عبد الرحمن المالكي

السياسة الاقتصادية المثلى

1383هـ - 1963م

هذا من الكتب التي أصدرها

حزب التحرير

فهرس الكتاب

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
	السياسة الاقتصادية المثلى		جهد الإنسان أو الأجير
	تغيير أسلوب الاستعمار		الأساس الذي بني عليه تقدير الأجر
	الإبقاء على النظام الرأسمالي		لا توجد زيادات سنوية للأجراء
	فساد النظام الرأسمالي		لا توجد في الإسلام مشاكل عمال
	فساد اشتراكية الدولية		ضمانة الحاجات الأساسية
	فساد الاشتراكية الحقيقية		التأمينات الاجتماعية في الرأسمالية
	فساد ما يسمى بالعدالة الاجتماعية		ضمانة الاشتراكية للحاجات الأساسية
	السياسة الاقتصادية المثلى		ضمانة الإسلام للحاجات الأساسية
	مصادر الاقتصاد		زيادة الثروة أو تنمية الثروة
	الزارعة		السياسة الزراعية
	خطأ المساواة في ملكية الأرض		السياسة الصناعية
	طريقة معالجة أضرار الإقطاع		تمويل المشاريع
	أحكام الأراضي		أخطار القروض الأجنبية
	الصناعة		التسهيلات الائتمانية
	متى تكون المصانع ملكية عامة		الحكم الشرعي في القروض
	التجارة		طريقة تمويل المشاريع الإنتاجية
	بيع وشراء العملات الأجنبية		سخافة الميزانية الإنمائية
	سعر الصرف		إيجاد الأسواق الخارجية

بسم الله الرحمن الرحيم

السياسة الاقتصادية المثلى

تجتاح البلاد الإسلامية موجة عن التنظيم الاقتصادي والتخطيط الاقتصادي، وإلى جانبها دعاية واسعة لما يسمى بالاشتراكية، وما يسمى بالعدالة الاجتماعية. وصار المسؤولون وأهل الرأي يحاولون رسم سياسة اقتصادية للبلاد، ووضع تخطيط اقتصادي لزيادة الدخل الأهلي، وللأخذ بالاشتراكية والعدالة الاجتماعية. ولا شك أن المتتبعين للحوادث السياسية وسير العلاقات الدولية يدركون أن هذه الموجة وتلك الدعاية ليست نتيجة إحساس طبيعي في البلد بالحاجة إلى التخطيط الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، أو شعور مثير بالظلم الاقتصادي في المجتمع، بقدر ما هي توجيه متعمد من الدول الرأسمالية الكبرى وخاصة أميركا. وذلك لتغيير أسلوب الاستعمار بعد أن انكشف عواره، وللإبقاء على النظام الرأسمالي مطبقاً على تلك البلاد بعد أن بزر فساده للناس أجمعين.

تغيير أسلوب الاستعمار

أما بالنسبة لتغيير أسلوب الاستعمار فإنه ما أن قاربت الحرب العالمية الثانية على النهاية حتى ظهر للمدركين للموقف الدولي أن الاستعمار لا بد أن يزول، إذ أن هجوم روسيا عليه كان يضعفه. ولما انتصر الحلفاء في الحرب العالمية الثانية كان من برنامج روسيا استئناف مهاجمة النظام الرأسمالي، ومهاجمة الاستعمار الغربي، وتحريض الشعوب المستعمرة لإقامة الثورات وإيجاد المتاعب للدول الغربية. لذلك فكرت أميركا بأنه لا سبيل إلى الاحتفاظ بالاستعمار إلا بتغيير أسلوبه، ولا سبيل لأخذ المستعمرات لها من باقي الدول المستعمرة إلا بهذا الأسلوب الجديد. يقول جون فوستر دالس وزير خارجية أميركا السابق في كتابه حرب أم سلام تحت عنوان (التطور الاستعماري كإجراء بديل للثورة العنيفة) ما نصه: "إن الوضع الاستعماري للغرب كان ينظر إليه دائماً من القادة السوفييت على أنه كعب أخيل، أي النقطة التي يستطيعون أن يضربوا فيها الضربة القاضية" ثم يقول: "عندما اقتربت الحرب العالمية الثانية من نهايتها كان الموضوع السياسي الوحيد ذو الأهمية الشديدة هو موضوع المستعمرات. ولو كان الغرب قد حاول أن يستمر في تخليد الاستعمار كأمر واقع لجعل ذلك من المحتم قيام الثورة المسلحة، وكان من المحتم أن ينهزم أيضاً، وكانت الخطة الوحيدة الممكن نجاحها هي الوصول بشكل سلمي إلى استقلال أكثر الناس رقياً من هؤلاء السبعمائة مليون التي تحت حكمهم" ثم تبنت أميركا هذا الأسلوب لتطوير الاستعمار وأخذت تنفذه، وتنفذ معه ربط البلاد التي تأخذ استقلالها بالقروض والمساعدات. ولئن كان هذا في أول الأمر خفياً على الناس في لبسه لباس التحرير من الاستعمار، وثوب المساعدات لإنهاض البلاد اقتصادياً، فلم يكن يعرفه إلا متتبعوا السياسة الدولية، ولكنه الآن بعد استقلالات أفريقية، وبعد حوادث الكونغو بالذات، صار معروفاً لدى الناس. فقد برز الأسلوب الأميركي الجديد لتطوير الاستعمار بتحويله من فرض سيطرة بواسطة الجيوش والقوى العسكرية على الشعوب الضعيفة لاستغلالها إلى فرض هذه السيطرة بأسلوب آخر هو

إعطاء البلاد استقلالها الشكلي وفرض السيطرة عليها بواسطة القروض والمساعدات. ولم يعد خافياً على أحد أن فكرة إعطاء الشعوب استقلالها ومدها بالقروض إن هو إلا الأسلوب الجديد للاستعمار، كما لم يعد خافياً على أحد أن أميركا تلاحق الدول المستعمرة إنجلترا وفرنسا وبلجيكا وهولندا والبرتغال لانتزاع مستعمراتها منها عن طريق إعطاء هذه المستعمرات استقلالها ومدها بالمعونات والمساعدات، فحوادث الكونغو وأنغولا وتحركات هيئة الأمم ضد إنجلترا في أفريقية مثل روديسيا وحوادث إريانا الغربية التي أدت إلى ضمها لإندونيسيا كل ذلك أدلة واضحة على اندفاع أميركا في أسلوبها الجديد في الاستعمار بإعطاء البلاد استقلالها وربطها بالقروض. والبلد الذي يمتنع عن أخذ القروض تثير فيه أميركا القلاقل، وتوجد له المتاعب حتى تخضعه لها فتضطره لأخذ القروض منها. أي لربطه بها بواسطة الأموال كما حصل مع إندونيسيا، فإنها حين استقلت سنة 1947 امتنعت عن أخذ القروض من أميركا في أول الأمر مما جعل أميركا تقيم ضدها الثورات والقلاقل إلى أن خضعت سنة 1958 فارتبطت بأميركا بالقروض والمساعدات. غير أن أخذ الدولة المستقلة للقروض على شكل يربطها بأميركا لا بد أن توجد مبررات لأخذ هذه القروض ومن أجل ذلك أوجدوا الرأي العالم عن التخطيط الاقتصادي وعن التنمية الاقتصادية في البلاد التي كانت مستعمرة أو تحت النفوذ الغربي لإيجاد حافز عند أهل البلاد لرسم المخططات الاقتصادية، والتنمية الاقتصادية، أي لأخذ الأموال الأجنبية ولا سيما الأميركية، ليجري بواسطتها فرض السيطرة على هذه البلاد لاستغلالها. ولهذا فإن الدعوة إلى التخطيط الاقتصادي والتنمية الاقتصادية دعوة مشبوهة يراد منها فتح الطريق للأموال الأجنبية لتحل محل الجيوش والقوى العسكرية في فرض السيطرة على البلاد.

غير أنه ينبغي أن يعلم أن هذا بالنسبة لهذه الدعوة الاستعمارية وليس بالنسبة للعمل لزيادة ثروة البلاد، فإن وضع سياسة اقتصادية لتنمية ثروة البلاد وتوفير الحاجات المادية لها أمر بديهي وضروري ولا يستغنى عنه. ولكن هذه السياسة لا تحتاج إلى دعوة تكتسح البلاد، وهي أيضاً إنما تمليها حاجات البلاد ولا يصح أن تأتي بتوجيه من أعداء المسلمين، وهي كوضع سياسة تعليم لرفع المستوى العلمي في البلاد، وكوضع سياسة تسلح لزيادة قدرة الجيش، وكوضع سياسة خارجية لتمكين الدولة من التأثير في الموقف الدولي ومن تسييره في اتجاه معين، وغير ذلك من السياسات. أما أن تفرض الدعوة إلى التنمية الاقتصادية، وتكون بهذا الشكل الكاسح، وتأتينا بتوجيهات من الخارج، وطبق مخطط استعماري معين مدروس، فإن ذلك يدل بشكل صريح على أن هذه الدعوة إنما يراد منها فرض سيطرة الدول الاستعمارية على البلاد.

هذه هي الناحية الاستعمارية التي تكمن وراء ما يسمع من رأي عام للتخطيط الاقتصادي وللتنمية الاقتصادية.

الإبقاء على النظام الرأسمالي

أما ناحية الإبقاء على النظام الرأسمالي بعد أن انكشف عواره فإن طريقة السير في الاقتصاد تدل عليه. فإن ما يشاهد من إجماع على جعل التنظيم الاقتصادي يبنى كله على زيادة الدخل الأهلي مع ترقيعه بالعدالة الاجتماعية، أو تطعيمه بالاشتراكية، دليل واضح على ذلك، حتى البلدان التي نجحت أميركا في إخضاعها

لسيطرة رأس المال الأميركي مثل مصر فإنها – ما تتبجح به من الدعوة العريضة للاشتراكية – قد جعلت أساس تنظيماتها الاقتصادية زيادة الدخل الأهلي، أي بنتها على أساس النظام الرأسمالي، مما يدل على أن المسألة هي تطوير كيفية تطبيق النظام الرأسمالي، ليطبق بأسلوب جديد يخفيه، تماماً كما حصل في تطوير الاستعمار. فقد انكشف عوار النظام الرأسمالي، وتجلى فساده لجميع البلاد التي كانت تحت نفوذ الغرب، وأثرت دعاية روسيا ضده حتى صار أشد المتعصبين له يقول: "لم يعد بالإمكان الأخذ بالنظام الرأسمالي كاملاً للمحاذير الاقتصادية والاجتماعية التي تكتنفه" ومن هنا صار لا بد للإبقاء على النظام الرأسمالي من أسلوب جديد لتطبيقه يخفي به على الناس فكان هذا الأسلوب الجديد هو تطوير النظام الرأسمالي، وللوصول إلى ذلك قاموا يحاولون إيجاد رأي عام عن التخطيط الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، وإيجاد رأي عام معها عن الاشتراكية، وعن العدالة الاجتماعية. وبذلك يضمن بقاء النظام الرأسمالي مطبقاً ومتحكماً في البلاد بواسطة هذا الأسلوب الجديد.

غير أن هذا الأسلوب الجديد ليس جديداً في وجوده كالأسلوب الاستعماري الجديد وإنما هو أسلوب قديم استعملته أوروبا حين بان عوار النظام الرأسمالي في القرن التاسع عشر وتعرض للانهيار فاستعملت هذا الأسلوب، ونجحت في إبعاد الخطر عنه، وحافظت عليه في أوروبا حتى اليوم. فكذلك هي الآن تحاول استعماله في البلدان التي كانت تحت حكم أوروبا، للإبقاء على النظام الرأسمالي بعد أن أصبح متعرضاً للانهيار. فهو جديد بالنسبة لهذه البلدان لا بالنسبة لوجوده، لأنه في حقيقته قديم. وذلك أنه منذ أوائل القرن التاسع عشر انكشف فساد النظام الرأسمالي انكشافاً تاماً، وظهرت أفكار جديدة تهدده بالانهيار. فإنه نتيجة للظلم الذي عاناه المجتمع في أوروبا وروسيا من هذا النظام، وللأخطاء الكثيرة التي فيه، ظهرت الأفكار الاشتراكية، وطغت على الرأي العام. وكانت هذه الأفكار في النصف الأول تأخذ شكل أبحاث فكرية، وتظهر في رسائل ومؤلفات، وإن كانت قد وجدت أحزاب تقول بها ولكنها لم تأخذ الدور الفعال للتأثير في الجماهير وتهديد أنظمة الحكم وأنظمة الحياة، ولكنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر صارت حركة سياسية، وبدأت محاولات تكوين أحزاب تناضل لاستلام الحكم لتطبيقها، وقد قامت هذه الأحزاب بالفعل في روسيا ودول أوروبا. وكانت هذه الأحزاب تصدر الصحف، وتعقد المؤتمرات، وتقوم بحركات نضالية، ودعوات اشتراكية، حتى كادت الفكرة الاشتراكية تكتسح أوروبا كلها. فتعرض بذلك النظام الرأسمالي للتدمير وخاصة من الاشتراكية الماركسية، فطلع الرأسماليون على العالم بما يسمى باشتراكية الدولة، لصرف الناس عن الاشتراكية الماركسية، ولتكون أسلوباً جديداً لتطبيق الرأسمالية بشكل يضمن إبقاءها والمحافظة عليها. غير أن اشتراكية كارل ماركس نجحت وقامت عليها دولة الاتحاد السوفياتي، فاشتد الخطر على النظام الرأسمالي. أما اشتراكية الدولة فإنها وإن قامت على أساسها أحزاب في أكثر بلدان أوروبا فإنها لم تنجح وظهر إفلاسها. فقامت إلى جانبها فكرة العدالة الاجتماعية، فأدت بعض الخدمات للنظام الرأسمالي. وهكذا استطاعت أوروبا بهاتين الفكرتين: اشتراكية الدولة، والعدالة الاجتماعية، حفظ النظام في أوروبا ووقفت أمام النظام الاشتراكي الماركسي في روسيا، وقفت أمامه منذ أن كان حزباً في أواخر القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين، ووقفت أمامه حين صار دولة عقب الحرب العالمية الأولى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. والآن وقد بدأ الإحساس بظلم النظام الرأسمالي في المجتمع يدب في البلدان التي كانت تحت سلطان أوروبا جاءت الدول الكبرى بفكرة الاشتراكية، أي اشتراكية الدولة وفكرة العدالة

الاجتماعية إلى جانب التخطيط الاقتصادي والتنمية الاقتصادية للمحافظة على النظام الرأسمالي، وللحيلولة دون أن يسقط تحت الأقدام. وعليه فإن الدعوة إلى الاشتراكية أي اشتراكية الدولة وهي ما يسميها حكام الدول العربية بالاشتراكية العربية، والدعوة إلى العدالة الاجتماعية، إلى جانب الدعوة إلى التنمية الاقتصادية والتخطيط الاقتصادي كلها دعوات مشبوهة. لأنه يراد منها تثبيت النظام الرأسمالي في البلاد بالمحافظة على أساسه وترقيعه بما يسمى بالاشتراكية أي اشتراكية الدولة، وبما يسمى بالعدالة الاجتماعية ليظل مطبقاً في البلاد متحكماً في علاقات المسلمين.

هذا هو الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى التخطيط الاقتصادي والتنمية الاقتصادية إلى جانب الدعوة إلى الاشتراكية وإلى العدالة الاجتماعية، ألا وهو محاولة تطويل أمد الاستعمار الغربي والإبقاء على النظام الرأسمالي في بلاد الإسلام. أما فساد هذه الأفكار من حيث هي، أي أفكار جعل زيادة الدخل الأهلي أساساً للنظام الاقتصادي وأفكار الاشتراكية والعدالة الاجتماعية فإنه يبرز من البحث في كنهها علاوة على كونها من صنع الدول الغربية الكبرى. ولهذا لا بد من التعرض لها فكرة فكرة لبيان خطئها من حيث هي أفكار اقتصادية.

فساد النظام الرأسمالي

ولنأخذ مسألة زيادة الدخل الأهلي من حيث جعلها أساساً للاقتصاد، فإن هذه الفكرة هي أساس النظام الرأسمالي وعلى أساسها يقوم هذا النظام. فهو يقول أن الندرة النسبية للسلع والخدمات بالنسبة للحاجات هي المشكلة الأساسية، أي أن عدم كفاية السلع والخدمات للحاجات المتجددة والمتعددة عند الإنسان هي المشكلة الاقتصادية للمجتمع. وذلك أن للإنسان حاجات تتطلب الإشباع فلا بد من وسائل لإشباعها. ووسائل الإشباع هذه هي السلع والخدمات، فالسلع وسائل الإشباع لما يسمى عندهم بالحاجات المادية وهي الحاجات المحسوسة الملموسة، مثل أكل الرغيف ولبس الثوب وسكنى الدار. والخدمات وسائل الإشباع لما يسمى عندهم بالحاجات المعنوية وهي الحاجات المحسوسة غير الملموسة مثل خدمة الطبيب والمعلم والمهندس. لذلك كانت مهمة الاقتصادي هي توفير السلع والخدمات، أي توفير وسائل الإشباع من أجل إشباع حاجات الإنسان. وبناء على هذا إنما يبحث الاقتصادي في توفير وسائل الإشباع لحاجات الإنسان. ولما كانت السلع والخدمات محدودة فإنها لا تكفي لسد حاجات الإنسان. لأن هذه الحاجات غير محدودة. فهناك الحاجات الأساسية التي لا بد للإنسان من إشباعها بوصفه إنساناً وهي المأكل والملبس والمسكن، وهناك عدد من الحاجات التي تزداد كلما ارتقى الإنسان إلى مرتبة أعلى من مراتب المدنية، وهذه تنمو وتزداد فتحتاج إلى إشباعها إشباعاً كلياً، وهذا لا يتأتى مهما كثرت السلع والخدمات. لذلك نشأ أساس المشكلة الاقتصادية وهو كثرة الحاجات وقلة وسائل إشباعها. يعني عدم كفاية السلع والخدمات لإشباع جميع حاجات الإنسان إشباعاً كلياً، فتواجه المجتمع حينئذ المشكلة الاقتصادية وهي مشكلة الندرة النسبية للسلع والخدمات. والنتيجة الحتمية لهذه الندرة هي أن تظل بعض الحاجات إما مشبعة إشباعاً جزئياً فقط، أو غير مشبعة إطلاقاً، وما دام الأمر كذلك فلا بد من قواعد تقرر كيفية توزيع الموارد المحدودة على الحاجات غير المحدودة. فالمشكلة عندهم إذن هي الحاجات وليس الإنسان، أي هي توفير الموارد لإشباع الحاجات وليس إشباع حاجات كل فرد من الأفراد.

ولما كان الأمر كذلك كان لا بد أن تكون القواعد التي توضع هي القواعد التي تضمن الوصول إلى أرفع مستوى ممكن من الإنتاج حتى يتأتى توفير الموارد، أي حتى توفر السلع والخدمات لمجموعة الناس لا لكل فرد منهم، ومن هنا كانت مشكلة توزيع السلع والخدمات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة إنتاجها، وكان الهدف الأسمى للدراسات الاقتصادية هو العمل على زيادة ما يستهلكه مجموع الناس من السلع والخدمات، ولهذا كانت دراسة العوامل التي تؤثر على حجم الإنتاج الأهلي تحتل مكان الصدارة بين جميع الموضوعات الاقتصادية عندهم، لأن البحث في زيادة الإنتاج الأهلي هو عندهم أهم الأبحاث لمعالجة المشكلة الاقتصادية ألا وهي الندرة النسبية للسلع والخدمات بالنسبة للحاجات. فزيادة الإنتاج هو الأساس للمشكلة الاقتصادية وليس عيش كل فرد من أفراد الناس، ولذلك صارت تقدر ثروة البلاد جملة بغض النظر عن مالكيها، فتقسم على عدد أفراد الشعب ويقال معدل دخل الفرد كذا ولو كان الذي يملك هذه الثروة هو عشر هذا الشعب وتسعة أعشاره لا يكاد يجد القوت والكساء ولا يكاد يجد بيتاً يأوي إليه. لأنهم يعتقدون أنه لا يمكن معالجة الفقر والحرمان في البلد إلا عن طريق زيادة الإنتاج فيه، وترك الحرية للناس يأخذون من هذا الإنتاج أي من الثروة بمقدار ما ينتجون للبلد، أي بمقدار ما يستطيعون من أخذ، فيعالج الفقر والحرمان في البلد، وبمعالجته يعالج الفقر والحرمان في الأفراد بإقبالهم على الإنتاج لمعالجة فقرهم وحرمانهم. فعلاج المشكلة الاقتصادية التي تواجه المجتمع عندهم إنما يكون بزيادة الإنتاج. ومن هنا يفهم سر انصباب الجهود على زيادة الإنتاج والتنمية الاقتصادية ووضع التخطيط الاقتصادي لزيادة الإنتاج، أي أن الجهود منصبة على الأساس الذي يقوم عليه النظام الرأسمالي.

هذا هو الأساس للنظام الرأسمالي. فهو يبحث في التوزيع والإنتاج، ولكنه يبحث في توزيع الموارد على الحاجات الموجودة في البلد لا على حاجات جميع أفراد البلد فرداً فرداً، ثم هو يبحث في توزيع الموارد على الحاجات عن طريق زيادة الموارد لا عن طريق قواعد تقرر هذا التوزيع أي يجعل بحث التوزيع على الحاجات منطوياً تحت بحث الإنتاج، فيكون بحثه كله هو الإنتاج، أي زيادة الدخل الأهلي. ثم هو يترك الناس دون أي عناية في بحثه. فهو لا يبحث في توزيع الثروة عليهم، ولا فيما يضمن أخذهم منها، وإنما يقصر بحثه على الإنتاج، ويترك الناس يأخذون من هذا الإنتاج بقدر ما يستطيعون. وعلى هذا فإن النظام الاقتصادي الرأسمالي يهدف إلى غاية واحدة هي زيادة ثروة البلاد جملة، ويعمل للوصول إلى أرفع مستوى ممكن من الإنتاج، ويجعل تحقيق أقصى ما يمكن من الرفاهية لأفراد المجتمع نتيجة لزيادة الدخل الأهلي ورفع مستوى الإنتاج في البلاد، وذلك بتمكينهم من أخذ الثروة حين يترك لهم الحرية في العمل لإنتاجها ولحيازتها. فالاقتصاد لا يوجد لإشباع حاجات الأفراد، وتوفير الإشباع لكل فرد من أفراد المجموعة، وإنما هو منصب على توفير ما يشبع حاجات المجموعة برفع مستوى الإنتاج وزيادة الدخل الأهلي للبلاد، وعن طريق توفر الدخل الأهلي يحصل حينئذ توزيع هذا الدخل بواسطة حرية الملك، وحرية العمل، على أفراد المجتمع، فيترك للأفراد حرية نوال ما يستطيعونه من هذه الثروة كل بحسب ما يملك من عوامل إنتاجها، سواء حصل الإشباع لجميع الأفراد أو حصل لبعضهم دون البعض الآخر، وهذا خطأ وظلم. لأن الحاجات التي تتطلب الإشباع هي حاجات فردية مع كونها حاجات إنسان. فهي حاجات لمحمد وصالح وحسن، وليست حاجات لمجموعة الإنسان أو لمجموعة أمة أو لمجموعة شعب. والذي يسعى لإشباع حاجاته إنما هو الفرد سواء أكان إشباعه لها مباشرة كالأكل، أو عن طريق إشباع

المجموع كالدفاع عن الأمة. ولذلك كانت المشكلة الاقتصادية هي توزيع وسائل الإشباع على الأفراد، أي توزيع السلع والخدمات على أفراد الأمة أو الشعب وليس على الحاجات التي يتطلبها مجموع الأمة أو الشعب دون النظر إلى كل فرد من أفراده. وبعبارة أخرى المشكلة هي الحرمان الذي يصيب الفرد لا الحرمان الذي يصيب مجموع البلاد. والبحث في الاقتصاد إنما يكون لإشباع الحاجات الأساسية لكل فرد لا البحث في إنتاج المادة الاقتصادية. فالقضية متعلقة بالأفراد الذين يعيشون في البلد وليس بإنتاج البلد، أي متعلقة بإشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الأمة فرداً فرداً إشباعاً كلياً، وليس بزيادة إنتاج البلد، فالبحث أساسه توزيع الثروة على الناس لضمان إشباع جميع حاجاتهم الأساسية وليس أساس البحث إنتاج الثروة. والفقر والحرمان المطلوب علاجهما هما عدم إشباع الحاجات الأساسية للإنسان بوصفه إنساناً، وعدم تمكينه من إشباع حاجاته الكمالية، وليس الفقر أو الحرمان هو فقر البلاد بالنسبة لما يشبع الحاجات المتولدة عن الرقي المادي أو كونها محرومة منها. وهذا الفقر والحرمان بهذا المفهوم. – عدم إشباع الحاجات الأساسية، وعدم التمكين من إشباع الحاجات الكمالية لكل فرد – لا يعالج بزيادة الإنتاج، وإنما يعالج بكيفية توزيع الثروة على جميع الأفراد فرداً فرداً بحيث يشبع كل فرد جميع حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً. ويساعد على إشباع جميع الحاجات الكمالية. وعلى هذا يكون الرأسماليون قد تصوروا المشكلة الأساسية للاقتصاد تصوراً مقلوباً فجعلوها إنتاج الثروة وتركوا أمر توزيعها تركاً تاماً، في حين أن المشكلة هي توزيع الثروة. ومن هنا جاء الخطأ والضلال في جعل زيادة الدخل الأهلي الأساس للتنظيم الاقتصادي. وقد ترتب على هذا، أي على جعل الإنتاج هو الأساس، وترك أمر التوزيع للثروة على أفراد المجتمع تركاً تاماً، وعدم توجيه أي عناية له فضلاً عن جعله أساساً، ترتب على ذلك أن جعلوا الثمن هو المنظم للتوزيع، أي أن من يملك ثمناً يأخذ من الثروة، ومن لا يملك شيئاً لا يأخذ شيئاً، لأنه ترك للأفراد أن يأخذوا من هذه الثروة بمقدار ما ينتجون، فيأخذون ثمن إنتاجهم، ثم بواسطة هذا الثمن يحصلون من ثروة البلاد بمقدار ما يملكون منه. وبذلك يكون النظام الرأسمالي قد قرر أنه لا يستحق الحياة إلا من كان قادراً على المساهمة في إنتاج السلع والخدمات. أما من كان عاجزاً عن ذلك لأنه خلق ضعيفاً، أو لأن هناك ضعفاً طرأ عليه، فلا يستحق الحياة، لأنه لا يستحق أن ينال من ثروة البلاد ما يسد حاجاته. وكذلك يستحق التخمة والسيادة والسيطرة على الغير بماله كل من كان قادراً على ذلك، لأنه خلق قوياً في جسمه أو في عقله، وكان أقدر من غيره على الحياة بأي طريق من الطرق. وكذلك يزيد في حيازة الثروة على غيره كل من كانت ميوله للمادة قوية، ويقل في حيازتها عن غيره من كانت ميوله الروحية وتعلقه بالصفات المعنوية أقوى، لتقيده في كسب المادة بما تفرضه عليه القيود الروحية أو المعنوية التي التزم بأفكارها. وهذا يبعد العنصر الروحي والخلقي عن الحياة ويجعلها حياة مادية بحتة أساسها النضال المادي لكسب وسائل إشباع الحاجات المادية. وهذا ما هو واقع في البلاد الغربية كلها، وما هو مسيطر على البلاد الإسلامية بعد أن طبق عليها النظام الرأسمالي.

وأيضاً فإن جعل زيادة الدخل الأهل هي الأساس، وترك الحرية لهم في الملك والعمل لإنتاجها وحيازتها، وعدم العناية بأمر توزيعها على الأفراد على الإطلاق، أدى ذلك إلى تملك المال بأي سبيل يصل بها إليه، سواء أكان بالغش والكذب أم بالقمار والاحتكار، أم بالربا مضاعفاً وغير مضاعف. وسواء أكانت السلع خمراً أم حشيشاً أم أفيوناً، أو كانت الجهود رقصاً وشعوذة أو ما شابه ذلك، ما دامت قد ضمنت له الحرية المطلقة في

الملك والعمل يحصل الثروة كما يشاء بما يشاء. وفي هذا انحطاط في العلاقات، ونزول بالإنسان إلى درك الحيوان، وإهدار لجميع القيم الرفيعة من بين الناس.

هذا هو النظام الرأسمالي وهذه هي نتائجه. فهو يتصور المشكلة الاقتصادية تصوراً مقلوباً، فبدل أن ينظر إليها بأنها مشكلة مجتمع أي مشكلة علاقات، مشكلة توزيع الثروة على الناس، جعلها مشكلة إنتاج وترك الحرية في الملك وفي العمل لإنتاج الثروة وحيازتها. وبذلك لم يعالج المشكلة بل ركزها على أساس الظلم وانعدام القيم الرفيعة، فهو يحصر الثروة بأيدي الأقوياء، وأيدي من لا يبالون بالقيم كلها إلا القيمة المادية، ويحرم منها الضعفاء، ويجعلها تشح على الحريصين على القيم العليا من روحية وخلقية ومعنوية. ويجعل الحياة الاقتصادية أساس الحياة وأساس العلاقات، ويقيم قواعد الخلق على أساس هذه الحياة الاقتصادية، ويصور الحياة بأنها سلع وخدمات، أي بأنها مادة ليس غير. وبدل أن يعالج الفقر والحرمان للأفراد ركز وجود الفقر والحرمان في المجتمع، لأنه يستحيل أن يخلو من ضعفاء، ومن حريصين على عليا الصفات وهؤلاء سيظلون حتماً فقراء ما دام أساس النظام الاقتصادي هو زيادة الدخل الأهلي، وأن يأخذ منه من هو قادر على الأخذ، فالقوي بقوته ينال الثروة، والضعيف يضعفه يحرم منها، وهذا هو تركيز للفقر لا محالة. وهو فوق ذلك يجعل السيطرة في البلاد للأغنياء، ويجعل السلطة بأيديهم، ويمكنهم من التحكم في الناس. ولذلك ظهرت في البلاد الغربية التي تعتنق الرأسمالية، أي التي تجعل أساس النظام الاقتصادي زيادة الدخل الأهلي يأخذ منه كل قادر ما تمكنه قدرته من أخذه، ظهرت في تلك البلاد سيطرة الاحتكارات الرأسمالية واستبد المنتجون بالمستهلكين، وغدا فريق من الناس كأصحاب الشركات الكبرى كشركات البترول والسيارات والمصانع الثقيلة وغيرها يسيطر على جمهرة المستهلكين، ويتحكم فيهم، ويفرض عليهم أثماناً معينة للسلع، وهذا ما دعا إلى ظهور الاشتراكية، وظهور ما يسمى بالعدالة الاجتماعية، لترقيع النظام الرأسمالي لتخفيف ما أنزله بالناس من ظلم وإرهاق.

هذا هو واقع الدعوة إلى جعل زيادة الدخل الأهلي أساس التنظيم الاقتصادي، وهذا هو بالتالي واقع الدعوة إلى التخطيط والتنمية، فإنها دعوة إلى جعل أساس النظام الرأسمالي أساساً لتنظيمنا الاقتصادي، وجعل الحياة الاقتصادية أساساً للحياة أو أساساً للعلاقات بين الناس، وهذه هي نتائج هذه الدعوة: ظلم للأكثرية الساحقة من الناس وهم الضعفاء، وتركيز للفقر في المجتمع، ونفي للقيم الرفيعة منه. ومن هنا يظهر مدى ما في هذه الدعوة من خطر على الأمة وعلى المجتمع فوق كونها دعوة مشبوهة غايتها تثبيت النظام الرأسمالي بعد أن اشرف على الانهيار، وبالتالي يثبت أقدام الدول الكافرة في بلاد الإسلام بعد أن أذن نفوذها وسلطانها فيها بالانهيار والزوال، وبعد أن صارت هذه البلاد على وشك التحرير.

فساد اشتراكية الدولة

وأما الاشتراكية التي يدعون إليها والتي يسميها بعض الحكام في الدول العربية بالاشتراكية العربية فإنها نوع من أنواع الاشتراكية يسمى باشتراكية الدولة وهي فكرة عفنه رائحتها تزكم الأنوف. وقد تولت عنها أوروبا التي جاءت بها وأعرضت حتى عن ذكر اسمها بعد أن ظهر عفنها وانتشرت رائحتها. وفوق ذلك فإن حكام مصر الذين يحاولون تطبيقها إنما يسيرون على طريقة وضع الحصان وراء العربة ليجرها إلى الأمام، أو بعبارة

أخرى يبدأون السير بالخطوة الثانية قبل الخطوة الأولى، فإنهم يريدون تطبيق الاشتراكية قبل أن يوجد الاشتراكيون، ولذلك يجمعون إلى عفونة الفكرة استحالة تطبيقها. وتفصيل ذلك كله أن ظهور الاشتراكية كان نتيجة للظلم الذي عاناه المجتمع في البلاد الرأسمالية وهي أوروبا وروسيا من جراء تطبيق النظام الرأسمالي، فرأوا أن هذا الظلم إنما أتى من تفاوت الملكية الخاصة بين الناس ولذلك أخذوا يبحثون الملكية. فقال فريق منهم بالمساواة الفعلية في الملكية، وانقسموا إلى ثلاثة أقسام: قسم يقول بالمساواة الحسابية ويقصد بها المساواة في كل ما ينتفع به، فيعطى لكل فرد منه ما يعطى للآخر. وقسم يقول بالمساواة الشيوعية، ويقصد بها أن يراعى في توزيع الأعمال قدرة كل فرد، ويراعى في توزيع الناتج حسب حاجات كل فرد. والمساواة تتحقق عندهم إذا ما طبقت القاعدة الآتية (من كل حسب قوته أي قدرته ولكل حسب حاجته). وأما القسم الثالث فيقول بالمساواة في وسائل الإنتاج من حيث أن الأشياء لا تكفي في الواقع لسد حاجات كل الأفراد فيجب أن تكون قاعدة التوزيع (من كل حسب قوته أي قدرته ولكل بنسبة عمله) وتتحقق المساواة إذا تهيأ لكل فرد من وسائل الإنتاج مثل ما للآخر.

وأيضاً فإن كون الظلم إنما ينتج عن الملكية يوجب إلغاء الملكية. واختلفت المذاهب الاشتراكية من حيث ما تقول بإلغائه من الملكية الخاصة. ففئة تقول بإلغاء الملكية الخاصة على الإطلاق وهذه هي الشيوعية، لتحقق المساواة، ويكون ذلك إذا طبقت قاعدتها السابقة (من كل حسب قوته أي قدرته) (ويراد بهذا العمل الذي يقوم به) ولكل حسب حاجته (ويراد به ما يوزع من الإنتاج). وفئة تقول بإلغاء الملكية الخاصة بالنسبة لثروات الإنتاج وهي التي تطلق عليها رأس المال مثل الأرض والمصانع والخطوط الحديدية والمناجم ونحوها، أي يمنع امتلاك كل سلعة تنتج شيئاً امتلاكاً خاصاً. فلا يملك بيتاً يؤجره ولا مصنعاً ولا أرضاً ولا ما شابه ذلك. ولكنهم يحتفظون بالملكية للأفراد بالنسبة لثروات الاستهلاك. فيصح أن يملكوا ما تستهلكونه ولا يملكون أي شيء ينتج، فيملكون سيارة لاستعمالها لأنفسهم ولا يصح أن يملكوا سيارة للأجرة وهكذا. وهذه هي اشتراكية رأس المال، وتتحقق إذا ما طبقت القاعدة التالية (من كل حسب قدرته ولكل حسب علمه) وهذا هو المذهب الذي جرى تطبيقه في روسيا حسب آراء ماركس بتفسيرات لينين وستالين ثم خروشوف للوصول إلى الشيوعية. وهناك فئة تقول بإلغاء الملكية الخاصة في الأرض الزراعية دون غيرها، وهؤلاء هم الاشتراكيون الزراعيون. فهذه هي أنواع الاشتراكية الحقيقية التي وجدت نتيجة للظلم الفادح في النظام الرأسمالي. ولذلك فإنها بعد أن توصلت إلى الفكرة الاشتراكية بحثت في طريقة تنفيذها ووضعت لها طريقة من جنس الفكرة. فقالت النقابية الثورية بالاعتماد على ما تسميه الفعل المباشر، أي جهود العمال أنفسهم، كالإكثار من الإضراب المتقطع، وإتلاف الآلات، ونشر فكرة الإضراب العام بين العمال، والتأهب لتحقيقها. وجاءت الماركسية بما تسميه سنة التطور في المجتمع، أي بما يسمى بالتناقضات. ومنذ أن وجدت هذه الفكرة بطريقتها بدأ النضال ضد الرأسمالية فوجد مذهب اشتراكي ثالث وهو ما يسمى باشتراكية الدولة، وهو في حقيقته اشتراكية اسماً وليس اشتراكية حقيقية. وخلاصة هذه الاشتراكية الاسمية أن تدرس كل حالة يدعو الصالح العام فيها إلى استبدال الملكية العامة بالملكية الخاصة، وهو ما يسمى بالتأميم. أي كل حالة يدعو الصالح العالم إلى تأميمها مما هو ملكية خاصة تؤمم. وأن يجري تقييد أصحاب الملكية الخاصة في كثير من المواطن، وأن يضع المشرع حداً أقصى للفائدة والإجارة فيمنع

الربح إذا زاد عن مقدار معين ويمنع إجارة أي عقار أو سلعة تستأجر كبيت أو سيارة إذا زادت الأجرة عن حد معين. وأن يضع حداً أدنى لأجور العمال فلا يعطي العامل أقل من مبلغ معين. وأن يمنع العمال نصيب في راس المال فتجعل لهم اسهم معينة في المصنع الذي يشتغلون فيه ونحو ذلك. هذه هي اشتراكية الدولة وهي الاشتراكية التي يدعون إليها ويحاول بعض الحكام تطبيقها. وطريقة تنفيذ هذه الاشتراكية هي سن القوانين من قبل الدولة وتنفيذ هذه القوانين من قبل الدولة، ويقولون إن في سن القوانين ما يكفل حماية المصالح العامة وتحسين أحوال العمال، كما أن في فرض الضرائب وخصوصاً المدرجة منها على الدخل ورأس المال والميراث ما يؤدي إلى تقليل التفاوت في الثروات. وظاهر في أفكار هذه الاشتراكية، من حيث فكرتها، ومن حيث طريقة تنفيذها، أنها إنما وجدت للوقوف في وجه الاشتراكية الحقيقية التي تبطش بالنظام الرأسمالي وتحطمه، من أجل حماية هذا النظام، فاسمها فقط اشتراكية، وحقيقتها سور لحماية الرأسمالية من أن تنهار أمام الاشتراكية الحقيقية. على أن هذه الاشتراكية بوصفها نظاماً لا يمكن أن يتم تطبيقها ويستمر بمجرد سن القوانين والتشريعات، بل لا بد أن يوجد رأي عام عنها لدى الشعب الذي ستطبق عليه مبني على تفهم لها، ثم بعد ذلك يمكن أن يجري تطبيقها. أما تطبيقها بمجرد سن القانون من قبل الحاكم الذي يعمل لتطبيقها فإن ذلك خطأ، إذ مجرد سن القانون لا يكفي لتطبيقه بل لا بد من رأي عام عن هذا القانون مبني على تفهم له ولو إجمالاً حتى يتم تطبيقه ويستمر. ولذلك فإن أوروبا حين بدأت تحاول تطبيق هذه الاشتراكية – اشتراكية الدولة – قد سارت في هذا الطريق من إيجاد رأي عام عن الاشتراكية مبني على تفهم لها ثم بدأت تحاول تطبيقها. فوجدت أولاً أحزاب اشتراكية تحمل الفكرة وتدعو لها وتكتل الناس حولها ثم لما وصلت هذه الأحزاب الحكم أخذت تحاول تطبيقها. ولكن حكام هذه البلاد الإسلامية والداعين للاشتراكية اليوم فيها يريدون أن يسنوا القوانين ويطبقوها قبل أن توجد الفكرة لدى الناس، وقبل أن يوجد لها رأي عام مبني على تفهم لحقيقتها ولو إجمالاً. فحكام مصر سنوا القوانين وبدأوا رأساً بتطبيقها قبل أن توجد الفكرة، وقبل أن يوجد رأي عام لها مبني على تفهم لحقيقتها، وقبل أن يوجد حزب اشتراكي، وهذا هو وضع الحصان وراء العربة ليجرها إلى الأمام، أو هو السير بالخطوة الثانية قبل الخطوة الأولى، وبالطبع سيكون فشلها حتمياً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذه الاشتراكية أي اشتراكية الدولة ليس فيها قابلية التطبيق، وليس فيها قابلية أن يوجد لها رأي عام، وذلك لأنها مجموعة من الأفكار غير مرتكزة على أساس، وكل فكرة منها غير الأخرى. فأساسها أن تدرس كل حالة يدعو الصالح العام فيها إلى إيجاد شيء يحد من طغيان الملكية الخاصة. وهذا ليس فكراً عاماً محدداً تنبثق عنه أفكار، وإنما هو أمر يمكن أن يحصل في أي نظام، فيمكن أن يحصل في النظام الرأسمالي، وفي النظام القبلي، وفي كل نظام، فلا يصلح أساساً لانبثاق أفكار، ولا يشكل عقيدة يعتنقها الناس. ثم أن الأفكار التي تنبثق عنه هي التأميم لبعض المصالح، وتقييد الملكية في بعض المواطن، وتحديد الأجور، وتحديد بدل الإجارات، وتحديد الأرباح إلى غير ذلك، وهي كلها أفكار لا رابط بينها. وإذا كان بالإمكان إيجاد رأي عام لفكرة واحدة منها كالتأميم مثلاً، فإنه من المتعذر أن يوجد رأي عام لها كلها، بوصفها كلاً، أي بوصفها اشتراكية. وما دام يتعذر إيجاد رأي عام لها مبني على تفهم لها فإنه لا يمكن أن يتم تطبيقها ويستمر، ولذلك أخفقت جميع الأحزاب الاشتراكية في أوروبا كلها في تطبيق هذه الاشتراكية ولم تستطع أن

تطبقها، وأكبر دليل على ذلك أن حزب العمال في إنجلترا وصل إلى الحكم وانفرد وحده بالحكم، وحاول تطبيق هذه الاشتراكية فلم ينجح، ووصل إلى تطبيق بعض الأفكار في بعض الحالات كالتأميم لبعض المصالح ولكنه لم يجد القبول عند الناس، وكان له أثر على قواه الانتخابية، فخسر المعارك الانتخابية من جراء فكرة التأميم، حتى وجد رأي قوي بين أعضائه للتخلي عن فكرة التأميم في الحزب لكسب الانتخابات. والأحزاب الاشتراكية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا لم تنجح في الوصول إلى الحكم. والاشتراكية النازية لم تنجح في تطبيق الاشتراكية، وإنما شخصية هتلر هي التي أثرت على ألمانيا فأوجد فيها النازية ولكنه لم يستطع أن يوجد الاشتراكية. ومن هنا تولى الرأي العام في أوروبا كلها عن الاشتراكية وأعرض عنها، إذ ظهرت له عفونتها، ولذلك لم يبق لها وجود في الرأي العام الأوروبي. وهذا كله آت من حيث كونها ليست منبثقة عن فكرة عامة محددة، بل هي مجموعة أفكار غير متجانسة، ومن هنا جاءت عفونتها، أي كانت عفنة لأنها وحدة مكونة من أخاليط، فكانت لها هذه العفونة.

هذا هو وضع الاشتراكية التي يدعون إليها ويحاولون تطبيقها، ومنه يمكن أن يدرك تمام الإدراك أن الدعوة لها دعوة إلى فكرة عفنة غير قابلة التطبيق، لأنه ليس فيها قابلية أن يكون لها رأي عام مبني على تفهم لحقيقتها، ومنه يمكن أن يدرك تمام الإدراك أن محاولة تطبيقها محاولة مخفقة حتى لو كان المحاولون حزباً اشتراكياً، فكيف الحال والمحاولة جارية من فرد أو أفراد عن طريق سن القوانين لإيجاد الاشتراكية قبل أن يوجد الاشتراكيون؟! لا شك أن هذه المحاولة مقطوع بإخفاقها. ولا يقال أنه صار للاشتراكية رأي عام في البلاد، فصار يكن تطبيقها، لا يقال ذلك لأنه لا يوجد لهذه الاشتراكية رأي عام، ولا يمكن أن يوجد لها رأي عام، والموجود إنما هو دعاية للفظ الاشتراكية، وهذه الدعاية أوجدت لهذا اللفظ ذكراً ووجوداً لدى الناس، بل لدى بعض الناس، فصارت هذه الكلمة محببة للناس بما أسبغ عليها من معاني المساواة والعدالة. وأما هذه الاشتراكية بمدلولها وبوصفها مفهوماً معيناً فإنه لا أثر لها عند أحد. ثم ان هذا الوجود لهذه الكلمة وجعلها محببة إنما جاء مما كان لها في أوروبا من دعاية، فانتقلت للبلاد الإسلامية بطريق التقليد، ثم تبنتها بعض الحكومات، وشجعت عليها دول الغرب مثل أميركا، فوجدت لها هذه الدعاية، وصارت كلمتها محببة، حتى أنه صار يقال عن الإسلام بأنه دين الاشتراكية، مما دعا الشاعر المشهور أحمد شوقي أن يقول في مدح النبي ρ:

الاشتراكيون أنت إمامهم ... ولولا دعاوى القوم والغلواء

ومما دعا بعض الذين يحاولون حمل الدعوة الإسلامية أن يصدروا مؤلفات عنوانها الاشتراكية في الإسلام، وهذا كان عن دعاية أوروبا لهذه الاشتراكية ثم عن دعاية روسيا للاشتراكية، ثم كان بتبني بعض الحكام للفظها فوجدت هذه الهالة للاشتراكية، وهو وجود للفظ الاشتراكية وليس لمدلولها ولا لمفاهيمها، وهذا لا يكفي لإتمام تطبيقها والسير فيها، بل لا بد أن يكون الرأي العام ناتجاً عن تفهم لحقيقة الفكرة لا عن دعاية للفظها. هذا بالنسبة للاشتراكية التي يدعون لها في هذه البلاد ويحاولون تطبيقها فيها، والتي يسميها بعض الحكام في الدول العربية الاشتراكية العربية.

فساد الاشتراكية الحقيقية

أما بالنسبة للاشتراكية الحقيقية وهي اشتراكية رأس المال والاشتراكية الزراعية فتلك اشتراكية منبثقة عن فكرة محددة ويمكن أن يعتنقها أفراد وجماعات ويدافعوا عنها، ولكن لا يمكن تطبيقها إلا بالحديد والنار، وهي تخالف الفطرة وتحد من النشاط. أما الاشتراكية الزراعية فغير موجودة في البلاد الإسلامية، فلا داعي للاشتغال بنقضها، ويكفي في فسادها أنها تؤخر الإنتاج الزراعي، لأنها بمنعها ملكية الأرض خالفت الفطرة. إذ الملكية مظهر من مظاهر غريزة البقاء، ولذلك لا يندفع الفرد للإنتاج الزراعي إذا كان لا يملك ما ينتج، وهذا وحده كاف لفسادها. وأما اشتراكية رأس المال فإنها تقول بإلغاء الملكية الخاصة بالنسبة لثروات الإنتاج مثل الأرض والمصانع والمناجم ونحوها. يعني أنها تمنع ملكية كل سعلة تنتج شيئاً، فلا يملك بيتاً يؤجره ولكن يملك بيتاً يسكنه هو، ولا يملك أرضاً يزرعها لبيع ما يزرع ولكنه يملك أرضاً يزرعها ليستهلك هو ما يزرع، ولا يملك مصنعاً للإنتاج. فهم يمنعون الأفراد من ملكية كل ما ينتج ولكنهم يحتفظون بالملكية الفردية بالنسبة لثروات الاستهلاك فقط. وهذا يعني إلغاء الملكية الخاصة إلغاءً جزئياً. لأنه إلغاء خاص في ثروات الإنتاج. هذه خلاصة اشتراكية رأس المال، وهي خاطئة قطعاً. وذلك أن إلغاء الملكية في المال الذي طبيعته لا تقتضي الاشتراك به ولا ملحقاً به هو تحديد لملكية الأموال بالسماح بملكية بعضها دون البعض الآخر، وهذا يحد من نشاط الإنسان، ويعطل جهوده، ويقلل إنتاجه. فهو حين يمنعه من حيازة ما يزيد عن مقدار ما حازه أوقفه عند حد، فحرم من مواصلة النشاط، وحرم الجماعة من الانتفاع بجهود هؤلاء الأفراد، والذي يحصل في هذه الحال تأخر في الإنتاج قطعاً كما هو حاصل اليوم في الإنتاج الزراعي في روسيا.

وأما اشتراكية كارل ماركس فإنها تقوم على النظرية المادية، وهي أن الحياة والإنسان والكون مادة تتطور من نفسها تطوراً ذاتياً حسب قوانين الطبيعة، فلا يوجد خالق ولا مخلوق، وإنما تطور في المادة، وقد كتب لينين بصدد المفهوم المادي عند فيلسوف العهد القديم هيراقليط الذي جاء فيه: "إن العالم هو واحد لم يخلقه أي إله أو إنسان، وقد كان ولا يزال وسيكون شعلة حيه إلى الأبد، تشتعل وتنطفئ تبعاً لقوانين معينة". فقال: "يا له من شرح رائع لمبادئ المادية الديالكتيكية" ويقول انجلس: "إن الفهم المادي للعالم يعني بكل بساطة فهم الطبيعة كما هي دون أية إضافة غريبة" ويقول ماركس: "فإن هذه المادة هي جوهر كل التغيرات التي تحدث" ويرى ماركس أن قيام النظام الجديد في المجتمع سيتم بمجرد عمل القوانين الاقتصادية، وبمقتضى قانون التطور في المجتمع، من غير تدخل إدارة متشرع أو مصلح، وتتلخص نظريته في أن نظام المجتمع الذي يقوم في عصر ما هو نتيجة للحالة الاقتصادية، وأن التقلبات التي تصيب هذا النظام إنما ترجع كلها إلى سبب واحد هو كفاح الطبقات من أجل تحسين حالتها المادية. والتاريخ يحدثنا بأن هذا الكفاح ينتهي دائماً على صورة واحدة هي انتصار الطبقة الأوفر عدداً والأسوأ حالاً على الطبقة الغنية والأقل عدداً. وهذا ما يسميه بقانون التطور الاجتماعي. وهو يطبق على المستقبل كما يطبق على الماضي. ففي العصور الماضية كان هذا الكفاح موجوداً بين الأحرار والأرقاء، ثم بين الأشراف والعامة، ومن بعد بين الأشراف والفلاحين، وقد كان ينتهي دائماً بانتصار الطبقة المظلومة الكثيرة العدد على الطبقة الظالمة القليلة العدد. ولكنه بعد انتصاره تنقلب الطبقة المظلومة إلى

طبقة ظالمة محافظة. ومنذ الثورة الفرنسية أصبح هذا الكفاح قائماً بين الطبقة المتوسطة (البروجوازية) وطبقة العمال. فقد صارت الأولى سيدة المشروعات الاقتصادية ومالكة رؤوس الأموال كما صارت طبقة محافظة، وفي وجهها تقوم طبقة العمال، وهي لا تملك شيئاً من رأس المال ولكنها أوفر منها عدداً. فهناك تناقض بين مصالح هاتين الطبقتين. ومن جراء هذا التناقض يحصل كفاح الطبقات إلى أن يتقوض النظام الاقتصادي الرأسمالي فيقوم على انقاضه نظام الاشتراكية.

هذه خلاصة الاشتراكية الماركسية. وهي خطأ بلا ريب. أما من حيث نظرتها المادية فإن نظرة واحدة إلى ما يقولونه من تطور نقطة الماء إلى بخار تري أن هذا التحول في المادة من ماء إلى بخار لم يحصل ذاتياً، ولا حصل من المادة وحدها. فالماء لم يتحول إلا بدرجة معينة من الحرارة. فالنسبة المعينة من الحرارة هي التي جعلت الحرارة تؤثر في تحويل الماء إلى بخار ولو اضطربت هذه النسبة لما حصل التحول، فهذه النسبة المعينة من الذي فرضها على الماء وعلى الحرارة؟ هل هو الماء أم الحرارة أم شيء آخر غيرهما؟ لا شك أنه شيء آخر غيرهما. فهذا الذي فرض عليها هذه النسبة أو على حد تعبيرهم هذه القوانين هو الذي جعل الماء يتحول إلى بخار، وهذا لا بد أن يكون أزلياً فهو الله تعالى، ثم إن كون الأشياء المدركة المحسوسة موجودة أمر قطعي، وكونها محتاجة لغيرها أمر قطعي، فهي إذن مخلوقة لأنها محتاجة. وكونها مخلوقة يدل على وجود خالق. وهذا وحده كافٍ لإبطال مادية ماركس. أما قوله إن النظام الاجتماعي الذي يقوم في عصر ما هو نتيجة للحالة الاقتصادية، وأن التقلبات المختلفة التي تصيب هذا النظام إنما ترجع كلها إلى سبب واحد هو كفاح الطبقات الاجتماعية من أجل تحسين حالتها المادية.. هذا القول خطأ مخالف للواقع ومبني على فرض نظري. أما وجه خطئه ومخالفته للواقع فظاهر تاريخياً وواقعياً. فروسيا السوفياتية حين انتقلت إلى الاشتراكية لم يحصل ذلك نتيجة لتطور مادي، ولا إلى كفاح طبقات أدى إلى تغيير نظام بنظام. وإنما وصلت للحكم جماعة عن طريق ثورة دموية فأخذت تطبق أفكارها على الشعب وغيرت النظام، وكذلك الحال في الصين الشعبية. وتطبيق الاشتراكية على ألمانيا الشرقية دون ألمانيا الغربية، وعلى دول أوروبا الشرقية دون أوروبا الغربية لم يحصل نتيجة لأي كفاح بين الطبقات، وإنما حصل من استيلاء دولة اشتراكية على هذه البلدان فطبقت عليها نظامها كما يحصل في أي نظام. على أن البلاد التي كان يحتم هذا القانون أن يحول النظام لديها بفعل كفاح الطبقات هي ألمانيا وفرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية.. البلدان الرأسمالية التي يكثر فيها أصحاب رؤوس الأموال والعمال لا روسيا القيصرية ولا الصين اللتان هما زراعيتان أكثر منهما صناعيتان واللتان تقل فيهما طبقات العمال والرأسماليين إذا قيست بالبلدان الغربية. وبالرغم من وجود الطبقات بين الرأسماليين والعمال في دول أوروبا الغربية وفي أميركا لم تنقل إلى الاشتراكية ولا تزال كلها تطبق النظام الرأسمالي دون أن يؤثر وجود طبقة العمال وطبقة مالكي رؤوس الأموال على نظامها أي تأثير، وهذا وحده كاف لنقض هذه النظرية من أساسها. على أن ألمانيا الشرقية تعيش تحت الحكم الروسي على النظام الاشتراكي منذ أكثر من خمسة عشر عاماً، ولو تركتها الآن روسيا وجلت عنها لرجعت للنظام الرأسمالي وتركت النظام الاشتراكي، وهذا وحده يؤكد أن نظام المجتمع ليس نتيجة للحالة الاقتصادية، ويؤكد أن التقلبات التي تصيب هذا النظام ليست نتيجة كفاح الطبقات، ويكفي حادث ألمانيا الشرقية وحده للدلالة على فساد هذه النظرية. فالنظام الاشتراكي طبق عليها بحكم الفتح الروسي والانتصار عليها لا نتيجة للحالة الاقتصادية،

وقد فر من هذا النظام أكثر من مليوني نسمة خلال خمسة عشر عاماً هرباً من هذا النظام. ولو ترك الألمان وشأنهم لرجعوا للنظام الرأسمالي. فيكفي هذا دليلاً واقعياً لنقض النظرية من أساسها. وهذا علاوة على أن الفكرة التي تنبثق عنها هذه الاشتراكية وهي المادية والتطور المادي، فكرة خاطئة لأنها تخالف الفطرة، ولأن المادة لا تتطور من ذاتها وإنما بفعل قوانين. وهذه القوانين، وهي إيجاد نسبة معينة حتى يحصل الانتقال من حال إلى حال لم تأت من المادة وإلا كانت المادة قادرة على أن تسير بدونها وان تغيرها كما تشاء، فلا بد أن تكون آتية من غير المادة. أي أن غير المادة فرض عليها أن لا تنتقل من حال إلى حال إلا بنسب معينة وفي أحوال معينة وظروف معينة. فالذي فرض عليها ذلك هو الذي جعلها تنتقل من حال إلى حال، فلا يوجد هناك تطور ذاتي وإنما يوجد انتقال من حال إلى حال بمؤثر خارجي غير المادة، وهذا يدل على فساد المادية، وفسادها يدل على فساد ما انبثق عنها من نظام. فمن هذه الناحية أيضاً يكون النظام الاشتراكي الماركسي فاسداً.

فساد ما يسمى بالعدالة الاجتماعية

وعلى ذلك فإن الاشتراكية كلها فاسدة سواء منها الاشتراكية الحقيقية أي اشتراكية كارل ماركس وأمثالها، أو الاشتراكية اسماً وهي اشتراكية الدولة أو الاشتراكية الرائجة في البلاد الإسلامية والتي يدعو إليها بعض الحكام في الدول العربية. فتبقى قضية العدالة الاجتماعية التي تتردد على الألسنة. وهذه العدالة الاجتماعية ليست نظاماً اقتصادياً كالاشتراكية، وإنما هي أحكام معينة يراد بها التخفيف من الحيف الفظيع الذي توجده الرأسمالية في المجتمع، وهي أحكام ظاهر فيها الترقيع. وبالرغم من أنها رقعت النظام الرأسمالي فإنها في حقيقتها ظلم، وهي تطيل أمد الرأسمالية وتثبتها. فمثلاً من العدالة الاجتماعية إعطاء التقاعد للموظفين والإكراميات للعمال، ومن العدالة الاجتماعية تطبيب الفقراء مجاناً، ومن العدالة الاجتماعية تعليم أبناء الفقراء مجاناً. فمثل هذه الأمور ليست عدالة اجتماعية وإنما هي ظلم في المجتمع. إذ لما يأخذ الموظف المصنف تقاعداً من الدولة إذا كبر ولا يأخذ ذلك العامل وماسح الأحذية والبستاني وسائق السيارة وغيرهم من المحتاجين من أبناء البلاد، ولماذا يأخذ العامل إكرامية ولا يأخذ ذلك البائع على عربة وبائع الصحف وماسح الأحذية ومن شاكلهم، ثم لماذا يكون التطبيب والتعليم مجاناً للفقراء ولا يكون مجاناً لجميع الناس؟ إن هذا يدل بوضوح على أن هذه العدالة الاجتماعية ظلم، لأن الدولة مسؤولة عن كفاية الأمة كلها فرداً فرداً فيما لا بد منه كالتطبيب والعليم والدفاع وحفظ الأمن، وذلك للفقير والغني وللضعيف والقوي سواء بسواء، وهي مسؤولة عن ضمان إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً وتمكينهم من إشباع حاجاتهم الكمالية. وهذا عام لكل من عجز عن الوصول إلى هذا الإشباع الكلي، سواء أكان موظفاً أم ماسح أحذية، فإن حقه أن يأخذ ما يكفيه للإشباع الكلي لحاجاته الأساسية وليس أن يأخذ تقاعداً محدوداً أو إكرامية محدودة. ولهذا كان ما يسمى بالعدالة الاجتماعية ظلماً، فوق كونه مخدراً لتخدير الناس عن مساويء النظام الرأسمالي لإطالة عمره وإدامة تطبيقه. فلا تجوز الدعوة لها ولا محاولة تطبيقها.

ومن هذا كله يتبين أن أفكار زيادة الدخل الأهلي وجعلها أساساً للنظام الاقتصادي خطأ، وأن أفكار اشتراكية الدولة وأفكار الاشتراكية الحقيقية خطأ مخالفة للواقع، وأن أفكار العدالة الاجتماعية ظلم وإطالة لعمر النظام الرأسمالي، ولذلك لا تجوز الدعوة لها ولا محاولة تطبيقها، لأنها فاسدة من حيث هي أفكار، كما أنها خطرة لأنها تخطيط مقصود من الدول الغربية الكبرى لتطويل أمد الاستعمار ولتثبيت النظام الرأسمالي.

والسؤال الذي يرد الآن هو: ما هي السياسة الاقتصادية التي يجب تطبيقها عملياً في هذا العصر لمعالجة المشاكل الاقتصادية ما دامت زيادة الدخل الأهلي والاشتراكية والعدالة الاجتماعية كلها أفكار فاسدة؟

والجواب على ذلك هو أن السياسة الاقتصادية لأي بلد إنما تنبثق عن الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة، إن كان هذا البلد يعتنق هذه الفكرة الكلية ويباشر شؤونه في معترك الحياة على أساسها كروسيا وأميركا مثلاً. أما إن كان هذا البلد لا يعتنق فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة، كالهند مثلاً، أو كان يعتنق فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة ولكنه لا يباشر شؤونه في معترك الحياة على أساسها كتركيا مثلاً، فإن كل واحد من مثل هذين البلدين لا توجد له سياسة اقتصادية أصيلة وثابتة، وإنما يرسم سياسته الاقتصادية حسب ما يرى من واقع، ويغير هذه السياسة بتغير الواقع. ولهذا فإن على الذين يتحدثون عن السياسة الاقتصادية الواجب رسمها لبلدهم أن يدركوا واقع هذا البلد، وما يجب أن يكون عليه بلدهم من طمأنينة دائمة وعيش كريم. فإن كان واقعه أنه لا يعتنق فكرة كليه فإنهم مضطرون لرسم سياسة اقتصادية غير ثابتة، إذ لا يملكون فكرة كلية يأخذون منها السياسة الاقتصادية الأصيلة والثابتة. أما إن كان واقع بلدهم أنه يعتنق فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة، ولكن لا يباشر شؤونه في الحياة على أساسها، فإنه لا يجوز لهذا البلد أن يرسم سياسة اقتصادية غير ثابتة، لأنها لا تجدي ولا تعالج المشاكل القائمة، ولا يتأتى له أن يرسم سياسة اقتصادية منبثقة عن فكرة كلية غير الفكرة الكلية التي يعتنقها بلده، لأنها تكون متعذرة التطبيق إلا بالحديد والنار بشكل دائم. ولهذا لا مناص للبلد الذي يعتنق أهله فكرة كلية عن الكون والإنسان والحياة أن يرسم لنفسه السياسة الاقتصادية المنبثقة عن الفكرة الكلية التي يعتنقها.

والبلاد الإسلامية تعتنق فكرة كلية معينة عن الكون والإنسان والحياة، هي العقيدة الإسلامية، ولكنها لا تباشر شؤونها في معترك الحياة على أساسها. ولذلك لا يجديها رسم السياسة الاقتصادية غير الثابتة، ولا يتأتى أن ترسم لها سياسة اقتصادية رأسمالية، ولا سياسة اقتصادية اشتراكية، لأن كلاً منهما سياسة اقتصادية منبثقة عن فكرة كلية غير الفكرة الكلية التي تعتنقها، ولا يصح أن ترسم لها سياسة اقتصادية اشتراكية اسماً، وهي اشتراكية الدولة، لأنها غير منبثقة عن فكرة كليه، ولأنها فكرة عفنة قد ظهر فسادها. فيتحتم عليها أن ترسم لنفسها سياسة اقتصادية منبثقة عن الفكرة الكلية التي تعتنقها وهي العقيدة الإسلامية، أي لا بد أن تكون السياسة الاقتصادية للبلاد الإسلامية أحكاماً شرعية مستنبطة من الكتاب والسنَّة، أو مما أرشد إليه الكتاب والسنَّة من أدلة. وما عدا ذلك من السياسات الاقتصادية فهي سياسات فاسدة، ولا يؤدي رسمها ومحاولة

تطبيقها إلا إلى تزايد المشكلات الاقتصادية وإلا إلى إفقار الناس، وإدامة للتخبط والاضطراب. ولهذا لا بد أن تكون سياسة الاقتصاد للبلاد الإسلامية سياسة اقتصادية إسلامية.

وسياسة الاقتصاد هي الهدف الذي ترمي إليه الأحكام التي تعالج تدبير أمور الإنسان. وسياسة الاقتصاد في الإسلام هي ضمان تحقيق الإشباع لجميع الحاجات الأساسية لكل فرد إشباعاً كلياً، وتمكينه من إشباع الحاجات الكمالية بقدر ما يستطيع باعتباره يعيش في مجتمع معين له طراز خاص من العيش. فالإسلام ينظر إلى كل فرد بعينه لا إلى مجموع الأفراد الذين يعيشون في البلاد، وينظر إلى هذا الفرد باعتباره إنساناً أولاً لا بد من إشباع جميع حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً، ثم باعتباره شخصاً معيناً بذاته ثانياً، بتمكينه من إشباع حاجاته الكمالية بقدر ما يستطيع، وينظر إليه في نفس الوقت باعتباره مرتبطاً مع غيره بعلاقات معينة تسير تسييراً معيناً حسب طراز خاص. فالنظر إلى هذه الأمور الأربعة هو الأساس في سياسة الاقتصاد في الإسلام: النظرة إلى كل فرد بعينه، فهو فردي في إشباع الحاجات. والنظرة إلى إشباع الجوعات الأساسية إشباعاً كلياً، فهو إنساني في ضمان المحافظة على ما يحفظ حياة كل فرد، سواء أكان محمداً أم حنا، فاطمة أم فرجيني. والنظرة إلى إباحة السعي للرزق والمساواة في هذه الإباحة لكل من محمد وبطرس وفاطمة وجولييت لإفساح الطريق أمام كل منهم، يأخذ من الثروة ما يشاء، فهو آخذ بالأيدي نحو الرفاهية. والنظرة إلى سيادة القيم الرفيعة على العلاقات القائمة بين هؤلاء الأفراد.

وعلى هذا فإن سياسة الاقتصاد في الإسلام ليست لرفع مستوى المعيشة في البلاد، فلا تجعل زيادة الدخل الأهلي أساساً لها. ولا هي توفير ما يحقق الرفاهية للناس وتركهم أحراراً في الأخذ منها بقدر ما يتمكنون، فتسمح بحرية الملكية وحرية العمل. وإنما هي معالجة المشاكل الأساسية لكل فرد، باعتباره إنساناً، وتمكين كل فرد من رفع مستوى عيشه وتحقيق الرفاهية لنفسه باعتباره فرداً. أي باعتباره محمداً الذي يحب الأخذ بزينة الحياة الدنيا أو خالداً الذي يزهد في الطيبات، فتعطي كلاً منهم إمكانية الوصول إلى الرفاهية، وتترك له أن يأخذ من هذه الرفاهية بالفعل النصيب الذي يشاء، وهي – أي سياسة الاقتصاد في الإسلام – جعل القيم الرفيعة هي التي تسيطر على العلاقات القائمة بين الأفراد. هذه هي سياسة الاقتصاد في الإسلام وعلى أساسها قامت أحكام الاقتصاد.

وعلى هذا فإن سياسة الاقتصاد التي يجب أن توضع للبلاد الإسلامية ليست زيادة الدخل الأهلي وإيجاد ما يسمونه بالعدالة الاجتماعية، ولا هي زيادة الدخل الأهلي واشتراكية الدولة وهي الاشتراكية الاسمية، ولا هي الاشتراكية الحقيقية. وإنما سياستها يجب أن تكون ضمان توزيع ثروة البلاد الداخلية والخارجية على جميع أفراد الأمة فرداً فرداً بحيث يضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً، ويضمن تمكين كل فرد منهم من إشباع جميع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع. أي أن الأساس الذي توضع الأحكام والقواعد الاقتصادية لتحقيقه ليس تنمية الثروة وتكثيرها، وإنما هو توزيع الثروة توزيعاً يضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية إشباعاً كلياً لكل فرد من الرعية، ويمكن كل فرد منهم من إشباع حاجاته الكمالية. فالأساس هو توزيع الثروة وليس تنميتها.

غير أنه لما كان توزيع الثروة يعني بيان كيفية حيازتها من مصادرها، فإن تنمية الثروة تأتي طبيعياً من هذه الكيفية للحيازة. فإن الكيفية التي تجري فيها حيازة الأرض تؤدي طبيعياً إلى استغلالها، والكيفية التي يجري عليها امتلاك المصنع تؤدي طبيعياً إلى استغلاله، وهكذا.. ولذلك فإن جعل الأساس توزيع الثروة لا زيادة الدخل الأهلي لا يعني عدم تنمية الثروة أو إهمالها، لأن نفس التوزيع يؤدي إلى هذه التنمية، وفوق ذلك فإنها أمر لا بد منه لكل فرد ولكل شعب ولكل أمة، ولكنه لا توضع له أحكام، ولا يعلق عليه التوزيع، ولا يختص بالدولة وحدها ولا بالفرد وحده، وإنما يأتي ابتداء من كيفية الحيازة، ثم يمكن تحسين هذه الزيادة للدخل بالمعلومات الاقتصادية لا بالأحكام الاقتصادية. وتؤخذ هذه المعلومات من أية جهة كانت دون أي قيد. فتؤخذ من الشيوعيين وتؤخذ من الرأسماليين وتؤخذ من غيرهم. لأن هذه المعلومات الاقتصادية عالمية ولا تتعلق بوجهة نظر معينة في الحياة، فهي في روسيا كما هي في أميركا، فيباح للدولة وللفرد أخذها كما يشاء من أي مكان يشاء. سوى أن أعماله في هذه التنمية كأعماله في أي أمر آخر يسيرها بحسب أحكام الشرع. وبناء على هذا فإن معالجة موضوع الاقتصاد في البلاد الإسلامية تكون قسمين منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال ولا علاقة لأحدهما بالآخر.

أحدهما: السياسة الاقتصادية.

ثانيها: زيادة الثروة أي ما يسمى بالتنمية الاقتصادية.

أما السياسة الاقتصادية في البلاد الإسلامية فإن معالجتها تكون في أمرين:

أحدهما: الخطوط العريضة لمصادر الاقتصاد.

ثانيهما: الخطوط العريضة لضمانة الحاجات الأساسية.

وأما معالجة زيادة الثروة فإنها موضوع آخر، وهي لتكثير الثروة وليست لمعالجة الإنسان، فتختلف باختلاف أوضاع البلدان. فهي في سورية غيرها في إندونيسيا، وغيرها في تركيا، وغيرها في اليمن. ولذلك توضع معالجتها حسب ما تتطلب الأوضاع في كل بلد من هذه البلدان. وفي بلد مثل سوية أو مصر أو العراق أو تركيا تعالج مسألة التنمية الاقتصادية على أساس إيجاد زيادة في الإنتاج الزراعي مقترنة بثورة في الإنتاج الصناعي، على أن تبدو الزعامة الظاهرة للقطاع الصناعي حتى تصبح الصناعة رأس الحربة في النمو الاقتصادي، وهذا يعالج في أربعة أبحاث هي :

أولاً: السياسة الزراعية.

ثانياً: السياسة الصناعية.

ثالثاً: تمويل المشاريع.

رابعاً: إيجاد أسواق خارجية لإنتاج البلاد.

السياسة الاقتصادية

أولاً

مصادر الاقتصاد

مصادر الاقتصاد الأساسية في أي بلد أربعة مصادر مهما كان نوع النظام الذي يطبق في هذا البلد، وسواء أكان البلد متقدماً كأميركا وروسيا أم متأخراً كاليمن والحبشة. وهذه المصادر الأربعة هي: الزراعة والصناعة والتجارة وجهد الإنسان. أما ما يسمى بالواردات غير المنظورة مثل السياحة وأجور وسائل النقل فإنها ليست من مصادر الاقتصاد الأساسية، وليست موجودة في كل بلد، ولا تحتاج إلى أحكام ومعالجات مستقلة عن المصادر الأربعة، ولذلك لا تعتبر مصدراً اقتصادياً مستقلاً، والمعالجات الاقتصادية من حيث هي إنما تنصب على هذه الأربعة سواء انصبت على جعل زيادة الدخل الأهلي هي الأساس كما يقول النظام الرأسمالي، أو جعلت توزيع الدخل الأهلي على الناس هو الأساس كما يقول نظام الإسلام والنظام الاشتراكي ومنه الشيوعي. وذلك لأنه لا توجد مصادر اقتصادية أساسية غيرها. والعلاج إنما ينصب على الملكية والعمل بالنسبة لها فالرأسمالية تجعل زيادتها هي أساس النظام وتترك للأفراد حرية الملكية وحرية العمل بالنسبة لها أي لهذه المصادر، والاشتراكية ومنها الشيوعية تقول بإلغاء الملكية إلغاء كلياً أو جزئياً وبالإجبار على العمل، والإسلام يقول بإباحة الملكية وإباحة العمل، قال تعالى: [فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ] وقال: [فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ] والأمر هنا للإباحة. وقال عليه السلام: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده» وهذا خبر اقترن بالمدح فهو من الأوامر غير الصريحة والمراد به الإباحة.

وعلى ذلك فإن معالجة هذه المصادر الأربعة للاقتصاد تعتبر أهم معالجات الاقتصاد، بل هي المعالجات الأساسية للاقتصاد وما عداها فهو مبني عليها أو متمم لما جاء فيها. والإسلام جعل الملكية والعمل في هذه المصادر مباحين للناس، ومن إباحتهما يتبين أن هذه الإباحة تحقق السياسة الاقتصادية، وهي تمكين كل فرد من الرعية من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع، ومن باب أولى تمكين كل فرد من إشباع حاجاته الأساسية. فكانت هذه الإباحة لكل فرد أن يملك من هذه المصادر الأربعة أكثر كمية يستطيعها، وأن يعمل للحصول عليها قدر ما يستطيع هي التي حققت التمكين من إشباع الحاجات الأساسية والتمكين من إشباع الحاجات الكمالية فكانت إباحة الملكية والعمل فيها هي الأساس وهي الأصل. وينبغي أن يلاحظ أن هذه إباحة ملكية وعمل وليست حرية ملكية وعمل. لأن هناك فرقاً بين حرية الملكية وحرية العمل وبين إباحة الملكية والعمل. فحرية الملكية والعمل هي التي جلبت الظلم ونزلت بالمجتمع إلى درك الحيوان. فحرية الملكية والعمل أدت إلى تملك المال بأي سبيل يصل إليه، بالغش والكذب وبالقمار والاحتكار وبزراعة الحشيش وتصنيعه والتجارة فيه وبالأفيون والهيروين وغيرها وبالشعوذة والبغاء والأعمال الدنسة، وبأن يخدع الأقوياء الضعفاء ويستغل الأذكياء البلهاء. فكانت هذه الحرية سبباً لإيقاع الظلم بالناس وسبباً لانحطاط العلاقات بين الناس. أما الإباحة فإنما هي حكم شرعي، أي أن هذه الأربعة مباحة بالدليل العام، وجاءت أدلة أخرى خصصت هذه العموم للإباحة بما لا يوجد ظلماً أو يحط العلاقات فجاءت بأحكام أخرى منعت بعض الحالات كالاحتكار والبغاء وكالكذب والربا. فالإباحة تقييد بحكم شرعي هو أمر الله بالتخيير بين الأخذ وعدمه بخلاف الحرية فهي عدم التقييد بشيء. ومن هنا كانت الملكية والعمل لمصادر الثروة كلها، مباحين ولا حرية فيهما.

على أن الإسلام لم يكتف بإباحة الملكية والعمل في هذه المصادر الأربعة وتركها دون بيان أحكامها، بل دخل في تفصيلات كل واحد منها، ووضع لها خطوطاً عريضة لمعالجتها، فجاءت أحكام الأراضي، وأحكام الصناعة، وأحكام التجارة، وأحكام الأجير، تبيّن تفصيلات لكل واحد منها بخطوط عريضة تبيّن أحكامه بياناً يقطع كل منازعة ويعالجها تمام المعالجة.

الزراعة

أساس الزراعة هو الأرض. وأما جهد الإنسان وخبرته الفنية والآلات فإنما هي وسائل وليست أساساً للزراعة. صحيح أن جهد الإنسان له أثر في أنواع الإنتاج وفي زيادته، ولكنه ليس هو الأساس في أصل الإنتاج. وصحيح أن الخبرة الفنية لها أثر في أنواع الإنتاج وفي زيادته، ولكنها ليست هي الأساس في أصل الإنتاج. وصحيح أيضاً أن الآلة لها أثر في أنواع الإنتاج وفي زيادته، وقد يكون أثرها أكثر من أثر جهد الإنسان، ولكنها كذلك ليست الأساس في أصل الإنتاج. فلو لم يكن هناك أرض لا يستطيع الجهد أن ينتج زراعة، ولا تملك الخبرة الفنية أن تنتج زراعة، ولا يمكن أن تنتج الآلة زراعة مطلقاً. في حين أنه لو لم يكن هناك جهد للإنسان، ولو لم تكن خبرة فنية، ولو لم تكن هناك آلة فإن الأرض تنتج حتى ولو كان إنتاجها غذاءً للحيوان وطعاماً للنيران، فإنها على أي حال يحصل منها إنتاج. وهذا يدل بشكل واضح على أن أساس الزراعة هو الأرض.

ومن الخطأ أن يقال أن الآلة وجهد الإنسان وخبرته الفنية هي القوى المنتجة، وأن العلاقات بين الناس الذين يزرعون أو ينتجون تشكل الجانب الآخر من موضوع الإنتاج وهو ما يسمى بعلاقات الإنتاج، وأن أسلوب الإنتاج يحدده الاثنان معاً، يعني قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. هذا الكلام ظاهر الخطأ في موضوع الزراعة، لأن الذي ينتج في الزراعة إنما هو الأرض ولو لم يعمل فيها أحد. وكيفية حيازتها وكيفية العمل فيها هي التي عينت وجه الإنتاج هل هو فردي أو جماعي. أما علاقات المزارعين بعضهم مع بعض ومع غيرهم فلا دخل لها في أسلوب الإنتاج. فإذا كانت حيازة الأرض مباحة فردياً كانت حيازتها فردية، وحين تكون حيازتها فردية يكون العمل فيها فردياً وإنتاجها فردياً، فيكون وجه الإنتاج فردياً. وإذا كانت حيازتها ممنوعة وكانت مشاعاً بين الناس، فإنه إن كان العمل فيها جماعياً وإنتاجها جماعياً كان وجه الإنتاج جماعياً. وإن كانت مشاعاً للناس وكان العمل فيها فردياً يأخذ منها من يستطيع الحصول عليها، فيكون إنتاجها له أدى ذلك إلى جعل حيازتها فردية حتى ولو حيازة لموسم واحد، أي لسنة واحدة، وحينئذ يكون وجه الإنتاج فردياً. فالذي عين وجه الإنتاج هو كيفية الحيازة للأرض وكيفية العمل فيها وليس جهد الإنسان، ولا خبرته الفنية، ولا الآلة، ولا علاقات الإنتاج. ولذلك يجب أن يكون البحث في الزراعة منصباً على الأرض: في كيفية ملكيتها، وفي كيفية العمل فيها، ولا شأن في موضوع الزراعة للجهد ولا للخبرة الفنية ولا للآلة ولا لعلاقات الإنتاج. فالجهد مصدر منفصل للاقتصاد وله أحكام خاصة، والآلة من الصناعة وهي كذلك مصدر منفصل عن الزراعة ولها أحكام خاصة، والخبرة الفنية وعلاقات الإنتاج ظاهر أنهما لا علاقة لأي منهما بالزراعة بوصفها زراعة فحسب. ومن هنا يحصر البحث في الزراعة بأحكام الأراضي ليس غير.

وحين تبحث معالجات الأراضي في كيفية ملكيتها وكيفية العمل فيها، يجب أن يلاحظ أن الموضوع هو حيازة الأرض للإنتاج الزراعي وليس الموضوع المساواة بين الناس في حيازتها، وأن الموضوع استمرار هذا الإنتاج وزيادته، وليس الموضوع كثرة الأراضي التي تملك أو قلتها. ولذلك يجب أن ينظر في موضوع حيازة الأرض وفي موضوع العمل فيها إلى الإنتاج الزراعي، وإلى استمراره، وإلى زيادته، ولا دخل لأي بحث آخر. فلا يرد موضوع توزيع الأراضي بين الناس بالتساوي أو بالتفاوت، وبالتالي لا يرد ما يسميه الناس في هذه الأيام بالإقطاع أي ملكية الأراضي الواسعة. ولذلك كان من الخطأ المحض البحث في الموضوع الذي يسمونه الإصلاح الزراعي، أي بإعادة توزيع ملكية الأراضي بين الناس، بالأخذ ممن يملكون أراضي واسعة وإعطائها لمن لا يملكون أبداً، أو لمن يملكون أراضي قليلة. لأن الموضوع في معالجة الأرض ليس توزيعها على الناس، ولا المساواة بين الناس في هذا التوزيع، بل الموضوع محصور في نقطة واحدة هي الإنتاج، واستمرار هذا الإنتاج، وزيادته. لأن موضوع ملكية الأرض ليس كملكية باقي المواد من عقار وسلع ونقد ومواش وغير ذلك، بل الموضوع هو ملكية للإنتاج وليس مجرد ملكية فقط. وموضوع ملكية الأرض أيضاً ليس ملكية لإشباع الحاجات الأساسية والحاجات الكمالية من هذه الملكية، بل هي ملكية للإنتاج، وليس للإشباع، أو على حد تعبيرهم وليس للاستهلاك. والإنتاج فهيا جزء لا يتجزأ من وجودها، فهو جزء لا يتجزأ من ملكيتها. فهي ليست كالمصنع إنتاجه ليس جزءاً من وجوده، ولا كالبيت إنتاجه ليس جزءاً من وجوده، بل هي تختلف عن كل سلعة في الدنيا، إذ لا توجد سلعة في الدنيا تنتج من نفسها دون أن يباشر الإنتاج فيها أحد سوى الأرض، فإنها تنتج ولو لم يباشر الإنتاج فيها أحد، فكان إنتاجها أي كونها تنتج جزءاً لا يتجزأ من وجودها، وهذا غير موجود في غيرها على الإطلاق، ولهذا لا توجد سلعة في الدنيا إنتاجها جزء من وجودها سوى الأرض. فكان جزءاً من ملكيتها حتماً، فكانت ملكيتها تعني الإنتاج قطعاً. ومن هنا يجب أن تكون للأرض بالذات من دون باقي الأموال أحكام خاصة من حيث ملكيتها، ومن حيث العمل فيها، وليست هي كملكية باقي الأموال، ولا كالعمل في غير الأرض، أحكام تجعل الغاية من ملكية الأرض جزءاً لا يتجزأ من هذه الملكية تنصب الأحكام عليها بحسب تحقق الغاية أو عدم تحققها، أي أحكام تجعل الملكية متحققة إذا وجد الإنتاج، وباقية ما بقي الإنتاج، ويجعلها تزول إذا لم يتحقق الإنتاج بغض النظر عن سعة المساحات المملوكة أو قلتها، وبغض النظر عن مساواة الناس في ملكيتها وعدم مساواتهم.

خطأ المساواة في ملكية الأرض

على أن المساواة بين الناس في حيازة الأرض غير واردة مطلقاً لا من قريب ولا من بعيد. إذ المساواة في موضوع الحيازة كلها غير واردة على الإطلاق سواء أكانت حيازة أرض أم حيازة غيرها، فهي في حيازة الأرض من باب أولى أن تكون غير واردة. أما بالنسبة لكون المساواة غير واردة في الحيازة أي في الملكية فظاهر من أن المساواة فيها غير واقعية وغير عملية. فإن الناس بطبيعة فطرتهم التي خلقوا عليها متفاوتون في القوى الجسمية والعقلية، ومتفاوتون في إشباع الحاجات. فالمساواة بينهم لا يمكن أن تحصل، إذ لو ساويت بينهم في حيازة السلع والخدمات جبراً بالقوة تحت سلطة الحديد والنار فإنه لا يمكن أن يتساووا في استعمال هذا المال في

الإنتاج ولا في الانتفاع به. ولا يمكن أن تساوي بينهم بمقدار ما يشبع حاجاتهم. وعليه فإن المساواة بين الناس في الحيازة، أي الملكية، غير واقعية وغير عملية فهي أمر نظري خيالي.

على أن المساواة بين الناس في الحيازة مع تفاوتهم في القوى تعتبر بعيدة عن العدالة. فالتفاضل بين الناس والتفاوت في حيازة المنافع وفي وسائل الإنتاج أمر حتمي، وهو الأمر الطبيعي. فإذا ساويت بينهم في الحيازة فقد ظلمت من بذل جهداً أكبر وكان أقوى على العمل حين ساويته بمن بذل جهداً أقل وكان لا يقوى على العمل مثله. ولهذا فإن المساواة بين الناس في الحيازة، أي الملكية، ظلم.

وأيضاً، فإن حيازة الإنسان للشيء، إما أن تكون للإنتاج، وإما أن تكون للاستهلاك أو لهما معاً ولا تخرج عنهما. والإنتاج أمره متعلق بالقدرة على القيام به، والاستهلاك أمره متعلق بإشباع الحاجة من الشيء المراد استهلاكه، وكل منهما لا علاقة له بالمساواة وعدم المساواة، وإنما علاقته بالنسبة للإنتاج بوجود القدرة حتى يعلم هل يحصل الإنتاج أم لا، وبالنسبة للاستهلاك بوجود المنفعة التي تشبع حاجة في الشيء المراد حيازته وعدم وجودها، وبوجود قابلية الإشباع ومداها عند من يريد حيازة الشيء، وهذا لا يمت إلى المساواة بصلة. وعليه فإنها تكون من هذه الناحية أيضاً غير واردة.

هذا بالنسبة للحيازة أي الملكية مطلقاً ومنها ملكية الأرض. وأما بالنسبة للأرض فإن الإنتاج جزء من طبيعة تكوينها كما أن إنبات الشعر وإنبات الأسنان جزء من طبيعة تكوين الإنسان. فالأرض الزراعية جزء من طبيعة تكوينها الإنبات ولو لم يقم بزراعتها أحد، وهذا الإنبات مهما يكن نوعه هو إنتاجها. فالإنتاج في الأرض جزء لا يتجزأ من طبيعة تكوين الأرض الزراعية، فهي إنما تملك للإنتاج الزراعي، ومحصورة ملكيتها في الإنتاج الزراعي. فإذا دخلت المساواة في حيازة الأرض الزراعية فإنها تخرج هذه الأرض الزراعية عن موضوعها وهو الإنتاج. لأنه إذا حظر على الناس ملكية الأرض الزراعية إلا بالتساوي أدى ذلك إلى تعطيل الأرض التي يملكها العاجزون عن العمل والضعفاء والكسالى وإلى قلة إنتاجها. ووجود هؤلاء أي العاجزين والضعفاء والكسالى أمر حتمي في كل أمة وفي كل شعب، فيكون إدخال المساواة في حيازة الأرض قد أدى إلى تعطيل الأرض وإلى قلة إنتاجها، وهذا إخراج للأرض الزراعية عن موضوعها وهو الإنتاج، وهدم للحيازة نفسها. لأن الأرض الزراعية إنما ملكت للإنتاج فإذا تعطل هذا الإنتاج فقد هدمت ملكيتها، وبذلك تكون المساواة بين الناس في حيازة الأرض قد أدت إلى وقف الإنتاج وإضعافه أي أدت إلى ضرر كبير. وعلى هذا فإن المساواة في حيازة الأرض بالذات فوق كونها كالمساواة في سائر الملكية من حيث كونها غير واقعية وغير عادلة وغير واردة، هي مضرة كل الضرر فلا يصح أن تبحث في حيازة الأرض مطلقاً، بل يجب أن تستبعد عند البحث في ملكية الأراضي الزراعية. ومن هنا كان من الخطأ البحث في الموضوع الذي يسمونه الإصلاح الزراعي أي بإعادة توزيع ملكية الأراضي بين الناس بالتساوي، وكان من الخطأ البحث فيما يسميه الناس بالإقطاع أي ملكية الأراضي الواسعة وإعادة توزيعها بين الناس بالتساوي، لأن التساوي في ملكية الأرض مضر، ولأن البحث في ملكية الأرض يجب أن لا يكون في سعة ملكية الأرض أو قلتها، بل يجب أن ينحصر البحث فيها بالإنتاج.

طريقة معالجة أضرار الإقطاع

لقد حصلت أضرار من ملكية بعض الأشخاص لأراض واسعة فاتخذ ذلك ذريعة للحملة على ملكية الأراضي الواسعة وأطلق عليها لفظ الإقطاع، وصارت الحملة على الإقطاع في كل مكان، وجعل علاج الإقطاع إلغاء الملكية الواسعة وليس معالجة الأضرار، وحين تباح ملكية الأراضي الواسعة مهما كانت سترد عدة أسئلة عن أضرار الإقطاع وعن علاج هذه الأضرار، ولهذا قد يقال أن ملكية الأراضي الواسعة قد أدت إلى أضرار كبيرة، فهناك أشخاص يملكون أراضي واسعة وهم الإقطاعيون، فيعطلون بعض الأراضي لعدم قدرتهم عليها في حين أنه يوجد أشخاص لديهم نشاط زراعي لا يجدون أرضاً يزرعونها، فكانت ملكية هؤلاء الأشخاص أي الإقطاعيين للأراضي الواسعة سبباً في تعطيل الأرض وحرماناً للبلاد من نشاط ذوي النشاط الزراعي، وهذا ناتج عن الإقطاع أي عن ملكية الأراضي الواسعة ولذلك يجب أن يقضي على الإقطاع والجواب على ذلك هو أن هذه مشكلة من مشاكل حيازة الأرض وليست هي مشكلة حيازة الأرض، فتعالج المشكلة نفسها ولا يعالج موضوع حيازة الأرض. والذي جعلها مشكلة هو تعطيل الأرض وعدم إنتاجها وليس هو ملك الأراضي الواسعة أو ملك الأراضي القليلة أو عدم ملك الأرض. أي الذي جعلها مشكلة هو الإنتاج وعدم الإنتاج وليس المساواة في حيازة الأرض أو عدم المساواة، ولذلك تعالج هذه المشكلة بقيود لهذه الحيازة توضع لتحقيق الإنتاج، فيربط الإنتاج بالحيازة لأنه بالنسبة للأرض جزء منها إذ الإنبات جزء من تكوين الأرض الزراعية، فمن ينتج يملك ومن لا ينتج لا يملك. هذا هو علاج هذه المشكلة وليس علاجها بإعادة توزيع الأراضي، أي ليس علاجها بالمساواة في حيازة الأرض. ومن هنا فإن ما يسمونه بالإقطاع أي ملكية الأراضي الواسعة ليس مشكلة بوصفه إقطاعاً أي ملكية واسعة للأراضي، وإنما المشكلة فقط هي الإنتاج وعدم الإنتاج، سواء أكان المالك يملك أراضي واسعة أم أراضي قليلة، فمن ينتج يملك ومن لا ينتج يؤخذ منه ما يحوزه من الأرض ليحوزها المنتجون ليس غير.

وقد يقال أن ملكية الأراضي الواسعة قد أدت إلى استغلال الإقطاعيين للفلاحين فهناك أشخاص يملكون أراضي واسعة وهم الإقطاعيون ولا يعطلونها، ولكنهم يجعلونها تنتج بواسطة غيرهم، فلا يتولون الإنتاج فيها بأنفسهم وإنما يتولى الإنتاج فيها غيرهم ويأخذون هم جزءاً من هذا الإنتاج دون بذل أي جهد. فهم يؤجرون الأرض الزراعية لذوي النشاط الزراعي ويأخذون أجرتها منهم، فيكون تولي الإنتاج لغيرهم وحيازة الأرض لهم، وهذا ظلم، وهو ناتج عن الاستغلال، لذلك يجب أن يقضى على الإقطاع ليقضى على الاستغلال. والجواب على ذلك هو أن هذه مشكلة من مشاكل حيازة الأرض وليست هي مشكلة حيازة الأرض. فتعالج المشكلة نفسها ولا يعالج موضوع حيازة الأرض. والذي جعلها مشكلة هو فصل الإنتاج عن الملكية، فوجدت ملكية أرض لا تتولى الإنتاج، ووجد تولي للإنتاج لا يملك أرضاً. وليس ملك الأرض الواسعة أو القليلة أو عدم ملك الأرض، أي الذي جعلها مشكلة هو تولي مالك الأرض للإنتاج وعدم توليه وليس المساواة في حيازة الأرض وعدم المساواة، أي ليس الإقطاع وعدم الإقطاع، ولذلك تعالج هذه المشكلة بمنع فصل الإنتاج عن الملكية منعاً باتاً، فيمنع تأجير الأرض للزراعة مطلقاً، فيجبر مالك الأرض على أن يتولى هو إنتاجها بنشاطه

الزراعي، وإلا أخذت الأرض منه دون مقابل. هذا هو علاج هذه المشكلة، وليس علاجها بإعادة توزيع الأراضي، أي ليس علاجها بالمساواة في حيازة الأرض. ومن هنا لم يكن الإقطاع أي ملك الأرض الواسعة هو المشكلة، وإنما المشكلة فقط هنا هي فصل الإنتاج عن الملكية سواء أكان المالك يملك أراضي واسعة أم أراضي قليلة، فمن يملك أرضاً مهما كانت صغيرة أو كبيرة يجبر على أن يتولى الإنتاج فيها بنفسه أو تؤخذ منه ويمنع من جعل غيره يتولى الإنتاج فيها أي يمنع من تأجيرها للزراعة.

ومن هذا كله يتبين أن ما يشاهد في بعض الأحيان من ضرر في ملكية الأرض الواسعة أي فيما يسمونه بالإقطاع ليس ناتجاً عن سعة الملكية للأرض أي عن الإقطاع، وإنما هو ناتج إما عن عدم الإنتاج أي عن تعطيل الأرض وإما عن كون الذي يتولى الإنتاج هو غير المالك أي عن إجارة الأرض. فالضرر لم ينتج عن الإقطاع، أي لم ينتج عن ملكية الأراضي الواسعة فقد يحصل في ملكية الأراضي القليلة أيضاً وإنما ناتج عن غير ذلك. ولهذا يجب أن يعالج الشيء الذي جاء الضرر منه لا غيره. فإذا عولج الشيء الذي لم يأت الضرر منه لا يحصل علاج للضرر بل يحصل ضرر آخر. ولهذا فإنه إذا ظن أن الضرر آت من سعة الملكية للأرض أي من الإقطاع واعتبر الإقطاع هو المشكلة فإنه يؤدي إلى أحد أمرين إما إلغاء الملكية في الأرض إلغاءاً تاماً وتصبح الأرض مشاعاً بين الناس، وإما إلغاءها إلغاء جزئياً بتحديد المساحات التي يصح أن تملك، وكلا العلاجين خطأ محض. أما وجه الخطأ في إلغاء الملكية في الأرض إلغاءاً تاماً فهو أنه يناقض فطرة الإنسان. لأن ملكية الأشياء أياً كانت أرضاً أو غيرها مظهر من مظاهر غريزة البقاء، وهي حتمية الوجود في الإنسان لأنها جزء من تكوينه، ومظهر من مظاهر طاقته الطبيعية فيستحيل عقلاً وواقعاً إلغاؤها. وكل ما هو غريزي في الإنسان لا يمكن قلعه من الإنسان، ما دامت تنبض فيه الحياة، وأية محاولة لإلغائها إنما هي كبت للإنسان يؤدي إلى القلق، ومن هنا كان من المستحيل إلغاؤها. ولا يقال أن جعل الأرض مشاعاً لا يلغي الملكية مطلقاً وإنما يلغيها في شيء معين ويطلقها في غيره فتبقى غريزة البقاء تظهر في الملكية، لا يقال ذلك لأن مظهر الملكية في غريزة البقاء لا يتجزأ إذ هو الحيازة من حيث هي حيازة، فكل ما يحاز يبرز فيه مظهر الحيازة من غريزة البقاء، فمنع الملكية في أي شيء يناقض فطرة الإنسان.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن واقع الذين حاولوا إلغاء الملكية قد دل على الإخفاق وعلى الضرر. فها هي ذي المزارع الجماعية في روسيا والصين الشيوعية دلت الوقائع الثابتة على إخفاقها. فإنه بالرغم من الكبت والضغط بكل وسائل الإكراه كان يبرز على الفلاحين مظهر الحيازة بأشكال مختلفة حاولوا علاجها بالسماح لهم بملكية الاستهلاك ولكنها لم تعالج وظل مظهر الملكية يبرز على كل فرد. وفوق ذلك فقد أخفق الإنتاج الزراعي إخفاقاً بارزاً وانخفض مستواه انخفاضاً فظيعاً. والدليل على ذلك أن خروشوف قد أشار أكثر من مرة إلى نقص الإنتاج الزراعي وأظهر أكثر من مرة سخطه على تأخر الإنتاج الزراعي. ومثل ذلك كان الحال في الصين الشيوعية بالنسبة لانخفاض مستوى الإنتاج الزراعي والنقص فيه. وهذا الإخفاق في المزارع الجماعية، أي في عدم ملكية الأرض وجعلها مشاعاً بين الناس أمر طبيعي وحتمي، فإن ما هو عمل كل فرد لا يقوم به أي فرد، وإذا قام به تحت الضغط وبالحديد والنار لا يقوم به على الوجه الذي يقوم به لو كان ملكه. ومن هنا جاء الضرر في معالجة مشاكل الأراضي على أنها مشكلة إقطاع.

هـذا إذا عولجـت بإلغـاء ملكيـة الأرض إلغـاءاً كليـاً، أمـا إذا عولجـت بإلغـاء الملكيـة إلغـاءاً جزئيـاً بتحديـد المسـاحات الـتي يصـح أن تملـك فـإن ذلـك يكـون تحديـداً للملكيـة بـالكم وهـذا لا يجـوز لأنـه يحـد مـن نشـاط الإنسـان ويعطـل جهـوده ويقلـل إنتاجـه. فهـو حـين يمنعـه مـن حيـازة مـا يزيـد علـى مسـاحات معينـة أوقفـه عنـد حـد معـين مـن الإنتـاج فحـرم مـن مواصـلة النشـاط وحـرم النـاس مـن الانتفـاع بجهـود هـؤلاء الأفـراد مـن النشـاط الزراعـي، فيكـون هـذا العـلاج إيجـاداً لضـرر ولـيس إزالـة للضـر، وخلقـاً لمشـكلة ولـيس علاجـاً للمشـكلة، ومـن هنـا أيضـاً يـأتي الضـرر مـن معالجة مشاكل الأراضي على أنها مشكلة إقطاع.

ولهـذا كلـه لا يجـوز أن ينظـر لمشـاكل الأراضـي علـى أنهـا مشـكلة إقطـاع فتعـالج علـى هـذا الأسـاس، لمـا في هـذه النظـرة مـن خطـأ أساسـي، لأنهـا ليسـت المشـكلة، والضـرر لـيس آتيـاً منهـا، وإنمـا المشـكلة الحقيقيـة في الأرض هـي الإنتـاج وعـدم الإنتـاج. فالأسـاس في حيـازة الأرض هـو الإنتـاج، فيجـب أن تسـتبعد مسـألة الإقطـاع اسـتبعاداً تامـاً، لأنـه لا محـل لهـا، ولأنهـا ليسـت المشـكلة، ولأن أي عـلاج علـى أساسـها يجلـب الضـرر ويوجـد المشـاكل ويـؤخر الإنتـاج. ولـذلك كـان مـن الخطـأ المحـض البحـث في إعـادة توزيـع الأراضـي بـين النـاس لأن الموضـوع في معالجـة مشـاكل الأراضـي لـيس توزيعهـا علـى النـاس ولا المسـاواة في هـذا التوزيـع بـل الموضـوع محصـور في نقطـة واحـدة لـيس غـير هـي: الإنتـاج. ولهـذا لا بـد أن تكـون الأحكـام الـتي تعـالج حيـازة الأرض منصبـة علـى تحقيـق الإنتـاج في الحيـازة وعلـى منـع فصـل الحيـازة عـن الإنتـاج، أي منصبـة علـى جعـل الغايـة مـن ملكيـة الأرض وهـي الإنتـاج جـزءاً لا يتجـزأ من هذه الملكية بغض النظر عن سعة الأرض المملوكة أو قلتها وبغض النظر عن المساواة أو عدم المساواة.

أحكام الأراضي

والإسـلام قـد شـرع أحكامـاً خاصـة للأراضـي. فجعـل الأرض تملـك ابتـداءاً بالشـراء، وتملـك بـالإرث، وتملك بالهبة، وتملك بالإحياء، وتملك بالتحجير، وتملك بالإقطاع.

أمـا الملـك بالشـراء وبـالإرث والهبـة فظـاهر، وأمـا الملـك بالإحيـاء فـإن كـل ارض ميتـه إذا أحياهـا أحـد فهـي ملـك لـه. والأرض الميتـة هـي الأرض الـتي لم يظهـر عليهـا أنـه جـرى عليهـا ملـك أحـد فلـم يظهـر فيهـا تـأثير شـيء مـن إحاطـة أو زرع أو عمـارة أو نحـو ذلـك، ولا يوجـد أحـد يملكهـا أو ينتفـع بهـا، وإحياؤهـا هـو اعمارهـا، أي جعلهـا صـالحة للزراعـة كزراعتهـا أو تشـجيرها، أو البنـاء عليهـا أو بعمـل أي شـيء يـدل علـى العمـار مـن حيـث جعلهـا صالحة للزراعة: قـال ρ: «**مـن أحيـا أرضـاً ميتـة فهـي لـه**» وقـال: «**مـن عمـر أرضـاً ليسـت لأحـد فهـو أحـق بهـا**». وقـال: «**أيمـا قـوم أحيـوا شـيئاً مـن الأرض أو عمـروه فهـم أحـق بـه**». وأمـا التحجـير فهـو أن يجعـل علـى حـدود الأرض مـا يـدل علـى تخصيصـها لـه وتحديـدها بحـدود معينـة، كـأن يضـع حولهـا حجـارة أو سـياجاً، أو جـداراً، أو ركـائز مـن حديـد أو خشـب أو شـريطاً أو مـا شـاكل ذلـك. فكـل شـيء يـدل علـى تحديـدها وفصـلها عـن غيرهـا بحـدود يعتـبر تحجـيراً، والتحجـير كالإحيـاء سـواء بسـواء، يملـك المحجـر الأرض بمجـرد وضـعه مـا يحـددها مـن حجـارة وغيرهـا. ويملـك المحجـر الأرض الـتي حجرهـا بمجـرد حصـول التحجـير لقولـه ρ: «**مـن أحـاط حائطـاً علـى أرض فهـي لـه**» وقولـه: «**مـن أحـاط حائطـاً علـى شـيء فهـو لـه**». فالإحيـاء والتحجـير تملـك الأرض بهمـا، ولا تحتـاج ملكيتهـا

إلى إذن الدولة. فالأرض الميتة إذا أحياها الشخص أو وضع حولها حدوداً فإنه يملكها بدون استئذان من الدولة مطلقاً.

وأما الإقطاع فهي الأراضي التي تعطيها الدولة للأفراد مجاناً دون مقابل، وهي الأراضي التي سبق عليها إحياء ولكن لا مالك لها فتكون الدولة هي مالكتها فهذه الأرض لا تملك بالإحياء ولا بالتحجير لأنها ليست ميتة ما دام قد سبق أن زرعت فهي حية ولكن لا مالك لها، فلا تملك إلا بتمليك من الدولة. فقد أقطع رسول الله ρ أبا بكر وعمر أرضاً. فإعطاء الدولة لأحد من الرعية أرضاً هو الإقطاع وهو جائز بدليل فعل الرسول له.

فالأرض تملك بالإقطاع، وتملك بالتحجير، وتملك بالإحياء، تماماً كما تملك بالشراء وبالإرث وبالهبة سواء بسواء. وهذا غير موجود في غير الأرض. ثم أن الأرض حين تملك بأي واحد من هذه الأشياء يجبر مالك الأرض على استغلالها. ولا يسمح له بتعطيلها، أي يكون استغلالها جزءاً لا يتجزأ من ملكيتها. فإن ملكيتها تجعل مالكها مجبراً على استغلالها. فإذ أهمل ذلك وعطل الأرض ثلاث سنين تنزع منه جبراً وتعطى لغيره. فإن عدم استغلالها ثلاث سنوات يبطل ملكيته لها ويجبر حينئذ على رفع يده عنها وتنزع منه. قال رسول الله ρ: «**عادي الأرض لله ولرسوله ثم لكم من بعد، فمن أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين**» وأخرج يحيى بن آدم من طريق عمرو بن شعيب، قال: «**أقطع رسول الله ρ ناساً من مزينة أو جهينة أرضاً فعطلوها، فجاء قوم فأحيوها، فقال عمر: لو كان قطيعة مني أو من أبي بكر لرددتها ولكن من رسول الله ρ. قال: وقال عمر: من عطل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له**». والمراد من قول عمر: "لو كانت قطيعة مني أو من أبي بكر لرددتها، ولكن من رسول الله ρ" أي إنه قد مضى عليها ثلاث سنين، أي لو كانت من أبي بكر لما مضى عليها ثلاث سنوات أو مني لما مضى عليها ثلاث سنوات، ولكن من رسول الله، فيكون قد مضى عليها أكثر من ثلاث سنوات، فلا يمكن إرجاعها. ويؤيد هذا تعقيبه على هذا الكلام بقوله: "من عطل أرضنا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له". وأخرج أبو عبيد في الأموال عن بلال بن الحارث المزني: «**أن رسول الله ρ اقطعه العقيق أجمع، قال: فلما كان زمان عمر قال لبلال: أن رسول الله ρ لم يقطعك لتحجره على الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي**». فهذا يدل على أن مالك الأرض يجبر على استغلالها، فإن لم يستغلها يمهل ثلاث سنوات، فإن لم يستغلها بعد الثلاث أخذتها الدولة وأقطعتها لغيره. حدث يونس عن محمد بن اسحق عن عبد الله بن أبي بكر قال: «**جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ρ، فاستقطعه أرضاً، فأقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ρ أرضاً طويلة عريضة فقطعها لك وأن رسول الله ρ لم يكن يمنع شيئاً يسأله وأنت لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل، فقال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين. فقال: لا افعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله، فقال عمر: والله لتفعلن، فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين**». هذا العمل من عمر تم على مرأى ومسمع من الصحابة، ولم ينكر عليه منكر من الصحابة، مع أنه مما ينكر لأنه أخذ لملك مسلم بالقوة. فكان هذا العمل والسكوت عليه إجماعاً وهو دليل شرعي. فيكون الحديث وإجماع

الصحابة دليلاً شرعياً على أن الأرض إذا لم يقم صاحبها بزرعها وأهملها ثلاث سنوات، أخذتها الدولة جبراً عنه وأعطتها لغيره ولا يقال أن الحديث نص في الأرض المحجرة فلا يشمل غيرها فما ملك من الأرض بالتحجير وأهملت ثلاث سنوات تؤخذ من المحتجر بنص الحديث، وأما ما ملك من الأرض بالإحياء أو الشراء أو الهبة أو الإرث أو القطاع فلا يؤخذ لأنه لا ينطبق عليه الحديث، لا يقال ذلك لأن ذكر التحجير إنما هو ذكر لسبب من أسباب الملك، ومثله سائر الأسباب، ولا يفهم منه معنى القيدية، لأن لفظ محتجر في الحديث ليس وصفاً مفهماً حتى يكون قيداً بل هو وصف غير مفهم فلا يكون قيداً. أي أن لفظ: (**محتجر**) ليس وصفاً مفهماً يفيد العليّة حتى يصلح قيداً مثل أكرم العالم، ومثل: «**القاتل لا يرث**» ومثل: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**» وما شاكل ذلك، فإن الوصف في مثل هذه الأمثلة الثلاث وصف مفهم يفيد أن علة الإكرام هي العلم وأن علة عدم الإرث كونه قاتلاً وأن علة عدم القضاء كونه غضبان، فهي تفيد العلية فتكون قيداً. ولكن لفظ محتجر ليس من هذا القبيل بل هو وصف غير مفهم مثل أكرم الجاهل ومثل: «**من أحاط حائطاً على أرض فهي له**» ومثل: «**من احتكر طعاماً**» وما شاكل ذلك، فإن الوصف في مثل هذه الأمثلة وصف غير مفهم فلا يفيد العلية، فليس الجهل علة للإكرام، ولا إحاطة الحائط علة ملك الأرض بل لو وضع أي شيء يدل على احتجازها ولو صخرة على كل طرف من أطرافها أو قضيت حديد أو أي شيء فإن الأرض تكون له فإحاطة الحائط ليس قيداً لأنها وصف غير مفهم، وكذلك الطعام ليس علة للاحتكار أي ليس كونه طعاماً يطعم علة للاحتكار بل الاحتكار ممنوع في أي شيء ولو احتكر حريراً كان آثماً لأن لفظ الطعام ليس وصفاً مفهماً وهكذا. وعليه يكون لفظ محتجر في الحديث ليس قيداً لأنه ليس وصفاً مفهماً لكون الأرض ممن عطل إنما هو للتحجير بل هو من قبيل النص على فرد من أفراد المطلق وهو أخذ الأرض من مالكها إذا عطلها وهو تماماً مثل: «**من أحاط حائطاً**» ومثل: «**من احتكر طعاماً**». وعليه يكون النص عاماً ويكون ذكر المحتجر ذكراً لفرد من الأفراد، أي ذكراً لسبب من أسباب الملك لا قيداً يمنع غير ذلك الفرد، أي ليس قيداً خاصاً بذلك السبب وهو الاحتجار. فيكون معنى الحديث: وليس لمالك أرض إذا عطلها حق بعد ثلاث سنين، ويكون ذكر المحتجر ذكراً لمالك بسبب من أسباب الملك كما لو قال: ليس لوارث أو ليس لمشترٍ. ويؤيد هذا أن صدر الحديث كان عن إحياء الأرض الميتة والحكم أعطي عن التحجير إذ نص الحديث: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنين**» فإنه يفهم منه: وليس لمحيي الأرض الميتة حق بعد ثلاث سنين، بدليل إيراد الإحياء في صدر الحديث مما يدل على أنه يشمله، ويؤيد هذا أيضاً أن الإجماع الذي انعقد على أخذ الأرض ممن عطلها كان في حادث ارض مقطعة إقطاعاً وليست محجرة مما يؤكد أن لفظ محتجر ليس قيداً. ولا يقال أن الإجماع هنا مخصوص بنوع معين من الأرض وهو الأرض المقطعة لأنه انعقد على فعل عمر في عدم إرجاعه الأرض التي اقطعها رسول الله لمزينة أو جهينة وفي أخذه الأرض التي اقطعها رسول الله لبلال، فهو خاص بالأرض المقطعة فلا يشمل الأرض التي ملكت بالشراء أو الهبة أو الإرث. لا يقال ذلك لأن الإجماع عام وليس خاصاً بالأرض المقطعة، لأن النص الذي قاله عمر عام فإنه قال: "من عطل أرضنا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له" وهذا عام. فلفظ (من عطل) من صيغ العموم وقد سمعه الصحابة ولم ينكره على

عمر منهم منكر فكان الإجماع على هذا العموم. أما كونه حصل في حادثة ارض مقطعة فهو سبب، والقاعدة الشرعية (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فيظل العام على عمومه فيكون قوله: "من عطل أرضنا" شاملاً لكل أرض سواء أكانت قد ملكت بالإقطاع أم الشراء أم الإرث أم غير ذلك. وعليه فإن أي تعطيل للأرض مدة ثلاث سنين متتالية يجعل حكمها أن تؤخذ ممن عطلها مهما كان سبب الملك الذي ملكها به سواء الإحياء أو التحجير أو الشراء أو الإقطاع أو غير ذلك.

ومن هذا كله يتبيّن أن ملكية الأرض تعني استغلالها جبراً بوصف هذا الاستغلال جزءاً لا يتجزأ من الملكية، فإذا لم يحصل الاستغلال مدة ثلاث سنوات سقطت الملكية حتماً وتؤخذ الأرض من مالكها جبراً عملاً بقول الرسول: «**وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين**» وعملاً بإجماع الصحابة على قول عمر: "من عطل أرضنا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له".

هذا من ناحية كيفية ملكية الأرض، أما من ناحية كيفية العمل فيها فإن الشارع قد حدد كيفية العمل في الأرض تحديداً واضحاً. فقد أجبر الشخص على أن يتولى هو استغلالها، فجعل لمالك الأرض أن يزرع أرضه بآلته وبذره وحيوانه وعماله وأن يستخدم لزراعتها عمالاً يستأجرهم للعمل بها مقابل أجر لهم هم، ولكنه منع إجارة الأرض للزراعة منعاً مطلقاً، لا بجزء من الناتج وهو ما يسمى بالمزارعة، ولا بالنقد، ولا بغيره. منع أن تكون الأرض أداة للاستغلال كالدور والدواب وغيرها، بل أجبر على استغلالها بذاتها. فيحرم تأجير الأرض للزراعة مطلقاً سواء أكانت أرضاً عشرية أم أرضاً خراجية، وسواء أكان الأجر نقوداً أم غيرها، وسواء أكان على ما تنبته أو على زرع أرض للمالك من قبل المستأجر مقابل زراعته للأرض أو غير ذلك فإجارة الأرض للزراعة محرمة شرعاً تحريماً عاماً من غير تخصيص ومطلقاً من غير أي قيد. فقد جاء في صحيح البخاري أن رسول الله ρ قال: «**من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه**». وجاء في صحيح مسلم: «**نهى رسول الله ρ أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ**». وصح عنه ρ أنه قال: «**من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى**». فهذه الأحاديث الصحيحة الصريحة تدل دلالة تامة على النهي عن تأجير الأرض نهياً عاماً، ولم يأت أي دليل يخصصها بنوع من الأرض، ولا جاء دليل يقيدها بأي قيد، فتبقى عامة ومطلقة. وهذا النهي قد اقترن بقرائن تدل على أنه طلب ترك جازم، مما يدل على أن تأجير الأرض حرام. فقد أخرج أبو داود عن جابر قال: «**سمعت رسول الله ρ يقول: من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله**». وهو وعيد يفيد التحريم وهو قرينة على تحريم المخابرة، أي المزارعة، وهي تأجير الأرض بجزء مما يخرج منها. وجاء في النسائي: «**نهى رسول الله ρ عن كراء الأرض، قلنا يا رسول الله إذن نكريها بشيء من الحب. قال: لا، قال: نكريها بالتبن. فقال: لا، قال: كنا نكريها على الربيع، قال: لا، ازرعها أو امنحها أخاك**». والربيع النهر الصغير أي الوادي، أي كنا نكريها على أن يزرع المستأجر لنا الأرض التي على جانب النهر أجرة لزراعته له باقي الأرض. فهذا الحديث قرينة على أن النهي طلب ترك جازم للتأكيد الذي فيه، إذ واضح فيه الإصرار على النهي وهو للتأكيد. والتأكيد في هذا الحديث أشد من التأكيد اللفظي، أي أشد مما لو قال: «**لا تكروا الأرض، لا تكروا الأرض**» لأن الرسول ρ نهى عن

كراء الأرض نهياً عاماً ومطلقاً فطلب منه أن تكرى بنوع معين فرفض، ثم طلب منه أن تكرى بنوع آخر فرفض، ثم طلب منه ثالثاً أن تكرى بنوع آخر فرفض، وحدد النهي تحديداً تاماً، فقد قيل له: «**إذن نكريها بشيء من الحب**» فرفض وقال: «**لا**» فقيل له: «**نكريها بالتبن**» فرفض وقال: «**لا**» فقيل له: «**كنا نكريها على الربيع**» فرفض وقال: «**لا**» ثم أكد ذلك بتحديد النهي فقال معقباً على هذه الطلبات بشكل جازم: «**ازرعها أو امنحها أخاك**» وهذا قرينة من أقوى القرائن على تأكيد النهي أي على أن طلب الترك هو طلب جازم فيكون دليلاً على التحريم، ويؤيد هذا أيضاً ما ورد في رواية أبي داود عن رافع قال: «**أنه زرع أرضاً فمر به النبي ρ وهو يسقيها، فسأله لمن الزرع؟ فقال زرعي ببذري وعملي ولي الشطر ولبني فلان الشطر، فقال: أربيتما، فرد الأرض على أهلها وخذ نفقتك**» فقد وصف النبي ρ هذه المعاملة بأنها ربا والربا حرام، وطلب إلى رافع أن يرد الأرض ويأخذ نفقته، أي طلب منه فسخ المعاملة، فدل هذا على أن النهي نهي جازم فهو حرام. وهذا كله يدل على تحريم إجارة الأرض للزراعة مطلقاً. أما تأجيرها لغير الزراعة فجائز لأن النهي في أحاديث الزراعة إنما انصب على تأجير الأرض للزراعة فقط ولم يكن نهياً عاماً عن كل تأجير للأرض.

فهذه الأحكام الثلاثة، وهي جعل الأرض تملك بالتحجير، وبالإحياء، وبالإقطاع، زيادة على ملكيتها بما يملك به أي مال آخر من شراء، وأرث، وهبة، وجعل استغلالها جزءاً لا يتجزأ من ملكيتها، فإذا لم يحصل مدة ثلاث سنوات تسقط الملكية، أي إجبار المالك على استغلال الأرض وأخذها منه إذا أهملها ثلاث سنوات، ثم منع مالك الأرض من تأجيرها للزراعة منعاً باتاً... هذه الثلاث هي خير علاج ناجع لموضوع الأراضي. فهي عالجت كيفية الملكية، وكيفية العمل بما يضمن الإنتاج، واستمرار الإنتاج، وزيادة هذا الإنتاج. وبذلك يكون الإسلام قد عالج مصدراً هاماً من مصادر الاقتصاد، وهو الزراعة بهذه الأحكام للأراضي.

الصناعة

الصناعة أساس هام من أسس الحياة الاقتصادية لأية أمة أو أي شعب في أي مجتمع. وقد كانت المصانع مقتصرة على المصنع اليدوي وحده. فلما اهتدى الإنسان إلى استخدام البخار في تسيير الآلات أخذ المصنع الآلي يحل محل المصنع اليدوي. ولما جاءت الاختراعات الحديثة حصل انقلاب خطير في الصناعة فزاد الإنتاج زيادة لم تكن تخطر ببال وغدا المصنع الآلي أساس من أسس الحياة الاقتصادية، فكشفت هذه الثورة الصناعية ظلم النظام الرأسمالي بشكل فاضح. ذلك الظلم الذي تجلى في استغلال الرأسماليين لجهود العمال، وفي إيجاد الاحتكارات الفظيعة والتروستات الضخمة، فظهرت فكرة الاشتراكية، وطرحت للبحث مسألة ملكية المصنع: هل هي للدولة أم للفرد، أو هل هي ملكية عامة أو ملكية خاصة؟ والذي طرح هذا الموضوع للبحث ظهور فساد النظام الرأسمالي الذي كان مطبقاً في البلاد التي حصلت فيها الثورة الصناعية وانكشاف ظلمه بشكل فاضح. ولهذا لا يصح حين بحث المصانع أن نفرض على أنفسنا سؤال: هل المصانع ملكية عامة أو ملكية خاصة؟ أي لا يصح أن نفرض على أنفسنا الوضع الذي انكشف فيه فساد النظام الرأسمالي وأدى إلى ظهور فكرة الاشتراكية ونقيد أنفسنا به ونحبسها ضمن جداره، بل يجب أن يبحث المصنع من حيث واقعه

بوصفه آلة، ومن حيث إنتاجه، وينظر حينئذ في ملكيته على هذا الأساس. فلا ينظر فيه على ضوء النظام الرأسمالي وظهور فكرة الاشتراكية علاجاً له، لأنه ليس المراد في النظرة إلى المصانع بيان فساد الرأسمالية، ولا إظهار خطأ الاشتراكية أو صوابها، وأن المراد النظرة إلى المصنع بوصفه آلة للإنتاج، هل يملك ملكية فردية أو يكون ملكية عامة؟ فإذا نظر إليه على هذا الأساس أي على أساس واقعه ما هو، لإيجاد علاج لهذا الواقع فإنه حينئذ يكون قد عولج. أما إذا نظر إليه على أساس ما صار فيه من ظلم للعمال وللناس باستغلال العمال واحتكار الأسواق والمواد الخام كما فعلت الاشتراكية فإنه يكون العلاج حينئذ للظلم الذي أوجده النظام الرأسمالي، أي يكون علاجاً للنظام الرأسمالي ولا يكون علاجاً للمصانع. والمطلوب هو حكم لمعالجة واقع المصانع وليس لمعالجة النظام الرأسمالي. على هذا الأساس يجب أن يكون علاج المصانع أي تطبيق أحكام عليها لمعالجتها هي.

وقد جاء الإسلام فبيّن أحكام المصانع بأن الأصل فيها أنها ملكية فردية، فلكل فرد من أفراد الرعية أن يملك المصانع. فالمصنع من حيث هو داخل في الملكية الفردية وليس داخلاً في الملكية العامة ولا في ملكية الدولة. والدليل على ذلك أن الرسول ρ استصنع خاتماً، وأنه عليه الصلاة والسلام استصنع المنبر واستصنعهما عند من يملك المصنع ملكية فردية، وكان الناس يستصنعون في أيام الرسول ρ وسكت عنهم مما يدل على أن الرسول ρ أقر الملكية الفردية للمصانع سواء أكانت مصانع أسلحة أم مصانع معادن أم مصانع نجارة أم غيرها، ولم يرو أي نهي عن ملكية المصنع، ولم يرد أي نص يدل على أن المصنع ملكية عامة كما لم يرد أي نص على أن المصنع ملكية الدولة، فيبقى الدليل عاماً على أن المصانع داخلة في الملكية الفردية.

متى تكون المصانع ملكية عامة

غير أن الصناعة أي صناعة تأخذ حكم ما يجري صنعه، لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد حرم عصر الخمر وهو صناعة، عن أنس قال: «**لعن رسول الله ρ في الخمرة عشرة: عاصرها ومعتصرها..**» الحديث. وعن ابن عمر قال: لعنت الخمرة على عشرة وجوه: «**لعنت الخمرة بعينها وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها..**» الحديث. فصناعة العصر مباحة سواء أكانت عصر عنب أو برتقال أو تفاح أو غير ذلك. لأن الصناعة من حيث هي مباحة ومنها صناعة العصر فتدخل في عموم إباحة الصناعات. فجاء الرسول وحرم صناعة عصر الخمر، وتحريمها هنا لأنها عصر ينتج خمراً، فأعطى العصر حكم ما يجري عصره وهذا يعني إعطاء الصناعة حكم ما تنتجه. وهذا ليس خاصاً بالخمر بل عام في كل محرم، فصناعة الحشيش والأفيون والهيروين وما شاكلها حرام لأن هذه الأشياء حرام، وصناعة الصليب حرام لأن اتخاذ الصليب حرام، وصناعة التماثيل حرام لأن التمثال حرام وهكذا.. وعلى ذلك فإنه يستنبط من الحديثين في لعن عاصر الخمر ومعتصرها قاعدة (الصناعة تأخذ حكم ما تنتجه)، وهذا الاستنباط واضح فيه وجه الاستدلال كل الوضوح. فالنهي عن عصر الخمر ليس نهياً عن العصر وإنما هو نهي عن عصر الخمر، فالعصر ليس حراماً ولكن عصر الخمر هو الحرام، فجاءت حرمة الصناعة من حرمة الإنتاج الذي تنتجه، وهذا دليل على أن الصناعة تأخذ حكم ما تنتج، وبناء على هذه القاعدة قاعدة (الصناعة تأخذ حكم ما تنتجه) تكون صناعة الأشياء المحرمة كصناعة الصلبان

مثلاً ممنوعة، وتكون صناعة الأشياء الداخلة في الملكية العامة كاستخراج النفط مثلاً من الملكية العامة، بمعنى أن لا يملك الأفراد أن يباشروا صنع شيء محرم كالتماثيل ولا صنع شيء يدخل في الملكية العامة ليكون ملكية فردية لهم تسلب عنه خاصية كونه ملكية عامة كاستخراج الحديد مثلاً.

والصناعة إنما تكون بآلة يصنع بها الشيء المراد صنعه، سواء أكانت إناءاً يعصر فيه الخمر أو أزميلاً ينحت به التمثال أو منشاراً يصنع به الصليب، فتأخذ هذه الآلة حكم ما تصنعه، أي يأخذ المصنع حكم ما يصنع، كما تأخذ الصناعة حكم ما تنتج. فإذا كان الإناء لا يستعمل إلا لعصر الخمر يمنع هذه الإناء كلية، وإن كان يستعمل لعصر الخمر وغيره يمنع استعماله لعصر الخمر، أي يمنع اقتناؤه إذا كان هذا الاقتناء خاصاً من أجل عصر الخمر، وبذلك أخذ المصنع حكم ما ينتج. فإن كان خاصاً بإنتاج ما هو داخل في الملكية العامة كان ملكية عامة وإن كان يستعمل لإنتاج ما هو داخل في الملكية العامة ولإنتاج غيره يمنع استعماله لإنتاج ما هو داخل في الملكية العامة ومتى منع من هذا الإنتاج فقد منع اقتناؤه إذا كان هذا الاقتناء خاصاً بإنتاج ما هو داخل في الملكية العامة بحيث يسلب منه خاصية كونه ملكية عامة، أي لا يكون في هذه الحال ملكية فردية. ومن ذلك يتبين أن إنتاج المصنع يحول المصنع إلى أن يأخذ حكم هذا الإنتاج. أي أن المصنع يمنع من إنتاج الأشياء المحرمة، ويمنع من إنتاج الأشياء الداخلة في الملكية العامة إذا كان ملكاً فردياً وكان هذا الإنتاج يخرج تلك الأشياء عن كونها ملكية عامة. فيكون هذا المنع من إنتاج هذين الشيئين جاعلاً المصنع المعد لصنع الأشياء المحرمة حراماً، وجاعلاً المصنع المعد لصنع ما هو داخل في الملكية العامة والمخرج لها عن كونها ملكية عامة، ملكية عامة، وبذلك أخذ المصنع حكم ما ينتج كما أخذت الصناعة حكم ما تنتجه. وعلى ذلك ينظر في المصانع، فإن كانت المواد التي تصنع فيها ليست من المواد الداخلة في الملكية العامة تبقى المصانع على أصلها أملاكاً فردية كمصانع الحلويات ومصانع النسيج ومصانع السيارات وما شابه ذلك. أما إن كانت المصانع لصنع المواد الداخلة في الملكية العامة كمصانع استخراج المعادن مثل مصانع استخراج النفط ومصانع استخراج الحديد ومصانع استخراج الذهب وما شابهها فإنها تكون ملكاً عاماً ولا تدخل في الملكية الفردية، ويمنع الأفراد من ملكيتها، أي يكون حكمها حكم ما تصنعه، والمعادن التي لا تنقطع ملكية عامة فتكون مصانعها ملكية عامة.

هذا هو الحكم الشرعي في المصانع بأنها ملكية فردية إلا أن تكون لصناعة ما هو داخل في الملكية العامة فتتحول حينئذ إلى ملكية عامة وتصبح ملكاً عاماً. وهذا الحكم يجب أن يقبل لأنه مستنبط من دليل شرعي، ودليله غير معلل فلا يعلل، أي يقبل للدليل فقط. على أنه من حيث وصف الواقع هو الحكم الذي يعالج الواقع خير علاج. فالواقع أن الآلة طبيعتها أن تكون ملكية فردية، وقد كانت ملكية فردية منذ وجدت، سواء حين كانت هذه الآلة مصنعاً يدار باليد أو حين أصبحت مصنعاً يدار بالبخار ولم تحصل أي شكوى من كونها ملكية فردية ولم يظهر أي ظلم ولا أي فساد من ملكيتها ملكية فردية، ولكن الظلم جاء حين عولجت المصانع بالنظام الرأسمالي وانكشف هذا الظلم وهذا الفساد حين حصلت الثورة الصناعية. فالفساد ليس ناتجاً إذن عن ملكية المصنع ملكية فردية بل ناتج عن تطبيق النظام الرأسمالي عليه، في جعل زيادة الإنتاج أساس النظام، وإعطاء الناس الحرية في الملك، والحرية في العمل.

ومن هنا كان الأمر الطبيعي أن يكون المصنع ملكية فردية، فواقعه يفرض ذلك. هذا من ناحية الآلة. أما من ناحية الإنتاج فإنه تختلف الأموال المنتجة في هذه الناحية فمنها ما تكون ملكية فردية وحينئذ يبقى المصنع كما هو، ومنها ما تكون ملكية عامة فيتحول المصنع إلى ملكية عامة.

وهنا قد يقال أنه ما دام المصنع يأخذ حكم ما يصنعه فإنه بذلك يتوقف معرفته على معرفة ما يصنعه بأنه ملكية عامة أو ملكية فردية وهذا ينبغي أن يكون للدولة. فيكون أن للدولة أن تجعل أي مصنع ملكية عامة إذا رأت أن ما يصنعه من الملكية العامة، وهذا هو التأميم. والجواب على هذا هو أنه صحيح أن المصنع يتوقف كونه ملكية عامة أو ملكية فردية على معرفة ما يصنعه، من حيث كونه ملكية فردية أو ملكية عامة، ولكن ليس بصحيح أن معرفة ما يصنعه ينبغي أن تكون للدولة، بل الشرع عرف الأموال العامة، وحددها تحديداً واضحاً لا لبس فيه بنصوص شرعية. فقد حدد الشرع الأموال التي تكون ملكية عامة، ولا يصح أن تكون ملكية فردية بثلاثة أنواع:

أحدها: المعادن التي لا تنقطع.

ثانيها: الأشياء التي طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها.

ثالثها: ما هو من مرافق الجماعة بحيث إذا لم يتوفر لبلده أو لقبيلة أو لجماعة تعيش عيشاً دائمياً بوصفها جماعة تفرقت في طلبه.

أما المعادن التي لا تنقطع فإن الدليل على أنها من الملكية العامة وأنه لا يجوز أن تملك ملكاً فردياً ما روي عن أبيض بن حمال «**أنه استقطع رسول الله ρ الملح بمأرب، فلما ولى قيل يا رسول الله أتدرى ما أقطعته له؟ إنما أقطعت له الماء العد، قال فرجعه منه**» وفي رواية عمرو بن قيس المأربي قال: «**استقطعت رسول الله ρ معدن الملح بمأرب فأقطعنيه فقيل يا رسول الله أنه بمنزلة الماء العد – يعني أنه لا ينقطع – فقل رسول الله ρ: فلا، إذن**». والماء العد الذي لا ينقطع: شبه الملح بالماء العد لعدم انقطاعه، فهذا الحديث يدل على أن الرسول ρ أقطع ملح الجبل لأبيض به حمال مما يدل على أنه يجوز الإقطاع، فلما علم أنه من المعدن الدائم الذي لا ينقطع رجع عن إقطاعه وأرجعه ومنع ملكية الفرد له، لأنه ملكية الجماعة أي ملكية عامة. وليس المراد هنا الملح، وإنما المراد المعدن الذي لا ينقطع. فالحادثة في المعدن بأحد أنواعه أي بالملح بوصفه معدناً ولكن على شرط أن يكون بمنزلة الماء العد أي لا ينقطع. فهو دليل على أن المعدن من الملكية العامة، ولا يجوز أن يكون ملكية فردية. وهذا يشمل المعادن كلها سواء المعادن الظاهرة التي يوصل إليها من غير مؤونة ينتابها الناس وينتفعون بها كالملح والكحل والياقوت وما شابهها، أو كان من المعادن الباطنة التي لا يوصل إليها إلا بالعمل والمؤونة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص وما شاكلها، وسواء أكانت جامدة كالبلور أو سائلة كالنفط والزئبق، فإنها كلها معادن تدخل تحت الحديث.

وأما الأشياء التي طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها فإن الدليل على أنها ملكية عامة هو إقرار الرسول ρ الناس على اشتراكهم في ملكية الطريق العام، وقوله ρ: «**منى مناخ من سبق**» ومنى هو المكان المعروف بالحجاز الذي ينزل الناس إليه حين يتمون الوقوف بعرفة، أي أن منى هذه ملك لجميع الناس فمن سبق في أي مكان وأناخ فيه فهو له. فهو دليل الاشتراك بين الناس في منى. والناظر في واقع الطريق وفي واقع

بلدة مني يجد أن طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها. فالطريق العام للجميع ولا يتأتى اختصاص فرد معين وأفراد معينين بها، وبلدة مني ينزل إليها الحجاج ليقوموا بمشاعر معينة للحج وطبيعة تكوينها من حيث هي مكان لمشاعر الحج للجميع تمنع اختصاص فرد معين وأفراد معينين بها، فيكون الدليل الوارد فيهما وارداً في كل شيء تنطبق عليه أوصافهما ليس من قبيل القياس بل من قبيل أفراد الجنس الواحد. وعليه فإن كل شيء تمنع طبيعته اختصاص الأفراد به يكون ملكية عامة كالبحار والأنهار والبحيرات والأقنية العامة والخلجان والمضايق وقناة السويس وما شابهها، فإن ذلك كله وما شابهه داخل في الملكية العامة وكذلك المساجد ومدارس الدولة ومستشفياتها وملاعب الدولة وملاجئها ونحوها ملكية عامة.

وأما ما هو من مرافق الجماعة فالدليل على أنه من الملكية العامة ما روي عن أبي خراش عن بعض أصحاب النبي ρ قال: قال رسول الله ρ: «**المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار**» ورواه أنس من حديث ابن عباس وزاد فيه: «**وثمنه حرام**». وما روي عن أبي هريرة أن النبي ρ قال: «**لا يمنع الماء والنار والكلأ**». فهذا الحديث بيّن أن هذه الأشياء ملك عام. إلا أن القرائن الشرعية المتعلقة بهذا الموضوع تري أن هذه الأشياء قد جعلت ملكية عامة لصفة معينة فيها تستوجب ذلك. وليس إيرادها في الحديث ثلاثة من قبيل تحديد عددها، بدليل أن الرسول ρ أباح للناس امتلاك الماء ملكية فردية في الطائف وخيبر. فقد ملكوا الماء ملكية فردية واختصوا به لسقي زرعهم وبساتينهم، وهذا يدل على أن الشركة في الماء هي من حيث صفته لا من هو ماء، أي من حيث كونه من مرافق الجماعة. فإذا قرن حديث: «**المسلمون شركاء في ثلاث**» بإقرار الرسول للناس أن يملكوا الماء، يستنبط من ذلك أن هناك علة للشراكة في الماء وهي كون الماء من مرافق الجماعة، فإن لم يكن من مرافق الجماعة لا يكون ملكاً عاماً، لأن الرسول منع ملكيته ملكية فردية فقال: «**الناس شركاء في ثلاث**» وأباح ملكيته ملكية فردية، فدل ذلك على أن المنع لعلة أي أن الشراكة لعلة فيكون الماء والكلأ والنار وهو الوقود من الملكية العامة لعلة فيه هي كونه من مرافق الجماعة، فإذا ذهبت منه هذه العلة صار ملكية فردية وإذا وجدت هذه العلة في غيره مما هو من الملكية الفردية صار ملكية عامة. فيكون كل ما كان من مرافق الجماعة ملكاً عاماً. وضابط كونه من مرافق الجماعة هو أن البلد إذا لم يوجد فيها تفرقت في طلبه على نحو ما كانت تفعل القبيلة. فالقبيلة إذا لم يوجد فيها قمح ذهب الأفراد لجلبه ولا تتفرق القبيلة في طلبه، ولكن إذا لم يوجد ماء ولا مراع ولا وقدود، فإن القبيلة كلها تتفرق وترحل. وكذلك المدينة إذا لم يوجد فيها ماء فإنها تتفرق. ولكن إذا لم يوجد فيها وسائل مواصلات لا تتفرق، فيكون الماء من مرافق الجماعة، والمواصلات ليست من مرافق الجماعة.

وبهذا يتبين أن الشرع قد حدد تحديداً واضحاً الأموال التي هي ملكية عامة، ومنها يعرف المصنع إذا كان ملكية عامة أم لا. ولم يجعل الشرع للدولة أي سلطة على الملكية الفردية فليست حرة أن تستولي على ملك أحد من الناس بحجة المصلحة العامة، وليست حرة أن تقول هذا ملكية فردية، وهذا ملكية عامة بل الدولة مقيدة بما يقول الشرع. وقد حرم الشرع عليها أن تمتد يدها لأموال الناس قال ρ: «**لا يحل مال امريء مسلم إلا بطيب نفسه**» وقال عليه السلام: «**إنما أموالكم ودماؤكم عليكم حرام**». وهذا عام يشمل الدولة وغيرها.

ولـذلك لا يجـوز للدولـة أن تسـتملك أمـوالاً فرديـة بحجـة تجميـل المدينـة أو فـتح شـوارع أو طـرق أو بنـاء مـدارس أو مسـاجد أو مستشـفيات أو غـير ذلـك بحجـة المصـلحة العامـة، فـإن هـذا حـرام. لأن حرمـة وضـع اليـد علـى أمـوال الأفـراد عامـة تشـمل الدولـة وغيرهـا، إذ الرسـول يقـول: «**لا يحـل مـال امـريء مسـلم**» فنفـى الحـل نفيـاً عامـاً، أي لا يحـل لأحـد مـال امـريء مسـلم، فـلا يصـح للدولـة أن تسـتثني مـن هـذا الـنص العـام نفسـها بحجـة المصـلحة العامـة، لأن الاسـتثناء مـن الـنص العـام إنمـا يكـون بـنص شـرعي آخـر مـن كتـاب أو سـنة ولـيس باسـتثناء أحـد مـن البشـر، لا الخليفـة ولا غـيره. وأمـا سـاحات البلـدة وأحـراش الاحتطـاب ومراعـي الماشـية فإنهـا جـاء الـنص دالاً عليهـا بأنهـا مـن الملكيـة العامـة ولـيس لأنهـا مصـلحة عامـة. ولا يقـال أن المستشـفيات والمـدارس مـن مرافـق الجماعـة فتصـبح ملكيـة عامـة يجـوز الاسـتيلاء علـى الملـك الفـردي لأجلهـا، لا يقـال ذلـك لأن هـذه ليسـت مـن مرافـق الجماعـة الـتي تكـون ملكيـة عامـة، إذ لا ينطبـق عليهـا تعريـف مـا هـو مرافـق الجماعـة، وهـو الشـيء الـذي إذا لم يوجـد تفرقـت الجماعـة في طلبـه كالمـاء، إذ أن التعلـيم والتطبيـب ليسـا مـن الأشـياء الـتي إذا لم توجـد تفرقـت الجماعـة في طلبهـا، بـل يرحـل للتعلـيم ويسـافر للتـداوي مـن الأفـراد أنفسـهم، فهـي كـالقمح والثيـاب والـدواء، لا تتفـرق الجماعـة في طلبهـا، أي لا ترحـل البلـدة كلهـا مـن أجلهـا. صـحيح أن هـذه الأشـياء مـن المرافـق العامـة الـتي يجـب علـى الدولـة توفيرهـا للجماعـة، ولكنهـا هـي نفسـها ليسـت مـن مرافـق الجماعـة، ومـا يجـب علـى الدولـة تـوفيره مـن المرافـق العامـة والمصـالح العامـة، يجـب أن تـوفره حسـب نصـوص الشـرع، لا أن تحـرم المبـاح وتبـيح الحـرام لأجـل أن تـوفره، فهـي تشـتري مـن النـاس أمـوالهم بطيـب أنفسـهم بثمنهـا، لا أن تسـتولي عليهـا. ومـن هنـا كـان حكـم الاسـتملاك الـذي تفعلـه الحكومـات في هـذه الأيـام، أنـه حـرام، ولا يحـل لهـا فعلـه مطلقـاً، لأنـه إن أخـذ بقـانون كـان ذلـك تشـريعاً مـن البشـر وليـس حكمـاً شـرعياً مـن جهـة، وكـان إباحـة لمحـرم مـن جهـة أخـرى، وكلاهمـا لا يجـوز. وإن أخـذ بـالقوة والسـيطرة كـان غصـباً وهـو حـرام، ولـذلك كـان الاسـتملاك علـى أي حـال حرامـاً. وكـذلك مـا يسـمى بالتـأميم حـرام، فـلا يجـوز للدولـة تـأميم المصـانع ولا غيرهـا، بـل مـا يسـمى بالتـأميم كلـه حـرام، لأن التـأميم هـو تحويـل الملكيـة الفرديـة إلى ملكيـة عامـة، إذا رأت الدولـة أن هنـاك مصـلحة تقتضـي ذلـك. وهـذا لا يجـوز، لأن الأمـر لـيس متعلقـاً بمـا تـراه الدولـة، بـل بـنفس المـال مـن حيـث مـا جـاء بـه الشـرع. فـإن جـاء الشـرع بـأن هـذا المـال مـن الملكيـة العامـة مثـل مصـانع اسـتخراج الـنفط، فالدولـة غـير مخـيرة بتحويلـه إلى ملكيـة عامـة، بـل مجـبرة علـى الاسـتيلاء عليـه، لأنـه ملكيـة عامـة حسـب نـص الشـرع، ولا يحـل لهـا أن تتركـه ملكيـة فرديـة لأحـد، ولا أن تعطـي امتيـازه لأحـد. وإن كـان الشـرع قـال عـن هـذا المـال بأنـه ملكيـة فرديـة كمصـانع السـيارات فـلا يحـل للدولـة أن تحولـه إلى ملكيـة عامـة لأنـه ملكيـة فرديـة شـرعاً، وحـرام عليهـا أن تمتـد يـدها إلى أمـوال النـاس: «**إنمـا أمـوالكم ودمـاؤكم علـيكم حـرام**» لا فـرق بـين الدولـة وبـين أي فـرد. وعلـى هـذا فالمصـانع الداخلـة في الملكيـة العامـة حـددها الشـرع فـلا يحـل أن تجعـل ملكيـة فرديـة. والمصـانع الداخلـة في الملكيـة الفرديـة حـددها الشـرع فـلا يحـل أن تجعـل ملكيـة عامـة. فالمصـنع يكـون ملكيـة عامـة أو ملكيـة فرديـة حسـب انطبـاق نصـوص الشـرع عليـه، ولـيس حسـب مـا تـرى الدولـة. وإذا طبقنـا هـذا علـى المصـانع والآلات الـتي يجـري استعمالها في العالم اليوم يتبين لنا ما يلي:

أولاً: بالنسـبة للمعـادن فـإن مصـانع اسـتخراج المعـادن كلهـا ملكيـة عامـة كمـا نـص الشـرع. وبنـاء عليـه تكـون مصـانع اسـتخراج الـنفط ومصـانع تصـفيته ملكيـة عامـة، وكـذلك تكـون مصـانع اسـتخراج الـذهب والفضـة

والحديد والنحاس والرصاص وغيرها من المعادن، ومصانع تحويل هذه المعادن بعد أن يتم استخراجها إلى مواد قابلة للاستعمال كمصانع صهرها وتحويلها من مادة خام إلى مادة قابلة للاستعمال هي ملكية عامة لا يحل أن يملكها أحد ملكية فردية وإذا ملكها أحد يمنع من ملكيتها لأنها في الأصل ملكية عامة، ويأخذ فقط المنشآت التي أنشأها أو ثمنها مستحقة للقلع، لأنه غاصب والغاصب ليس له إلا ما أحدث من منشآت أو ثمنها: «**فقد روي أن رجلين اختصما إلى رسول الله ρ غرس أحدهما نخلاً في أرض الآخر فقضى لصاحب الأرض بأرضه وأمر صاحب النخل أن يخرج نخله منها**». وروي عن رافع بن خديج أن النبي ρ قال: «**من زرع في ارض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته**» وأخرج أحمد: «**أن النبي ρ رأى زرعاً في أرض ظهير فأعجبه فقال: ما أحسن زرع ظهير، فقالوا: أنه ليس لظهير ولكنه لفلان قال: فخذوا زرعكم وردوا عليه نفقته**». وعلى هذا فإنه إذا أقام أحد مصنعاً من المصانع التي تصنع ما هو داخل في الملكية العامة يكون كمن زرع في أرض غيره بدون حق كأن زرعها بغير إذنه كما في الرجلين اللذين اختصما إلى الرسول على زرع النخل، وكما جاء في حديث رافع، أو زرعها مستأجراً لها من صاحبها كما يفهم من رواية أحمد عن أرض ظهير، فيكون غاصباً، ويطبق عليه حكم الغاصب، فإن استخرج شيئاً كان ذلك الشيء للملكية العامة وله نفقته. وأما المنشآت التي أقامها من أبنية وآلات وما شاكل ذلك فإنها كالمنشآت التي تقام في الأرض المغصوبة يجبر على قلعها أو يأخذ ثمنها مستحقة للقلع. أما إجباره على قلعها فلقول الرسول ρ: «**من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق**» قال ربيعة: "العرق الظالم يكون ظاهراً ويكون باطناً: فالباطن ما احتفره الرجل من الآبار واستخرجه من المعادن، والظاهر ما بناه أو غرسه" أي ليس له فيما احتفره من بئر وما أقامه من بناء حق، وبناء على ذلك يجبر على قلعه. ويدل على ذلك أيضاً حديث الرجلين اللذين اختصما إلى الرسول فإن النبي ρ أمر صاحب النخل بقلع نخله، وأما أخذه ثمن المنشآت فلقول الرسول في حديث رافع المار: «**وله نفقته**» وقوله في أرض ظهير: «**وردوا عليه نفقته**». وأما مصانع تقطيع الحديد ومصانع استخراجه في الصناعة، ومصانع سبك الذهب، ومصانع السيارات والطائرات، ومصانع الآلات فإنها كلها ملكية فردية ولا يحل أن تكون ملكية عامة، لأنها ليست معادن يراد استخراجها أو تحويلها من مادة خام إلى مادة قابلة للاستعمال، فلا ينطبق عليها الحكم الشرعي، وإنما هي معادن معدة للاستعمال لا للاستخراج ولذلك كانت ملكية فردية.

ثانياً: بالنسبة لما هو من مرافق الجماعة في الأشياء التي جاء نص الشارع عنها بأن الناس شركاء فيها وهي الماء والكلأ والنار، وكل ما تنطبق عليه علة كون الناس شركاء فيه وهي كونه من مرافق الجماعة. فكل آلة تستعمل فيما هو من مرافق الجماعة فإنها تأخذ حكمه فتكون من مرافق الجماعة، وذلك ينطبق على عدة مصانع:

فمن ذلك آلات استخراج المياه. ويختلف حكمها باختلاف المياه، فإن كانت المياه من الخاصة كالآبار الخاصة التي يملكها الناس فإنها ملكية فردية. فلكل واحد أن يقيم آله له على البئر الذي يملكه، وأن يستخرج المياه وأن يبيعها للناس. لأن الماء ملكية خاصة فكذلك آلته تأخذ حكمه. إلا أنه ليس له مد الأنابيب في

الطريق العام لتوصيل المياه لأن الطريق ملكية عامة فلا يصح أن يختص أحد بشيء منها اختصاصاً دائمياً يمنع غيره، لأنه من نوع الحمى وهو حرام.

أما إن كانت المياه من المياه العامة كالآبار العامة والعيون العامة وكالأنهار والبحيرات، فإن آلات استخراج المياه للناس منها ملكية عامة، لأن الماء ملكية عامة للناس جميعاً فتكون الآلة التي تستخرجه للناس ملكية عامة، سواء استخرجته في مكانه وأباحت للناس أخذه أم استخرجته ووزعته للناس على البيوت في أنابيب فإنه كله ملكية عامة، إذ أن الماء ملكية عامة فكذلك آلته تأخذ حكمه. ويستثنى من ذلك الأنهار الكبيرة كالنيل مثلاً، فإنه يجوز لكل واحد أن يقيم عليه آلة يأخذ الماء بواسطتها لنفسه، وله أن يسقي بها الناس بالأجرة، لأن أخذه لا يمنع أحداً من الناس أن يأخذ من النهر، ولا يمنع أحداً أن يقيم عليه آلة، فلا يسلب الماء خاصية كونه ملكية عامة، ولأن السقائين كانوا ينقلون الماء للناس من المياه العامة بأجرتهم، وقد أقروا على ذلك فكان جائزاً. ولم يكن نقلهم للماء يمنع أحداً من أن يأخذ هو الآخر من الماء ما يريد، تماماً كما هي الحال في إقامة آلات مياه على النهر الكبير. أما النهر الصغير والبركة والحوض وما شابهها فإنها إن كانت مما لو أقيم عليه آله استخراج المياه منعت هذه الآلة الناس حتى ولو فرداً واحداً منهم من أن يصلوا إلى الماء أو يقيموا عليه آلات يستخرجون بها الماء فإن الآلة في هذه الحال تكون ملكية عامة ولا يحل أن تكون ملكية فردية، لأن الآلة إذا حالت دون أن يأخذ من الماء ولو شخص واحد فإنها تكون قد سلبت الماء خاصية كونه ملكية عامة، ولذلك يمنع الناس من إقامة آلات خاصة لهم عليه، ويكون كسائر المياه العامة، تأخذ الآلة حكم الماء الذي تستخرجه، وتكون الدولة وحدها هي التي تتولى استخراج المياه لأنه ملكية عامة.

ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة آلات توليد الكهرباء، ويختلف حكمها باختلاف الغاية التي يجري توليد الكهرباء من اجلها. فإن كان توليد الكهرباء من أجل الإنارة فإن الآلة في هذه الحال تكون ملكية فردية فإن النور ليس من الملكية العامة، فليس هو مما نص عليه الشرع، ولا مما لو فقد تفرقت الجماعة في طلبه، فهو خلاف الماء، لأن الماء نص عليه الشارع بالذات: «**الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار**» ولأن القبيلة أو البلد أو المدينة إذا لم يوفر لها الماء رحلت وتفرقت في طلبه، أما النور فليس كذلك، ولذلك كانت الآلات التي يجري بها توليد الكهرباء من أجل النور ملكية فردية وليس ملكية عامة، فلا يصح أن تجعل ملكية عامة. فلكل واحد أن يملك آلة لتوليد الكهرباء من أجل النور لنفسه، وأن يبيعها للناس، لأن النور ملكية فردية فكذلك الآلة التي تولد الكهرباء من أجله تأخذ حكمه فتكون ملكية فردية. إلا أنه ليس له وضع أعمدة في الطريق العام ومد أسلاك فوق الطريق العام لتوصيل الكهرباء إلى البيوت، لأن الطريق ملكية عامة، فلا يصح أن يختص أحد بشيء منها اختصاصاً دائمياً يمنع غيره، لأنه من نوع الحمى وهو حرام.

أما إن كان توليد الكهرباء من اجل أن تستعمل مقام النار كاستعمالها في الطبخ وتدوير الآلات وصهر المعادن والتدفئة فإنها تكون ملكية عامة، لأنها تدخل في هذه الحال تحت نص الحديث: «**الماء والكلأ والنار**» والمراد بالنار الوقود وما يتعلق به، ولذلك كانت أحراش الاحتطاب من الملكية العامة. وعليه تكون آلات توليد الكهرباء من أجل الحريق ملكية عامة وتكون الدولة وحدها هي التي تتولى ملكية الآلات التي تولد الكهرباء للحريق كسائر المصانع الداخلة في الملكية العامة. إلا أنه يباح لكل فرد أن يملك آلة لتوليد الكهرباء من أجل

استعمالها مقام النار لنفسه ولأغراضه الخاصة للتدفئة ولتدوير الآلات وللطبخ وغير ذلك، لأن ملكيته لهذه الآلة لا يمنع غيره من أن يملكها فلا يؤثر على كونها ملكية عامة مطلقاً، ولكنه يمنع من بيعها للناس، لأن النار وكل ما يتعلق بها ملك لجميع الناس، وكذلك الكهرباء التي تستعمل مقام النار.

وقد يقال أن الكهرباء تستعمل في آن واحد للإنارة وللحرارة، فمن التيار نفسه نستطيع أن نطبخ وأن ننير وأن ندير آلة وأن نتدفأ، وتعيين الكهرباء لوجه من الاستعمال دون غيره أمر مستحيل، لذلك يجب أن يكون حكم الكهرباء واحداً، وهو ملكية عامة. والجواب على ذلك أن الكهرباء، وإن كانت واحدة تولدها الآلة، ولكن واقع الغاية التي تستعمل من أجلها يختلف، فهي تستعمل للإنارة وتستعمل للحرارة، والقاعدة الشرعية أن الصناعة تأخذ حكم ما تنتجه، فكان لا بد أن يختلف حكم الكهرباء باختلاف ما تستعمل له. فالشرع قد جعل النار ملكية عامة، وجعل النور ملكية فردية، كما جعل الملح ملكية عامة وجعل القمح ملكية فردية، فالآلة التي تستخرج الملح ملكية عامة، والآلة التي تزرع القمح أو تحصده أو تدرسه، ملكية فردية. وكذلك الآلة التي تولد الكهرباء للحرارة ملكية عامة، والآلة التي تولد الكهرباء للنور ملكية فردية.

وقد يقال إن آلة واحدة لتوليد الكهرباء تستعمل في وقت واحد للحرارة والإنارة معاً فلم يختلف فيها الاستعمال، فما هو حكمها؟ والجواب على ذلك أنه إن كان غالب ما تستعمل له الكهرباء هو الإنارة، فإن الآلة حينئذ تكون ملكية فردية كالكهرباء في البيوت تستعمل للإنارة وتستعمل للطبخ وللتدفئة، ولكن أغلب ما تستعمل له الإنارة، وهي إنما وزعت على البيوت للإنارة، والطبخ والتدفئة تابع لها، فتأخذ حكم الأصل والتابع لا يفرد بالحكم، وإن كان غالب ما تستعمل له الكهرباء هو الحرارة، فإن الآلة حينئذ تكون ملكية عامة، كالكهرباء في المصانع تستعمل لصهر المعادن وللإنارة، ولكن أغلب ما تستعمل له هو الحرارة وهي إنما وجدت في المصنع للحرارة والإنارة تابعة لها، والتابع تابع في الحكم، ونظير ذلك الأرض المشجرة، فإنها إن كان الشجر أكثر من الأرض كان الحكم للشجر والأرض تابعة له فيصح تأجيرها وهو المساقاة، وإن كانت الأرض أكثر من الشجر كان الحكم للأرض والشجر تابع لها، فلا يجوز تأجيرها. فالحكم هو للأصل لا للتابع. وهذا الحكم للكهرباء إذا كان توليدها من آلات أو من ملك فردي، أما إذا كانت توليد الكهرباء من مساقط المياه العامة، فإنها ولا شك تكون من الملكية العامة سواء أكانت الغاية التي يجري توليد الكهرباء من أجلها الإنارة أم كانت لتستعمل مقام النار، لأن مساقط المياه من الملكية العامة، فيمنع اختصاص أحد بشيء منها اختصاصاً دائمياً يمنع غيره، فهي من الحمى. ولهذا تكون الكهرباء في هذه الحالة من الملكية العامة مطلقاً.

ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة مصانع الكبريت، فإنها ملكية عامة لأنها داخلة تحت نص الحديث: «**الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار**» والكبريت نار فمصنعه يأخذ حكمه عملاً بقاعدة: (الصناعة تأخذ حكم ما تنتجه) والمصنع المعد لصنع ما هو داخل في الملكية العامة هو ملكية عامة، ومن هنا كانت مصانع الكبريت ملكية عامة، وحكمه حكم آلات المياه سواء بسواء.

ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة مصانع استخراج الفحم الحجري، فإنها ملكية عامة، لأنها داخلة تحت نص الحديث: «**الماء والكلأ والنار**» إذ المراد بالنار الوقود وما يتعلق به، والفحم الحجري من الوقود، فكان ملكية عامة، وكانت الآلة التي تستخرجه ملكية عامة. أما الفحم العادي فإنه وإن كان مادة من مواد

الوقود إلا أن مصانع تحويله من أخشاب وأحطاب إلى فحم لا تكون من الملكية العامة طالما كان بإمكان الناس جميعاً أن يأخذوا من أحراش الإحتطاب – التي هي ملكية عامة – ما يحتاجون إليه من أحطاب وأخشاب، وطالما أن كلاً منهم يمكنه أن يصنع منها الفحم. أما إذا كانت إباحة الأخذ من أحراش الإحتطاب تؤدي إلى أن يظفر بالأحطاب والأخشاب بعض الناس ويحرم منها آخرون، فإنه يمنع الأفراد من صنع الفحم ويصبح حينئذ ملكية عامة حتى لا يحرم منه أحد.

ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة، مصانع الصناعات المتولدة عن النفط كالصناعات البتروكيماوية وصناعة الغاز الطبيعي، فإنها ملكية عامة، لأن النفط ملكية عامة وهي متولدة عنه طبيعياً، فهي جزء منه وتابعه له، ولذلك ينطبق عليها حكم النفط وتدخل تحت حكمه فتأخذ مصانعها حكمه وتكون ملكية عامة، ومما ينبغي أن يلاحظ في الغاز الطبيعي أنه إنما كانت آلاته ملكية عامة لكونه تابعاً للنفط لا لشيء آخر. صحيح أن الغاز الطبيعي يوزع على الناس في البيوت بواسطة أنابيب كأنابيب المياه ويستعمل للإنارة ويستعمل للوقود كالكهرباء فكان يمكن أن ينطبق عليه حكم الكهرباء، ولكن واقعه أنه مادة معينة تابعة للنفط فينطبق على مادته حكم النفط.

وأما مصانع النسيج ومحالج القطن ومصانع الحلويات وغيرها، فإنها ليست ملكية عامة، بل هي ملكية فردية. وكذلك المطاحن ومعامل السماد ومصانع السكر ومصانع الزجاج وما شابهها فإنها ملكية فردية لأن ما تصنعه ليس من مرافق الجماعة، إذ ليس هو مما نص عليه الشرع ولا هو داخل في مرافق الجماعة.

ثالثاً: بالنسبة للأشياء التي طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها. فإن القطارات والترام ملكية عامة، لأنها تعتمد على وضع خط حديدي دائم في الطريق، والطرق ملكية عامة ولا يحل لأحد أن يختص بشيء منه اختصاصاً دائمياً يمنع غيره، فإن هذا الاختصاص من قبيل الحمى، قال عليه الصلاة والسلام: «**لا حمى إلا الله ورسوله**» أي للدولة، ومعنى الحديث ليس لأحد أن يحمي ما هو لعموم الناس. وعليه فإن القطار والترام والمترو والترولي من بين سائر وسائل المواصلات ملكية عامة. والذي جعلها ملكية عامة كونها تأخذ قسماً من الطريق العام أخذاً دائمياً ويختص به اختصاصاً دائمياً فصارت بذلك من الحمى وهو لا يجوز إلا للدولة. وإلا فهي لولا اختصاصها بشيء من الطريق العام ملكية فردية كسائر المواصلات. ولهذا لو أقام شخص في أراضيه خطً حديدياً وجعل له قطاراً لا يمنع، وكذلك لو اتفق أصحاب الأراضي على بيع قسم من أراضيهم لشخص ليقيم عليها خطاً حديدياً له أي طريقاً خاصاً له لا يمنع ويجوز له حينئذ أن يملك قطاراً، إذ لا ينطبق عليه في مثل هذه الحال أنه حمى ما هو من الملكية العامة. فالعلة في كون القطار والترام وما شاكلهما مما يسير على خط حديدي يختص به أو على شريط كهربائي يختص به ملكية عامة هو اختصاصه بشيء من الطريق العام فإذا ذهبت العلة ذهب الحكم. وأما باقي سائر المواصلات مثل السيارات والطائرات، فإنها من الملكية الفردية، لأنها ليست معادن، ولا من مرافق الجماعة، ولا أشياء من طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بها، وهي لا تحمي من الطريق شيئاً دائمياً، ولذلك لم تكن ملكية عامة بل هي ملكية فردية. أما المواصلات البحرية فإنها في البحار ظاهر أنها ملكية فردية لأنها لا تمنع أحداً من أن يوجد له سفينة كغيره لسعة البحار وإن كانت البحار ملكية عامة، وأما الأنهار فإن كان النهر كبير كالنيل والفرات مثلاً فإنها كالبحار تكون المواصلات فيها ملكية

فردية لسعتها ولأنها تستعمل للسقي وللملاحة. أما الأنهار الصغيرة التي تستعمل للسقي ولا تستعمل للملاحة فلا توجد فيها مواصلات وإن كانت مياهها تحمل سير مواصلات فيها فإنها تكون كالطريق العام يسمح فيها للأفراد بملكية السفن التي لا تسلب النهر خاصية كونه ملكية عامة كالسفن الصغيرة. وهكذا تطبق جميع المواصلات على هذا القياس.

وأما غير المواصلات مثل أنابيب المياه وقساطل المجاري ومرشدات الطرق وغير ذلك مما يأخذ قسماً من الطريق أخذاً دائمياً فإنه من الملكية العامة ولا يصح أن يكون ملكية فردية.

ومن هذا كله يتبين أن الشرع قد عالج الصناعة والآلات ببيان ملكيتها متى تكون ملكية عامة ومتى تكون ملكية فردية بتحديد ذلك تحديداً واضحاً في خطوط عريضة أي معاني عامة حتى تنطبق على الحوادث والأشياء مهما تجددت وتعددت في أي مكان وزمان. إلا أنه ينبغي أن يعلم أنه ليس معنى كون المصنع أو الآلة ملكية فردية ولا يحل جعلها ملكية عامة أن الدولة لا تستطيع أن تمتلكها، بل معناه أن الملكية الفردية لا يصح جعلها ملكية عامة فلا يحل للدولة أن تجعلها ملكية عامة بل ذلك حرام عليها. ولكن يجوز للدولة أن تشتري هذه الملكية الفردية برضا صاحبها ولها أن تنشيء ملكية فردية مما يدخل في الملكية الفردية. فمثلاً للدولة أن تشتري مصانع السيارات من أصحابها، ولها أن تنشيء مصانع سيارات، وللدولة أن تشتري آلات الكهرباء التي تزود الناس بالكهرباء للإنارة، ولها أن تنشيء في البلد ما يزود الناس بالكهرباء للنور. فكل ما هو داخل في الملكية الفردية للدولة أن تملك مثله كما يملك أي فرد، حتى أنه في مثل العصر الحديث هناك أشياء من الملكية الفردية تكون مملوكة للدولة واقعياً ولا تكون مملوكة للأفراد كمصانع الآلات التي تنتج الآلات، ومصانع السيارات، ونحوها مما يحتاج القيام به إلى أموال ضخمة فإنه لا يتأتى أن يقوم بمثل هذه الصناعات إلا الدولة، لأنها هي التي تملك الإمكانيات لمثل هذه المصانع. وذلك لأن إنشاء مثل هذه المصانع يحتاج إلى رأسمال كبير لا يقوى عليه الفرد، ولذلك درج الغرب على إنشاء شركات المساهمة التي يتيح لها نظام تكوينها أن تجمع أموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسس وتمتلك امتلاكاً فردياً مثل هذه الصناعات، ولكن الإسلام يحرم شركات المساهمة، ويحرم اجتماع عدة شركات مساهمة في شركة واحدة مثل التروستات والكارتل، لأن الشركة في الإسلام من باب العقود كالبيع والإجارة وليست هي كالوقف والوصية من قبيل الإرادة المنفردة. ولهذا لا تكون الشركة إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرف في الشركة، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرة بنفسه. وهذه من طبيعتها لا يحصل فيها تجمع مال، ولهذا فإنه لا يمكن حسب أحكام الشركة في الإسلام أن تنشأ شركة تملك أموالاً ضخمة تقدر على إنشاء مصانع كبرى فلا يبقى قادراً إلا الدولة، فتكون هذه المصانع وإن كانت ملكية فردية ولكن لضخامة نفقاتها سوف لا تكون إلا للدولة، وبهذا لا توجد الاحتكارات للمصانع والإنتاج في كون مصانع الآلات والسيارات ونحوها ملكية فردية كما هي الحال في النظام الرأسمالي، بل طبيعة تطبيق أحكام الشرع تجعل مثل هذه المصانع ملكاً للدولة ولو كانت من الملكية الفردية. وهكذا تكون الدولة هي المتصرفة بما هو داخل في الملكية العامة، ولها أن تملك كل ما هو داخل في الملكية الفردية. إلا أن ما تملكه الدولة مما هو داخل في الملكية الفردية لا يصبح ملكية عامة بسبب ملكية الدولة له، لأن ما هو داخل في الملكية العامة محدد بصفته وطبيعته من الشرع وليس بملكية الدولة، بل يكون ملكاً للدولة كأموالها الأخرى التي تملكها من مثل الضرائب

والخراج والجزية ونحوها. فلها أن تبيعه وان تهبه وأن تعطي امتيازه للأفراد، بخلاف ما هو داخل في الملكية العامة من المصانع وغيرها فإنه ملك لعامة المسلمين فلا يحل للدولة أن تبيعه أو تهبه أو تعطي امتيازه لأحد. فإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانع الآلات ومصانع السيارات وما شاكلها من ضروب الصناعة الثقيلة، وكآلات الكهرباء التي تزود الناس بالنور وكمصانع الأسمنت وما شاكل ذلك، أو ملكت ما هو داخل في الملكية الفردية كالسيارات العامة والبواخر والطائرات وما شابه ذلك من وسائل النقل والشحن مما يعتبر من الملكية الفردية، إذا ملكت الدولة هذه الأشياء فإن أرباحها تكون للدولة توضع في بيت المال في باب أموال الدولة، أي مع الخراج والجزية والضرائب ونحوها وتصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائر أموال الدولة، وله أن يتصرف بها كلياً حسب رأيه واجتهاده.

أما إذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية العامة كمصانع استخراج المعادن وكالآلات التي تزود الناس بالمياه العامة أو الآلات التي تولد الكهرباء لتزود الناس بالحرارة لتقوم مقام النار، أو ملكت ما هو داخل في الملكية العامة كالقطارات والترام والمترو والتروللي أو ما شابه ذلك مما يعتبر من الملكية العامة، إذا ملكت الدولة هذه الأشياء فإن أرباحها لا تكون للدولة بل لعامة المسلمين، فتوضع في بيت المال ولكنها لا توضع في باب أموال الدولة، بل توضع في باب خاص بها، لأن بيت المال إنما هو حرز لها وليس مستحقاً لها، لأنها لعامة المسلمين وليست لبيت المال، فيكون بيت المال حرزاً لها ليس غير، وتوزع على جميع المسلمين لا فرق بين غني وفقير ولا بين صبي وبالغ، ولا بين ذكر وأنثى ولا بين صالح وطالح، لأنها ملك لعامة المسلمين فتوزع على عامة المسلمين.

وتوزيع الأرباح لما هو داخل في الملكية العامة على الرعية ليس أمراً متعيناً، إذ ليس متعيناً أن يوزع ثمن ما هو داخل في الملكية العامة. وكذلك ليس متعيناً أن يوزع ما هو داخل في الملكية العامة عيناً فقد يوزع عيناً وقد يوزع ثمناً، فذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده. فللدولة أن تعطي الرعية ما هو داخل في الملكية العامة كالماء والكهرباء بالمجان قدر حاجتهم من غير تمييز ولا استثناء، ولها أن تبيعهم إياه بسعر السوق كالنفط والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير استثناء أحد، تفعل ما تراه مصلحة للناس. لأن ما هو داخل في الملكية العامة موكول رعاية شؤونه للخليفة ولكن حسب نص الشرع. فالشرع نص على أنه ملكية عامة فيجب أن يكون لعموم الرعية من غير تمييز ولا استثناء، ولا يصح أن يصرف في شؤون الدولة مطلقاً، وليس للإمام أن يتصرف بشيء منه مطلقاً. ولكن كيفية رعاية شؤون هذا الشيء الداخل في الملكية العامة تكون حسب رأي الخليفة واجتهاده، فله أن يوزعه على الناس عيناً بالمجان، وله أن يبيعهم إياه بسعر السوق ويوزع عليهم ثمنه، يفعل ما يراه مصلحة للمسلمين، لأن أمر رعاية الشؤون موكول لرأي الخليفة واجتهاده حسب نص الشرع فيما طلب منه أن يرعى الشؤون فيه.

هذه هي أحكام الصناعة، وهذا هو تحديد ما هو داخل من المصانع والآلات في الملكية العامة وما هو داخل في الملكية الفردية حسب نص الشرع، وهي تعالج الصناعة من حيث المصنع فقط وليس من ناحية العمال أو تصريف الإنتاج، لأن المصنع هو وحده الأصل في الصناعة وبيان أحكامه بيان لأحكامها. أما موضوع العمال فهو موضوع آخر مبين في مصدر اقتصادي آخر هو جهد الإنسان، وأما موضوع تصريف الإنتاج فهو

كـذلك موضـوع آخـر مبـين في مصـدر اقتصـادي آخـر هـو التجـارة. فلـيس في الصـناعة أحكـام سـوى أحكـام المصانع.

التجارة

التجـارة هـي عمليـات البيـع والشـراء، فهـي مبادلـة مـال بمـال، سـواء أكانـت تجـارة داخليـة وهـي المبـادلات الـتي تجـري في الـبلاد الـتي تخضـع لسـلطان الدولـة أم كانـت تجـارة خارجيـة وهـي المبـادلات الـتي تجـري في الـبلاد غـير الخاضـعة لسـلطان الدولـة. والتجـارة الداخليـة لا تحتـاج إلى بحـث أو بيـان فتطبـق عليهـا أحكـام البيـع الـتي جـاء بهـا الشـرع، ولا تحتـاج إلى أيـة مباشـرة مـن الدولـة حـتى ولا إشـراف مباشـر، وإنمـا تحتـاج إلى إشـراف عـام في إلـزام النـاس بأحكـام الإسـلام في البيـع والشـراء ومعاقبـة المخـالفين لهـا كـأي عمليـة مـن عمليـات المعـاملات كالإجـارة والـزواج وغـير ذلـك. أمـا التجـارة الخارجيـة فهـي الـتي تحتـاج إلى توضـيح وبيـان، لأن لهـا أحكامـاً خاصـة عـلاوة على أنهـا هـي الأساس في كون التجارة مصدراً من مصادر الاقتصاد لأن زيادة ثروة البلاد من التجارة تأتي منها.

وحـين تبحـث التجـارة يجـب أن يتبـين الأسـاس الـذي تبـنى عليـه: هـل هـو السـلع الـتي تجـري التجـارة بهـا أو التـاجر مالـك السـلع؟ أي هـل تجعـل السـلع الـتي يجـري تبادلهـا في العمليـات التجاريـة بغـض النظـر عـن التـاجر الـذي يملكهـا، الأسـاس في بحـث التجـارة الخارجيـة، أو يجعـل التـاجر الـذي يقـوم بالتجـارة، بغـض النظـر عـن السـلع، هـو الأسـاس في بحـث التجـارة الخارجيـة، وتكـون البضـاعة الـتي يتـاجر بهـا تابعـة لـه تأخـذ حكمـه؟ هـذا هـو السـؤال. والجـواب عليـه هـو الـذي يجعـل التجـارة تسـير في طريـق معـين غـير الآخـر، وبحسـب الجـواب عليـه توضـع أحكـام التجارة الخارجية.

وإذا بحثنـا واقـع التجـارة مـن حيـث هـي نجـدها عمليـة تقـع بـين تـاجرين معينـين، على سـلع معينـة. وليسـت سـلعاً يجـري تبادلهـا بغـض النظـر عـن التـاجر الـذي يملكهـا. فواقـع العمليـة التجاريـة أن الأسـاس فيهـا هـو التـاجر ولـيس البضـاعة، وأن وجـود العمليـة التجاريـة لا يكـون إلا بوجـود تـاجرين، سـواء أكانـت السـلعة حاضـرة أو غائبـة، وسـواء أكانـت مصـنوعة أم لم تصـنع بعـد، وسـواء أكانـت موجـودة أم لا تـزال لم توجـد بعـد. فالأصـل في التجـارة هو التاجر وليس السلعة.

هـذا هـو واقـع التجـارة. وبنـاء على هـذا الواقـع لا بـد أن يكـون التـاجر الـذي يقـوم بعمليـات البيـع والشـراء سـواء أكـان بائعـاً أم مشـترياً، هـو الأسـاس في بحـث التجـارة ولـيس السـلع الـتي يملكهـا البـائع ويريـد المشـتري تملكهـا. فيكون من الخطأ جعل السلعة هي الأساس في التجارة.

وقـد درج أصـحاب النظـام الرأسـمالي وأصـحاب النظـام الاشـتراكي الماركسـي أن يجعلـوا السـلعة هـي الأسـاس في بحـث التجـارة الخارجيـة. ولـذلك يعتـبرون البحـث التجـاري قائمـاً على منشـأ البضـاعة لا على مالكهـا، وتقـوم العلاقـات التجاريـة بـين الـدول على أسـاس منشـأ البضـاعة، أي على أسـاس جعـل السـلعة الأسـاس في المعاملـة التجارية للتجارة الخارجية. وهذا خطأ لعدة أمور:

أحـدها: أنـه يـيح لرعايـا الدولـة التجـارة داخـل الـبلاد ويحرمهـا عليهـم خارجهـا إلا بـإذن الدولـة، لأنـه حـين دخـول السـلعة لحـدود الـبلاد لا يسـمح بـدخولها إذا كـان المنشـأ الـذي صـدرت عنـه تمنـع الـبلاد دخـول بضـائعه، ولـو

كان التاجر من رعايا الدولة، ويسمح بدخولها إذا كان المنشأ الذي صدرت منه تسمح البلاد بدخول بضائعه، ولو كان التاجر من غير رعايا الدولة، وبهذا يحد من نشاط تجار البلاد ويحظر عليهم أن يتاجروا إلا مع بلاد معينة، وهذا ظلم فوق ما فيه من تأثير على ثروة الأمة من التجارة الخارجية. لأن ربح السلعة هو للتاجر، فإذا منع رعايا الدولة وسمح لغيرهم فقد ذهب الربح لغير البلاد.

ثانيها: إن ضرائب الجمارك قد يدفعها رعايا الدولة ويعفى منها الأجانب، لأنه إذا اعتبرت البضاعة هي الأساس فإن ضرائب الجمارك توضع عليها بحسب منشأها وليس على التاجر، وقد تضع الدولة ضرائب على بضائع بعض البلدان وتعفي بلداناً أخرى، فإذا جاء أحد أفراد الرعية ببضاعة من منشأ وضعت ضرائب على بضائعه كان عليه أن يدفع ضريبة جمارك، وإذا جاء شخص أجنبي ببضاعة من منشأ معفي من الضرائب فإنه لا يدفع ضريبة جمارك ويعفى منها حتى ولو كانت دولته تأخذ ضرائب على بضاعتنا، أي لو أن شخصاً إنجليزياً أدخل للبلاد بضاعة ألمانية وكانت إنجلترا تأخذ ضرائب على بضائعنا وألمانيا لا تأخذ وبيننا وبين ألمانيا اتفاقيات إعفاء من الضرائب، فإن الإنجليزي يعفى من ضريبة الجمارك لأن بضاعته ألمانية والضريبة تؤخذ على البضاعة لا على التاجر المالك للبضاعة. وفي هذا خسارة للبلاد ووضع ضرائب زائدة على رعايا الدولة.

ثالثها: أن الدول لا تجد فائدة من عقد الاتفاقيات التجارية مع الدولة التي تعتبر البضاعة هي الأساس سوى بيع منتوجاتها ولا تستفيد من الربح التجاري، إذ يستطيع أي شخص أن يشتري بضاعتها المسموح بها ويأخذ الربح فيضارب على تجارها، والتجارة ليست تصريف منتوجات البلاد فحسب، بل الأصل فيها الربح التجاري وهو الأساس، ثم أن أعداء البلاد يستطيعون أن يدخلوا هذه البضاعة لبلادنا وأن يأخذوا ثمنها علاوة على أخذ ربحها، وفي ذلك تقوية للعدو علينا.

لهذا كله كان من الخطأ جعل البضاعة هي الأساس في التجارة، بل يجب أن يجعل التاجر هو الأساس في البحث التجاري وفي أحكام التجارة. وقد جعل الإسلام الأساس في التجارة الخارجية التاجر وليس البضاعة، وجعل البضاعة تابعة له تأخذ حكمه. أما جعل التاجر هو الأساس في التجارة الخارجية فلأن التجارة بيع وشراء، فتطبق عليها أحكام البيع. وأحكام البيع إنما هي أحكام لمالك المال وليست أحكاماً للمال المملوك، فهي أحكام للبائع والمشتري وليست أحكاماً للمال المبيع أو الذي يشترى. فالله تعالى يقول: [**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**] أي للناس، فهو حكم متعلق بالناس وليس بالمال، فالحل في الآية للبيع من قبل الناس وليس للبيع بالنسبة للمال المبيع. وقال ρ: «**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا**» فالحكم للبائع والمشتري وليس للمال الذي جرى بيعه وشراؤه. وعن أبي هريرة: «**أن النبي ρ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر**» وبيع الحصاة هو أن يجعل رمي الحصاة على الشيء بيعاً له، وبيع الغرر كبيع السمك في الماء. فالنهي في الحديث تحريم لأنواع معينة من البيع، وهو تحريم لهذا البيع من قبل الناس وليس بالنسبة للمال المبيع أو الذي يشترى. فالحكم إنما هو للبائع والمشتري، فكان الحكم لمالك المال بغض النظر عن المال، ومن هنا كانت أحكام التجارة الخارجية سائرة، باعتبار التجار لا باعتبار نوع المال. فالشرع قد عالج التجارة الخارجية باعتبار مالك المال بغض النظر عن المال، أي باعتبار التاجر، بغض النظر عن البضاعة التي يتاجر بها، فلا يصح أن يكون علاجها باعتبار المال، بغض النظر عن التاجر. فجعل أحكام التجارة الخارجية أحكاماً للبضاعة، بغض النظر عن مالكها، لا يجوز شرعاً،

أي جعل السلعة هي الأساس والنظر إليها باعتبار المنشأ، بغض النظر عن التاجر لا يجوز، لأن الحكم إنما هو لمالك البضاعة وليس للبضاعة، والنص الشرعي إنما جاء في حق صاحب البضاعة، لا في حق البضاعة، أي هو متعلق بالتاجر بغض النظر عن المال، وليس متعلقاً بالمال بغض النظر عن التاجر، فجعله متعلقاً بالبضاعة وبالمنشأ مخالف للحكم الشرعي ولنصوص الشرع، ولذلك كان غير جائز شرعاً.

ولا يقال أن الشرع قد عالج كثيراً من أنواع المال بغض النظر عن مالكها، فجعل الخراج على الأرض بغض النظر عن مالكها فيجوز أن يجعل حكم التجارة للمال بغض النظر عن مالكه، لا يقال ذلك لأن الشرع قد جعل أحكاماً للمال بغض النظر عن مالكه، وجعل أحكاماً لمالك المال بغض النظر عن المال الذي يملكه، وكل من النوعين غير الآخر، فلا يصح أن يخلط بينهما ويعطى حكم أحدهما للآخر بل يجب أن يوقف عند نص الشرع. فقد جعل الشرع الخراج حكماً للأرض الخراجية، وجعل العشر حكماً للأرض العشرية، وجعل الربا حكماً لأموال معينة نص عليها وهي الذهب والفضة والتمر والبر والملح والشعير، فالحكم خاص بهما، وجعل الصرف في الذهب والفضة فالحكم خاص بهما. فهذه كلها أحكام للمال، وجاء النص بخصوصها بأنه حكم للمال.

أما البيع والشراء فإن أحكامهما أحكام لمالك المال وليست أحكاماً للمال، فهي كالإجارة والهبة والقرض والشفعة أحكام للشخص المالك وليست أحكاماً للمال المملوك، والتجارة هي بيع وشراء فتنطبق عليها أحكام البيع، وهي أحكام متعلقة بمالك المال وليست متعلقة بالمال. ولذلك كان الحكم المتعلق بالمال المبيع أو الذي يشترى إنما يتعلق به من ناحية كونه مملوكاً لفرد معين، وليس متعلقاً به من ناحية كونه حكماً له، فهو تابع لمالكه. فتكون أحكام التجارة الخارجية من أحكام مالك المال وليست من أحكام المال. فلا ينطبق عليها ما ينطبق على الأرض الخراجية. إذ تلك تابعة لأحكام المال، وهذه تابعة لأحكام مالك المال. ومن هنا كانت أحكام التجارة الخارجية سائرة باعتبار التجار لا باعتبار نوع المال. ولهذا كانت الأحكام المتعلقة بالتجارة الخارجية إنما هي الأحكام المتعلقة بالأفراد من حيث نظر الشرع لهم أي من حيث حكم الله في حقهم، وعلى هذا فإن أحكام التجارة الخارجية ليست متعلقة بالبضاعة، ولا بالمنشأ الذي أنتجها، وإنما هي متعلقة بالتاجر. لأن أحكامها أحكام للبائع والمشتري وليست أحكاماً للبضاعة التي يتاجر بها، وهي أحكام للتاجر بغض النظر عن السلع التي يتاجر بها. وأما جعل البضاعة تابعة للتاجر فلأن التجارة الخارجية ينطبق عليها أحكام دار الحرب ودار الإسلام. أما بالنسبة لأحكام دار الإسلام فإن الإسلام اعتبر الرعوية للدولة بالتابعية وليس بالدين. فالذي يعتبر من رعايا الدولة هو من يحمل تابعيتها لا من يعتنق دينها أو يعتنق المبدأ الذي تطبقه. فمن كان يحمل التابعية الإسلامية فهو من رعايا الدولة الإسلامية سواء أكان مسلماً أم غير مسلم وله على الدولة من الحقوق وعليه لها من الواجبات ما يستحقه حسب الشرع، والدولة مسؤولة عنه، وعن كفالته، وحمايته وحماية أمواله وعرضه، وتوفير الأمن والعيش والرفاه والعدل والطمأنينة له، بدون أي فرق بين مسلم وغير مسلم، فكلهم رعايا الدولة، والجامع بينهم في الرعوية ليس العقيدة الإسلامية وإنما هو التابعية. وأما بالنسبة لدار الحرب فكل من لا يحمل التابعية الإسلامية فهو أجنبي سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ويعامل معاملة الحربي حكماً، سوى أن المسلم لا يستباح دمه ولا ماله. أما الأحكام المتعلقة بالمال وسائر الأحكام فيعامل كغير المسلم سواء بسواء.

فلا يستحق النفقة ولا يرث أحداً من رعايا الدولة ولا يورث ولا يدخل البلاد إلا بإذن فهو كالأجنبي في جميع المعاملات وقد كان النبي ρ يطلب ممن يسلم الدخول تحت سلطان الدولة فإن دخل اعتبره من رعاياه وجعل له حقوق الرعية، وإن لم يدخل وظل خارج سلطانها يجعله أجنبياً ويحرمه من حقوق الرعوية. عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: «**كان رسول الله ρ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا بسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدة، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم الذي يجري على المسلمين، ولا يكون لهم في الفيء والغنيمة إلا أن يجاهدوا مع المسلمين**» الحديث. فالرسول أمر أن يطلب من المسلم أن يدخل تحت سلطان الدولة وإن لم يدخل كان أجنبياً: «**يكونون كأعراب المسلمين**» فلا حق له في أموال الدولة لا في الفيء ولا في الغنيمة ولا في الزكاة ولا في الضرائب ولا في كفالة العيش ولا في أي شيء من الأمور المالية مطلقاً، وإنما يعصم دمه وماله بوصفه مسلماً. فالرعوية في الإسلام هي بحمل التابعية لا باعتناق الإسلام. وينبغي أن يلاحظ هنا أن الرسول قال: «**ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين واخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين**» فهذا نص يشترط التحول ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أي لتشملهم الأحكام، ومعناه إن لم يتحولوا فليس لهم ما لنا وليس عليهم ما علينا، أي لا تشملهم الأحكام. ثم أكد ذلك في الأحكام المالية فقال: «**ولا يكون لهم في الفيء ولا في الغنيمة إلا أن يجاهدوا مع المسلمين**» ومثل الفيء والغنيمة سائر الأحكام المالية. فيكون النص الأول أعطى بمفهومه أنه ليس لهم ما لنا وليس عليهم ما علينا أي لا تشملهم الأحكام، والنص الثاني أعطى بمنطوقه أنه ليس لهم في الفيء والغنيمة إلا أن يجاهدوا، وكذلك ليس لهم أي حق من الحقوق المالية. وبذلك كان الحكم عاماً يشمل جميع الأحكام ولا سيما الأحكام المالية. غير أن هذا العام قد خصص بحديث: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها أحرزوا دماءهم وأموالهم**» فاستثنى من هذا العموم أنهم إن اسلموا أو كانوا مسلمين لا يقتلون ولا تؤخذ أموالهم غنائم. لكن ليس معنى عدم أخذ أموالهم غنائم أن تطبق عليهم الأحكام المالية بل معناه ما دل عليه النص فقط وهو عصمة أموالهم فلا تكون غنيمة، ولكن باقي الأحكام المالية لا تشملهم كسائر الأحكام لصراحة النص: «**أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين**» فشرط استحقاقهم أن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا أن يتحولوا إلى دار الإسلام، فإن لم يتحولوا فليس لهم ما لنا وليس عليهم ما علينا.

وعلى هذا فإن التجار الذين يدخلون الدولة أو يخرجون منها ثلاثة أصناف، منهم إما أشخاص من رعايا الدولة سواء أكانوا مسلمين أو ذميين، وإما أشخاص معاهدون، وإما أشخاص حربيون.

أما الذين هم من رعايا الدولة الإسلامية فإن لهم أن يقوموا بأعمالهم التجارية في الخارج كما يقومون بها في الداخل سواء بسواء، فلهم أن يدخلوا البضاعة التي يريدونها من أي بلاد يريدون، ولهم أن يخرجوا البضاعة التي يريدونها من البلاد إلى أي بلاد يريدون دون أي قيد أو شرط لأن قوله تعالى: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ] عام يشمل كل بيع فيشمل التجارة الداخلية والتجارة الخارجية، ولم يرد نص يمنع المسلم أو الذمي من إدخال المال للبلاد أو إخراجه منها، بل يبقى نص الحل على عمومه. فلا يمنع المسلم أو الذمي من إدخال كل مال يملكه كما لا يمنع من إخراج أي مال يملكه، وكل بضاعة يجوز للمسلم أو الذمي أن يملكها يجوز له أن يدخلها البلاد ويجوز له أن يخرجها دون حاجة إلى إذن أو رخصة أو ما شاكل ذلك. وإذا وضعت الدولة أي قيد على إدخال البضاعة أو إخراجها من قبل المسلم أو الذمي تكون قد حرمت ما أباحه الله فتأثم عند الله وتقام عليها الدعوى من أي شخص من المسلمين لمحكمة المظالم لتفسخ أمرها وتلغي القيد الذي وضعته. وعليه فالتجارة الخارجية مباحة إباحة عامة لجميع رعايا الدولة فلا رخص استيراد ولا رخص تصدير. إلا أنه إذا كانت هنالك سلعة معينة يحصل من استيرادها أو تصديرها ضرر تمنع هذه السلعة فقط ويبقى الاستيراد والتصدير مباحاً بالنسبة لجميع البضائع، وإنما تمنع هذه السلعة فقط عملاً بالقاعدة القائلة (كل فرد من أفراد الشيء المباح إذا تحقق فيه ضرر يمنع ذلك الفرد فقط ويبقى الشيء مباحاً) لأن النبي ρ منع الجيش من الشرب من بئر ثمود وهو في طريقة إلى تبوك. فصار شرب الماء من بئر ثمود للذين صدر إليهم أمر المنع حراماً وأما الماء فقد ظل مباحاً. ولهذا فإن أية سلعة يكون تصديرها أو استيرادها محدثاً ضرراً تمنع تلك السلعة فقط من التصدير أو الاستيراد وأيضاً إذا كانت هناك بلاد نحن معها في حالة حرب فعلاً فإنه لا يسمح لرعايا الدولة أن يتاجروا معها، والحكم الشرعي في الاستيراد والتصدير منها هو أنه إذا كان استيراد البضائع منهم يقويهم فإنه يمنع استيراد البضائع منهم جميعاً منعاً باتاً لا فرق بين المسلمين وغير المسلمين لأن أحكام دار الحرب تطبق على المسلم وغير المسلم فلا يستورد من بلادهم شيء. وكذلك تصدير البضائع إذا كان تصديرها يقويهم أو يغيثهم يمنع التصدير مطلقاً سواء أكان للمسلمين أو لغيرهم لأنه كله تصدير لبلاد محاربة فعلاً، فيكون تقوية للبلاد أي تقوية للعدو، ولأن أحكام دار الحرب تطبق على جميع سكان دار الحرب لا فرق بين المسلمين وغير المسلمين، ولهذا كان استيراد البضائع من إسرائيل وتصدير البضائع لها حراماً، لأن الاستيراد منها يقويها قطعاً بل هو من أهم ما يقويها، وأبسط دليل على ذلك ما حصل لها من انفراج وتقوية بعد فتح خليج العقبة في وجهها رغم بقاء الحصار الاقتصادي مضروباً عليها، ولأن التصدير إليها يغيثها وينقذها من الضيق الذي تعانيه فوق كونه تقوية لها، وإغاثة العدو المحارب وإنقاذه من ضيقه حرام من أفظع المحرمات وكذلك تقويته حرام. لذلك كانت مخالفة مقاطعة إسرائيل سواء بالتصدير أو الاستيراد حراماً يأثم فاعلها، وهو حرام على جميع المسلمين وليس فقط على الناطقين باللسان العربي، ولا على المجاورين لإسرائيل وحدهم، بل حرام على جميع المسلمين. ولذلك كان الأتراك آثمين وكان الإيرانيون آثمين في استيراد البضائع من إسرائيل وتصدر البضائع لها، وكذلك كل مسلم في العالم. وعليه فإن رعايا الدولة مباح لهم التصدير والاستيراد إلا في حالتين، إحداهما: استيراد وتصدير السلعة التي يحصل من استيرادها أو تصديرها ضرر، فإنه يمنع استيراد وتصدير تلك السلعة فقط، والحالة الثانية: الاستيراد والتصدير من البلاد التي نحن في حالة حرب فعلاً معها، يمنع الاستيراد منها والتصدير إليها منعاً باتاً إذا كانت فيه أدنى تقوية

لها أو أدنى إغاثة لأهلها أو تفريج لشيء من الضيق عنهم، ويكون حراماً يعذب فاعله من الله ويعاقب من الدولة.

هذا بالنسبة لرعايا الدولة. أما المعاهدون فإنهم يعاملون في التجارة الخارجية حسب نصوص المعاهدة المعقودة معهم سواء أكان ذلك في البضاعة التي يخرجونها من بلادنا، أم في البضاعة التي يدخلونها لبلادنا لقوله ρ: «**المسلمون عند شروطهم**» ولأن المعاهدة عهد والوفاء به فرض: [**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**].

وأما الحربيون حكماً كالإنجليز والأميركان والروس، وليس بيننا وبينهم معاهدات، فإنهم لا يدخلون بلادنا إلا بإذن خاص بالدخول، وإعطاؤهم الأمان هو إذن لهم بالدخول، وإعطاء الحربي الأمان لنفسه يعتبر إعطاءاً للأمان لماله. وعلى هذا فالتاجر الحربي لا يدخل بضاعته لبلادنا إلا بإذن من الدولة. فإن ادخل بضاعته معه كان الإذن له بالدخول إذناً لبضاعته، وإن لم يدخلها معه بل أراد إدخالها مع غيره أو شحنها بوسيلة من وسائل النقل فإنه يجوز أن يعطى إذناً لماله، ولا يدخل ماله بلادنا بغير إذن مطلقاً. فالأجنبي يحتاج إلى رخصة استيراد حتى يسمح له بإدخال البضاعة، وللدولة أن تعطي هذه الرخصة ولها أن تمنعها، أي أن إعطاء الإذن لإدخال البضاعة من حق الدولة، فلها أن تأذن ولها أن تمنع. غير أنه إذا دخل الأجنبي، أي الحربي، للبلاد، فله أن يتاجر داخل البلاد بأي بضاعة يريدها، وله أن يخرج من البلاد أية بضاعة يريدها، وأي مال يملكه، دون حاجة إلى إذن، لأن الإذن له بالدخول إذن لماله، بل هذا الإذن لأنه أمان يوجب صيانة ماله ونفسه وعرضه كالمسلمين والذميين، ولا يمنع من إخراج أي مال يملكه إلا أن يكون سلعة معينة في إخراجها ضرر فتمنع تلك السلعة فقط ويسمح له بغيرها وبكل مال. وذلك لقوله ρ: «**إن ذمة المسلمين واحدة، فمن اخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**» والمراد بذمة المسلمين أمانهم، فمن أعطي أماناً من المسلمين فإن ضمان الأمان له حق على جميع المسلمين، وإعطاؤه الأمان يعني إباحة الدخول والعمل والتجارة له، إلا أن يحدد الخليفة الأمان أي الإذن فيكون حينئذ بحسب ما أذن. فإذا حدد له مدة الإقامة بشهر مثلاً، أو حدد له الإقامة دون العمل، أو حدد له أن يعمل بعمل معين، أو غير ذلك، يجب أن يلتزم بما حدده الخليفة.

وأما الحربيون الذين بيننا وبينهم حالة حرب قائمة فعلاً مثل إسرائيل فإنهم يعتبرون كاعتبار من نشتبك معهم في معركة نستحل دماء وأموال غير المسلمين منهم، وبالطبع لا نمكن أحداً منهم من التجارة في بلادنا، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم إلا أن يتحول من دار الحرب إلى دار الإسلام.

هذا هو حكم التجارة الخارجية وهو أنها ممنوعة على الحربيين فعلاً ولا بد لها من إذن للحربيين حكماً، وتطبق فيها المعاهدات مع المعاهدين، ومباحة إباحة مطلقة لرعايا الدولة من مسلمين أو ذميين دون أي قيد أو شرط إلا في حالتين اثنتين فقط. وأما ضريبة الجمارك فإنه لا يؤخذ من أي شخص من رعايا الدولة أية ضريبة على أية بضاعة، لا البضاعة التي يدخلها ولا البضاعة التي يخرجها، لما روي عن عقبة بن عامر أنه سمع رسول الله ρ يقول: «**لا يدخل الجنة صاحب مكس**» والمكس ضريبة الجمارك خاصة. وعن أبي الخير قال: سمعت رويفع بن ثابت يقول سمعت رسول الله ρ يقول: «**إن صاحب المكس في النار، قال: يعني العاشر**» والعاشر هو الذي يأخذ العشر على التجارة التي تأتي من الخارج. وعن إبراهيم بن مهاجر قال: سمعت زياد بن حدير يقول: "أنا أو عاشر عشر في الإسلام. قلت: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً كنا

نعشر نصارى بني تغلب" وعن عبد الرحمن بن معقل قال: "سألت زياد بن حدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت فمن كنتم تعشرون؟ قال: تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم" وعليه لا تؤخذ من أحد من الرعية أي ضريبة على البضاعة في التجارة. وأما غير الرعية أي الأجانب فيؤخذ منهم ما يأخذون من تجارنا سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين لما روى عن أبي مجاز لاحق بن حميد قال: "قالوا لعمر: كيف نأخذ من أهل الحرب إذا قدموا علينا؟ قال: كيف يأخذون منكم إذا دخلتم عليهم؟ قالوا: العشر، قال فكذلك خذوا منهم" وقد فعل ذلك عمر على مرأى ومسمع من الصحابة ولم ينكر عليه أحد، مع أنه مما ينكر فكان إجماعاً. إلا أن أخذ ضريبة جمارك من الأجنبي جائز وليس بواجب، فيجوز للدولة أن تعفيهم من الضرائب، ويجوز لها أن تعفيهم من ضرائب بضاعة معينة، تفعل ما تراه مصلحة للمسلمين، لأن أخذ ضريبة الجمرك من الأجنبي جائز وليس بواجب.

وربما يقال أن هذا النظام للتجارة يعني حرية التجارة، ولكنه ليس كذلك، لأن حرية التجارة تقضي بأن تجري المبادلات التجارية بين الدول دون أي قيد، ودون فرض رسوم جمركية ودون وضع أي حاجز في وجه الاستيراد يعني زوال رقابة الدولة عن التجارة الخارجية. ونظام التجارة في الإسلام يخالف هذا، لأن للدولة أن تضع القيود على التجارة مع الدول حسب ما ترى من مصلحة، ولأن إباحة التجارة إنما هي للرعايا ليس غير. وأيضاً فإن إباحة التجارة الخارجية للرعايا من غير قيد ولا شرط لا يعتبر من قبيل حرية التجارة، لأن الدولة تمنع من تصدير بعض السلع وتمنع من استيراد بعض السلع، فهي مثلاً تمنع تصدير السلع التي يكون إخراجها من البلاد يسبب ضرراً كالبضائع التي تسمى بالسلع الاستراتيجية، وتمنع استيراد البضائع التي يكون استيرادها تقوية للعدو، وتمنع الاستيراد والتصدير من البلاد المحاربة فعلاً إذا كان يقوي العدو أو يغيثه أو يفرج عنه. على أن هناك بعض السلع جاءت النصوص تمنع التجارة بها كالخمر والحشيش والأفيون ونحوها ولا تعتبر مادة اقتصادية في نظر الإسلام. فيكون نظام التجارة في الإسلام غير حرية التجارة.

بيع وشراء العملات الأجنبية

وهناك شيء آخر في التجارة الخارجية هو تجارة النقد أي الصرف وهو ما يعبر عنه في العصر الحديث بالعملة الصعبة أو نظام القطع. وذلك أن التجارة الخارجية تعني بيع أو شراء البضائع من بلاد دولة أخرى، وحين كان العالم كله يسير على نظام الذهب لم تكن هناك مشاكل نقدية بين الدول. إذ أن النقد في نظام الذهب يستجمع صفة خاصة وهي أن الوحدة النقدية مرتبطة بالذهب بتعادل معين، أي أنها تتألف قانوناً من وزن معين من الذهب. وكان استيراد الذهب وتصديره مباحين، فكان يجوز للناس حوز النقد أو السبائك الذهبية أو التبر وتصديرها بحرية. ومن هنا كانت العلاقات النقدية بين الدول في منتهى البساطة، وظل العالم يسير على نظام الذهب حتى الحرب العالمية الأولى. إذ عندما نشبت هذه الحرب كان النظام النقدي السائد في العالم هو نظام الذهب، وكانت النقود المتداولة إذ ذاك عبارة عن قطع ذهبية وأوراق نقدية تقبل التحويل إلى قيمتها من الذهب، وكان معه نظام الفضة أيضاً. وكان لتطبيق هذا النظام أطيب الأثر في العلاقات الاقتصادية. ولكن حين أعلنت الحرب العالمية الأولى سنة 1914 عمدت الدول المتحاربة إلى اتخاذ إجراءات جعلت نظام

الـذهب يضـطرب. فمنهـا مـن أوقـف قابليـة تحويـل عملاتهـا إلى ذهـب، ومنهـا مـن فـرض القيـود الشـديدة علـى تصـدير الـذهب، ومنهـا مـن صـار يعرقـل اسـتيراده، فاختـل النظـام النقـدي وتقلبـت أسـعار الصـرف. ومنـذ ذلـك التـاريخ حـتى اليـوم تعرضـت الحيـاة النقديـة في العـالم إلى عـدة عوامـل، حـتى أصـبح نظـام الـذهب لـيس نظامـاً عالميـاً وإنمـا هـو خـاص ببعض الـدول، ومـن هنـا بـدأت العراقيـل وبـدأت الصـعوبات في انتقـال النقـود والسـلع والأشـخاص. ولذلك صارت العلاقات النقدية بين الدول معقدة.

ثم أن النقـود في العـالم اليـوم أغلبهـا نقـود ورقيـة. منهـا نقـود ورقيـة نائبـة، وهـي أوراق تمثـل كميـة مـن الـذهب والفضـة علـى شـكل نقـود أو سـبائك مودعـة في مكـان معـين لهـا مـن القيمـة المعدنيـة مـا لهـذه الأوراق مـن القيمـة الاسميـة، وتصـرف بهـا لـدى الطلـب. وهـذه كـالنقود المعدنيـة سـواء بسـواء ولا توجـد مشـاكل في العلاقـات النقديـة بين الدول.

ولكـن هـذا النـوع مـن النقـود الورقيـة نـادر. والنـوع الثـاني مـن النقـود الورقيـة نقـود ورقيـة وثيقـة، وهـي أوراق يتعهـد الموقـع عليهـا بـدفع مبلـغ معـين مـن النقـود المعدنيـة لحاملهـا، وتتوقـف قيمتهـا في التـداول علـى مـا يتـوفر مـن الثقـة في الموقـع عليهـا وعلـى قدرتـه علـى الوفـاء بتعهـده. غـير أن هـذه النقـود الورقيـة لا يحـتفظ مصـدرها بمقـدار مـن الـذهب يسـاوي قيمتهـا تمامـاً كمـا هـي الحـال في النقـود الورقيـة النائبـة، بـل يحـتفظ هـذا المصـدر في خزانتـه في الأوقـات العاديـة باحتيـاطي معـدني ضـماناً لهـذه الأوراق بنسـبة معينـة قـد تكـون ثلاثـة الأربـاع أو الثلثـين أو الثلـث، أو نسـبة مئويـة كعشـرة في المائـة مـثلاً أو أكثـر أو اقـل. فلـذلك يعتـبر المقـدار مـن النقـود الورقيـة الوثيقـة الـذي يقابلـه مـا يعـادل قيمتـه تمامـاً مـن الاحتيـاطي المعـدني نقـوداً ورقيـة نائبـة، في حـين يعتـبر المقـدار البـاقي الـذي لا يقابلـه احتيـاطي معـدني نقـوداً ورقيـة وثيقـة تسـتمد قوتهـا في التـداول مـن ثقـة الجمهـور بـالموقع عليهـا ولـذلك ترتفـع قيمتهـا وتـنخفض بحسـب الثقـة في مصـدرها وبقدرتـه الماليـة. وهـذه النقـود الورقيـة هـي الـتي تسـتعمل في أكثـر دول العـالم وهي النظام العالمي السائد، ومن هنا يأتي التعقيد في العلاقات النقدية بين الدول.

إن العلاقـات النقديـة بـين الـدول تنشـأ مـن تبـادل السـلع أو الصـادرات والـواردات المنظـورة، ومـن تبـادل الخـدمات أو مـا يسـمى بالصـادرات والـواردات غـير المنظـورة، وهـي تشـمل خـدمات النقـل وأجـور البريـد والتلغـراف والتلفـون الـدولي والخـدمات التجاريـة ومـا تسـتلزمه مـن دفـع عمولـة أو سمسـرة للـوكلاء والسماسـرة، وكـذلك جميـع الخـدمات المرتبطـة بحركـة السـياحة. فحـين شـراء بضـاعة مـن بلـد لا بـد أن يـدفع المشـتري ثمـن البضـائع بعملـة البلـد الـذي يسـتورد منهـا أو العملـة الـتي تقبلهـا، وحـين يبيـع البـائع بضـائع لا بـد أن يقـبض ثمـن البضـاعة الـتي يبيعهـا بعملـة دولتـه أو بالعملـة الـتي يريـدها. وحـين يـذهب السـائح إلى بلـد أجنـبي وينفـق فيـه بعـض دخلـه فإنـه لا بـد أن يـدفع مـن عملـة البلـد الـتي لـذلك البلـد، وهكـذا. فتوجـد بـذلك العلاقـة النقديـة بـين الـدول. فـنحن لأجـل أن نـدفع قيمـة الـواردات نعـرض عملتنـا الأهليـة طـالبين العملـة الأجنبيـة، أو نعـرض بضـاعتنا في البـلاد الأجنبيـة مـن أجـل الحصـول علـى عملتهـا. فالحصـول علـى عمـلات أجنبيـة أمـر ضـروري للدولـة ليتـأتى لهـا إيجـاد علاقـة تجاريـة، أو علاقـة اقتصـادية مـع الـدول. وهـذا الحصـول علـى العمـلات الأجنبيـة إن كـان متيسـراً عـن طريـق بيـع بضـاعتنا في ذلـك البلـد الـذي نريـد الحصـول علـى عملتـه بمقـدار مـا نحتـاج أو يزيـد، فـالأمر هـين ولا توجـد لـدينا مشـاكل العملـة الصـعبة مـع ذلـك البلـد، أمـا إن كانـت بضـاعتنا لا يفـي مـا يبـاع منهـا في ذلـك البلـد بمـا نريـد الحصـول عليـه مـن عملتهـا، فإنـه

حينئذ لا بد من عرض عملتنا للحصول على عملة ذلك البلد، وهنا تحصل مشاكل الصرف، أو ما يسمى بمشاكل العملة الصعبة أو مشاكل القطع. فالصرف بين عملتين مختلفتين لدولتين أو أكثر هو الذي توجد منه المشاكل. لذلك كان لا بد من بحثه باعتباره واقعاً وبيان الحكم الشرعي فيه، وفي سعر الصرف من حيث هو، وهو نسبة الاستبدال بين عملتين مختلفتين.

أما باعتباره واقعاً فإن الدول تتبع أنظمة مختلفة، ويختلف وضع الدول التي تتبع نظام الذهب، أو نظام النقود الورقية النائبة عن الدول التي تتبع نظام النقود الورقية الوثيقة. فحين تتبع عدة دول نظام الذهب أو نظام النقود الورقية النائبة، فإن سعر الصرف بينها أو نسبة الاستبدال بين عملاتها لا بد أن تظل ثابتة تقريباً، وسعر الصرف بين عملتي الدولتين يكون النسبة بين وزن الذهب الصافي في عملة الدولة الأولى، ووزن الذهب الصافي في عملة الدولة الثانية. وإذا حصل تغير في سعر الصرف فإنه يكون بحسب نفقات نقل الذهب بين البلدين، وهذه النفقات تكون في الغالب صغيرة فيمكن – بشيء من التجاوز – أن يقال أن سعر الصرف لا يتغير، لا فرق في ذلك بين أن تكون العملة معدنية أو نقوداً نائبة. وحين تتبع الدول أسلوب النقود الورقية الوثيقة فإن قيمة عملتها تختلف بحسب احتياطي الذهب الذي لها ويتكون بينهما سعر الصرف. إلا أن سعر الصرف هذا يظل ثابتاً، وتسهل معرفته، لأنه يتوقف على نسبة احتياطي الذهب وهي كميات معروفة واضحة، وذلك كالجنيه الإسترليني والدولار. هذا إذا عرف مقدار الاحتياطي الذي لها من المعدن، وكانت هناك ثقة بالدولة وبقدرتها المالية. إذ أن الدول تضع نسبة معينة من الذهب تغطيه لنسبة معينة من قيمة العملة، وتضع الباقي مواد اقتصادية كأسهم أو أوراق مالية أو غير ذلك. أما إذا عرف مقدار الاحتياطي من المعدن، ولكن لم تكن هناك ثقة بالدولة وبقدرتها المالية، فإنه في هذه الحال يثبت من سعر الصرف ما يساوي مقدار الاحتياطي من المعدن، ويتغير في الباقي من قيمتها فترتفع العملة وتنزل بمقدار ثقة الجمهور بها وبقدرتها المالية. وذلك كالنقود في مصر وكالنقود في سورية. وأما إذا لم يعرف مقدار الاحتياطي من المعدن فإنها تكون كالنقود الورقية الإلزامية، وهي ما تسمى بالأوراق النقدية. وفي هذه الحالة تكون قيمتها بمقدار ثقة الجمهور بالدولة التي تصدرها وبقدرتها المالية. وفي هذه الحال يتغير سعر الصرف تغيراً دائمياً فيصعد وينزل حسب الثقة بالدولة.

والثقة بالعملة تحصل من أحد أمرين: الأول أن تكون للأوراق المتداولة نسبة معينة من الاحتياطي من المعدن، ويكون إلى جانب ذلك تغطية للباقي من أموال أخرى غير المعدن كالأسهم والسندات وغير ذلك. والثاني أن يستطيع المرء بعملة البلد شراء سلع منها يحتاجها الناس. فيحصل حينئذ الإقبال على العملة للحصول على سلع من ذلك البلد. وبحسب هذه الثقة يجري تبادل عملة ذلك البلد مع غيرها من عملات البلدان الأخرى، ويتغير سعر الصرف بينها بحسب ارتفاع الثقة وانخفاضها. فالدينار الأردني أسعار الصرف بالنسبة له ثابتة ترتفع وتنخفض بكمية قليلة جداً بنسبة العرض والطلب منه في السوق لأنه مربوط بالجنيه الإسترليني، والإسترليني له مقابل بمقدار قيمته الاسمية، وهو نسبة معينة من المعدن والباقي مواد اقتصادية، ويمكن أيضاً شراء سلع يحتاجها الناس من منطقة الإسترليني. ولكن الجنيه المصري يتغير أسعار الصرف بالنسبة له بشكل دائم وترتفع وتنخفض بكمية كبيرة. وذلك لعدم ثقة الجمهور بالدولة المصرية مالياً مع أنه له نسبة معينة من المعدن ويمكن الحصول به على سلع من مصر، ولكن يبدو أنه لا توجد ثقة بما له من مواد اقتصادية للباقي من قيمته

الاسمية بعد نسبة ما له من الذهب. ولذلك قد يباع الجنيه المصري في أسواق بيروت بست ليرات لبناني وقد تنزل إلى أربع ليرات لبناني وقد ترتفع إلى سبع ليرات. ولهذا فإن أسعار الصرف بين عملة لبنان وعملة مصر في تغير دائم بارتفاع وانخفاض بارزين، في حين أن أسعار الصرف بين عملة لبنان وعملة الأردن تتغير تغيراً قليلاً من جراء العرض والطلب فقط.

وبما أن العملات الموجودة في العالم هي النقود الورقية الوثيقة، وهي ليس لها مقابل من المعدن إلا نسبة معينة فإن الصرف بينها يكون ثابتاً بنسبة ما لها من احتياطي المعدن، ومتغيراً بمقدار ما يوجد ما يقابلها من مواد اقتصادية، وما يمكن أن يحصل بتلك العملة من سلع في البلد الذي أصدرها. ويؤثر عليها العرض والطلب، ولهذا تكون متغيرة في بعضها تغيراً قليلاً ومتغيرة في البعض الآخر تغيراً كبيراً. وأسعار الصرف بين عملة دولة ما والعملات الأجنبية تتمشى مع العلاقة بين أسعار الصرف للعملات الأجنبية فيما بينها، بمعنى أنه لو كان الدولار يعادل 300 قرش سوري، أو 40 قرش أردني أو 60 قرش مصري؛ فإن أسعار الصرف بين هذه العملات تكون في سورية الليرة الواحدة = 1/3 13 قرش أردني، 20 قرش مصري؛ وفي الأردن يكون الدينار الأردني = 750 قرش سوري، 150 قرش مصري، وفي مصر الجنيه المصري = 500 قرش سوري، 2/3 66 قرش أردني وهكذا.. وهذا هو ما يحدث فعلاً لو كانت كل دولة تترك القيمة الخارجية لعملتها تتغير تبعاً لتغير الثقة وتغير العرض والطلب، ولا تفرض القيود الثقيلة على حركة التجارة الدولية، وعلى تحويل النقد الأجنبي إلى نقد محلي، أو النقد المحلي إلى نقد أجنبي. ولكن قد تحاول الدولة المحافظة على القيمة الخارجية لعملتها، فتقوم بتحديد طلب المستوردين فيها على السلع الأجنبية عن طريق التقليل من رخص الاستيراد، أو تقوم بتحديد قيمة ما يسمح بإخراجه أو بإدخاله من نقدها، أو غير ذلك. وفي مثل هذه الحالة يختل التناسب بين أسعار الصرف المختلفة في البلدان المختلفة. فهذا الاختلاف في التناسب بين أسعار الصرف لا يمكن أن يحدث إلا إذا فرضت بعض الدول قيوداً على عمليات النقد الأجنبي فيها. وذلك لأنه إن لم توجد هذه القيود فإن التاجر قد يتمكن من استبدال العملة فيربح، ويتهافت الناس على ذلك فينتج إعادة التناسب مرة أخرى بين أسعار الصرف المختلفة. وإننا لنجد في مثل هذه الأوقات أن قيمة عملة الدولة التي تقيد معاملاتها النقدية بهذه القيود تختلف من بلد إلى آخر تبعاً للأنظمة النقدية في كل بلد؛ ففي البلد الذي فيه نظام سعر الصرف الموحد يظل سعر الصرف الرسمي بين عملته وعملة الدول الأخرى ثابتاً في نفس البلد، إذ يشتريها البنك المركزي والبنوك المرخص لها بمزاولة عمليات النقد الأجنبي بسعر ثابت ويبيعها بسعر ثابت. أما في البلاد التي لا تتبع نظام سعر الصرف الموحد والتي لا يتعهد فيها البنك المركزي بشراء أو بيع العملات الأجنبية بسعر معين، فإن أسعار هذه العملات الأجنبية تتغير بين وقت وآخر تبعاً لظروف العرض والطلب. ويوصف نظام الصرف في البلاد التي تسمح بتغيرات أسعار العملات الأجنبية فيها تبعاً لظروف العرض والطلب بأنه نظام أسعار الصرف المتغيرة، ويلاحظ أن أسعار الصرف فيه قد لا تنشأ فقد عن تغيرات مستويات الأسعار بينه وبين البلاد الأخرى، وإنما قد تنشأ أيضاً بسبب تحديد حركة التجارة الدولية أو اختلال الموازين الحسابية للدول المختلفة لأي سبب.

وفي بعض البلاد يكون نظام أسعار الصرف المتغيرة مسموحاً به قانوناً كلبنان، فإنه بلد تسمح فيه الحكومة بتغير أسعار الصرف تبعاً للتغيرات اليومية الطارئة على ظروف العرض والطلب. وفي بعض البلدان

الأخرى يكون نظام أسعار الصرف المتغيرة ممنوعاً كمصر، فإنه بلد لا تسمح فيه الحكومة بتغير أسعار الصرف فهو يتبع نظام سعر الصرف الموحد. ولكنه بالرغم من اتباعه نظام سعر الصرف الموحد ووضعه سعراً رسمياً للعملات الأجنبية فإنه قد توجد فيه معاملات بين الأفراد ترمي إلى بيع أو شراء عملات، أو حسابات أجنبية بأسعار تختلف كل الاختلاف عن الأسعار الرسمية.

هذا هو واقع الصرف وواقع سعر الصرف في بلدان العالم، نقود ورقية لها تغطية من الذهب نسبة معينة معروفة من قيمتها الاسمية، والباقي من قيمتها الاسمية يتوقف على ثقة الجمهور بما له من مقابل من مواد اقتصادية تعدل قيمتها الاسمية أو بمقدار ما يمكن الحصول عليه من سلع من البلد الذي أصدر العملة. أما الحكم الشرعي في هذا الواقع فهو ما يلي:

يتبين من تتبع جميع ما تجري عليه عقود البيع من المعاملات المالية الجارية في الأسواق العالمية أن عمليات الشراء والبيع تجري في ستة أنواع.

أحدها . شراء عملة بنفس العملة كاستبدال أوراق النقد الجديدة من الدينار العراقي بالأوراق القديمة.

ثانيها – استبدال عملة بعملة أخرى كاستبدال دولارات بجنيهات مصرية.

ثالثها – شراء بضاعة بعملة معينة وشراء هذه العملة بعملة أخرى كشراء طائرات بدولارات واستبدال دولارات بدنانير عراقية في صفقة واحدة.

رابعها – بيع بضاعة بعملة معينة وبيع هذه العملة بعملة أخرى كبيع بالات قطن بجنيهات إسترلينية واستبدال دولارات بالجنيهات الإسترلينية.

خامسها – بيع سندات معينة بعملة معينة.

سادسها – بيع أسهم معينة في شركة معينة بعملة معينة.

أما النوعان الخامس والسادس أي شراء السندات والأسهم وبيعها فليس من باب الصرف لأنه ليس مبادلة عملة بعملة فلا يدخل في باب الصرف، وبيع السندات وشراؤها حرام وباطل لأن لها فائدة مقررة فيدخل فيها الربا، وبيع الأسهم وشراؤها حرام وباطل لأنها حصة في شركة باطلة شرعاً، كشركة المساهمة وما شاكلها. وأما النوعان الثالث والرابع أي شراء أو بيع بضاعة بعملة واستبدال عملة أخرى بهذه العملة في صفقة واحدة، فهما معاملتا بيع وصرف، أي كل منهما عمليتان: عملية بيع وشراء وعملية صرف، فيجري فيهما حكم تفريق الصفقة. وتفريق الصفقة هو أن تحصل معاملة واحدة في صفقة واحدة ويكون بعضها صحيحاً وبعضها باطلاً، كأن اصطرفا مائة دينار خمسون منها حصل التقابض بها وخمسون منها كانت ديناً. فحكم هذه أن تصح فيما قبض وتبطل فيما لم يقبض، فتفرق الصفقة الواحدة: يكون بضعها صحيحاً وبعضها باطلاً. أو أن تحصل معاملتان في صفقة واحدة كمعاملة بيع وإجارة، كأن يبيعه حصاناً بعشرة جنيهات ويستأجر البائع من المشتري داراً بعشرة جنيهات في صفقة واحدة، فيطبق حكم البيع على بيع الحصان وحكم الإجارة على استئجار الدار، فتفرق الصفقة الواحدة. والنوعان الثالث والرابع معاملتان في صفقة واحدة بيع وصرف، فيطبق حكم البيع على بيع البضاعة ويطبق حكم الصرف على استبدال العملة. وأما النوعان الأول والثاني فهما عملية صرف ويجري فيهما حكم الصرف، لأن الصرف مبادلة مال بمال من الذهب والفضة إما بجنسه مماثلة، وإما بغير جنسه مماثلة

أو مفاضلة، ويجري الصرف في النقد كما يجري في الذهب والفضة. غير أن ذلك كله يكون يداً بيد ولا بد، وعيناً بعين ولا بد، متفاضلين أو متماثلين وزناً بوزن إن كان بين نقدين متخالفين، ومتماثلاً فقط إذا كان الصرف في نقد من جنس واحد. ودليل جواز الصرف قوله عليه الصلاة والسلام: «**بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد**» وعن عبادة بن الصامت قال: «**نهى رسول الله ρ عن بيع الذهب بالذهب والورق بالورق والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر إلا مثلاً بمثل يداً بيد، وأمرنا أن نبيع الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير يداً بيد كيف شئنا**».

هذا هو حكم الصرف. والمعاملات النقدية بين عملتين مختلفتين لدولتين هي معاملات صرف فهي جائزة عملاً بالحديث. وذلك أنها إن كانت من الأوراق النائبة فإنها تكون كصرف الذهب والفضة، لأن التداول في الأوراق النائبة يقوم في الواقع على النقود المعدنية، وكل ما في الأمر أنه بدلاً من أن تتداول النقود المعدنية بنفسها تقوم هذه النقود الورقية مقامها باعتبارها نائبة عنها ولذلك تأخذ وضعها تماماً في سعر الصرف بل تأخذ حكمها في كل شيء، فإن كانت نائبة عن ذهب فلا يصح فيها التفاضل إلا بمقدار اختلاف الوزن من الذهب الخالص. وإن كانت نائبة عن فضة وأخرى نائبة عن ذهب فيصح بينها التفاضل. وأما إن كانت من النقود الورقية الوثيقة فإن العرف فيها يكون عملية صرف وعملية بيع وشراء في آن واحد. فالمقدار من الذهب الذي يغطي نسبة معنية من قيمة النقد في العملتين اللتين يجري بينهما التبادل تكون المبادلة به معاملة صرف، لأنها مبادلة مال بمال من الذهب والفضة، والمقدار الباقي الذي مقابلة مال من غير الذهب والفضة تكون المبادلة معاملة بيع لأنها مبادلة سلعة بسلعة، إن كانت نسبة الذهب واحدة في العملتين، وتكون مبادلة سلعة بمال إذا اختلفت نسبة الذهب بينهما. والصرف جائز والبيع جائز. وعليه يكون الصرف في العملات الأجنبية، إذا كانت من الأوراق الوثيقة، جائزاً شرعاً ولا شيء فيه، ويجوز فيها التفاضل والتماثل لأنها، بسبب كون الذهب فيها لا يغطي إلا نسبة معينة من قيمتها، صارت تبادلاً بين عملتين مختلفتين وليست تبادل نقد من جنس واحد. وبناء على هذا فإن ما يسمى بالعملة الصعبة أو نظام القطع الجاري في العالم جائز شرعاً ولا شيء فيه لقوله عليه السلام: «**بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد**»، وقوله تعالى: [**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**]. فاستبدال الذهب بالفضة جائز، واستبدال الجنية الإنجليزي بالدولار جائز، والروبل بالفرنك جائز، والليرة السورية بالدينار الأردني جائز، والدينار العراقي بالليرة اللبنانية جائز وهكذا، بشرط التقابض، وتكون نسبة أحدهما للآخر هي سعر الصرف. وما دام الشرع قد أباح استبدال العملات الأجنبية بعضها ببعض إباحة مطلقة دون قيد، فإنه يحرم وضع أي قيود على معاملات الصرف في العملات الأجنبية بالنسبة لرعايا الدولة، فلكل واحد من الرعية، مسلماً كان أو غير مسلم، أن يشتري العملة التي يريدها بالسعر الذي يريده، وأن يبيع العملة التي يريدها بالسعر الذي يريده داخل البلاد وخارجها سواء. ولا يجوز أخذ أي رسوم على هذه المعاملات على حدود البلاد، لأنه يكون من قبيل العاشر وهو حرام، ولا في داخل البلاد لأنه يكون ضريبة على الصرف، وهو مما لم يشرعه الله، وإيجاد ضريبة لا يجيزها الشرع حرام. وبناء على ذلك فإن نظام أسعار الصرف المتغيرة مباح لجميع أفراد الرعية إباحة مطلقة. وأما نظام السعر الموحد فهو حرام، لأنه وضع قيد على ما أباحه الشرع إباحة مطلقة، فهو من قبيل التحريم، ولا يحل لأحد أن يحرم ما أباحه الله. وهو أيضاً تسعير للنقد، ويعتبر تسعيراً لسلعة من السلع التي

تجري التجارة فيها، والتسعير حرام لما روي عن أنس قال: «**غلا السعر على عهد رسول الله ρ، فقالوا: يا رسول الله لو سعرت، فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال**». فاعتبر التسعير مظلمة من المظالم وذلك طلب لتركه طلباً جازماً، مما يدل على أنه حرام. فيكون وضع سعر رسمي لعملة البلاد، بالنسبة للعملات المختلفة وإلزام الناس به، حراماً، ويكون وضع قيود على إخراج العملة الأجنبية أو عملة البلاد، أو وضع قيود على إدخال العملة الأجنبية أو عملة البلاد حراماً. بل يجب أن يطلق للرعية البيع والشراء، في الداخل والخارج للنقد والعملات الأجنبية، كما يطلق البيع والشراء في أية سلعة من السلع. هذا بالنسبة للرعية. أما غير الرعية فإن المعاهدين تطبق عليهم أحكام المعاهدات. ويرجع أمر الحربيين إلى رأي الإمام، إن شاء أذن لهم بإدخال العملات الأجنبية أو عملة البلاد وبإخراجها تبعاً لهم أو منفردة، وإن شاء منعهم، له أن يفعل في ذلك ما يراه مصلحة للمسلمين. وهذا بالنسبة للعملات كلها بشكل عام.

غير أنه إذا وجد في عملة معينة أن إدخالها للبلاد يسبب ضرراً، أو السماح بشرائها يسبب ضرراً، فإنه تمنع تلك العملة فقط ويبقى التبادل بالعملات الأجنبية مباحاً كما هو وذلك لقاعدة: (الشيء المباح إذا كان في فرد من أفراده ضرر يحرم ذلك الفرد وحده ويبقى الشيء مباحاً) وهذا عام بالنسبة للرعية وغيرها على السواء.

هذا هو الحكم الشرعي في الصرف وسعر الصرف أو بعبارة أخرى فيما يسمونه بالعملة الصعبة أو نظام القطع، ويجب أن يعمل به لأنه حكم شرعي بغض النظر عما يتبادر لبعض الأذهان من مصلحة أو عدم مصلحة لأنه ليس مبنياً على المصلحة، بل هو مبني على الدليل الشرعي. وحتى لو فرض أنه رؤي أن المصلحة خلافه وأن فيه ضرراً يجب أن يعمل به. لأن الضرر لا يجعل المباح حراماً بل الضرر في الفرد الواحد يجعل ذلك الفرد وحده حراماً ويبقى الشيء مباحاً. وإباحة الصرف وسعر الصرف والسير على نظام أسعار الصرف المتغيرة هو شيء مباح وليس فرداً، ولذلك لا يصبح حراماً إذا فرض أن ليس فيه مصلحة وأنه ضرر. ومن هنا فإن ما يفعله الحكام المسلمون من السير على نظام سعر الصرف الموحد، ومن وضع قيود على إخراج العملات الأجنبية وإدخالها، أو على إخراج عملة البلاد وإدخالها، كل ذلك حرام شرعاً وهو ظلم للناس.

سعر الصرف

وواقع موضوع العملات الصعبة أن إباحة معاملات الصرف فيها إباحة مطلقة هي التي تتفق مع مصلحة البلاد، وان تقييدها بأي قيد، سواء بوضع سعر رسمي أو برخص عمله أو ما شاكل ذلك، مضر كل الضرر. وذلك أن سعر الصرف هو نسبة الاستبدال بين عملتين مختلفتين. فإذا حددت هذه النسبة بمقدار معين ووضع سعر رسمي للصرف، فإن ذلك يعني إلزام الناس بهذه النسبة وإجبارهم على السير عليها، وهذا يخالف طبيعة الأسعار للأشياء، سواء أكان أسعار عملات أم أسعار بضائع. لأن السعر لأية سلعة يحدده السوق قطعاً وليس قانون الدولة، سواء سعر السلع أم سعر النقود. لأن تحديد السعر للعملة مثلاً يفتح سوقاً خفية يبيع الناس فيها العملة بيعاً مستوراً عن الدولة، بعيداً عن مراقبتها، وهو ما يسمونه السوق السوداء. فترتفع أسعار تلك العملة، وهذا يجعلها تباع بأكثر من قيمتها الحقيقية، ويجعلنا ندفع من عملتنا قيمة أكبر، وبهذا نكون قد

خسرنا نحن وربحت تلك الدولة. ولذلك تجد في البلاد التي تتبع نظام السعر الموحد أنه توجد معاملات بين الأفراد ترمي إلى بيع أو شراء عملات أو حسابات أجنبية تختلف كل الاختلاف عن الأسعار الرسمية. وهم لحاجتهم لعملة أجنبية معينة يشترونها بسعر مرتفع، وهذا يضعف من قيمة عملتنا في الخارج ويجعلها تنخفض في الأسواق العالمية. وأما ما تفعله بعض الدول من توفير عملة أجنبية لإعطاء رخص فيها للناس، فإنه خداع للنفس، لأن الدولة حين تشتري هذه العملة بعملتها، تضطر لأن تشتريها بالأسعار التي في السوق وهي منخفضة عن السعر الذي حددته، فتضطر لأن تدفع بالعملة الأجنبية ثمناً أكثر مما تعطيها به لرعاياها، فتخسر مبالغ ضخمة، وتظن أنها قد خدمت رعيتها بتوفير العملة الأجنبية لهم بتحملها هي الخسارة. والحقيقة أنها قد سببت للبلاد خسارة ما دفعته، وهي خسارة على الأمة سواء دفعتها الدولة أو دفعها الأفراد. ومن هنا كان تحديد سعر الصرف بسعر معين ضرراً على البلاد.

على أن واقع إصدار العملة يحتم جعل بيعها بالعملات الأجنبية أو شرائها بالعملات الأجنبية مباحاً. وذلك لأن قيمة النقود هي بمقدار ما فيها من القوة الشرائية، أي بمقدار ما يستطيع الإنسان الحصول بواسطتها على سلع وجهود. فالدولة حين تصدر نقوداً، مهما كان نوع هذه النقود، فإنما تصدر شيئاً يعبر عن تقدير المجتمع لقيم السلع وقيم الجهود؛ فلا بد أن يكون لهذا الشيء قوة شرائية حتى يكون نقداً، أي لا بد أن تكون له قوة يستطيع كل إنسان، سواء في داخل البلاد أو خارجها، الحصول بواسطته على السلع والجهود. فإن كانت لهذه النقود قوة ذاتية بأن كانت ذهباً أو فضة أي معدناً، فإنها حينئذ تكون معتبرة عند جميع الدول، لأنه يمكن بواسطتها الحصول على السلع والجهود، لا في البلد الذي أصدرها فحسب، بل في جميع بلاد العالم، ولذلك لا تحتاج في هذه الحالة إلى ما يسمى بالعملة الصعبة أو نظام القطع، وهذا ما كان حاصلاً في العالم حين كانت عملاته تستند إلى الذهب والفضة، أي إلى المعدن. وإن لم تكن لهذه النقود قوة ذاتية بأن اصطلحت الدولة على شيء أنه نقد، سواء أجعلت مقابلة مادة اقتصادية بمقدار قيمته أم لم تجعل، فإن قيمته تكون بمقدار ما فيه من قوة شرائية يستطيع أن يحصل بها من يملك هذا النقد على سلع وجهود من البلد الذي أصدره. وفي هذه الحال لا تستطيع الدولة أن تعين سعراً معيناً لنقدها تفرضه على باقي الدول، وإنما الذي يفرض نقدها على باقي الدول هو القوة الشرائية التي يستطيع بها الناس الحصول على سلع وجهود من البلد الذي أصدره. وعليه فإن تحديد سعر الصرف لعملة البلاد لا قيمة له إذا كان من يحوزها لا يستطيع أن يحصل على سلع وجهود. وإذا كان يستطيع الحصول على ذلك فإنه لا حاجة للتحديد بل يكون عبثاً، لأنه يستحيل أن يحدد لها سعر، بل تظل قيمتها مرتبطة بأسعار السلع والجهود في البلد بالنسبة لها، أي للعملة، ويتغير سعر الصرف تبعاً لتغير أسعار السلع والجهود في البلد الذي أصدر العملة. فكل دولة تستطيع أن تصدر نقداً على صفة معينة لا تختلف، تعبر به عن تقدير المجتمع لقيم السلع والجهود. وتستطيع أن تعين له قيمة معينة يتقيد بها رعاياها في شراء وبيع السلع والجهود داخل البلاد، ولكنها لا تستطيع أن تفرض على الدول الأخرى الاعتراف بهذا النقد واعتباره، إلا بمقدار ما يستطيعون به الحصول منها على السلع والجهود. وعليه فإن الذي يحدد سعر الصرف للنقد هو قوته الشرائية فقط، ولا يحددها قانون ولا أي شيء، سوى القوة الشرائية. فإذا كانت قوته الشرائية ضعيفة فلا يرفعها تحديد سعر الصرف ولا وضع قيود على العملات الأجنبية أو على عملة البلد، وإنما يرفعها تقوية قوته الشرائية في البلد

الذي أصدره. ومن هنا يتبين ضرر نظام السعر الموحد. لأنه لا يفيد في رفع عملة البلاد إذا كانت منخفضة، بل يسبب زيادة انخفاضها، بتهافت الناس على شراء العملات الأخرى بأسعار عالية للحصول على السلع والجهود من موطنها، ولو بدفع قيمة أكبر، ما داموا ممنوعين من عملة تلك البلاد. ويكون التحديد قد زاد في انخفاض عملة البلاد، وسبب خسارة مالية بدفع سعر أكبر في السوق السوداء، وحرم البلاد من سلع وجهود تحتاجها. ولهذا يجب أن يباح نظام أسعار الصرف المتغيرة، فيباح للناس الصرف في العملات الأجنبية دون أي قيد.

نعم إنه قد تحصل حالات غير عادية بأن يعمد بلد إلى ضرب عملة بلد آخر فيشتري منها كميات ويعرضها في السوق بأسعار رخيصة جداً فيقبل الناس على شرائها بشراء بضائع من موطنها فتنزل هذه العملة بالنسبة للعملات الأجنبية. ولكن هذه الحالة لا تؤثر على البلد إذا كانت عملته ذهباً أو نقوداً ورقية نائبة. أما إن كانت نقوداً ورقية وثيقة فإنه يمكن علاج هذه الحالة بفتح أبواب البلاد للتجار الأجانب وبخفض سعر السلع فترتفع القيمة الخارجية للنقد وتعود العملة إلى حالتها الطبيعية، لأن العملة ليست كالسلع مربوطة بالعرض والطلب، بل هي مربوطة بمقدار ما يحصل بها من سلع وجهود، أي مربوطة ببقاء أسعار السلع والجهود منخفضة. لأن سعر الصرف يتغير تبعاً لتغير أسعار السلع في البلد الذي أصدر العملة، وليس تبعاً للعرض والطلب. فإذا ارتفع مستوى الأسعار في بلد ما عنه في بلد آخر فإن سعر الصرف لا بد أن يتغير بينهما فتنخفض القيمة الخارجية لعملة الدولة التي ارتفعت الأسعار فيها. وإذا انخفض مستوى الأسعار في بلد ما عنه في بلد آخر فإن القيمة الخارجية لعملة الدولة التي انخفضت فيها الأسعار سترتفع، وهذا يرفع قيمة عملة ذلك البلد. وعليه فالأسعار في البلد الذي أصدر العملة هي التي تؤثر على ارتفاعها وانخفاضها وليس العرض والطلب. إلا أن العرض والطلب يؤثران تأثيراً مؤقتاً عند كثرة العرض ثم لا يلبث الأمر أن يعود إلى حالته حسب أسعار البلد.

هذه هي أحكام الصرف أو ما يسمى بالعملة الصعبة أو نظام القطع، وهي إباحتها إباحة مطلقة للرعايا مسلمين وغير مسلمين، وتقييدها مع غير الرعايا بالمعاهدات مع المعاهدين وبما يراه الخليفة مع المحاربين، وهي كسائر أحكام التجارة الخارجية سواء بسواء.

جهد الإنسان أو الأجير

إن المصادر الثلاثة السابقة: الزراعة والصناعة والتجارة، إنما تعطي الإنتاج بواسطة جهد الإنسان. فهو الذي يزرع الأرض، وهو الذي يصنع المصنوعات ويدير الآلة. وهو الذي يقوم بالبيع والشراء، ولذلك فهو مصدر هام من مصادر الثروة. وهو وإن كان لا بد منه في الزراعة ولكنه ليس جزءاً منها، وكذلك الصناعة والتجارة، فإنه وإن كان لا بد منه في كل منهما ولكنه ليس جزءاً من أي واحد منهما، بل هو مصدر مستقل عن كل واحد من المصادر الثلاثة.

وجهد الإنسان هو العمل الذي يقوم به، سواء أكان عقلياً أم جسمياً، ولهذا قيل لمن يقوم بالعمل عامل. غير أن هذا الجهد إن كان يقوم به الإنسان لينتج لنفسه فليس محل بحث، لأنه مهما بلغ هذا الإنتاج فإنه له، ومهما بذل فيه من جهد فإنه له، فلا يشكل مشكلة تحتاج إلى علاج حتى يوضع له حكم. وأما إن

كان يقوم بالجهد لينتج لغيره مقابل أجر فهو محل البحث، لأنه هو الذي يشكل مشاكل ويحتاج إلى علاج، فلا بد أن يوضع له حكم. ولهذا فإن البحث في جهد الإنسان من حيث كونه مصدراً من مصادر الثروة يحتاج إلى علاج إنما يتناول الأجير فقط. فكان من قبيل التجاوز أن يقال أنه بحث في العمال، لأن العامل هو كل من يعمل، فهو يطلق على كل من يعمل. فيطلق على من يعمل لنفسه وعلى من يعمل لغيره مقابل أجر. ومن يعمل لنفسه لا يتناوله البحث وإنما يتناول فقط من يعمل بأجر. فالأدق أن يقال الأجراء ولا يقال العمال لأن البحث بحث الأجراء وليس بحث العمال.

والأجير هو كل إنسان يشتغل باجرة، سواء أكان المستأجر فرداً أم جماعة أم دولة. فموظف الدولة أجير، وموظف الجماعة كشركة أجير، وموظف الفرد أجير. فيكون الفلاح وعامل المصنع وخادم البيت وكاتب التاجر وسمسار البائع كل منهم أجيراً. والأجرة هي المال الذي يعطى مقابل قيام الإنسان بالعمل سواء أكانت نقداً أم سلعة فكله مال، لأن تعريف المال أنه كل ما يتمول، أي كل ما ينتفع به من الأشياء.

والبحث الاقتصادي في الأجير ينبني على معرفة الأساس الذي يقوم عليه تقدير الأجرة للأجير، وبحسب هذا الأساس تكون الأحكام المتعلقة بإجارة الأجير. ولمعرفة الأساس لا بد من معرفة واقع الأجير ما هو أولاً، ومن معرفة واقعه يتبين الأساس الذي يقوم عليه تقدير أجرة الأجير. وإذا نظرنا إلى فكرة استئجار الإنسان ليقوم بالعمل مقابل أجرة نجدها قد بدأت حين بدأ الإنسان يبذل مجهوده للتبادل إلى جانب بذله لاستهلاكه المباشر بعد أن كان يبذل جهده لاستهلاكه المباشر فقط. فإنه حين كان يبذل جهده لاستهلاكه المباشر فقط لم يكن هناك أجراء قط، إذ لم تكن هناك حاجة لهم. ولكن حين صار يبذل جهده للتبادل وجدت إجارة الأجير. وبما أن هذا الجهد قد يوضع بدله جهد آخر أو مال، فصار لا بد من مقياس يحدد قيم المجهودات المبذولة بالنسبة لبعضها كي يمكن مبادلتها، ويحدد قيم الأموال المراد الحصول عليها للإشباع ليمكن مبادلتها بعضها ببعض أو مبادلتها بجهود. ولذلك كان لا بد أن يكون المقياس الذي يحدد قيم المجهودات وقيم الأموال واحداً، حتى يمكن مبادلة الأموال بعضها ببعض، ومبادلة الأموال بالمجهودات، والمجهودات بمجهودات، ولهذا اصطلحوا على الجزاء النقدي الذي يخول الإنسان الحصول على المال اللازم للإشباع، ويخوله الحصول على المجهودات اللازمة للإشباع. وهو بالنسبة للسلعة يكون ثمناً، وبالنسبة للجهد يكون أجراً. لأنه في تبادل السلع مقابل لعين السلعة فهو ثمن، وأما في تبادل المجهودات فهو مقابل منفعة الجهد المبذول من الإنسان، فهو أجرة وليس ثمناً. وإنه وإن كان الجزاء النقدي هو المقياس لقيم السلع ولقيم منفعة الجهد وهو واحد في الاثنين، ولكن ذلك مجرد مقياس فقط، ومقياس من حيث الجنس لا من حيث الكم، وكونه مقياساً لهما لا يجعل ارتباطاً مباشراً بينهما، ولا يجعل أحدهما متوقفاً على الآخر، فلا يوجد ارتباط مباشر بين البيع والإجارة إلا بكونهما معاملة بين فرد وفرد من بني الإنسان، ولا تتوقف الإجارة على البيع ولا الأجرة على الثمن. ولذلك كان تقدير الأجرة غير تقدير الثمن، ولا علاقة لأحدهما بالآخر. وذلك لأن الثمن هو بدل المال فهو حتماً مال مقابل مال، سواء قدّر المال بالقيمة أو قدّر بالثمن. أما الأجرة فهي بدل جهد، وهو لا ضرورة لأن ينتج هذا الجهد مالاً بل قد ينتج مالاً وقد لا ينتج مالاً. إذ منفعة الجهد غير مقتصرة على إنتاج المال، بل هناك منافع أخرى غير المال. فالجهد الذي يبذل في الزراعة أو الصناعة أو التجارة ينتج مالاً، أما الخدمات التي يقدمها الطبيب والمهندس والمحامي

والمعلم ومن هم على شاكلتهم فإنها لا تنتج مالاً. فإذا كان الصانع أخذ أجراً فقد أخذه مقابل مال أنتجه، ولكن المهندس إذا أخذ أجراً لم يأخذه مقابل مال أنتجه لأنه لم ينتج أي مال، وإنما أخذه مقابل منفعة أداها للمستأجر. ولذلك كان تقدير الثمن مقابل مال حتماً، بخلاف تقدير منفعة الجهد فإنه ليس مقابل مال، بل مقابل منفعة، وقد تكون مالاً وقد تكون غير مال. ومن هنا: (يختلف البيع عن إجارة الأجير، ويختلف الثمن عن الأجرة).

الأساس الذي بني عليه تقدير الأجر

إلا أنه ليس معنى اختلاف البيع عن الإجارة والأجرة عن الثمن هو انعدام الصلة بينهما، بل معنى اختلافهما هو أن لا تبنى الإجارة على البيع ولا البيع على الإجارة. فلا يقدر الثمن بناء على تقدير الأجرة، ولا تقدر الأجرة بناء على تقدير الثمن. لأن بناء أحدهما على الآخر يؤدي إلى تحكم السلع التي ينتجها الأجير بالأجرة التي يتقاضاها، مع أن أثمان السلع إنما تتحكم بالمستأجر لا بالأجير، فإذا جعلت تتحكم بالأجير أدت إلى تحكم المستأجر بالأجير: ينزل أجرته ويرفعها كلما أراد، بحجة نزول الأسعار أو ارتفاعها وهذا لا يجوز. لأن أجرة الأجير بدل منفعة عمله، فهي تساوي قيمة المنفعة في السوق العام لتلك المنفعة، فلا تربط أجرة الأجير بأثمان السلع التي ينتجها. ولا يقال أن هبوط أسعار السلع التي ينتجها الأجير تؤدي إلى خسارة المستأجر، وهذه تؤدي إلى إخراج العامل، لا يقال ذلك لأن هذا في المدى القصير ظاهر التحكم، إذ قد تنزل السلع هذا الشهر لكثرة العرض، وقد ترتفع في الشهر المقبل لقلة العرض، فإذا رفع المستأجر أجرة الأجير أو أنزلها يكون قد وضع الأجرة التي يريدها بحجة ارتفاع الأسعار وانخفاضها، وبذلك يكون الأجير قد وضع تحت رحمة المستأجر وهذا هو التحكم. ثم إن ارتفاع الأسعار وانخفاضها لا يؤثر على صاحب المزرعة أو المصنع في المدى القصير ولا يؤدي إلى خسارتهما، فلا يرد موضوع الخسارة مطلقاً. وإنما يحصل التأثير إذا حصل هبوط الأسعار للسلعة في السوق كلها أو لجميع السلع في السوق المحلية، وكلاهما لا يحصل فيه تأثير إلا على المدى الطويل، فحينئذ تحصل الخسارة، ويصبح خطر إخراج العامل من المصنع موجوداً. أما على المدى القصير فلا تحصل خسارة مطلقاً. وكذلك لا تحصل خسارة إذا هبطت السلعة في بلد دون بلد. ولا تحصل خسارة إذا حصل الهبوط في بعض السلع دون البعض الآخر في السوق المحلية. على أنه إذا حصلت خسارة للسلعة في السوق كلها ولو على المدى الطويل لا يحصل تأثير على الأجرة من حيث هي وإنما يحصل تأثير على أجرة إنتاج تلك السلعة فقط فيحصل إخراج العامل، وفي هذه الحال يمكن أن يكون في مزرعة أخرى أو مصنع آخر فلا تتأثر الأجرة. وإذا حصل الهبوط لجميع السلع في السوق المحلية كلها، أو في السوق كلها، فإنه يحصل هبوط في سوق الثمن كلها فيحصل طبيعياً هبوط في الأجرة من حيث هي في البلد، وهذا الهبوط إنما يحصل للأجير أي لجنس الأجير، وليس لأجير معين. فتكون السوق العام للسلعة هي التي قدرت الثمن، والسوق العام لمنفعة الأجير هي التي قدرت الأجرة، وحصل تأثر للسوق العام لمنفعة الأجير بالسوق العام للسلعة من جراء وحده المقياس بينهما، تماماً كما يحصل هذا التأثر لكل من السوق العام للسلعة وللسوق العام لمنفعة الأجير إذا هبطت قيمة النقد المتخذ مقياساً لهما أو ارتفعت. وهذا لا يعني ارتباط الأجرة بالثمن، وإنما يعني أن السوق العام لمنفعة الأجير لما

حصل للسوق العام للسلعة هبوط على المدى الطويل تأثرت بهذا الهبوط، وهذا ليس ارتباطاً بينهما بحيث يتوقف تقدير أحدهما على تقدير الآخر في السلعة الواحدة، حتى ولا في السلع كلها، وإنما هو تأثر في حالة واحدة هي حصوله على المدى الطويل. ولهذا لا يصح أن تقدر الأجرة بناء على تقدير الثمن، بل تقدر الأجرة بما يقوله الخبراء بالسوق العام لمنفعة الأجير، حسب إدراكهم للسوق. فيكون التقدير المباشر ليس للتأثر الذي أصاب السوق العام لمنفعة الأجير بالسوق العام للسلعة، وبالتالي ليس لاثمان السلع، حتى ولا للسوق العام للسلع، وإنما هو فقط لتقدير الخبراء بالسوق العام لمنفعة الأجير. فالسوق العام لمنفعة الأجير هو الذي يفرض تقدير الأجرة. وفوق ذلك فإن بناء الإجارة على البيع والبيع على الإجارة يؤدي إلى تحكم أثمان الحاجيات بأجرة الأجير، مع أن أثمان الحاجيات إنما تتحكم بكفاية الأجير لا بأجرته. فإذا جعلت أثمان الحاجيات تتحكم بأجرة الأجير أدت إلى جعل كفاية الأجير أي ما يكفيه من النفقة على المستأجر يضمنها له، مع أن كفاية كل إنسان إنما هي جزء من رعاية شؤونه، وهي على الدولة لا على المستأجر. ولا يجوز ربط كفاية الأجير بإنتاجه مطلقاً، إذ قد يكون الأجير ضعيف البنية لا يقدر إلا على إنتاج القليل الذي هو دون حاجته. فإذا ربطت أجرته بما ينتج، أو بالحاجيات التي يحتاجها، حرم من العيش الهنيء، وهذا لا يجوز. فحق العيش يجب أن يوفر لكل إنسان من رعايا الدولة سواء أنتج كثيراً أم قليلاً، وسواء أكان قادراً على الإنتاج أم غير قادر، فاجره يقدر بقيمة منفعته، سواء وفت بحاجته أم لم تف. وعلى ذلك يكون من الخطأ تقدير أجرة الأجير بأثمان السلع التي ينتجها، أو بأثمان الحاجيات التي يحتاجها، فيكون من الخطأ بناء الإجارة على البيع والبيع على الإجارة فلا يجوز بناء أحدهما على الآخر. ولذلك لا يجوز بناء الثمن على الأجرة، ولا بناء الأجرة على الثمن، فتقدير الأجرة شيء وتقدير الثمن شيء آخر، وكل له عوامل معينة، واعتبارات خاصة تتحكم في التقدير. وما دامت الأجرة لا تبنى على الثمن ولا الثمن على الأجرة فإنه لا يصح أن يكون الإنتاج الذي أنتجه الأجير أساساً لتقدير أجرته، فلا تقدر أجرته بإنتاجه لا كمّاً ولا كيفاً لأنها غير مبنية عليه ولا هو مبني عليها وليسا مرتبطين معاً ارتباطاً مباشراً. وكذلك لا يجعل مستوى المعيشة في الوسط الذي يعيش فيه أساساً لتقدير أجرته. فلا تقدر أجرته بمقدار كفايته لأن يعيش، إذ لا يصح أن يكون مقدار عيشه أساساً لتقدير أجرته. ومن هنا اخطأ الرأسماليون واخطأ الاشتراكيون في الأساس الذي بنوا عليه تقدير الأجرة. فالرأسماليون يعطون العامل الأجر الطبيعي. والأجر الطبيعي عندهم هو ما يحتاج إليه العامل من أسباب المعيشة عند أدنى حدها، ويزيدون هذا الأجر إذا زادت تكاليف المعيشة عند أدنى حدها، وينقصونه إذا نقصت، فأجر العامل عندهم يقدر بحسب تكاليف المعيشة بغض النظر عن المنفعة التي أداها جهده. وإنما فعلوا ذلك لأنهم بنوا الإجارة على البيع فأدى هذا إلى تحكم أثمان الحاجيات بأجرة الأجير. ولهذا فإن الأجراء حسب هذا النظام أي جعل مستوى المعيشة أساساً لتقدير أجر الأجير سيظلون محدودي الملكية بحدود ما يحتاجونه لسد حاجاتهم عند أدنى حدها بالنسبة للجماعة التي يعيشون بينها، سواء أكانت معيشتهم لسد حاجاتهم الأساسية فقط كما هي حال الأجراء في البلدان المتأخرة فكرياً كالبلاد الإسلامية، أو لسد حاجاتهم الأساسية والكمالية كما هي حال العمال في البلدان المتقدمة فكرياً كأوروبا وأميركا، وهذا ظلم وهو خلاف واقع الأجير. أما الاشتراكيون فإن قاعدتهم التي يعطون الأجير أجرته بحسبها هي: (من كل حسب قوته أي قدرته ولكل بنسبة عمله) أي بمقدار ما ينتج. وإنما فعلوا ذلك لأنهم بنوا

الإجارة على البيع فأعطوا العامل بمقدار ما ينتج، وهذا ظلم على أي حال. لأنه إن كان إنتاجه قليلاً لانخفاض أسعار السوق للسلعة التي ينتجها فقد ظلم الأجير، وقد لا يصل ما يأخذه إلى حد كفايته فيضطر لترك العمل. وإن كان إنتاجه كثيراً لارتفاع أسعار السوق في السلعة التي ينتجها فقد ظلم المستأجر، لأنه يكون أعطى أرباحه للأجير وهو لاحق له بها. ولهذا كان تقدير الأجرة بإنتاج العامل أي بالأجر الذي يباع به ما ينتجه في السوق ظلماً، فوق كونه خطأ لمخالفته لواقع الأجير ما هو. وبالرجوع إلى واقع الأجير نجد أن واقعه هو أنه إنما يبذل جهداً للحصول على سلعة أو على جهد آخر، فيكون جهده الذي يبذله هو الأساس. غير أن هذا الجهد لا يسعى للحصول عليه لأنه جهد، بل لما فيه من منفعة، فتكون منفعة الجهد هي الأساس إصالة وليس الجهد، لأنها هي محل التداول، والجهد إنما يبذل من أجلها. وعليه تكون منفعة الأجير هي الأساس الذي يبنى عليه تقدير الأجر. وهذه المنفعة للجهد كالسلعة لها سوق عام تطلب فيها ويجري التبادل داخلها وتقدر أسعارها بأسعار تلك السوق. ولهذا فإنه كما لا يصح وضع تسعير جبري للسلعة لما يترتب عليه من وجود ما يسمى بالسوق السوداء ومن ضرر على الإنتاج، كذلك لا يصح أن تقدر أسعار جبرية لمنافع الجهود لما يترتب عليه من ضرر على الثروة في تحديد الإنتاج والوقوف في وجه النشاط. ولذلك لا بد أن يترك تقدير ثمن منفعة الجهد، أي أجرة الأجير، لما تفرضه السوق العام لمنافع الأجراء. وكما يجري البيع والشراء بتراضي المتبايعين كذلك يجري استئجار منافع الجهود بتراضي الأجير والمستأجر، فما يتفقان عليه من أجر وهو الأجر المسمى هو الملزمان به، وإذا لم يتفقا على الأجر ألزما بما يقوله الخبراء بالسوق العام لمنفعة الجهود. إلا أن هذا الأجر ليس أبدياً وإنما هو مربوط بالمدة التي يتفقان عليها أو بالعمل الذي اتفقا على القيام به. فإذا انتهت المدة أو أنجز العمل يبدأ تقدير جديد للأجرة حسب السوق العام لمنافع الجهود عند التقدير. هذا هو واقع الأجير، وهذا هو الأساس الذي يجري عليه تقدير أجرة الأجير.

والإسلام سار على هذا الأساس. فقد عرف الفقهاء الإجارة بأنها عقد على المنفعة بعوض، فجعلوا العقد مسلطاً على المنفعة، وجعلوا العوض مقابل تلك المنفعة. أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة، وقالوا أن الإجارة تمليك من الأجير للمستأجر منفعة، وتمليك من المستأجر للأجير مالاً. وقد استنبط ذلك من الأدلة التي جاءت على جواز الإجارة. قال الله تعالى: [فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ] فجعل إعطاء الأجور مقابل الإرضاع، وقال عليه الصلاة والسلام: «**قال الله عز وجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجره**». فجعل استيفاء المنفعة يلزم بإيفاء الأجر، فتكون المنفعة أساساً لتقدير الأجر. والعقد في إجارة الأجير إما أن يرد على منفعة العمل الذي يقوم به الأجير، وإما أن يرد على منفعة الأجير نفسه، فإذا ورد العقد على منفعة العمل كان المعقود عليه هو المنفعة التي تحصل من العمل كاستئجار أرباب الحرف والصنائع لأعمال معينة، كاستئجار الصباغ والحداد والنجار والمهندس والطبيب والمحامي. وإن ورد العقد على منفعة الشخص كان المعقود عليه هو منفعة الشخص كاستئجار الخادم والبستاني. وفي كلتا الحالتين لا بد أن تكون الأجرة معلومة لقوله ρ: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه أجره**» فإن لم يسميا أجراً معيناً، أو اختلفا على ما سمياه، أو

سميا شيئاً مجهولاً كمن استأجر حاصداً بجزء من الزرع فإنه في جميع هذه الحالات يعطى الأجير أجر مثله ويحكم أهل الخبرة.

لا توجد زيادات سنوية للإجراء

والأجرة التي تقدر للأجير سواء أكان موظف حكومة أم كاتب شركة أم عامل مصنع، إنما تقدر لمدة معينة مياومة أو مشاهرة أو مسانهة، ويتجدد العقد فيها بانتهاء مدتها وابتداء مدة جديدة ولو لم يجدداه. إلا أن الأجر المقدر يلزم به الأجير والمستأجر خلال المدة كلها. فإذا انتهت المدة كان لكل منهما أن يجدد الإجارة باجرة أخرى غير الأولى، فإن لم يفعلا جددت الإجارة بنفس الأجرة الأولى. وعليه فإن ما هو موجود في دوائر الحكومة من زيادات سنوية للموظفين حسب درجات مقررة لا وجود له في الإسلام، لأن الأجير يعطى أجره المسمى مدة الإجارة، فزيادة أجرته أثناء المدة غير واردة. فهو إنما استؤجر بأجر معلوم مدة معلومة فلا يستحق أية زيادة. ولكنه وقد استؤجر مياومة أو مشاهرة أو مسانهة فإنه يجوز له أن يفاوض مستأجره سواء أكان الدولة أم غيرها على زيادة أجرته قبل بدء المدة الجديدة، لأسباب جديدة. إما لأنه صار أكثر اتقاناً للعمل أو لأن عمله زاد أو لأن عمله قد تغير، كأن نقل إلى وظيفة أخرى أو لأن أجر مثله ارتفع في السوق أو غير ذلك. فإذا رضي مستأجره فحينئذ تقدر له أجرة جديدة أكثر، وكذلك يجوز للمستأجر أن يزيد أجرة الأجير عند بدء المدة الجديدة، فإذا رضي الأجير بهذه الزيادة فحينئذ تقدر له أجرة جديدة أكثر. وفي كلتا الحالتين لا تعد هذه الزيادة زيادة سنوية مقررة وإنما هي أجر آخر قد ازداد عن الأجر الأول برضا المستأجر والأجير. وأما الزيادات السنوية الموجودة في نظام الحكومات فهي من النظام الرأسمالي وهي خداع. فإنهم يقدرون درجة الموظف بمقدار أجرته، فيعطونه إياها ناقصة، ثم يزيدونها سنوياً، ثم بعد عدة سنوات يصل نهاية هذه الدرجة أي يصير يأخذ أجرته المقدرة له حين بدأ العمل، ويعتبرون ذلك زيادة سنوية.

أما الإسلام فإنه يعطيه أجرته التي يستحقها كلها حسب السوق من أول يوم يبدأ فيه العمل، ولا ينقص منه شيئاً، أي يعطى آخر ما يسمى بالدرجة رأساً، فلا تحصل هناك زيادات سنوية. وما يحصل في الإسلام من زيادات لموظفي الحكومة هو عقود أخرى لإجارة جديدة وليس زيادات سنوية، وكذلك العمال لا تزاد أجرتهم المقدرة لهم أثناء مدة الإجارة، لا لقدم المدة ولا لغير ذلك، بل يتقاضون الأجر المسمى فقط. غير أنه يجوز لهم أن يفاوضوا قبل نهاية المدة على أجر جديد أكثر من الأجر الجاري، لأسباب حدثت، إما لتغيير مقدار أجر المثل لهؤلاء الأجراء أو لإتقانهم عملهم أو لغير ذلك، ويسار معهم كما حصل مع الموظفين سواء بسواء فكلهم أجراء.

لا توجد في الإسلام مشاكل عمال

وأما ما يسمى بمشاكل العمال فلا وجود له في الإسلام، لأن هذه المشكلة وجدت لأنه قد جعل مستوى المعيشة عند أدنى حدها، الأساس لتقدير أجرة الأجير، فكان العمال لا يأخذون أجرتهم، وإنما يأخذون

ما يبقون به أحياء ليعملوا. فنتج عن ذلك استبداد أصحاب الأعمال بالأجراء، ولاقى هؤلاء الأجراء من المستأجرين العنت والإرهاق والظلم واستغلال عرقهم وجهدهم، فكان ذلك التذمر الشديد من العمال وظهرت فكرة الاشتراكية لإنصاف العامل بتحديد وقت العمل، وأجرة العامل، وضمان راحته...الخ لذلك اضطر الرأسماليون إلى إدخال تعديلات على نظرية حرية الملكية وحرية العمل، لا على جعل مستوى المعيشة عند أدنى حدها الأساس لتقدير أجر الأجير. فعقد العمل قد أدخلت عليه قواعد وأحكام تهدف إلى حماية العمال، وإلى إعطائهم من الحقوق ما لم يكن لهم من قبل، كحرية الاجتماع وحق تكوين النقابات، وحق الإضراب، وأعطي العمال تقاعد وإكراميات أو تعويضات... الخ وأعطوا حق زيادة الأجور، والراحة الأسبوعية، وحق التداوي...الخ فالمسألة الجارية فيما يسمى بمشاكل العمال تولدت عن الأساس الذي يقوم عليه النظام الرأسمالي، ألا وهو حرية الملكية وحرية العمل، وجعل مستوى المعيشة عند أدنى حدها الأساس الذي يبنى عليه تقدير أجر الأجير، وستظل هذه المشكلات العمالية قائمة طالما ظلت العلاقة بين الأجير والمستأجر مبنية على أساس هذا النظام، فقاموا بهذه الترقيعات لإسكات العمل والوقوف في وجه تحريضات الاشتراكية. وهذا الترقيع يحصل طبيعياً في مثل هذه الحالة في النظام الرأسمالي للمحافظة على بقائه. وأما الزعم بأن تلك التنظيمات والإجراءات علاج لمشكلات العمال فهو زعم كاذب، فما هو في الحقيقة إلا ترقيعات لإسكات العمال. ولكن ذلك كله لا يحصل في الإسلام، لأن الإسلام ليس فيه حرية ملكية وحرية عمل بل فيه إباحة ملكية وإباحة عمل. وهناك فرق شاسع بينهما. إذ أن حرية الملكية هي إطلاق يد الإنسان أن يملك بأي سبب كان، وأما إباحة الملكية فهي إباحة لأصل التملك. فالملكية فعل من أفعال الإنسان وحكمها الإباحة. فلكل مسلم أن يملك، ولكن كيفية التملك مقيدة بما نص الشرع عليه أن يتملك به، أي مقيدة بأسباب معينة نص عليها الشرع مثل الصيد والمضاربة والسمسرة وغيرها مما نص عليه الشرع. فالإباحة إنما هي لأصل الملكية فقط لا للتملك بأي سبب كان. وكذلك تنمية ما يملك مقيدة بأحكام معينة مثل البيع والإجارة، وأيضاً ملكية أي عين معينة مقيدة بأحكام معينة من عقود وتصرفات. فإباحة الملكية ليست إطلاق يد الإنسان أن يملك بما يشاء وأن ينمي الملك بما يشاء وأن يملك أي عين معينة بما يشاء، بل هي محصورة في كون الإنسان له أن يملك أي في أصل التملك ليس غير، وأما ما عدا ذلك فهي مقيدة وممنوع على المرء أن يملك إلا حسب هذه الأحكام. وهذا بخلاف حرية الملك فإنها ترك الشخص حراً في أن يتملك وتركه حراً في أن يكون تملكه بأي سبب كان. وكذلك العمل فإنه فعل من أفعال الإنسان وحكمه الإباحة. فلكل مسلم أن يعمل، ولكن كيفية قيامه بالعمل للحصول على المال مقيدة بأحكام معينة، فله أن يعمل أجيراً وان يعمل تاجراً وأن يعمل زارعاً وأن يعمل صرافاً، ولكن قيامه بالعمل يجب أن يكون مقيداً فيه بأحكام الشرع، فلا يصح أن يعمل إلا في المباحات، فلا يصح أن يقوم بصناعة الخمر ولا بالتجارة بالخنازير ولا بزراعة الحشيش، ولا يصح أن يعمل في شركات المساهمة ولا في الربا ولا في القمار ولا بأي عمل حرمه الشرع. وإذا عمل في المباحات فهو مقيد بأحكامها، فإن كان أجيراً قيد بأحكام الإجارة وإن كان تاجراً قيد بأحكام البيع وإن كان سمساراً قيد بأحكام السمسرة وهكذا.. فالإباحة إنما هي لأصل العمل فقط، وأما كيفية القيام به فهي مقيدة بأحكام معينة، وممنوع عليه أن يعمل على غير هذه الأحكام وهذا بخلاف حرية العمل فإنها ترك الشخص حراً في أن يعمل وتركه حراً في أن يعمل في أي عمل كان وعلى أية

كفيفة يراها. ومن هذا كله يتبين الفرق الواسع بين إباحة الملك وإباحة العمل، وبين حرية الملك وحرية العمل. ولهذا لا تحصل في الإسلام هذه المشاكل التي تحصل في النظام الرأسمالي، لأن الملكية مقيدة بأسباب معينة، وتنمية الملكية وحيازة العين المعينة كل منهما مقيدة بأحكام معينة، والعمل مقيد بما هو مباح من الأعمال وبأحكام معينة لكيفية القيام به. أي أن الملكية والعمل مقيدان بمعاملات ترفع المنازعات من الأساس فلا تقع هذه المشكلات، ومن جملة هذه المعاملات أحكام الإجارة التي تنظم العلاقة بين الأجير والمستأجر إلى جانب الأحكام الأخرى للأعمال، كأحكام التجارة والزراعة والصناعة، والأحكام الأخرى للعيش كأحكام النفقة وأحكام رعاية الشؤون. فلا يحتاج إلى قيود تقيد المستأجر أو تقيد الأجير لأنه لا توجد حرية ملكية ولا حرية عمل حتى تحتاج إلى قيود ترقع نظام الحريات، وإنما الموجود هو إباحة الملكية وباحة العمل.

ثم إن الأساس الذي يجري عليه تقدير الأجرة للأجير هو منفعة الجهد الذي يبذله الأجير في السوق العام لهذه المنفعة وليس مستوى المعيشة عند أدنى حد، ولهذا لا يوجد فيه استعباد المستأجرين للأجراء ولا استغلال عرقهم وجهدهم. فالأجير وموظف الحكومة سواء بسواء، والأجير يأخذ أجره حسب ما هو مقرر لمثله في المجتمع لدى الناس. فإن اختلف الأجير والمستأجر يأتي دور الخبراء لتقدير أجر المثل، وهؤلاء الخبراء يختارهم الطرفان، فإن لم يتفقا تختارهم الدولة، ويلزم الطرفان بما يقوله الخبراء. أما تعيين أجرة معينة من الحاكم فلا يجوز قياساً على عدم جواز التسعير للسلع، لأن الأجرة مقابل المنفعة، والثمن مقابل السلعة. وكما أن سوق السلعة تقرر سعرها تقديراً طبيعياً كذلك سوق المنافع للأجراء تقرر الأجرة. أما الحقوق التي أعطتها الترقيعات الرأسمالية للعمال فإنه بالنسبة لحرية الاجتماع أباح الشرع لكل الرعية أن يجتمعوا إن كانوا أجراء أم غير أجراء. وبالنسبة لحق تكوين النقابات فلا توجد نقابات في الإسلام، لأن رعاية الشؤون محصورة بالدولة وليس لأحد غير الإمام حق رعاية حق رعاية الشؤون لا كلياً ولا جزئياً. والنقابات هي رعاية شؤون من ينتسبون للنقابة وهي لا تجوز. وأما بالنسبة لحق الإضراب فإن الإجارة من العقود اللازمة وليست من العقود الجائزة، فلا يحق لأحد منهما فسخ العقد، ويجب على الأجير القيام بما استؤجر عليه فإن لم يقم به لا يستحق الأجرة ولهذا ليس له حق الإضراب. وأما التقاعد والإكراميات والتعويضات فإنها من ترقيعات الرأسمالية لتخفيف ظلم النظام الرأسمالي، لأن من يعجز عن العمل يستحق أخذ كفايته من الدولة، فلم تبق هناك حاجة لتقاعد وإكراميات وتعويضات. والقيام بما يلزم لإشباع الحاجات الأساسية حق لكل من يعجز عنها على الدولة وليس على صاحب العمل لأنها من رعاية الشؤون وهي ليست على صاحب العمل. وأما ما يحتاجه العمال من ضمان صحي لهم ولأهلهم وضمان تعليم أبنائهم وما شاكل ذلك من الضمانات فهو على الدولة وليس على صاحب العمل ولا تبحث في موضوع الأجير والأجراء. وأما ضمان نفقاتهم في حال خروجهم من العمل فإنه على الدولة، إذ عليها أن توجد لهم أعمالاً، فإن لم توجد لهم أعمالاً كانوا عاجزين حكماً وحينئذ تطبق عليهم أحكام النفقة. وهكذا جميع ما هو موجود في بحث العمال في النظام الرأسمالي، وهي المشاكل الجارية الآن في المصانع والمعامل غير وارد على بحث الأجراء في الإسلام لأنه لا يتأتى وجوده لاختلاف الأساس الذي يقوم عليه تقدير أجر الأجير، ولاختلاف الجهة التي تلزم بكفالة الفقراء والعاجزين وإيجاد الأعمال لمن لا عمل لهم، ولاختلاف مفهوم الدولة

في الإسلام عنها في الديمقراطية، إذ هي في الإسلام مؤسسة واحدة تباشر بنفسها جميع أمور رعاية الشؤون، ولكنها في الديمقراطية مؤسسات متعددة تشرف عليها مؤسسة واحدة هي الحكومة.

هذا هو المصدر الرابع من مصادر الاقتصاد وهو جهد الإنسان أو على الأصح الأجراء. ومن خطوطه العريضة يتبين أن الشرع أباح الإجارة، وأباح للمتعاقدين فيها أن يشترطا ما يشاءان لقول الرسول: «**المسلمون عند شروطهم**»وجعل تقدير الأجرة على أساس منفعة الجهد، وجعل السوق العام لمنافع الجهود الحكم إذا اختلف المتعاقدان والزمهما بما تفرضه هذه السوق حسب تقدير الخبراء. وبهذا قطع المنازعات في معاملات الإجارة كلها، وأتاح للمستأجر والأجير أن يبذلا نشاطاً غير محدود في الإنتاج.

ثانياً

ضمانة الحاجات الأساسية

ضمانة الحاجات الأساسية في الإسلام تختلف كل الاختلاف عن ضمانتها في ترقيعات النظام الرأسمالي، أي ما يسمى بالضمان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. وتختلف كل الاختلاف عن ضمانتها في الاشتراكية التي يدعى لها اليوم في البلاد الإسلامية وهي اشتراكية الدولة. وتختلف كل الاختلاف عن الاشتراكية الحقيقية ومنها الاشتراكية الماركسية. ذلك أن ضمانة الحاجات الأساسية في الإسلام هي الأمر الأساسي في سياسته الاقتصادية، والأمر الذي يتوقف على تحقيقه الموضوع الثاني من سياسة الإسلام الاقتصادية وهو تمكين كل فرد من إشباع حاجاته الكمالية. إذ أن السياسة الاقتصادية في الإسلام هي ضمان إشباع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً، وتمكين كل فرد منهم من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع. فضمانة الحاجات الأساسية هي الأساس في السياسة الاقتصادية. بخلاف النظام الرأسمالي فإن الأساس فيه هو زيادة الدخل الأهلي. ثم لما ظهر الفساد والظلم من جراء تطبيق هذا النظام وضعت بعض أحكام للعمال والموظفين والفقراء المحرومين لتخفيف شيء من الظلم الواقع بهم من أجل تغطية فساد هذا النظام. فالضمانة فيه ليست أساساً في النظام، ولا أمراً جوهرياً فيه بل هي أحكام طارئة أدخلت لترقيعه. وبخلاف اشتراكية الدولة فإن الضمانة فيها إنما هي معالجة الحالات التي يظهر فيها فساد النظام الرأسمالي في الملكية وأجور العمال وأرباح الرأسماليين، فهي كذلك ليست أساساً بل أحكاماً طارئة، هذا على فرض إمكانية تطبيق هذه الاشتراكية. وبخلاف الاشتراكية الحقيقية ومنها اشتراكية ماركس فإنها فيها ليست ضمانة الحاجات الأساسية لكل فرد وإنما هي محاولة إيجاد المساواة في الملكية، سواء ضمنت هذه المساواة الحاجات الأساسية أم لم تضمن، أو بعبارة أخرى هي الحرمان من ملكية الإنتاج لا ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد.

التأمينات الاجتماعية في الرأسمالية

ولكي يدرك المرء الفرق الهائل بين ضمانة الإسلام للحاجات الأساسية وبين محاولة المباديء الأخرى الوصول إلى ذلك، عليه أن يرجع إلى أحكام كل مبدأ في هذا الشأن. فالرأسمالية حاولت إيجاد ما يسمى

بالضمان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية وأوجدت التأمينات الاجتماعية. وهذه التأمينات هي أن تهتم الدولة بصنفين من الناس من الرعية التي تحكمها وهما:

أولاً: مستخدموا الحكومة ومستخدموا المؤسسات العامة والعمال الدائميون في المصانع والمعامل والعمال الذين يشتغلون بالآلات الزراعية من عمال المزارع، وبعضهم يدخل الكثير من عمال المزارع ولا يدخل في ذلك عمال المقاولات وعمال الشحن والتفريغ والعمال المؤقتون، وبعضهم لا يدخل عمال المزارع إلا الذين يشتغلون بالآلات، والعامل الذي يدخل في التأمينات الاجتماعية من هؤلاء هو الذي يشتغل عند غيره بأجر.

ثانياً: الفقراء المحرومون.

هذان الصنفان فقط هما اللذان يدخلان في التأمينات الاجتماعية وتهتم الدولة بهم لمساعدتهم، وما عداهم من الرعية لا يستحق هذا الاهتمام. أما كيفية اهتمام الدولة بالعمال فهي أن يعطى العامل تعويضاً ومعاش شيخوخة. فإذا أصيب العامل أثناء قيامه بالعمل بضرر سبب له إصابة بذراعه أو رجله أو غير ذلك تمنعه من العمل الكامل أو من العمل منعاً جزئياً يعالج مجاناً حتى يشفى ويعطى له تعويض عن إصابته. وإذا كان عجزه مانعاً من العمل منعاً كلياً تعطى له معونة لا تصل إلى حد أجره اليومي بل أقل من ذلك، وقد تصل إلى 80% من أجره اليومي لبينما يشفى، وإذا كان عجزه دائمياً يعطى له معاش شهري لا يصل إلى أجره الشهري الذي كان يتقاضاه، بل قد يصل إلى 60 أو 70% من أجره، ويظل يأخذ هذا التعويض إلى أن يبلغ سن التقاعد وهو سن الستين أو الخامسة والخمسين أو الخامسة والستين حسب القانون الذي يسن في ذلك. هذا إذا أصيب العامل بإصابة، وإذا أصيب بمرض فإنه يعالج مجاناً ويعطى أجرته أثناء مرضه. وكذلك يعطى العامل يوم راحة في الأسبوع وأيام الأعياد وأيام راحة في السنة ويأخذ أجرة هذه الأيام. وإذا توفي العامل أثناء العمل يعطى له تعويض معين يسلم لأهله يكون بنسبة السنوات التي خدمها في المصلحة أو المؤسسة أو المصنع.

هذا بالنسبة للتعويض. أما معاش الشيخوخة فإنه يستحقه كل من بلغ سن التقاعد وهو مباشر القيام بعمله أي بلغ الستين من عمره أو الخامسة والخمسين أو الخامسة والستين حسب قانون التقاعد الذي يسن في ذلك. فكل من كان يعمل وبلغ سن التقاعد وهو يعمل يعطى إكرامية مبلغاً معيناً بنسبة سني خدمته أو معاشاً شهرياً كذلك بنسبة سني خدمته وهو نادراً ما يتجاوز في احسن الظروف نصف معاشه الذي كان يتقاضاه ويظل يأخذ هذا التقاعد إلى أن يموت. وإذا أخرج قبل التقاعد يعطى إكرامية مبلغاً معيناً بنسبة سني خدمته. وفي بعض البلدان التي يسبب فيها تعطيل العمال عن العمل أزمة للمصانع وللدولة مثل الولايات المتحدة الأميركية تعطى للعاطلين عن العمل من العمال الذين أخرجوا من أعمالهم معونة لا تصل إلى حد أجرهم اليومي، وتقل وتكثر بحسب خطر العمال العاطلين على المصانع وعلى الدولة.

هذا مجمل التأمينات الاجتماعية للموظفين والعمال. أما من الذي يعطيهم هذه التأمينات، فإنه ليس الدولة، بل من يستخدمهم. فإن كانت الدولة هي التي تستخدمهم أعطتهم هي، وإن كانت تستخدمهم مؤسسة من المؤسسات العامة أو شركة أو مصنع أو مصلحة خاصة أو غير ذلك، فإنها هي التي تعطيهم هذه التأمينات وليس الدولة. فاهتمام الدولة بهم إنما هو بسن قوانين تضمن لهم هذه التأمينات، ولكن الذي يقوم بإعطائهم هم الأشخاص الذين يستخدمونهم، أي أصحاب العمل الذي يشتغل فيه العمال. والدولة لا تعطي

هذه التأمينات إلا لموظفيها وعمالها الذين تستخدمهم هي. وأما من أين يؤخذ هذا المال، فإنه بالنسبة للدولة تخصم على العامل نسبة معينة 5% أو 10% من أجره وتدفع منها ما يقابله وتستثمر هذا المبلغ بالربا وتدفع منه تعويضات العمال ومعونتهم ومعاشاتهم. أما الموظفون فتدفع من خزينتها تقاعدهم. وأما بالنسبة لباقي المؤسسات فإنها تخصم من أجرة العامل نسبة معينة 3% أو 5% أو 10% أو حول هذا المقدار وتدفع منها ما يقابله وتستثمر هذا المال بالربا وتجمع إعانات وتبرعات للعمال وقد تساهم الدولة في ذلك مساهمة، ومن هذا المال المتجمع تدفع تلك التأمينات الاجتماعية. فهي تدفع من تبرعات الناس ومن أجور العمال أنفسهم، ولا يدفع صاحب العمل إلا مقدار ما يدفعه العامل من أجرته، ثم من استثمار هذه الأموال بالربا. فمصادر التمويل للتأمينات الاجتماعية هي مساهمة العمال بجزء من أجورهم ومساهمة رب العمل بمقدار يساوي ذلك واستثمار هذه الأموال ومساهمة الأهالي بشيء من التبرعات، وقد تساهم الدولة في ذلك بجزء ضئيل من المال.

هذا بالنسبة للعمال. أما بالنسبة للفقراء المحرومين فإن الاهتمام بهم ليس إعطائهم مالاً يعيشون منه ولا توفير الغذاء أو الكساء أو المسكن لهم، فذلك غير وارد في النظام الرأسمالي. وإنما تأمين الفقراء المحرومين هو تأمين الخدمات الصحية لهم مجاناً وتأمين التعليم لهم مجاناً، فتفتح الدولة مستوصفات ومستشفيات يعالج فيها الفقراء مجاناً ويوفر للفقراء أن يتعلموا في المدارس مجاناً، وتبذل إلى جانب ذلك عناية بالأطفال الفقراء وبالأمهات الفقراء من أجل الأطفال، وبالعجزة وذوي العاهات من الفقراء. وهذه العناية بهؤلاء الأطفال والأمهات والعجزة وذوي العاهات تكون بإعطائهم شيئاً من الغذاء والكساء من قبيل الصدقات، ولكن لا يصل إلى سد الحاجة، بل يعطون وجبات من الطعام أو الحليب، ويساعدون بشيء من اللباس في أيام الشتاء.

هذه هي خلاصة ضمان الحاجات الأساسية في النظام الرأسمالي ومثله نظام اشتراكية الدولة، لأنها نظام رأسمالي قد جرت تغطيته بلفظ الاشتراكية. إذ أن اشتراكية الدولة تقوم بهذه التأمينات نفسها، سوى أنها تزيد عليها بمنح العمال نصيباً في رأس المال وتضع حداً أدنى لأجور العمال وحداً أقصى للفائدة والإجارة، وتقيد الملكية في كثير من المواطن وتؤمم بعض المصالح العامة. فطريقتها في ضمان الحاجات الأساسية هي طريقة رأسمالية مع تغطيتها بزيادة بعض الأحكام.

ضمانة الاشتراكية للحاجات الأساسية

وأما الاشتراكية الحقيقية فإنها لا تعنى بضمانة الحاجات الأساسية عناية خاصة بها، وإنما تعنى بالمساواة في الملكية بمنع ملكية كل ما ينتج وحصر الملكية بما يستهلك فحسب، وتوجه عنايتها للعمال بشكل خاص. وقد أدى عدم العناية بضمانة الحاجات الأساسية إلى انخفاض مستوى المعيشة عند كل الشعب بشكل هائل في جميع البلدان التي تطبق عليها الاشتراكية مما جعل الأكثرية الساحقة في الشعب لا تشبع حاجاتها إلا إشباعاً جزئياً، وقد اعترف بذلك خروشوف رئيس وزراء روسيا أكثر من مرة حتى أنه افتخر مرة أمام نيكسون نائب رئيس الولايات المتحدة السابق حين زار روسيا سنة 1959 بأن روسيا ستصل إلى مستوى أميركا في العيش بعد عشرين عاماً. وقد شوهد رعايا الاتحاد السوفياتي الذين جاءوا إلى العراق في سني 58، 59، 60 في حالة جوع

وحالة تلهف على الطعام الطيب، مما يدل على أن محاولة المساواة في الملكية جعلت الشعب كله فقيراً غير قادر على إشباع حاجاته الأساسية.

ضمانة الإسلام للحاجات الأساسية

أما الإسلام فإنه رأى أن إباحة الملكية وإباحة العمل في مصادر الاقتصاد الأربعة وإن كانت تحقق تمكين كل فرد من أفراد الرعية من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع، ومن باب أولى تمكنه من إشباع حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً، ولكن هذا وحده لا يحقق ضمان إشباع جميع حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً، وبالتالي لا يحقق سياسة الاقتصاد كلها. فهو يحقق تمكين كل فرد ولكنه لا يحقق ضمان كل فرد، فلا يحقق توزيع ثروة البلاد على جميع أفراد الرعية فرداً فرداً بحيث يضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً ويضمن تمكين كل فرد من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قدر مستطاع. لأن إباحة الملكية وإباحة العمل في مصادر الاقتصاد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه السياسة الاقتصادية، إذ أن هذه الإباحة إنما تمكن الأقوياء من الملكية والعمل، وتمكن فقط الواجدين منهم للعمل. أما من لم يجد عملاً من الأقوياء، وأما الضعفاء والعاجزون فإنهم لا يتمكنون بالإباحة وحدها من نوال حاجاتهم الأساسية. ومن أجل ذلك شرع أحكاماً شرعية أخرى علاوة على أحكام إباحة الملكية وإباحة العمل، تضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية إشباعاً كلياً. وبذلك قد ضمن توزيع الثروة على جميع أفراد الرعية فرداً فرداً بحيث يضمن في هذا التوزيع إشباع جميع الحاجات الأساسية إشباعاً كلياً إلى جانب تمكين كل فرد من أفراد الرعية من إشباع حاجاته الكمالية على أكبر قد مستطاع. فهو أي الإسلام لم يجعل ضمانة الحاجات الأساسية ترقيعاً للنظام، ولا جعلها تعالج ثغرات معينة، ولا خص بها فئات معينة كما فعلت الرأسمالية واشتراكية الدولة، وإنما جعلها أحكاماً من أحكام النظام، فأحكام إباحة الملكية وإباحة العمل، وأحكام النفقة، وأحكام رعاية الشؤون كلها أحكام شرعية متساوية في التشريع والأدلة. والنظام الاقتصادي يتكون منها وكلها جاء بها الكتاب والسنة. وهي تعالج كل حالة لا ثغرات معينة، وهي لجميع الرعية وليست لفئات خاصة. فهناك إذن بون شاسع بينه وبين الرأسمالية وبينه وبين اشتراكية الدولة. ثم أنه لم يجعل المساواة في ملكية أدوات الإنتاج أساس ضمانة العيش للناس كما فعلت الاشتراكية الحقيقية، لأن هذا يؤدي إلى تخفيض العيش لا إلى ضمانته، وإنما أباح أي الإسلام الملكية وأباح العمل، وضمن العيش الكامل لمن لم يتمكنوا بهذه الإباحة من العيش الكامل. ثم أنه جعل ضمانة العيش الكامل لكل ما لا بد منه للعيش ضماناً مقطوعاً به لكل فرد وفي جميع الحالات. وذلك مما لا يمكن أن يصل إليه أي نظام غير نظام الإسلام. ولذلك ضمن الحاجات الأساسية للفرد وضمن الحاجات الأساسية للرعية كلها.

أما ما هي هذه الحاجات الأساسية فإنها في نظر الشرع الإسلامي قسمان: أحدهما – الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية بذاته. والثاني – الحاجات الأساسية للرعية كلها. أما الحاجات الأساسية لكل فرد فهي الطعام واللباس والمأوى، أي هي المأكل والملبس والمسكن. هذه الثلاث هي الحاجات الأساسية لكل فرد، ولا يستطيع أي إنسان الاستغناء عن واحد منها، ولذلك كان إشباعها حقاً لكل إنسان يأخذه

بوصفه حقاً من حقوقه التي يجب أن يصل إليها. فإن هذه الحاجات الأساسية هي المشكلة الأساسية، وتوفيرها هو الذي يعالج هذه المشكلة. فإذا وفرت لكل فرد لم تبق هناك مشكلة أساسية. وقد حدد الإسلام الحاجات الأساسية بهذه الثلاث في نصوص صريحة واضحة، وضمن إشباع جميع هذه الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً ضماناً قطعياً في نصوصه الصريحة أيضاً، وضمن أن يكون هذا الإشباع إشباعاً كلياً في نصوصه الصريحة كذلك.

أما الدليل على أن هذه هي الحاجات الأساسية فهو أن النصوص التي جاءت إنما جاءت في المأكل والملبس والمسكن. فالله تعالى يقول: [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ] ويقول: [وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ] ويقول: [وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ] ويقول: [فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ] ويقول: [أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ] ويقول: [وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا]. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن» ويقول: «وحقهن أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن» ويقول: «من اصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه عنده قوت يومه فكأنما زويت له الدنيا بحذافيرها» ويقول: «ليس لابن آدم إلا كسرة خبز يسد بها جوعته، وشربة ماء يطفيء بها ظمأه، وقطعة ستر يستر بها عورته، وما زاد على ذلك فهو فضل». فهذه النصوص تدل دلالة صريحة وواضحة على أن الحاجات الأساسية هي المأكل والملبس والمسكن، وما زاد عليها فهو من الحاجات الكمالية.

وأما الدليل على أن الإسلام قد ضمن إشباع هذه الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً ضماناً قطعياً فهو أنه جعل العمل فرضاً على القادر من الذكور إذا كان ينقصه شيء من هذه الحاجات الأساسية، أي إذا كان محتاجاً للنفقة. قال الله تعالى: [فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا]، وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ρ يقول: «لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره فيتصدق منه، ويستغني عن الناس خير له من أن يسأل رجلاً أعطاه أو منعه» وعن الزبير بن العوام عن النبي ρ قال: «لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه» وكلمة خير هنا ليست بمعنى أفعل التفضيل، إذ لا خير في السؤال مع القدرة على الاكتساب، وإنما هي هنا من قبيل الثناء. فكل من كان قادراً على العمل وكان محتاجاً للنفقة وجب عليه أن يعمل لينفق على نفسه. فهذه الفرضية على القادر من الذكور المحتاج للنفقة ضمانة لهذا القادر لإشباع حاجاته الأساسية. وإلى جانب هذه الفرضية فرض الإسلام النفقة للأنثى مطلقاً إذا كانت فقيرة سواء كانت قادرة على الكسب أم عاجزة عنه. فإنه لم يجعل عليها كسباً بل فرض لها النفقة مطلقاً، وفرضها كذلك للعاجز من الذكور إذا كان فقيراً سواء أكان عاجزاً عن الكسب فعلاً كأن كان غير قادر على العمل، أم كان عاجزاً حكماً كأن كان قادراً على العمل ولكنه لا يجده، فكل منهما عاجز تجب له النفقة.

أما من الذي يقوم بالإنفاق، أي من الذي يقوم بإشباع هذه الحاجات الأساسية: المأكل والملبس والمسكن، فقد عينه الشرع تعييناً واضحاً بأدلة منها صريح الدلالة ومنها ما استنبط منه استنباطاً ونص في تعيينه هذا على أن الإنفاق الواجب عليه هو هذه الحاجات الثلاث. ففرض النفقة للزوجة على الزوج وبينها بأنها

المأكل والملبس والمسكن، قال تعالى: [أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ] ثم قال بعد ذلك: [لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ] وقال تعالى: [قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ] وقال ρ: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن» وقال عليه السلام: «وحقهن عليكم أن تحسنوا لهن في كسوتهن وطعامهن». فهذه النصوص صريحة في وجوب النفقة للزوجة على الزوج، وصريحة في أن النفقة الواجبة هي المأكل والملبس والمسكن: [أَسْكِنُوهُنَّ]، [كسوتهن وطعامهن] وفرض النفقة للأولاد على أبيهم قال الله تعالى: [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ] وعن عائشة: «أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» وعن أبي هريرة قال: قال النبي ρ: «أفضل الصدقة ما ترك غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول، تقول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني، ويقول العبد أطعمني واستعملني، ويقول الابن أطعمني إلى من تدعني».

فهذه النصوص صريحة في وجوب النفقة للأولاد على أبيهم. والنفقة شرعاً هي المأكل والملبس والمسكن كما يفهم ذلك من نصوص نفقة الزوجة. وفرض النفقة للأب وللأم على أولادهما قال تعالى: [وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا] وروي عن عائشة أن النبي ρ قال: «إن أطيب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه» وقال النبي ρ لرجل سأله من أبر؟ قال: «أمك ثم أمك ثم أباك ثم الأقرب فالأقرب». فالنفقة تدخل في قوله: [إِحْسَانًا] لأن من الإحسان الإنفاق عليهما عند حاجتهما، وتدخل في قوله: «من أبر» لأن من البر الإنفاق عليهما عند حاجتهما، وقوله: «إن أطيب ما أكل» قد ذكر فيه الأكل ويراد به جميع النفقة من باب الاكتفاء، من قبيل ذكر شيء واحد من الأشياء المعروفة والمراد بها جميعها أي أن أطيب ما أنفق الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه فهو دليل على وجوب النفقة للأبوين. فهذه النصوص يستنبط منها أن النفقة للأبوين واجبة على أولادها، والنفقة شرعاً المأكل والملبس والمسكن. وفرض النفقة على القريب ذي الرحم المحرم لقريبه قال تعالى: [وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ] بعد قوله: [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ]. وروي أن الرسول ρ قال لرجل سأله عندي دينار، قال: «أنفقه على نفسك، قال عندي آخر قال: أنفقه على أهلك، قال عندي آخر. قال: أنفقه على خادمك» وقال ρ: «وابدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك، ثم أدناك أدناك» وهو يعني ابدأ بالنفقة لأن الكلام في الإنفاق. وعن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: «قلت يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك، قال: قلت: ثم من؟ قال: أمك، قال: قلت: يا رسول الله ثم من؟ قال: أمك، قال: قلت: ثم من؟ قال: أباك ثم الأقرب فالأقرب» وعن المقدام بن معد يكرب قال: سمعت النبي ρ يقول: «إن الله يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بآبائكم ثم بالأقرب فالأقرب». وعن كليب بن منفعة عن جده: «أنه أتى النبي ρ فقال: يا رسول الله من أبر؟ قال: أمك وأباك وأختك وأخاك ومولاك الذي يلي ذاك حق واجب ورحم موصولة» أي أن تكون الرحامة موجودة في جميع المذكورين.

فهذه النصوص يستنبط منها أن نفقة القريب واجبة على قريبه ذي الرحم المحرم، لأن دليل وجوبها في الآية واضح في عطف الوارث على المولود له في وجوب النفقة إذ قال: [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ] ثم عطف على ذلك

بقوله: [وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ]. وفي الأحاديث قال: «أنفقه على أهلك». وكلمة أهل يدخل فيها القريب المحرم، بدليل قول الله تعالى: [إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي]. وقوله: [وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي] وقوله: [نَجِّنِي وَأَهْلِي] وقوله: [فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ] وقوله: [وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ]. فيكون معنى أنفقه على أهلك أي على أقاربك، وقال: «ثم أدناك أدناك» وأدنى أقرب فهو مثل قوله في الحديثين الآخرين: «ثم الأقرب فالأقرب»، «ثم بالأقرب فالأقرب» والمراد من ذلك الأقارب. وقال: «من أبر» والنفقة تدخل في البر، وقال: [يُوصِيكُمْ] والنفقة تدخل في مثل هذا التعبير من يوصيكم، وقال: «بمن تعول» والنفقة تدخل في الإعالة هنا، بل هي الإعالة. وقال: «ورحم موصولة» وقال: «الأقرب فالأقرب» ومعناه أن القرابة المعتبرة هي قرابة ذي الرحم المحرم، فتكون هذه النصوص دليلاً شرعياً على وجوب نفقة القريب على قريبه ذي الرحم المحرم. والنفقة شرعاً هي المأكل والملبس والمسكن. وهذه النفقة تحصلها الدولة جبراً ممن فرضت عليه، وتعتبر مقدمة على سائر الديون. فلو حكم على رجل بدين عليه لآخر، وحكم عليه بنفقة، يقدم تحصيل النفقة على تحصيل الدين، فتحصل النفقة أولاً، فإن بقي لدى الرجل مال حصل الدين منه وإلا صرف ماله للنفقة وأجل الدين. وذلك لأن الله أمر بانظار المعسر فقال: [وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ]. ولكنه أمر بدفع النفقة ولم ينظر فيها ما دامت قد فرضت. فحكم النفقة يحصل ولا تقبل فيه دعوى الإعسار، وحكم الدين تقبل فيه دعوى الإعسار. ومن وجبت عليه نفقة امرأته وكان له عليها دين فأراد أن يحتسب عليها بدينه مكان نفقتها، فإن كانت موسرة فله ذلك، إذا وافقت هي ورضيت أن يحتسب الدين، لأن من عليه حق فله أن يقضيه من أي أمواله شاء، وهذا من ماله، وإن كانت غير موسرة لم يكن له ذلك، لأن قضاء الدين إنما يجب في الفاضل من قوته، وهذا لا يفضل عنها، ولأن الله تعالى أمر بانظار المعسر بقوله: [فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ]، فيجب انظارها بما عليها. أما إن كان من وجبت عليه نفقته غير امرأته بأن كان ابنه أو أباه أو أخاه أو أي وارث، فإنه إن كان لمن وجبت عليه النفقة دين على من وجبت له وأراد أن يحتسب عليه بدينه مكان نفقته، فإنه ليس له ذلك ويمنع، لأنه لا تجب النفقة لغير الزوجة، إلا في حال عدم الغنى، وفي هذه الحال لا يجب عليه سداد الدين بصريح الآية: [وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ] فيجبر على إعطاء النفقة ويجبر على انظار من له النفقة بما له عليه من دين. وهذا يبين إلى أي مدى كان الشرع حريصاً على ضمان النفقة، أي على ضمان إشباع الحاجات الأساسية.

وبضمان النفقة للزوجة والأبوين والأبناء وكل ذي رحم محرم قد ضمن إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية إلا من لا يوجد له رحم محرم، وإلا إذا عجز هؤلاء عن الإنفاق. وهاتان الحالتان قد احتاط الشرع لهما وشرع لهما أحكاماً معينة محددة. ففي حال عدم وجود أحد ممن تجب عليه النفقة، أو وجد ولكنه لا يستطيع الإنفاق أوجب الشرع النفقة في هاتين الحالتين على بيت المال أي على الدولة. عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ρ: «من ترك كلاً فإلينا، ومن ترك مالاً فلورثته» والكل الضعيف الذي لا ولد له ولا والد. وعن أبي هريرة أن النبي ρ قال: «فأيما مؤمن مات وترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه» قال في القاموس المحيط: "والضياع أيضاً العيال" وقال الخطابي في شرح هذا الحديث عن

الضياع: "وهو وصف لمن خلفه الميت بلفظ المصدر أي ترك ذوي ضياع أي لا شيء لهم". فهذا دليل على أن النفقة واجبة على الدولة. وهذه النفقة ليست كباقي ما يجب على الدولة من صرف أموال، بل الصرف لها مقدم على كل صرف، وهي مستحقة على بيت المال في حال الوجود والعدم، أي إن وجد فيه مال أم لم يوجد، فإن وجد فيه مال صرف للنفقات وإن لم يوجد فيه مال وجب على الدولة أن تفرض ضرائب على المسلمين وتحصلها منهم بالقوة كسائر الضرائب وتقوم بصرفها للنفقات. لأن النفقة مما يجب على بيت المال ومما يجب على المسلمين. أما وجوبها على بيت المال فظاهر من الحديثين السابقين. وأما وجوبها على المسلمين فلقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**أيما أهل عرصه أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تبارك وتعالى**» وهو إخبار يتضمن الطلب ومقرون بالذم فكان طلباً جازماً فدل على أنه فرض على المسلمين. ولذلك وجب على الخليفة إن لم يوجد في بيت المال مال للصرف لمن تجب لهم النفقة أن يفرض الضرائب ويحصلها ويقوم بصرف النفقة الواجبة. وإذا خيف الضرر من انتظار فرض الضرائب وتحصيلها وجب على الدولة أن تقترض مالاً للصرف لمن يخشى عليهم الضرر ممن وجبت لهم النفقة، لأن إزالة الضرر فرض، لما روي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ρ: «**لا ضرر ولا ضرار**» وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**من ضار أضر الله به ومن شاق شاق الله عليه**»والذي يزيل الضرر عمن وجبت لهم النفقة هو التعجيل بدفعها لهم، ولهذا وجب على الدولة أن تقترض لتعجل بدفعها لهم. وهذا يبين إلى أي مدى كان الشرع حريصاً على ضمان صرف النفقة من قبل الدولة، فجعلها من ألزم ما يجب عليها صرفه واحتاط لذلك كل الاحتياط. ولا يقال أن الشرع لم يوجب النفقة على الدولة إلا في حال عدم استطاعة الأقارب دفع النفقة، فألزم الأقارب أولاً بدفع النفقة، وهذا يفقر الأقارب باقتسام ما لديهم من مال بينهم وبين قريبهم ويؤدي إلى انخفاض مستوى المعيشة عند الجميع. لا يقال لذلك لأن النفقة لم يوجبها الشرع على القريب إلا إذا كان لديه ما يفضل عن حاجاته الأساسية وحاجاته الكمالية. أما من كان لا يوجد لديه ما يفضل عن حاجاته الكمالية فلا تجب عليه النفقة، لأن النفقة لا تجب إلا على القادر على دفعها. والقادر شرعاً هو من كان لديه مال يفضل عن حاجاته الأساسية وحاجاته الكمالية حسب ما هو معروف لمثله في مجتمعه الذي يعيش فيه من مأكل وملبس ومسكن وزواج وخادم وما يركبه لقضاء حاجاته. فقد أخرج البخاري عن سعيد بن المسيب أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه عن النبي ρ قال: «**خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى**». وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه عن النبي ρ قال: «**اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول، وخير الصدقة عن ظهر غنى**». والصدقة والنفقة سواء، والصدقة إنما هي للنفقة. والغنى هنا ما يستغني به الإنسان مما هو قدر كفايته بالمعروف في مجتمعه لإشباع حاجاته كلها الأساسية والكمالية. وقال الله تعال: [**لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ**]. وقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا كان أحدكم فقيراً فليبدأ بنفسه فإن فضل فعلى عياله فإن كان فضل فعلى قرابته**». فالنفقة إنما هي من الفضل، فتجب على من لديه ما يفضل عن حاجاته. ومن كان لديه ما يفضل عن حاجاته، أي من كان يشبع حاجاته الكمالية ولديه فضل عن ذلك لا يؤثر صرف المال منه على مستوى معيشته، فلا يسبب أي انخفاض لها. فإذا لم يوجد فضل عن الحاجات الكمالية، وجبت على الدولة لا على

القريب. ولذلك لا يرد الإفقار ولا انخفاض مستوى المعيشة في فرض النفقة على الأقارب من الفضل الذي يفضل عن حاجاتهم الكمالية.

ومن هذا كله يتبين أن الإسلام قد ضمن لجميع الرعية فرداً فرداً إشباع جميع حاجاتهم الأساسية بإيجاب النفقة على هذا الوجه وجعل النفقة شاملة الملبس والمأكل والمسكن وهي الحاجات الأساسية لكل إنسان. أما الدليل على أنه ضمن أن يكون إشباع هذه الحاجات الأساسية إشباعاً كلياً فإنه ظاهر في أدلة النفقة، فالله تعالى يقول: [وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ] ومعنى بالمعروف هنا بما عرف عن نفقة مثله من مأكل وملبس ومسكن لدى الناس. وقال صلى الله عليه وآله وسلم لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» فأمرها بأخذ ما يكفيها بما هو معروف عند الناس من كفايتها، وليس كفايتها فحسب. وقال عليه السلام: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف» فقد حدد الرزق والكسوة بأنها تكون حسب ما هو معروف في المجتمع بين الناس. فهذا كله واضح فيه بأن المراد هو إشباع الحاجات الأساسية إشباعاً كلياً، إذ أوجب المأكل والملبس والمسكن ولم يكتف بإطلاق ايجابها بل بين أنها تجب بقدر الكفاية فقال الرسول: «ما يكفيك» ولم يكتف بذلك بل حدد هذه الكفاية بأن تكون بما هو معروف عند الناس في المجتمع وليس الكفاية فحسب. أي أن الرسول لم يقل ما يكفيك وسكت بل وصف الكفاية بأنها كفاية بالمعروف فقال: «ما يكفيك وولدك بالمعروف» أي خذي النفقة التي تكفيك حسب ما هو معروف لمثلك ولمثل ولدك عند الناس في المجتمع. فالله تعالى يقول في القرآن: [بِالْمَعْرُوفِ] والرسول يقول في الحديث: «بالمعروف» ويقول: «ما يكفيك وولدك بالمعروف» وهذا دليل ظاهر على أن النفقة يجب أن تكون كافية أي مشبعة الحاجات الأساسية وأن يكون هذا الإشباع حسب مستوى معيشة الشخص الذي فرضت له النفقة. وهذا أيضاً ظاهر في نفقة من يتولى مال اليتيم من مال اليتيم، فإن الشرع جعل له أن يأخذ ما يشبع حاجاته الأساسية إشباعاً كلياً فقال تعالى: [وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ] فقد جعل له حق الأكل أي حق الإنفاق على نفسه، وأن يكون هذا الإنفاق حسب ما هو معروف من نفقته عند الناس في المجتمع، أي بقدر كفايته بما عرف عند الناس من كفاية مثله. وهذا كله دليل على أن النصوص الشرعية قد ضمنت توفير هذه الحاجات الأساسية: المأكل والملبس والمسكن بالقدر الذي يشبع جميع هذه الحاجات إشباعاً كلياً في المستوى الذي عليه المنفق عليه في المجتمع. ولذلك جعل من الطعام ما يلزم له من أدوات حسب ما هو معروف عند الناس من أواني وأدوات طبخ بحسب الوسط الذي يعيش فيه، وما يلزم لأدوات الطبخ من وقود وبترول أو غاز، وما يلزم لوضع الأدوات من خزائن صحون مما يسمى في الوقت الحاضر بالنملية والبوفيه وما أشبه ذلك، وجعل من المسكن ما يلزم له من فراش وأثاث حسب ما هو معروف عند الناس، ومن خزائن وسرر وكراسي ومكاتب وطنافس وأرائك وستائر وغير ذلك بحسب الوسط الذي يعيش فيه، وجعل من الكسوة ما يلزم من أدوات الزينة والعطور والطيب والمساحيق والأقلام والدهونات وما يلزم لوضع هذه الأدوات واستعمالها من خزائن ومرآة وغير ذلك حسب ما هو معروف عند الناس بحسب الوسط الذي يعيش فيه، وجعل ما يلزم للمأكل والملبس والمسكن من خادم واحد أو أكثر بحسب ما هو معروف في مجتمعه

لأمثاله، وجعلت نفقة هؤلاء الخدم أيضاً حسب ما هو معروف لهم على من تجب عليه النفقة لأنها من النفقة. فقد أخرج البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «**أن فاطمة عليها السلام أتت النبي ρ تسأله خادماً**». فنفقة الكفاية بالمعروف هي أن تستكمل الأمور الثلاث الطعام والكسوة والمسكن كل ما هو معروف عند الناس في المجتمع الذي يعيش فيه من تجب له النفقة استكمالاً يصل إلى درجة الكفاية بالمعروف، لأن كلمة: «**بالمعروف**» قد كررت في القرآن والحديث، وجاءت في الحديث مضافة إلى الكفاية: «**ما يكفيك وولدك بالمعروف**». وهذا دليل على أن إشباع الحاجات الأساسية قد ضمن الشرع أن يكون إشباعاً كلياً.

هذا من حيث ضمان الحاجات الأساسية لكل فرد بذاته. أما من حيث ضمان الحاجات الأساسية للرعية كلها فإن الشرع جعل على الدولة مباشرة ضمان توفير هذه الحاجات الأساسية. فهي بخلاف حاجات كل فرد، لأن حاجات كل فرد قد ضمنها الشرع بفرض النفقة إلزاماً على الأقارب، تحصل منهم إن لم يدفعوها بأشد مما تحصل باقي الديون، لأنها أولى دين يجب دفعه، ثم جعلها على الدولة، وخول الدولة أن تفرض ضرائب لأجلها على المسلمين لضمان دفعها للفقراء. أما الحاجات الأساسية للرعية كلها فإن الشرع قد جعلها على الدولة مباشرة، فقال ρ: «**الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته**» وجعل من المسؤولية توفير الحاجات الأساسية للرعية كلها. أما ما هي هذه الحاجات الأساسية فهي: الأمن، والتطبيب، والتعليم. قال عليه الصلاة والسلام: «**من أصبح آمناً في سربه، معافى في بدنه، عنده قوت يومه، فكأنما زويت له الدنيا**» فقد جعل الأمن والصحة والنفقة حاجات أساسية. فجعل الأمن والصحة حاجة أساسية كالقوت، فيكونان من الحاجات الأساسية للرعية. وأما كون التعليم من الحاجات الأساسية، فلما أخرج البخاري عن أبي موسى عن النبي ρ قال: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث أصاب أرضاً فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به**». ففي هذا الحديث شبَّه الرسول الهدى والعلم في قبول الناس له ورفضهم إياه بالغيث في قبول الأرض له وانتفاعها به وعدم انتفاعها، والغيث من الحاجات الأساسية للناس فكذلك الهدى والعلم. فهو يدل على أن العلم من الحاجات الأساسية، ويؤيد هذا قول الرسول: «**من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويبث الجهل**» وقوله: «**من أشراط الساعة أن يقل العلم ويظهر الجهل**»، فإنه يشير إلى أن فقدان العلم من علامة انتهاء عمار هذه الدنيا، وذلك يدل على أنه من الضروريات. وأنه وإن كان في علوم الإسلام، فإنها ضرورية لمعرفة الدين، فإنه يقاس عليها العلوم الضرورية للناس بجامع الضرورة في كل. ومن هذا يظهر أن الأمن والتطبيب والتعليم قد جعلها الشرع من الحاجات الأساسية. وأما كون هذه الحاجات الأساسية فرضاً على الدولة أن تقوم به، فظاهر في الأدلة الواردة في ذلك. فبالنسبة للأمن الخارجي، وهو الدفاع عن البلاد، فإنه معروف ومشهور من فعل الرسول ρ في غزواته ومن آيات الجهاد. وبالنسبة للأمن الداخلي معروف من فعل الرسول ρ ومن أحكام العقوبات على المتعدي على الناس ومن قوله عليه السلام: «**ألا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام**»

وغير ذلك. وبالنسبة للتعليم قد انعقد إجماع الصحابة على إعطاء رزق المعلمين قدراً معيناً من بيت المال أجراً لهم. فقد روي عن طريق ابن أبي شيبة عن صدقة الدمشقي عن الوضية بن عطاء قال: "كان بالمدينة ثلاثة معلمين يعلمون الصبيان، فكان عمر يرزق كل واحد منهم خمسة عشر كل شهر"، وفوق هذا وقبل هذا فإن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم جعل فداء الأسير من أسرى بدر تعليم عشرة من أبناء المسلمين مما يدل على أنها واجبة على الدولة. وبالنسبة للتطبيب فإن الرسول قد أمر بالتداوي فقال ρ: «**عباد الله تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء أو دواء**» فهو من المباحات، وهو في نفس الوقت شأن من شؤون الرعية، فإن معافاة البدن من أعظم شؤون الرعية، ورعاية شؤون الرعية واجبة على الدولة بنص الحديث: «**الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته**» فيكون توفير الطب واجباً على الدولة. على أن عدم توفير الطب لمجموعة الناس يؤدي إلى الضرر، وإزالة الضرر واجبة على الدولة، قال عليه السلام: «**لا ضرر وضرار**». فمن هذه الناحية أيضاً كان التطبيب واجباً على الدولة. فالتطبيب واجب على الدولة من ناحية كونه شأناً من الشؤون الواجب رعايتها، ومن ناحية أن عدم توفير التطبيب ضرر على الناس فكان من هاتين الناحيتين فرضاً على الدولة. وفوق هذا فإن الرسول ρ أهدي إليه طبيب فجعله للمسلمين، فكون الرسول جاءت الهدية له ولم يتصرف بها ولم يأخذها بل جعلها للمسلمين، دليل على أن هذه الهدية مما هو لعامة المسلمين وليست له.

فهذه الأمور الثلاث: الأمن والتعليم والتطبيب من الأمور الأساسية لجميع الناس الواجب على الدولة توفيرها لهم، وهي واجبة للفقير والغني سواء، لأنها حاجة أساسية للناس، ولأنه لم يرد أن المال الذي دفع للمعلمين كان لتعليم أولاد فقراء بل كان للتعليم، فهو عام يشمل الفقير والغني. وكذلك الأمن هو لجميع الناس الفقير والغني والقوي والضعيف، ومثلها التطبيب. غير أنه وإن كان يجب على الدولة توفيرها للجميع ولكن لا يمنع أحد أن يوفرها لنفسه، فيجوز للشخص أن يقيم حارساً خاصاً له أو لبيته، ويجوز له أن يأتي بمعلم لأولاده، ويجوز له أن يتداوى عند طبيب خاص بأجرة كما يجوز للمعلم وللطبيب أن يأخذ أجراً. أما جواز أخذ الحارس أجره فظاهر، وأما جواز أخذ المعلم أجراً فلما روي عن النبي ρ أنه قال: «**إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله**» مما يدل على جواز أن يوفر المرء لنفسه التعليم. وأما جواز أخذ الطبيب أجرة فلما روي عن أنس قال: «**دعا النبي ρ غلاماً فحجمه فأمر له بصاع أو صاعين**» وكانت الحجامة في ذلك الوقت من الأدوية التي يتطبب بها مما يدل على جواز أن يوفر لنفسه التطبيب.

هذا هو الضمان لإشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية فرداً فرداً إشباعاً كلياً، وتوفير إشباع الحاجات الأساسية اللازمة لجميع الناس. وبهذا تكون السياسة الاقتصادية في الإسلام قد تحققت بهذه الأحكام تحققاً كلياً. فإن إيجاد أعمال للقادرين، وضمان نفقة الفقراء العاجزين حقيقة والعاجزين حكماً، يتحقق بها ضمان إشباع جميع الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية إشباعاً كلياً، وبه يتم تحقق السياسة الاقتصادية في الإسلام.

زيادة الثروة

أو التنمية الاقتصادية

إنه وإن كانت زيادة الثروة بإيجاد المشاريع الاقتصادية غير متعلقة بوجهة النظر في الحياة، وإنما هي مبينة على المعلومات وهي عالمية، إلا أن وجهة النظر في الحياة تؤثر على اتجاه السير في إنشاء تلك المشاريع. ففي البلاد الرأسمالية مثل أميركا تقوم مشاريع الإنتاج على كاهل الأفراد والشركات وليس على كاهل الدولة، أما في البلاد الاشتراكية ومنها الشيوعية مثل روسيا فإن مشاريع الإنتاج تقوم على كاهل الدولة وحدها وليس على كاهل الأفراد، بل لا يسمح للأفراد بالقيام بها. وفي البلاد الإسلامية إذا اتخذت سياسة الاقتصاد في الإسلام سياستها الاقتصادية لا بد أن تتأثر مشاريع الإنتاج من حيث إنشاؤها بوجهة النظر الإسلامية في الحياة. ففي المشاريع الزراعية تقضي الأحكام الشرعية المتعلقة بالأراضي أن تكون مشاريع الإنتاج على كاهل الأفراد وليس على كاهل الدولة، لأنه لا يوجد في الأراضي الزراعية ما هو من الملكية العامة، ولا ما هو من ملكية الدولة. فلا مكان للدولة في هذه المشاريع. إلا أن الدولة تقوم بإعطاء العاجز من الفلاحين أموالاً إعانة لهم لما ثبت أن عمر بن الخطاب أبقى الأرض بعد الفتح بيد أهلها وأعطى الفلاحين مالاً من بيت المال. وأما المشاريع العمرانية كإقامة السدود وإيجاد القنوات، وكالمزارع النموذجية أو ما شاكل ذلك فإن الدولة تقوم بها ولكن حسب أحكام الموازنة. وعليه تظل المشاريع الزراعية فردية. وأما المشاريع الصناعية فإن الأحكام الشرعية المتعلقة بالمصانع تقضي بأن تقوم المصانع التي تصنع ما هو داخل في الملكية العامة على كاهل الدولة ولا يصح أن تكون على كاهل الأفراد. وأما المصانع التي لا تدخل في الملكية العامة فإنها تكون على كاهل الأفراد ولكنه يجوز للدولة أن تقوم بها. وعلى ذلك لا يرد ما يقوله البعض يجب أن يغلب القطاع العام على القطاع الخاص في الإنتاج، أو ما يقوله الآخرون يجب أن نعطي المجال للقطاع الخاص أو ما شاكل ذلك، نعم لا يرد مثل هذا مطلقاً لأن أحكام الشرع حددت ما هو على كاهل الدولة وما هو على كاهل الأفراد من مشاريع الإنتاج وما يمنع الأفراد أن يكون على كاهلهم وما يجوز للدولة أن يكون على كاهلها. فقضية ما يجب أن يكون من القطاع العام وما يجب أن يكون من القطاع الخاص مبتوت فيها شرعاً، وإنما يرد في المصانع التي ليست من الملكية العامة، فإنها تجوز أن تكون من القطاع العام ولكن الأصل فيها أن تكون من القطاع الخاص. ففي هذه الحالة وحدها يأتي الاجتهاد: هل تبقى على أصلها أم يجوز أن تقوم الدولة بما ترى أن قيامها به هو من مصلحة البلاد. وعلى ذلك يجب أن يكون القيام بمشاريع الإنتاج سائراً أيضاً من حيث إنشاؤها حسب الأحكام الشرعية رغم أنه في إقامته عالمي فهو في روسيا كما هو في أميركا سواء بسواء من الناحية الفنية والعلمية ولكنها تختلف من حيث الإنشاء أي من حيث الملكية، وكذلك يجب أن تكون الحال في بلاد الإسلام. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون البحث في مواضيع زيادة الثروة أو التنمية الاقتصادية.

السياسية الزراعية

تقوم السياسة الزراعية في الأصل على زيادة الإنتاج الزراعي، وتسلك عادة طريقان: إحداهما طريق التعميق بأن تجري المحاولات لزيادة إنتاج الأرض، وثانيهما طريق التوسيع بأن تزداد المساحات التي تزرع.

أما التعميق فيحصل باستعمال المواد الكيماوية وانتشار الأساليب الحديثة بين المزارعين، والعناية بتوفير البذار وتحسينه. وتعطي الدولة المال اللازم للعاجزين هبة وليس قروضاً من أجل شراء ما يلزمهم من الآلات والبذار والمواد الكيماوية لزيادة الإنتاج، وأن تشجع القادرين على شراء ذلك تشجيعاً مؤثراً.

وأما التوسيع فيحصل بتشجيع إحياء الأرض الموات وتحجيرها، وبإقطاع الدولة أراضي للقادرين على الزراعة ممن لا يملكون أرضاً أو يملكون مساحات قليلة وذلك مما تحت يدها من الأراضي، وبأخذ الأرض جيراً وعلى الفور من كل من يهمل أرضه ثلاث سنوات متتالية. وبهذين الأمرين: التعميق والتوسيع، تحصل زيادة الإنتاج الزراعي ويتحقق الأصل في السياسة الزراعية. غير أن هناك أموراً فرعية في السياسة الزراعية تأتي بعد زيادة الإنتاج، ألا وهي نوعية الإنتاج. وذلك أن البلاد الإسلامية لا بد أن تفصل عن الاستعمار الغربي وعن النفوذ الغربي وهذا أبسط ما يتحتم عليها القيام به، وهو وحده يجعلها في وضع كفاح دائم مع الدول الغربية. وأيضاً فإنه لا بد لها أن تتوحد جميعها في دولة واحدة، وهذا يجعلها في وضع كفاح مرير مع العملاء والمنافقين. وفوق هذا فإنه لا بد أن ترجع لحمل رسالتها التي وجدت من أجلها بوصفها أمة إسلامية، ألا وهي حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم لنشر الإسلام، وهذا يجعلها في حالة جهاد دائم مع الكفار. فلا بد أن تتهيأ اقتصادياً لتحمل ما يترتب على خوضها الغمرات في ميداني الكفاح والجهاد. وإلى جانب هذا أيضاً تقوم سياسة زيادة الثروة فيها على أساس التقدم المادي بالقيام بثورة صناعية إلى جانب الثروة الزراعية على شرط أن تكون الصناعة هي رأس الحربة في التقدم. ولهذا كله لا بد أن تكون السياسة الزراعية مستهدفة زيادة الإنتاج في ثلاثة أمور هي:

أولاً – زيادة الإنتاج في المواد الغذائية. وذلك أن المواد الغذائية لازمة لإطعام المزيد من السكان لإبعاد خطر المجاعة عن البلاد في حالة طروء قحط وانحباس الأمطار، وفي حالة ما إذا تعرضت البلاد لحصار اقتصادي من جراء الكفاح أو الجهاد، وفي حالة حدوث مجاعات في بلاد إسلامية أخرى يحتم الواجب إغاثتها بالمواد بالغذائية. ومن هنا يجب أن يبذل الجهد لزيادة الإنتاج في حقل المواد الغذائية، سواء في الثروة الزراعية أو في الثروة الحيوانية. وعلاوة على هذا فإن نقصان المواد الغذائية يلزمنا شراءها من الخارج، وهذا لا يتأتى إلا بعملة صعبة. وبما أننا لا بد أن نباشر القيام بثورة صناعية فإن العملة الصعبة يجب أن نوفرها لشراء ما يلزم للثورة الصناعية وليس للزراعة ولا للمواد الغذائية. فلهذا أيضاً يلزم العناية بزيادة إنتاج المواد الغذائية.

ثانياً – زيادة الإنتاج في المواد اللازمة للكساء كالقطن والصوف والقنب والحرير. فإن هذا ضروري جداً، لأنه من الحاجات الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها والتي لا بد من توفيرها في البلاد، حتى لا نشتريها من الخارج فنضطر لدفع ثمنها من العملة الصعبة في الوقت الذي نحن فيه أحوج ما نكون للعملة الصعبة لشراء ما يلزم للقيام بالثورة الصناعية. وحتى نبعد عن الناس خطر العري والحاجة إلى اللباس في حالة ما إذا تعرضت البلاد لحصار اقتصادي من قبل الدول الكافرة أو من قبل عملائها في المنطقة.

ثالثاً: زيادة الإنتاج في المواد التي لها أسواق خارج البلاد سواء أكانت من المواد الغذائية كالحبوب، أم من مواد الكساء كالقطن والحرير أم من غيرهما كالحمضيات والتمور والفواكه المعلبة وغير ذلك. ولا بد من الحرص التام على زيادة الإنتاج في هذا الباب بالذات فوراً وفي الحال لشدة الحاجة الآنية إليه. وذلك لأن الإنتاج الصناعي يكاد يكون معدوماً بل هو معدوم، فلا يوجد عندنا إنتاج صناعي للتصدير للخارج، فإذا لم نصدر

إنتاجاً زراعياً لا توجد لدينا ثروة للتصدير لأن ثروتنا في جملتها ثروة زراعية، فإذا لم نصدر منها للخارج يصبح من الصعب علينا الحصول على عملة صعبة، وهذا يؤثر على عملنا في القيام بالثورة الصناعية ويؤثر كذلك على عملتنا ما دامت نقوداً ورقية وثيقة. لأننا حين لا نصدر بضاعة للدول الأخرى لا نستطيع أن نحصل على عملة تلك الدول، فنضطر لبيع عملتنا في الأسواق العالمية للحصول على المواد اللازمة للثورة الصناعية، ومن هنا كان لا بد من التفكير العاجل بشكل جدي في زيادة الإنتاج فيما هو مطلوب في الأسواق العالمية للحصول على العملة الصعبة من أجل الثورة الصناعية.

هذا من حيث زيادة الإنتاج. أما من حيث مشاريع العمران من مثل السدود والأقنية والآبار الارتوازية وما شاكل ذلك فإنه لا يصح أن يقام بهذه المشاريع في الوقت الحاضر إلا بما هو ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه، وإلا إصلاح وترميم ما هو موجود. وذلك لأنه ليس المراد القيام بثورة زراعية في البلاد، بل المراد القيام بثورة صناعية والعناية بالثروة الزراعية عناية كافية لزيادة الإنتاج. لأن الهدف الاقتصادي هو إيجاد التقدم المادي، وهو لا يكون إلا بالثورة الصناعية، بل لم يحصل في العالم تقدم في أي بلد إلا بالثورة الصناعية. وأما القيام بالثورة الزراعية والثورة الصناعية معاً على أن تكون الصناعة هي رأس الحربة في التقدم، فإن هذا يحصل حين يكون هناك تقارب بين الثروة الزراعية والثروة الصناعية، فتقوم الثورة فيهما معاً على أن تجعل الصناعة هي رأس الحربة في التقدم. أما في مثل البلاد الإسلامية فإنها بلاد متأخرة مادياً، وهي تقوم على الزراعة ولا تكاد توجد فيها صناعة، ولهذا يجب أن يوجه الجهد إلى القيام بالثورة الصناعية وأن لا يقام بالثورة الزراعية لأن القيام بها إلى جانب القيام بالثروة الصناعية إنما يكون على حساب الثورة الصناعية ويضعفها، فيكون القيام بها ضرراً على تقدم البلاد بل هو يحد من التقدم الصناعي ويعوقه. ولذلك كان من خطط الدول الغربية صرف البلاد الإسلامية للزراعة وتشجيعها عليها لتعوقها عن التقدم حتى تبقى ضعيفة. وإقامة السد العالي في مصر وسد الفرات في سورية وتشجيع الدول الاستعمارية عليهما بتمويلها لهما أقرب مثال على ذلك ومثلهما جميع مشاريع الريّ. ومن هنا لا يجوز القيام بالثورة الزراعية ولا تعطى من الجهد ولا ينفق عليها من المال إلا ما يحقق زيادة الإنتاج في الثروة الزراعية الموجودة. وعلى هذا لا يصح أن تقوم الدولة ببناء السدود وفتح الأقنية وحفر الآبار إلا ما هو ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه، وأن تقوم بترميم وإصلاح ما هو موجود منها.

على أن الحكم الشرعي أن ما كان مصرفه مستحقاً على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل ولا ينال الأمة ضرر من عدم وجوده كفتح طريق ثانية موجود غيرها، أو فتح مستشفى ثان موجود غيره يمكن الاكتفاء به، أو إقامة سد لا يتضرر الناس من عدم وجوده، وإن كان يزيد الإنتاج أو غير ذلك من المشاريع العمرانية فإن استحقاق الصرف له معتبر بالوجود دون العدم، أي إذا كان هناك مال لدى الدولة قامت به، وإذا لم يوجد لديها مال لا يصح لها أن تفرض ضرائب من أجله، ولا يصح أن تقترض ولو من رعاياها من أجل القيام به. ومال الدولة في هذه الأيام محتاجون إليه للقيام بالثورة الصناعية، ولهذا لا يصح القيام بمشاريع عمرانية جديدة لزيادة الإنتاج الزراعي إلا إذا كان عدم القيام بها يسبب ضرراً للبلاد.

السياسة الصناعية

تقوم السياسة الصناعية على جعل البلاد من البلاد الصناعية، ويسلك إلى ذلك طريق واحد هو إيجاد صناعة الآلات أولاً، ومنها توجد باقي الصناعات. أي أن يباشر أولاً، وقبل كل شيء، بإيجاد المصانع التي تصنع الآلات من موتورات وخلافها، ثم بعد توفر الآلات من صناعة البلاد تؤخذ هذه الآلات وتصنع منها باقي المصانع. ولا توجد طريق آخر لجعل البلاد بلاداً صناعية إلا بالبدء بصناعة الآلات أولاً وقبل كل شيء، ثم عدم القيام بإيجاد أي مصنع إلا من الآلات المصنوعة في البلاد. أما القول بأن إيجاد صناعة الآلات يحتاج إلى وقت طويل فلا بد أن نبدأ بصناعة الحاجات الأساسية، فهو قول هراء، وهو دسيسة يراد منها تعويق صناعة الآلات وصرف البلاد إلى الصناعات الاستهلاكية حتى تظل سوقاً لمصانع أوروبا وأميركا. على أن الواقع يكذب هذا القول، فإن روسيا القيصرية حين خرجت من الحرب العالمية الأولى كانت عالة على أوروبا، ولم تكن قد نشأت لديها صناعة الآلات، حتى أنه ينقل عن لينين بأنه قد طُلب منه تحسين الإنتاج الزراعي بإحضار آلات حراثة (تراكتورات) للسير في الزراعة بالآلات الحديثة فأجاب: "لن نستعمل التراكتورات حتى ننتجها نحن وحينئذ نستعملها". وفي مدة ليست بالطويلة وجدت صناعة الآلات في روسيا، وها هي اليوم الدولة الأولى صناعياً فيما يتعلق بالفضاء. والقول أن صناعة الآلات تحتاج إلى إيجاد وسط صناعي من مهندسين وعمال فنيين، وما شاكل ذلك، هو قول يقصد به المغالطة والتدليس، فإن دول أوروبا الشرقية والغربية لديها فاضل من المهندسين والعمال الفنيين، فيمكن استحضار المئات منهم في الحال للبدء بالعمل، وفي نفس الوقت يمكن إرسال المئات بل الآلاف من شبابنا لتعلم صناعة الهندسة الثقيلة، وصناعات الفولاذ، وهذا سهل ميسور، وفي متناول اليد. والقول بأننا يجب أن نبدأ بالصناعات الضرورية لنا كصناعة المنسوجات وصناعة الورق وصناعة خام الحرير وما شاكل ذلك هو قول باطل يقصد منه التخدير والتضليل عن الطريق الصحيح. ولهذ لا يصح أن يلتفت إلى أي شيء من الصناعات الاستهلاكية وأن يحصر الاتجاه نحو إيجاد صناعة الآلات ليس غير. وإني لأحس أن الدول الغربية تقوم بأنواع من الخداع والتضليل لصرف البلاد الإسلامية عن صناعة الآلات والحيلولة بينها وبين أن تصبح بلاداً صناعية. فقد صدرت كتب في الاقتصاد خاصة للشرق الأوسط عن التنمية الاقتصادية قد صيغت بشكل يجعل الناس يعتقدون أنهم لا بد أن يسيروا في مراحل حتى يصلوا إلى مرحلة التقدم الصناعي، ومن أخبثها الكتاب المسمى (بمراحل النمو الاقتصادي) فإنه يوحي أن المجتمع لا بد أن يمر بمرحلة المجتمع التقليدي ثم مرحلة الانطلاق ثم مرحلة النضوج ثم مرحلة الاستهلاك الشعبي العالي. وكل مرحلة من هذه المراحل لها شروط تؤهل لها ولا بد أن تمر بزمن. وهو في غاية الخبث إذ الهدف منه الحيلولة دون الثورة الصناعية. فإن من يقتنع به يعتقد أنه لا بد من المرور بمراحل، وهذا يعني صرف الناس عن الثورة الصناعية. والحقيقة أنه لا علاج إلا بالثورة الصناعية. والثورة الصناعية هي تسلم زمام رأس الصناعة ومنبعها وهي صناعة الآلات بعملية انقلابية في الصناعة، وهي عدم التلهي بأي صناعة بل بأي عمل اقتصادي قبل تسلم زمام رأس الصناعة وجعل الجهود الاقتصادية كلها موجهة لإيجاد صناعة الآلات، ولا يقام بأي شيء سوى الضروريات وسوى مالا بد منه لإيجاد صناعة الآلات.

إن صناعة الآلات في البلاد لها عدة أسباب تدعو للتعجيل بإيجادها، فمثلاً الشرق الأوسط كله لا توجد فيه مصانع للآلات وهو يستورد ما يحتاجه من المصانع والآلات من أوروبا وأميركا وهو يقبل على إنشاء مصانع استهلاكية كثيرة فهو سوق رابحة، ولهذا فإنه من الناحية التجارية يعتبر التعجيل بإيجاد مصانع الآلات أمراً ضرورياً لكسب السوق المفتوحة التي لا مزاحم لنا فيها إذا ما وجدت عندنا صناعة الآلات. ومثلاً أن كثيراً من المصانع عندنا يصيبها عطب بكسر الآلة أو جزءٍ منها فنضطر لاستيرادها من الخارج أو تتعطل الآلة كلياً. وهذا يكلفنا نفقات طائلة، فتوفيراً لهذه النفقات يجب أن نقوم بإنشاء صناعة الآلات. ومثلاً إن شراء المصانع والآلات من الخارج يكلفنا ثمناً غالياً وهي تباع لنا بأسعار عالية، ولكن إذا أوجدنا نحن مصانع الآلات والنفط متوفر في بلادنا فنحصل على المصانع والآلات بأرخص مما نشتريها من أوروبا وأميركا. فهناك أسباب تدعو للقيام بصناعة الآلات. ولكننا ننادي بضرورة صناعة الآلات لا لهذه الأسباب ولا لغيرها وإنما لتحقيق سياسة اقتصادية معينة هي جعل بلادنا بلاداً صناعية، سواء أنتج هذا ربحاً أم خسارة، وسواء وجدت لها أسواق في الخارج أم لم توجد، فالدافع لإيجاد صناعة الآلات هو تحقيق هذه السياسة. والهدف من تحقيق هذه السياسة هو ما تتجه إليه البلاد الإسلامية كلها وهو التخلص من طريقة العيش الرأسمالية التي بلغ التذمر منها حداً قد يقرب من حد الانفجار. فهم اليوم في شعور بضرورة فصلهم عن الغرب، وفي شعور بضرورة تغيير طريقة عيشهم، وهذا يستوجب الاستغناء عن الغرب حتى لو لم ينتظر منه حرب أو حصار، فكيف وعداوته للمسلمين تمتد جذورها عبر القرون إلى أعماق الأعماق، فضلاً عن الطمع الذي يصل إلى حد الشره في خيرات هذه البلاد وفي بسط النفوذ على المسلمين. لهذا لا بد أن تكون السياسة الصناعية هي جعل البلاد بلاداً صناعية للاستغناء عن الغرب ومن أجل هذا لا بد من البدء بإيجاد صناعة الآلات، وأن يكون هذا البدء ثورة صناعية وبشكل انقلابي لا عن طريق التدرج ولا بالانتظار حتى نقطع مسافات في الصناعة أو حتى نقطع مراحل وهمية ترسم لنا للإعاقة عن السير وللحيلولة بيننا وبين الثورة الصناعية.

لا نريد أن نقول أن أوروبا حين حصلت فيها الثورة الصناعية إنما حصلت حين وجدت فيها صناعة الآلات، ولا نريد أن نقول أن أميركا وقد كانت مستعمرة لعدة دول إنما تقدمت مادياً حين حصلت فيها الثورة الصناعة بصناعة الآلات، ولا نريد أن نقول أن روسيا لم تكتمل ثورتها الشيوعية ضد القيصرية إلا بعد أن حصلت فيها الثورة الصناعية بصناعة الآلات، لا نريد أن نقول هذا وهو أمثلة محسوسة وبراهين قاطعة ومسكتة، وإنما نريد أن نقول أن الواقع الذي تعيشه البلاد يحتم عليها القيام بالثورة الصناعية في الحال فالانفصال عن الغرب لا يتم ولا يطمئن المرء إليه إلا إذا حصل الاستغناء عن الغرب، وما دمنا في حاجة لاستيراد الآلات والمصانع منه فإنه ستظل لدى الغرب الفرص لإعادة ربطنا به، بل لإعادة نفوذه وسيطرته. لذلك كان القيام بالثورة الصناعية أمراً حتمياً. وهذا يعني المبادرة إلى إقامة صناعة الآلات رأساً وبدون تدريج بل بشكل انقلابي حتى يكون العمل ثورة صناعية صحيحة.

وهنا قد يرد سؤال وهو: إذا كانت السياسة الصناعية هي جعل البلاد بلاداً صناعية، أي هي حصر الجهود في أول الأمر بإيجاد صناعة الآلات والانتظار حتى توجد الآلات فتوجد منها باقي الصناعات، فماذا نفعل بما عندنا من صناعات استهلاكية، وماذا نعمل في الصناعات التي تحتم السياسة الاقتصادية أن تكون

ملكاً للدولة، كاستخراج النفط مثلاً؟ والجواب على ذلك هو أن البلاد الإسلامية في جملتها ليست بلداً مصنعاً، فليس فيها واحدة من الصناعات الثقيلة أو الكبيرة أو التي تستقطب طائفة من الصناعات ذات الحلقات المتصلة، وجل ما في البلاد الإسلامية في جملتها حتى الآن من الصناعات الحديثة البارزة هي صناعة الحلج والغزل والنسيج وصناعة السكر والمحفوظات والخشب وأمثال ذلك من الصناعات الاستهلاكية، وهذه الصناعات لا تزال في بداية النشوء، ولذلك لا يرد سؤال ماذا نفعل بها، لأنها ستظل كما هي، ولكن لا نسير فيها شوطاً أكبر ولا ننشئ غيرها، بل يجب التوقف عند حد ما هو موجود وتغيير الطريق تغييراً فجائياً وحصره بالاتجاه لإنشاء صناعة الآلات. ولكن ليس معنى تغيير الطريق هو قفل باب الاستيراد، فإن هذا لا يجوز حسب سياسة الاقتصاد في الإسلام، لأن لرعايا الدولة أن يشتروا ما يريدون من داخل البلاد وخارجها، بل معنى تغيير الطريق هو إيجاد مصانع الآلات وجعلها كأرقى مصانع الآلات، وحينئذ يحصل الشراء منها ولا يحصل الاستيراد طبيعياً بشكل تجاري من غير حاجة لأن تمنعه الدولة. وأما الصناعات التي تحتم السياسة الاقتصادية ملكية الدولة لها فإنها لا تحتم وجوب ملكيتها ولكنها تمنع الأفراد من ملكيتها، فصناعة استخراج الحديد هي من الصناعات التي تملكها الدولة، ولكن ليس معنى ملكيتها أن تشتري الدولة مصانع لاستخراج الحديد، بل معناه أن هذه المصانع لا يملكها الأفراد، أما الدولة فتملكها حين تجد إمكانية لملكها، وحسب السياسة الاقتصادية هذه لا تنشئ الدولة مصانع مما هو من ملكيتها إلا ما لا بد منه لإيجاد مصانع الآلات. فمثلاً توجد في البلاد منابع نفط، وتوجد فيها مناجم حديد، فإن الاشتغال بها عن إيجاد مصانع الآلات تعويق ومخالف للثورة الصناعية، فيجب أن يشترى الفحم الحجري والنفط من الغير، وأن يشترى الحديد الخام من الغير لتوجد مصانع الآلات أولاً، ومنها توجد مصانع استخراج النفط ومصانع استخراج الحديد. وعليه فإن الثورة الصناعية تقتضي أن يبدأ في الحال بإيجاد مصانع الآلات وأن لا يشتغل في صناعة غيرها على الإطلاق حتى توجد الآلات وتؤخذ منها آلات المصانع الأخرى. غير أن هذا لا يعني أن ما عندنا من مصانع استخراج النفط ومصانع تصفية ومصانع استخراج غيره من المعادن ومصانع استخراج البوتاس وما شاكل ذلك يجب أن يوقف عن العمل حتى نصنع نحن الآلات، وإنما يعني أن البلد الذي ليس فيه آبار نفط تستخرج بالفعل، وآبار النفط التي لم يستخرج منها بعد، والمعادن التي لم تستخرج بالفعل بعد، لا نشتري لها آلات للاستخراج، بل ننتظر إلى أن نصنع نحن الآلات، وحينئذ نقوم باستخراج المعادن وبسائر الصناعات بآلاتنا التي صنعناها نحن. أما البلد الذي فيه آبار نفط تستخرج بالفعل أو فيه معادن تستخرج بالفعل، أو صناعات غير ذلك، فلا يد من الاستمرار فيه في استخراج النفط وسائر المعادن، ولا بد من الاستمرار في جميع الصناعات القائمة بالفعل في البلاد، ولكن دون التوسيع في ذلك ودون إنشاء جديد إلى أن نقوم نحن بصناعة الآلات.

تمويل المشاريع

لا شك أن السياسة الاقتصادية في الإسلام حددت المشاريع التي يجب أن تتولاها الدولة، أو على حد تعبيرهم، حددت مدى القطاع العام، وحددت المشاريع التي يتولاها الأفراد، أو على حد تعبيرهم حددت مجال القطاع الخاص. فالسياسة الزراعية إنما هي مجال القطاع الخاص، ولا مكان للقطاع العام فيها سوى إمداد

المزارعين بالهبات وإنشاء المشاريع العمرانية لا المشاريع الإنتاجية. والسياسة الصناعية محصور مدى القطاع العام فيها بالصناعات التي تصنع ما هو داخل في الملكية العامة، وما عدا ذلك هو مجال القطاع الخاص، ولكن لا يمنع منه القطاع العام كشخصية معنوية مثل أي شخصية معنوية كالشركات. وهذه المشاريع، سواء ما كان منها في القطاع العام وما كان في القطاع الخاص، تحتاج إلى أموال حتى تقوم، فمن أين تمول هذه المشاريع؟ والجواب على ذلك بالنسبة للقطاع الخاص، أي للمشاريع التي يملكها الأفراد فظاهر، فإنه يترك لكل فرد ولكل شركة ولكل جماعة أن يمول كل منهم مشاريعه بالأسلوب الذي يراه، سواء بالقروض أو بغيرها، بقروض من داخل البلاد أم من خارجها. غير أن القروض والمساعدات التي توصل إلى ضرر تمنع. ولكن الجواب بالنسبة للقطاع العام هو الذي يحتاج إلى بحث وتفصيل. والذي تجري عليه الحكومات القائمة في البلاد الإسلامية هو أن التمويل يجري بقروض خارجية جلها من أميركا إما مباشرة منها رأساً وإما بطريق غير مباشر بأن تؤخذ منها عن طريق غيرها: عن طريق البنك الدولي وهو مؤسسة أميركية تحت اسم دولي، أو عن طريق الحكومات التي ترتكز فيها أموال أميركية من مثل ألمانيا الغربية وإيطاليا واليابان. وتوجد هناك قروض من إنجلترا وفرنسا. وجل المشاريع التي يعمل لإقامتها في بلاد الإسلام، والتي قامت في الأيام الأخيرة، تعتمد في تمويلها على القروض الخارجية.

أخطار القروض الأجنبية

إن طريق القروض الخارجية لتمويل المشاريع هو أخطر طريق على البلاد، وطالما عانت الأمة منه من البلاء ما عانت وكان طريقاً لاستعمار البلاد. وما استعمرت إنجلترا مصر إلا عن طريق الديون، وما احتلت فرنسا تونس إلا عن طريق الديون، وما بسطت الدول الغربية نفوذها على الدولة العثمانية في أواخر أيامها إلا عن طريق الديون. وقد كانت الدول الغربية قبل الحرب العالمية تسلك أسلوب إعطاء المال قرضاً ثم تدخل عن طريق الدين لتتغلغل في البلاد. ففي مصر توالت القروض التي اقترضتها الحكومة بين سنة 1864 وسنة 1875 حتى بلغت نحو خمسة وتسعين مليوناً، فجاءت بعثة كيف سنة 1875 لفحص مالية مصر واقترحت لضرورة إصلاحها إنشاء مصلحة للرقابة على ماليتها، وأن يخضع الخديوي لمشورتها، ولا يعقد قرضاً إلا بموافقتها، وأنشيء صندوق الدين سنة 1886 لتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية، فكانت حكومة أجنبية داخل الحكومة المصرية وأنشيء نظام الرقابة الثنائية في هذه السنة أيضاً، وكان من مقتضاه أن يتولى الرقابة على المالية المصرية مراقبان أحدهما إنجليزي لمراقبة الإيرادات العامة للحكومة والآخر فرنسي لمراقبة المصروفات. ثم تطورت الرقابة الثنائية إلى تأليف وزارة مختلطة يدخلها وزيران أوروبيان أحدهما إنجليزي لوزارة المالية والآخر فرنسي لوزارة الأشغال. وهكذا وصل الإنجليز لاستعمار مصر عن طريق القروض. وفي تونس اتجه الباي هناك للاستدانة من أوروبا، وفي أقل من سبع سنوات بلغ الدين مائة وخمسين مليون فرنك فاتخذت الدول الأوروبية ذلك حجة للتدخل واقترحت فرنسا تشكيل لجنة مالية ووافقتها إنجلترا وإيطاليا وصدر مرسوم من الباي سنة 1870 بتشكيلها من فرنسيين وإنجليز وإيطاليين يرأسها موظف تونسي وجعلت مهمتها توحيد الدين وتحديد الفوائد وإدارة المرافق التي خصصت لهذا الدين. وعن هذا الطريق وصل الفرنسيون لاستعمار تونس. وكانت هذه على العموم طريقة الدول الغربية.

أما الطريقة التي تعطى فيها القروض الغربية اليوم فإنها تكون بإرسال خبراء لمعرفة مقدرة البلاد المالية أي الإحاطة بأسرار البلاد الاقتصادية، ثم تحديد المشاريع التي تنفق عليها القروض. فهي لا تعطي الدين وتنتظر ارتباك الدولة حتى تتخذه وسيلة لوضع يدها على البلاد بل هي تحدد الطريقة التي يحصل بها الارتباك والفقر بفرض مشاريع معينة وشروط معينة حتى تؤدي القروض إلى الفقر لا إلى الغنى ليكون بسط النفوذ عليها محققاً هذا إن لم تعين موظفين أميركان ليشرفوا على الإنفاق كما حصل في بعض البلدان. ولهذا لم تنتج القروض التي أخذت إلا زيادة الفقر في البلاد التي اقترضت، وأكبر دليل على ذلك تركيا وإيران ومصر. فإن كلاً منها أخذت آلاف الملايين من الدولارات لا مئات الملايين فحسب، ومع ذلك فإن حالتها الاقتصادية في تأخر ملحوظ حتى أنها كانت قبل أخذ القروض أحسن اقتصادياً منها الآن. وهو في تركيا وإيران بارز في التقارير الرسمية التي تقدمها الحكومات وفي تصريحات المسؤولين، وتصريحات عصمت اينونو رئيس وزراء تركيا في طلب المعونات، وتصريحات علي أميني رئيس الوزراء الإيراني السابق خير دليل على أن القروض الأميركية كانت سبباً لتأخير إيران وتركيا اقتصادياً بدل أن تكون معينة لها. وأما مصر فإن مغالطات الأرقام التي تنشر تحاول إخفاء التأخر الاقتصادي الذي تتردى فيه مصر شيئاً فشيئاً. ولكن حال الأمة في مصر ووضع الجنيه المصري واضطراب الميزان الحسابي، والمئات الذين ينامون على الأرصفة في شوارع القاهرة شاهد محسوس على التأخر الاقتصادي الحاصل. وما لنا نذهب بعيداً وكثير من الأميركيين يصرحون بأن قروضهم سببت الفقر للبلدان التي اقترضت منهم. فبتاريخ 12 تموز (يوليو) سنة 1962 ألقى القاضي وليام دوغلاس أحد قضاة المحكمة العليا الأميركية خطاباً في اجتماع ماسوني في سياتل أعلن فيه "بأن هناك دولاً كثيرة ازدادت حالتها سوءاً نتيجة لتلقيها مساعدة أميركية" وقال: "لقد أصبح كبار المسؤولين في تلك الدول أثرياء نتيجة للمساعدة الأميركية، وفي الوقت ذاته أخذ أفراد عامة الشعب يهلكون جوعاً" وأضاف يقول: "إن الولايات المتحدة أخذت تفقد مكانتها في الدول المتخلفة اقتصادياً، لقد كنا في عهد ترومان وايزنهاور نكافح الشيوعية خارج البلاد بالطائرات والقنابل والبنادق والدولارات. وقد استخدمت المساعدات المالية لرفع مكانة الإقطاعيين وليس لتمويل أعمال الإصلاح، وقد صرفت تلك المساعدات في مساندة زعماء الإقطاع وليس في مساندة الشعب على تحقيق عدالة اقتصادية" . فهذا وحده كاف لأن يبين أنه من الإجرام الاعتماد على القروض الأجنبية في إقامة المشاريع، لأنه علاوة على خطرها في اتخاذها وسيلة لبسط النفوذ على البلاد كما حصل ذلك بالفعل من قبل، فإن الطريقة الجديدة في إعطائها تؤدي إلى أن تنتج هذه القروض فقراً بدل أن توجد غنى.

والقروض الأميركية إنما هي أسلوب لاستيلاء أميركا على البلاد وبسط نفوذها عليها. فقد جربت المساعدات العسكرية ففشلت، فاتخذت أسلوب المساعدات غير المشروطة فنجحت. ووجدت أن هذا الأسلوب يحقق لها كل ما تريده من شروط. فلقد وضح أن المساعدات غير المشروطة تظل غير مشروطة ما دامت جزئية، ولكنها لا تظل كذلك عندما تقوم نسبة ما من مشاريع التنمية في الدولة المتخلفة النمو على هذه المساعدات، وعندما يرتبط تنفيذ تلك المشاريع الحيوية ارتباطاً جذرياً باستمرار تلك المساعدات. بل تقيد بشروط تمكن أميركا من تنفيذ نظامها على ذلك البلد وبسط سيطرتها عليه. فلقد انتقل التعبير عن الصراع من أجل إقامة مجتمع الغد من نطاق الكلام إلى نطاق مشاريع التنمية والتصنيع، وأصبحت هذه المشاريع بالتالي سلاحاً سياسياً في يد

القوى المتناحرة، وأصبحت أية نكسه تصاب بها هذه المشاريع نكسه لسياسة وفلسفة النظام الذي يقوم تنفيذها. فهي ليست مساعدات، وإنما هي سلاح سياسي في يد الدولة التي تعطي القروض لتفرض به سياستها وفلسفة نظامها على البلد الذي يأخذ هذه القروض. وأميركا لا تخفي غايتها من إعطاء القروض، فإنها في التقارير الرسمية تصرح بأن الهدف الموضوع للقروض هو أمن أميركا وأمن (العالم الحر) . ففي أواخر عام 1962 وأوائل هذا العام 1963 قامت في أميركا ضجة حول المساعدات الاقتصادية والعسكرية الخارجية وحول فعاليتها، فأوكل كندي منذ بضعة أشهر إلى لجنة من كبار الشخصيات، يرأسها الجنرال لوشاس كلاي، القيام بدراسة حول المساعدات الخارجية وحول كيفية إمكانية زيادة فعاليتها، أي تحقيق هذه المساعدات، الهدف الذي أعطيت من أجله. وبالرغم من ذلك استمرت الضجة حول المساعدات. وفي الأسبوع الأخير من شهر آذار سنة 1963 نشرت لجنة الجنرال كلاي تقريرها الذي قدمته للرئيس كندي في الأسبوع الثالث من آذار المذكور، أي قبل نشره بأسبوع. ومما جاء في هذا التقرير أن الهدف من إعطاء المساعدات والمقياس الذي تعطى على أساسه هو "أمن الولايات المتحدة القومي وأمن وسلامة العالم الحر" ، وهذا المقياس عام لجميع المساعدات الاقتصادية منها والعسكرية، وقالت اللجنة إن هذا المقياس هو الموجود أصلاً لهذه المساعدات، وهي تقدم اقتراحات لإدارة المساعدات حتى تكون تلك المساعدات سائرة باتجاه الهدف الموضوع لها، وتعطى حسب المقياس المحدد "زيادة أمن الولايات المتحدة القومي وأمن وسلامة العالم الحر" . وهذا كله يري بوضوح أن هدف أميركا من إعطاء القروض ليس مساعدة البلدان المتخلفة، وإنما هو أمن أميركا وأمن وسلامة العالم الحر، يعني جعل البلاد تحت سيطرة أميركا لتتخذها مزرعة لها وأداة للدفاع عن مصالح أميركا ومصالح العالم الحر. ولهذا فإن أميركا تضغط على كل بلد لا يأخذ المساعدات حتى تجبره على أخذ المساعدات. وقد ضغطت على إندونيسيا وأوجدت لها المتاعب من ثورات وقلاقل حتى أجبرتها على أخذ القروض وأخضعتها لها، وكذلك ضغطت على سورية قبل الوحدة مع مصر، ولما رفضت صارت تحاول إيجاد المتاعب لها، إلى أن حصلت الوحدة مع مصر فأجبرت حينئذ على أخذ القروض، فأخذت في فترة الوحدة مع مصر مبلغ 75/8 مليون دولار مساعدات اقتصادية. ولما فصلت سورية عن مصر استأنفت أميركا الضغط على سورية لأخذ القروض. وأيضاً فإن أميركا لا تنفذ أسلوبها هذا على القروض التي تعطيها هي فقط، بل تنفذه كذلك على القروض التي تعطيها المؤسسات الدولية التي تمنح القروض، لأنها أي أميركا، هي التي تسيطر على المؤسسات الدولية. ثم إن القروض، سواء منحت من أميركا أم من غيرها، إنما تصرف بمعرفة الدولة أو المؤسسة المقرضة، ولا تصرف إلا في مشاريع استهلاكية وخدمات عامة غالباً، ولا تصرف في مشاريع إنتاجية. ومن هذا كله يتبين أن أخذ القروض لا يؤدي إلى تنمية الثروة وإنما إلى إخضاعها لسيطرة الدولة التي تعطي القروض.

على أنه لو فرضنا جدلاً أن هذه القروض تصرف للمشاريع الإنتاجية، فإن أخذ القروض من حيث هو، خطر على البلاد. وذلك أن القروض إما أن تكون قصيرة الأجل أو طويلة الأجل. أما القروض القصيرة الأجل فإن المقصود منها هو ضرب عملات البلاد لإيجاد اضطراب فيها، لأنه حين تستحق هذه القروض لا يقبل سدادها بعملة البلاد، بل لا بد أن يكون السداد إما بالدولار أو الجنية الإسترليني، وكلاهما من العملات الصعبة، وقد تعجز البلاد عن التسديد بهذه العملات لندرتها لديها، أو لأنها في حاجة لشراء ضروريات

لصناعاتها فتضطر إلى شراء هذه العملات بأسعار عالية بالنسبة لعملتها وبذلك تضرب عملات البلاد فتهبط قيمتها في السوق فتضطر حينئذ لأن تلتجئ إلى صندوق النقد الدولي فيتحكم حينئذ في عملتها حسب السياسة التي تراها أميركا لأنها هي التي تسيطر عليه وتملك أكثر أسهمه، أو تضطر لأن تعرض سلعاً في الخارج بأسعار رخيصة فتخسر اقتصادياً. وأما القروض الطويلة الأجل فإنها توضع لآجال طويلة عن قصد، ويتساهل عند استحقاقها حتى تتراكم وتصبح مبالغ ضخمة يضطرب بسببها الميزان الحسابي وتعجز البلاد عن تسديدها نقداً أو ذهباً أو أموالاً منقولة، فتضطر لتسديدها أموالاً غير منقولة من عقارات وأراض وربما مصانع، وبذلك تملك الدولة الدائنة أملاكاً غير منقولة في البلاد وتصبح لها مصالح تصلح مبرراً للتدخل أو بسط النفوذ، إذا لم تتخذ وسيلة للاستعمار والاحتلال.

هذا مجمل أخطار القروض من ناحية وصف الواقع. وعلاوة على ذلك فإن هذه القروض لا تؤخذ إلا بالربا والربا حرام فتكون هذه القروض حراماً. فنظراً لهذه الأخطار التي تترتب على القروض الأجنبية، ولكون الربا حراماً لا يصح أخذ هذه القروض، فلا يصح تمويل المشاريع ولو كانت مشاريع إنتاجية عن طريق القروض؛ بل لا بد أن تمول ذاتياً من البلاد نفسها.

التسهيلات الائتمانية

هذا بالنسبة للقروض الأجنبية. أما التسهيلات الائتمانية التي تعني استيراد الآلات والأدوات اللازمة للمشاريع بثمن مؤجل، فإنها لا تعتبر من القروض الأجنبية، بل هي من التجارة الخارجية. فيجوز أخذها بثمن مؤجل أكثر من ثمنها لو دفع حالاً على أن لا يكون بمعاملة ربا، بل بمعاملة بيع بمعنى أنه لا يصح أن تشتري الآلات بثمنها حالاً ويكتب الدين على المشتري بالثمن وبقائدته كما هو جار الآن، وإنما تشترى الآلات بثمنها نسيئة ويقدر بأكثر من ثمنها حالاً، أي يجعل للسلعة ثمنين: ثمن معجل إذا دفع حالاً، وثمن مؤجل إذا أخذ ديناً لأجل. فتشترى السلعة بالثمن المؤجل ويكتب السند بهذا الثمن المؤجل. فهذه المعاملة من التسهيلات الائتمانية جائزة شرعاً. فيجوز لصاحب السلعة أن يجعل لسلعته ثمنين، ثمناً حالاً وثمناً مؤجلاً أجلاً واحداً معيناً، أو ثمناً بالتقسيط لعدة آجال. ولذلك يجوز أن يساوم البائع المشتري بأي الثمنين يقبل الشراء، ويجوز أن يساوم المشتري البائع بأي الثمنين يقبل البيع، وهذه كلها مساومة على الثمن وليست بيعاً، فإذا اتفقا على سعر معين وباع البائع المشتري بالسعر الحال فقبل المشتري، أو باعه بالسعر المؤجل فقبل المشتري، فإن ذلك صحيح لأنه مساومة على البيع وليست بيعاً، والمساومة جائزة. فإن الرسول ρ ساوم، فقد روي عن أنس: «**أن النبي ρ باع قدحاً وحلساً بثمن يزيد**» أي بالمزايدة، وبيع المزايدة مساومة. وثبت أن النبي ρ ساوم. فيجوز للدولة وللأفراد في موضوع التسهيلات الائتمانية أن يساوموا البائعين على ثمن السلعة معجلاً ومؤجلاً، وأن يشتروها مؤجلاً بثمن أكثر من المعجل ويكتب السند بالثمن المؤجل. وكذلك يجوز لهم أن يشتروا السلعة بثمنين أحدهما نقداً والآخر نسيئة. فلو قال المشتري للبائع اشتريت هذه السلعة نقداً بخمسين ونسيئة بستين فقال البائع بعتها نسيئة بستين أو قال بعتها نقداً بستين صح البيع. وكذلك لو قال له اشتريت هذه السلعة نسيئة بستين بزيادة عشرة

على ثمنها الأصلي نقداً لأجل تأخير دفع الثمن فقال البائع قبلت صح البيع أيضاً. فالتسهيلات الائتمانية إذا حصلت على هذا الوجه وكانت من هذا القبيل أي أن لا يكون بمعاملة ربا بل بمعاملة بيع.

وإنما جاز في عقد البيع جعل ثمنين للسلعة الواحدة: ثمن حال وثمن مؤجل، أي ثمن نقداً وثمن نسيئة لعموم الأدلة الواردة في جواز البيع، قال تعالى: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ] وهذا عام. فما لم يرد نص شرعي على تحريم نوع معين من البيع كبيع الغرر مثلاً الذي ورد نص في تحريمه، فإنه يكون البيع حلالاً. فعموم قوله تعالى: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ] يشمل جميع أنواع البيع أنها حلال، إلا الأنواع التي ورد نص في تحريمها، فإنها تصبح حراماً بالنص مستثناة من العموم. ولم يرد نص في تحريم جعل ثمنين للسلعة: ثمن معجل وثمن مؤجل، فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآية. وأيضاً فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**إنما البيع عن تراض**» والمتبايعان هنا كانا بالخيار وتم البيع برضاهما. وقد نص جمهرة الفقهاء على أنه يجوز بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء أي لأجل تأخير دفع الثمن، وروي عن طاووس والحكم وحماد أنهم قالوا لا بأس أن يقول: أبيعك بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا، فيذهب على أحدهما.

وقد قال علي رضي الله عنه: "من ساوم بثمنين أحدهما عاجل والآخر نظِرَةٌ فليسم أحدهما قبل الصفقة". ومن ذلك يتبين أن المساومة على ثمنين للسلعة الواحدة ثم إجراء العقد على أحدهما برضاهما جائزة، والبيع على هذا الوجه صحيح. كما يتبين أن إجراء إيجاب العقد على ثمنين وقبول المشتري بأحد الثمنين مبيناً تبييناً ظاهراً ومعيناً تعييناً تاماً، فهو كذلك جائز لعموم الأدلة ولعدم ورود نص على تحريم هذا النوع من البيع. وأما ما رواه أحمد: «نهى النبي ρ عن صفقتين في صفقة» فالمراد منه وجود عقدين في عقد واحد، كأن يقول: بعتك داري هذه على أن أبيعك داري الأخرى بكذا أو على أن تبيعني دارك، أو على أن تزوجني بنتك، فهذا لا يصح. لأن قوله بعتك داري عقد، وقوله على أن تبيعني دارك عقد ثان واجتمعا في عقد واحد، فهذا لا يجوز. وليس المراد النهي عن زيادة الثمن لأجل تأخير الدفع، ولا جعل الإيجاب على ثمنين والقبول على أحدهما معيناً. وأما ما رواه أبو داود من أن رسول الله ρ قال: «من باع بيعتين في بيعة واحد فله أوكسهما أو الربا» فإن معناه أن يحصل بيعان في سلعة واحدة، بأن يبيعه سلعة بثمن إلى أجل ثم عند حلول الأجل وعدم دفع الثمن يؤجل البائع الثمن إلى أجل آخر بزيادة على الثمن المسمى، أي يعتبر ثمن السلعة ثمناً أزيد لأجل آخر، فيكون قد باع بيعتين في بيعة واحدة. أو أن يبيعه سلعة بثمن معين فيشتري البائع السلعة ثم يطلب تأجيل دفع الثمن إلى أجل معين فيقبل البائع ويبيعه السلعة بيعاً آخر بثمن أكثر إلى أجل مسمى أي يزيد الثمن وينسيء الأجل. فهذا وأمثاله بيعتان في بيعة فله أوكسهما أي انقصهما وهو الثمن الأول. وقد جاء في شرح السنن لابن رسلان في تفسير هذا الحديث: "هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين فصار ذلك بيعتين في بيعة، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إلى أوكسهما وهو الأول". ومهما قيل في تفسير هذا الحديث فإن منطوقه ومفهومه يعين حصول بيعتين في بيعة، أي حصول عقدي بيع في عقد بيع واحد، وليس هو في ثمنين في عقد، ولا هو عقد واحد على ثمنين، فلا ينطبق على البيع بالدين، أي لا ينطبق على التسهيلات الائتمانية التي تعني شراء الآلات والأدوات بثمن مؤجل على أن يكون أكثر من الثمن الحال. وعلى ذلك فإن التسهيلات الائتمانية جائزة لأنها من التجارة، فهي

تدخل تحت أحكام البيع ولا تدخل تحت أحكام القروض لأنها شراء سلع بثمن مؤجل أي بالدين، فتطبق عليها أحكام البيع بالدين، ويجوز أن يزاد في ثمنها ديناً عن ثمنها في الحال ولا تعتبر هذه الزيادة ربا، وهي جائزة للدولة كما هي جائزة للأفراد. فهي من حيث واقعها تجارة فتدخل في التجارة الخارجية وتنطبق عليها أحكام التجارة الخارجية فتراعى فيها تابعية التاجر وليس منشأ السلعة، ومن حيث العقد هي عقد بيع وليس عقد قرض.

وعليه فإن التسهيلات الائتمانية التي تعني استيراد الآلات والأدوات والمواد اللازمة للمشاريع بثمن مؤجل هي غير القروض. والحكم الشرعي بشأنها هو الحكم الشرعي للبيع بثمن مؤجل. بخلاف القروض فإنها أخذ مال ديناً لأجل معين سواء أخذ نقداً أجنبياً أو محلياً، أو أخذ سلعاً بثمن وكتب الثمن على الآخذ ديناً لأجل، فكله قروض. هذه القروض ثبت خطرها على البلاد، ولذلك كانت حراماً عملاً بقاعدة: (كل فرد من أفراد المباح إذا أوصل إلى ضرر حرم ذلك الفرد وبقي الشيء مباحاً) أي حرمت هذه القروض المضرة فقط.

الحكم الشرعي في القروض

أما الحكم الشرعي في القروض فهو بالنسبة للأفراد مباح. عن أبي رافع قال: «**استلف النبي ρ بكراً، فجاءته إبل الصدقة، فأمرني أن أقضي الرجل بكره، فقلت: إني لم أجد في الإبل إلا جملاً خياراً رباعياً فقال: أعطه إياه، فإن من خير الناس أحسنهم قضاء**» ولهذا يجوز لكل فرد أن يقترض ممن يشاء مقدار ما يشاء من الرعية أو من الأجانب لأن الدليل عام ولم يرد ما يخصصه فيبقى على عمومه. غير أنه إذا أوصل قرض من هذه القروض والمساعدات إلى ضرر حرم ذلك القرض عملاً بقاعدة: (إذا حصل ضرر من فرد من أفراد المباح يمنع ذلك الفرد).

وأما اقتراض الدولة فإنه لا يصح إلا في الأمور التي لا تنتظر ويخشى الفساد أو الهلاك من تأخيرها فتقترض حينئذ لها ثم تجمع ضرائب من الناس وتسدها، أو تسدها من واردات أخرى. أما الأمور التي تنتظر ولا يخشى من تأخيرها فساد أو هلاك أو ضرر، فإنه لا يجوز لها أن تقترض بل تنتظر حتى يوجد مال، وحينئذ تقوم بالإنفاق لقضائها. فمثلاً الإنفاق على الفقراء والمساكين وابن السبيل، والإنفاق على الجهاد، فإنه مما يجب الإنفاق له سواء وجد في بيت المال مال أم لم يوجد. فإن كان المال موجوداً وجب صرفه في الحال، وإن لم يكن موجوداً، فإن خيف مفسدة من تأخير الصرف اقترضت الدولة المال لصرفه في الحال، وإن لم يخف مفسدة يؤخر حتى يجمع المال ثم يعطى لمستحقيه. ومثلاً أرزاق الجند ورواتب الموظفين من كتاب ومعلمين وقضاة وما شاكل ذلك، فإن هذا ما يجب القيام بالإنفاق له سواء وجد مال في بيت المال أم لم يوجد، فإن وجد المال وجب صرفه في الحال، وإن لم يكن المال موجوداً فإن خيف مفسدة من تأخير الصرف اقترضت الدولة المال لصرفه في الحال لبينما تجمعه من المسلمين، وإن لم يخف مفسدة يؤخر حتى يجمع المال ثم يعطى لمستحقيه. ومثلاً الحوادث الطارئة كالمجاعة والطوفان والزلزال، أو هجوم عدو، فإن هذا ما يجب الإنفاق له سواء وجد مال في بيت المال أم

لم يوجد، فإن كان في بيت المال مال وجب صرفه في الحال وإن لم يكن موجوداً وخيف الضرر وجب على الدولة أن تقترض المال وتقوم بصرفه في الحال.

هذه الحالات وأمثالها تقترض فيها الدولة للقيام بها، أما ما عداها فلا تقترض. فمثلاً المشاريع العمرانية كالطرقات والمياه وبناء المدارس والمستشفيات وما شاكل ذلك من الأمور العمرانية فإنها لا تقترض الدولة من أجلها. إلا أنه إن كان ينال الأمة ضرر من عدم وجودها ولم يكن في بيت المال مال فرضت الدولة ضرائب على المسلمين من أجل هذه المشاريع وحصلتها جبراً وقامت بالإنفاق عليها وإقامتها. وإن كان لا ينال الأمة ضرر من عدم وجودها كفتح طريق ثانية مع وجود غيرها أو فتح مستشفى ثان، مع وجود غيره ساد للحاجة، يمكن الاكتفاء به، فإنه إن كان لدى الدولة مال قامت بهذه المشاريع، وإن لم يكن لديها مال لا يصح أن تفرض ضرائب من أجلها، ومن باب أولى لا يصح أن تقترض من أجلها. والمشاريع الإنتاجية كالمشاريع العمرانية سواء بسواء، فليست هي مما تقترض الدولة من أجله، فلا يجوز الاقتراض من أجل القيام بها مطلقاً. إلا أنه إن كانت مما ينال الأمة ضرر من عدم وجودها، فرضت ضرائب على الناس وقامت بها. أما إن كانت مما لا ينال الأمة ضرر من عدم وجودها كمصنع استخراج الحديد فإنه لا تفرض ضرائب من أجلها. وينبغي أن يلاحظ أن هناك فرقاً بين الأفراد وبين الدولة في أحكام القرض. فالفرد أباح له الشرع الاقتراض بنص الحديث. فالرسول ρ اقترض وقال: «**إن خير الناس أحسنهم قضاء**». فكل مسلم مباح له الاقتراض إلا أن يوصل قرض من هذه القروض إلى ضرر فيمنع ذلك القرض فقط ويبقى حكم الاقتراض أنه مباح. أما الدولة فإن الشرع قد عيّن حقوق بيت المال وعيّن الحقوق التي على بيت المال. فكل مال استحقه المسلمون ولم يتعيّن مالكه منهم فهو من حقوق بيت المال، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال، أي أن واردات الدولة قد عيّنها الشرع بتعيينه واردات بيت المال وهو كل مال قد استحقه المسلمون بموجب نص شرعي ولم يعيّن مالكه منهم فهو من واردات بيت المال أي من واردات الدولة. وبتتبع النصوص التي جاءت بالأموال التي يستحقها المسلمون ولم يعيّن المستحق لها منهم يتبين أنها أربعة موارد هي: الفيء كله، والجزية، والخراج، وخمس الركاز. فهذه الأموال يستحقها المسلمون ويجب أن تؤخذ دائماً سواء أكانت هناك حاجة لها أم لم تكن لأن النصوص جاءت بوجوب تحصيلها دائماً. وهذه الأموال مصرفها موقوف على رأي الإمام واجتهاده. وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيت المال أي حق على هذه الأموال، فما يجب صرفه في مصالح المسلمين مما يجب على بيت المال أي على الدولة إنما يصرف من هذه الواردات. فهذا هو الخط العريض لواردات بيت المال الواجبة للدولة ونفقات بيت المال الواجبة على الدولة.

وكل مال استحقه المسلمون وعين الشرع مالكه فإنه ليس من حقوق بيت المال بل من حقوق من عينهم الشرع مالكين له. وبيت المال إنما يكون له مجرد حرز ليصرف إلى من عينهم الشرع مالكين له، ولكن برأي الإمام واجتهاده بالنسبة لهم. وهذا لا يعتبر من واردات الدولة ولا ينفق على مصالح المسلمين، لأن الشرع عين مالكه، وذلك كالزكاة فإن الشرع عين مالكها في الأصناف الثمانية كما عين الأموال التي تؤخذ منها، فلا يصح أن تؤخذ من غير الأموال التي جاء النص بالأخذ منها، ولا يصح أن تصرف في غير الجهات التي عينها الشرع للصرف إليها.

ومن هذا يتبين أن الدولة ليست مطلقة التصرف في جباية المال، ولا مطلقة التصرف في الصرف على مصالح الرعية، بل هي مقيدة قد حدد الشرع ما هو مستحق لبيت المال في نصوص صريحة واضحة، وحدد الصرف على مصالح المسلمين من هذا المال المستحق لبيت المال، فإن وجد فيه صرف، وإن لم يوجد فيه لم يصرف.

أما أدلة الواردات فإن ذلك واضح في أدلة الجزية والفيء والخراج وخمس الركاز. وأما أنه لا يصرف على مصالح المسلمين إلا منها فإن الشرع لم يجعل غيرها حقوقاً لبيت المال، فحصر موارده بهذه الأربعة، فلا يتأتى الصرف إلا منها. ولا يقال أن الدولة تجبي ضرائب من الناس وتصرف على مصالح الرعية فيتأتى الصرف من غير هذه الأموال، لا يقال ذلك لأنه لا يحل للدولة أن تجبي من المسلمين ضرائب للصرف على ما وجب على بيت المال. لأن الشرع لم يجعل جباية الضرائب مورداً من موارد بيت المال، فلم يجعل بيت المال مستحقاً على المسلمين ضرائب. فإذا جبيت تكون الدولة قد أخذت من الناس مالاً من غير دليل شرعي يجيز لها أخذه، ولأنه ورد نهي صريح عن ضرائب الجمارك إذ قال الرسول ρ: «**لا يدخل الجنة صاحب مكس**»، أي من يجبي ضريبة الجمارك، ولأن الله حرم أموال المسلمين تحريماً عاماً، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه**» وهذا عام يشمل الدولة وغيرها. ومن هنا لا تحل جباية الضرائب. فلم يبق إلا موارد بيت المال فتكون هي المصدر الوحيد للصرف على مصالح المسلمين. فإن وفت بما يصرف على مصالح المسلمين كان بها، وإن لم تكف ينظر، فإن كان ما يجب صرفه في مصالح المسلمين هو مما يجب على بيت المال ولا يجب على المسلمين مثل سداد ديون المدينين غير القادرين على تسديدها، أو مثل فتح طريق يوجد غيرها كاف للمرور، وما شاكل ذلك، فإنه لا يصرف لهذه المصالح شيء، ولا يحل جباية ضرائب لها، ولا يحل أخذ قروض من أجلها لأنها مما يجب على بيت المال؛ فصرفها معتبر بالوجود دون العدم. فإن وجد صرف لها وإن لم يوجد لا يصرف وتؤخر حتى يوجد. وإن كان ما يجب صرفه في مصالح المسلمين، مما يجب على المسلمين، مثل إطعام الفقراء ومثل إغاثة الملهوفين في مثل الزلازل والطوفان، أو مثل فتح طريق لا يوجد غيرها يغني عنها ويصيب الأمة ضرر من عدم فتحها، فإن هذه الأمور واجبة على المسلمين كما هي واجبة على بيت المال. ففي مثل هذه الأحوال تفرض الدولة ضرائب على المسلمين للقيام بهذه المصالح. وتكون حينئذ قد حصلت من المسلمين ما أوجبه الله عليهم بموجب نصوص من الكتاب أو السنَّة، فتكون قد أخذت منهم الأموال بموجب أمر من الله، لا بأمر من السلطان. وفي هذه الأمور التي تجب على المسلمين، يجوز للدولة أن تقترض من أجلها إذا خيف الفساد من تأخير الصرف من أجلها، لأنه يجوز للدولة أن تحصل ضرائب من أجلها، فتقترض على حساب الضرائب وتسده من الضرائب، لأن ما وجب صرفه في مثل هذه الأحوال هو مما يجب في حال الوجود والعدم وليس مما يجب في حال الوجود فقط. فهو مما إذا وجد مال في بيت المال صرف له وإذا لم يوجد مال في بيت المال وجب صرفه بفرض ضرائب وبالقرض، أي مما يجب القيام به في كل الأحوال، إن وجد مال أو لم يوجد. فهذه هي الحالة التي يجوز فيها للدولة أن تقترض، وما عداها لا يجوز أن تقترض، إن وجد مال صرف وإن لم يوجد مال لم يصرف. وهذا هو الفرق بين الدولة والفرد في أخذ القروض. فالفرد مباح له الاقتراض إلا في قرض معين يوصل إلى ضرر، وأما الدولة فمباح لها الاقتراض في حالة واحدة وهي إذا لم يوجد في بيت المال مال

وكانت المصلحة المراد الاقتراض لأجلها مما يجب على المسلمين وكان يخشى الفساد من تأخيرها، ففي هذه الحالة فقط يجوز للدولة أن تقترض، وما عداها لا يجوز لها أن تقترض مطلقاً. هذا حكم القرض بالنسبة للدولة مطلقاً. أما القرض الذي يوصل إلى ضرر فإنه حرام حتى ولو كان من أجل مصلحة أجاز الشرع للدولة الاقتراض من أجلها، لأنه في هذه الحال، أي حال الضرر، ينطبق عليها القاعدة الشرعية: (كل فرد من أفراد المباح إذا تحقق فيه الضرر، يحرم ذلك الفرد، ويبقى الشيء مباحاً) والمشاريع العمرانية ليست مما يجب على المسلمين، بل هي مما يجب على بيت المال وحده، أي مما يجب على الدولة، فإن وجد في بيت المال مال صرف عليها، وإلا لا يصرف. لأن وجوبها معتبر بالوجود دون العدم. ولذلك لا يجوز للدولة أن تقترض من أجلها، لا من الداخل ولا من الخارج، ولو لم يوجد في هذا القرض أي ضرر. وبناء على هذا، فإن ما تفعله الحكومات القائمة في العالم الإسلامي من أخذ قروض من الدول الأجنبية لإقامة مشاريع عمرانية أو مشاريع إنتاجية، لا يجوز شرعاً، سواء أكانت مما ينال الأمة ضرر من عدم وجودها أو مما لا ينالها ضرر، لأن هذا ليس مما تقترض الدولة من أجله، لأنه ليس مما لا ينتظر. ومن هنا يمكن أن يدرك كيف تمول المشاريع الإنتاجية، أو بعبارة أخرى كيف يجري تمويل القيام بالثورة الصناعية، أي المبادرة لإقامة مصانع الآلات.

طريقة تمويل المشاريع الإنتاجية

والطريقة لتمويل المشاريع الإنتاجية هي أن ينظر في هذه المشاريع هل هي مما يحصل للأمة ضرر من عدم القيام بها أم لا؟ فإن كانت مما لا يحصل للأمة ضرر من عدم القيام بها، فإنه يبحث إذا كان هناك مال في بيت المال فاضل عن الحاجات الضرورية. فإن وجد ينفق عليها منه، وإن لم يوجد تؤجل هذه المشاريع إلى أن يوجد في بيت المال مال. أما إذا كان عدم القيام بهذه المشاريع الإنتاجية يوقع الضرر بالأمة كما هي الحال الآن في بلاد الإسلام، فإن عدم وجود مصانع الآلات لدى المسلمين يجعل البلاد الإسلامية معتمدة في صناعاتها وفي تسلحها على الدول الكافرة، ويجعلها مربوطة بها وهذا ضرر من أفظع الأضرار. ولذلك فإن إيجاد مصانع الآلات صار فرضاً على المسلمين، لأن الضرر لا يزال عن المسلمين إلا بإقامتها، وإزالة الضرر فرض على الدولة وفرض على الأمة. فيجب على الدولة أن تقوم بإيجاد هذه المصانع سواء وجد لديها مال أم لم يوجد فإن وجد لديها مال في بيت المال وجب أن تصرف منه على إقامة هذه المشاريع، وإن لم يوجد لديها فرضت ضرائب على المسلمين بقدر يكفي لإقامة هذه المشاريع على الوجه الذي يزيل الضرر.

ولهذا فإن الطريقة لتمويل المشاريع الإنتاجية هي أن تنظر الدولة ما يلزم للأمة من مصانع الآلات، ثم تقوم بدراسة هذه المشاريع لمعرفة مقدار تكاليفها، ثم تفرض ضرائب على الأمة من أجل القيام بهذه المشاريع وتجمعها منها جبراً، وبمقادير كافية لإحداث الثورة الصناعية، وبذلك تمول المشاريع. وللمباشرة بالعمل فوراً لا مانع من أن تقوم الدولة بالاتصال بالدولة الأجنبية وبالشركات الكبرى للحصول على التسهيلات الائتمانية التي تعني استيراد الآلات والأدوات والمواد اللازمة للمشاريع الإنتاجية بثمن مؤجل، على أن يكون بمعاملة بيع لا بمعاملة ربا، وهذا يساعد على البدء بالمشاريع والسير بها لبينما يتم جمع الضرائب. هذه هي الطريقة الوحيدة للدولة للقيام بهذه المشاريع وليس لها طريقة غيرها.

سخافة الميزانية الإنمائية

ومن السخف ما تفعله بعض الحكومات من عمل ميزانية إنمائية وميزانية عادية للدولة. فإن الدولة لها ميزانية واحدة، والمشاريع الإنتاجية كالمشاريع العمرانية باب من أبواب ميزانية الدولة، فلا يصح أن تفرد وحدها في ميزانية خاصة لأن مصالح الدولة كلها تندرج تحت ميزانية واحدة لا تحت ميزانيات متعددة. ولذلك كان غريباً أن تضع هذه الحكومات ميزانية منفردة تسميها ميزانية الإنماء الاقتصادي، وهو يبعث التساؤل بل يبعث الريبة. ولعل هذه الميزانية تعتمد على القروض الأجنبية، والقروض الأجنبية لا تعطيها الدول إلا بشروط أقلها أن تشرف على انفاق الميزانية وعلى الأبواب التي تخصص لأجلها، فربما يكون من أجل ذلك وضعت ميزانية الإنماء منفردة عن ميزانية الدولة. وإذا صح هذا فإنه يشبه صندوق الدين الذي كانت تنشئه الدولة الأوروبية في مصر وتونس قبل الحرب العالمية الأولى وكان سبباً لاحتلال فرنسا لتونس واحتلال إنجلترا لمصر. إلا أن ذلك الصندوق كان ينشأ حين يظهر العجز عن السداد، أما هذه الميزانية أو هذا الصندوق على الأصح فإنه ينشأ قبل إعطاء القرض لترسم الطريق إلى فرض السيطرة والنفوذ على الدولة المقترضة بيقين، فترسم له الطريق من أول الأمر. فإذا صح هذا فإنه يكون وضع ميزانية الإنماء على هذا الشكل خديعة للأمة بل خيانة لها.

إيجاد الأسواق الخارجية

لا شك أن تصريف الإنتاج هو من أهم الأمور التي تزيد ثروة البلاد، ولهذا عنيت الدول قديماً وحديثاً بإيجاد أسواق لمنتجاتها بل إن بعض الدول قامت عظمتها عن طريق حماية تجارتها الخارجية وإيجاد أسواق لإنتاجها. ومن هنا كان لا بد من العمل على إيجاد أسواق خارجية لإنتاج البلاد. إلا أنه يجب أن يعلم أن إيجاد الأسواق لتصريف الإنتاج ليس وحده غاية من إيجاد الأسواق، وإنما هو هدف من الأهداف، وتوجد بجانبه أهداف أخرى هامة أيضاً وهي الحصول على العملة الصعبة اللازمة لنا لشراء ما يلزم للثورة الصناعية، والحصول على بضائع تلزم للثورة الصناعية وبناء على هذا تقوم سياسة إيجاد الأسواق الخارجية على أساس تجاري صناعي، وليس على أساس تجاري فقط. ولهذا لا يهتم كثيراً بالميزان التجاري مع أي بلد من حيث كونه لصالحنا أم ليس لصالحنا، أي لا يهتم بأن تكون صادراتنا لبلد من البلدان معادلة لوارداتنا منه، بل يجوز أن نجعل الميزان التجاري مع البلد لصالحنا فتكون صادراتنا له أكثر من وارداتنا منه، ويجوز أن نجعله لغير صالحنا فتكون وارداتنا منه أكثر من صادراتنا له، نفعل ما نراه في مصلحتنا. وكذلك لا يهتم بالميزان التجاري العام مع جميع البلدان أي ليس من المهم أن تكون صادراتنا أكثر من وارداتنا ولا أن تكون معادلة لها، بل يجوز أن نجعلها كذلك ويجوز أن تجعل وارداتنا أكثر من صادراتنا. فليس المهم مطلقاً معادلة الصادرات مع الواردات، بل المهم أن تكون سياسة التجارة الخارجية تجارية صناعية سواء كان فيها الميزان التجاري لصالحنا أم لغير صالحنا. وكذلك ليس من المهم جداً أن يكون الميزان الحسابي متعادلاً أو لصالحنا، بمعنى أن ما يخرج من ثروة البلاد من ثمن بضائع، ونفقات تعليم، وتعويضات حملة الدعوة، ونفقات الدعاية، ونفقات السفارات، وإعانات خارجية، وغير ذلك يكون معادلاً لما يدخل البلاد من ثروة. كذلك هذا ليس مهماً، فيجوز أن يكون معادلاً ويجوز أن يكون لصالحنا ويجوز أن يكون

لغير صالحنا. لأنه لا يسير على أساس تجاري، ولا على أساس اقتصادي، بل على أساس حمل رسالة لنشر الهدى بين الناس. فخروج الأموال والأشخاص من البلاد، ودخول الأموال والأشخاص للبلاد لا يبنى على أساس تجاري أو اقتصادي، بل إن كانوا من رعايا البلاد على أساس الإباحة المطلقة، وإن كانوا من غير رعايا البلاد حسب سياسة الدولة الخارجية. ومن هنا لا دخل للميزان التجاري ولا للميزان الحسابي في التجارة الخارجية، أي في إيجاد أسواق لتصريف إنتاج البلاد، بل يبنى فقط على أساس تجاري صناعي، بعد اعتبار الأساس الأول وهو مصلحة الدعوة.

وما دام الأمر كذلك أي أن إيجاد الأسواق يهدف منه إلى الحصول على العملة الصعبة والحصول على ما يلزم للثورة الصناعية إلى جانب تصريف إنتاج البلاد، فإنه يجب أن نختار البلدان التي نعقد معها الاتفاقيات التجارية فلا يسعى مع كل بلد خارجي لإيجاد أسواق فيها. فمثلاً ما هي الفائدة في عقد اتفاقيات تجارية مع سويسرا أو أسبانيا أو اليونان. أو قبرص، أو أرغواي، أو كوريا أو ما شاكلها من البلدان، فإنه إن وجد فيها تصريف بضاعة فليس فيها ما يلزم للثورة الصناعية، وليس فيها ما يلزمنا من العملة الصعبة، لأن عملاتها لا قيمة لها في الخارج. فيجب تجنب عقد الاتفاقيات التجارية مع مثل هذه البلاد، وأن يسعى دائماً للبلدان التي فيها تصريف بضاعة وفيها إمكانية الحصول على العملة الصعبة اللازمة لنا، أو إمكانية الحصول على ما يلزمنا للثورة الصناعية. فمثلاً يبحث عن مثل ألمانيا وتشيكوسلوفاكيا وروسيا وإنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية وما شابهها من البلدان لأنه يوجد فيها تصريف بضاعة ويوجد فيها عملات صعبة لازمة لنا. فالجنية الإسترليني والدولار يمكن الحصول بهما على بضاعة من أي بلد لقوتهما النقدية في العالم، ويوجد فيها إمكانية الحصول على ما يلزم لثروتنا الصناعية من مصانع الآلات وخبراء في الهندسة الثقيلة وعمال فنيين، ويوجد فيها إمكانية إرسال أبنائنا لتلقي التعليم اللازم لبلادنا من هندسة وطب وعلوم وغير ذلك. فمثل هذه البلاد ترسل لها الوفود، وتعقد معها الاتفاقيات التجارية، ويحصر الاتصال بها أو بالأكثر نفعاً لنا منها حتى لا يوزع في بلاد كثيرة فتضيع الفائدة المرجوة.

غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن الأساس الذي نسير عليه في تجارتنا يخالف الأساس الذي تسير عليه باقي الدول. فالدول كلها تسير على أساس منشأ البضاعة لا على أساس موطن التاجر، ونحن نسير على أساس رعوية التاجر وليس على أساس منشأ البضاعة. ولهذا لا بد أن يلاحظ هذا عند عقد الاتفاقيات. فمثلاً لو عقدنا اتفاقية مع تشيكوسلوفاكيا أن نصدر لها ما قيمته عشرة ملايين ليرة، وأن نستورد منها ما قيمته خمسة عشر مليون ليرة، فإن مثل هذه الاتفاقية على هذا الوجه لا تنطبق على الأساس الذي نسير عليه وهو رعوية التاجر وليس منشأ البضاعة. فإن تجارنا من رعايانا مباح لهم أن يشتروا من أي بلد يريدون، وقد يجدون أوفر لهم وأربح أن يشتروا من كندا فتمضي مدة الاتفاقية ولم نستورد من تشيكوسلوفاكيا شيئاً، وكذلك الحال مع تجارهم، قد لا يلزمهم من بضاعتنا شيء، وفي نفس الوقت قد لا يذهب تجارنا للبيع في تشيكوسلوفاكيا لوجود أسواق غيرها أحسن منها، وحينئذ تمضي مدة الاتفاقية دون أن نصدِّر لتشيكوسلوفاكيا شيئاً. وعليه تكون مثل هذه الاتفاقية عبثاً ولا قيمة لها. ولهذا لا تعقد الاتفاقيات مع الدول على أساس منشأ البضاعة، وإنما تعقد على أساس رعوية الأشخاص ورعوية المال. فتعقد الاتفاقية مع تشيكوسلوفاكيا مثلاً على أن يسمح بدخول رعايانا

ودخول أموالهم إلى تشيكوسلوفاكيا مدة سنة مثلاً وأن لا تؤخذ منهم رسوم جمركية خلال هذه المدة، وأن يسمح بدخول رعايا تشيكوسلوفاكيا ودخول أموالهم مدة سنة وأن لا تؤخذ منهم رسوم جمركية، أو أن يسمح بدخول كمية كذا من أموال رعايا تشيكوسلوفاكيا للبلاد خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا، وأن يسمح بدخول كمية كذا من أموال رعايانا لتشيكوسلوفاكيا خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا. فعلى هذا الوجه يجري عقد الاتفاقيات. فتكون الاتفاقية التجارية لفتح الطريق أمام تجارنا ولفتح الطريق أمام أموال رعايانا، وليست هي للبضائع فقط. ثم هي اتفاقيات لإباحة التصدير والاستيراد وليس لإيجاب التصدير والاستيراد. والفرق بينهما هو أن الاتفاق على أساس منشأ البضاعة يحدد الكمية التي نستوردها والكمية التي نصدرها، وهذا يستلزم الإيجاب للتصدير والاستيراد، ولذلك فإنه إذا لم نستورد الكمية يحصل نفور من تلك الدولة وربما أدى إلى تعكير العلاقات التجارية، ولكن الاتفاق على أساس رعوية التاجر يسمح للأشخاص وللأموال بالتنقل بين البلدين، وهذا يعني الإباحة. فإذا لم يحصل تصدير أو استيراد خلال هذه المدة فإنه لا يحصل شيء بين الدولتين لأن الاتفاق إباحة وليس بإيجاب.

هذا هو الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الاتفاقيات التجارية. وهو فتح الطريق أمام تجارنا في البلدان التي نجد فيها تصريف بضاعتنا والحصول على العملة الصعبة والحصول على ما يلزمنا للثورة الصناعية. وفتح الطريق أمام تجارنا هو الذي ينشط التجارة الخارجية وليس فتح الطريق أمام بضاعتنا، لأن النشاط التجاري إنما يقوم به التجار مالكوا البضاعة وليس البضاعة وحدها. صحيح أن فتح الطريق أمام البضاعة يوجد لها أسواقاً ولكن من الذي يوجد الأسواق أهو إرسال البضاعة فقط أم تولي صاحب البضاعة لها؟ نعم إن البلدان الرأسمالية تقيم فيها الشركات وكلاء عنها من أهل البلاد التي تصدر إليها بضائعها فيكون فتح الطريق أمام البضاعة قد أوجد لها أسواقاً من غير حاجة لفتح الطريق أمام التاجر ولكن هذا فرض نظري. فإن الوكيل إذا سلم البضاعة وحده دون مراقبة من صاحبها وزيارة له ورؤيته لا يتأتى الاطمئنان إلى التجارة ولهذا لا يمكن أن يحصل ربح تجاري واطمئنان إلى التجارة إلا بمباشرة صاحبها لها. ولهذا لا بد أن يكون أساس الاتفاقيات التاجر وليس البضاعة، وأن يفسح المجال أمام البضاعة وحدها حتى لو لم يصحبها التاجر، وأن تكون الاتفاقيات للسماح بدخول وخروج التجار والبضاعة وليس وجوب استيراد وتصدير كمية معينة. وعلى أي حال فإن فتح الأسواق أمام إنتاجنا طريقة البحث عن البلدان التي لتجارتنا فيها سوق، وفيها لنا عملة صعبة وبضاعة لازمة لثورتنا الصناعية، ثم عقد اتفاقيات على أساس التجار لا على أساس منشأ البضاعة. وأن تكون للسماح للتجار والبضاعة بالتنقل بين البلدين. وبهذا يحصل عمل هام من أعمال تنمية الثروة.

وبذلك يتم بحث الاقتصاد العملي، فتلك هي السياسة الاقتصادية المثلى. وهذه هي الأمور التي تزيد ثروة البلاد أو على حد تعبيرهم تحقق زيادة الدخل الأهلي. وإنا في الوقت الذي نضعها بين يدي المسلمين ليلمسوا بأيديهم معالجات الإسلام العملية، فإنا ندعوهم لأن يجعلوا الحافز الحاد لهم للاقتصاد هو العقيدة الإسلامية فإنه دون أساس تنبثق عنه أحكام الاقتصاد وتبني عليه أفكار زيادة ثروة البلاد لا يحصل أي تقدم في الاقتصاد. فالحافز الحاد هو الأساس في التقدم المادي كما هو الأساس في النهضة، ولا يوجد حافز حاد أعظم من العقيدة ولا سيما العقيدة التي تعتبر وحدها هي العقيدة الصحيحة ألا وهي العقيدة الإسلامية.

محرم سنة 1383هـ.

حزيران (يونيو) 1963م.