلى هذا الأساس يلزم على الدولة أن ترفع الحاجات الأساسية للفرد، كالغذاء والسكن واللباس وغيرها، على أنَّ إشباع الحاجات من النوعية والكمية في مستوى الكفاءة بالنسبة إلى ظروف المجتمع الإسلامي.

وذكرنا أنَّ مهام الدولة لم تقتصر على تهيئة تلك الحاجات الحياتية، بل عليها تهيئة الحاجات غير الأساسية أيضاً التي تدخل في مفهوم المجتمع الإسلامي عن الكفاية تبعاً لمدى ارتفاع مستوى المعيشة فيه.

والنصوص الشرعية التي تدل على المسؤولية تشارك الدولة مع الفرد في الضمان الاجتماعي بوضوح لا غبار عليها، وهي تؤكد على هذه المسؤولية، وعلى أنَّ الضمان هنا ضمان إعالة، أي ضمان مستوى الكفاية من المعيشة.

ففي الحديث المروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ مَنْ تَرَكَ ضَيَاعاً فَعَلِيَ ضَيَاعُهُ وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا فَعَلِيَ دَيْنُهُ وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَآكَلَهُ^١.

وفي حديث آخر عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) قال -محدداً ما للإمام وما عليه-: ﴿وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ يَعْوَلُ مَنْ لَا حِيلَةَ لَهُ^١﴾.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٦ ص ٢١١.

وفي خبر موسى بن بكر عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه قال له: ﴿مَنْ طَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ حِلِّهِ لِيَعُودَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَعِيَالِهِ كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِنْ غَلِبَ عَلَيْهِ فَلَيْسَتْ دُنَى اللَّهِ وَعَلَى رَسُولِهِ مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ فَإِنْ مَاتَ وَلَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَى الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ - إِلَى قَوْلِهِ - ﴿وَالْغَرَمِينَ﴾^٢ فَهُوَ فَقِيرٌ مُسْكِينٌ مُغْرَمٌ^٣.

وجاء في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لملك الأشتر رضي الله عنه واليه على مصر: ﴿ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لَا حِيلَةَ لَهُمْ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسِ وَالزَّمْنَى فَإِنَّ فِي هَذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعًا وَمُعْتَرًّا وَاحْفَظِ اللَّهَ مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ وَاجْعَلْ لَهُمْ قِسْمًا مِنْ بَيْتِ مَالِكَ وَقِسْمًا مِنْ غَلَاتِ صَوَافِي الْإِسْلَامِ فِي كُلِّ بَلَدٍ فَإِنَّ لِلْأَفْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلْأَدْنَى وَكُلُّ قَدْ اسْتُرِعِيَ حَقُّهُ وَلَا يَشْغَلَنَّكَ عَنْهُمْ بَطْرٌ فَإِنَّكَ لَا تُعْذِرُ بِتَضْيِيعِكَ النَّافَةَ لِإِحْكَامِكَ الْكَثِيرِ الْمُهِمِّ فَلَا تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لَهُمْ وَتَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لَا يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ فَفَرِّغْ لِأَوْلِيكَ ثِقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضُّعِ فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُمْ، ثُمَّ اْعْمَلْ فِيهِمْ بِالْإِعْذَارِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ يَوْمَ تَلْقَاهُ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ مِنْ بَيْنِ الرِّعْيَةِ أَحْوَجُ إِلَى الْإِنْصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ وَكُلُّ فَأَعْذِرْ إِلَى اللَّهِ فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيْهِ وَتَعَهَّدْ أَهْلَ الْيَتَمِ وَذَوِي الرِّقَّةِ فِي السَّنِ مِمَّنْ لَا حِيلَةَ لَهُ وَلَا يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ^٤.

١. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ١ ص ٥٤٢.

٢. سورة التوبة؛ الآية ٦٠.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٥ ص ٩٣.

٤. نهج البلاغة؛ الكتاب ٥٣، عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعي رضي الله عنه لما ولاه على مصر وأعمالها.

فإنَّ هذه النصوص وغيرها تقرر:

أولاً: بكل وضوح مبدأ الضمان الاجتماعي.

ثانياً: وتشرح المسؤولية المباشرة للدولة في إعالة الفرد، وتوفير حدِّ الكفاية.

ثالثاً: وهي تبين منابع الضمان الاجتماعي المالية ومصادره.

رابعاً: الذين يشملهم الضمان الاجتماعي وشروط استحقاقهم.

هذا هو مبدأ الضمان الاجتماعي الذي حثَّ الدين الحنيف على تطبيقه فإنه يحل كثيراً من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، فعلى الدولة والمجتمع ممارستها، ولا ريب إنَّ فكرة الضمان الذي له هذه الأهمية لا بُدَّ أن يكون منشئها أسباباً عديدة، أهمها حق الجماعة كلّها في موارد الثروة أو يكون سبباً إنسانياً أو أخلاقياً أو تربوياً أو غير ذلك.

وأما حق الجماعة في موارد الطبيعة، فيدل عليه قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^١، وهذا الحق يعني أنَّ كلَّ فرد من الجماعة له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها، فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة، كان من وظيفة الدولة أن تهيء فرصة العمل في حدود صلاحيتها، ومن لم تكن فرص العمل متاحة له، أو كان عاجزاً عنه، ففي هذه الحالة يجب توفير مستوى الكفاية من العيش الكريم، بضمان حقه من صندوق الضمان والاستفادة من ثروات الطبيعة.

فتكون المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان تركز على أسس رصينة متينة أهمها الحق العام للجماعة في الاستفادة من ثروات الطبيعة، وإنَّما يثبت هذا الحق للعاجزين بشروط معينة.

والطريقة التي اتخذها المذهب الاقتصادي الإسلامي لتمكين الدولة من ضمان هذا الحق وحمايته للجماعة كلها بما أنها تضم حق العاجزين، فهي تتحقق في ضمن الطرق التالية:

أ- إيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد الإسلامي، التي تتكون من موارد الملكية العامة، وملكية الدولة.

ب- فريضة الزكاة وغيرها من الحقوق الشرعية المفروضة، وهؤلاء العاجزون من صنف فريضة الزكاة، ومستحقو الحقوق الشرعية.

ج- ملكية الدولة أو غيرها مما سبق ذكره كل ذلك إنما تكون ضماناً لحق الضعفاء من أفراد الجماعة، وحائلاً دون احتكار الأقوياء للثروة كلها، ورصيماً للدولة يمدّها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من تلك الثروات ولعل أجمع وأروع نص تشريعي يشتمل المحتوى المذهبي للأساس والفكرة، والطريقة جميعاً، قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٦﴾ مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٧١.

وهو يحدد وظيفة الفئ ودوره في المجتمع الإسلامي بوصفه قطاعاً عاماً فإن الآية الشريفة قد فسرت بعدة تفاسير، فقليل أن الآية الأولى نزلت في الفئ، والثانية في، خمس الغنيمة.

ولكن الظاهر أنَّ الآيتين تشيران إلى موضوع واحد وهو الفيء، فالآية الأولى تنفي حق المقاتلين في الفيء لأنه ممَّا لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب، والآية الثانية تحدد مصرف الفيء أي جهات الصرف، وإن كان الفيء كله لله والرسول ﷺ والإمام عليه السلام، لعدم التنافي بين الأمرين، كما أشرنا إليه فيما سبق من البحوث، إذ الاستفادة من مجموع الأخبار في المقام أنَّ الفيء ملك المنصب الذي يشغله النبي ﷺ والإمام عليه السلام، ومصرفه إنما هو ما يدخل ضمن العناوين التي ذكرتها الآية.

والحاصل أنَّ النص القرآني المتقدم يبين الأساس الذي تقوم عليه فكرة الضمان وهو حق الجماعة بجميع فئاتهم في الثروة: ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^١.

وفيه تفسير لتشريع القطاع العام في الفيء، بكونه طريقة لضمان هذا الحق، والمنع من احتكار بعض أفراد الجماعة للثروة، ويؤكد على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل؛ لينال جميع أفراد الجماعة بحقوقهم في الانتفاع بالطبيعة التي خلقها الله لخدمة الإنسان. فالأساس والفكرة والطريقة كلها واضحة في هذا النص القرآني. ومن الجدير بالذكر أنَّ ضمان الدولة لا يختص بالمسلم، فالذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب، فإنَّ نفقته من بيت المال، وقد ورد عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ﴿مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مَا هَذَا فَقَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ نَصْرَانِي. فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْتُمْ قُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ﴾^٢.

١. سورة الحشر؛ الآية ٧.

٢. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٦ ص ٢٩٣.

الأمر السادس : العدالة الاجتماعية:

عرفت -مكرراً- أنَّ العدالة هي من أهم أسس الاقتصاد الإسلامي الثلاثة التي تقدم في البحوث السابقة ما يتعلق بكل واحد منها، وبها يتميز المذهب الاقتصادي عن سائر المذاهب الاقتصادية الوضعية.

وعليه؛ فقط اتصف الاقتصاد الإسلامي بالكمال والتوازن بعيداً عن السلبيات والنواقص التي أتسم بها الاقتصاد المادي الوضعي، وأنَّ الهدف الأقصى من سياسة الإسلام في الاقتصاد هو تطبيق العدالة في جميع مفردات الحياة التي يعيش فيها الإنسان ولكن من أقدم ما أثير من الشبهات حول تطبيق العدالة الاجتماعية هو عدم وجود التوازن الاجتماعي الذي يعاني كل المجتمعات البشرية منذ القدم، والأديان الإلهية تعترف بذلك وتحاول حلها عقائدياً وأخلاقياً وتكوينياً.

أمَّا الإسلام فقد وضع قضية التوازن الاجتماعي مبدأً في سياسة الدولة الاقتصادية. ولتوضيح الأمر في هذا الموضوع نقول: بأنَّ التوازن الاجتماعي وعدمه في المجتمعات البشرية في جميع الأمصار والأعصار، وعلى اختلاف العقائد والأفكار لهما مناشيء متعددة تعتبر حقائق يعترف الجميع بها:

بعضها: تكوينية.

وبعضها: دينية.

وبعضها: أخلاقية.

وبعضها: اجتماعية.

وبعضها: اقتصادية.

وبعضها: سياسية.

أمّا السبب التكويني فهو حقيقة لا يمكن إنكاره فقد خلق الله تعالى أفراد النوع البشري مختلفين في الخصائص، والصفات: النفسية، والفكرية، والجسدية، فهم يختلفون في الصبر والشجاعة، وفي قوة العزيمة والأمل، ويختلفون في حدة الذكاء، وسرعة البديهة، وفي القدرة على الإبداع والاختراع كما يختلفون في قوة العضلات وفي ثبات الأعصاب، إلى غير ذلك من مقومات الشخصية الإنسانية التي قدرها عزّ وجلّ، ووزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد.

وهذه التناقضات ليست في رأي الدين الحنيف ناتجة عن أحداث عرضية في تاريخ الإنسان. كما هو زعم الماديين من الاقتصاديين الذين يحاولون إيجاد التعليل النهائي لكل ظواهر التاريخ الإنساني، وتفسيرها بالتفسير المادي.

مع أنّه من الخطأ محاولة تفسير تلك التناقضات والفروق بين الأفراد على أساس ظرف اجتماعي معين، أو عامل اقتصادي خاص، أو غيرهما، لأنّ العامل أو ذلك الظرف، إنّ أمكن لنا أن نفسر على ضوئه الحالة الاجتماعية ككل، فنقول: أنّ التركيب الطبقي الإقطاعي أو أنّ نظام الرقيق إذا كان وليد هذا العامل الاقتصادي، كما يزعمه أنصار التفسير المادي للتاريخ، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يكون العامل الاقتصادي أو أي وضع اجتماعي كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات الخاصة بين الأفراد

وإلا فلماذا اتخذ هذا الفرد مثلاً دور الرقيق، وذلك الفرد دور السيد المالك؟!

وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الإبداع، والآخر خاملاً عاجزاً على الإجابة؟!

ولماذا لم يتبادل هذان الفردان دورهما ضمن إطار النظام العام؟!

والجواب على هذا السؤال الهام لا يكون إلا بافتراض كون الأفراد مختلفين في مواهبهم وإمكاناتهم الخاصة قبل كل تفاوت اجتماعي أو غيره بينهم في التركيب الطبقي للمجتمع، لكي يفسر تفاوت الأفراد في التركيب الطبقي واختصاص كل فرد بدوره الخاص في هذا التركيب على أساس الاختلاف في مواهبهم وإمكاناتهم، فيكون من الخطأ القول: بأن هذا الفرد أصبح ذكياً لأنه احتل دور السيد في التركيب الطبقي وهكذا غيره.

فالاختلاف بين الأفراد حقيقة مطلقة، وليس نتيجة إطار اجتماعي معين، فلا يمكن لنظرة واقعية تجاهلها، ولا لنظام اجتماعي إلغاؤه في تشريع أو في عملية تغير لنوع العلاقات الاجتماعية.

وقد ورد في النصوص الشرعية ما يفسر هذه الحقيقة التكوينية، وفي بعضها إن قيام الحياة الدنيا لا يكون إلا على هذا الاختلاف التكويني.

وأما بقية المناشئ والأسباب غير الاقتصادية، فهي حاصلة من فعل الإنسان نفسه فيمكن علاجها بنظام ديني متكامل قوامه العدل وتثبيت دعائم القسط في الأرض ونشر أحكام الشرع الحنيف في المجتمع وأخلاقه الكريمة في نفوس الأفراد.

وأما قضية التوازن في النظام الاقتصادي، فقد عرفت أن الإسلام عاجله بتثبيت دعائم العدل الاجتماعي في التوزيع والدخل، ورفع المشكلات الاقتصادية بنشر مبادئ دينية وأخلاقية، كمبدأ الضمان الاجتماعي، ومبدأ التكافل، ومبدأ الإحسان وإشراف الدولة على جميع ذلك تنظيمياً وتطبيقاً وإشرافاً، ومع كل ذلك فإنه لا يمكن الإغماض عن حقيقة أخرى، وهي السماح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروة تبعاً لاختلافهم في الخصائص

الفكرية والروحية والجسدية، وهذا التفاوت يقره الإسلام، ولكنه يرى بأن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل وغيره، وإن كانت العدالة التي هي هدف الاقتصاد الإسلامي في كل تشريعاته الاقتصادية تشمل كلا المستويين.

وحينئذ يكون التوازن في المستوى المعيشي هو تطبيق العدالة في التوزيع ورفع الفقر عن أفراد المجتمع بحيث يعيش جميع الأفراد عيشة كريمة وإن أمكن لنا الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة من دون حصول التناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي.

ولتشيت هذا الهدف شرع الإسلام من الأحكام العملية لتحقيقه وضبط مستوى المعيشة بين طرفي الإسراف والتقتير، برفع مستوى معيشة الأفراد الذين يعيشون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى ارفع وبذلك تتقارب المستويات، وبذلك تتحقق العدالة المطلوبة، ولم يكن الهدف هو رفع المستويات بحدّ يكون جميع أفراد المجتمع على مستوى واحد فإنّ ذلك خلاف الحكمة الإلهية التي اقتضت خلق الإنسان متفاوتين في الفضائل والدرجات وجعل ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا﴾^١.

وهذا المستوى هو المراد من (الغنى) في بعض النصوص، ففي الخبر عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): ﴿تُعْطِيهِ مِنَ الزَّكَاةِ حَتَّى تُغْنِيَهُ﴾^٢.

١. سورة الزخرف؛ الآية ٦٢.

٢. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٣ ص ٥٤٨.

وفي خبر آخر عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام): «يَقْسِمُهَا بَيْنَهُمْ فِي مَوَاضِعِهِمْ بِقَدْرِ مَا يَسْتَغْنُونَ فِي سَتِّهِمْ»^١. أي الوالي للزكاة

وقال السرخسي في المبسوط: «على الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدع فقير إلا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله»^٢.

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص أمام ولي الأمر.

ولكن الغنى الذي يهدف الإسلام إلى توفيره لدى الفقراء المعوزين المحتاجين الذي جعله حداً فاصلاً بين إعطاء الزكاة ومنعها، هو هذا المعنى الذي نستفيد منه من جملة من النصوص، التي منها معتبرة أبي بصير، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا لَهُ ثَمَانِيَّةٌ دِرْهَمٍ وَهُوَ رَجُلٌ خَفَافٌ وَلَهُ عِيَالٌ كَثِيرٌ، أَلَيْسَ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الزَّكَاةِ فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَيْرَبِحُ فِي دِرَاهِمِهِ مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ وَيَفْضُلُ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ كَمْ يَفْضُلُ قُلْتُ لَا أَدْرِي قَالَ إِنْ كَانَ يَفْضُلُ عَنِ الْقُوتِ مِقْدَارُ نِصْفِ الْقُوتِ فَلَا يَأْخُذِ الزَّكَاةَ وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ نِصْفِ الْقُوتِ أَخَذَ الزَّكَاةَ قُلْتُ فَعَلَيْهِ فِي مَالِهِ زَكَاةٌ تَلْزُمُهُ قَالَ بَلَى قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُوسِّعُ بِهَا عَلَى عِيَالِهِ فِي طَعَامِهِمْ وَشَرَابِهِمْ وَكِسْوَتِهِمْ وَإِنْ بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ يُنَآوِلُهُ غَيْرَهُمْ وَمَا أَخَذَ مِنَ الزَّكَاةِ فَضَّضَهُ عَلَى عِيَالِهِ حَتَّى يُلْحِقَهُمُ النَّاسُ»^٣.

ففي ضوء هذا النص نعرف أن الغنى في الإسلام هو إنفاق الفرد على نفسه وعائلته حتى يلحق بالناس، وتصبح معيشتة في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقتير.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ١٣٠.

٢. المبسوط؛ ج ٤ ص ١٨.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٣ ص ٥٦٠.

فإذا كان المراد من التوازن الاجتماعي هذا كان مبدأً صحيحاً وقد جعله الإسلام مبدأً التوازن الاجتماعي، وجعل ولي الأمر مسؤولاً عن تحقيقه بالطرق الشرعية وفي بعض النصوص تفسير هذا الحدّ الفاصل: بيسر معيشة الفرد إلى درجة تلحقه بمستوى الناس. وبهذا المفهوم الإسلامي للغنى الذي يعتبر تعميمه شرفاً في تحقيق التوازن الاجتماعي وهكذا تكتمل في ذهننا الصورة الإسلامية المحددة لمبدأ التوازن الاجتماعي ونعلم أنّ الهدف الموضوع لولي الأمر هو العمل لإخراج الأفراد والمتخلفين عن التخلف وإلحاقهم بمستوى أعلى يحقق عيشاً مرفّهاً الذي يعتبر من مقدمات تحقيق العدالة التي هي الهدف الأعظم من كلّ تشريع إلهي، فليس المراد من الغنى هو المعنى المتعارف من كثرة المال واكتنازه الذي يمارسه الاقتصاد المادي الرأسمالي في قوانينه وأفكاره.

الأمر السابع: دور الدولة في الحياة الاقتصادية

ذكرنا في أحد مباحثنا السابقة أنَّ نظام الحكم في الإسلام نظام الخلافة الإلهية، فمن يتولى أمر الناس إمّا أن يكون نبياً أو إماماً معصوماً يتعهد تطبيق الشريعة كاملاً وتاماً، وقد رسم الدين الإسلامي منذ بداية دعوته معالم هذه الخلافة حتى اللحظة الأخيرة من حياة نبي الإسلام، إلا أنَّ الذي حدث بعد ارتحاله إلى الرفيق الأعلى هو اختلاف الأمة على من يتصدى هذا المنصب المهم والخطير الذي له التأثير المباشر في حياة الأمة والفرد -المسلم وغيره- على هذه البسيطة والحياة الآخرة. وقد حدث انشقاق كبير في الأمة وتفرقت إلى فرق مختلفة، وحاول كل فريق إقامة الأدلة على تصحيح انحرافه، ولا نريد أن ندخل في التفاصيل، فإنَّ له موضع آخر.

ولكن الثمرة التي حصلت الأمة عليها من هذا الانحراف عن أهم فريضة إلهية اختلاف الأمة والحروب المتتالية بين فرقاء أمة واحدة والانحطاط في كل الاتجاهات، والذل والهوان في آخر المطاف مع أنَّهم كانوا خير أمة أخرجت للناس.

ولقد منح الله عزَّ وجلَّ لخليفته ومن نصبه إماماً يتولى أمر الأمة صلاحيات واسعة فقد جمع له السلطات الثلاث، بعد أن ملَّكه الأرض وما عليها بالتفصيل الذي تقدم، والمعادن والخمس والأموال وإقامة الحرب والسلم وله إعمار الأرض وما عليها بما يرضاه الله تعالى، وعليه تطبيق أحكام الشرع الحنيف، وغير ذلك ممَّا يرجع إلى صلاح الأمة بل الإنسان وسعادة الأفراد، فهو معصوم في التشريع والتنفيذ والقضاء، والأمة في أمن وأمان وسعادة مادامت الأمة مطيعة لإرادته وإلا ترجع إلى نقطة الصفر، إلا أنَّه بعد

إعراض الأمة عن هذا الحكم الإلهي والخليفة الذي نصبه الرسول ﷺ ولياً على الأمة وحرمان أنفسهم من ثمراته الطيبة.

فقامت الخلافة، ثمّ الدول، وأخيراً الحكومات البديلة، ولا ريب أنّها لم تكن بمثابة تلك الخلافة الإلهية، فلم تكن لها تلك الصلاحيات الممنوحة لها، وحيث إنّ العقل والعقلاء والشرع أيضاً تحكم بوجود إدارة تدير شؤون البلاد والعباد بما يرجع إلى الصلاح العام وإرساء قواعد العدل وتطبيق أحكام الشرع الحنيف وبعث الطمأنينة في النفوس والأمن والأمان في البلاد ونشر الرخاء والرفاهية بين العباد، وبدون هذه الإدارة يستلزم الهرج والمرج وهو خلاف مقاصد الشرع بل الخلق وهذا مما لا ريب في فسادِه.

ولتسهيل عمل هذه الحكومة البديلة، والوصول إلى الأهداف المنشودة منها لا بُدَّ أن تكون للدولة إمكانات هائلة، وآليات متعددة، تقدم بعض الكلام فيها في ضمن البحوث السابقة وتفصيل الكلام في موضع آخر.

إلا أنّ المهم فيما يرتبط بموضوع الكتاب هو تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، التي يعتبر من الأمور المهمة في الاقتصاد الإسلامي التي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول.

ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة بل لها تشريع القواعد والقوانين الوضعية التي يعتمد عليها العقلاء وفقاً للظروف، والأولى تسمّى بالعناصر الثابتة والأخيرة تسمّى بالعناصر المتحركة وفقاً للظروف، ما لم تكن مخالفة لإحكام الشرع الحنيف وأمّا في مجال التطبيق فإنّ الدولة تتدخل في الحياة الاقتصادية

لضمان تطبيق أحكام الإسلام التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية، فتمنع من تعامل الناس بالربا، أو السيطرة على الأرض بدون سبب شرعي كالإحياء وغير ذلك، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرة، لتحقيق الضمان الاجتماعي، وتثبيت العدالة الاجتماعية، بالتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي ذكرناها سابقاً، والإشراف العام على الاستثمارات ورفع الظلم والعدوان بين الأفراد، وعلاج البطالة، والاحتكار وتحقيق الاستقلال الاقتصادي ولكنها لا تتدخل في النشاطات الاقتصادية، والدخل والتوزيع إلا إذا كان فيهما ما ينافي أحكام الشرع الحنيف.

وليس لهذه الدولة صلاحية التشريع إلا بالمعنى الذي ذكرناه بالأحكام المتحركة، وأن الأولى لها الرجوع إلى الفقهاء في تشخيص تكاليف الموضوعات المستحدثة وأحكام الظروف الطارئة، وعليها تطبيقها حينئذٍ، فلا توجد منطقة الفراغ، كما لا تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي، كما يحلو لبعض الفقهاء المعاصرين تسمية ذلك، وأطال الكلام حول هذا الموضوع مفهوماً وإثباتاً بعدة نصوص شرعية، لا تدل على ما يقصده، وكيف كان فقد بحث علماء أصول الفقه هذا الموضوع، واثبتوا بأنه لا تكون واقعة إلا والله تعالى فيها حكماً شرعياً؟ إمّا معلوم بدليل شرعي واضح، فيكون حكماً واقعياً، وأمّا أن يكون مجهولاً يمكن الوصول إلى تكليف ظاهري يخرج به المكلف عن تحيره، وليس في البين منطقة فراغ ليمثلها الدولة البديلة إلا بالمعنى الذي ذكرناه.

فالأحكام الشرعية الاقتصادية لا بُدَّ أن تستخرج من الكتاب والسنة الشريفة باجتهاد العلماء والفقهاء، وعلى الدولة تطبيق تلك الأحكام، وسن قوانين وضعية لتنظيم الوضع

الاقتصادي العام، وعلاج مشكلاته وربط الاقتصاد الإسلامي باقتصادات العالم والاستفادة من تجاربها في هذا المجال بما يرجع إلى مصلحة الأمة، وعزّ الإسلام والمسلمين، ورفاه الفرد المسلم وسعادته وتحقيق الاستقلالية للاقتصاد الإسلامي عن الاستثمارات الأجنبية وقوانين المؤسسات الدولية المستعمرة. وبذلك تتحدد صلاحيات الدولة الإسلامية، وأعمال ولي الأمر.

ثمَّ إنّ الإسلام وضع المبادئ الاقتصادية التي تقدم ذكرها، وتكفل أيضاً بتوفير الإمكانيات اللازمة للدولة، لكي تمارس تطبيقها في حدود تلك الإمكانيات. ويمكن تلخيص هذه الإمكانيات في الأمور التالية:

أولاً: إيجاد قطاعات للملكية الدولة، وتوجه الدولة إلى استثمار تلك القطاعات.
ثانياً: طبيعة التشريع الإسلامي، الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول.
وثالثاً: فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة، وينفق منها في سبيل تحقيق الرفاهة والعدالة.

١ - إيجاد قطاعات عامة.

لا ريب في أنّ نجاح الدولة أو ولي الأمر تتحقق ببسط يده من حيث السعة المادية حتى يتمكن من تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي، كالتوازن الاجتماعي والضمان والعدالة وإزالة العقبات، فقد شرع الدين الحنيف روافد مالية تصبّ في خزينة الدولة (بيت المال) للصرف في إيجاد الأغراض، فالدولة مسؤولة عن الإنفاق في القطاع العام للأغراض المتقدمة.

فقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «كَانَ عَلَى الْوَالِي^١ أَنْ يَمُوتَهُمْ^٢ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدْرِ سَعَتِهِمْ حَتَّى يَسْتَعْنُوا^٣».

وقد شرح القرآن الكريم دور الفيء الذي هو أحد موارد بيت المال في سبيل إيجاد الأغراض المتقدمة، وقد مرّ بنا أن قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ^٤﴾، يبين مصرف الفيء، حيث وضع اليتامى والمساكين وابن السبيل إلى صف الله والرسول وذوي القربة، وهذا يعني أن الفيء معدّ للإنفاق على الفقراء كما هو معدّ للمصالح العامة المرتبطة بالله والرسول.

وهذا الأمر ممّا يدل بوضوح على أن الفيء الذي هو ملك للرسول صلّى الله عليه وآله ومن بعده الإمام عليه السلام هو معدّ للإنفاق منه على الفقراء والمصالح العامة للمسلمين، ويستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع ليحفظ التوازن الاجتماعي ومن ثمّ الوصول إلى العدالة الاجتماعية، ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصة.

وقد تقدم أن المراد بالفيء ما يغنمه المسلمون من الكفار بدون قتال، وهو ملك للنبي صلّى الله عليه وآله والإمام عليه السلام باعتبار المنصب الذي يمارسه النبي صلّى الله عليه وآله والإمام عليه السلام، كالأراضي الموات أو المعادن، كما تقدم تفصيل الكلام في هذا الموضوع.

١. في حالة عدم كفاية الزكاة.

٢. الفقراء.

٣. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ١ ص ٥٤١.

٤. سورة الحشر؛ الآية ٧.

كما يطلق الفيء في المصطلح الفقهي على الأنفال بصورة عامة، بدليل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «الْفَيْءُ وَالْأَنْفَالُ مَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ لَمْ يَكُنْ فِيهَا هِرَاقَةُ الدِّمَاءِ وَقَوْمٌ صُوحُوا وَأَعْطُوا بِأَيْدِيهِمْ وَمَا كَانَ مِنْ أَرْضٍ خَرِبَةٍ أَوْ بَطُونٍ أَوْ دِيَةٍ فَهُوَ كُلُّهُ مِنَ الْفَيْءِ»^١.

فإن هذا النص صريح في إطلاق اسم الفيء على غير ما يغنمه المسلمون من أنواع الأنفال، وعليه؛ فلا يختص الفيء بالغنيمة المجردة عن القتال، بل يصبح تعبيراً عن جميع القطاع الذي يملكه منصب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، فيكون المذكور في الآية الشريفة أحد أفراد هذا القطاع أي الأنفال.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نستنتج بأن الآية الكريمة حددت حكم الأنفال ولو تحت اسم الفيء بأن يكون المال متداولاً بين الجميع يستخدم للمصالح العامة التي منها ما تقدم ذكره.

٢ - طبيعة التشريع الإسلامي.

هناك مجموعة من التشريعات الإسلامية في مختلف الحقول تساهم في تسهيل مهام الدولة عند تطبيقها في حماية العدالة الاجتماعية وتحقيق التوازن والرفاه والطمأنينة والاستقرار. ولا نستطيع أن نذكر هنا تلك المجموعة التشريعية، وإننا نكتفي بذكر بعضاً منها، كمحاربة الإسلام لاكتناز النقود، والفائدة الربوية، وتشريع أحكام الإرث، وإعطاء الدولة صلاحيات ضمن جعل القوانين الوضعية الراجعة إلى الصالح العام كما عرفت، وإلغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام، إلى غير ذلك من الأحكام.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤، ص ١٣٤.

فإنَّ المنع عن اكتناز النقود وإلغاء الفائدة، يقضي على دور المصارف الرأسمالية في إيجاد التناقض والإخلال بالتوازن الاجتماعي، ويتتَّرع منها قدرتها على اقتناص الجزء الكبير من ثروة البلاد، الأمر الذي تمارسه تلك المصارف في البلاد الرأسمالية عن طريق تشجيع الناس على الادخار، وإغرائهم بالفائدة.

وينتج عن الموقف الإسلامي طبيعياً عدم قدرة رأس المال الفردي غالباً على التوسع في حقول الإنتاج والتجارة، بالدرجة التي تضر التوازن، لأنَّ توسع الأفراد في مشاريع الإنتاج والتجارة، إنَّما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي وسيطرته على المصارف الرأسمالية، التي تمدُّ تلك المشاريع بحاجتها إلى المال نظير فائدة محدَّدة، فإذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة، لم يتيسر للمصارف أنْ تكسب في خزائنها النقد بشكل هائل، ولا أنْ تمدَّ المشاريع الفردية بالقروض، فتبقى النشاطات الخاصة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام، وتترك -طبيعياً- المشاريع الكبرى في الإنتاج إلى الملكيات العامة.

كما أنَّ تشريع أحكام الإرث الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد من الأقرباء الورثة يعتبر ضماناً آخر لأهداف الاقتصاد الإسلامي لا سيَّما العدالة الاجتماعية، لأنَّه يوزع الثروات باستمرار، ويحول دون اكتنازها عن طريق تقسيمها على الأقرباء وفقاً لأحكام الشرع في الميراث، ففي نهاية كل جيل تكون ثروات الأفراد الأغنياء قد قسمت غالباً على مجموعة أكبر عدداً منهم، وقد يبلغ المالكون الجدد للثروة المتروكة أضعاف ملاكها الأولين.

وأما الصلاحيات الممنوحة للدولة للتشريع فإنَّ لها الأثر الكبير في حماية العدالة والأهداف كما عرفت آنفاً.

وكذلك قطع الصلة مع قواعد الاستعمار في الاقتصاد الرأسمالي، وإلغاء الاستثمارات الرأسمالية لثروات البلاد الإسلامية الطبيعية للخام، فإنَّه يعبر عن وضع نقطة انطلاق للنشاط الاقتصادي تؤدي بالآخرة إلى تحقيق أهداف الإسلام الاقتصادية، فإنَّ الثروات الطبيعية هي نقطة الانطلاق الرئيسة في النشاط الاقتصادي، فإذا وضعنا المباشرة شرطاً أساسياً في تملك الثروات الخام من الطبيعية - كما هو الحق - ومنع تسخير الآخرين في هذا السبيل، فإنَّه قد حددنا توزيع تلك الثروات بشكل يحقق كثيراً من الأهداف التي منها التوازن، حيث لم يسمح لزمرة معينة بالاستيلاء عليها عن طريق تسخير الآخرين لخدمتهم في هذا الأمر الخطير ممَّا يؤدي إلى الاختلال، والعصف بكل الأهداف النبيلة التي يسعى الاقتصاد الإسلامي إلى تحقيقها.

٣- فرض ضرائب ثابتة.

ومن الإمكانيات اللازمة للدولة، مضافاً إلى إعطائها صلاحية وضع القوانين التي تلائم متطلبات العصر شروطاً أن لا تكون مخالفة لأحكام الشرع الحنيف، فرض ضرائب لتمويل خطط الدولة الاقتصادية الهادفة التي تؤدي إلى التوازن والعدالة الاجتماعية.

والضرائب على أقسام:

القسم الأول: الضرائب المالية الثابتة في الشرع كالزكاة والخمس التي صرَّح القرآن الكريم موارد صرفها في آيتين منفصلتين ولكن المستفاد من النصوص الواردة عن الأئمة الهداة (عليهم السلام) أنَّ هاتين الفريضتين الماليتين لم تشرعا لإشباع الحاجات الأساسية فحسب،

وإنما شرعنا المعالجة للفقر، بارتفاع الفقير إلى مستوى المعيشة الذي يمارسه الأغنياء، كما تقدم بيان ذلك.

فمن الأخبار الكثيرة نذكر بعضاً منها:

أ- معتبرة إسحاق بن عمار قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَعْطِيَ الرَّجُلَ مِنَ الزَّكَاةِ مِائَةً دِرْهَمٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ مِائَتَيْنِ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ ثَلَاثِائَةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ أَرْبَعِائَةٍ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ خَمْسِائَةٍ قَالَ نَعَمْ حَتَّى تُغْنِيَهُ»^١.

ب- معتبرة عبد الرحمن بن حجاج عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ أَبُوهُ أَوْ عَمُّهُ أَوْ أَخُوهُ يَكْفِيهِ مَثْوًى أَوْ يَأْخُذُ مِنَ الزَّكَاةِ فَيَتَوَسَّعَ بِهِ إِنْ كَانُوا لَا يُوسَّعُونَ عَلَيْهِ فِي كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ»^٢.

ج- عن سماعة قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الزَّكَاةِ هَلْ تَصْلُحُ لِصَاحِبِ الدَّارِ وَالْخَادِمِ فَقَالَ عليه السلام نَعَمْ»^٣.

د- عن أبي بصير إنَّ أبا عبد الله الصادق عليه السلام تحدَّثَ عَمَّنْ تَجِبُ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَهُوَ لَيْسَ مُوسِراً، فَقَالَ عليه السلام: «يُوسَّعُ بِهَا عَلَى عِيَالِهِ فِي طَعَامِهِمْ وَشَرَابِهِمْ وَكِسْوَتِهِمْ وَإِنْ بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ يُنَاوِلُهُ غَيْرُهُمْ وَمَا أَخَذَ مِنَ الزَّكَاةِ فَضَّهْ عَلَى عِيَالِهِ حَتَّى يُلْحِقَهُمُ بِالنَّاسِ»^٤.

١. تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)؛ ج ٤ ص ٦٣.

٢. الكافي (ط. الإسلامية)؛ ج ٣ ص ٥٦١.

٣. المصدر السابق.

٤. المصدر السابق؛ ص ٥٦٠.

هـ- عن إسحاق بن عمار عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: ﴿قُلْتُ لَهُ أُعْطِيَ الرَّجُلُ مِنَ الزَّكَاةِ ثَمَانِينَ دِرْهَمًا قَالَ عليه السلام نَعَمْ وَزِدْهُ قُلْتُ أُعْطِيهِ مِائَةً قَالَ عليه السلام نَعَمْ وَأَغْنِيهِ^١.

و- عن معاوية بن وهب، قال: ﴿قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَرَوْنِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحُلُ لِغَنِيِّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَا تَصْلُحُ لِغَنِيِّ^٢.

ز- عن أبي بصير، قال: ﴿قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنْ شَيْخًا مِنْ أَصْحَابِنَا يُقَالُ لَهُ عُمَرُ سَأَلَ عِيسَى بْنَ أَعْيَنَ وَهُوَ مُحْتَاجٌ فَقَالَ لَهُ عِيسَى بْنُ أَعْيَنَ أَمَا إِنْ عِنْدِي مِنَ الزَّكَاةِ وَلَكِنْ لَا أُعْطِيكَ مِنْهَا فَقَالَ لَهُ وَلَمْ فَقَالَ لِأَبِي رَأَيْتَكَ اشْتَرَيْتَ لَحْمًا وَتَمْرًا فَقَالَ إِنَّمَا رِبَحْتُ دِرْهَمًا فَاشْتَرَيْتُ بِدَانِقَيْنِ لَحْمًا وَبِدَانِقَيْنِ تَمْرًا ثُمَّ وَرَجَعْتُ بِدَانِقَيْنِ لِحَاجَةٍ قَالَ فَوَضَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى نَظَرَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ ثُمَّ نَظَرَ فِي الْفُقَرَاءِ فَجَعَلَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَكْتَفُونَ بِهِ وَلَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ لَزَادَهُمْ بَلْ يُعْطِيهِ مَا يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ وَيَكْتَسِبُ وَيَتَزَوَّجُ وَيَتَصَدَّقُ وَيُحْجُّ^٣.

ح- عن حماد بن عيسى عن موسى بن جعفر عليه السلام - وهو يتحدث عن نصيب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس -: ﴿يُقَسَّمُ بَيْنَهُمْ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مَا

١. المصدر السابق؛ ص ٥٤٨.

٢. المصدر السابق؛ ص ٥٦٢.

٣. المصدر السابق؛ ص ٥٥٦.

يَسْتَغْنُونَ بِهِ فِي سَتِّهِمْ فَإِنْ فَضَلَ عَنْهُمْ شَيْءٌ فَهُوَ لِلْوَالِي وَإِنْ عَجَزَ أَوْ نَقَصَ عَنْ اسْتِغْنَائِهِمْ كَانَ عَلَى الْوَالِي أَنْ يُنْفِقَ مِنْ عِنْدِهِ بِقَدْرِ مَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ^١.

فهذه النصوص وغيرها تأمر بإعطاء الزكاة - من سهم الفقراء والمساكين - إليهم إلى أن يلحقهم بالناس فيعيش الفقير عيشة سائر الناس وإشباع حاجات الفقير من طعام وشراب وكسوة وزواج وصدقة وحج، وهي التي تمارسها سائر الناس.

وفي ضوء ذلك يمكن تحديد مفهوم الغنى والفقر في الإسلام بشكل عام، فالفقير هو الذي لم يظفر بمستوى من المعيشة، يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية، بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد أو خزينة الدولة، وبعبارة أخرى: الفقير هو من يعيش في مستوى تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة ولا يعسر عليه إشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد.

ومن ذلك يظهر أن الإسلام لم يذكر للفقر مفهوماً مطلقاً أو مضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال، فقد جعل الفقر بمعنى عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس، كما جاء في النص المتقدم، وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقر؛ لأنَّ التخلف عن مواكبة هذا الارتفاع بمستوى المعيشة يكون فقراً حينئذٍ.

وبناءً على هذا المفهوم المرن للفقر يمكن تطبيقه في كل ظرف ومكان، فإذا كان من عادة الناس - مثلاً - استقلال كل عائلة بدار؛ نتيجة لاتساع العمران في البلاد، أصبح عدم حصول العائلة على دار مستقلة لونهاً من الفقر؛ بينما لم يكن فقراً حينما لم تكن البلاد وصلت إلى هذا المستوى من اليسر والرخاء.

١. المصدر السابق؛ ج ١ ص ٥٤٠.

وليس بعزیز عن الفقه إعطاء مفهوم مرن لمذلول موضوع تعلق به حكم شرعي، وهذا التغير في هذه المفاهيم إنما يرجع إلى واقع هذه المفاهيم تبعاً للظروف، وسيأتي في الموضوع المناسب تفصيل الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: الضرائب الردعية.

وهي تلك الضرائب التي فرضها الشرع الحنيف على كل من ارتكب محرماً معيناً، مثل كفارة الإفطار في شهر رمضان، وكفارة حنث اليمين والعهد، وغيرها من الكفارات التي دلت النصوص الشرعية من الكتاب الكريم والسنة الشريفة على مشروعيتها وموارد صرفها، وقد استفاد الفقهاء من أدلتها أنها نوع من العقوبة على من ارتكب محرماً خاصاً. وفي رأي فقهي إن الذي يتصدى في إخراجها هو نفس المرتكب للحرام، كما أن الذي يقوم بتوزيعها على موارد صرفها هو نفس المرتكب أيضاً إمعاناً لردعه على أن لا يعود إلى ارتكابه.

ويمكن أن نقول بأنه يمكن للدولة فرض مثل هذه الضرائب الحالية على الأفراد ردعاً لهم عن ارتكاب المخالفات التي تضر بالنظام الاجتماعي.

القسم الثالث: الضرائب التنظيمية.

وهي تلك التي تفرضها الدولة على الأفراد أو الآليات أو المؤسسات في سبيل تنظيم التعامل والعلاقات فيما بينها.

وغير ذلك من الأقسام التي سيأتي في البحوث القادمة الكلام حول مشروعيتها إن شاء الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً

الفهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم	٧
الملكية	٩
تمهيد	١١
الفصل الأول: الملكية والثروة في الإسلام	١٣
المبحث الأول: تعريف الملكية	١٥
المبحث الثاني: أنواع الملكية	٢٣
المبحث الثالث: الملكية الفردية	٣١
تمهيد	٣٣
المطلب الأول: ملكية الأراضي	٣٩
تمهيد	٤١
الأمر الأول: أقسام الملكية	٤١
الأمر الثاني: أقسام الثروة	٤٢
الأمر الثالث: المصدر الأصيل للإنتاج	٤٥
الأمر الرابع: اختلاف المواقف المذهبية في توزيع الطبيعة	٤٦
الأمر الخامس: مصادر الطبيعة للإنتاج	٤٨
الأرض	٤٩
المبحث الأول: أنواع الأرض	٥٠
النوع الأول: الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح	٥٠

٥١	القول الأول: الملكية العامة
٥١	الأدلة على الملكية العامة
٥٦	القول الثاني: الملكية الخاصة
٦٧	النوع الثاني: أرض الموات حال الفتح
٨٣	النوع الثالث: الأرض العامرة طبيعياً حال الفتح
٨٤	النوع الرابع: أرض المسلمة بالدعوة
٨٦	النوع الخامس: أرض الصلح
٨٧	النوع السادس: أرض الدولة
٨٧	نتائج البحث
٩٣	المبحث الثاني: نظرة الإسلام العامة إلى الأرض
٩٣	تمهيد
٩٣	النقطة الأولى
٩٥	النقطة الثانية
٩٦	النقطة الثالثة
٩٨	النقطة الرابعة
١٠٣	النقطة الخامسة
١٠٥	المطلب الثاني: الموارد الأولية في الأرض
١٠٧	تمهيد
١٠٧	تعريف المعدن الظاهر والمعدن الباطن
١٠٨	المبحث الأول: المعادن الظاهرة

١١٢	المبحث الثاني: المعادن الباطنة
١١٩	المبحث الثالث: تبعية المعادن للأرض
١٢١	المبحث الرابع: بعض المصطلحات في الشريعة
١٣١	المبحث الخامس: المياه الطبيعية
١٣٥	المبحث السادس: الثروات الطبيعية الأخرى
١٣٦	الخلاصة
١٣٧	الفصل الثاني: نظرية توزيع ما قبل الإنتاج
١٣٩	تمهيد
١٣٩	أولاً: الجانب السلبي من النظرية
١٤٢	ثانياً: الجانب الإيجابي من النظرية
١٤٥	ثالثاً: تقييم العمل في النظرية
١٤٩	رابعاً: العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية
١٥٠	الأول: الحياة ذات طابع مزدوج
١٥٢	الثاني: تمييز الأعمال الاقتصادية بحسب النظرية
١٥٣	الثالث: كيفية قيام الحقوق الخاصة على أساس العمل
١٥٨	الرابع: أساس التملك في الثروات المنقولة
١٦٢	خامساً: دور الأعمال المنتجة في النظرية
١٦٣	سادساً: دور الحياة للثروات المنقولة
١٦٦	النتائج النظرية
١٦٩	الفصل الثالث: نقد التصورات الرأسمالية والاشتراكية عن الملكية

- المطلب الأول: مقارنة النظرية الإسلامية ١٧١
- المطلب الثاني: ظاهرة الطسق وتفسيرها ١٧٦
- المطلب الثالث: التحديد الزمني للحقوق الخاصة ١٧٩
- الفصل الرابع: نظرية التوزيع ما بعد التوزيع ١٨٣
- البحث الأول: الأساس النظري للتوزيع على عناصر التوزيع ١٨٥
- البحث الثاني: النظرية في الاقتصاد الرأسمالي. ١٨٩
- البحث الثالث: النظرية الإسلامية ومقارنتها بالرأسمالية. ١٩١
- البحث الرابع: الدليل على نظرية الإسلام. ١٩٥
- البحث الخامس: أوجه الفرق بين النظرية الإسلامية والماركسية. ١٩٨
- البحث السادس: أوجه الفرق بين النظرية الإسلامية والنظرية الاشتراكية ٢٠٢
- البحث السابع: إنَّ الملكية ليست تابعة للقيمة التبادلية. ٢٠٦
- البحث الثامن: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج. ٢١١
- المطلب الأول ٢١١
- المطلب الثاني ٢٢٣
- الأمر الأول: تنسيق الأحكام الإلهية في سبيل الوصول إلى النتائج العامة ٢٢٣
- التي يؤدي إليها، ثم الوصول إلى مركب نظري مترابط
- الأمر الثاني: قيام الكسب على أساس العمل المنفق ٢٢٧
- الأمر الثالث: الناحية الإيجابية من القاعدة ٢٢٧
- الأمر الرابع: الناحية السلبية من القاعدة ٢٣٠
- الأمر الخامس: حرمة الربا من مصاديق المدلول السلبي للقاعدة ٢٣٢

- ٢٣٥ الأمر السادس: السبب في عدم اشتراك وسائل الإنتاج في الربح
- ٢٤٠ الأمر السابع: النتائج
- ٢٤١ الأمر الثامن: التقييم والمناقشة
- ٢٤٣ تقييم ما ذكر في البحوث السابقة
- ٢٤٣ البحث الأول
- ٢٤٤ البحث الثاني
- ٢٤٥ البحث الثالث
- ٢٤٥ البحث الرابع
- ٢٤٧ البحث الخامس
- ٢٥٢ البحث السادس
- ٢٥٧ المطلب الثالث: صلة الإنتاج بالمذاهب الاقتصادية
- ٢٦٠ المطلب الرابع: تنمية الإنتاج
- ٢٦٣ المطلب الخامس: وسائل الإسلام في تنمية الإنتاج
- ٢٦٣ وسائل الإسلام من الناحية الفكرية
- ٢٦٧ وسائل الإسلام من الناحية التشريعية
- ٢٨٠ المطلب السادس: الاقتصاد السياسي الإسلامي
- ٢٨١ المطلب السابع: الهدف من الإنتاج
- ٢٨٩ أمور تتعلق بالبحوث السابقة
- ٢٩٠ الأمر الأول: الصلة بين الإنتاج والتوزيع
- ٢٩١ الأمر الثاني: نظرية الإسلام في التوزيع

- ٢٩٤ الأمر الثالث: الصلة بين الإنتاج والتداول
- ٢٩٥ مفهوم التداول في الإسلام
- ٣٠٠ الأمر الرابع: الهدف من الإنتاج
- ٣٠١ نقد الفكر الرأسمالي
- ٣٠٣ الموقف الإسلامي
- ٣٠٥ الأمر الخامس: معالجة مشاكل الإنتاج والدخل والتقلبات الدورية وغيرها في الاقتصاد الإسلامي
- ٣١٦ الأمر السادس: العدالة الاجتماعية:
- ٣٢٢ الأمر السابع: دور الدولة في الحياة الاقتصادية
- ٣٣٥ الفهرست