الإدارة المالية في الإسلام

الجزء الثالث

السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي

الدكتور محمد أنس الزرقا

٢١٦٫٨٣٣
مجم المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية . مؤسسة آل البيت، الادارة المالية في الاسلام/ المجمع الملكي لبحوث الحضارة ـ عمان: المجمع، ١٩٩٠

(١٣٥٩) ص
ر.أ. (١٩٩٠/٢/٨٥)
١ ـ الاسلام والاقتصاد أ ـ العنوان

(تمت الفهرسة بمعرفة دائرة المكتبات والوثائق الوطنية)

السياسة الاقتصادية والتخطيط في الاقتصاد الإسلامي*

الدكتور محمد أنس الزرقا**

١ ـ تعاريف ومقدمات

تعاريف:

يمكن تعريف السياسة الاقتصادية ـ في أي نظام ـ بأنها: السعي ـ بوسائل اقتصادية مباحة ـ لتحقيق واقع هو أقرب الى أهداف المجتمع. وهذا التعريف ينسجم في المآل مع مفهوم الاقتصاديين. ومع مفهوم رجال الشريعة للسياسة الشرعية في المجال الاقتصادي[1].

---

* كان عنوان البحث كما وضعه المجمع الملكي في الأصل: دورالدولة في توجيه الاقتصاد. غير أنه آثر أن يبقي على العنوان الحالي الذي وضعه الباحث الكريم.

** الباحث أستاذ للاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز ـ جدة، وهو مدين لوالده الأستاذ مصطفى الزرقا بمناقشات متعددة تتصل بهذا البحث، وللدكتور محمد نجاة الله صديقي بملاحظات على الصيغة الأولى. لكنهما لم يطلعا على الصيغة النهائية، والباحث وحده مسؤول عما قد يكون فيها من قصور أو خطأ.

وقد انتهز الباحث فرصة سنحت الآن في عام ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩م ـ بعد أكثر من عامين من كتابة البحث وقبل نشره ـ لإدخال بعض التنقيحات والاستفادة من بعض المراجع الجديدة.

(١) من التعاريف المشهورة للسياسة الشرعية أنها حمل الخلق على مقتضى الشرع، وتعريف ابن خلدون (للخلافة) بأنها: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالح الدنيا والآخرة. =

وقيدنا «الوسائل» في التعريف بأن تكون اقتصادية حتى تقع في نطاق علم الاقتصاد ولو كان الهدف النهائي الذي تسعى لتحقيقه غير اقتصادي، كما قيدنا تلك الوسائل بأن تكون «مباحة»، لأن النظام الإسلامي ـ وسواه من النظم ـ تستبعد أنواعاً من الوسائل ولا تقبل بها لتحقيق أهدافها.

والسياسة تفترض وجود هدف أو أهداف تريد التوجه نحوها، لتحقيقها أو للاقتراب منها. فإن كان الهدف متحققاً في الواقع فالسياسة حينئذ تسعى للمحافظة عليه في ظل الظروف المتغيرة.

ولا بد أن نميز بين السياسة الاقتصادية والنظام الاقتصادي. فالنظام الاقتصادي يتصف بالثبات، ويتألف من مجموعة القواعد والأهداف والمؤسسات التي يفضل المجتمع الاعتماد عليها في معاشه. أي في انتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها. بينما تتألف السياسة الاقتصادية من تلك الوسائل الاقتصادية المتجددة التي يجري فيها التنفيذ والترك، أو الزيادة والنقص، والتي نستخدمها للوصول لأهداف النظام أو لإقامة مؤسساته وإدامتها. وعليه، فإن الأجزاء الثابتة من النظام سواء أكانت أهدافاً أم مؤسسات لا نعدها في بحثنا هذا من السياسات حتى لو كانت هذه الأجزاء الثابتة هي في حقيقتها وسائل لأهداف أعلى في النظام نفسه. فنظام الارث

= ابن خلدون: المقدمة، الفصل (٢٥)، ١٣٤. ويرى ابن عقيل أن «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب الى الصلاح [أهداف الشريعة] وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي... [ما دام] لم يخالف ما نطق به الشرع»، أي كان مباحاً. يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام: ٢٥. ابن القيم، الطرق الحكمية: ١٥-١٧. ويبين الدكتور محمد فتحي الدريني في كتابه: خصائص التشريع الإسلامي: ٢٠، أن جوهر التدبير السياسي هو المواءمة بين مقررات الوحي ومقاصدها، وبين الواقع المتغير.

ويقول الاقتصادي الهولندي المعاصر جان تنبرغن في كتابه (١٩٦٨): ١٠٥: «إن السعي المستمر لتحقيق النظام الأمثل وإدارته هو ما نسميه «السياسة الاقتصادية». أقول: فهذه السياسة تقع ضمن ما يسميه كثير من الفقهاء: سياسة شرعية، ويسميه بعضهم (المالكية): استصلاحاً ومصالح مرسلة».

مثلاً هو وسيلة إسلامية لإعادة توزيع الثروة، لكنه لا يعد سياسة اقتصادية شرعية بالمعنى المقصود في هذا البحث، لأنه وسيلة إلزامية دائمة لا يجوز وقفها، ولا الزيادة والنقص منها. ومقدار الزكاة في النقدين وعروض التجارة وهو ربع العشر (٢٫٥٪) هو أيضاً جزء من النظام، وليس سياسة اقتصادية، بينما تعجيل أداء الزكاة لحولين أو أكثر يعد سياسة اقتصادية، لأنه جائز في أكثر المذاهب اذا طلبه ولي الأمر، ورضي به المالك دافع الزكاة[1].

والتخطيط ضرب من السياسة الاقتصادية اقترن غالباً بجهود التنمية الاقتصادية خلال نصف القرن الماضي، ويمتاز بأنه يستهدف عادة التأثير في آن واحد ـ على عدة متحولات اقتصادية رئيسية (كمعدل نمو الاقتصاد، والتركيب الهيكلي للقطاعات المختلفة.. الخ) باستخدام مجموعة من السياسات المتناسقة الممتدة لعدد من السنوات. ولن نحتاج في هذا البحث الى أن نخص التخطيط بمعالجة مستقلة ـ إلّا في القسم الثاني ـ وفيما عدا ذلك فإن ما نذكره عن السياسة الاقتصادية في اقتصاد إسلامي، ينطبق على التخطيط بوصفه صورة خاصة من صور تلك السياسة.

مقومات السياسة الاقتصادية:

ما العناصر الأساسية التي تتكون منها أية سياسة اقتصادية؟ هناك عنصران ظاهران منطقياً هما: الهدف الرئيسي، والوسيلة. والأهداف الأساسية ـ كما أسلفت ـ جزء من النظام الاقتصادي، وهي تتسم بالثبات، بينما الوسائل هي الشطر المتحول والمتحرك من السياسة. والهدف الواحد من أهداف النظام قد يمكن تحقيقه بأكثر من وسيلة.

وثمة عنصر ثالث أقل ظهوراً ـ وإن لم يكن أقل أهمية ـ من عناصر السياسة الاقتصادية هو قواعد الترجيح، نوضح كنهه الآن. فالسياسة الواحدة ـ وإن كان لها هدف رئيسي ـ تؤثر عليه، أو تقربنا منه، لكن لها أحياناً آثاراً جانبية قد تبعدنا عن أهداف مرغوبة أخرى. ولا مفر حينئذ من أن نوازن ونرجح بين الآثار المختلفة، قبل

(١) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٢/٨٢٣.

أن نتبنى أو نرفض سياسة معينة. إن هذه الموازنة لا بد لها من قواعد، نفضل أن نسميها: قواعد الترجيح.

ولنضرب مثلاً للمقومات الثلاثة بسياسة اقتصادية هدفها الرئيسي زيادة الانتاج، ووسيلتها زيادة الاستثمارات الحكومية في مرافق البنية الأساسية كالطرق ووسائل الاتصال، ومن آثارها الجانبية زيادة العمالة (عدد العاملين)، وزيادة الواردات، وخفض الصادرات، (بسبب زيادة الاستهلاك المحلي لسلع قابلة للتصدير)، ومن ثم زيادة الديون الخارجية لسدّ العجز في ميزان المدفوعات.

طبيعة هذا البحث ونطاقه:

من الممكن تناول هذا البحث بالأسلوب الفروعي، وأقصد به اختيار عدد من السياسات الاقتصادية الشائعة في العالم اليوم، كالتي تستهدف مثلاً زيادة معدل النمو، أو تخفيف التضخم، أو تحسين توزيع الدخل لصالح الفقراء ومناقشة كل سياسة من وجهة النظر الإسلامية لتبيين الجوانب المقبولة منها، والمرفوضة أو التي تحتاج الى تصحيح . . . الخ، لكن هذا الأسلوب الفروعي غير مجد في نظري، لأن السياسات التي يمكن دراستها غير متناهية، فلو افترضنا مثلاً أن لدينا ثلاثة أهداف فقط كل منها يمكن تحقيقه بأي من أربع وسائل اقتصادية، لكان علينا دراسة ١٢ (٤×٣) سياسة اقتصادية. والواقع أن عدد الأهداف والوسائل خاصة، أكبر من ذلك بكثير.

لهذا، ولأسباب أخرى، رأيت الأوْلى بي في هذا البحث السعي لصياغة نظرية عامة للسياسة الاقتصادية الإسلامية يمكن أن تكون أساساً لدراسة أية سياسة بعينها. وقد عُنيت بأن أقدم هيكلاً شاملاً للمقومات الأساسية لهذه النظرية، مع عرض موثق لمحتوى كل من المقومات، بتفصيل متوسط، وعلى نحوٍ تسهل قراءته لكل من الاقتصاديين والمتخصصين في الفقه.

وأعرّف الآن ـ بإيجاز ـ محتويات الأقسام التالية من هذا البحث:

يتضمن القسم الثاني خلاصة مبسطة عن السياسة الاقتصادية والتخطيط في الفكر الاقتصادي الوضعي، لتعريف القارىء بحقيقة الموضوع المطلوب بيان موقف الشريعة منه.

أمّا الأقسام (٣ـ٥) فتتضمن العناصر الأساسية الثلاثة لنظرية عامة للسياسة الاقتصادية في الإسلام، حيث يعرض القسم الثالث أربعة أهداف كبرى لتلك السياسة، ويعرض القسم الرابع اثني عشر نصاً شرعياً لسياسات اقتصادية في العهد النبوي بوصفها مثلاً لسياسات ترتضيها الشريعة الإسلامية. ويقدم القسم الخامس خمس عشرة قاعدة من قواعد الترجيح الشرعية بين الأهداف أو السياسات عند تعارضها.

٢ ـ لمحة مبسطة عن السياسة الاقتصادية والتخطيط في الفكر الاقتصادي الوضعي:

نظراً لأن كثيراً من المصطلحات والتقسيمات الفكرية لموضوع السياسة الاقتصادية هي جديدة مستحدثة (وإن تكن بعض قضاياها قديمة قدم الفكر الإنساني) فإن من المهم أن نعرّف في هذه العجالة بالموضوع كما هو في الفكر الاقتصادي المعاصر، تمهيداً لاستخلاص الموقف الإسلامي منه.

السياسة الاقتصادية والقيم الأخلاقية[١]:

يقع موضوع السياسة الاقتصادية في نطاق ما يسميه الاقتصاديون المعاصرون اقتصاديات المصلحة الاجتماعية أو الرفاه WELFARE ECONOMICS ، الذي يُعنى بالبحث عن معايير لتفضيل سياسة (أو حالة) اقتصادية معينة (كالتجارة الخارجية الحرة مثلاً) على سياسة أخرى (كسياسة فرض رسوم جمركية على الواردات)[٢]. وقد طرح الاقتصاديون منذ زمن بعيد سؤالاً هو: هل يمكننا التوصل الى معيار موضوعي محض

(١) نستخدم القيم في بحثنا هنا بمعناها العام الذي يشمل الأحكام الشرعية (والقانونية) الالزامية، بالاضافة الى التفضيلات الأخلاقية غير الملزمة قضائياً والتي تشبه ما يسميه الفقهاء حكم الديانة، تمييزاً له عن حكم القضاء.

(٢) هندرسون وكوانت: ٢٠١. هذا ويحسن التنبيه إلى أن أسس المفاضلة بين السياسات هي التي تقع ضمن اقتصاديات المصلحة الاجتماعية، وهي محل اهتمامنا الأساسي في هذا البحث، أمّا الآثار المتوقعة للسياسات المختلفة فهي تدخل في ذلك الفرع من فروع التحليل الاقتصادي المتصل بتلك السياسة. فزيادة الإصدار النقدي مثلاً تدرس آثاره في اقتصاديات النقود، والضرائب تدرس آثارها في اقتصاديات المالية العامة، وهكذا.

(أي خال من القيم أو التفضيلات الأخلاقية المسبقة) لتفضيل سياسة اقتصادية أو وضع اقتصادي على سياسة أخرى أو وضع آخر. وكان المحمل النهائي للجدل الفكري الذي دار بينهم حول هذا السؤال لمدة نصف قرن تقريباً[١] هو أنه لا يمكن الوصول الى معايير موضوعية محض، بل لا بد من تبني قيم سابقة يتم على أساسها المفاضلة والترجيح بين منافع السياسات المختلفة ومضارها. واصطلح الاقتصاديون على تسمية القيم ومعايير الترجيح المتصلة بها: دالة المصلحة الاجتماعية[٢].

وبعبارة أخرى: إن الاقتصاديين قد سلّموا الآن بأن السياسات الاقتصادية لا يمكن مطلقاً أن تُبنى على الجانب الوصفي وحده من علم الاقتصاد، بل لا بد أن تعتمد أيضاً على قيم وأحكام تستمد من مصدر ما من خارج نطاق هذا العلم[٣].

(١) منذ مساهمة بارتيو في كتابه عام ١٩٠٦ الى مساهمة غراف في كتابه عام ١٩٥٧م، (وهما مذكوران في قائمة المراجع) والذي لخص بدقة النتائج الكبرى للنظرية الحديثة للمصلحة الاجتماعية.

(٢) إن مصدر دالة المصلحة الاجتماعية في علم الاقتصاد الإسلامي هو الشريعة عموماً والفقه خصوصاً. وقد قدم الإمامان أبو حامد الغزالي ثم أبو اسحق الشاطبي صياغة إسلامية مبتكرة لهذه الدالة (وإن لم يسمياها بهذا الاسم المستحدث). وكتب عن هذا بالتفصيل محمد أنس الزرقا، صياغة إسلامية لدالة المصلحة: ١٥٦-١٦٦.

(٣) هذه نتيجة جوهرية لمقال برغسون المشهور عام ١٩٣٨م الذي هو أحد الدعائم الأساسية للنظرية الحديثة عن اقتصاديات المصلحة. كما في مقدمة ساملسون لكتاب غراف المذكور في قائمة المراجع الأجنبية. ويلاحظ أن معيار أمثلية بارتيو (مع تسليم الجميع بأنه قلما يمكن ـ عملياً ـ ترجيح سياسة اقتصادية على أخرى استناداً إليه وحده) يعتمد مع ذلك على بعض القيم الخفية، أي أنه ليس موضوعياً تماماً كما ظن الاقتصاديون ردحاً من الزمن (هيلبرونر و ثرو: ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

وكذلك فإن معايير «اختبارات التعويض» COMPENSATION TESTS كتلك التي اقترحها كالدور (KALDOR) وهكس (HICKS) اذا لم يتم فيها دفع تعويض فعلي للمتضررين من سياسة ما، فإنها ليست معايير موضوعية، بل إنها تنطوي على قيم ظاهرة تفضل فيها منافع بعض الناس على بعض (مثال ذلك ما ورد في كتاب رينولدز وسمولنسكي: ٤٥٤ ـ ٤٥٥). وأما إذا دُفع فيها تعويض فعلي فإنها تصبح مماثلة لمعيار بارتيو الذي ذكرنا انه يعتمد على قيم خفية. (غراف،

ومن المهم التأكيد على أن هذه النتيجة لا تعتمد مطلقاً على القول بأن التحليل الاقتصادي (أو الجانب الوصفي من علم الاقتصاد) يتأثر بالقيم، بل هي صحيحة ولازمة حتى عند من يرون بأن الاقتصاد هو علم وصفي محض مستقل عن القيم.

وبالمقابل لا بد من ملاحظة أن السياسة الاقتصادية لا يمكن أن تُبنى على القيم وحدها، بل لا بد أن تستند أيضاً الى معرفة بالسنن والحقائق التي تسود الواقع الاقتصادي، والنتائج المنتظرة من سياسة معينة. وهذه السنن أو القوانين منها ما هو مادي: كزيادة الانتاج الزراعي بزيادة الري، أو نفسي: كتصرفات المستهلكين عند زيادة دخلهم، أو اقتصادي عام: كزيادة الأسعار نتيجة زيادة الإصدار النقدي ضمن ظروف معينة... الخ.

وهناك قضية قيمية معينة نالت قدراً كبيراً من المناقشة في الفكر الاقتصادي الغربي، وهي علاقة السياسة بالحرية، نذكر الآن طرفاً منها.

السياسة الاقتصادية والحرية الاقتصادية:

نظراً لأن فكرة الحرية هي أساس مهم من أسس التفكير الغربي، لذلك فإننا نجد عدداً من الاقتصاديين الغربيين قد ركزوا على هذه القضية في تعريفهم للسياسة الاقتصادية على نحو يجعلها استثناء من مبدأ الحرية الاقتصادية. فالاقتصادي الامريكي نايت (F. Knight)، يرى أن جوهر السياسة الاقتصادية يتعلق بتوزيع السلطة (Power)، بين الوحدات الاقتصادية (كالأفراد والأسر وسواها من المؤسسات)، وبين تلك الوحدات من جانب، والجماعة والدولة من الجانب الآخر[1].

= ٩٠ ـ ٩٢) حيث يبين أن المعايير المبنية على اختبارات التعويض تعتمد عموماً على قيم تتصل بتوزيع الدخل.

لذا يصح التأكيد على أنه لا معيار بارتيو ولا اختبارات التعويض هي مجردة تماماً من القيم، وبالتالي فإن السياسات الاقتصادية لا بد لها ـ كما ذكرنا اعلاه ـ من الاستناد على قيم مستمدة من خارج نطاق «علم الاقتصاد» في جانبه الوصفي. ويؤكد ذلك ما أورده روبنز (L. ROBBINS: ١٧٧ ـ ١٨٠).

(١) فرانك نايت: ٢٨٢.

ويعرّف الاقتصادي الانجليزي اللورد ل. روبنز (L. ROBBINS) السياسة الاقتصادية بأنها مجموعة مبادىء التصرف الحكومي، والتدخل أو عدم التدخل، في النشاط الاقتصادي[1].

ويؤكد الاقتصادي ساموِلز (W.J. SAMUELS) أنه لا بد لنظرية السياسة الاقتصادية من مواجهة مشكلة الحرية، مقابل التقييد والاستقلال، مقابل التعاون والثبات، مقابل التحول[2].

أمثلة لأهداف السياسات الاقتصادية:

يمكن أن نذكر ما يلي من الأهداف الاقتصادية الشائعة بين الدول النامية على سبيل المثال:

١. زيادة معدل نمو الناتج الوطني.
٢. زيادة نسبة مساهمة القطاع الصناعي في الناتج الوطني.
٣. زيادة مرافق البنية الأساسية كالطرق والموانىء وشبكات الماء والكهرباء.
٤. تحسين التركيب الهيكلي للصادرات بتخفيف الاعتماد على تصدير سلعة واحدة أو على تصدير المواد الخام.
٥. احلال الإنتاج المحلي مكان المستوردات.
٦. إدخال صناعات جديدة ذات مستوى فني متقدم.

ونذكر ما يلي من الأهداف الشائعة للسياسة الاقتصادية في الدول الصناعية الغنية[3] على سبيل المثال:

١. توفير فرص العمل لجميع القوى العاملة أو اختصاراً: العمالة الكاملة.
٢. تحقيق التوازن في ميزان المدفوعات.

(١) روبنز، ١٧٧.
(٢) ساموِلز، ١٣ ـ ١٤.
(٣) تنبرغن (١٩٦٨)، ١٠٥.

٣. استقرار الأسعار.

٤. زيادة الإنتاج.

٥. تشجيع المنافسة بين المؤسسات الإنتاجية.

٦. تحسين توزيع الدخل والثروة، أي تخفيف التفاوت.

٧. تخفيف التلوث والمحافظة على البيئة.

٨. تحسين التوزيع الجغرافي للنشاط الاقتصادي بين المناطق المختلفة للبلد الواحد.

٩. تخفيف التقلبات في النشاط الاقتصادي، أي تخفيف «الدورات التجارية» التي يتعاقب فيها الكساد والبطالة ثم التضخم والازدهار.

أمثلة لوسائل السياسة الاقتصادية:

سنذكر في البنود التالية أمثلة من الوسائل الشائعة للسياسة الاقتصادية في العالم اليوم، ويلاحظ أن بعض السياسات الاقتصادية لا يتطلب تحقيقها تمويلاً مهماً، إمّا لأنها تدابير إدارية لا تنطوي على نفقة كبيرة (ومن أمثلتها البنود ١ ـ ٤ أدناه)، أو أنها يمكن أن تولد لبيت المال دخلاً يغطي تكلفتها أو يزيد (ومن أمثلتها البنود ٥ و ٦). لكن كثيراً من السياسات الاقتصادية تتطلب تمويلاً لا تقوم بدونه (ومن أمثلتها البنود ٧ ـ ١١). فمثل هذه السياسات لا بد أن تترافق عادة مع سياسات تمويلية (كتلك المذكورة في البنود ١٢ ـ ١٦):

١) تشجيع الصناعة المحلية بتوفير الحماية الجمركية لها.

٢) تسعير بعض المنتجات الأساسية ومنع التعامل بسعر يختلف عن السعر الرسمي المحدد، وكذلك تسعير القطع الأجنبي.

٣) فرض القيود على تحويل الأموال واستثمارها خارج الدولة، أو على عمل الأجانب وقيامهم بالاستثمار ضمن الدولة.

٤) تغيير كمية النقود (الكتلة النقدية) في الاقتصاد.

٥) فرض الرقابة على القطع الأجنبي، ومن صورها إجبار المواطنين على بيع ما يحصلون عليه من قطع أجنبي للدولة.

٦) احتكار الدولة لنفسها ممارسة أنواع من النشاطات الاقتصادية المولدة للدخل، كأن تحتكر استيراد بعض المنتجات أو أكثرها، أو تحتكر ملكية المصارف وإدارتها، أو ملكية صناعة معينة كالكهرباء أو البترول والثروة المعدنية وإدارتها، أو النقل الجوي.

٧) زيادة نسبة الاستثمار الى الناتج الوطني كوسيلة رئيسية لزيادة معدل النمو.

٨) تقديم الدعم المالي أو العيني من الدولة لإنشاء صناعات جديدة.

٩) تمويل التعليم كلياً أو جزئياً من خزانة الدولة، وكذا تقديم أية سلعة أو خدمات بأقل من كلفتها لأسباب اجتماعية.

١٠) تمويل تدريب القوى العاملة أو البحوث العلمية من قبل الدولة.

١١) انشاء الدولة لمرافق البنية الأساسية كشبكات المياه، وطرق المواصلات.

١٢) فرض الضرائب المباشرة والتصاعدية لإعادة توزيع الدخل، ولتمويل نفقات الدولة.

١٢) فرض الضرائب غير المباشرة لتمويل نفقات الدولة.

١٤) التمويل بالعجز عن طريق اقتراض الدولة من مصرفها المركزي، أي تمويل نفقات الدولة بزيادة الاصدار النقدي.

١٥) التمويل بالعجز عن طريق اقتراض الدولة من مواطنيها.

١٦) الاقتراض، أو طلب المعونات من الدول الاجنبية لتمويل الاستثمار الذي يتجاوز حدود الادخار المحلي، أو لتمويل النفقات الجارية.

بعض العلاقات التحليلية بين الأهداف والوسائل:

لا بد من الإقرار بأن الخط الفاصل بين الأهداف والوسائل هو في بعض الأحوال خط اصطلاحي. «فهنالك علاقة سببية تنطلق من الوسائل وتوصل الى الأهداف. والنتائج المتوسطة لاستخدام الوسائل يمكن تسميتها أهدافاً متوسطة أو أهدافاً مشتقة، لتميزها من الأهداف النهائية. فمثلاً قد يكون الهدف النهائي هو زيادة المنافع أو الرضا عند المواطنين، لكن زيادة الاستهلاك قد تكون هي الهدف المشتق الأول (بافتراض أن زيادة الاستهلاك هي وسيلة لزيادة المنافع)، وزيادة الدخل هي الهدف المشتق الثاني، وزيادة العمالة هي الثالث، وزيادة الاستثمار هي الرابع»[1].

ويؤكد الاقتصاديون كثيراً على أن كل سياسة لها آثار عديدة تمتد الى أهداف مختلفة، فتقربنا من بعض الأهداف، وتبعدنا عن بعضها الآخر بدرجات مختلفة. كما أن أي سياسة اقتصادية غالباً ما تنفع أقواماً وتضر بآخرين. فالحماية الجمركية للمنتجات الصناعية المحلية تنفع المنتجين إذ تسمح لهم بالبيع بسعر أعلى. أو ترويج سلعة أقل جودة، فتزيد من أرباحهم أو تخفف خسائرهم، كما تنفع من يعملون في تلك الصناعات، وكانوا سيتعطلون عن العمل ـ ولو مؤقتاً ـ لولا الحماية.

كما قد تنفع الحماية البلد على المدى الطويل في انشاء صناعات جديدة ما كانت لتقوى على منافسة السلع الأجنبية من حين إنشائها، لكن تقوى على ذلك بعد فترة ما من الحماية. على أن الحماية تزيد تكاليف المعيشة على مستهلكي تلك المنتجات المحلية، فتضر بهم طالما بقيت قائمة.

وقد استنتج الاقتصاديون أيضاً بعض مقولات تحدد العلاقات الفنية الدقيقة بين الأهداف والوسائل، وتنفع في صياغة سياسات ناجعة، نذكر منها ـ على سبيل المثال

(١) تنبرغن (١٩٦٨)، ص ١٠٤. والمقصود أن زيادة الاستهلاك هي وسيلة لزيادة منافع المواطنين، وزيادة الدخل وسيلة لزيادة الاستهلاك، وزيادة العمالة وسيلة لزيادة الدخل، وزيادة الاستثمار وسيلة لزيادة العمالة. وفي قواعد العز بن عبد السلام فكرة مشابهة، عن الوسيلة الى الوسيلة. ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: ١/١٠٥.

ـ مقولة تنبرغن بأنه لا بد لنا، إن أردنا تحقيق عدد من الأهداف الاقتصادية الكمية، من استخدام عدد مساوٍ من الوسائل (السياسات الاقتصادية). وتعتمد صحة هذه المقولة على شروط رياضية معينة[1].

التخطيط:

إن غالبية دول العالم اليوم تدير شؤونها الاقتصادية في إطار خطة اقتصادية وطنية، بينما كان التخطيط الاقتصادي قبل نصف قرن مقصوراً على الاتحاد السوفياتي، وألمانيا النازية.

لكن مضمون التخطيط أو حقيقته، والدواعي الدافعة اليه، تختلف اختلافاً جوهرياً بحسب النظام الاقتصادي الذي يتبناه بلد ما، وبحسب الواقع الاقتصادي القائم فيه. ومن المفيد لتبسيط العرض التمييز بين ثلاثة أصناف من البلدان في هذا المقام: البلدان الشيوعية، والرأسمالية، والنامية (بلدان العالم الثالث).

ففي البلدان الشيوعية، حيث الأصل هو وجود حزب يمارس «دكتاتورية البروليتاريا» مع تملك الدولة لوسائل الإنتاج كافة ضمن استثناءات محدودة ـ يعد التخطيط ضرورة لا بد منها للتنسيق بين آلاف قرارات الإنتاج والاستثمار والاستهلاك... الخ. ولتوجيه هذه القرارات نحو تحقيق الأهداف التي حددتها السلطة السياسية للاقتصاد.

وحقيقة التخطيط حينئذ هو أنه تخطيط شامل تقوم فيه سلطة مركزية بتحديد كمية ونوعية السلع والخدمات التي سينتجها المجتمع، مع تحديد مسؤولية الانتاج في المنشآت المختلفة، وتوفير القوى العاملة ومستلزمات الإنتاج لكل منها. وفي هذا

(١) تنبرغن (١٩٥٢م). والشروط الرياضية لصحة هذه المقولة هي أن تكون العلاقات بين المتحولات الاقتصادية (أهدافاً كانت أم وسائل) علاقات خطية سكونية وغير احتمالية، وأن تكون تكاليف تعديل الوسائل (بالزيادة أو النقص) معدومة. وقد برهن اقتصاديون آخرون فيما بعد على أنه اذا كانت العلاقات احتمالية، أو كانت تكاليف تعديل الوسائل غير معدومة، فإن من الأفضل استخدام جميع الوسائل المتاحة حتى ولو كان الهدف وحيداً.

الإطار يحل التخطيط المركزي محل المبادلات الرضائية بين الأفراد والمنشآت في السوق، وتغدو الدولة هي الجهة الوحيدة تقريباً التي تشتري «خدمات العمل» من القوة العاملة في الاقتصاد.

وهناك تفاوت بين الدول الشيوعية في مدى أخذها بالتخطيط الشامل، تبعاً لاختلاف نطاق القطاع الخاص في كل منها، ولاختلاف تصورها للمذهب، لكن تفصيل هذا التفاوت يخرج عن نطاق بحثنا هذا. وما وصفناه أعلاه هو النموذج السوفياتي للتخطيط، وتتبعه تقريباً أكثر دول أوربا الشرقية، باستثناء يوغوسلافيا، حيث التخطيط أقل مركزية، وأكثر اعتماداً على قوى السوق تحت إشراف الدولة وتوجيهها.

أما الدول الغربية الرأسمالية، فإن دوافعها المذهبية لا ترحب بالتخطيط لسببين، أولهما: هو أنه ليس للنظام الرأسمالي عموماً أهداف عُليا يسعى لتحقيقها، بل هدفه هو ترك الناس أحراراً في تحقيق ما يحلو لهم من أهداف، بشرط أن لا يتجاوزوا مباشرة على حريات الآخرين. وثانيهما: هو القناعة المذهبية بأن المعاوضات الرضائية بين الأفراد والمؤسسات في السوق هي الطريقة الأفضل لمساعدتهم على تحقيق ما يريدون. ومع هذا فإن جميع الدول الغربية تقريباً باستثناء الولايات المتحدة (التي ما تزال تُعدّ كلمة «التخطيط» فيها من مصطلحات اليسار السياسي) تمارس نوعاً ما من أنواع التخطيط. فكيف حصل ذلك[1]؟ لقد حصل هذا التحول لأسباب عدة، أحدها فكري، وهو انتشار القناعة بأن هناك أنواعاً من المشكلات الاقتصادية لا يحقق نشاط السوق الحرة حلاً مقبولاً لها: كالتقلبات العامة في النشاط الاقتصادي (وقد عزز هذه القناعة الكساد الكبير في الثلاثينات من هذا القرن)، وكعدم التوازن في النمو الاقتصادي للأقاليم المختلفة ضمن البلد الواحد، وكتجاهل السوق لما يسمى بالآثار الخارجية EXTERNALITIES لأنواع من الأنشطة الاقتصادية (كضرر التلوث الصناعي، ومنافع التعليم لغير المتعلم نفسه).

وثاني هذه الأسباب سياسي، وهو: تأثير الأحزاب الاشتراكية في تلك البلاد.

(١) تنبرغن (١٩٦٨م)، ص ١٠٢ - ١٠٣، إضافة إلى مقال عن التخطيط في الدول المتقدمة غير الشيوعية، في الموسوعة البريطانية.

وسبب ثالث واقعي وهو: أن الخطوات الفعلية نحو التخطيط غالباً ما اتخذت بعد أزمات اقتصادية، أو شعور بعدم الرضا عن أداء الاقتصاد عموماً.

إن دواعي التخطيط التي أشرنا اليها جعلت حقيقة التخطيط في دول أوربا الغربية تختلف جوهرياً عنها في البلدان الشيوعية. فالتخطيط في الدول الغربية لا يعني ملكية تلك الدول لجميع وسائل الانتاج في المجتمع، ولا إدارتها المباشرة لعمليات الإنتاج من قبل سلطة مركزية، بل يعني التأثير على القرارات الاقتصادية الخاصة وتوجيهها دون الغائها، كما يعني استخدام آلية السوق في تحقيق القرارات التخطيطية. فمثلا: إذا تقرر زيادة إنتاج سلعة معينة وصادراتها، فإن الدولة لا تصدر أمراً الى الصناعة المعنية بزيادة انتاجها وتقدم لها المستلزمات المطلوبة، بل قد تلجأ الى تقديم مساعدة مالية، أو اعفاءات ضريبية، أو تسهيلات ائتمانية الى تلك الصناعة لتجعل زيادة الإنتاج والتصدير أمراً مرغوباً لأربابها. على أن قيام الدول الرأسمالية الغربية بقدر من التخطيط - ولو في إطار السوق - يعني بالتأكيد التسليم بأن ثمة قرارات اقتصادية رئيسية ينبغي أن تتخذ - أو يؤثر عليها على الأقل - من قبل سلطة مركزية، وأن لا تترك للتفاعل الحر لقوى السوق وحدها. من ذلك: القرار بزيادة معدل نمو الاقتصاد ككل، وتصحيح التفاوت الإقليمي في النشاط الاقتصادي، وضمان التنسيق بين السياسات الحكومية المتعددة حتى لا تتناقض آثارها.

هذا وإن هناك قدراً واسعاً من الاختلاف بين الدول الغربية في نطاق التخطيط يخرج تفصيله عن نطاق بحثنا هذا.

فإذا انتقلنا الآن الى التخطيط الاقتصادي في الدول النامية فإننا نرى له سمات رئيسية يمكن استخلاصها، رغم الاختلافات الكبيرة في الأهداف الاجتماعية والواقع الاقتصادي لتلك الدول[1].

إن الداعي الأول للتخطيط في الدول النامية كان وما يزال هو الرغبة في زيادة متوسط انتاج (ودخل) الفرد الواحد من السكان، بأمل أن تؤدي هذه الزيادة - اذا

(١) آرثر لويس (١٩٦٨م)، ١١٨-١٢٤.

استمرت لفترة كافية من الزمن وبمعدل مرتفع - الى القضاء على حالة الفقر (بمعناه المطلق) الواسع الانتشار في كثير من تلك الدول، والقضاء على التخلف الاقتصادي الذي تشعر به إزاء الدول الصناعية الغنية. ونظراً للقناعة السائدة بأن كثيراً من الأمور التي تؤدي لزيادة انتاج الفرد تتطلب مبادرات من الدولة (في تطوير التركيب الهيكلي للاقتصاد وانشاء مرافق البنية الأساسية... الخ، مما قد لا تحققه قوى السوق[1] أو قد لا ترغب في انتظار تحققه بالتطورات التلقائية لقوى السوق). فقد بادرت جميع الدول النامية تقريباً الى صياغة سياساتها للتعجيل بالنمو في إطار خطة اقتصادية.

وهذه الدواعي للتخطيط في الدول النامية، هي في حقيقتها دواع عملية لا تملي نمطاً معيناً من أنماط التخطيط، بل تترك المجال فسيحاً لتحديد نطاق وأسلوب التخطيط الذي تأخذ به أية دولة بما يناسب واقعها الاقتصادي والسياسي ومنطلقاتها المذهبية. ونحن نجد في الواقع درجات من التخطيط في الدول النامية يمكن تلخيصها كما يلي:

ففي أدنى المستويات، قد يطلق اسم الخطة الاقتصادية مجازاً على مجموعة من المشروعات المفيدة الاقتصادية والاجتماعية التي قدمتها ادارات مختلفة، ولا تربط بينها أولويات محددة تبين أيها تُقدم إذا لم يكن ممكناً تنفيذها جميعاً.

لكن جوهر التخطيط هو التوفيق بين الاحتياجات والأهداف من جهة والموارد المتاحة من جهة أخرى، وهو أيضاً تحديد الأولويات بين الأهداف عند تزاحمها. لذلك فإن التخطيط الجادّ يتطلب على الأقل تحسين السياسات الاقتصادية للحكومة (القطاع العام) وتنسيقها، وتحديد أولويات واضحة للانفاق العام لعدد من السنوات المقبلة، سعياً نحو هدف عام هو زيادة معدل النمو الاقتصادي. وهذا ما كانت أوائل خطط التنمية تفعله.

وعلى مستوى أكثر نضجاً أصبحت الخطط الاقتصادية تشمل عادة:

١) استعراضاً للوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم عند بداية الخطة.

(١) برمان، ٥٤٦-٥٤٧.

٢) تحديداً للأهداف والأولويات الاقتصادية والاجتماعية، لفترة الخطة التي تشمل عدة سنوات مقبلة (خمس سنوات مثلاً).

٣) مجموعة السياسات والاجراءات التي ستُتبع لتحقيق كل هدف من الأهداف: كزيادة الادخار والاستثمار والانتاجية، واستحداث أو إصلاح المؤسسات والقوانين والتنظيمات.

٤) برنامجاً يحدد موارد الحكومة ونفقاتها الجارية والاستثمارية.

٥) مقارنة شاملة لكل نوع من الموارد التي تتطلبها الخطة مع الموارد المتوقع توافرها.

المعايير الاجتماعية لتقويم المشروعات:

إن الخطط الاقتصادية تسعى دوماً لاكتشاف أفضل المشروعات الاستثمارية - العامة أو الخاصة - لتضمن لها أولوية عالية في برنامج الخطة الاستثماري. والمشروع الأفضل ليس هو دوماً المشروع الأعلى ربحية تجارية حسب أسعار السوق السائدة، لأن هذه الأسعار لا تعبر دوماً - بصدق - عن الندرة الحقيقية للموارد التي يستنفدها المشروع، ولا عن المنافع المتولدة منه للمجتمع عموماً[1]. وقد اشتملت كتابات التنمية والتخطيط المعاصرة على قدر كبير من المناقشة لمعايير «الأفضلية» الاجتماعية للاستثمارات المختلفة، ولكيفية التوصل لأسعار «محاسبية» أصدق تعبيراً من أسعار السوق عن تكاليف أي مشروع استثماري ومنافعه. ولا خلاف بين الاقتصاديين في أن معايير «الأفضلية» واختيار الأسعار «المحاسبية» كلاهما يتأثر بشكل صريح - وإلى حد بعيد - بقيم المجتمع وأهدافه.

إن الاستثمارات التي تنفذها الدولة مباشرة بموارد القطاع العام، تستطيع أن تختارها وفق معايير تقويم المشروعات التي تتبناها خطة التنمية. لكن اقناع القطاع الخاص بتنفيذ مثل هذه المشروعات التي قد لا تكون جذابة تجارياً، والإعراض عن مشروعات أخرى أكثر جاذبية لكنها أقل نفعاً للمجتمع، إن هذا الإقناع يتطلب تقديم

(١) من أوائل من نادوا بهذه الفكرة: تنبرغن (١٩٥٨م).

بعض الإغراءات (كالاعفاءات الضريبية مثلاً) من طرف، وإقامة بعض العراقيل (كعدم تقديم التمويل) من الطرف الآخر. وهذا من جملة السياسات الاقتصادية والتنظيمية التي تنطوي عليها بعض خطط التنمية.

مدى نجاح التخطيط في الدول النامية:

يرى عدد من الاقتصاديين، أن نجاح التخطيط كان محدوداً إذا قورن بالتوقعات والآمال الأولى التي علقت عليه[1]، بل إن بعضهم يتساءل عما اذا كانت منافع التخطيط في بعض الدول قد تساوت مع النفقات الكبيرة التي أنفقت عليه[2]. وهناك قدر من التشكك في صحة بعض الافتراضات الأساسية التي بني عليها كثير من الخطط، ومن أهمها التأكيد المفرط على أهمية الاستثمار في تحقيق النمو، وأهمية النمو الاقتصادي في تخفيف الفقر والعطالة[3] والظن بأن القطاع العام والجهاز الاداري للدولة هو أقدر من قوى السوق على التنسيق بين القرارات الاقتصادية، وعلى اختيار أفضل المشروعات، وعلى تحاشي الاسراف في استخدام الموارد الاقتصادية. كما أن مشكلة الفساد بأبعادها المختلفة وآثارها الخطيرة على السياسة الاقتصادية وعلى دور الدولة في الاقتصاد، لم تنل بعد الاهتمام المناسب[4].

والذي يمكن استخلاصه من التعليقات السلبية السابقة هو ضرورة الانتباه للآثار الجانبية (غير المقصودة) لكل سياسة اقتصادية، والى أن العلاقات السببية بين المقدمات والنتائج هي ظنية في الحياة الاقتصادية، بحيث إن سياسة معينة قد لا توصل عملياً الى الهدف الذي قصد بها.

(١) برمان، ٥٥٥.
(٢) جلال أمين، ٥٢-٦١.
(٣) برمان، ٥٥١-٥٥٥.
(٤) ميردال، ٣٦-٣٨.

٣ ـ الأهداف الكبرى للسياسة الاقتصادية في الإسلام:

إن الأهداف العامة للسياسة الاقتصادية في الإسلام هي منطقياً أهداف الإسلام نفسها في الحياة الاقتصادية.

ولا ريب في أن استنتاج عدد محدود من الأهداف الاقتصادية الكبرى من مئات النصوص والأحكام والقواعد الشرعية هو عمل ينطوي على قدر كبير من الترجيح والانتقاء، وفيه لذلك مجال لتعدد الآراء. ولعله شبيه بعملية استنتاج القواعد الفقهية الكلية من النصوص والأحكام الفرعية. لكن الذي يعين على هذه المهمة الصعبة هو أننا لا نبدأ من فراغ، بل نعتمد على جهود من سبق من العلماء والباحثين.

ونرى تلخيص الأهداف الأصلية الكبرى في هذا المجال بأربعة هي:

الهدف الأول: كفالة حد أدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع.
الهدف الثاني: تحقيق القوة والعزة الاقتصادية.
الهدف الثالث: تخفيف التفاوت في الدخل والثروة بين الناس.
الهدف الرابع: توليد مزيد من الدخل والثروة يكفي لتحقيق الواجبات الكفائية الإسلامية الأخرى.

وهناك أهداف مشتقة متعددة تخدم هذه الأهداف الأصلية، نذكر منها على سبيل المثال: التوظيف الكامل، والنمو الاقتصادي.

وسنوضح الآن بايجاز كل هدف مع بيان بعض أدلته الشرعية والاقتصادية. ولا نزعم أن هذه الأهداف الأربعة هي كل ما تهدف اليه الشريعة في مجال المعاش ولكنها ـ كما نظن ـ أكبر الأهداف. كما أنها أهداف أولية بمعنى أنه ليس واحد منها مشتقاً من الآخر.

٣/ ١ ـ كفالة حد أدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع[١]:

إن المسؤول الأول شرعاً عن تحقيق حد أدنى من المعيشة هو الفرد نفسه بجهوده الـذاتية. فالكسب للنفس والأسرة (العيال) هو فرض عين على كل مقتدر. والأدلة الشرعية على هذا كثيرة منها:

ـ عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «طلب الحلال واجب على كل مسلم»[٢].

ـ وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «طلب الحلال فريضة بعد الفريضة»[٣].

وكذلك فإن وجوب الكسب للزوجة والأولاد القاصرين وسواهم من العيال مشهور في الشريعة. ومن أدلته الكثيرة قوله صلى الله عليه وسلم: «كفى بالمرء إثماً أن يُضيع من يقوتُ»[٤].

فإن عجز الفرد عن الكسب إمّا لسبب ذاتي كالمرض أو العاهة، أو لسبب خارجي كعدم وجود فرص عمل، وكان فقيراً ليس عنده مال يغنيه، فإن الشريعة أوجبت معونته على جهات أخرى: على أقاربه الأغنياء بحسب نظام النفقات الواجبة[٥]، فإن عُدموا

(١) محمد أنس الزرقا، نظم التوزيع . . . : ٣٥ـ٣٦، حيث أورد مزيدا من التفصيل والمراجع.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، وعند ابن حجر، مختصر الترغيب والترهيب: ٢١٨، الحديث رقم ٥٩١، وذكر أن سنده حسن، وعنه نقلناه.

(٣) رواه الطبراني والبيهقي، وأخرجه ابن حجر في مختصر الترغيب والترهيب: ٢١٨، الحديث رقم ٥٩٢، وعنه نقلناه.

(٤) أي من يلزمه قوته. الجامع الصغير للسيوطي بشرح المناوي. وقد أشار المناوي الى حسنه. وعند الإمام مسلم في الصحيح: ٧٨/٣ نص الحديث: كفى بالمرء اثماً أن يحبس عمن يملك قوته.

(٥) أورد خلاصة هذا النظام مصطفى الزرقا، نظام التأمين: ١١٦ ـ ١١٧. وثمة تفصيل له في بحث الدكتور روحي أوزجان.

فعلى صندوق الزكاة، فإن لم تكف الزكاة فعلى بيت المال، فإن لم يكف ما في بيت المال فلولي الأمر أن يوظف على الأغنياء القادرين قدر ما يسع الفقراء[١]. وحتى لو لم يوجد للمسلمين دولة تطبق أحكام الشرع ولا صندوق زكاة، فإن كل فرد مسلم[٢] وكـل جمـاعـة صغيرة ـ كأهل الحي أو القرية ـ مسؤولة بقدر امكاناتها عن إسعاف المعوزين وتأمين حد أدنى من المعيشة لهم، قال صلى الله عليه وسلم: «ما آمن بي مَنْ بات شبعان وجاره الى جنبه جائع وهو يعلم»[٣]. وقال صلى الله عليه وسلم «أيما أهل عَرَصةٍ أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد بَرِئت منهم ذمة الله»[٤].

ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم ندد بالأفراد والجماعات الذين لا يكترثون بهذا الهدف، وعدّ ذلك من سِمات الكفر: قال تعالى؛ ﴿**كلّا بل لا تُكْرِمون اليتيم، ولا تَحاضُّون على طعامِ المسكين**﴾[٥].

وقال جل شأنه: ﴿**ما سلككم في سقر؟ قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين**﴾[٦].

إن كثـرة النصـوص الشـرعية التي تحض على تحقيق هذا الهدف وتتوعد من يهملونه، وتعدد المؤسسات الاجتماعية التي ناطت بها الشريعة العناية بهذا الهدف (الأسرة، صندوق الزكاة، بيت المال، كل جماعة قادرة، كل فرد قادر) يندر أن نجد لها نظيراً في أي هدف اقتصادي شرعي آخر، مما يجعلنا على ثقة بأن هذا الهدف هو من أكبر الأهداف الإسلامية الاقتصادية إن لم يكن أكبرها.

(١) عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢٤٨/٢ـ٢٥٠ و ٨١/٣ـ٨٨.

(٢) محمد باقر الصدر، الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية: ١١٧.

(٣) الهيثمي، مجمع الزوائد: ١٦٧/٨، وقال الهيثمي: إسناده حسن. ونقلناه عن عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٥٧/٣.

(٤) رواه الحاكم في المستدرك والإمام احمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٥) الفجر: ١٧ ـ ١٨.

(٦) المدثر: ٤٢ ـ ٤٤.

وسنرى فيما بعد أن تقدير الحد الأدنى الذي ينبغي كفالته يقع ضمن السياسة الاقتصادية.

٣/ ٢ ـ تحقيق القوة والعزة الاقتصادية:

نعني بالقوة عموماً القدرة على تحقيق الأهداف، أي على جلب المصالح ودفع المكاره، وبالعزة والاستقلال وعدم الوقوع تحت وصاية الآخرين أو سيطرتهم، ولا تحت جورهم وظلمهم[1]. والإسلام يريد للأمة التي تؤمن به وتحمل رسالته الى العالم أن تكون قوية عزيزة، والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة مشهورة[2].

والقوة مفهوم نسبي يدل على أن «قدرة صاحب القوة على عمل ما يريده أشد مما هو المعتاد، والأعمال عليه أيسر...

وشاع إطلاق القوة على الوسائل التي يستعان بها على تذليل المصاعب مثل السلاح.. والمال والجاه[3]، ومن القوة كثرة عدد القادرين والماهرين في اداء هدف معين.

---

(١) نبهني إلى أهمية هدف القوة الزميل الدكتور رفيق المصري فله الشكر. وأورد ابن عاشور تفسيراً للآيات الكريمة التي ورد فيها لفظ القوة وبخاصة في: الاعراف: ١٤٥. والأنفال: ٦٠، والنمل: ٣٣. ولفظ العزة الذي ورد في المائدة: ٥٤. وأورد ابن حجر في فتح الباري: ٥/ شرحاً لمعنى الذل (ضد العز) في قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يدخلُ هذا بيتَ قومٍ إلّا أدخله الله الذلّ».

(٢) من ذلك قول المولى عز وجل: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾، المنافقون: ٨. وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف».

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ٩٩/٩، ويؤيد هذا المعنى تفسير قوله تعالى ﴿وإذ قُلتمْ يا موسى لن نَصبرَ على طعامٍ واحد...﴾، البقرة: ٦١، عند ابن عاشور، المصدر نفسه: ٥٢٤/١-٥٢٥ و ٥٢٨، إضافة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «يوشِكُ الأُمَمُ أن تَداعىٰ عليكم... وليقذفَنَّ اللهُ في قلوبكم الوَهْن... حبُّ الدنيا وكراهيةُ الموت». وقد أخرجه أبو داود: السنن: ٤٨٣/٤، كتاب الملاحم، الحديث رقم ٤٢٩٧.

وفي مجال الاقتصاد خصوصاً يمكن القول بأن القوة تتطلب إعداد الطاقة الانتاجية المادية (من الأصول الثابتة ورأس المال الاجتماعي)، والقوة البشرية الماهرة ـ وهي الأهم ـ والمؤسسات والنظم الكفية القادرة على توجيه التصرفات الفردية بما ينسجم مع مصلحة المجتمع، والعدل الذي يقلل الشقاق ويؤلف بين القلوب. كما تتطلب القوة التِقانية (التكنولوجية)، وتوفير المرونة في الهيكل الانتاجي بحيث يستطيع أن يواجه المتطلبات المتغيرة، وأن يتحمل الابتلاء بنقص الأموال والأنفس والثمرات، كما تتطلب أيضاً توليد المدخرات إمّا بزيادة الإنتاج عن الاستهلاك، أو بتخفيض الاستهلاك عند اللزوم، كل ذلك هو من وسائل القوة الاقتصادية. وكل ذلك يحدد بالمقارنة مع المعتاد في الأمم الأخرى، فكلما وصلنا الى أكثر من المعتاد دل ذلك على وجود القوة الاقتصادية، وكلما كان أقل دل على الضعف.

والعزة الاقتصادية تتطلب في أدنى حدودها الاستغناء عن طلب معونة الآخرين، والقدرة على الاستمرار بالموارد الذاتية. ولا يعني ذلك الالتزام بسياسة الاكتفاء الذاتي والحد من المبادلات مع العالم الخارجي، بل يعني فقط المقدرة على المعاوضة، والاستغناء عن طلب المعونة. والعزة ـ في مستوى أعلى ـ تنطوي على استقلال القرار، والقدرة والرغبة في معونة الآخرين وحمايتهم من الظلم.

ولا شك في أن القوة الاقتصادية تمهد الطريق للعزة، وأن الضعف الاقتصادي يمهد الطريق للهوان والذل. لكن القوة وحدها ليست العامل الحاسم، مثلما أن الغنى والفقر لا يتلازمان مع عزة النفس وذلها، بل العامل الحاسم هو درجة تعلق المجتمع بأهدافه، مقارنة مع درجة تعلقه بمستوى معيشته واستهلاكه المادي. فكلما كانت الأهداف غالية على النفس، وكان التعلق بمستوى المعيشة أقل، سهل على المجتمع أن يضحي ببعض مستواه المعيشي إذا كان ذلك لازماً للانعتاق من سيطرة الآخرين، ودفع ظلمهم. وعلى العكس من ذلك كلما اعتاد المجتمع التنعم والاستهلاك العالي ـ أي الترف ـ واشتد تعلقه به، كان أسرع الى التضحية بأهدافه وقيمه للحفاظ على ثروته ومستواه المعيشي، وهذا يصدق على الفرد مثلما يصدق على المجتمع،

لذلك كانت السياسات الاقتصادية التي تشجع البساطة والبَذاذة في الاستهلاك ملائمة لتحقيق العزة الاقتصادية، وكانت السياسات التي تشجع زيادة الانتاج والادخار والاستثمار منسجمة مع تحقيق القوة الاقتصادية.

٣/ ٣ ـ تخفيف التفاوت في الدخل والثروة بين الناس:

إن تخفيف التفاوت في توزيع الدخل والثروة بين الناس هو هدف مهم من أهداف الإسلام الاقتصادية، ومن أصرح الأدلة على ذلك قوله جل وعلا: ﴿**ما أفاء اللهُ على رسوله من أهلِ القرى فَلِلّهِ وللرسول ولذي القُربىٰ واليتامى والمساكينِ وابنِ السبيلِ كيلا يكونَ دُولةً بين الأغنياء منكم**﴾[1]، والدُولة (بضم الدال) هي الشيء الذي يتداول. والمعنى: إن الله سبحانه قضى بقسمة مال الفيء على هذا النحو «كي لا تقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم، دون الفقراء والضعفاء»[2].

كما يستدل على أهمية هذا الهدف في نظام الإسلام بكثرة النظم والتدابير التي جاءت بها الشريعة لإعادة توزيع الدخل والثروة بين الناس. وليس لمكافحة الفقر والحاجة فقط، فمن هذه النظم والتدابير ما هو إلزامي، كنظام الإرث، ووجوب اشتراك الناس في أنواع من الثروات الطبيعية، وأحكام الفيء، ونظام العواقل. ومنها ما هو تطوعي اختياري كتقديم الماعون، وكبذل فضل بعض أنواع المال، وكالوقف[3].

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١٦/١٨.

(٣) تفصيل ذلك عند محمد أنس الزرقا، «نظم التوزيع الإسلامية». ومن المفيد في هذا المقام التمييز بين النظم الإسلامية التي تستهدف أساساً مكافحة الفقر وضمان حد أدنى من المعيشة: كالزكاة وصدقة الفطر والمنيحة والنفقات الواجبة بين الأقارب، والنظم التي تستهدف تخفيف التفاوت، كالتي أشرنا اليها في صلب البحث. لكن قد يتفق أن نظاماً معيناً يحقق الأمرين معاً كالوقف الخيري مثلاً، فانه يخفف التفاوت ويكافح الفقر.

٣/ ٤ ـ توليد مزيد من الدخل والثروة يكفي لتحقيق الواجبات الكفائية الإسلامية[1]:

الواجبات الكفائية هي واجبات طلبتها الشريعة من المسلمين بمجموعهم ولم توجبها على فرد بعينه. فإن لم يقم بها أحد أثموا جميعاً. وما من شك في أن الواجبات الكفائية كثيرة ومتجددة بحسب قاعدة «ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب». والعديد من هذه الواجبات غير اقتصادي، كدعوة الإنسانية الى دين الله، وكإقامة شعائر الدين، ولكنه يتطلب لتحقيقه موارد اقتصادية مادية وبشرية، وهي عادة يمكن تحصيلها بالمال إن توافر.

وقد أشار الله سبحانه وتعالى الى أهمية المال بهذا المعنى في قوله: ﴿**أموالكم التي جعلَ اللهُ لكم قِياماً**﴾[2]، أي يقوم بها المعاش ومصالح الدين والدنيا[3]. وعدّ الله تعالى التقاعس عن إنفاق المال في سبيل الله من أسباب هلاك الأمة: ﴿**وأنفقوا في سبيل الله ولا تُلْقوا بأيديكم الى التهْلُكَة**﴾[4][5].

إن تحقيق الهدفين الأولين وهما: كفالة حد أدنى من المعيشة وتحقيق القوة والعزة يتطلب توليد مستوى معين من الدخل في المجتمع. أمّا هذا الهدف الرابع فيتطلب توليد مزيد من الدخل فوق ما سبق، وتوافر أنواع من الثروة ورأس المال الإنتاجي في يد الأفراد والدولة حتى يمكن القيام بفروض الكفاية. وهذا من جملة ما يقصده الفقهاء بقولهم: إن حفظ المال هو من المقاصد الخمسة الكبرى للشريعة[6].

---

(١) بعض التفصيل في هذا الموضوع من الزاوية الشرعية أورده ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٦٧-١٧٢.

(٢) النساء: ٥.

(٣) هذا مآل تفسير هذه الآية الكريمة، وقد ورد عند الراغب الاصفهاني، المفردات. الخازن، التفسير. والنسفي، التفسير وسواها.

(٤) البقرة: ١٩٥.

(٥) محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير.

(٦) أورد ابن عاشور في مقاصد الشريعة: ١٦٧-١٧٢، شرحاً ممتازاً لذلك.

ومن الضروري التأكيد على أهمية توافر مزيد من الدخل والثروة للأفراد وللدولة، لأن نظام الشريعة لا يقوم على أساس تنفيذ الدولة لجميع فروض الكفاية، كما لا يتصور فيه أن يقوم الأفراد بذلك دون وجود ولي أمر ودولة. لهذا كان مبدأ «ازدواجية الملكية» من السمات البارزة للنظام الاقتصادي الإسلامي، ويعني هذا المبدأ: وجود مال عام بكل أنواعه في يد الدولة، الى جانب وجود مال خاص بكل انواعه في يد الأفراد والمؤسسات الخاصة[1]. وقد عنيت الشريعة بتوفير مصادر معينة من الثروة والدخل لبيت المال العام (إضافة الى صندوق الزكاة ذي المصارف المحددة)، وجعلت ادارة هذه الأموال العامة وإنفاقها من المجالات الكبرى للسياسة الاقتصادية الشرعية. كما أن لولي الأمر أن يوظف ـ بالشروط الشرعية ـ وجائب مالية (ضرائب) على الاغنياء لتحقيق ما أوجبت عليه الشريعة القيام به من المصالح العامة[2].

وبحسب أهمية الواجبات الكفائية التي يتطلب تحقيقها توليد دخل معين، أو توافر ثروة معينة (كالجسور والمطارات أو الأسلحة أو الآلات الإنتاجية . . . الخ) تكون أهمية تحصيل ذلك الدخل أو توفير تلك الثروة. ولما كان كثير من الواجبات الشرعية الكفائية مطلوباً على سبيل التأكيد والإلزام، فإن لنا أن نستنتج أن هذا الهدف الثاني مطلوب أيضاً على سبيل التأكيد والإلزام.

وفي ختام عرض هذه الأهداف الكبرى الأربعة يحسن التأكيد مجدداً على أنه لا بد في التطبيقات العملية من أن نشتق من هذه الأهداف الأولية كثيراً من الأهداف الوسيطة التي تكون بمثابة الوسائل للأهداف الأولية. ومن أهم الأهداف الوسيطة على الاطلاق في نظري: التوظيف الكامل للقوى العاملة بوصفه الوسيلة الشرعية والاقتصادية الرئيسية لتحقيق الهدف الأول (كفالة حد أدنى من المعيشة)، كما أنه يسهل كثيراً تحقيق الأهداف الثلاثة الأخرى.

(١) سعيد مرطان، ١٥٠-١٥١.

(٢) في كتاب محمد ضياء الدين الريس، الخراج والنظم المالية في الدولة الإسلامية، تفصيل أنواع الثروة والدخل التي وفرتها الشريعة لبيت المال.
وفي كتاب عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الاسلامية: ٢/٢٨٤-٣٠١ تفصيل الشروط الشرعية لجواز فرض وظائف مالية (ضرائب).

ويلي ذلك: النمو الاقتصادي كهدف وسيط لا بد منه لتحقيق الأهداف الأول والثاني والرابع، فضلاً عن أنه يسهل أيضاً تحقيق هدف تخفيف التفاوت إذا اقترن النمو بسياسات واعية تتوخى هذا الهدف.

٤ ـ نصوص شرعية لسياسات اقتصادية في العهد النبوي، مع التعليق عليها:

٤/١ ـ ملاحظات في المنهج:

ملاحظة اقتصادية:

لا بد من تحديد أنواع السياسات والوسائل المباحة لتحقيق أهداف النظام الاقتصادي، لأن النظم تختلف في سياساتها ووسائلها أكثر مما تختلف في أهدافها.

فهدف تخفيف التفاوت في الدخل والثروة مثلاً يمكن أن نسعى اليه عن طريق تشجيع الناس على الانفاق الخيري التطوعي، أو عن طريق إلزام الأغنياء بتقديم بعض أموالهم، أو عن طريق مصادرة بعض هذه الأموال، أو عن طريق منع الأفراد من امتلاك واستثمار وسائل الإنتاج وحصرها في يد الدولة، أو عن طريق التسعير الجبري لخدمات العمل (الأجور) بحيث لا يُترك تفاوت كبير بين أدنى الأجور وأعلاها... الخ، ولا شك في أن نمط الحياة الاقتصادية ومؤسساتها ستختلف اختلافاً جوهرياً بحسب السياسات التي نرتضيها لتحقيق هذا الهدف. فبعض السياسات التي ذكرناها لم تقبل الا في نظم اشتراكية وشيوعية، وبعضها مقبول حتى في كثير من الدول الرأسمالية.

لهذا فإن تحديد أجناس السياسات الاقتصادية التي نرتضيها لتحقيق أهداف النظام هو أمر خطير النتائج، إذ يمكن أن تُغير السياساتُ عملياً ملامحَ الحياة الاقتصادية والاجتماعية الى حد بعيد، حتى مع المحافظة على أهداف النظام.

ملاحظة شرعية:

لا ريب في أن السياسات الاقتصادية الشائعة في عالم اليوم لم يرد في كثير منها نصوص شرعية تشملها صراحة أو قياساً، وانظر مثلاً على ذلك السياسات ذوات الأرقام (١ و ٤ ـ ٨ و ١٤) التي ذكرت في القسم الثاني من هذا البحث فاستنباط الأحكام الشرعية في شأن إباحة مثل هذه السياسات أو حظرها، أو في شأن التعديلات الواجب إدخالها عليها لتصبح مباحة، كل ذلك يقع عند علماء الأصول في نطاق الاستصلاح، أي يُبنى على قاعدة: المصالح المرسلة.

والمصلحة المرسلة: «هي كل مصلحة داخلة في مقاصد الشارع، ولم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها، ولا على استبعادها»[1].

وهذا يعني ان إباحة سياسة اقتصادية معينة على أساس الاستصلاح لا تحتاج الى دليل شرعي خاص، بل يكفي أن نثبت أن تلك السياسة تخدم أهداف النظام، وأنه ليس من دليل يمنعها.

وما دام الأمر كذلك فلماذا نبحث عن نصوص شرعية لسياسات اقتصادية في العهد النبوي؟

والجواب هو أن الاستصلاح من الأدلة الشرعية التبعية، بعد الأدلة الأصلية الأربعة وهي: القرآن والسنة والإجماع والقياس. فإن استطعنا أن نجد أمثلة لسياسات اقتصادية في القرآن والسنة فهذا أثبت وأفضل من أن نصل الى السياسات نفسها على أساس الاستصلاح، ثم إن النصوص تفسح لنا مجال القياس عليها والقياس أعلى مرتبة من الاستصلاح، كما انها تنير الطريق للاستصلاح خارج نطاق النصوص، من خلال دلالتها على أجناس من المصالح المعتبرة شرعاً، وأنواع من الوسائل والسياسات المقبولة لتحقيقها. وهذا أمر عظيم الأهمية في ضوء الملاحظة الاقتصادية السالفة.

(١) مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة: ٣٩، وفيه أيضاً أنواع الأحكام التي يمتد اليها الاستصلاح: ٥٠ـ٥١.

والمنهج الذي ارتضيته هو استقراء النصوص الشرعية التي استطعت الوصول اليها من القرآن الكريم والسنة الثابتة مما يتعلق مباشرة بالموضوع، وبذل الوسع في استنتاج أنواع السياسات الاقتصادية التي تدل عليها، ولا يتنافى ذلك بالطبع مع احتمال وجود أهداف غير اقتصادية لتلك النصوص.

ما النصوص التي تتعلق مباشرة بموضوعنا؟ انها تلك التي تثبت سياسة اقتصادية ولا تثبت حكماً شرعياً دائماً. وواضح أن النصوص التي هي من قبيل السياسة الشرعية أو ما يسميه القَرافي: (التصرف بطريق الإمامة) هي نادرة، لأن الأصل في النصوص الشرعية انها تبلغ عن الشرع الدائم، وإخراج أي نص عن هذا الأصل، والقول بأنه من قبيل السياسة الشرعية، لا بد فيه من الحذر الشديد.

وقد أورد الإمام القرافي في كتابه الفذ: الإحكام في تمييز الفَتاوى عن الأحكام، أورد - فيما استطعت أن أحصيه - تسعة أمثلة على تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الإمامة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية[1]. فكيف اذا أردنا الاقتصار على النصوص التي تخص الجانب الاقتصادي وحده؟ لا شك في أنها عزيزة جداً.

لهذا لا أكتم القارىء أني عندما بدأت الإعداد لهذا البحث من نحو سنتين ما كنت آمل الوصول إلاّ الى بضع نصوص. لكن ظهر - بفضل الله - أن النصوص في الموضوع أكثر مما توقعت.

وسَنَدي في القول بأن نصّاً ما يدل على سياسة شرعية وليس على حكم دائم هو

(١) القرافي، الإحكام: ٩٥ و٩٧ و١٠٠ و١٠٥. والامثلة التي يذكرها القرافي تعداداً دون نقاش هي: ١) قسمة الغنائم. ٢) تفريق أموال بيت المال على المصالح. ٣) إقامة الحدود. ٤) ترتيب الجيوش. ٥) قتال البغاة. ٦) توزيع الاقطاعات. والفقهاء متفقون أنها تقع في نطاق التصرف بالإمامة. أمّا الأمثلة التي يناقشها القرافي لاختلاف الفقهاء في أنها تقع في نطاق الإمامة أو في نطاق الفُتْيا والتشريع الدائم، فهي ثلاثة: ٧) الإذن بإحياء الأرض. ٨) وتَنْفيل الإمام في الجهاد. ٩) والإذن للزوجة أن تنفق من مال زوجها بالمعروف بغير إذنه.

أن يكون قد قال بذلك واحد أو أكثر من الصحابة الكرام، أو من أتىٰ بعدهم من الفقهاء الأعلام، أو كان النص نفسه يدل على ذلك صراحة[1].

فلننتقل الآن الى عرض النصوص.

٢/٤ - نصوص من القرآن الكريم، والتعليق عليها:

النص الأول: الأمر بالصدقة عند نَجْوى رسول الله صلى الله عليه وسلم:

قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجَيْتُم الرسولَ فقدِّموا بين يَدَيْ نجواكُمْ صدقة، ذلك خيرٌ لكم وأَطْهر، فإن لم تَجدوا فإنّ اللهَ غفورٌ رحيم. أأَشْفَقْتُم أن تقدموا بين يَدَيْ نَجواكم صَدَقاتٍ، فإذْ لَمْ تفعلوا وتابَ اللهُ عليكم فأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاةَ وأطيعوا اللهَ ورسوله، واللهُ خبيرٌ بما تعملون﴾**[2].

تعليقات[3]:

١ - النجوىٰ هي الحديث سراً. والآية الأولى من النص توجب على من يريد أن يتحدث مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً خاصاً لا يسمعه سواه أن يتصدق قبل ذلك بصدقة.

٢ - بيّن المفسرون أن هدف هذا الأمر الالهي وحكمته هي أولاً: إعظام رسول الله صلى الله عليه وسلم وإعظام مناجاته، وثانياً: ما رُوي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى شَقّوا عليه، وأراد الله أن يخفف عن نَبيِّه فأنزل هذه الآية، فلما نزلت صبر كثير من الناس وكَفّوا عن المسألة، فنسخ الله تعالىٰ وجوب الصدقة بعد ذلك في الآية الثانية (أأشفقتم...) واكتفىٰ بحثّهم على الاستمرار في ما وجب عليهم

(١) في كتاب محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ١٦٦-١٧٣، نجد للمؤلف إيضاحاً دقيقاً وموجزاً حول تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الإمامة.

(٢) المجادلة: ١٢ و١٣.

(٣) لهذا الموضوع تفصيلات أصولية وفقهية كثيرة ليست ذات علاقة بموضوعنا فلم نتعرض لها.

من الصلاة والزكاة والطاعة لله والرسول[1]

٣ ـ طلبُ النجوىٰ من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني أَخْذَ جزءٍ من وقته لمقابلة خاصة في أمر يخص السائل. وهذه خدمة كان الرسول الكريم يقدمها لمن يطلبها مجاناً. فلما أكثروا من طلب النجوى، جعل الله سبحانه لهذه الخدمة ثمناً (لا يُدفع لبيت المال بل يُعطىٰ صدقةً لفقير)، مما خفض من طلبات النجوىٰ ونبَّه الناسَ الى أن لا يُكثروا منها.

٤ ـ نتيجة: هذا مَثَلٌ لسياسة اقتصادية هدفها تخفيض مقدار الطلب على خدمة عامة مجانية أصلاً، ووسيلتها إيجاب ثمن لهذه الخدمة.

ومما يؤكد صفة السياسة الاقتصادية في هذا الأمر ما رواه الترمذي عن علي كرم الله وجهه من أن الرسول الكريم استشاره في تحديد مقدار هذه الصدقة: هل تكون ديناراً فقال: لا يطيقونه، قال: فنصف دينار. ثم اقترح سيدنا علي أن تكون شعيرةً (أي $\frac{1}{72}$ من الدينار)[2].

النص الثاني: تخصيص (توزيع) الزكاة بين أصناف مستحقيها الثمانية:

قال جلّ وعلا: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكينِ والعاملينَ عليها والمؤلفةِ قلوبُهُمْ، وفي الرِّقابِ والغارمينَ وفي سبيلِ اللهِ وابنِ السبيلِ فريضةً من اللهِ، واللهُ عليمٌ حكيم**﴾[3].

تعليقات:

١ ـ يرى بعض الفقهاء ـ منهم الشافعي رحمه الله ـ أن على الحاكم أن يقسم الزكاة ثمانية أسهم متساوية ويوزعها على المذكورين في الآية الكريمة إن وجدوا[4]،

(١) من هؤلاء الفخر الرازي، مفاتيح الغيب. ومحمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، والجصاص، أحكام القرآن، وابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير.

(٢) الترمذي، السنن: ٤٠٦/٥، كتاب تفسير القرآن، الحديث رقم ٣٣٠٠. وقال: حديث حسن غريب. (٣) التوبة: ٦٠.

(٤) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي: ٨٦٧/٢ـ٨٦٨، يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٦٨٦/٢.

فبحسب هذا الرأي، لا يكون التوزيع على الأصناف الثمانية محلاً لسياسة شرعية.

٢ ـ لكن جمهور الفقهاء على أنّ ذِكر الأصناف الثمانية في الآية الكريمة هو لكيلا تُجعل الزكاة في غيرهم، لكن لا يجب التسوية بين الأصناف ولا استيعابها جميعها في كل سنة، بل يجوز الصرف لصنف واحد إذا اقتضت المصلحة ذلك. وقد عبر عن ذلك الإمام مالك رحمه الله في الموطأ بقوله:

«الأمر عندنا في قَسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلّا على وجه الاجتهاد من الوالي. فأيُّ الأصناف كانت فيه الحاجة والعدد، أُوثِرَ ذلك الصنف، بقَدْر ما يرى الوالي. وعسى أن ينتقلَ ذلك الى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام، فيُؤثَرَ أهلَ الحاجة والعدد حيثما كان ذلك. وعلى هذا أدركت من أرضىٰ من أهل العلم»[1].

وعلى هذا الرأي فإن قسمة الزكاة بين أصناف مستحقيها وأفراد كل صنف هو محل للسياسة الشرعية. ويتأكد هذا الرأي في شأن سهم المؤلفة قلوبهم كما سنبين الآن.

٣ ـ لم يختلف العلماء في أن سهام الزكاة ثابتة مستقرة لأهلها في الأموال كلها، إلّا سهمَ المؤلفة قلوبهم، إذ قالت طائفة من أهل العلم (منهم الحنفية ومالك: إن هذا السهم قد سقط بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بانتشار الإسلام وغَلَبَتِه[2]. لكن جمهور الفقهاء (ومنهم الشافعي وأحمد وبعض المالكية) على أن السهم باقٍ، ويعطىٰ منه اذا احتاج المسلمون الى ذلك. وقد أيّد الدكتور القرضاوي هذا الرأي بالشواهد الكثيرة.

وسبب إفرادنا هذا السهم بالذكر هو أنه من أكثر السهام حاجة الى السياسة

(١) الامام مالك، الموطأ: ٢٦٨/١. وفي المعنىٰ نفسه ثمة كلام للحسن البصري. ابن زنجويه، كتاب الأموال: ١١٠٣/٣.

(٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٨٧٢/٢.

الشرعية من ولي الأمر. يقول الدكتور القرضاوي: «وهذا الصنف من مصارف الزكاة ليس مما يوكل الى الأفراد في العادة الغالبة، وانما هو من شأن رئيس الدولة أو من ينيبه عنه، أو أهل الحل والعقد في الأمة... (وتأليف القلوب) ليس وضعاً ثابتاً دائماً، ولا كُلُّ من كان مؤلَفاً في عصر يظل مؤلفاً في غيره من العصور. وإن تحديد الحاجة الى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين أمر يرجع الى أُولي الأمر وتقديرِهم لما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين»[1]

٤ ـ **نتيجة**: لا ريب، في أن توزيع الزكاة بين أصناف مستحقيها الثمانية وبين أفراد كل صنف يقع في مجال السياسة الاقتصادية، لأن وسيلته اقتصادية وهي توزيع المال. ولهذه السياسة أهداف متعددة: اقتصادية واجتماعية ودفاعية وسياسية ودعوية (نسبة الى الدعوة الى الإسلام)، لأن أصناف المستحقين ثمانية، وللصنف الواحد أحياناً اكثر من هدف، كما هو معلوم في فقه الزكاة. لكن الهدف الأكبر للزكاة ـ بحسب ما نص عليه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله «تؤخَذُ من أغنيائهم فتُرَدُّ على فقرائهم» ـ هو كفالة المعيشة للفقراء[2].

النص الثالث: طريقة التصرف في مال الفيء، وفي الأراضي المفتوحة:

قال تعالى في سورة الحشر: ﴿**ما أفاء الله على رسولِه من أهلِ القُرى فَلِلّهِ وللرسولِ ولِذي القُربى واليتامى والمساكينِ...**﴾[3].

والفَيء بمعناه الخاص في هذه الآية الكريمة هو: كل مال حَصّله المسلمون من أعدائهم بغير قتال. وهو يدخل في بيت المال (كله أو أربعة أخماسه، على اختلاف بين الاجتهادات) ويصرف منه الإمام في المصالح العامة بحسب ما هو أنفع للمجتمع.

والفيء بمعناه العام يشمل: خراج الأرض المفتوحة، والعشور على تجار أهل

(١) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٥٩٤، ٦٠١.
(٢) رواه الشيخان عن ابن عباس ونقلناه عن ابن حجر، فتح الباري: ٣/٢٢٩.
(٣) الحشر: ٧.

الحرب، وموارد بيت المال عموماً، ومنها خمس غنيمة الأموال المنقولة المأخوذة من الأعداء في الحرب، وإليها يشير قوله تعالى: ﴿**واعلموا أنّما غَنِمتم من شيءٍ فإنَّ للهِ خُمُسُه وللرسولِ ولذي القربى واليتامى والمساكينِ وابنِ السبيل...**﴾[1].

التعليق[2]:

١ ـ التصرف في مال الفيء يقع باتفاق الفقهاء في نطاق السياسة الشرعية، ونحن نسميها هنا سياسة اقتصادية، لأن وسيلتها وهي المال، تقع في المجال الاقتصادي بحسب الاصطلاح المعاصر.

أمّا هدف هذه السياسة فهو تمويل النفقات العامة لمختلف الأغراض المشروعة التي هي في مصلحة المجتمع سواء أكانت نفقاتٍ جارية كرواتب الجند والقضاة والموظفين العاملين، أو نفقاتٍ رأسمالية كبناء الجسور والطرق والمساجد وسواها من المرافق العامة، أو نفقات تحويلية الى الضعفاء والفقراء نوهت بها الآيات الكريمة التي أوردناها، وأكدت أنها مصرف مهم من مصارف الميزانية العامة لتخفيف التفاوت في توزيع المال بين الناس[3].

٢ ـ أمّا غنائم الأموال غير المنقولة، أي الأراضي وما يتبعها، فهناك مذاهب معتبرة ترى أن التصرف فيها هو من السياسة الشرعية، والامام مخير بين أن يقسمَها كالغنائم المنقولة بحيث يذهب خمسها فيئاً الى بيت المال ويوزع سائرها بين الغانمين، أو يجعلَها وقفاً على المسلمين، أو يفرضَ عليها الخراج مع تركها في ملك أهلها، على تفصيل توضحه كتب الفقه[4].

(١) الأنفال: ٤١.
(٢) محمد أنس الزرقا، نظم التوزيع الإسلامية: ٢٩-٣٢، وفيه خلاصة مكثفة عن أحكام الفيء وإحالات تفصيلية إلى المراجع الفقهية.
(٣) محمد أنس الزرقا، نظم التوزيع الإسلامية: ٣١.
(٤) ورد اجتهاد سيدنا عمر في موضوع الاراضي عند مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: (١/١٧٢-١٧٦، ف ٥٢ حاشية)، وثمة خلاصة دقيقة لموقف المذاهب االمختلفة، عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ١/٢٨٠-٣٠٦. إضافة إلى حجج أخرى في أن السنة =

٣/٤ ـ نصوص من السنة النبوية، والتعليق عليها:

النصان الرابع والخامس: في الإذن بإحياءِ الأرضِ وإقطاعها:

ـ قال صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أحيا أرضاً مَيِّتة فهِيَ له»[1]. وقال أيضاً «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق»[2].

ـ وصح أن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع أرضاً بحضرموت[3].

تعليقات:

١ ـ الأرض التي لا مالك لها، وليست من المرافق المشتركة القريبة من العمران، تسمى مَواتاً، فيجوز تملكها بالإحياء، أي «بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء»[4] وضابط القرب من العمران أن يكون لأهل العمران اليها حاجة[5]، كالمحتطب والمرعى وأرض البيادر.

٢ ـ ومدخل السياسة الشرعية في إحياء الأرض يظهر في مذهب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في أن الحديث المذكور هو «منه صلى الله عليه وسلم تصرف بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً الّا بإذن الإمام».

أمّا الأئمة الثلاثة فيرون أن الحديث المذكور هو تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالفُتيا، فهو حكم شرعي دائم يثبت لكل من أحيا أرضاً، وليس هو سياسة

= أتت بالتخيير في الأرض المفتتحة، لخّصها الجصاص، أحكام القرآن: ٣/٤٣١.

(١) رواه أبو داود والنسائي، والترمذي وحسنه. ونقلناه من بلوغ المرام لابن حجر، باب احياء الموات. وثمة إحالات أخرى في كتاب القرافي، الإحكام: ٩٧ (حاشية المحقق الشيخ أبو غدة).

(٢) رواه الإمام البخاري، الجامع الصحيح: ٣/٧٠، كتاب الحرث.

(٣) رواه أبو داود والترمذي، وصححه ابن حِبان، ونقلناه من ابن حجر، بلوغ المرام، باب إحياء الموات.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: ٥/١٨.

(٥) المصدر نفسه: ٥/١٨.

شرعية. «فعلىٰ هذا لا يتوقف الإحياء على إذن الإمام»[1]. على أن مالكاً رحمه الله يشترط «إذْن الإمام في إحياء ما قَرُب من العمران دون ما بَعُد»[2].

وقد طبقت أكثر البلاد العربية فيما يبدو رأي أبي حنيفة في اشتراط الإذن للإحياء[3].

٣ ـ أمّا الإقطاع، فهو أن يخص الإمام أحداً ببعض الأرض الموات، إمّا على سبيل التمليك أو للإرتفاق أي الانتفاع بها دون تملك. واتفق العلماء على أن إقطاع الأرض كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم تصرفاً بالإمامة[4]، أي أنه محل للسياسة الشرعية. قال أبو يوسف رحمه الله: «والأرض عندي بمنزلة المال، فللإمام أن يُجيز (أي يُعطي) مِن بيت المال مَنْ كان له غَناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو، ويعمل في ذلك بالذي يرىٰ أنه أخيرَ للمسلمين وأصلح لأمرهم... ولا أرى أن يَترُكَ أرضاً لا مِلك لأحد فيها ولا عمارة، حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج»[5].

ولا علاقة للإقطاع الشرعي الذي نتحدث عنه بالنظام الإقطاعي الذي عرفته أوربا في العصور الوسطى[6].

٤ ـ فالإذن بإحياء الأرض على رأي من يشترط الإذن، وكذلك إقطاعها (باتفاق) يقعان في جملة السياسات الاقتصادية الإسلامية. ووسيلة السياسة في الحالَين هي إنشاء حق فردي على مورد طبيعي ليس من المرافق العامة، في الأحوال التي تخلو من المحاذير[7].

(١) القرافي، الإحكام: ٩٧-٩٩.

(٢) المصدر نفسه: ٩٩.

(٣) محمد الزحيلي، إحياء الموات.

(٤) القرافي، الإحكام: ٩٦.

(٥) أبو يوسف، الخراج: ١٣٠-١٣١. نور الحسن بن صديق حسن خان، فتح العلام: ٢/٦٧.

(٦) عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ١/٣٢٩.

(٧) هناك قيود فقهية متعددة على الاحياء والإقطاع هدفها حفظ مصالح جمهور الناس في الموارد.

وهدف السياسة في الإحياء هو تشجيع زيادة الانتاج من خلال استغلال الموارد الطبيعية والقيام بأعمال استثمارية فيها. وهذا هو أيضاً أحد أهداف الاقطاع كما هو ظاهر من عبارة أبي يوسف. لكن للإقطاع أحياناً هدفاً آخر مختلفاً، وهو إعطاء مُرتّب أو مكافأة معينة لمن يقوم بخدمة عامة للدولة أو للمجتمع، حسبما صرح أبو يوسف رحمه الله. فبدل أن تعطي الدولة مبلغاً نقدياً تُعطي مكافأة عينية مؤقتةً في إقطاع الارتفاق، أو دائمةً في إقطاع التمليك عند مَنْ يجيزه.

النص السادس: حَمْي الأرض لمصلحة عامة:

روى البخاري عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا حِمى إلّا لِلّهِ ولِرسوله». وقال ابن شهاب الزهري: بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حمى النقيع، وأن عمر حمى الشرَف والرَبذة[1].

تعليقات:

١ ـ الحَمْيُ: منع الناس من استخدام أرض كانت مباحة، ليختص الحامي بمنافعها الظاهرة كالكَلأ والماء والصيد[2]. وكان من عادة الرؤساء والملوك في الجاهلية أن يحموا أراضي يمنعون الناس من الرعي فيها ليختصوا هم بها، ويتوافر فيها الكلأ. وقد أبطل الإسلام ذلك، وأثبت الحميَ لله ولرسوله. ويُروى

= الطبيعية المباحة، من أشهرها أنه لا يجوز إحياء ولا إقطاع الأراضي المباحة التي فيها معادن ظاهرة لأن الناس فيها شرعاً شركاء. كما نصّ عليه الإمام الشافعي، الأمّ: ٣/٢٦٥، وأورده عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ١/٣٤٩ و٣٥٣.

(١) البخاري، الصحيح: ٣/٧٨. كتاب المساقاة. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري: ٥/٤٤-٤٥.

(٢) رجحتُ تعريف الحَمي على هذا النحو استناداً إلى مجموع ما أورده الدكتور عبد السلام العبادي من نصوص في كتابه، الملكية في الشريعة الإسلامية: ١/٢٥١ و٢/٣٧١، وبخاصة عن الشافعي وأبي عُبيد، المرجع نفسه: ١/٢٤٧ و٢/٣٧٣ الحاشية، إضافة إلى ما أورده الفيومي في المصباح المنير.

أن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى النقيع ـ مكان قرب المدينة ـ لخيل المسلمين المعدة للجهاد ترعى فيه.

٢ ـ يرى الإمام الشافعي رحمه الله[1] أن هذا الحديث يحتمل معنيين: أحدهما أنه ليس لأحد أن يحمي للمسلمين إلّا ما حماه النبي صلى الله عليه وسلم، فما حماه كان على سبيل التشريع الدائم. والمعنى الثاني: أن ما حماه رسول الله كان منه تصرفاً بالإمامة، فيصح الحمي من الخليفة الذي يقوم مقامه. وقد رجح الشافعي المعنى الثاني استناداً لما بلغه من أن سيدنا عمر حمى أراضي لم يحمها رسول الله صلى الله عليه وسلم هي الشرف والرَبَذة، لترعى فيها ماشية الصدقة وخيل الجهاد.

ولا يحمي الإمام لنفسه ولا لخاصّ من الناس، بل للمصلحة العامة فقط[2].

٣ ـ **نتيجة**: حمي الأرض سياسة اقتصادية وسيلتها تخصيص الدولة ببعض الموارد الطبيعية، وهدفها تحقيق بعض الواجبات الكفائية.

النص السابع: النهي عن ادخار لحوم الأضاحي:

أ ـ روى مسلم قول عائشة رضي الله عنها: دَفَّ أهلُ أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ادخروا ثلاثاً ثم تصدقوا بما بقي». فلما كان بعد ذلك (أي العام المقبل)... قال صلى الله عليه وسلم: «إنما نَهيتُكم من أجل الدافّة التي دفّت، فكلوا وادَّخروا وتصدقوا».

ب ـ كما روى مسلم عن سلمة بن الأكوع قوله: ... فلما كان في العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعلُ كما فعلنا عام أول؟ فقال: «لا، إن ذلك عام كان الناس فيه بجَهْد فأردت أن يفشوَ فيهم».

(١) ابن حجر، فتح الباري: ٥/٤٤-٤٥.

(٢) نور الحسن بن صديق خان، فتح العلام: ٢/٦٥.

والدافة هنا: الضعفاء المحتاجون القادمون من خارج المدينة. ويفشو فيهم «أي يشيع لحم الأضاحي في الناس وينتفع به المحتاجون»، قاله النووي[1].

جـ - روى البخاري عن ابن عباس عن أبيه قال: قلتُ لعائشة: أنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تؤكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟ قالت: ما فعَله إلاّ في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يُطعِم الغنيُّ الفقيرَ[2].

تعليقات:

١ - نقل البخاري في صحيحه عمن شهد عيد الأضحى مع سيدنا علي كرم الله وجهه أنه صلّى ثم خطب الناس فقال: «إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نهاكم أن تأكلوا لحوم نُسُكِكُم فوق ثلاث».

ويذكر ابن حجر - رحمه الله - أن من الثابت أن علياً قد اطلع على الرخصة بعد المنع، ومع ذلك خطب بالمنع، فيحتمل «أن يكون الوقت الذي قال فيه علي ذلك كان بالناس حاجة كما وقع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبذلك جزم ابن حَزْمٍ.. وقد جزم به الشافعي في الرسالة.. فقال ما نصه: «فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإن لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة.. ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث منسوخاً في كل حال»[3].

٢ - واضح مما تقدم أن تقييد ادخار لحوم الأضاحي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان سياسة اقتصادية مؤقتة، وسيلتها: المنع مؤقتاً من أمر مباح من حيث الأصل هو ادخار الطعام، وهدفها: دفع الناس الى معونة المحتاجين بإطعامهم.

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي: ١٣/١٣٠-١٣٣. كتاب الأضاحي.
(٢) البخاري، الصحيح، كتاب الاطعمة، ونقلناه عن ابن حجر، فتح الباري: ٩/٥٥٢.
(٣) ابن حجر، فتح الباري: ١٠/٢٨. كتاب الاضاحي. وقد رجح ابن حجر عدم النسخ وهو الأوجه. الامام أحمد، المسند: ١/١٤١ و ١/١٤٥. حيث روى علي (رضي الله عنه) بنفسه حديث الاباحة بعد المنع، ثم خطب بالمنع فيما بعد.

وواضح من تصرف سيدنا علي رضي الله عنه فهمه أن تقييد الادخار هو سياسة يمكن أن يلجأ اليها ولي الأمر كلما تجددت دواعيها. وكلام الشافعي - رحمه الله - لا ينفي ذلك، لكن يذكر احتمالاً آخر هو أن يكون منع الادخار حكماً يدور مع علته ولا يحتاج لتدخل ولي الأمر، فكلما تجددت دواعيه ثبت في حق المكلف حتى ولو لم يُعْلِن وليُّ الأمر ذلك. قلت: فإن أعلنه فمن باب أَوْلىٰ.

النص الثامن: بعض النهي عن إجارة الأرض:

أ - روى البخاري عن جابر قال: كانت لرجالٍ منا فُضول أَرَضين، فقالوا: نؤاجِرْها بالثلث والربع والنصف، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من كانت له أرض فَلْيزرعْها أو ليمنحْها أخاه، فإن أبىٰ فليُمسِك أرضه»[1].

ب - وروى مسلم عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كِراء الأرض. وروي عنه أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من كانت له أرض فَلْيَزْرَعْها فإن لم يستطِع أنْ يزرعَها وعجَزَ عنها فَلْيمنَحْها أخاه، ولا يُؤاجِرْها إياه»[2]

جـ - وروى البخاري قول ابن عباس رضي الله عنهما: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يَنْهَ عنه (أي عن كِراءِ الأرض) ولكن قال: أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً[3].

د - وروى مسلم عن رافع بن خديج رضي الله عنه سُئِل عن كراء الأرض بالذهب والفضة فقال: «لا بأس به، إنما كان الناس يؤاجرون على عهدِ النبي صلى الله عليه وسلم على المـاذيانـات (مسايل الماء أو ما يَنْبُت على حافتيها) وأقْبالِ

(١) رواه البخاري في باب فضل المنيحة من صحيحه ونقلناه من ابن حجر، فتح الباري: ٥/٢٤٣.
(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي: ١٠/١٩٦-١٩٧.
(٣) البخـاري، الصحيح، باب: (ما كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضاً)، ونقلناه عن ابن حجر، فتح الباري: ٥/٢٢.

الجداول وأشياء من الزرع، فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، فلم يكن للناس كراءٌ إلّا هذا، فلذلك زَجَر عنه. فأما شيءٌ معلوم مضمون فلا بأس به»[1].

هـ - وروى الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم، عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع[2].

و - وروى البخاري عن محمد بن علي بن الحسين الباقر قوله: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلّا يزرعون على الثلث والربع. وزَارَعَ علي وسعد بن مالك وعبدالله ابن مسعود وعمر بن عبد العزيز... وآل أبي بكر، وآل عمر، وآل علي، وابن سيرين[3].

تعليقات:

١ - موضوع إجارة الأرض أو كراؤها بمبلغ معلوم من المال، وكذلك مزارعتها (ومساقاتها) بحصة من الناتج هو موضوع خلافي مشهور في الفقه، تعددت فيه الأنظار والمذاهب[4]. وقد سقنا آنفاً مختارات يسيرة من الأحاديث الشريفة والآثار المتعددة التي وردت في الموضوع.

٢ - الحديثان (أ) و (ب) هما من جملة الأحاديث التي تَنهىٰ عن مزارعة الأرض وعن كرائها أيضاً، وترشد من لا يزرع أرضه بنفسه أن يمنحها لأخيه، أي يعطيه إياها فترة من الزمن بلا عوض، لينتفع بزراعتها ثم يردها اليه. أما الحديث (هـ) فهو من أقوى الأدلة على إباحة المزارعة والمساقاة، لأن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عامَلَ عليهما أهل خيبر من اليهود. والأثر (و) يؤكد عمل كبار

(١) مسلم، الصحيح بشرح النووي: ١٠/١٩٨و ٢٠٦.
(٢) ابن حجر، فتح الباري: ٥/١٠. مسلم، الصحيح بشرح النووي: ١٠/٢٠٨.
(٣) ابن حجر، فتح الباري: ٥/١٠.
(٤) أوضح وأدق خلاصة عن مذاهب العلماء وأدلتهم في إجارة الأرض أوردها الدكتور عبد السلام العبادي في كتابه الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/١١٣-١٢٨.

الصحابة والخلفاء الراشدين وسواهم بالمزارعة بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

٣ - الأثر (د) يبين فَهْم رافع بأن كراء الأرض بمبلغ نقدي محدد ليس ممنوعاً، لكن كراءها على نحو فيه غرر ومخاطرة هو الممنوع[1]. كما أن فهْمَ ابن عباس (جـ) أعلاه هو أن النهي كان على سبيل كراهة التنزيه دون التحريم، وأن الأمر بمنحها كان على سبيل الندب. والى هذا ذهب العديد من الفقهاء[2].

٤ - يلاحظ أن فهم رافع يفسر نوعاً معيناً من النهي عن كراء الأرض وهو النوع الذي يتعارض مع نظام التعاقد الشرعي، وينطوي على غرر ومخاطرة. لكن تبقى هناك حاجة لتفسير النهي عن أنواع الكراء والمزارعة لا تنطوي على غَرر، كتلك الواردة في الحديثين الشريفين (أ) و (ب). وفهم ابن عباس يفسر ذلك، بأن النهي عن أنواع المؤاجرة والمزارعة التي لا تتعارض مع قواعد التعاقد، هو على سبيل كراهة التنزيه. لكن هذا التفسير يحتاج بدوره الى تفسير وتقييد، لأن القول بكراهة التنزيه على إطلاقه مشكل، إذ إن كثيراً من كبار الصحابة لم يجدوا أي حرج في المزارعة على حصة من الناتج. بل قَبْل ذلك وفوق ذلك فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عهده بعدما فتح الله عليه خيبر وصارت ملكاً للمسلمين، عامَلَ أهلها على أساس المزارعة[3].

وهنا تتضح لنا مزية رأي فقهي آخر في تفسير النهي عن الإجارة والمزارعة،

(١) هذا قول النووي، شرح صحيح مسلم: ١٠/١٩٨ و ٢١٠، والليث بن سعد، وابن حجر في فتح الباري: ٥/٢٥-٢٦.
(٢) وردت التفصيلات والاحالات في كتاب عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/١٢٤.
(٣) من الباحثين من ينازع في دلالة حديث المزارعة بخيبر على المطلوب هنا. ويرى أن ذلك الحديث يرسي قاعدة تتعلق بالتعامل مع مجتمع أجنبي بل عدو، ولا يدل بالضرورة على جواز تطبيق القاعدة نفسها ضمن المجتمع المسلم. عبد الحميد أبو سليمان، كتابه بالانجليزية: ٥٤-٥٦.

هو رأي الامام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ثم رأي الفقيه الإباضي العلامة محمد ابن يوسف اطفيش، وخلاصته هو أن النهي كان سياسة شرعية مؤقتة ـ على خلاف أصل الإباحة. والداعي اليها هو فقر المسلمين غير المالكين لأرض وحاجتهم في فترةٍ من العهد النبوي، مع وجود من يملكون أراضي هم في غنى عنها. وننقل فيما يلي عبارات هذين الفقيهين.

٥ ـ يقول الإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ـ وهو كسائر الحنابلة يرى أن الأصل الشرعي هو إباحة الإجارة والمزارعة والمساقاة:

«وقد توجب الشريعة التبرع عند الحاجة، كما نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة التي دفت ليطعموا الجياع، لأن إطعامهم واجب. فلما كان المسلمون محتاجين الى منفعة الأرض وأصحابها أغنياء عنها، نهاهم عن المعاوضة (أي عن المزارعة والمؤاجرة) ليجودوا بالتبرع (أي بمنيحة الأرض) ولم يأمرهم بالتبرع عيناً، كما نهاهم عن الادخار. فإنّ من نُهيَ عن الانتفاع بمالِه جاد بِبَذْلِه، إذ لا يترك بطالاً. وقد يَنهى النبي صلى الله عليه وسلم، بل الائمة عن بعض أنواع المباح في بعض الأحوال، لما في ذلك من منفعة. . .»[1].

ويقول العلّامة محمد يوسف اطفَيِّش في شرحه لكتاب النيل في الفقه الاباضي[2] في معرض تفسيره لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من كانت له أرض فليزرعها أو يمنحها أخاه» (والراجح عند الاباضية أيضاً جواز الإجارة والمزارعة والمساقاة):

«. . . هذا نهي تنزيه بقرينة أنه فَعَله، وأنّ الأرض ملك لمالكها. . . و. . . هذا في أول الإسلام إذْ كان المال قليلاً، فيحْسُن لمالك الأرض إن لم يحرثها أن لا يدعها ضائعة، بل يعطيها أخاه. . . ولما كَثُرَ المالُ جاز أخذ الأجرة عليها،

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢٩/١١٥-١١٦.

(٢) محمد يوسف اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء الغليل: ٥/٤١.

إذ يجد مُريد مزارعتها ما يعطي فيها، ولا يضره إخراج جزء مما يخرج منها. .»

٦ ـ **خاتمة ونتيجة في إجارة الأرض:** هناك أصلان شرعيان ثابتان: أحدهما هو منع صِيَغٍ مِنْ إجارةِ الأرض ومزارعتها تخالف نظام التعاقد الشرعي لما تنطوي عليه من مزيد الغَرَر أو الجهالة. والثاني هو إباحة المزارعة والإجارة والمساقاة فيما سوى ذلك دون كراهة. على أن لولي الأمر المسلم أن يقيد هذه الإباحة مؤقتاً أو يمنعها مؤقتاً لمصلحة شرعية راجحة، كأن يرجو من ذلك دفع الأغنياء الى تقديم فضول أراضيهم منيحة للفقراء، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فترة من الزمن على رأي بعض الفقهاء.

ووفق هذا الرأي فإن بعض ما ورد من النهي عن الإجارة هو سياسة اقتصادية نبوية وسيلتها تقييد مؤقت للاجارة المباحة للأرض، وهدفها معونة الفقراء القادرين على العمل في الزراعة.

النص التاسع: منع بعض تحلي النساء بالذهب والحرير:

أ ـ روى الإمام أحمد وسواه من حديث علي ـ كرم الله وجهه ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ حريراً وذهباً فقال: «هذان حرامان على ذكور أمتي حِلٌّ لإناثهم»[1]، واتفق جمهور الفقهاء على أن هذا الحديث الشريف هو القاعدة العامة والأصل في موضوعه. ومع ذلك صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث التالي:

ب ـ روى النسائي عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمنع أهله الحِلْيَة والحرير ويقول: «إن كنتم تحبون حِلية الجنة وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا»[2].

(١) أخرجه أحمد وأصحاب السنن وصححه الحاكم.

(٢) رواه النسائي، السنن: ٨/١٥٦، كتاب الزينة، وكذلك الحاكم وابن حبان وصححاه، ابن حجر، مختصر الترغيب، رقم ٢١٦، وفتح الباري: ١٠/٣٠٠، ولفظ ابن حجر في مختصر الترغيب: «. . فلا تلبسوهما. .».

جـ ـ لكن روىٰ البخاري عن أنس بن مالك «انه رأى على أم كلثوم عليها السلام بنتِ رسول الله صلى الله عليه وسلم بُرْد حرير. .»[٣]، كما روىٰ ابن سعد عن القاسم بن محمد قوله «لقد رأيت والله عائشة تلبس المعصفر وتلبس خواتيم الذهب»[٤]

التعليق:

١ ـ نقل الإمام الجليل ابن حجر الحديث (ب) في فتح الباري[٥]، وردَّ دعوى انه منسوخ بالحديث (أ) وأمثاله من الأحاديث التي تبيح الذهب والحرير للنساء عموماً، ورأى أن الجمع بين الأحاديث التي نقلناها آنفاً وأمثالها هو حمل الحديث (ب) على كراهة التنزيه. وإقرار أم كلثوم على لبس الحرير إمّا لبيان الجواز وإمّا لكونها إذْ ذاك صغيرة.

٢ ـ ولا يبعد أن نقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم على النساء من أهله الذهب والحرير، ولكنه كان يمنعهن التزين به في العادة من باب السياسة الشرعية في جواز تقييد المباح لمصلحة راجحة. والمصلحة هنا واضحة، وهي أن أهل رسول الله هُنّ القدوة ومَحطّ النظر من باقي النساء، فتوسعهن في المباحات مع ما كان الناس عليه من شظف العيش حينئذ لم يكن من المصلحة، وخاصة أن هناك أحاديث تذُمّ تحلّي النساء بالذهب (مع اتفاق الجمهور على أن الأصل الإباحة) صرفها العلماء الى أنواع من التحلي: كمن «أظهرت الزينة به أو(أنّ). . الممنوعَ غِلَظ ذلك وعِظَمه»[٦]، فإن كان هذا هو

(٣) ابن حجر، فتح الباري: ١٠/٢٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٠/٣٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٠/٣٠٠.

(٦) هذا قول المنذري في الترغيب والترهيب حسبما نقله الحافظ ابن حجر في مختصر الترغيب الحديث رقم ٢١٦، فصل ذم التحلي بالذهب. وهناك أحاديث أخرى في ذم تحلي النساء بالذهب عند النسائي، السنن (كتاب الزينة، الباب ٣٩)، حيث أورد أيضاً أحاديث تَحضّ النساء على القناعة بالتزين بالفضة، إضافة إلى ما ذكره الجصاص، أحكام القرآن: ٣/٣٨٣، عند

المطلوب من عموم النساء حينئذ فلا غرابة أن يريد الرسول الكريم لأهله أن يكون غالب حالهن ترك هذا المباح، حتى يسهل على سواهن عدم الإفراط فيه.

٣ ـ والأثر المروي عن القاسم في (ج) آنفاً ينسجم مع هذا التفسير إذا وضع في إطاره التاريخي. فالقاسم هو ابن محمد بن أبي بكر الصديق، من سادات التابعين ومن فقهاء المدينة السبعة. فما رآه من لبس عمته عائشة رضي الله عنها لخواتيم الذهب كان حتماً بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد فتحت على المسلمين الفتوح ورغد عيشهم. ولعل مثل خواتيم الذهب التي رآها على عائشة كانت تلبسها حينئذ عامة النساء وما عاد يأبَهُ لها أحد، ولم يَعُد في لبسها (وهي مباحة لعموم النساء) تلك الاعتبارات التي اقتضت المنع الخاص السابق.

وإذا صح هذا فإنه يؤكد أن الحديث (ب) هو سياسة شرعية خاصة بأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم خلال ظرف معين.

٤ ـ نتيجة: السياسة الاقتصادية التي يدل عليها هذا النص وسيلتها تقييد استهلاك كمالي مباح لأهل ولي الأمر بوصفهم قدوة اجتماعية، وهدف هذه السياسة تشجيع جمهور الناس على الاعتدال في استهلاك الكماليات.

النص العاشر: مدى التزام الدولة بمعونة الأفراد:

روى البخاري من حديث أبي هريرة «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يُؤتَىٰ بالرجل المتوفىٰ عليه الدَّيْن، فيسأل: هل ترك لدَينه فضلاً؟ فإن حُدّث أنه ترك لدينه وفاءً صلّى (أي على الميت)، وإلّا قالَ للمسلمين: صَلّوا على صاحبكم. فلما فَتَح الله عليه الفتوح قال: أنا أَوْلَى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن تُوفي من المؤمنين فترك ديناً فعَلَيّ قضاؤه، ومن تَرك مالاً فلورثته»[١].

= تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُ في الحِلْية﴾: الزخرف: ١٨.

(١) البخاري، الصحيح، كتاب الكفالة، باب الدين، ونقلناه عن ابن حجر، فتح الباري: ٤/٤٧٧ و ٥/٦١.

وفي زيادات أخرى عند البخاري ومسلم: «. . . ومن ترك كَلًّا فإلَيْنا» وفي مسند أحمد عن جابر «. . . ومن ترك دَيناً أو ضَياعاً فإليَّ وعليَّ. . .»[1]، والكَلّ هنا: العيال، والضَياع (بفتح الضاد): اسم لكل ما هو بصدد أن يضيع من ولد أو خدم لا شيء لهم[2].

التعليق:

١ ـ هذا الحديث الشريف هو من جملة الأدلة العديدة الصريحة على مسؤولية الدولة الإسلامية (وجِهاتٍ أخرى كما ذكرنا آنفاً في ص١٩) عن كفالة حد أدنى من المعيشة لكل فرد، وعلى أن هذا الحد الأدنى يشمل ـ حين السعة ـ قضاء دين من مات ولم يترك لدينه وفاء

وإذا كانت مسؤولية الدولة من حيث المبدأ جزءاً من النظام الإسلامي، فإن مدى ونطاق هذه السمؤولية يقع ضمن السياسة الاقتصادية. والنص الحاضر دليل على ذلك.

٢ ـ فحينما كانت موارد الدولة في العهد النبوي ضئيلة لم يلتزم رسول الله صلى الله عليه وسلم بوفاء دين على ميت، وحينما وسَّع الله عليه أعلن صلى الله عليه وسلم التزامه ـ بوصفه وليّ أمر المسلمين ـ: بأداءِ دين من يموت ولم يترك سداداً، وبرعاية عياله من بعده.

٣ ـ يقول الإمام الجليل أبو عبيد القاسم بن سلام تعليقاً على هذا النص: «أفلا تراه كان حُكمه الأول في الديون قبل الفتوح غير حكمه بعدها؟ إنه ألزم نفسه قضاءها عن المؤمنين. وإنما يُؤخَذ بالآخِر من أمره لأنه الناسخ»[3]

ولا أرى ضرورة للقول بالنسخ، أي بأنّ ولي الأمر صار ملزماً دوماً بضمان دين كل من يموت. فلو طرأت أحوال تضاءلت فيها الأموال العامة، كما هو

(١) مسلم، الصحيح: ٢/٢٣٨. كتاب الفرائض، والإمام أحمد، المسند: ٣/٣١١.
(٢) ابن حجر، فتح الباري: ٤/٤٧٧ و ٥/٦١، ناقلاً عن الخطابي.
(٣) أبو عبيد، الأموال: ٢٨٢، وابن زنجويه، كتاب الأموال: ١/٤٩٦.

الشأن الآن في العديد من الدول الفقيرة في بلاد المسلمين، فإن لولي الأمر الملتزم بالشريعة أن يُؤجِّل تطبيق هذا الضمان إلى حين البُحبوحة. ولعل هذا هو التفسير الأوجه لرأي أبي عبيد، لأنه يقول في معرض مناقشته لحقوق المسلمين في بيت المال (أو مال الفيء بحسب تعبيره): إنها تكون «على قدر ما يرى الإمام بالنظر الى الإسلام وأهله» أي وفق المصلحة العامة[1]. وبحسب هذا التفسير، نصرف قول أبي عبيد السابق، بالنسخ والإلزام بقضاء الديون، الى انه في حالة السعة في بيت المال وحدها، دون حالة الضيق.

٤ ـ ونقل الحافظ ابن حجر في الفتح تعليقاً على النص نفسه:

«قال ابن بطال: وقوله فعليّ قضاؤه أي مما يفيء الله عليه من الغنائم والصدقات، . . . وهكذا يلزم المتولي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دَيْن. فإن لم يفعل فالإثم عليه إن كان حق الميت في بيت المال يفي بقَدْر ما عليه من الدَّيْن، وإلاّ فبِقِسْطه»[2].

ولا يخفى أن من المحرج عملياً أن نحتسب لكل ميت عليه دين «حقه» في بيت المال، لكن المبدأ الذي يدعو اليه ابن بطال ـ رحمه الله ـ يمكن تطبيقه على نحو تقريبي وعملي: وهو أنّ على ولي الأمر أن يحدّد في ضوء الظروف المتجددة والمصلحة العامة، المدى الذي يستطيع بيت المال أن يُعِين به ذوي الحاجة في المجالات التي دعت اليها الشريعة، كما في موضوع قضاء الدين كلياً أو جزئياً.

٥ ـ **نتيجة**: السياسة الاقتصادية التي يدل عليها هذا النص وسيلتها تحديد مدى التزام بيت المال بتقديم معونات لفئات معينة من الناس. وهدفها: تحسين تخصيص الأموال العامة بحسب الأولويات، والمواءمة بين الالتزامات

(١) أبو عبيد، الأموال: ٢٨٤.
(٢) ابن حجر، فتح الباري: ٤/٤٧٤.

والإيرادات المتوقعة. فعندما تقل الموارد يُضيّق ولي الأمر من مدى التزام بيت المال بالمعونات، ثم عند السعة يوسع.

النص الحادي عشر: تحديد الشروط التي يستحق بها الفرد معونة مالية:

إن تحقيق الهدف الإقتصادي الأول في النظام الإسلامي، وهو كفالة حد أدنى من المعيشة لكل فرد، وتَعدُّد الجهات المسؤولة عن تحقيق هذا الهدف في الأحوال المختلفة، يتطلب وضع ضوابط للحالات التي يستحق الفرد فيها، ويجوز له أن يطلب المعونة، سواء من صندوق الزكاة أو من بيت المال، أو من غيره من الناس مباشرة. والنصوص التالية تبين بعض الضوابط التي وضعها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن:

أ ـ عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من سأل الناس وله ما يُغْنيه جاء يوم القيامة ومسألتُه في وجهه خموش أو خدوش أو كُدوح» قيل: يا رسول الله: وما يغنيه؟ قال: «خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب»[1].

ب ـ وروى أبو داود من حديث سهل بن الحنظلية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار»، فقالوا: يا رسول الله، وما يغنيه؟ قال: «قدر ما يغدّيه ويعشيه».

وفي معالم السنن للخطابي: قال بعضهم: من وجد غداء يومه وعشاءه لم تحلّ له المسألة على ظاهر الحديث. وقال بعضهم: إنما هو فيمن وجد غداءً

(١) رواه الترمذي، السنن: ٣/٤١، باب من تحل له الزكاة. وقال: حديث حسن، كما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه، لكن ضعّفه غير الترمذي كما جاء عند يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٢/٥٥١ الحاشية. لكن هناك أحاديث أخرى رواها أبو داود، السنن: ٢/٢٧٨ـ٢٨٠، تذكر أيضاً بأن من سأل وعنده أربعون درهماً فقد سأل إلحافاً. وهناك أيضاً أثر صحيح عن عمر رضي الله عنه يؤيد ذلك، ابن زنجويه، كتاب الأموال: ٣/١١٢٢.

وعشاءً على دائم الأوقات، فإذا كان عنده ما يكفيه لقوته المدة الطويلة فقد حرمت عليه المسألة[1].

جـ ـ روى مسلم من حديث قَبيصة بن المخارق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تَحِلّ المسألة إلاّ لأحد ثلاثة: رجل تحمّل حَمالة، فحلّت له المسألة حتى يصيبها ثم يُمسِك، ورجل أصابته جائحة اجتاحَت مالَه، فحلّتْ له المسألة حتى يصيب قِواماً من عَيش، أو قال: سِدَاداً من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثةٌ من ذوي الحِجا من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلّت له المسألة حتى يصيب قِواماً من عَيش، أو قال: سِدَاداً من عيش، فما سِواهنّ من المسألة يا قَبيصة سُحتٌ يأكلها صاحبها سُحْتاً»[2].

تعليقات:

١ ـ تعددت الأنظار الفقهية في حد الفقر الذي يبيح للفرد طلب المعونة. وما أوردناه من نصوص هو من أشهر ما استُشهِد به للآراء المختلفة. وقد لخص الدكتور القرضاوي المذاهب والأدلة أحسن تلخيص في فقه الزكاة[3]، ولا نعيد هنا أو نلخص ما قاله، فليُرجَعْ إليه. ويبدو واضحاً أن أكثر الفقهاء سعوا استناداً الى النصوص والقواعد الشرعية أن يقدروا ويحدّدوا حد الفقر. ومن أشهر الاجتهادات في حد الفقر:

الأول ـ مِلْك النصاب من أي مال تجب فيه الزكاة هو حدّ الفقر عند الحنفية، ومن أدلتهم أن الشريعة فرضت الزكاة على الاغنياء للفقراء، فمن وجبت عليه عُدّ غنياً، وحَدّ ذلك مِلك النصاب.

(١) أبو داود، السنن: ٢/٢٨١. وعند ابن زنجويه، كتاب الأموال: ٣/١١٢٠، مثله بسند حسّنه محققه الدكتور فياض.

(٢) المنذري، مختصر صحيح مسلم: ١/١٥٤.

(٣) الدكتور يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٢/٥٤٤ـ٥٧٨.

الثاني ـ وفي المذاهب الثلاثة الأخرى، الحد: هو ملك الكفاية (لسنة واحدة أو للعمر المتوقع لأمثاله). لكن تحديد الكفاية متروك للعرف. ومن أقوى أدلتهم الحديث (جـ)، حيث معنى قِوام العيش وسِداده هو ملك الكفاية.

الثالث ـ وهناك من قال بأن حد الفقر هو ملك خمسين أو أربعين درهماً، ومن قال هو ملك الغداء والعشاء، أَخْذاً بظاهر الأحاديث التي ذكرت ذلك.

رابعاً ـ ومن العلماء الآخذين بالرأي الثاني من حمل الأحاديث التي حددت الكفاية بخمسين درهماً على أنها «في وقت كانت الكفاية الغالبة فيه بخمسين»[1].

٢ ـ إن رأي الجمهور (المذكور في ثانياً) وكذلك الرأي المذكور في (رابعاً) يتطلبان تحديد حد الكفاية بحسب الأحوال المعيشية المتبدلة للناس، وهذا من واجب ولي الأمر دون ريب. والأحاديث الشريفة التي رويناها ـ والتي تتضمن كما هو ظاهر تحديدات مختلفة في أوقات مختلفة ـ إنما تدل على ذلك.

٣ ـ إن السياسة الشرعية في تحديد حد الكفاية وتعديله بين حين وآخر لا تأخذ بالحسبان فقط مستوى المعيشة العرفي الذي يحقق الكفاية، بل تأخذ بالاعتبار أيضاً الموارد المتاحة والمتوقعة، والأعداد المنتظرة من المحتاجين. وهذا يفسر ويبرر التحديدات المتفاوتة جداً التي وردت في الاحاديث الصحيحة. وهذا الأمر على أهميته التطبيقية الكبرى، قلما يبرز في مناقشة الفقهاء لحد الكفاية لبداهته عندهم، إذ يفترضون ضمناً أن حد الكفاية الذي يحددونه تقابله موارد كافية لتحقيقه. فإن لم تف الموارد بذلك يخفض مستوى الكفاية الى الحد الذي يحقق التساوي مع الموارد المتاحة، شأن قسمة الغرماء.

٤ ـ **نتيجة**: إن تحديد حالات استحقاق الفرد المعونة وجواز طلبه لها تقع ضمن نطاق السياسة الاقتصادية. ووسيلة هذه السياسة هي ضبط الطلب على

(١) الدكتور يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ٢/٥٥١، ناقلاً عن المرداوي، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ٢/٢٢١-٢٢٢.

المعونات، وهدفها تحسين تخصيص الموارد المتوافرة لضمان حد أدنى من المعيشة، والمواءمة بين المطلوب والمتوافر من هذه الموارد.

النص الثاني عشر: ترك مكملات واجب اقتصادي تألفاً للقلوب:

روى أبو عبيد في الأموال عن هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مصدقاً (يجبي الزكاة) فقال: «لا تأخذ حَزَرات أنفس الناس (أي خيار المال). خذ الشارف والبكر وذا العيب. . .».

التعليق:

قال أبو عبيد: «الشارف من الإبل هي الناب الهرمة، فجاءت الرخصة هاهنا بأخذها، وأخذ ذي العيب. والآثار كلها على الكراهة لهما. ولا أعلم لهذا الحديث وجهاً، الا أن يكون كان في صدر الإسلام قبل أن يطيب الناس أنفساً بالصدقة. فلما أناب المسلمون وحسنت نيتهم جرت بالصدقة على مجاريها وسنَّتها في أسنان الإبل الأربع. ونُهوا عن إعطاء الهرمة وذات العوار. بذلك تواترت الأحاديث»[1].

فها هنا نرى الإمام الجليل أبا عبيد يفسر اختلاف النص المذكور (في قبول أنواع من الإبل ذات العيب في الزكاة) عن النصوص الأخرى التي تدل على كراهية ذلك، يفسره باحتمال أن يكون ذلك تدبيراً مؤقتاً لإيلاف الناس وتعويدهم على أداء الزكاة

(١) رواه أبو عبيد في الأموال مرسلاً: ٣٦٤ رقم ١٠٨٥، كما رواه ابن زنجويه في الأموال: ٢/٨٨١ رقم ١٥٥٧، حيث قال محققه الدكتور فياض: «وأخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار نحوه (٢/٣٢) متصلاً. .»

وقد أخبرني الدكتور فياض مشكوراً بأن هذا الحديث بروايته الموصولة يصل ـ عند عدد من المحدثين ـ الى مرتبة الحسن الذي يحتج به.

إن تفسير أبي عبيد لهذا النص يذكر بما رواه البخاري من قول عائشة (رضي الله عنها): «إنما نزل أول ما نزل منه (أي القرآن). . ذكر الجنة والنار، حتى اذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً. . .» ابن حجر، فتح الباري: ٩/٣٩.

٤/ ٤ ـ عرض لدلالات النصوص السابقة حول الوسائل والأهداف:

أول الأمر، ثم بعد أن اعتاد الناس الزكاة، طبق الحكم الأصلي في عدم جواز تأدية الزكاة إلاّ من أوساط المال، دون ما فيه عيب، ودون كرائم المال وخياره.

ويلاحظ أن هذا النص هو مثال مهم لقاعدة شرعية عامة لها تطبيقات كثيرة في مجال السياسة الشرعية عموماً، ومنها السياسة الاقتصادية. كما أنه صورة عملية لسماحة هذه الشريعة الالهية ورعياتها للظروف الخاصة.

النص الأول: الأمر بالصدقة قبل نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم، والقصد المباشر منه تخفيض مقدار الطلب على خدمة عامة، وهذا يتصل بالهدف الرابع من الأهداف الكبرى للسياسة الاقتصادية وهو تحقيق الواجبات الكفائية. والوسيلة التي يدل عليها النص الأول هي استخدام السِّعر أداة.

النص الثاني: تخصيص الزكاة بين مصارفها: تتصل هذه السياسة بالهدف الأول وهو ضمان حد أدنى من المعيشة، وبالهدف الرابع وهو تحقيق الواجبات الكفائية، وبالثاني وهو تحقيق القوة والعزة، لأن سهم «في سبيل الله» يدعم الجهاد والمجاهدين.

أما الوسيلة التي يدل عليها النص الثاني، فهي جواز تغيير نسبة المخصص من مال الزكاة لكل من مصارفها بحسب المصلحة.

النص الثالث: طريقة التصرف في مال الفيء (بيت المال العام): تتصل هذه السياسة مباشرة بالهدف الرابع وهو تحقيق واجبات الكفاية (ومنها تمويل النفقات العامة للدولة). كما أن هذه السياسة استخدمت فعلاً خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة في تحقيق الهدف الأول وهو ضمان حد أدنى من المعيشة، والثاني وهو تحقيق القوة، والثالث وهو تخفيف التفاوت.

النصوص ٤ ـ ٦: الإذن بإحياء الأرض وإقطاعها وحَميها: وسيلة هذه النصوص

واحدة، وهي التصرف ببعض الموارد الطبيعية العامة من قبل ولي الأمر، إمّا بتخصيصها مباشرة لتحقيق هدف عام، كما في حَمي الأرض لترعى فيها ماشية الصدقة (وهذا يخدم أهداف الزكاة)، أو خيلُ الجهاد (وهذا يخدم الهدف الثاني وهو تحقيق القوة)، وإما بإعطائها للأفراد على سبيل الدوام كما في إحياء الأرض، أو مؤقتاً كما في إقطاع الاستغلال والارتفاق.

والقصد من الإحياء دوماً (والاقطاع أحياناً) هو تشجيع الإنتاج واستثمار الموارد الطبيعية، وهذا يساعد على كفالة حد أدنى من المعيشة (الهدف الأول). والقصد الآخر من الإقطاع هو التشجيع على أداء بعض فروض الكفاية عن طريق تعويض أو مكافأة من يقوم بها.

النصان ٧ و ٨: وسيلة السياسة الاقتصادية في هذين النصين متشابهة وهي التقييد أو المنع المؤقت من تصرفات فردية مباحة (كالادخار وإجارة الأرض)، بغية التأثير على القرار الاقتصادي للأفراد لتشجيعهم على معونة المحتاجين، وهذا يخدم هدف ضمان حد أدنى من المعيشة.

النص التاسع: منع بعض التحلي بالذهب: وسيلة هذه السياسة هي أيضاً تقييد تصرف مباح لبعض الناس في استهلاك الكماليات، بقصد التأثير بصورة غير مباشرة على استهلاك جمهور الناس للكماليات. والهدف الذي تخدمه هذه السياسة هو تحقيق العزة الاقتصادية (الهدف الثالث)، لأن التوسع في التنعم والرفاهة يناقض هذا الهدف كما بينا آنفاً.

النصان ١٠ و ١١: تحديد مدى التزام الدولة بمعونة الأفراد، وشروط استحقاق المعونة عموماً: هناك مقصد مشترك في هذين النصين وهو المواءمة بين هدف ضمان حد أدنى من المعيشة وبين الموارد المتاحة لتحقيق هذا الهدف، والوسيلة هي تغيير مدى التزام الدولة بالمعونات وشروط استحقاقها بحيث تتحقق المساواة بين عرض المعونات والطلب عليها.

النص ١٢: تألف القلوب بترك مكملات واجب اقتصادي: هذه السياسة الاقتصادية

هدفها غير اقتصادي وهو التيسير على الناس والتدرج بهم في الطاعة، بتطبيق ضروريات واجب اقتصادي أول الأمر، ثم تطبيق مكملاته أو تحسيناته فيما بعد.

وفي ختام عرضنا للنصوص، يحسن التأكيد مرة أخرى على أن استنتاجاتنا الاقتصادية بخصوص أي نص، لا تتنافى أبداً مع إمكان وجود أهداف غير اقتصادية للنص نفسه.

ثالث عشر: نصوص أخرى:

هناك نصوص أخرى عديدة لم يعد يتسع لها هذا البحث، أهمها يتصل بموضوع التعازير (العقوبات)[1]. وكذلك صلاحية ولي الأمر في إلزام وإيجاب بعض التصرفات التي هي في الأصل مباحة أو مندوبة فقط[2].

---

(١) في جواز التعازير (العقوبات) المالية خلاف فقهي، وابن تيمية في كتابه الشهير (الحسبة) قد احتج بقوة لجوازها بنصوص شرعية عديدة.

ومن الموضوعات الأخرى التي فيها أحاديث قد تتصل بالسياسة الاقتصادية، بعض التقديرات التي وردت بتقويم الفرق بين سن وسن في الأنعام التي تجب فيها الزكاة، يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: ١/١٩٠.

(٢) تجد نصوصاً شرعية وتعليقاً عليها في هذا الشأن عند عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/٢٦١-٢٦٤، ومناقشةً لذلك مع أمثلة من الخلافة الراشدة عند محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي: ٣١٢-٣١٥، يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام: ٣٩-٤٠، ومناقشةً لذلك مع أمثلة عند متأخري الفقهاء عند مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ١/٢٠٢-٢٠٧ فقرة ٧٠-٧١.

٥ - بعض قواعد الترجيحِ والسياسةِ الشرعية:

١/٥ - هدف هذا القسم من البحث هو الاشارة الى أهم قواعد الترجيح الشرعية وأساليبه دون تفصيل، وأضفنا اليه بعض القواعد المشهورة في مجال السياسة الشرعية.

تنشأ الحاجة الى وجود قواعد ترجيح من التعارض العملي الذي ينشأ أحياناً بين عدة أهداف بحيث أن سَعْينا لتحقيق أحدها قد يؤدي لابتعادنا عن الآخر.

ويمكن وصف هذا التعارض العملي نفسه بأنه تعارض بين الوسائل، أي السياسات، لأن السياسة الواحدة يكون لها أثر رئيسي وآثار جانبية تقربنا من هدف وتبعدنا عن سواه. كما قد يوجد أكثر من سياسة تخدم هدفاً رئيسياً واحداً لكن تتنوع آثارها الجانبية، ولا بد والحالة هذه من أساليب وقواعد تساعد على الموازنة بين السياسات المختلفة لاختيار إحداها.

ويوجد في جميع النظم - بما فيها النظام الإسلامي - أساليب إدارية وسياسية للترجيح لا بد من اللجوء اليها في أحوال كثيرة للوصول الى قرار نهائي بقبول سياسة اقتصادية معينة أو رفضها. فأساليب الشورى عموماً، ومنها القبول بقرار أكثرية معينة (في لجنة أو في هيئة سياسية) هو من جملة أساليب الترجيح بمعناها العام. لكن بحثنا الحاضر يركز على قواعد الترجيح الشرعية دون الأساليب السياسية أو الإدارية.

ويمكن القول بأن النظام الإسلامي هو أغنى النظم المعروفة في قواعد الترجيح الشرعية، وأن النظم الأخرى أكثر اعتماداً على الترجيح السياسي والإداري لتعويض النقص في القواعد التشريعية المتفق عليها للترجيح، مما

يجعل قرار الترجيح حينئذ أكثر تأثراً بتوازن القوى والمصالح السياسية للفئات المختلفة.

٢/٥ - المصدر الأول والأكبر للترجيح الشرعي هو ما يسميه علماء أصول الفقه: الأحكام التكليفية الخمسة وهي: الإيجاب والندب والإباحة والكراهة والتحريم[1].

فكل فعل له في الشريعة واحد من هذه الأحكام الخمسة، إما مباشرة بالنص الصريح، أو بطريق الأدلة الشرعية الأخرى المعروفة عند عدم النص.

والحقيقة أن التقسيمات هي أكثر من خمسة، لأنه توجد تفصيلات ضمن الحكم الواحد. فالمندوب منه السنة المؤكدة ومنه المستحب، والمكروه، منه المكروه تحريماً، والمكروه تنزيهاً، ويقال مثل ذلك في الواجب وفي الحرام.

٣/٥ - وهناك تقسيم آخر مساعد على الترجيح هو الذي نوّه به الإمام الغزالي ووسعه وفصله من بعده الإمام الشاطبي، وهو تقسيم الأحكام بحسب المقاصد التي تساعد على بلوغها أو على حفظها. فهناك ما يحفظ الضروريات الأساسية المشهورة في الشريعة وهي (الدين والعقل والنفس والنسل والمال)، ويلي ذلك ما يحفظ الحاجيات ثم التكميليات. وهناك كتابات معاصرة توضح آراء الشاطبي في هذا الشأن، وإن كان كتابه العظيم (الموافقات في أصول الشريعة) ما يزال هو المرجع الأول[2].

وليس التقسيم الثلاثي للمصالح (ضروريات، حاجيات، تحسينات) بديلاً للتقسيم الأصولي للأحكام الخمسة، ولا مرادفاً له دوماً، بل هو تقسيم

(١) تفصل ذلك كتب أصول الفقه، ومنها كتاب عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه: ١٠٨-١٢٨.

(٢) الغزالي، المستصفى: ١/١٣٩-١٤٤، الشاطبي، الموافقات: ٢/٨-٢٥ و ١٧٦-١٨٦، ومحمد أبو زهرة، كتاب مالك (امام المذهب)، وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه: ٣٢٢-٣٣٢. وينفرد محمد فتحي الدريني في كتابه خصائص التشريع الإسلامي بعرض كثير من آراء الشاطبي في السياسة الشرعية.

إضافي مساعد. وبيان الصلة الدقيقة بين التقسيمين يخرج عن نطاق بحثنا هذا.

٤/٥ - ثم إن الأحكام الشرعية التفصيلية الكثيرة بينها نظائر وأشباه تجمعها القواعد الفقهية، التي تعبر بعبارة موجزة عن جانب مشترك في أحكام شرعية كثيرة.

ومن القواعد الفقهية والأصولية ما يعبر مباشرة عن قاعدة من قواعد الترجيح عند تعارض الأحكام في مسألة ما، أو يساعد على الترجيح بطريقة غير مباشرة.. وفيما يلي مجموعة من هذه القواعد اخترتها لأهميتها في مجال السياسة الاقتصادية، وعلقت عليها بايجاز:

القاعدة (١) - ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب:

هذه قاعدة أصولية كبرى تسمح باستنتاج الحكم الشرعي في كثير من السياسات والوسائل المستجدة، فتعطيها حكم الهدف الذي توصل اليه. «فالأمر التشريعي بشيء يعتبر أمراً بما يستلزمه ذلك الشيء ولا يتم إلّا به.. فإيجاب الواجبات الشرعية التي تحتاج الى قوة البدن، كالعبادات والجهاد، هو إيجاب للأكل والشرب الكافيين لحفظ القدرة على أداء هذه الواجبات...»[1]، فإذا تبين أن هدفاً ما لا يمكن تحقيقه إلّا بوسيلة أو وسائل معينة، فإن هذه الوسائل تأخذ شرعاً حكم ذلك الهدف، فإن كان واجباً شرعاً صارت هي واجبة، وإن كان مندوباً صارت مندوبة وهكذا. وكثير من الواجبات الكفائية الشرعية في مجال الاقتصاد وسواه يستنتج بهذه القاعدة[2]. لنفترض مثلاً أن بلداً ما تراكمت عليه ديون خارجية ربوية، فهذه يعد الخلاص منها وسدادها واجباً شرعاً. فإن تبين أنه لا بد لهذا السداد من زيادة الادخار المحلي، تصبح زيادة الادخار واجبة شرعاً.

(١) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/٧٨٤-٧٨٥، فقرة ٤٤٩.

(٢) أورد أقوال كبار الفقهاء في فروض الكفاية الاقتصادية عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/٢٤١-٢٤٣.

القاعدة (٢) ـ التصرف على الرعية منوط بالمصلحة[١]:

إن صلاحيات ولي الأمر المسلم واسعة جداً، وقد رأينا أمثلة يسيرة منها في القسم الرابع. ولا يكفي لصحة تصرفات ولي الأمر وسياساته أن تكون مباحة شرعاً، بل ينبغي أن تنسجم مع هذه القاعدة أيضاً. وموجز معنى القاعدة هو:

«أن نفاذ تصرف الراعي على الرعية، ولزومه عليهم شاؤوا أو أبوا مُعَلَّقٌ ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، دينية كانت أو دنيوية. فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، وإلّا رُدَّ، لأن الراعي ناظر، وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث، وكلاهما ليس من النظر في شيء..»[٢].

القاعدة (٣) ـ «يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام»[٣].

القاعدة (٤) ـ «الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف»[٤].

تفيد هاتان القاعدتان أننا عند تقدير الآثار الضارة نأخذ بالحسبان عدد المتضررين وشدة الضرر. فمن تطبيقات القاعدة (٣) جواز هدم الدور الملاصقة للحريق إن كان لا بد من ذلك لمنع سريانه[٥]، وجواز الحجر الصحي على الأفراد المشتبه بنقلهم للوباء منعاً لسريانه.

ومن تطبيقات القاعدة (٤) فرض النفقة للفقراء على الأغنياء من الأقارب «لأن ضرر الأغنياء بفرضها أخف من ضرر الفقراء بعدمه»[٦].

---

(١) هذه القاعدة هي نص المادة ٥٨ من مجلة الأحكام العدلية.

(٢) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ٢٤٧، القاعدة ٥٧.

(٣) هذا نص المادة ٢٧ من مجلة الاحكام العدلية.

(٤) هذا نص المادة ٢٦ من مجلة الاحكام العدلية.

(٥) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/٩٨٥، فقرة ٥٩٣.

(٦) المرجع نفسه: ٢/٩٨٣، فقرة ٥٩٠.

ويلاحظ انه عند موازنة المنافع أيضاً يؤخذ في الحسبان شدتها وعدد المنتفعين بها.

القاعدة (٥) ـ «الضرورات تبيح المحظورات»[١].

القاعدة (٦) ـ «الاضطرار لا يبطل حق الغير»[٢].

يورد الفقهاء كثيراً من تطبيقات هاتين القاعدتين في مجال التصرفات الفردية والعلاقات بين الأفراد. لكن لهما أيضاً تطبيقات ذات شأن في النظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية.

فمن تطبيقات القاعدة (٥) في الترجيح بين المصالح الفردية المتعارضة أنّ مَنْ خشي على نفسه الهلاك، له أن يأخذ، ولو دون إذن ـ ما يقيم به أوده من طعام أو شراب، أو ما يحمي به نفسه، من ملك غيره من الأفراد أو من مالِ الدولة.

واذا مات المضطر أُغْرِمَ مانع الطعام أو الشراب الدية، بذلك قضى عمر[٣]، وللمضطر أن يقاتل المانع، نص على ذلك المالكية والشافعية والحنابلة[٤].

والقاعدة (٦) توازن القاعدة (٥) فتوجب على المضطر أن يضمن قيمة ما استهلك من مال غيره[٥]، كما توازن القاعدة (٣) الآنفة وأمثالها من القواعد التي ترجح

---

(١) هذا نص المادة (٢١) من مجلة الأحكام العدلية. وهي فرع لقاعدة كبرى أوسع هي: المشقة تجلب التيسير.
مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/٩٨٨ وما بعدها ف ٥٩٩-٦٠٠.

(٢) هذا نص المادة (٣٤) من مجلة الأحكام العدلية.

(٣) رواه الامام أحمد وغيره، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ٢/٧١.

(٤) استقصى عبد السلام العبادي في كتابه الملكية في الشريعة الاسلامية: ٣/٨٨-٩٥ الأدلة الشرعية وأقوال الفقهاء في هذا الأمر.

(٥) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/٩٩٧ الفقرة ٦٠٢، على أن بعض الفقهاء لا يوجبون العوض على المضطر إن كان فقيراً وكان صاحب المال مستغنياً، عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٣/٩٣.

المصلحة العامة على المصلحة الفردية، فهذا الترجيح اذا اقتضى التجاوز على الحقوق الفردية (كهدم الدور الملاصقة للحريق) فانه لا ينفي التعويض على أصحابها.

وإذا كانت الضرورة الفردية أو الاجتماعية لا تبطل حق الغير. فكذلك الحاجة العامة لا تبطله من باب أولى. فاذا اقتضت مصلحة الجماعة فتح طريق في ملك خاص مثلاً فإن إباحة ذلك ـ بشروطه ـ لا تنفي وجوب التعويض.

القاعدة (٧) ـ الحاجة تُنزَّلُ منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة[1]:

الضرورة يترتب على تجاهلها خطر كخشية الهلاك عطشاً. أما الحاجة فيترتب على عدم الاستجابة لها عسر ومشقة. والمراد بكونها عامة أن يكون الاحتياج لها شاملاً جميع الأمة. والمراد بكونها خاصة أن تكون طائفة من الناس محتاجة اليها كأهل بلد أو حرفة. وليس المراد بكونها خاصة أن تكون فردية. «فحاجات الجماعة التي يسبب عدم إشباعها وتلبيتها عسراً ومشقة.. تعتبر بالنسبة الى الجماعة كالضرورة بالنسبة الى الأفراد، وتستثنى من الأحكام الأصلية..»[2].

ومعنى القاعدة أن التسهيلات التشريعية الاستثنائية لا تقتصر على حالات الضرورة، بل حاجات الجماعة مما هو دون الضرورة توجب هذه التسهيلات الاستثنائية. والمقصود بكونها استثنائية أنها على خلاف ما يقتضيه القياس أو القواعد، أو أنها استثناء من عموم النصوص بشروط معينة[3].

ومن أمثلة هذه القاعدة في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم نَهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورَخّص في السَلَم. فترخيص الشريعة في السَلَم مع أنه بيع المعدوم الذي منعه النص العام انما هو لحاجة كثير من المنتجين الى

(١) هذا نص المادة ٣٢ من مجلة الاحكام العدلية. وقد نقلنا شرحها باختصار وتصرف من مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/٩٩٧ فقرة ٦٠٣.

(٢) عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/٢٧٦.

(٣) تجد موجزاً لهذه الشروط عند أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ١٥٥-١٥٦، القاعدة ٣١.

بيع منتوجاتهم، واستلاف أثمانها قبل إنتاجها للاستعانة بها على الإنتاج. وهناك أمثلة كثيرة لهذا في السنة النبوية وفي فقه المذاهب.

وهذه القاعدة من أعظم القواعد الناطقة بسماحة هذه الشريعة الالهية ويسرها.

القاعدة (٨) ـ الغُرْم بالغُنْم.

القاعدة (٩) ـ الخراج بالضمان[1]:

التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من يستفيد منه شرعاً. ومن تطبيقات هذه القاعدة في العلاقات بين الأفراد أن نفقة ترميم المِلك المشترك هي على الشركاء بنسبة حصصهم.

وما يهمنا هنا هو الاشارة الى تطبيق هذه القاعدة في مجال السياسة الاقتصادية وفي توزيع أعباء النفقات العامة. ومن أمثلة ذلك: ما اقترحه أبو يوسف في كتاب الخراج من توزيع نفقات كَرْي الأنهار وإصلاحها، بين أصنافٍ يتحملها بيت المال وحده، وهي التي يعمّ الانتفاع بها جمهورَ الناس، وأصنافٍ توزع نفقتها بين بيت المال وأهل الخراج، وأصنافٍ يتحملها أهل الخراج وحدهم وليس على بيت المال منها شيء، وهي التي تنفع فئة خاصة من الناس[2].

والقاعدة (٩) هي نص حديث نبوي شريف، وهي الوجه الآخر للقاعدة السابقة، حيث تجعل منافع الشيء من حق من يتحمل تَبِعة هلاكه لو هَلَك.

(١) هذا نص المادتين ٨٧ و ٨٥ من مجلة الاحكام العدلية. وتجد شرحاً موجزاً لهما عند مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ٢/١٠٣٣-١٠٣٥ فقرة ٦٤٩-٦٥٠، وشرحاً أوسع عند أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ٣٦٩-٣٧١ القاعدة ٨٦، ص ٣٦١-٣٦٢ القاعدة ٨٤.

(٢) تجد خلاصة دقيقة وايضاحاً لذلك عند محمد نجاة الله الصديقي، الفكر الاقتصادي لأبي يوسف: ٨٢-٨٥، أمّا الأصل فعند أبي يوسف، الخراج: ٢١٧-٢٣٣.

القاعدة (١٠) - يُغتَفر في البقاء ما لا يُغتفر في الابتداء[1]

قد يُتسامح شرعاً في استمرار أمر قائم وإن كان الشروع فيه غير مباح، لأن في نقض الأوضاع الراهنة تكاليف ومحاذير، تزيد أحياناً بالنظر الشرعي عن منافع الوضع الأمثل.

وأهمية هذه القاعدة في السياسة الاقتصادية ظاهرة، وتدل على أن علينا أن نأخذ بالحسبان تكاليف التحول الى الوضع الأمثل عند المقارنة بين السياسات المختلفة.

وينبغي التنبيه الى أن الحالات التي لا تنطبق عليها هذه القاعدة كثيرة، لذلك أوردَ لفظ «قد» في تفسيرها.

والفقهاء يذكرون لهذه القاعدة تطبيقات كثيرة في مجال العقود والعلاقات بين الأفراد، ولا ينفي هذا تطبيقها في مجال الإدارة العامة والسياسة الشرعية كما أسلفنا، وكما يشهد عدد من النصوص ومنها النص التالي:

«روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: يا عائشة لولا أن قومَك حَديثُ عهدٍ بجاهليةٍ لأمرت بالبيت فهُدِم، فأدخلتُ فيه ما أُخرج منه.. فبلغتُ به أساس إبراهيم».

ويقول الحافظ ابن حجر معلقاً على هذا الحديث: «فيه اجتناب ولي الأمر ما يتسرع الناس الى إنكاره، وما يُخشى منه تولد الضرر عليهم في دين أو دنيا، وتألّف قلوبهم بما لا يُترك فيه أمر واجب». كما يذكر ابن حجر ما فهمه الإمام البخاري من دلالة هذا الحديث على ترك المستحب اذا خشي عدم فهم بعض الناس له وإساءتهم تفسيره[2].

(١) هذا نص المادة ٥٥ من مجلة الأحكام العدلية. وتجد أمثلة عليها في مجال الحقوق العامة والخاصة عند علي الندوي، القواعد الفقهية: ٣٩٦-٣٩٧، حيث يحيل على تطبيقاتها في المذاهب المختلفة.

(٢) ابن حجر، فتح الباري: ٣/٤٣٩ و ٤٤٨.

القاعدة (١١) - في كل أمر جهتا نفع وضرر، والعبرة شرعاً للغالب[1].

القاعدة (١٢) - يُراعىٰ في تخريج حُكمِ أمرٍ جميع مآلاته.

القاعدة (١١) تعبير عن معنى أكده الإمام الشاطبي كثيراً في الموافقات في بيان مقاصد الشريعة الإسلامية والحكمة من أحكامها. وهذه القاعدة هي أيضاً أساس مهم في تخريج الأحكام لما يستجد من أوضاع وسياسات، على أساس المصالح المرسلة. وظاهر من لفظ القاعدة التأكيد على أن أمراً ما قد يجب شرعاً مع انطوائه على ضرر إذا كانت المصالح التي يحققها هي أكبر في ميزان الشرع. وعكس ذلك يصح في المنهيات، حيث يَرجح جانب الضرر مع إمكان تفويته بعض المنافع. قال تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر والميسر قُلْ فيهما إثمٌ كبير ومنافعُ للناس، وإثمهما أكبرُ من نفعهما**﴾[2].

وفي الأحكام المنصوص عليها لا نحتاج لهذه القاعدة لأن المشرع العليم الحكيم قد هدانا الى نتيجة الموازنة بين المنافع والمضار في حكمه الشرعي. لكن عند البحث عن الحكم الشرعي فيما لا نص فيه، وبخاصة في مجال المصالح المرسلة حيث تقع أكثر السياسات الشرعية عموماً والاقتصادية خصوصاً، فإن القاعدة (١١) تغدو كبيرة الأهمية.

أمّا القاعدة (١٢) فهي عبارة اخترناها للتعبير عن مبدأ شرعي مسلم به، هو أنه في كل تصرف مستجد نريد تخريج حكم شرعي له، ينبغي علينا أن نأخذ بالحسبان جميع مآلاته وآثاره المتوقعة ونزنها بميزان الشريعة، بعيدة كانت أو قريبة، مباشرة أو غير مباشرة، اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ... الخ. قال تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يَرَه، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾[3]. وقال جل وعز: ﴿**ونكتبُ ما قدَّموا وآثارَهم ...**﴾[4].

(١) هذا معنى أكده الشاطبي كثيراً في الموافقات: ٢/٢٦ و ٧٢ وسواهما. ونقلنا صيغته هذه من مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي: ١/٩٥ الفقرة ٢/٢٦.

(٢) البقرة: ٢١٩.

(٣) الزلزلة: ٧.

(٤) يس: ١٢.

وفي الحديث الصحيح: «فلا يغرس المسلم غرساً فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طير إلاّ كان له صدقة الى يوم القيامة»[1].

ولا ريب أن تطبيق القاعدة (١٢) على إطلاقها أمر يعجز عنه بنو آدم لمحدودية علمهم وقدرتهم، فالمطلوب هو الاجتهاد في ذلك، و﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسْعَها﴾

القاعدة (١٣) - لكل مطلوب شرعي مستويات دنيا وعليا:

هذا المعنى أكده الشاطبي - رحمه الله - في الموافقات وأيده بالشواهد الشرعية المستفيضة، ويعني أن أكثر الأهداف والأوامر الشرعية كالعبادات والصدقات والجهاد والواجبات الكفائية... الخ لها حدود دنيا قد تكون فَرْضاً لأنها تحقق بعض الضروريات، وحدود وسطىٰ قد تكون في مرتبة المندوب، وما يزيد عنها قد يقع في نطاق المباح. فإذا انتقلنا الى مستوى الإفراط فقد تصبح مكروهة. والمنهيات الشرعية والمفاسد كثيراً ما تكون لها حدود دنيا هي في مستوى اللَمَم والذنوب الصغيرة، ثم تتدرج الى حد تصبح به من الكبائر.

وتتضح الأهمية التطبيقية لهذه القاعدة عند ربطها بالقاعدة التالية الرابعة عشرة.

القاعدة (١٤) - الوسطية أساس في الشريعة:

يتضح معنى الوسطية ونتائجها اذا لاحظنا ثلاث حقائق: أولها تَعدّد الأهداف التي طالبتنا الشريعة بالسعي لها. ففي مجال الاقتصاد مثلاً ذكرنا أربعة أهداف رئيسية، يمكن أن تشتق منها عشرات الأهداف الوسيطة، وهكذا في مجالات الحياة الأخرى.

والحقيقة الثانية تضمنتها القاعدة (١٣) آنفاً وهي أن الأهداف الشرعية قد

(١) رواه مسلم، ونقلناه من النووي، رياض الصالحين:، رقم ١٣٥. وروى البخاري نحوه، وشرحه ابن حجر في فتح الباري: ٤/٥. (٢) البقرة: ٢٨٦.

تتدرج قوة طلبها شرعاً من مستوى الفرض في أدنى درجات الهدف، الى مستوى المندوب أو حتى المباح في أقصى الدرجات.

والحقيقة الثالثة هي أن الشريعة أرشدتنا لمراعاة أثر التصرف الواحد على مختلف الأهداف، وأوجبت علينا الاعتدال في تحقيق أي هدف بعينه اذا كان تحقيق أقصى درجات ذلك الهدف يبعدنا عن أهداف أخرى. والأمثلة على ذلك في القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة أكثر من أن تحصى، منها:

قال تعالى: ﴿**ولا تجعلْ يدَكَ مغلولةً الى عُنُقِك ولا تَبْسُطها كلَّ البسط فتقعدَ ملوماً محسوراً**﴾[1]، فالاسراف في البذل يجعل المسرف كالدابة الحسير التي تعجز وتضعف عن متابعة السير، والمبالغة في جهة تؤدي الى التقصير في جهة أخرى.

ونصَحَ رسول الله صلى الله عليه وسلم من بالغ في صيام النافلة وقيام الليل، قائلاً له «.. فإن لزوجك عليك حقاً، ولزَوْرك (أي زائرك) عليك حقاً، ولجسدك عليك حقاً..»[2].

ومحصلة هذه الحقائق الثلاث هي أن مبدأ الوسطية يعني شرعاً عدم جواز السعي الى تحقيق مستوى المندوب مثلاً في هدف إن كان في ذلك تفويت للسنة المؤكدة في هدف آخر، بل المطلوب هو الوصول الى مستويات متقاربة في الأهمية الشرعية عند تحقيق الأهداف المختلفة[3].

وهذا المبدأ الأساسي الراسخ في الشريعة - والذي أكده العز بن عبد السلام في قواعده ثم الشاطبي في موافقاته أيما تأكيد - له نظير أساسي أيضاً في الاقتصاد

(١) الاسراء: ٣٠.

(٢) مسلم، الصحيح بشرح النووي: ٨/٤٢.

(٣) يقدم المحقق محمد سعيد البوطي أدق وأوجز صياغة عن موضوع تفاوت المصالح في الاهمية ومعنى وكيفية الترجيح بينها عند التعارض، في كتابه: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ٢٤٩-٢٥٨.

الوضعي، حيث المقرر في نظرية سلوك المستهلك مثلاً انه طالما كانت المنافع الحدية للسلع المختلفة متناقصة (وهذا يشابه القاعدة الشرعية ١٣)، فإن الوصول الى أقصى منفعة كلية يتحقق عندما نحافظ على تناسب معين بين المنافع الحدية للسلع المختلفة[1]، وهذا يشابه القاعدة ١٤. وفي نظرية الاستثمار نظير لهذه القاعدة يقتضي تساوي العائد الحدّي للاستثمار في مختلف مجالاته لتحقيق أعلى مستوى من الكفاية الانتاجية.

القاعدة (١٥) - اليقين لا يزول بالشك[2]:

هذه القاعدة من أمهات القواعد الفقهية والأصولية. ولو قصرنا «اليقين» فيها على المقصود عند علماء المنطق من أنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، لوجب استبعاد «غلبة الظن» من نطاق القاعدة، ولغدا تطبيقها في مجال السياسة الاقتصادية نادراً.

لكن الفقهاء الثقات يوضحون أن اليقين المقصود في هذه القاعدة يشمل الظن الغالب، أي الظن الذي يكون خلافه مطروحاً شديد الضعف. «وغالب الظن.. معتبر شرعاً بمنزلة اليقين في بناء الأحكام عليه في أكثر المسائل، اذا كان مستنداً الى دليل معتبر»[3]، وعلى هذا التفسير فإن للقاعدة أهمية تطبيقية كبيرة في السياسة الاقتصادية من وجهين:

(١) التناسب المعين هو تساوي النسبة بين «المنفعة الحدية لكل سلعة، مقسومة على سعرها» مع النسبة نفسها لكل سلعة أخرى، أي تساوي المنفعة الحدية للوحدة الواحدة من النقود المنفقة على أي سلعة. وبالتأمل يظهر أن المنفعة الحدية للوحدة من النقود في نظرية المستهلك تشابه منطقياً المستوى الحدي من الثواب الذي نناله من تحقيق أي هدف شرعي. وفي نظرية الانتاج قاعدة نظيرة تضمن الوصول الى أدنى تكلفة لتحقيق انتاج معين. ونظير ذلك ايضاً في نظرية الاستثمار.

(٢) هذه القاعدة هي المادة الرابعة من مجلة الأحكام العدلية.

(٣) أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ٨٠، القاعدة الثالثة، وتجد شرحاً ممتازاً مقارناً بين المذاهب لهذه القاعدة عند علي الندوي، القواعد الفقهية: ٣١٦-٣٣٥.

أولهما أن الحكم بإباحة سياسة معينة أو حظرها شرعاً يغلب أن يكون مبنياً على أدلة شرعية ظنية وعلى آثار اقتصادية محتملة غير متيقنة، وبخاصة في السياسات التي تقع في مجال المصالح المرسلة - وهي أكثر السياسات.

وثانيهما، أن الترجيح بين السياسات المباحة لاختيار أفضلها لتحقيق هدف معين، لا بد أن يستند الى الآثار المتوقعة لهذه السياسات كما يراها الخبراء من اقتصاديين وسواهم. وعلم الاقتصاد الذي يبني هؤلاء خبرتهم عليه، أكثر مقولاته وسننه ظنية، وإن تفاوتت في مدى ظنيتها، ومثل هذا يقال في العلوم الاجتماعية والانسانية الأخرى.

ومآل ما تقدم هو أن نأخذ في مجال السياسة الاقتصادية بما غلب الظن بصحته، ونرجحه على ما كان الظن بصحته ضعيفاً[1].

على أن لهذا الموضوع آفاقاً اقتصادية وفقهية لم تنل حظها من الدراسة على أهميتها، وتحتاج لبحث مستقل[2].

(١) من القضايا المهمة التي تحتاج لتأصيل وتفصيل مسألة (العمل بالظن الأرجح) ولو كان غير راجح في نفسه، ترجيحاً له على ظن أضعف منه. ونتيجتي الأولية من مطالعة كلام الفقهاء في الموضوع (مثلاً: الشيباني، كتاب الأصل: ٣/١-١٩، والسرخسي، المبسوط: ١٠/١٨٥-١٩٧، والعز بن عبد السلام، القواعد: ٢/٤١-٥٣، ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: ١/٥١٨)، هي أنه اذا لم يكن هناك مندوحة عن أحد قرارات متعددة، ولم يكن لدينا ظن راجح بصحة أحدها، فإننا نعمل بأقوى الظنون ولو كانت جميعاً واهية. مثال ذلك من خشي خروج وقت الصلاة ولم يعلم اتجاه القبلة فإنه يتحرى ويعمل بظنه ولو كان حدساً وتخميناً. أما من يدعي دعوى على غيره مثلاً فلا نقضي له الا ببينة تفيد غلبة الظن، لأننا في مندوحة عن قبول دعواه اعتماداً على أن الأصل في المدعى عليه براءة الذمة.

(٢) هذا موضوع مشترك يبحثه الفقهاء باسم: التحدّي أو التوخّي او الاجتهاد، ويبحثه الاقتصاديون باسم: اتخاذ القرارات في حالات المخاطرة RISK وحالات عدم التيقن DECISION UNDER UNCERTAINTY

ثبت المصادر والمراجع:

١ ـ أحمد بن محمد الزرقا:
شرح القواعد الفقهية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.

٢ ـ البخاري، محمد بن اسماعيل:
الجامع الصحيح، استنبول: (طبعة مصورة من طبعة الدار العامرة)، دار الدعوة لشعبان قورت، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

٣ ـ الترمذي، محمد بن عيسى:
سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، استنبول: (طبعة مصورة) دار الدعوة لشعبان قورت، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

٤ ـ ابن تيمية، تقي الدين أحمد:
ـ الحسبة في الإسلام، تحقيق سيد بن محمد أبي سعدة، مكتبة دار الأرقم ـ الكويت، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م.
ـ مجموع الفتاوى (جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مكتبة المعارف ـ المغرب، د.ت.

٥ ـ الجصاص، أحمد بن علي الرازي:
أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي.

٦ ـ ابن حجر العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي:
ـ بلوغ المرام من أدلّة الأحكام، تحقيق رضوان محمد رضوان. دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٣٧٣ هـ.

ـ فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، تصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز باز، دار الافتاء ـ الرياض، د.ت.
ـ مختصر الترغيب والترهيب، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ورفاقه، مؤسسة الرسالة، بيروت (تصوير عن طبعة إدارة إحياء المعارف، ماليكاؤن ـ الهند، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠م).

٧ ـ ابن حنبل، أحمد:
مسند أحمد بن حنبل، استنبول: دار الدعوة لشعبان قورت (طبعة مصورة)، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م.

٨ ـ ابن خلدون:
المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.

٩ ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث:
سنن أبي داود، وبهامشه معالم السنن للخطابي، استنبول: دار الدعوة لشعبان قورت (طبعة مصورة)، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

١٠ ـ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد:
المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد الزهري الغزاوي، القاهرة: المطبعة الميمنية لمصطفى البابي الحلبي، ١٣٢٤ هـ.

١١ ـ الدكتور روحي أوزجان:
نظام نفقات الأقارب في الفقه الإسلام، فصل في كتاب دراسات في الاقتصاد الإسلامي (بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م).

١٢ ـ الدكتور روبعي بن راجح الرحيلي:
فقه عمر بن الخطاب، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٣ هـ.

١٣ ـ ابن زنجويه، حميد:

(١٦) ـ قواعد أخرى:

هناك قواعد أخرى متصلة بالموضوع يضيق عنها بحثنا الحاضر، فنكتفي بالإشارة اليها، منها: لا ضرر ولا ضرار؛ الجواز الشرعي ينافي الضمان؛ الضرورات تبيح المحظورات؛ الضرورة تقدر بقدرها؛ المشقة تجلب التيسير؛ لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. وهي جميعاً مما نصت عليه مجلة الأحكام العدلية، ولها تطبيقات واسعة في مجال المصالح المرسلة والسياسة الشرعية.

٦ ـ خاتمة ونتيجة:

حددتُ في القسمين الأول والثاني من البحث مقومات نظرية السياسة الاقتصادية ـ والتخطيط نوع منها ـ، وعرّفتُ بإيجاز وتبسيط بالسياسة الاقتصادية والتخطيط في الفكر الاقتصادي الوضعي.

ثم صرفت جهدي في سائر البحث (الأقسام ٣ ـ ٥) الى تقديم المقومات الثلاثة لنظرية إسلامية للسياسة الاقتصادية، وهي الأهداف، وأنواع السياسات المباحة، وقواعد الترجيح. وهذه المقومات هي الأساس الذي لا بد من إرسائه قبل مناقشة أية سياسة اقتصادية بعينها، ولو كان هذا الأساس موجوداً في الكتابات الاقتصادية المعاصرة، لكان من الواجب الانطلاق منه في هذا البحث لتقويم بعض السياسات الاقتصادية الشائعة، وصياغة بدائل إسلامية لها عند اللزوم. لكن افتقاد مثل هذه الكتابات الاقتصادية الإسلامية اقتضى بذل الجهد في صياغة الهيكل الأساسي، وبذر البذور، وليس في اجتناء الثمرات التطبيقية[1]. لهذا تبقى هناك فجوة ظاهرة يتطلب ملؤها تطبيق عناصر النظرية التي قدمها هذا البحث على الوقائع والسياسات الاقتصادية المعاصرة.

---

(١) أقرب الكتابات المتوافرة الى موضوعنا هي المتعلقة بالسياسة الشرعية عموماً، وليس بالسياسة الاقتصادية خصوصاً، ومن أنفعها وأوجزها الفصل الخاص بالسياسة الشرعية في كتاب يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام: ٢٤ ـ ٤٤، ومن أنفعها وأوسعها كتاب محمد فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي. أما أكثرها عناية بالسياسات الاقتصادية المتصلة بالملكية وتمحيصاً لها فهو كتاب عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢/٢٣٥-٤٢٥، ولا يغني عنه سواه في هذا الشأن.

كتاب الأموال، تحقيق الدكتور شاكر ذيب فياض، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.

١٤ ـ السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد:
كتاب المبسوط، ط٢، بيروت ـ دار المعرفة.

١٥ ـ سيد قطب:
في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق.

١٦ ـ الشاطبي، ابو اسحق ابراهيم:
الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق وتعليق الشيخ عبدالله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

١٧ ـ الشيباني، محمد بن الحسن:
كتاب الأصل، تاحقيق أبي الوفا الأفغاني، كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

١٨ ـ الدكتور عبد السلام العبادي:
الملكية في الشريعة الإسلامية، عمّان: مكتبة الأقصى، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤م.

١٩ ـ عبد الوهاب خلاف:
علم أصول الفقه، الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، ط٨، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٢٠ ـ أبو عبيد، القاسم بن سلاّم:
الأموال، تحقيق محمد خليل الهراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٥ هـ/ ١٩٧٥م.

٢١ ـ عز الدين بن عبد السلام:
قواعدالأحكام في مصالح الأنام، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٢ ـ علي أحمد النووي:

القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.

٢٣ ـ الغزالي، أبو حامد:
المستصفى من علم الأصول، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧م.

٢٤ ـ القرافي، شهاب الدين أحمد بن ادريس:
الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧م.

٢٥ ـ القرطبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد:
الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧م.

٢٦ ـ ابن كثير:
مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، ط٧، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م.

٢٧ ـ مالك بن أنس:
الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، استنبول، (طبعة مصورة) ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

٢٨ ـ مجلة الأحكام العدلية.

٢٩ ـ الدكتور محمد أنس الزرقا:
ـ صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية، بحث في كتاب الاقتصاد الإسلامي. بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠م.
ـ نظم التوزيع الإسلامية، بحث في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، المجلد٢، العدد ١.

٣٠ ـ محمد باقر الصدر:

المراجع الأجنبية:

. Abu Sulayman, Abdul Hamid A., "The Theory of the Economics of Islam..." in Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam, Muslim Students Association of U.S.A., 1970.

. Amin Galal A.

The Modernization of Poverty, Leiden: E.J. Brill, 1980.

. Bergson, (Burk) A.

"A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics", Quarterly Journal of Econ, LII (1938), pp. 310-334.

. Berman, Jere R.

"Development Economics", in S. Weintraub, editor, op. cit. "Economic Growth and Planning", in Encyclopedia Britannica".

Graaff, J. de V.

Theoretical Welfare Economics, Cambridge: The University Press 1957 (Reprinted 1971).

Henderson, J.M. and Quandr R.E.

Micro-economic Theory: A Mathematical Approach, N.Y.: McCraw Hill, 1958.

Knight, F.H.

"Theory of Economic Policy and the History of Doctrine", Ethics, Vol. 63 (1953).

Lewis, W.A.

"Development Planning", in the International Encycolopedia of the Social Sciences, (D.L. Sills, ed.), Vol 12, pp 118-124 N.Y., Macmillan Co, 1968.

. Myrdal, Gunnar.

"Need for Reforms in Underdeveloped Countries", Quarterly Economic Jour., National Bank of Pakistan, Vol. 6, No.1 (Jan. March 1979), pp. 25-40.

. Reynolds, M. and Smolensky, E.

"Welfare Economics" in S. Weintraub, (ed.), op. cit.

. Robbins, Lionel.

The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy. London: Macmillan and Co, 1965.

. Samuels, W.J.

The Classical Theory of Economic Policy. New York: World Publishing Co., 1966.

. Tinbergen, J., The Design of Development, Baltimore: Johns Hopkis Press, 1958.

. Tinbergen, J., "Planning in Western Europe", in the International Encycolpedia of the Social Sciences (D.H. Sills, ed.), Vol 12 New York: Macmillan Co., 1968.

. Weintraub, S., (ed.) Modern Economic Thought. Oxford: Basil Blackwell, 1977.