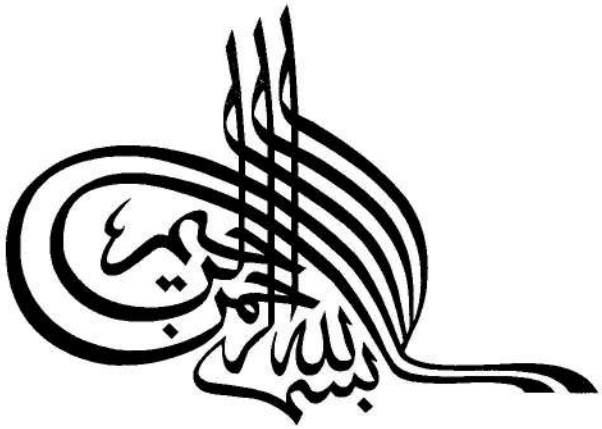
دراســـــــات
فـــي
المالية العامة من المنظور الإسلامي

الدكتور/ شوقي أحمد دنيا


بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

يقوم هذا الكتاب على مجموعة من البحوث قدمت متفرقة، وفي مناسبات متنوعة، والقاسم المشترك بينها أنها كلها تتعامل مع فرع واحد من فروع علم الاقتصاد وهو ما يسمى بالنظام المالي أو حسب التسمية القديمة المالية العامة بما ترتكز عليه من نفقات عامة وإيرادات عامة وموازنة عامة بالإضافة إلى دراسة بعض جوانب ما يعرف بالسياسة المالية واقتصاديات المالية العامة.

ومعروف على المستوى الفكري وعلى المستوى التطبيقي ما تمثله قضايا ومسائل المالية العامة من أهمية اقتصادية واجتماعية وأيضاً سياسية. ويكفي أنها تحتضن قضية الضرائب، وقضية الإنفاق العام، وقضية عجز الموازنة وكيفية سد هذا العجز.

والهدف من وراء هذا العمل هو تجميع المتفرق ووضعه بجوار بعضه في مكان واحد مما يسهل على القارئ الإطلاع عليه ويتيح أمامه الفرصة ليطلع على كل ما قدمه المؤلف من جهود حيال هذا الموضوع حتى لحظة التجميع هذه، وحفاظاً في النهاية على الجهود العلمية من الضياع. وقد حرصنا على تقديم هذه البحوث والدراسات كما ظهرت أول مرة منذ سنوات قد تكون طويلة. حتى تعكس بالفعل مرئيات الكاتب في مراحلها الزمنية.

الإنفاق العام: ترشيده وتمويله(*)

تمهيد: أزمة التمويل العام:

منذ سنوات مضت والطلب مشتد على التمويل العام من قبل حكومات العالم النامي المختلفة من أجل إنجاز عملية التنمية، والمزيد من الخدمات الاجتماعية المتزايد الطلب عليها عاماً بعد عام، إضافة إلى العبء المتزايد من الإنفاق العسكري. معنى ذلك كله تزايد الإنفاق العام بمعدلات مرتفعة، مما يتطلب المزيد من الإيرادات. وبوجه عام تعتبر المصادر الكبرى للتمويل هي الضرائب والقروض والرسوم. وبالنظر إلى هذه المصادر نجد أن الضرائب في الغالبية العظمى من دول العالم النامي قد بلغت حد الطاقة التي لا تقبل الزيادة، على الأقل من الناحية النظرية، رغم أن ما يجني منها فعلاً دون ذلك بكثير، لما هنالك من مزيد من التشوهات في الهياكل الضريبية القائمة ـ وسوف نعود لتوضيح هذه المسألة في فقرة قادمة ـ ونكتفي هنا بالتنبيه على أن الهياكل الضريبية السائدة بوضعها الراهن لم يعد في وسعها تقديم المزيد من الإيرادات، والحال كذلك بالنسبة للرسوم، وإن كانت الإمكانيات هنا واعدة أكثر منها بالنسبة للضرائب.

نتيجة لذلك اضطرت الدول إلى اللجوء للاستدانة الخارجية والداخلية، مما أوقعها في النهاية فريسة لسيف الدين المصلت، كما يعبر الخبراء بقولهم «إن القرارات الخاصة بالإقراض والاقتراض كثيراً ما افتقرت إلى الحذر والروية، وأدت إلى الإفراط في الاستدانة في عدد من البلدان. وفي أكثر الأحيان كانت الأموال الجديدة توجه إلى استثمارات منخفضة العائد، وفي عدد من البلدان أدي

(*) نشر في المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، كلية التجارة. جامعة عين شمس، في العدد الثاني، عام ١٩٩٣م تحت عنوان «إسهام المفاهيم المالية الإسلامية في ترشيد وتمويل الإنفاق العام».

الاقتراض إلى الهاب حركة هروب رؤوس الأموال، واستنزاف مجمع الموارد المخصصة للاستثمار حتى مع ازدياد عبء الديون الخارجية»[1].

وقد بلغت الديون الخارجية الطويلة الأجل بمفردها للبلدان النامية مبلغاً يزيد عن الألف مليا دولار حتى عام ١٩٨٧م بالأسعار الحقيقية لصادرات الدول النامية في عام ١٩٨٠م[2].

ونتيجة لوجود مصاعب متزايدة أمام الحصول على مزيد من القروض الدولية التجأت الدول النامية إلى القروض الداخلية بمختلف أشكالها ومصادرها بما في ذلك القروض الزائفة «زيادة الإصدار النقدي»، وقد وصلت هذه الديون الداخلية إلى حوالى ٢٥٪ من الناتج المحلي الإجمالي.

وفي بعض البلدان وصل إجمالي الديون الحكومية الداخلية والخارجية إلى ٥٤٪ من الناتج المحلي الإجمالي[3]. معنى ذلك كله أننا وجهاً لوجه أمام عجز متزايد في الموازنة العامة، يرتب العديد من المخاطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي قد تعصف بحياة الشعوب ومصائرها. وقد صور تقرير التنمية لعام ١٩٨٨م بعضاً من هذه المخاطر في عبارته «لابد للعجز أن يمول من قروض يقدمها القطاع الخاص إلى الحكومة من فائض مدخراته عن استثماراته الخاصة، أو من قروض يقدمها أجانب من بعض مدخراتهم، أو من طبع ورق البنكنوت، أو من مزيد من هذه الثلاث. وأي ضغط كبير على أي من هذه المصادر قد يتسبب في خلل في الموازين على نطاق الاقتصاد كله. فالاعتماد اعتماداً

---

(١) البنك الدولي، تقرير التنمية، ١٩٨٨م، ص٤٣ وما بعدها، وتقرير التنمية ١٩٨٩، ص١٠٠ وما بعدها، وتقرير التنمية ١٩٩٢، ص٣٠٤ وما بعدها.

(٢) تقرير التنمية، ١٩٨٨، ص٤٣، البنك الإسلامي للتنمية، التقرير السنوي السادس عشر ١٤١١هـ والسابع عشر ١٤١٢هـ.

(٣) بابلو غويد وقي ومانموهان. كومار، إدارة الديون الحكومية الداخلية، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي عدد سبتمبر ١٩٩٢، ص٩ وما بعدها.

نسب الدين الخارجي للبلدان النامية		إجمالي الدين الخارجي كنسبة مئوية من		إجمالي خدمة الدين كنسبة مئوية من الصادرات		مدفوعات نسبة مئوية من الصادرات	
		صادرات السلع والخدمات	الناتج القومي الإجمالي				
		١٩٨٠	١٩٨٠	١٩٩٠	١٩٨٠	١٩٩٠	١٩٨٠	١٩٩٠
دول منخفضة الدخل		١٠٥,١	١٦,٤	٤١,٠	١٠,٣	١٠,١	٥,٠	٩,٣
دول متوسطة الدخل		١٣٥,٢	٣١,٩	٣٩,٩	٢٤,٣	١٩,١	١٢,٥	٨,٣

المصدر: تقرير عن التنمية في العالم ١٩٩٢م ص٣٠٤-٣٠٥.

	الديون الخارجية للدول الإسلامية الأعضاء في البنك الإسلامي للتنمية والدول النامية									
	مجموع الديون الخارجية (بلايين الدولارات)			نسبة الديون إلى الناتج المحلي الإجمالي			نسبة خدمة الديون إلى الصادرات من السلع والخدمات			
	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٨٨	٨٩	٩٠	٩١	٨٨	٨٩	٩٠	٩١
كل الدول الإسلامية الأعضاء	٥٣٨,٠	٣٦٤	٣٧٥,٧	٤٠٨,٥	٤٣	٤١,٢	٣٩,٢	٣٩,١	١٩,٦	١٩,٢	١٩,٣	٢٠,٢
الدول الأعضاء المصدرة للنفط	١٣٨,٣	١٤٨,٩	١٥٤,١	١٧٧,١	٢٨,١	٢٦,٧	٢٥,٥	٢٦,٩	١٦,٩	١٥,٦	١٤,٦	١٦,١
الدول الأعضاء غير المصدرة للنفط	٢٠٩,٦	٢١٥,٢	٢٢١,٦	٢٣١,٤	٦٨,٨	٦٦,٢	٦٢,٧	٦٠	٢٣,٦	٢٥	٢٧,٣	٢٦,٤
كل الدول النامية	١٢٨٢,١	١٣٠٥,٢	١٣٩١,٣	١٤٦٤,١	٣٦,٥	٣٤,٢	٣٣,٥	٣٢,١	١٧,١	١٤,٧	١٣,٥	١٤,٤

المصدر: البنك الإسلامي للتنمية التقرير السنوي السادس عشر، ص٤٦، ١٤١١هـ ١٩٩١م.

آثار الإنفاق العام ومدى وقوف النظام المالي الإسلامي عليها:

للإنفاق العام - ولاسيما في العصر الحاضر - آثار جوهرية، إن سلباً وإن إيجاباً على كل المتغيرات والمجالات المالية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فنجد آثاره ظاهرة على التمويل والإيرادات العامة، وعلى الاستقرار وتقلبات الأسعار، وعلى نمط توزيع الدخل والثروة، وعلى التنمية، وعلى العلاقات الدولية السياسية والاقتصادية. ومن الواضح أن هذه الآثار تنعكس بدورها على حاضر الاقتصاد القومي ومستقبله، بل حاضر المجتمع كله ومستقبله[1].

ولسنا هنا بصدد دراسة وتحليل تلك الآثار المختلفة، فهذا يخرج البحث عن مقصوده الأساسي من جهة، كما أن فائدته قد تكون محدودة من جهة أخرى، لذيوع تناوله وشيوعه في مختلف مراجع فروع علم الاقتصاد والمالية العامة.

والأكثر إفادة هنا هو معرفة ما إذا كان الفكر المالي الإسلامي قد وقف على تلك الآثار، ودرجة تعرفه عليها.

تجدر الإشارة إلى أن الفكر المالي عند المسلمين قد وعى حق الوعي هذه الآثار الجوهرية للإنفاق منذ آماد بعيدة. وقد استمد هذا الفكر معرفته هذه ووعيه ذلك من النصوص الشرعية القرآنية والنبوية ومن السنة العملية، مع ملاحظة أن النصوص الشرعية لم تجئ على هيئة فقرات علمية في أي علم من العلوم، ولكنها جاءت هدى للناس في كل مناحي الحياة، كي يهتدوا بها في حياتهم العلمية فيتعرفوا هم على مختلف المقولات العلمية في فروع المعرفة المختلفة، كما يهتدوا بها في حياتهم العملية، فيتخذوا من السياسات والسلوكيات والإجراءات ما يتفق معها ويحقق لهم طيب الحياة.

---

(١) د. عبد الرحمن يسري، تعبئة الدولة الإسلامية للموارد الخارجية، ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤٠٨هـ.

إن المتدبر للقرآن الكريم يجده في مجال إنفاق الأموال يحذر كل التحذير من الإنفاق السفيه غير الرشيد، سواء تمثل ذلك في الإسراف والتبذير أو تمثل في البخل والتقتير. والملاحظ أنه في هذا الأمر يعمم الكلام ويطلقه بحيث يصدق على كل من الإنفاق الخاص والإنفاق العام. قال تعالى في وصف سلوك المسلمين الأتقياء الذين يستحقون فعلاً شرف هذا اللقب «عباد الرحمن»:

﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان:٦٧]، ويقول في آية أخرى ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[الإسراء:٢٩]، ويقول في آية ثالثة: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ [النساء:٥]، ويقول عز من قائل: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [الأنعام:١٥٢]، كما يقول جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ ﴾[النساء:٥٨]. هذه الآيات البينات ثرية العطاء الاقتصادي. وشاهدنا يتعلق بدلالاتها الصريحة أو الضمنية على أهمية الإنفاق وخطورة الآثار المترتبة عليه.

وتشير إلى أن هناك ثلاثة أنماط للإنفاق، إثنان منها خاطئان ضاران وواحد فقط هو الصحيح. الأولان هما الإنفاق الإسرافي والإنفاق التقتيري، والثالث هو الإنفاق الوسط. وتدبر قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ تجد أن نمط الإنفاق قد يكون مدمراً مهلكاً، وقد يكون قوياً يعتمد عليه في قيام الحياة ووجودها، كذلك تدبر قوله تعالى ﴿ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾، تجد آثار الإنفاق غير السوى بارزة جلية في أبشع صورها. وعندما ينهى الله تعالى عن الاقتراب - مجرد الاقتراب - من مال اليتيم إلا بأحسن وسيلة ولأحسن غاية فإنه بذلك يرينا أهمية الإنفاق. وإذا كان ظاهر الآية قد يفيد أنه راجع إلى سلوك الأفراد فإن دلالتها على سلوك الحكومات أعمق، لأن ما بيدها من أموال يملك بعضها ملايين

اليتامى وليس يتيماً واحداً، ولأن المضار المترتبة على عدم الالتزام أكبر بكثير مما قد يترتب على انحراف بعض الأفراد.

وفي آيات كريمة أخرى نجد القرآن الكريم ينص بصريح اللفظ على مصارف الإنفاق والجهات التي ينفق فيها المال العام وذلك مثل آية الزكاة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠] وآية الغنائم ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[الأنفال: ٤١] الآية، وآية الفيء ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٧ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۝٨ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٩ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ٧-١٠].

إن مضمون ذلك ودلالته القوية، وإن كانت غير مباشرة، هو أهمية الإنفاق العام والتنبيه على عظم وخطورة آثاره.

وعلى هذا النحو جاءت السنة الشريفة القولية والفعلية تبياناً وترجمة واضحة جلية لهذه التوجيهات في مختلف وجوه الإنفاق العام، سواء ما كان مصدره الزكاة، أو ما كان مصدره أموال المصالح العامة الأخرى، ففي الزكاة نجد النصوص النبوية صريحة في أنها تؤخذ من الأغنياء وترد إلى الفقراء، وأنها

توزع محلياً، وأنه لا حق فيها لغنى ولا لقوى مكتسب. وللأهمية القصوى لإنفاقها نجد النبي ﷺ يصرح في حديثه الشريف «أنا لا أعطى أحداً ولا أمنع أحداً إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت»[1].

وفي الفيء نجد السنة العملية، توزعه بما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وبما يخدم حاجة الدعوة الإسلامية، ومعنى ذلك أنه استهدف فعلاً إشباع حاجات عامة.

لو انتقلنا نقله قريبة من العصر النبوي وهو عصر الخلافة الراشدة لوجدنا رجالات الإسلام من حكام ومحكومين قد تكونت لديهم فكرة واضحة قوية حيال الإنفاق العام وآثاره.

فمثلاً نجد الخلفاء يحددون مواقفهم حيال المال العام وحقوقهم فيه «مخصصات الحاكم» بوضوح شديد، مطبقين مبدأ ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ﴾[النساء: ٦]. ولو قارنا ذلك بالأوضاع اليوم لظهر البون شاسعاً.

كذلك نجد مسألة علاقة الأجور والمرتبات بالأمانة والخيانة قد أصبحت معروفة لديهم، فإذا لم ينل الموظف أجره الذي يكفيه خان وغش في عمله، هكذا نصح أمين الأمة أبو عبيدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمير المؤمنين الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[2].

معنى ذلك أنهم كانوا على وعى جيد بما للإنفاق العام الجاري وفاتورة الأجور من آثار مالية واقتصادية وغيرها، كذلك فقد ظهرت أهمية الإنفاق العام في مجالات التنمية وتوفير البنية الأساسية، فلقد خصصت الدولة في عهد عمر حوالى ثلث الإيرادات العامة في مصر لعمل الجسور والترع[3]، كما أعانت

---

(١) رواه البخاري، انظر صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس.

(٢) أبو يوسف، الخراج، المطبعة السلفية، ص١٢٢.

(٣) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، بيروت، نشر محمد أمين دمج، ج٢، ص٤٨.

المزارعين في زراعة الأراضي المهملة[1]. بل وفي المجالات الاجتماعية المختلفة التي توفر للناس مستوى حياة ملائماً، فوجدنا العطاءات العينية الشهرية التي تعم الجميع[2] تؤمن لهم أهم احتياجاتهم الأساسية من المواد الغذائية، ثم العطاءات النقدية التي توفر لهم رغد المعيشة. ولو أخذنا في تتبع المجالات التي ظهر من خلالها الوعي الجيد بآثار الإنفاق العام لضاق المكان. ونختتم الكلام على هذه الحقبة بواقعة تبرز بكل وضوح مدى تفهم هذا العصر لآثار الإنفاق العام.

نعلم ـ حالياً ـ ما للإنفاق العام من أثر إيجابي أو سلبي على حجم العمالة والبطالة، وعلى حجم الاستهلاك ونمطه، إنه سلاح ذو حدين، قد يفيد في رفع مستوى العمالة، وقد يسهم في المزيد من البطالة، كما أنه قد يحسن من نمط ومستوى الاستهلاك، وقد يضربه. وهذه المسألة على دقتها قد تعرف عليها الفكر الإسلامي في هذه الفترة المبكرة، وقد برزت بوضوح عند مناقشة ومحاورة أمير المؤمنين عمر بعض الأفراد حول العطاء وما يترتب عليه من آثار سلبية. ولنستمع لنص بعض هذه المحاورات: سأل عمر أحد الأفراد القادمين من أحد الأقاليم الإسلامية عن حال الإقليم فقال له: «يا أمير المؤمنين تركت الناس يسألون الله أن يزيد في عمرك من أعمارهم، ما وطئ أحد القادسية إلا وعطاؤه ألفان أو خمس عشر مائة، وما من مولود يولد إلا ألحق في مائة وجر يبين في كل شهر؛ ذكراً كان أو انثى، وما يبلغ لنا ذكر إلا ألحق على خمسمائة أو ستمائة. فإذا أخرج هذا لأهل بيت، منهم من يأكل الطعام، ومنهم من لا يأكل، فما ظنك به؟

---

(١) أبو عبيد، الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، ص٣٩٢، البلاذرى، فتوح البلدان، طبعة ليدن، ص٢٥٧.

(٢) أبو عبيد، مرجع سابق، ص٣٢٥، أبو يوسف، مرجع سابق، ص٥٠، البلاذرى، مرجع سابق، ص٤٦٠، د. ضياء الدين الريس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ص٣٤٠ وما بعدها.

إنه ينفقه فيما ينبغي وفيما لا ينبغي. فقال عمر: الله المستعان، إنما هو حقهم أعطوه، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه، فلا تحمدني عليه، فإنه لو كان من مال الخطاب ما أخذوه، ولكني علمت أنه فيه فضلاً، ولا ينبغي أن أحبسه عنهم، فلو أنه إذا خرج عطاء أحدهم ابتاع منه غنماً فجعلها بسوادهم(*)، فإذا خرج عطاؤه الثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعلها فيها، فإني أخاف عليكم أن يليكم بعد ولاة لا يعد العطاء في زمانهم مالاً، فإن بقي أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه فيتكئون عليه، فإن نصيحتي لك وأنت عندي جالس كنصيحتي لمن هو بأقصى ثغر من ثغور المسلمين»[1]. وقد سأل عمر مرة أحد أصحابه قائلاً: «ما مالك؟ فقال: عطائي ألفان، فقال له عمر: اتخذ منه الحرث والسائبات»[2]. أي استثمره في الإنتاج الزراعي. ومرة دخل السوق فلم يجد عرباً يتاجرون فيه كما هي عادتهم فاغتم لذلك كثيراً، وعندما اجتمع الناس أخبرهم بذلك، وعدَّ لهم في ترك السوق، فقالوا إن الله قد أغنانا بما فتح علينا عن السوق، فقال: والله لئن فعلتم ليحتاج رجالكم إلى رجالهم ونساؤكم إلى نسائهم»[3].

الشاهد هنا هو الوعي المبكر لدي الرعيل الأول بما يمكن أن يحدثه الإنفاق العام من آثار سلبية، فيزيد من حجم البطالة ويهيئ السبيل أمام الاستهلاك الترفي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى وعيهم الدقيق بأن الإنفاق العام كما يمكنه أن يحدث ذلك يمكنه أن يحدث آثاراً إيجابية على مستوى الاستثمارات والمزيد منها من قبل الأفراد، بدلاً من حبس الأموال في خزائن الدولة أو ضياعها.

(*) السواد مصطلح شاع في صدر الإسلام ينصرف إلى الأرض العامرة في العراق.

(١) البلاذري، مرجع سابق، ص٤٥٢.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، المطبعة الأميرية، القاهرة، ص١٨٩.

(٣) عبد الحي الكتاني، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠.

وفي عصور تالية أخذ الفكر المالي يتناول بشكل علمي منهجي قضية الإنفاق العام من نواحيها المختلفة ـ الأمر الذي سنعرض له مفصلاً في الفقرة القادمة ـ على يد العديد من العلماء، مثل الماوردي[1]، وابن أبي الربيع[2]. وابن خلدون، وغيرهم كثير. ونكتفي هنا بذكر إشارات مما قاله ابن خلدون في بيان أهمية الإنفاق العام وأثاره.

لقد نبه ابن خلدون بتحليل دقيق صريح على جوانب إيجابية من آثار الإنفاق العام، متوصلاً في ذلك إلى بذور كاملة لنظرية المضاعف، كذلك فقد أوضح ما للإنفاق العام من آثار في المجال الاجتماعي، وقد أشار بقوة إلى ما يرتبه الإسراف في الإنفاق العام من آثار سلبية مدمرة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وهذه فقرات من كلامه: «وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها أنبثت فيهم ورجعت إليه، ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة إليهم في العطاء، فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة»[3].

«إن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة ـ الحكومة ـ فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها»[4]. والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قلَّ حينئذ ما بأيدي الحاشية والخاصة، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيته وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم

---

(١) انظر الأحكام السلطانية، تسهيل النظر، قوانين الوزارة، نصيحة الملوك.
(٢) سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق د. ناجي التكريتي، بيروت، دار الأندلس.
(٣) المقدمة، المكتبة التجارية، القاهرة، ص٣٧١.
(٤) نفس المصدر، ص٤٠٣.

السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر»[1].

هذه بعض الفقرات التي توضح كيف كان ابن خلدون على وعي كبير بالآثار الإيجابية لعدم تدنى الإنفاق العام. ونجد له عبارات أخرى ترينا كيف كان على بصيرة بالآثار السلبية للزيادات المفرطة غير الرشيدة في الإنفاق العام، ومنها ما يشير فيها إلى أن تزايد الإنفاق العام يلجئ الدولة إلى المزيد من الضرائب وزيادتها فترة بعد أخرى «ثم تتدرج الزيادات بمقدار بعد مقدار، لتدرج عوائد الدولة إلى الترف وكثرة الحاجات والإنفاق، بحيث تثقل المغارم على الرعايا وتهضمهم، وتصير عادة مفروضة، فتنقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة»[2].

ثم يصل إلى القول «اعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال، بما يعرض لهم من الترف. ثم لا يزال يزيد، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد ... إلى أن تمحى دائرة الدولة ويذهب رسمها»[3]. ولو أخذنا في تتبع أقوال ابن خلدون في هذا المجال لوجدنا أنه كان على دراية جيدة بالآثار السلبية والإيجابية للإنفاق العام، حتى في المجالات غير الاقتصادية.

---

(١) نفس المصدر، ص٢٨٦، ٣٦٩.

(٢) نفس المصدر، ص٢٧٩.

(٣) نفس المصدر، ص٢٩٠.

القسم الأول
ترشيد الإنفاق العام

* ترشيد الإنفاق العام

التعامل الجيد مع الإنفاق العام، سواء من حيث حجمه أو من حيث هيكله ليس من السهل تحقيقه، ومرجع ذلك عديد من الاعتبارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. بالإضافة إلى صعوبة التعرف على الوضع الأمثل الذي ينبغي أن يكون عليه الإنفاق العام من الناحية العملية. إن كل ما يمكن إدراكه أو معرفته هو أن تزايد الإنفاق العام تزايداً كبيراً يرتب آثاراً سلبية ضارة على كل المتغيرات والمجالات المشار إليها في الفقرة السابقة. كذلك فإن «التقشف المالي غير الحريص يمكن أن يؤدى إلى ركود متطاول، كما يمكن أن يلقى بعبء باهظ بصورة غير مناسبة على الفقراء»[1].

معنى ذلك أن التغيرات الكمية وكذلك الهيكلية غير الحريصة عادة ما تحدث المزيد من الآثار الضارة. والصعوبة هنا تتجسد في التعرف على نقطة التوازن الصحيحة التي تدور حولها هذه التغيرات، وكذلك في الوصول إليها إذا ما قدر لنا التعرف عليها.

هب أننا أمام حالة متفاقمة من العجز في الموازنة العامة، كما هو الحاصل اليوم في غالبية الدول النامية، ترى ما هو العمل الصحيح للتخلص من هذه الحالة المرضية؟ إن الحل سهل معرفته وتحديده من الناحية النظرية، حيث لا يخرج عن تخفيض في الإنفاق العام وزيادة في الإيرادات العامة، وبرغم منطقية هذا الحل وصحته والاتفاق على أنه الحل الأمثل فإنه عند التطبيق السليم يكاد يكون من باب الأماني الكبار التي تحتاج لبذل المزيد من الجهد والإصرار على الإنجاز. وإذن فنحن وجهاً لوجه أمام ترشيد الإنفاق العام كضرورة مالية لا مفر من تحقيقها، فما معنى ترشيد الإنفاق العام؟ وكيف يتم؟ وهل هناك من

---

(١) تقرير التنمية، ١٩٨٨، ص١٩.

حاجة له؟ وما هي متطلبات تحقيقه على المستوى المطلوب؟. هذه التساؤلات ستكون الإجابة عليها محور هذا القسم، مع التشديد على تقديم مرئيات الفكر المالي الإسلامي حيال هذه القضية، خاصة وأنه متهم من قبل البعض بأنه لم يسهم بفعالية في إيجاد الرشد الإنفاقي للدولة الإسلامية في العديد من عصورها التي سلفت. الأمر الذي أوقعها فريسة للمشكلة المالية التي تسببت في عرقلة تقدمها الاقتصادي.

معنى ترشيد الإنفاق:

قد تكون هناك مصطلحات في هذا المجال أكثر شيوعاً، مثل ضوابط الإنفاق العام، وأولويات الإنفاق، وتحسين كفاءة الإنفاق... الخ. وعلى أية حال فإن مصطلح الترشيد قد يكون أدق وأعم، والرشد الاقتصادي في مفهومنا الإسلامي هو حسن التعامل مع الأموال، كسباً وإنفاقاً[1]. ومدلول هذا المضمون أننا أمام جناحين للرشد، لا مناص من وجودهما معاً؛ ترشيد الإنفاق العام وترشيد الإيرادات العامة. فإذا ما قصرنا الحديث على الإنفاق العام قلنا: إنه حسن تصرف الحكومة في إنفاق الأموال. ونحن نعلم من النصوص والمفاهيم الشرعية وأقوال علماء المسلمين أن الرشد يضاده السفه، كما أنه يتنافى مع كل من التبذير والإسراف من جهة والتقتير من جهة أخرى، وأن ذلك يتناول البعد الكمي كما يتناول البعد الكيفي، بمعنى أن الزيادة أو النقص عن وضع الاعتدال هي سفه أو عدم رشد، أو هي إسراف أو تقتير، كما أن عدم اتباع مبدأ الأهميات النسبية والترتيب التفاضلي السليم بحيث يقدم المهم على الأهم، كل ذلك ينتظمه مفهوم عدم الرشد، أو السفه والإسراف[2].

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٢٣٦.

(٢) د. عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، مكتبة الأقصى، عمان، ص٨٨ وما بعدها، ج٢، د. شوقي أحمد دنيا، تمويل التنمية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٢٢٣ وما بعدها.

إذن مصطلح «ترشيد الإنفاق» ليس مصطلحاً فضفاضاً غير محدد المعنى والأبعاد، إنه لا يعنى التقليل بشكل مطلق، كما لا يعنى الزيادة بشكل مطلق.

أهمية ترشيد الإنفاق العام:

لوضوح هذه الأهمية وعدم احتياجها إلى تأكيد وتنبيه فإننا نشير هنا بإيجاز إلى بعض جوانب هذه الأهمية، إكمالاً للصورة من جهة، وتحذيراً من مغبة عدم الترشيد من جهة أخرى. يمكن القول إن ترشيد الإنفاق العام يكتسب أهمية كبرى في عالمنا المعاصر، لأن حجم وهيكل النفقات العامة في كثير من الدول يكاد يكون غير رشيد، فهو من حيث الحجم الكلي متزايد بدرجة غير مبررة، ومن حيث الهيكل تعتريه تشويهات عديدة، ترجع إلى عدم الالتزام بمبدأ الأولويات، فكم من مجال محدود النفع والمصلحة مقدم على غيره من مجالات أهم وأنفع، وكم من مشروع أنفق عليه بأكثر أو بأقل بكثير مما يحتاجه، وفي كلٍ ضرر[1]. ومعنى ذلك عدم الاستفادة المثلي من الموارد، وسوء تخصيصها، ثم تدهور الإيرادات العامة من جراء ذلك.

ثم إن الترشيد مطلوب حتى لو غضضنا الطرف عن الواقع، حيث إن عدم تحققه يرتب مضاراً عديدة في مختلف المجالات. وقد سبق أن أشرنا إلى بعضها في فقرة سابقة. ويكفي أن نعرف أنه يؤثر سلبياً على الإيرادات العامة، كما يؤثر على أهداف النظام المالي، بحيث يحول دون تحقيق ما يتطلب منه من عدالة واستقرار ونمو، كذلك فإنه يعرض أمن واستقلال وسيادة البلاد لمخاطر مؤكدة. يقول تقرير التنمية ١٩٨٨م: «وترتب على العجز غير المحتمل في الميزانيات أن أثقلت بلدان كثيرة بالقروض الخارجية والتضخم المرتفع واستثمارات القطاع الخاص الراكدة، ولم تتمكن الإيرادات العامة من ملاحقة الإنفاق، وكانت هذه الإيرادات مرتفعة التكلفة وغير متسمة بالعدالة، وأنفقت أموال كبيرة على

---

(١) تقرير التنمية ٨٨، ص١٣٣، تقرير التنمية ٩١، ص١٧٤.

استثمارات غير حكيمة، ودعم باهظ التكاليف وتوسع مفرط في التوظف العام، بينما أنفقت أموال أقل مما ينبغي في الاستثمارات اللازمة لدعم التنمية»[1].

الإسلام وترشيد الإنفاق العام ـ خطوط عريضة:

لو أردنا التعرف على حكم الترشيد للإنفاق العام في الإسلام لقلنا على الفور إنه فرض شرعي، بكل معنى الكلمة، شأنه شأن شتى الفروض الإسلامية الأخرى. ولو أخذنا نتعرف على أصل هذا الحكم لوجدنا الكثير من المؤصلات والمستندات، نكتفي هنا بالإشارة إلى نماذج منها، يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾[النساء:٥٨]، وقد فهم العلماء أن هذه الآية مع عمومها إلا أنها تنصرف انصرافاً أولياً إلى الحكام[2]، وأداء الأمانة والحكم بالعدل يتوقف كل منهما كل التوقف على الرشد في الإنفاق العام، حيث في عدمه خيانة في أموال المسلمين وعدم تحقيق للعدل فيما بينهم، ويقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[الفرقان: ٦٧] ويقول تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء:٥]، وإذا كان ذلك يرجع إلى السفه في حالة الإنفاق الفردي فمن باب أولى يرجع إلى السفه في الإنفاق العام، لعظم المضار المترتبة عليه، ويقول تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ﴾ [النساء:٦]، وإذا كانت الآية تحظر دفع المال إلى صاحبه غير الرشيد مع ما قد يكون هناك من قلة خسارة فمن باب أولى أن يتجه ذلك إلى الإنفاق العام، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[الأنعام:١٥٢]، وإذا كان ذلك متجهاً إلى ولي

---

(١) ص٢١١. ويراجع في ذلك د. عبد الكريم بركات، الاقتصاد المالي الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص٣٨٧، وما بعدها. د. يحيي نصر، أسس المالية العامة، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ص٤٤ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، الطبعة الأولى، المجلد ٢٨ ص٢٤٥ وما بعدها، الرياض، ١٣٩٨هـ.

اليتيم فمن باب أولى يتجه إلى الحاكم وأعوانه، لكثرة ما تحت أيديهم من أموال اليتامى. ومن الأصول كذلك ما ورد في الأحاديث الكثيرة من حرمة إضاعة الأموال. وإضاعة الأموال لا تقف عند حد الأفراد، بل تتعداها من باب أولى إلى الجهات العامة، لعظم ما تضيعه. والإضاعة ـ كما فهم العلماء ـ لا تقف عند حد فقد المال الظاهر أو التخلي عنه بشكل مباشر، وإنما كل ما يدخل تحت السفه من تصرفات يعد إضاعة للأموال[1]. ومن الأصول كذلك أن المحافظة على المال باتفاق العلماء مقصد من مقاصد الشريعة الخمسة[2]. وأخيراً فإن الآيات العديدة تنهى بصريح اللفظ عن الإسراف والتبذير، والنهى يتجه إلى كل من الأفراد والحكومات.

علماء المسلمين وترشيد الإنفاق العام:

مفتريات ودحضها: يردد بعض الكتاب أن علماء المسلمين السابقين في جملتهم لم يقفوا من هذه القضية الموقف المرتقب، فهناك التهاون، بل هناك التيسير وإغماض العين عما يدور، بل يصل الأمر في بعض الحالات إلى المهالأة والمباركة والدعم، الأمر الذي أسهم بقوة في وجود واستفحال المشكلة المالية للدولة الإسلامية في غالب عصورها. وربما يستند البعض في ذلك إلى ما هنالك من أقوال لبعضهم تبيح فرض الضرائب، مما ييسر على الحكام عملية إنفاق الأموال وعدم التحري القوى للرشد فيها، وكان الأحرى بهم بدلاً من ذلك أن يقفوا بقوة وصرامة أمام السفه الإنفاقي العام الذي كان شائعاً ومتفشياً.

ونحن نجدها مناسبة طيبة للرد على تلك المفتريات، وبداية نحن لا ننطلق في ذلك من منطلق النفى المطلق لأخطاء العلماء، فهم بشر يخطئون ويصيبون،

---

(١) الصنعاني، سبل السلام، نشر جامعة الإمام، الرياض، ج٤، ص١٦٤.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج٤، ص١٩، الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص١٠.

وهم على درجات متفاوته في معرفة الحق من جهة، وفي التمسك به والدفاع عنه من جهة أخرى، والتقويم الصحيح هو الذي يأخذ ذلك وأكثر منه في الاعتبار، وهو الذي يسير في الاتجاه العام ولا يركن إلى الشوارد والنوادر، وهو الذي يعى حق الوعى أن العلماء يدخلون في نطاق تغيير المنكر باللسان، فهم علماء وليسوا جنوداً وعساكر، ومعنى ذلك أن محاكمتهم تكون من خلال ما كتبوه وقالوه، وليس من خلال ما أثمره هذا القول في دنيا الواقع من إجراءات وسياسات.

الواقع أننا من خلال تتبعنا للكثير والكثير من المواقف والأقوال والمواطن يمكننا أن نقول بثقة واطمئنان إن علماء المسلمين ـ في جملتهم ـ لم يتوانوا عن القيام بواجبهم تجاه قضية ترشيد الإنفاق العام.

ويمكن أن نلمس ذلك من خلال الإشارة السريعة إلى هذه الجوانب لما فيها من دلالة كافية في موضوعنا هذا، وسوف نوالى التعرف على ذلك تباعاً في فقرات قادمة، حرصاً على اتساق العرض وتسلسل الأفكار والمقولات:

أ) ماذا يعنى تقديم كل من أبي يوسف وأبي عبيد وابن زنجويه وغيرهم لكتبهم في الأموال العامة بتحذيرات شديدة مطولة مدعمة بالعديد من الآيات والأحاديث والآثار من عدم قيام الحكومة بما عليها تجاه الرعية، وخاصة في المجال المالي؟ هل يعنى ذلك عدم اهتمام العلماء بإنفاق الأموال العامة! أم يعنى عكس ذلك؟

وماذا يعنى القول الكثير المتكرر المدعم بالآيات والأحاديث والآثار في أهمية الإنفاق العام والتحذير من السفه فيه في كتابات ابن تيمية وغيره في الحسبة والسياسة الشرعية؟

ب) ماذا نستفيد من إصرار فقهاء وعلماء المال والسياسة والإدارة العامة عند المسلمين على تواجد المزيد والمزيد من أجهزة الرقابة والمتابعة المالية الفعالة حيال المسائل المالية؛ إيراداً وإنفاقاً؟. وقد رأينا ذلك بوضوح قاطع لدى العديد

منهم، مثل أبي يوسف وقدامة ابن جعفر والنويري وغيرهم، بل إن كل ما كتب عن الدواوين ـ وما أكثره ـ هو في حقيقته كتابة في الرقابة والمتابعة والمحاسبة والتنظيمات الإدارية التي تنصرف كلها إلى الحرص الشديد على ضمان سلامة الإنفاق العام وكذلك الإيراد العام[1].

ج) لم يترك العلماء مناسبة إلا ويؤكدون على ترشيد الإنفاق العام، ولم يقف بهم الأمر عند العموميات، بل قدموا في ذلك العديد من الأدوات التحليلية، مثل اتباع مبدأ الأولويات، ومبدأ تحليل العائد والتكلفة، ومبدأ تعظيم دالة المصلحة الاجتماعية، وإصرارهم على إقامة دراسات الجدوى، من منظور اجتماعي شامل لكل المشروعات التي يراد الإنفاق عليها من قبل الدولة، ثم إنهم تجاوزوا ذلك إلى توضيح شاف للمضار المترتبة على السفه في الإنفاق العام، كما ظهر ذلك جلياً لدى ابن خلدون وتلامذته؛ المقريزي[2] والأسدي[3] وغيرهما.

د) ثم إن من يقول إنهم أجازوا للحكام فرض الضرائب تغطية للنفقات المتزايدة، وكان الأحرى بهم أن يركزوا على حثهم لهم على ترشيد الإنفاق العام، إما أنه قد غابت عنه جوانب عديدة من الحقيقة أو أنه تغافل عنها.

ولو أنعم النظر في هذه المواقف ووضعها برمتها تحت بصره وعقله لخرج بنتيجة مغايرة تماماً، وعلى سبيل المثال انظر موقف العز بن عبد السلام من الحاكم عندما أراد فرض الضرائب للجهاد[4]، وانظر كذلك موقف النووي في

---

(١) د. محمود لاشين، التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت. د. محمد عبد الحليم، الرقابة على الأموال العامة في الفكر الإسلامي، دكتوراه تجارة الأزهر ١٩٨٢م. د. يوسف إبراهيم، النفقات العامة في الإسلام، ماجستير، تجارة الأزهر، ١٩٧٤م.

(٢) انظر كتاب إغاثة الأمة، لجنة البيان والتأليف والترجمة، القاهرة.

(٣) انظر كتاب التيسير والاعتبار ...، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٤) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ص٧٢، ج٤.

نفس القضية، ترى القوة والشدة والغلظة على الحكام[1] التي لم نر لها مثيلاً ولا قريباً في عصرنا هذا حيال ضرورة ترشيد الإنفاق العام أولاً. ثم بعد ذلك يمكن النظر في مسألة الضرائب، ويكفي هنا ذكر كلام رائد من رواد الضريبة في الإسلام وهو الإمام الغزالي ننقله بنصه على طوله ليكون أبلغ في الإفادة وفي الرد.

يقول الغزالي: «فإن قال قائل: توظيف الخراج على الأراضي ووجوه الارتفاقات مصلحة ظاهرة، لا تنتظم أمور الولاة في رعاية الجند والاستظهار بكثرتهم وتحصيل شوكة الإسلام إلا به.. قلنا الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة، وإنما النظر في بيان وجه المصلحة، فنقول أولاً: توظيف الخراج - في عصرنا هذا وكل عصر هذا مزاجه ومنهاجه ظلم محض ولا رخصة فيه، فإن آحاد الجند لو استوفيت جراياتهم - دخولهم - ووزعت على الكافة لكفتهم برهة من الدهر، وقدراً صالحاً من الوقت، وقد اتشحوا بتنعمهم وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة أموال على العمارات، ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة، فكيف نقدر احتياجهم إلى توظيف خراج لإعدادهم وإرفاقهم وكافة، أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم»[2].

ونختتم هذه المسألة بذكر كلام أحد الفقهاء، لما له من دلالة قوية بالغة في موضوعنا هذا خاصة، وفي موضوعات السياسة والإدارة العامة عامة، إنه الإمام القرافي، الذي يقول: «يجب على الوالي بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين، فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح، ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها وتحتمت عليه ويأثم بتركها، فعليه الاجتهاد وجوباً، وبذل الجهد في وجوه المصالح، وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ص١٠٥، ج٢.

(٢) شفاء الغليل، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص٢٣٥.

من المصالح، ولا خيرة له فيه، ومتى تركه أثم، فالوجوب قبل والوجوب بعد، والوجوب حالة الفكرة ... وكذا قولهم إن تفرقة أموال بيت المال موكولة إلى خيرته معناه أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح المسلمين، فيجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك، ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته، بل بحسب المصلحة الراجحة والخالصة»[1].

وفي موضع آخر يقول: «اعلم أن كل من ولى ولاية، الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب المصلحة أو درء المفسدة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، ولقوله ﷺ: «من ولى من أموار أمتي شيئاً ثم لم يجتهد لهم، ولم ينصح فالجنة عليه حرام»[2]، فيكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل الجهد. والمرجوح أبدا ليس بالأحسن، بل الأحسن ضده، وليس الأخذ به بذلاً للجهد، بل الأخذ بضده. فقد حجر الله على الأوصياء التصرف فيما هو ليس بأحسن، مع قلة الفائدة من المصلحة في ولايتهم، لخستها بالنسبة إلى الولاة والقضاة، فأولى أن يحجر على الولاة والقضاة في ذلك، ومقتضى النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة، لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن، وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة، فأربعة معتبرة وأربعة ساقطة، وبهذه القاعدة قال الشافعي: «لا يبيع الوصى صاعاً بصاع، لأنه لا فائدة في ذلك، ولا يفعل ذلك الخليفة في أموال المسلمين»[3].

---

(١) القرافي، الفروق، دار المعرفة، بيروت، ج٢، ص١٣.
(٢) المنذري، الترغيب والترهيب، دار الفكر، بيروت، ج٣، ص١٧٦.
(٣) القرافي، مرجع سابق، ج٤، ص٣٩.

هذا غيض من فيض من مواقف علماء المسلمين حيال الإنفاق العام وضرورة ترشيده ووقوفهم بالكلمة في وجه الإنفاق العام غير الرشيد. ونحن مع ذلك كله نسلم بوجود بعض الهنات من بعض العلماء، لكنها نادرة لا يعول عليها[1]، كما نسلم بوجود عدم ترشيد في إنفاق الأموال العامة قد شاع في عصور عديدة للدولة الإسلامية[2]، الأمر الذي أعاق بقوة وشدة من دخولها عصر التقدم الصناعي، كما كان مؤملاً فيها، لكن ذلك شيء وإسهام العلماء في حدوثه شيء آخر.

عناصر علمية ترشيد الإنفاق العام:

عملية الترشيد الإنفاقي ترتكز على عناصر متعددة، نذكر منها بإيجاز:

أ) التحديد الجيد للحجم الصحيح للإنفاق العام على مستوى الدولة، فلابد من بذل جهود صادقة لمعرفة السقف الأمثل للحجم الكلي للإنفاق العام، إذ إن ذلك يمثل قيداً قوياً أمام عدم ترشيد هذا الإنفاق.

ومما هو معروف في الأدب المالي المعاصر أن تحديد حجم الإنفاق العام يخضع أساساً للقرار السياسي، أو بعبارة أخرى يخضع لوظيفة الحكومة في المجتمع، التي تتوقف بدورها على النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم، وعلى المرحلة التي يمر بها المجتمع من تقدم أو تخلف، وكذلك على الظروف والملابسات المحيطة، ومع أخذ كل هذه الاعتبارات في الحسبان إلا أن هذا لا يمنع من محاولة وضع معيار نظري يحدد الحجم الأمثل للإنفاق العام، وقد تمثل في الوصول به إلى النقطة التي تتعادل عندها المنفعة الحدية للنفقة العامة مع

---

(١) المقريزي، السلوك، ج٣، ص٢٢٣، ٣٦١، ٥٤٦.

(٢) د. ضيف الله الزهراني، العجز المالي في الدولة العباسية، مجلة جامعة أم القري، السنة الأولى، العدد الثاني سنة ١٤٠٩هـ.

المنفعة الحدية لهذه النفقة لو بقيت في يد الأفراد وقاموا هم بإنفاقها[1]. ومن الواضح أن التعرف العملي على هذه النقطة أمر متعذر في معظم الحالات، كما أن هذه النقطة لا تقف عند نسبة محددة من الدخل القومي أو الناتج المحلي على مستوى الدول المختلفة، بل وبالنسبة للدولة الواحدة في ظل ملابسات مختلفة. وإذا يممنا وجوهنا شطر الفكر المالي الإسلامي فإننا نجده يبين أن للحكومة في المجتمع الإسلامي وظائف وعليها مهام، منها ما لا يختلف من حيث وجوده من حال لحال، ومنها ما يتغير من وقت لآخر، فأحيانا يظهر وأحياناً يختفى. بعبارة أخرى فإن هناك من الوظائف والمهام ما لا يسع الحكومة، أياً كانت الملابسات، التخلى عنه أو التقصير فيه، وهناك ما يمكنها التخلى عنه في بعض الحالات، وإذا كان الاقتصاديون المعاصرون يرون أن الوظيفة الحالية للحكومات يمكن صياغتها في هذه العبارة الجامعة «تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع»[2] فإننا في إطار الاقتصاد الإسلامي نجد مهمة الحكومة تأمين أكبر قدر من المصلحة للمجتمع في دينه ودنياه وهذه العبارة أوسع نطاقاً من سابقتها. وقد أجمل بعض علماء المسلمين السابقين هذه الوظيفة في عبارة فذة هي: «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3]. معنى ذلك أن كل ما يحتاجه المجتمع في دينه ودنياه فإن الدولة مسئولة عن تواجده وتوافره. هذا هو المعيار الحاكم في الموضوع، بغض النظر عما يجرى في الشرق أو في الغرب، فكل ذلك لا يحدد

---

(١) لمعرفة مفصلة انظر: د. رفعت المحجوب، المالية العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٤٢، وما بعدها. د.السيد عبد المولي، المالية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة ص١٢٩. د. زين العابدين ناصر، علم المالية العامة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٧٣ وما بعدها. د. عبد الكريم بركات، مرجع سابق، ص٤٠٤ وما بعدها. د. حامد دراز، مبادئ الاقتصاد العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٣٩٨. تقرير التنمية ٨٨، ص٦٩. د. محمد دويدار، دراسات في الاقتصاد المالي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص٨٠ وما بعدها.

(٢) د. حامد دراز، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص١٩١. الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، ص٥.

للحكومة الإسلامية وظيفتها ومهامها، مع عدم الممانعة في الاستئناس والاستفادة مما يمكن الاستفادة به مما لدى الغير. ولسنا هنا بصدد نقل كلام علماء المسلمين على كثرتهم، لكنا نكتفي بالإشارة إلى بعض أقوالهم بالقدر الذي يفصح عن مقدار ما كانوا عليه من وعي وإدراك لمهمة الدولة الإسلامية، يقول ابن تيمية بعد سرده للآيات والأحاديث: «فالمقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين»[1]. هنا نلاحظ تأكيده على إصلاح الدين وإصلاح الدنيا. وبرغم ما يبدو على حصره إصلاح الدنيا في مهمتين، توزيع المال بين المستحقين وعقوبات المعتدين من ملاحظات قوية إلا أنه يمكن التخفيف من ذلك بتوسيع أبعاد هذين العملين، كأنه يريد القول إنها وظيفة اقتصادية كما إنها وظيفة إدارية شاملة تفرض الحقوق لأصحابها. ومهما يكن من أمر فقد نقل لنا عن الإمام علي كرم الله وجهه عبارة أوضح وأشمل وأدق تقول: «لابد للناس من إمارة، برة كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: تقام بها الحدود وتأمن بها السبل ويجاهد بها العدو ويقسم بها الفيء»[2]. لاحظ الوظيفة المالية الاقتصادية «تخصيص الموارد» ثم الوظائف الأساسية التي لابد منها من أمن وعدل ودفاع. وهناك من العلماء من أخذ في تفصيل وتصنيف مهام الحكومة ووظائفها بحيث أوصلها إلى عشر وظائف»[3].

ومن المهم أن نشير إلى ضرورة التفرقة الواضحة بين تواجد وتوافر الذي يحتاجه المجتمع وكون الدولة هي التي تنجز ذلك بنفسها مباشرة، أو تترك

---

(١) مجموع الفتاوي، مرجع سابق، ج٢٨، ص٢٦٢.
(٢) نفس المصدر، ج٢٨، ص٢٩٧.
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٠.

الأفراد يقومون به أو تسهم معهم في ذلك، الأمران متمايزان، والخلط بينهما يؤدى إلى نتائج غير صحيحة، ومن ذلك فهم قيام الدولة بنفسها بإنجاز كل ما فيه مصلحة المجتمع، هذا توسيع مفرط لدور الدولة، بعيد عن هدى الإسلام وبعيد عن المنطق العلمي الاقتصادي الصحيح، والحق أن هناك أموراً يحتاجها المجتمع يقع على عاتق الدولة القيام بها وتنفيذها، والبعض الآخر يتولاه الأفراد، وهما معاً يتضامنان في توفير كل ما يحتاجه المجتمع[1].

وهنا نواجه بمشكلة توزيع وتقسيم المهمة بين الحكومة والأفراد، ومن ثم عملية تخصيص الموارد وتحديد حجم الإنفاق العام، ومن المنظور الإسلامي لا يتوقف المعيار في ذلك أساساً على النسب ولا على القطاعات، لأن في ذلك قصوراً ومثالب، وإنما يعتمد نفس المعيار السابق، وهو معيار تعظيم المصلحة، بمعنى أن الحكم في عملية تخصيص الموارد يدور مع المصلحة العامة السابق الوصول بها إلى أقصى قدر ممكن. والإسلام في هذا الصدد لم يضع قوالب جامدة، بل ترك الأمور لتحسم من خلال الظروف والملابسات المحيطة في إطار الالتزام الصارم بمبدأ تعظيم المصلحة العامة، وبوسيلة الشورى في الوصول إلى ذلك. ومعنى ذلك أن الحدود الفاصلة بين دور الحكومة ودور الأفراد هي حدود متحركة عبر الأزمنة والأمكنة، فمثلاً في بعض الحالات قد يكون قيام الحكومة بالإشراف المباشر على قطاع ما محققاً لدرجة أكبر من المصلحة العامة، بينما في حالات أخرى قد يكون تحقيق ذلك في قيام الأفراد بها، وقد توصل الفكر الاقتصادي المعاصر في ذلك إلى بعض الاجتهادات التي أثبتت التجارب صحتها، ومن ذلك مثلاً القناعة المتزايدة حالياً بأن «الحكومة بحاجة إلى أن تعمل أقل في المجالات التي تنجح فيها السوق، وفي حاجة إلى أن تعمل أكثر في

---

(١) د. شوقي دنيا، دور الدولة في إنجاز التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، من أعمال ندوة «التنمية من منظور إسلامي» عمان، ١٩٩٢م.

المجالات التي لا يمكن الاعتماد فيها على السوق[1]. ومعنى نجاح السوق أي نجاح الأفراد في القيام بإشباع تلك الحاجات وفق ما تمليه المصلحة العامة، عند ذلك يكون دور الحكومة هنا هو مجرد المراقبة والمتابعة والدعم، والتأكد من إنجاز ذلك على الوجه المرضي، ولا ينبغي لها أن تزاحم الأفراد في القيام بهذه المهام، لما يترتب على هذه السلوك من مضار وأعباء اقتصادية ثقيلة، كما أنها لم توجد لمزاحمة الأفراد في أعمالهم وإنما لدعمهم وحثهم وترشيد حركاتهم. وعلى هذا الأساس سار التطبيق الإسلامي في عصر الرسالة والخلافة الراشدة وكذلك الخلافة الأموية والدولة العباسية الأولى، كما سار الفكر الإسلامي على مر العصور، ففي عصر الرسالة لم نجد الدولة تمارس بنفسها العمليات والأنشطة الاقتصادية، لكنها كانت تعين وتدعم وتراقب وتوفر ما يمكنها توفيره من بنية أساسية وتسهيلات. لقد هيأت السوق وأمنت الطرق وقدمت التشريعات الصالحة لممارسة النشاط الاقتصادي؛ الزراعي والتجاري والحرفي، فصرحت بإحياء الأراضي وقامت بإقطاعها، ونظمت توزيع المياه، ونظمت الفرائض المالية، ثم طرحت الأراضي العامة ليمارس النشاط الزراعي عليها الأفراد «أرض خيبر». وفي عصر الخلافة الراشدة استمر الحال كذلك ونما وتطور من خلال المزيد من التيسيرات على الأفراد والمزيد من عمليات الإحياء والإقطاع وتنظيم استغلال أراضي الفتوح من قبل الأفراد، ثم قامت في زمن عثمان بعملية التخصيص لأول مرة، حيث حولت بعض أراضي الدولة إلى الأفراد، لأنها رأت ذلك أوفر وأكفأ، ثم جاء عمر بن عبد العزيز فنص صراحة على أن ممارسة الدولة للنشاط الإنتاجي لا يكون، طالما هناك سوق قادرة، وقد تبدى ذلك بوضوح من تعليماته لحاكم العراق بالنسبة لأرض الصوافي، وجاء العصر

---

(١) فينود توماس، دروس مستفادة من التنمية الاقتصادية، مجلة التمويل والتنمية، عدد سبتمبر ١٩٩١م، ص٦. تقرير التنمية ١٩٩١، ص١٦١ وما بعدها.

العباسي، وكان التوجيه الإسلامي بأن على الدولة أن تعين وتسهل لا أن تمارس بنفسها العملية الإنتاجية، وقد ظهر ذلك جلياً من بنود السياسة الاقتصادية التي رسمها أبو يوسف للخليفة هارون الرشيد.

إن المجتمع الإسلامي لا يستغنى في أي وقت عن إشباع حاجات الدفاع والأمن والعدالة والبنية الأساسية والمزيد من السياسات الرشيدة في مختلف المجالات المحافظة على البيئة، وعلى الدولة مهمة إنجاز ذلك. ثم إنه أيضاً لا يستغنى عن التعليم والصحة والانتقال والإسكان والمياه النقية والصرف الصحي. ويتوقف قيام الدولة أو الأفراد أو هما معاً بتنفيذ ذلك على ما يراه المجتمع من خلال الشورى الحقيقية، محققاً لأكبر قدر ممكن من المصلحة العامة. وقد حدث في صدر الإسلام من الوقائع ما يؤكد على وجود مرونة كبيرة في تخصيص الموارد، ومن ذلك تغير أسلوب استغلال أراضي خيبر وأراضي الصوافي، وكذلك أسلوب التعامل مع الأراضي المفتوحة.

ب) ضرورة أن تكون النفقة العامة لإشباع الحاجة عامة: ولن ندخل هنا في الجدل العلمي الدائر بين علماء المالية حول تحديد طبيعة وماهية الحاجة العامة، والمعايير التي يحتكم إليها في ذلك، فهذا معروف جيداً في الأدب المالي المعاصر، لكن الذي يستحق التأكيد والتنويه به هنا أن الفكر المالي المعاصر يعتبر ذلك ركناً أساسياً من أركان النفقة العامة، ويعتبر الخروج عليه هو خروج على المبادئ المالية الرشيدة، فإذا ما تم إنفاق من أي جهة حكومية بهدف إشباع حاجات خاصة، سواء ببعض الموظفين أو غيرهم فإن ذلك يعتبر تضييعاً للمال العام وليس إنفاقاً له[1].

والذي تجدر الإشارة إليه هنا أن الفكر المالي الإسلامي قد سبق إلى التأكيد الصارم على هذه القضية. والمواقف عديدة في هذا الشأن، سواء في ذلك مواقف

---

(١) د. حامد دراز، مرجع سابق، ص١٨٦.

الخلفاء الراشدين أو غيرهم. يروى أن عاملاً على خيل البريد حمل رجلاً بغير إذن عمر بن عبد العزيز على خيل البريد فقال له عمر: «لا تبرح حتى تقومه وتضعه في بيت المال»[1].

ويقول الماوردى: «وإذا أراد الإمام أن يصل قوماً لتعود صلاتهم بمصالح المسلمين كالرسل والمؤلفة قلوبهم جاز أن يصلهم من مال الفئ، فأما إذا كانت صلة الإمام لا تعود بمصلحة على المسلمين وكان بها نفع المعطي خاصة كانت صلاتهم من ماله»[2]. ويقول ابن تيمية: «ولا يجوز للإمام أن يعطي أحداً ما لا يستحقه لهوى نفسه، من قرابة بينهما ومودة ونحو ذلك، فضلاً عن أن يعطيه لأجل منفعة محرمة منه كعطية المغنيين والمساخر ونحو ذلك»[3]. وابن تيمية رحمه الله تعالى يوضح لنا بعداً جديداً في قضية ترشيد الإنفاق العام، حيث يمنع الحاكم من إنفاق مال عام على منافع محرمة، ولو تأملنا في واقع المسلمين اليوم لوجدنا ملايين النقود تنفق من ميزانية الدولة على تلك المنافع.

وهكذا نجد أنه يتحتم أن يبتعد الإنفاق العام عن إشباع الحاجات الخاصة، وعن إشباع الرغبات المحرمة والمكروهة، وأن يبتعد كذلك عن عدم إشباع أية حاجة، مثل إضاعة وتبديد الموارد في أمور لا يشعر الإنسان بحاجة إليها، كالإضاءة في النهار، وكالأوراق الكثيرة المهدرة في غير فائدة، وغير ذلك.

ج) الاتباع الجاد الأمين لمبدأ الأولويات: يوصى الخبراء الماليون بضرورة احترام هذا المبدأ وعدم الخروج عليه، وإلا اتجهت الأموال إلى مجالات ومشروعات أقل أهمية، وحرمت منها مجالات ومشروعات أكثر أهمية، الأمر الذي يؤدى إلى تشويه الاقتصاد القومي، وعدم تحقيق الإنفاق العام لآثاره

---

(١) الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٦٣.
(٢) الأحكام السلطانية، ص١٢٨.
(٣) مجموع الفتاوي، ج٢٨، ص٢٨٨.

الحميدة المرجوة[1]. وقد تعرف في سبيل ذلك على بعض الأدوات التي تمكن من تطبيق هذا المبدأ، ومن ذلك أسلوب تحليل التكلفة والعائد. وغير خاف ما يعترض ذلك من عقبات في بعض المجالات[2]، ومع هذا فلابد من بذل الجهد وتطوير العمل قدر المستطاع وضرورة مراعاة كل الآثار والنتائج المباشرة وغير المباشرة على جبهتي العوائد والتكاليف معاً، كذلك من المهم إعطاء أوزان ترجيحية لما هناك من أهداف مبتغاة في ضوء المصلحة العامة وتكبيرها، ومن خلال ذلك نجدنا أمام أحد احتمالات ثلاثة: زيادة التكاليف عن العوائد، ومثل ذلك يرفض الإنفاق عليه، تساوى العائد مع التكلفة، وقد نص علماء المسلمين على رفض مثل تلك المشروعات أو الأعمال هي الأخرى، حيث لم يتحقق من ورائها مصلحة صافية للمجتمع، ويبقى تزايد العائد عن التكلفة، وهنا تجمع تلك المشروعات ثم ترتب ويبدأ بأعلاها فأعلاها، تحقيقاً لأكبر قدر ممكن من المصلحة العامة.

وقد اهتم الإسلام كل الاهتمام بهذا المبدأ وضرورة التزام الدولة به، وكل ما قيل في ذلك على لسان العلماء ينطلق من قاعدة أولية أسسها الإسلام في هذا الشأن، وهي أن المال العام ليس ملكاً للدولة، وإنما هو ملك للمجتمع كله، والدولة ما هي إلا وكيلة عن الرعية أو نائبة عنها في إدارته والقيام عليه. وترسيخ وتأصيل هذه القاعدة له مضامينه العديدة، سواء من حيث تصرف الدولة فيه، أو من حيث مساءلة الشعب لها حياله، أو من حيث المشاركة الجادة للشعب في تحديد وجوه وأولويات الإنفاق، فالمال في النهاية هو ماله هو. في

---

(١) د. يحيى نصر، مرجع سابق، ص٤٤. وليم ايسترلي، السياسة الاقتصادية والنمو الاقتصادي، مجلة التمويل والتنمية، عدد سبتمبر ١٩٩١م.

(٢) د. رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص٥٧ وما بعدها. د. عبد الكريم بركات، مرجع سابق، ص٣٨٧. تقرير التنمية ١٩٨٨، ص١٤٨ وما بعدها. د. عبد الله الطاهر، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة، نشر جامعة الملك سعود، الرياض، ص١٥٥، وما بعدها.

الحديث الشريف يقول ﷺ: «والله ما يصلح لي من فيئكم ـ المال العام ـ، ولا مثل هذه الوبرة ـ أخذها من سنام بعير ـ إلا الخمس، والخمس مردود فيكم، فأدوا الخيط، فإن الغلول عار وشنار على أهله يوم القيامة»[1].

وقال أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موجهاً حديثه لبعض الموظفين: «لا يترخصنَّ أحدكم في البرذعة أو الحبل والقتب، فإن ذلك للمسلمين، ليس أحد منهم إلا وله فيه نصيب»[2]. وقال موجهاً كلامه لمن رغبه في التوسعة في الإنفاق على نفسه فائلاً: لو وسعت على نفسك يا أمير المؤمنين في النفقة من مال الله؟ قال له عمر: «أتدرى ما مثلى ومثل هؤلاء؟ كمثل قوم كانوا في سفر، فجمعوا منهم مالاً وسلموه إلى واحد منهم ينفقه عليهم، فهل لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم»[3]. ويقول ابن تيمية: «ليس لولاة الأمر أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكاً»[4].

وهكذا رسخ الإسلام قاعدة عدم تملك الدولة على سبيل الأصالة لما تحت يديها من أموال، وإنما هي ملكية نائبة تخضع للضوابط التي وُكِّلت من خلالها على هذه الأموال. ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم دائماً يتكلمون عن أموال المصالح على أنها أموال المسلمين «هي أموالهم هي فيؤهم ...» الخ.

في ضوء تلك القاعدة أخذ العلماء والحكام الملتزمون يطبقون بدقة مبدأ الأولويات في الإنفاق العام، فعلى مستوى الحكام نجد الخليفة الراشد عمر بن

---

(١) رواه أحمد انظر الشوكاني، نيل الأوطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٧، ص٢٦٠.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، المطبعة السلفية، القاهرة، ص١٧.

(٣) أبو عبيد ، مرجع سابق، ص٣٨١.

(٤) نفس المصدر، ص١٧. قارن بالماوردي حيث يقول عن علاقة الحاكم بالأموال العامة: «إنه نائب عن الكافة فيها، زعيم ـ ضامن ـ بتولي مصالحهم» تسهيل النظر، دار النهضة العربية، بيروت، ص٢٥٤.

عبد العزيز يرفض المزيد من الإنفاق على الأوراق اللازمة لسير العمل الإداري، قائلاً: «إذا جاءك كتابي هذا فأدق القلم واجمع الخط واجمع الحوائج الكثيرة في الصحيفة الواحدة فإنه لا حاجة للمسلمين في فضل قول أضر ببيت مالهم»[1]. قارن بكثرة الفاقد حالياً، وكذلك عندما طلب منه بعض الموظفين أموالاً لكسوة الكعبة قال: إن أكباداً جائعة أولى وأحق من كسوة الكعبة[2]، قارن بمشروعات كمالية أو مظهرية ينفق عليها الملايين مع ترك مجالات أهم بكثير بغير إنفاق.

ويقول ابن قدامة: «يبدأ بجند المسلمين، لأنهم أهم المصالح، لكونهم يحفظون المسلمين، فيعطون كفايتهم، فما فضل قدم الأهم فالأهم، من عمارة الثغور وكفايتها بالأسلحة والكراع، ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد والقناطر وإصلاح الطرق وكراء الأنهار وسد بثوقها، وأرزاق القضاة والائمة والمؤذنين والفقهاء ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع»[3]. وطبيعي أن هذا الترتيب ليس ملزماً للدولة في كل حال، وإنما الملزم لها أن تطبق مبدأ الأهم فالأهم في ضوء الظروف المحيطة. ويقول ابن تنمية: «الواجب أن يبدأ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين العامة»[4].

وفي حتمية أن يحقق الإنفاق منفعة أو عائداً أكبر من النفقة نجد العلماء يصرحون في أكثر من مناسبة بأن بيت المال يعامل معاملة اليتيم، أي يجب أن تكون له الغبطة في كل ما يقوم به الحاكم، والأمثلة عديدة في ذلك، منها قول عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «والله إني لاشتري ليلة من ليالى عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة ـ أحد كبار التابعين ـ بألف دينار من بيت المال، فقالوا يا أمير

---

(١) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، دار العلم للملايين، بيروت، ص٦٥. قارن بابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٧١.

(٢) ابن عبد الحكم، مرجع سابق، ص٦٥.

(٣) المغني، مطبعة المنار، القاهرة، ج٢، ص١٠٥.

(٤) السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٧.

المؤمنين تقول هذا مع تحريك وشدة تحفظك فقال: أين يذهب بكم؟ والله إني لأعود برأيه وبنصيحته وبهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف»[1].

ويقول أحد خلفاء المسلمين (المعتصم) لوزيره محمد الزيات: «إذا وجدت موضعاً لو أنفقت فيه عشرة دراهم يعود على بيت المال العام القادم أحد عشر درهماً فلا تؤامرني فيه»[2]. ودلالة هذا القول واضحة، حيث الحرص على أن يكون العائد من النفقة العامة أكبر من حجمها. وفي ضرورة أن يؤخذ في الحسبان عند التقويم وعند حسبان العوائد والتكاليف كل ما تجلبه المشروعات من عوائد أو مضار على المستوى القومي من جهة، وعلى مستوى الجيل الحاضر والأجيال المقبلة من جهة أخرى نضرب المثال التالي، يقول أبو يوسف: «ورأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم من أهل خراجهم فذكروا أن في بلادهم أنهاراً عادية وأرضين كثيرة غامرة وأنهم أن استخرجوا لهم تلك الأنهار واحتفروها وأجرى الماء فيها عمرت هذه الأرضون الغامرة، وزاد خراجهم كتب بذلك إليك، فأمرت رجلاً من أهل الخير والصلاح يوثق بدينه وأمانته فتوجهه في ذلك حتى ينظر فيه، ويسأل عند أهل الخبرة والبصيرة ومن يوثق بدينه وأمانته من أهل ذلك البلد، ويشاور فيه غير أهل ذلك البلد ممن له بصيرة ومعرفة ولا يجر إلى نفسه بذلك منفعة ولا يدفع عنها به مضرة، فإذا اجتمعوا على أن في ذلك صلاحاً وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار، وجعلت النفقة من بيت المال، ولا تحمل النفقة على أهل البلد، فأنهم أن يعمروا خير من أن يخربوا وأن يفروا - من الوفرة - خير من أن يذهب مالهم ويعجزوا، وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم وطالبوا إصلاح ذلك لهم أجيبوا إليه، إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم، وإذا احتاج أهل السواد إلى كرى أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة

---

(١) الدينوري، عيون الأخبار، ج٣، ص٧.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، دار الفكر، بيروت: ١٩٧٣، ص٤٧، ج٤.

والفرات كريت لهم، وكانت النفقة من بيت المال ومن أهل الخراج، ولا يحمل ذلك كله على أهل الخراج، فأما البثوق والمسنيات والبريدات التي تكن في دجلة والفرات وغيرهما من الأنهار العظيمة فإن النفقة على هذا كله من بيت المال، لا يحمل على أهل الخراج من ذلك شيء، لأن مصلحة هذا على الإمام خاصة، لأنه أمر عام لجميع المسلمين، فالنفقة عليه من بيت المال»[1]. ثم يواصل موضحاً أن ما يحتاجه أهل الخراج من نفقات داخل مزارعهم من قنوات وأدوات وغير ذلك فالنفقة على هذا كله من عندهم خاصة، ولا يتحمل بيت المال شيئاً من ذلك لأن المنفعة خاصة بهم.

د) التحديد الدقيق لمقدار النفقة المطلوبة والتوقيت السليم لها: هذا العنصر يتعامل مع قضيتين لا غنى عن أي منهما، قضية أن تكون النفقة في حدود الوضع الأمثل لها، أو بعبارة أخرى ضرورة تحرى أن تكون النفقة معيارية أو قريبة منها، وقضية أن يتم الإنفاق في الوقت المناسب دون تقديم أو تأخير، وغير خاف ما لهاتين القضيتين من تأثير جوهري في عملية ترشيد الإنفاق العام.

فإذا كان الإنفاق لا يشبع أي حاجة فهو إنفاق سفيه، مثل إضاءة المصابيح نهاراً، حيث لا نجد حاجة لذلك، ومما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذا السلوك غير الرشيد رفضه أحد حكام المسلمين السابقين وأمر بإطفاء المصابيح[2]. ومثل أن تعطي مرتبات أو مكافآت بغير تقديم خدمة حقيقية تفيد المجتمع، أو تعطي إعانات لغير من يستحقها، كل ذلك يعد إنفاقاً في غير حاجة، وهو مرفوض إسلامياً[3].

---

(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص١٠٩ وما بعدها.

(٢) د. محمد ضياء الدين الريس، الخراج. مرجع سابق، ص٣٩٧.

(٣) تقرير التنمية ٨٨ ص١٤٢ وما بعدها، د. زين العابدين ناصر، مرجع سابق، ص٨٠.

وعلى الوجه المقابل نجد عدم النفقة مع وجود الحاجة وتوفر المال يعد سلوكاً غير رشيد.

وكثيراً ما نجد ذلك التشوه الإنفاقي في مجال النفقات الجارية من مرتبات ومكافآت ودعم ومعونات[1]. والشيء الذي لا يجادل فيه حالياً هو وجود الكثير من الأجور والمرتبات وملحقاتها تعتبر أكبر من الحجم والمقدار الصحيح، وعلى المقابل وجود الكثير منها أقل من المقدار الصحيح، وفي كلٍ انحراف، ولكلٍ مضاره وسلبياته، فقلة الأجور، إضافة إلى ما تحدثه من معاناة ومن آثار غير مباشرة على الكفاءة الإدارية والاقتصادية، فإنها مجلبة للخيانة والاختلاسات، والرشاوى، والتهاون في العمل، وعدم بذل الجهد الكافي فيه والقلاقل الأمنية والسياسية وغير ذلك. وزيادة الأجور والمرتبات عن الحد المناسب تمثل هي الأخرى مضار عديدة، فهي مجلبة للإسراف والتبذير، والتضخم، والفساد، والاضطرار إلى المزيد من الضرائب والقروض، وغير ذلك من المثالب الاجتماعية والنفسية التي تنتشر بين فئات المجتمع. ولعلماء المسلمين مواقف جلية قوية حيال هذا الإنفاق المشوه المنحرف، فنري بعضهم يشير إلى تفشي هذه الظاهرة المنحرفة في كثير من الدول النامية ويوضح كيفية السلوك الصحيح حيالها، ونراهم جميعاً يؤكدون على حتمية أن تكون الأجور عند مستوى الكفاية دون زيادة أو نقصان[۞]. ولو طبقنا هذا المبدأ لتجنبنا هذه المضار المذكورة. يقول ابن تيمية: «لكن اختلط في هذه الأموال السلطانية الحق والباطل، فأقوام كثيرون من ذوي الحاجات والدين والعلم لا يعطي أحدهم كفايته، ويتمزق

---

(١) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج٢٨، ص٥٧٢.

۞) ومع ذلك فلم يمنع جمهور الفقهاء الحاكم من زيادة الأجور على مستوى الكفاية إذا ما كان هناك مال في بيت المال طالما أنه وجد في ذلك مصلحة، وقد خالف في ذلك الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث رفض ذلك «لأن أموال بيت المال لا توضع إلا في الحقوق اللازمة» انظر الأحكام السلطانية للموارديي، ص٢٦٩ وكذلك الأحكام السلطانية لأبي يعلي، ص٢٤٣.

جوعاً وهو لا يسأل ... وأقوام كثيرون يأكلون أموال الناس بالباطل، وقوم لهم رواتب أضعاف حاجتهم، وقوم لهم رواتب مع غنائهم وعدم حاجاتهم، ويمنعون من هو أحق منهم حقه أو تمام حقه، ولا يستريب مسلم في أن السعى في تمييز المستحق من غيره وإعطاء الولايات والأرزاق من هو أحق بها والعدل بين الناس في ذلك، وفعله بحسب الإمكان هو أفضل أعمال ولاة الأمور، بل ومن أوجبها عليهم»[1].

ويقول الماوردي: «على الإمام تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقته لا تقديم فيه ولا تأخير»[2].

ولا يقف الفكر المالي الإسلامي في ترشيد الإنفاق العام على الأجور عند ذلك بل يتعداه إلى ضرورة أن يكون حجم العمل بالقدر المطلوب فقط دون زيادة، كما هو الحال الآن في كثير من الدول، وما رتبه هذا الوضع من مضار لا تخفي على مطلع، لكنا لو طبقنا توجيهات وآراء علماء المسلمين في هذا المجال لوفرنا الكثير من النفقة من جهة ولما احتجنا إلى الكثير من فرض الضرائب ذات الأثر السلبي من جهة أخرى، وكذلك الالتجاء إلى الاستدانة الداخلية والخارجية وما ترتبه من مضار. وهذه فقرة رائعة لأحد علمائنا نتأملها جيداً.

يقول الماوردي: «وإذا استكفي من استكفاه اقتصر ولم يستكثر، فحسبه عن العمل من كفاه، فما في الاستكثار بعد الاكتفاء إلا مال ضائع وسر مذاع»[3]. وله أيضاً: «أن لا يستكثر ولي الأمر من العمال، ولا يستخلف على الرعية منهم إلا العدد الذي لا يجد منه بُدًّا، فإن في الاستكثار منهم فوق الحاجة ضروباً من الفساد، أولها إذا كثروا كثرت أرزاقهم ومؤنهم على بيت المال فشغلت المال عن

---

(١) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج٢٨، ص٥٧٢.

(٢) الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٢. د. رفعت العوضي، من التراث الاقتصادي للمسلمين، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ص١٨٥ وما بعدها.

(٣) تسهيل النظر، مرجع سابق، ص١٨١.

الأوجب الأولى، والأحق الأحرى، وأضرت ببيت المال، وثانيها أنهم إذا كثروا كثرت مكاتبتهم وكتبهم وكتب الأمناء عليهم والشكايات منهم والرجائع عليهم، فشغل ذلك الملك عن كثير مما هو أولى وأحق، وثالثاً أنهم إذا كثروا كانوا من اتفاق كلهم على الرشد والفلاح والأمانة والصلاح والعفاف أبعد، لأن الأمناء والكفاة في كل عصر قليلون، فلابد إذا كثروا من اختلاف أحوالهم في هذه الأحوال والمعاني»[1]. وها هو الفكر المالي المعاصر يحاول الاقتراب من ذلك، حيث يري أن من حسن تخصيص الإنفاق العام استخدام عدد أقل من موظفي الحكومة، ودفع أجور تنافسية لهم، بدلاً من اعتبار الحكومة الملاذ الأخير بين أرباب العمل[2].

ومما يسجل للفكر الاقتصادي الإسلامي حيال فاتورة الأجور اكتشافه لما هنالك من علاقة قوية بين نقص الأجور والخيانة، وقد أقر بذلك أجلاء صحابة رسول الله ﷺ[3]. واليوم تتفشى الخيانة في صورها المتعددة، ومعظمها يرجع إلى عدم كفاية الراتب. وعدم كفايته يرجع ضمن ما يرجع - إلى أن الغير يأخذ راتباً أعلى من كفايته. وقديماً صاغ الفكر الإسلامي هذا القانون «كل سرف بإزائه حق مضيع»[4]. وهكذا نجد أن عملية الترشيد تنصرف إلى النظر الدائم المستمر لحجم الإنفاق العام، وضرورة كونه عند الحجم الأمثل أو قريباً منه من

---

(١) نصيحة الملوك، مكتبة الفلاح، الكويت، ص١٩١ وما بعدها.

(٢) تقرير التنمية ٨٨، ص١٣٧ وما بعدها.

(٣) انظر نص الحوار الذي دار بين الصحابيين الجليلين: عمر بن الخطاب وأبي عبيدة. في الخراج لأبي يوسف، ص١٢٢. وجاء الماوردي وصاغ هذه المسألة بعبارة دقيقة هي «أن كون العمال ذوي أحوال وأموال يستعينون بها على العفة والأمانة أولى من أن يكونوا ذوي فاقة تضطرهم إلى الخيانة. فقد قيل لا أمانة لمحتاج» تسهيل النظر، مرجع سابق، ص٢٤٤.

(٤) وقد ورد في بعض الروايات «ما رأيت تبذيراً إلا والى جانبه حق مضيع» وهذه وتلك تنسب لمعاوية رضي الله عنه. انظر إصلاح المال لابن أبي الدنيا، دار الوفاء، مصر، ص٣٠٦. وقد وضح هذه المسألة بجلاء الإمام محمد بن الحسن في كتابه «الكسب»، نشر عبد الهادي حرصوني، دمشق، ص٧٩-٨٠.

جهة، ولهيكل الإنفاق العام من جهة أخرى، بحيث يعاد النظر في ترتيب النفقات وفي زيادة بعضها ونقص البعض الآخر بين الحين والحين، كما أوضح ذلك الإمام الغزالي[1].

متطلبات نجاح عملية الترشيد:

إن سلامة عملية الترشيد وتكامل عناصرها هي خطوة أولى على طريق وجود إنفاق عام رشيد، هي خطوة ضرورية لكنها بمفردها غير كافية، فهي في حاجة إلى توافر ضمانات ومتطلبات كي يمكن إنجازها على الوجه المطلوب، وفيما يلي نشير إلى أهم هذه المتطلبات، موضحين مدى إدراك الفكر المالي الإسلامي لها واهتمامه بها:

١ـ إرادة سياسية قوية، تضع الحق في نصابه دون خشية صاحب نفوذ أو مصلحة. والمعروف أن تخصيص الإنفاق العام وإعادة النظر فيه يثير العديد من الفئات ذات المصلحة، وقد يدفعها إلى الوقوف في وجه اتمام هذه العملية، ومن ثم يستدعى الأمر وجود حكومة قوية تواجه مثل تلك التحديات، وقد وقفت الحكومة الإسلامية وقفات قوية في هذا الصدد، نذكر منها موقفها الصارم حيال قيام البعض برفض تقديم ما عليهم من إيرادات عامة ممثلة في الزكاة، حيث قامت حكومة الصديق بإعلان حرب لا هوادة فيها على هؤلاء، ومن المعروف أن الزكاة تتجه في معظمها للطبقات الفقيرة، كذلك نجد الحكومة في عهد الفاروق تقسم على لسان الخليفة هذا القسم الفريد «ولا أحد إلا وله في هذا المال حق»[2]، وكذلك كان يقول: «أربع من الإسلام لست مضيعهن ولا تاركهن لشيء أبداً: القوة في مال الله وجمعه، حتى إذا جمعناه وضعناه حيث أمر الله، وقعدنا آل عمر ليس في أيدينا ولا عندنا منه شيء»[3]، ولعل مشاعر القوة

---

(١) إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص١١٠، ج٢.
(٢) ابن الجوزي، سيرة عمر، ص١٠١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ص٣٩٩، ج٣.
(٣) أبو يوسف، الخراج، ص١٢٧.

العادلة للدولة تتفجر من هذه المقولة لأمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «لست أدع أحداً يظلم أحداً أو يعتدى عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق»[1]. ولعل أهم آفات الكثير من الدول النامية المعاصرة أنها ضعيفة، وكثيراً ما تجمع على ضعفها «دكتاتوريتها»، وفي كلٍ شر. وفي حالات كثيرة لا تقوى الدولة على مواجهة أصحاب المصالح من ذوى النفوذ»[2].

٢ـ التطبيق الجاد لمبدأ الشورى، ولما يراه أهل الخبرة والأمانة، وليس مجرد أناس يحشرون من هنا وهناك، دون مراعاة اتصافهم بالخبرة والأمانة، إن ترشيد الإنفاق العام وكذلك إقامة سياسات اقتصادية حكيمة رهين وجود حكومة قوية، لديها القدرة على السماع والاقتناع واحترام ما يقال فيها، ومناقشته مناقشة موضوعية، دون ما تخويف وترهيب، ورهين شعب قوي يجهر بالحق وينصح للحاكم بدلاً من أن ينافقه، وبغير هذا وذلك لا خير في الحكومة ولا خير في الشعب[3]، وقد صاغ هذه المعانى صياغة عملية دقيقة الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما أبدى بعض الناس رأيهم في بعض تصرفات الدولة وأكثر في ذلك فَهمَّ بعض الناس بإسكاته ـ كما يحدث حالياً مع تطور الأسلوب والشكل ـ فقال الخليفة قولته الحكيمة «دعه، لا خير فيكم إذا لم تقولوها لنا ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم»[4].

٣ـ الالتزام الصريح بتحقيق العدالة الاقتصادية: طالما هناك دولة قوية، فيبقي أن تعلن صراحة التزامها بتحقيق هذا الهدف وسهرها من أجله. وأهمية ذلك تكمن في كون إنجاز ترشيد فعال في الإنفاق العام في ظل اللاعدالة

---

(١) نفس المصدر، ص١٢٧.

(٢) تقرير التنمية، ١٩٨٨م.

(٣) انظر محبوب الحق، ستار الفقر، ترجمة أحمد بليغ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص٩٠.

(٤) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٣.

الاقتصادية هو ضرب من المحال، وعندما عارض بعض الأغنياء أن يكون للفقراء دور بينهم، قالها الرسول ﷺ مدوية صريحة «فلم ابتعثني الله إذاً ...». وبعده قالها خليفته الصديق: «القوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أخذ الحق له»[1].

٤ـ إدارة أجهزة الدولة إدارة جيدة: ذلك أن توفر الإرادة السياسية والمشاركة الفعالة في غيبة وجود جهاز إداري كفء يتولى الإشراف والقيام على مختلف المرافق والهيئات العامة، خاصة منها الهيئات الاقتصادية لا يحقق ما يرجي على جبهة ترشيد الإنفاق العام وغيرها من الجبهات»[2].

ولذلك فقد حرص الإسلام كل الحرص على أن يكون القائم على الأمر أمثل الموجودين، وأن التفريط في ذلك هو خيانة عظمى، ليست للدولة فقط، بل لله ولرسوله ولعامة المسلمين، بنص الحديث الشريف[3]. ووجدنا الكثير من حكام المسلمين يطبقون دائماً هذا المبدأ، وخير مثال لذلك حكومة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ثم وجدنا علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم عندما يتناولون هذا الموضوع يجمعون على حتمية تحقيق هذا المطلب، ثم وجدناهم يقومون بتحليل المواصفات التي تحقق الأمثلية، وقد أرجعوها في جملتها إلى صفتين: القوة والأمانة[4]، أخذاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[القصص:٢٦]. وبعبارة عصرية: العلم والخبرة والدراية والضمير الحي

---

(١) الشافعي، الأم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص٥٠، ج٤، تكملة الحديث «إن الله لا يقدس أمة لا يأخذ فيها الضعفاء حقوقهم من الأغنياء».

(٢) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٨.

(٣) تقرير ٨٨، ص١٤٦.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٤. ونص الحديث الشريف «من استعمل رجلاً من عصابة وفيهم من هو أرضي الله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين» رواه الحاكم وقال صحيح الإسناد.

والخلق القويم. وبذلك يقدر على الإدارة من جهة ويتغلب على المغريات من جهة أخرى، ومشكلتنا اليوم تتمثل في كون الغالبية العظمي من القائمين على أمور الدولة في العالم الإسلامي يفتقدون هاتين الصفتين أو إحداهما.

٥ـ توفر نظم محاسبية ورقابية فعالة، تستطيع الحكومة وتستطيع الجهات الشعبية التعرف من خلالها بوضوح وشفافية على كل ما ينفق في مختلف المجالات. وفي ظني أن تواجد هذه النظم والتزام الدولة الصريح بنشر نتائجها هو أكبر تحد، أمام جدية الحكومات فيما تزعم القيام به وتحقيقه، وبقدر نجاح الدولة في ذلك بقدر ما نطمئن على نجاحها في ترشيد الإنفاق العام. وغير خاف ما هنالك من ضبابية إن لم تكن عتمة حول الكثير من المصروفات الحكومية في عالمنا المعاصر. ولعظم المخاطر والمضار المترتبة على ذلك يصرخ الماليون، مطالبين بوجود هذه النظم المحاسبية الكفؤة وبوجود أكبر قدر ممكن من الشفافية والوضوح»[١].

وقد احترم الإسلام واهتم اهتماماً زائداً بتوفير ذلك، وأعلن بوضوح على لسان رسوله وخلفائه أنه لا سرية في الإنفاق العام، وأنه لابد من استيفاء الحساب، فكان الرسول ﷺ يستوفي الحساب على العمال يحاسبهم على المستخرج والمنصرف[٢]. وأعلنها أمير المؤمنين عمر صريحة مدوية «من أراد أن يسأل عن المال فليأتني فإن الله جعلني له خازناً وقاسماً»[٣]، ثم أعلن مسئوليته الكاملة أمام الرعية عن تنفيذ ما أعلنه، إذ يقول: «ولكم عليَّ أيها الناس خصال فخذوني بها، لكم على ألا اجتبي من خراجكم ولا فيئكم شيئاً إلا من وجهه ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج منها إلا في حقه»[٤].

---

(١) تقرير التنمية ٨٨، ص١٤٥.
(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٨، مرجع سابق.
(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٨، ص٣٥١.
(٤) أبو عبيد، مرجع سابق، ص٣١٩ وما بعدها.

وعندما ظن بعض الناس أن الإنفاق العام لم يلتزم بالمبادئ الإسلامية المقررة وقف في وجه عمر وهو يخطب وقال له: «لا سمعاً ولا طاعة»، تصور مدى القوة لدى الشعب في المساءلة للحاكم، ماذا كان موقف عمر حيال ذلك؟ هل السجن؟ هل التعذيب؟ هل التنكيل؟ لم يكن شيء من ذلك، وإنما كان مزيداً من الشفافية وتوضيح الموقف على الملأ، وفي ظل محاكمة شعبية، وعندما اقتنع الرجل تماماً، قال له: الآن قل، نسمع ونطيع. ولعل في هذا الموقف، إضافة إلى دلالته المباشرة هنا ما ينبئ عن عميق فهم لدي سلفنا بعظم آثار الإنفاق العام، وتعدى تلك الآثار للجوانب غير الاقتصادية من اجتماعية وأمنية وسياسية.

٦ـ تصعيب إمكانية وصول الدولة إلى المزيد من التمويل العام: من الواضح أنه كلما كان وصول الحكومات إلى المزيد من مصادر التمويل سهلاً، فإن ذلك في حد ذاته يمثل إغراء لدي الكثير منها على التزايد في الإنفاق العام، والتساهل في عمليات ترشيده، عكس مالو كان في الوصول إلى ذلك قدر متزايد من الصعوبة. والتجربة الحالية تبرهن على صحة ذلك الفهم، فخلال فترة اليسر التمويلي في أواخر السبعينيات نما الإنفاق الحكومي نمواً متزايداً ثم عاد فتناقص مع تزايد ضيق الموارد[1]. والملاحظ أن الاقتصاد الإسلامي يضع المزيد من القيود، بل والعقبات في طريق وصول الحكومة إلى المزيد من تلك الإيرادات. وسوف نوضح ذلك عند دراستنا لتمويل الإنفاق العام من خلال الضرائب والقروض في فقرات لاحقة.

٧ـ الابتعاد عن مزاحمة القطاع الخاص من خلال إقامة المزيد من المشروعات العامة المملوكة للدولة: فمن المسلم به حالياً لدي الخبراء أن تلك المشروعات تسهم بقوة في زيادة عجز الموازنة ونمو المديونية الخارجية. وقد وصل صافي التحويلات السنوية من الميزانية إلى تلك المشروعات إلى حوالى ٥٪

---

(١) أبو يوسف، الخراج، ص١٢٧.

من الناتج المحلي الإجمالي في بعض الدول[1]. وفي حالات غير قليلة كان القطاع العام قادراً على تحقيق فائض مالي إذا استبعدت التحويلات المباشرة إلى المشروعات العامة، إضافة إلى ما تمارسه تلك المشروعات من آثار سلبية على كل من الشفافية والمساءلة[2]. ولعلنا في ضوء تلك الحقائق وغيرها ندرك مدى أهمية اتجاه الاقتصاد الإسلامي إلى إبعاد الدولة عن ممارسة تلك الأنشطة وإقامة هذه المشروعات.

(١) تقارير التنمية، ٨٨، ٩١، ص٨٦، ١٦٤ على التوالى.
(٢) تقرير التنمية، ٨٨، ص١٩٦.

القسم الثاني
تمويل الإنفاق العام

إن التعامل الجيد مع هذه القضية يتطلب تناول هذه المسائل: تحسين كفاءة الإيرادات العامة، إقامة مؤسسة الزكاة، إحياء نظام الوقف، وأن تكون الضرائب والقروض العامة وكذلك الرسوم والاثمان العامة ملتزمة بالأحكام والضوابط الإسلامية، ثم الإشارة إلى أهمية أسلوب المشاركة كمصدر من مصادر التمويل العام.

أ ـ تحسين كفاءة الإيرادات العامة:

يؤكد الفكر المالي المعاصر على أهمية تحسين كفاءة الإيرادات العامة، كمدخل من مداخل مواجهة مشكلة التمويل العام المستفحلة، خاصة وأن الدراسات التطبيقية تثبت وجود الكثير من الضعف في هذا الجانب، حيث إن حجم وهيكل الإيرادات العامة الحالي في العديد من الدول يتناقض كثيراً مع الجباية المحصلة فعلاً منه. مما يعنى وجود ثغرات عديدة تعتريه، وعليه فإنه كنقطة بدء أولية يجب أن تحسن كفاءة الوضع الحالي قبل أن ينظر في المزيد من الأعباء الجديدة. والأمر يقتضى تحسين نظم المحاسبة، ورفع كفاءة الجهاز البشري، وإعادة هيكلة الإيرادات، بما يزيل ما فيها من اختلالات وتشوهات. وبذلك تتزايد المخرجات كثيراً دون ما اضطرار إلى مزيد من الأعباء الجديدة»[1].

والإسلام يؤكد بقوة على هذا الجانب حتى ولو كانت الأموال العامة وفيرة تغطي الإنفاق العام أو تفيض عنه، لأن الإيرادات العامة هي في النهاية حقوق المجتمع وحقوق بيت المال، ولا يسع أحد حتى ولو كان الدولة نفسها التفريط والإهمال في هذه الحقوق. وهل كانت تلك الإيرادات قليلة في عهد عمر

---

(١) نفس المصدر، ص١٩٩ وما بعدها. وتقرير ٩١، ص١٦٥ وما بعدها.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو عهد عمر بن عبد العزيز، حتى يقوم كل منهما بصيانة هذه الأموال وعدم التفريط في جبايتها؟

ألم يقسم الفاروق أنه لن يتهاون في جباية الأموال ولن يفرط في أي قدر منها؟، وألم يقاتل الصديق مانعي الزكاة؟، ومن قبل هؤلاء جميعاً ألم يقل الرسول ﷺ فيمن يحاول عدم دفع الزكاة «إنا آخذوها وشطر ماله؟»[1].ثم جاء علماء المسلمين فقرروا أن تخفيف الخراج المقرر أو إسقاطه لا يجوز إلا من قبل الحاكم الأعلى نفسه من جهة، ولمصلحة عامة من جهة أخرى[2]. ومعنى هذا كله أنه لا تفريط ولا تهاون في تحصيل الأموال المقررة شرعاً، لأنها حقوق لا يحق لأحد الاعتداء عليها. ولا يقف الأمر عند مجرد التحصيل، بل يجب أن يتم ذلك بالأسلوب الأمثل، مثل تقليل مصاريف الجباية، والتوقيت الملائم، والوسيلة الصحيحة. وبالطبع فإن ذلك يتطلب توافر جهاز إداري وفني على مستوى عال، وهذا يفسر لنا اهتمام الفكر المالي الإسلامي المتزايد بالكفاءة العالية لمن يتولى عمليات الجباية[3].

والإسلام إذ يحرص كل الحرص على عدم التهاون في تحصيل الإيرادات المستحقة فإنه يحرص الحرص نفسه على عدم الزيادة فيها عن المقرر، والأخذ بيد من حديد على كل من يرتكب ذلك من الموظفين، كما أنه لا يبيح للمسئول نفسه تحصيل زيادة على ما سبق ربطه وتحديده. والأوامر صريحة من المصطفي ﷺ والخلفاء ومن ذلك قوله ﷺ «فمن سألها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوق ذلك فلا يعطه»[4]، وقول عمر «إني وجدت هذا المال لا يصلحه

---

(١) جواد خليل زاده وأنوار شاه، الإصلاح الضريبي في البلدان النامية، مجلة التمويل والتنمية، عدد يونيه ١٩٩١م. تقرير التنمية ١٩٩١، ص١٠٦ وما بعدها.

(٢) رواه أحمد وغيره وصححه الحاكم.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٤) نفس المصدر، ص١١٠، ص١٠٦، ١٢٣. الماوردي، قوانين الوزارة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص١١٦.

إلا ثلاث، أن يؤخذ بالحق ويصرف في الحق ويمنع من الباطل»[1]. بل إن الإسلام ليعتبر المعتدى في الصدقة كالمانع لها تماماً بتمام[2]. وقد توصل الفكر المالي الإسلامي في ذلك إلى تحليلات مالية صائبة ودقيقة، ومن ذلك أن الظلم في الجباية وإن وفر مزيداً من الحصيلة إلا أن مصيره خراب البلاد. يقول أبويوسف: «إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر يزيد به الخراج وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون، وهي تفقد مع الجور، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص به البلاد وتخرب»[3]. ويقول الماوردي: «على الحاكم النظر في جور العمال فيما يجبونه من الأموال، فيرجع فيه إلى القوانين العادلة في دواوين الائمة، فيحمل الناس عليها، ويأخذ المال بها، وينظر فيما استزادوه فإن رفعوه إلى بيت المال أمر برده، وإن أخذوه لأنفسهم استرجعه لأربابه»[4]. ولم يكتف أبو يوسف بذلك، بل ذهب إلى ضرورة إنزال العقوبة الرادعة بمن يفعل ذلك[5]. ومع أن العدل يزيد الجباية على المدى الطويل إلا أنه بفرض أنه يحدث نقصاناً مباشراً في الحصيلة الحالية فإنه لا يضحى بالعدل، خوفاً من هذا النقصان. وينقل لنا الماوردي في ذلك موقف الخليفة المهتدي، حيث أمر برفع الظلم في الإيرادات عن الناس، فقيل له إن من سبقه فرضه فقال: معاذ الله أن ألزم الناس ظلماً تقدم العمل به أو تأخر. فقيل له إذن تنقص الحصيلة اثني عشر ألف ألف درهم، فقال عليَّ أن أقرر حقاً وأزيل ظلماً وأن أجحف ببيت المال»[6]. ثم يلفت الفكر الإسلامي النظر إلى قضية أخرى ذات أهمية فائقة،

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم.

(٢) يقول ﷺ: «المعتدى في الصدقة كمانعها» رواه أحمد والترمذي، انظر عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ج٦، ص٢٧٣.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٤) الأحكام السلطانية، ص١١١.

(٥) الخراج، ص١٠٧.

(٦) الأحكام السلطانية، ص١١١.

وهي أن الظلم في الإيرادات يولد الظلم الأكبر منه في النفقات، ومعنى ذلك تزايد العجز في الموازنة العامة إضافة إلى السلبيات الأخرى[1].

٢. إقامة مؤسسة الزكاة:

حتى يكون عرضنا لهذه المسألة مركزاً من جهة ومفيداً من جهة أخرى نحصره في عدة نقاط، النقطة الأولى تتعلق بحجم النفقات التحويلية الاجتماعية والتي تتجه ناحية الفئات الفقيرة. وكذلك بحجم الزكاة. النقطة الثانية تتعلق بتبيان الميزة الصافية في إحلال الزكاة محل الضريبة والقروض. النقطة الثالثة في كيفية العمل في ظل تواجد ضرائب عديدة معاصرة تقع على كاهل المسلم.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى تكاد تتفق الدراسات على عظم حجم النفقات التحويلية وتزايدها يوماً بعد يوم، وعلى عظم ما تحدثه من تشوهات في الإنفاق العام في معظم حالاتها من جهة أخرى. ومعنى ذلك أن ترشيد هذا النوع من النفقات يكتسب أهمية متزايدة. فما مدى إمكانية ذلك من خلال إناطة مهمة إشباع هذه الحاجات، ولو بدرجة غير كاملة، إلى مؤسسة الزكاة؟ هذا يتطلب دراسة بعض الاعتبارات، التي منها حجم أموال الزكاة في الدول الإسلامية المعاصرة. وبالطبع فإن المعرفة الدقيقة بهذا الحجم على مستوى كل دولة أمر متعذر إن لم يكن مستحيلاً، باستثناء عدد محدود من هذه الدول تلك التي أعلنت والتزمت فعلاً بجباية الزكاة، وحتى بالنسبة لهذه الدول يحول دون ذلك شح البيانات والمعلومات وعدم دقتها، ومع ذلك فقد أجريت دراسة على بعض البلاد الإسلامية لمعرفة مقدار أموال الزكاة وأهميتها[2] وتبين من تلك الدراسة أن نسبة هذا الحصيلة تتفاوت حسب طبيعة اقتصاد كل دولة وأنها عموماً

---

(١) وقد وضح ذلك بجلاء الماوردي، تسهيل النظر، مرجع سابق، ص٢٥٧.

(٢) د. عبد الله الطاهر، حصيلة الزكاة وتنمية المجتمع، ندوة موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٤٠٨هـ.

تتراوح بين ٣,٥ و١٤٪ من إجمالي الناتج المحلي، كما أنها تمثل نسبة تصل عموماً إلى حوالى ٤٤٪ من إجمالي الإيرادات العامة، وإلى حوالي ٥٨٪ من إجمالي الإيرادات الضريبية. وهذا يوضح مدى أهمية إقامة مؤسسات الزكاة في علاج مشكلة العجز المالي في دول العالم الإسلامي المعاصرة.

حيث ستتكفل بمواجهة النفقات الاجتماعية المتجهة إلى الفئات الفقيرة، وبذلك تخفف العبء عن كاهل الموازنة العامة. لكن ذلك قد يواجه باعتراض مفادة أن القيام بذلك لا يعدو أن يكون تغيير إسم الفريضة من ضريبة مثلاً إلى زكاة، وبالتالي فالعبء المالي على المكلف لم يخف، والمصارف هي هي فما هي الميزة المترتبة على ذلك؟ هذا ينقلنا إلى النقطة الثانية. والحقيقة أن هناك العديد من المزايا المترتبة، ويضيق المجال هنا عن حصرها وتحليلها، ومن ذلك أن المزيد من الضرائب لتمويل تلك النفقات له أثاره السلبية المعروفة، بينما عند إقامة الزكاة تقل إن لم تنعدم تلك الأثار، وستخف الضريبة، وكذلك ستقل الحاجة إلى الاستدانة، وفي الوقت نفسه فإن تشريع الزكاة يؤدى في معظم الحالات إلى عدم التهرب من دفعها عكس الضرائب، كما أنه يعمل بقوة على تخفيض مصروفات جبايتها. كذلك فإن مصارفها وأسلوب إنفاقها كلاهما يجعلان الزكاة أكفأ بكثير في سد حاجات الفقراء من الإنفاق العام الحالي، الذي هو باعتراف خبراء الاقتصاد المعاصر غير فعال في الوصول إلى المحتاجين فعلاً[1]. تبقى لنا النقطة الأخيرة المتعلقة بعلاقة الزكاة بالضرائب المدفوعة حالياً، فهل يدفع المسلم الاثنين معاً؟ لو قلنا نعم ألا يؤدي ذلك إلى الازدواجية؟ وألا يؤدى ذلك إلى المزيد من العبء المالي على المسلم مما ينعكس سلبياً على النشاط الاقتصادي؟ أم للتخلص من ذلك يكتفي بدفع الزكاة عن الضريبة؟ لن نتناول هنا الاكتفاء

---

(١) د. السيد عبد المولي، مرجع سابق، ص٧٦، د. رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص١٠٨، تقرير التنمية لعام ١٩٨٨م، ص١٥٤.

بالزكاة عن الضريبة فلها فقرة قادمة. ويبقى كيفية العمل عند دفعهما معاً. وبداية علينا أن ندرك أن إقامة الزكاة سوف تخفف كثيراً من الضرائب، بما لها من آثار سلبية، لأن شطراً كبيراً من الإنفاق العام سوف يمول من خلال الزكاة. وبالتالي فمن المستبعد في ظل نظام مالي رشيد أن يظل يدفع المسلم نفس الضرائب التي يدفعها مع تواجد الزكاة. يضاف إلى ذلك أنه لا ازدواجية، حيث إن الطبائع مختلفة تماماً. ومع ذلك فإنه يمكن شرعاً إجراء عملية الخصم. بمعنى أن يخصم مال الزكاة من وعاء الضريبة أو تخصم الضريبة من وعاء الزكاة. الأمر يقبل الاجتهاد، لكن الأقرب إلى مدلولات النصوص والتطبيقات الشرعية هو خصم مقدار الزكاة من أية أعباء تفرض بعد ذلك، أخذاً ولو بطريق الدلالة من كونه ﷺ كان يأخذ الزكاة من الصحابة ويعطيها لمستحقيها، ويأمرهم أن يجاهدوا بما بقي من أموالهم[1]. ومعنى ذلك أن الزكاة تدفع أولاً ثم ما يتبقى ترد عليه الفرائض المالية الأخرى.

وهكذا نجد أن إحياء مؤسسة الزكاة لتمارس دورها الرسمي في العالم الإسلامي المعاصر، يسهم بفعالية في علاج الأزمة التمويلية.

٣. إحياء نظام الوقف الإسلامي الخيري:

تفيد الدراسات العلمية عن نظام الوقف في الإسلام أنه أدي دوراً مهماً في تمويل العديد من النفقات، من اجتماعية مثل التعليم والصحة والسكن .. الخ، واقتصادية، مثل إقامة المباني والبنية الأساسية والعسكرية، وأنه بمفرده استطاع أن يشبع هذه الحاجات العامة دون أن تتحمل ميزانية الدولة شيئاً من ذلك، أو

---

(١) د. شوقي شحاته، التطبيق المعاصر للزكاة، دار الشروق، جدة ١٩٧٧م، ص٣٧.
د.عاطف السيد، فكرة العدالة الضريبية في الزكاة، من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.
د. شوقي أحمد دنيا، تمويل التنمية..، مرجع سابق، ص٢٧٥ وما بعدها.

دون أن تنفرد بتحمل هذه الأعباء كلها[1]. واليوم نسمع عن مبالغ طائلة تجمع من تبرعات تقام بها المدارس والجامعات والمستشفيات وغير ذلك في دول غير إسلامية. ونحن أولى بذلك لكن الأمر في حاجة إلى توفير بعض المتطلبات كي يمكن لنظام الوقف الإسلامي أن يحيا من جديد وأن يمارس دوره الفعال في إشباع المزيد من الحاجات العامة دون ما ضغط على الموازنة العامة[2]. وهذا الموضوع في حاجة إلى أبحاث مستقلة.

٣ـ الضريبة والهيكل الضريبي: رؤية إسلامية:

سنتجاوز هنا بحث التأصيل الشرعي للضريبة مكتفين بالنتيجة التي استقر عليها الفقه الإسلامي حيال هذه المسألة. يستبين من دراسة النصوص والمواقف والقواعد الشرعية وما بني عليها من أقوال العلماء أن الضريبة تفرض عند الحاجة الحقيقية فقط، وتفرض بقدر الحاجة وتزول بزوالها، وحسناً ما توصل إليه الفقهاء في هذا الشأن وعلى هذا النحو. ولقد أصابوا هدفين؛ كبح جماح الحكومة في فرض الضرائب والمزيد منها، وفي الوقت نفسه فتح الباب أمامها عندما تجد حاجة حقيقية تعجز عن إشباعها مصادر التمويل الأخرى. وسوف نسلم بأن جماهير دول العالم الإسلامي اليوم في وضع «الحاجة»، لكن ذلك معناه ضرورة توفر عدة شروط حتى تكون الحاجة معتبرة شرعاً.

منها ترشيد الإنفاق العام، بما يتضمنه ذلك من جهود متنوعة ـ سبقت الإشارة إليها ـ ذلك شرط مبدئي نص عليه الفقهاء كي يمكن إجازة الضريبة[3].

---

(١)د. عبد الملك أحمد السيد، الدور الاجتماعي للوقف، من أعمال الحلقة الدراسية لتثمير ممتلكات الأوقاف. نظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب وقام بنشرها ١٤١٠هـ.

(٢)د. شوقي دنيا، الآثار الاقتصادية والمالية لنظام الوقف في المجتمع الإسلامي، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة، كلية التجارة، جامعة عين شمس، العام ١٩٩٢م، العدد الثاني.

(٣)لمعرفة مفصلة راجع: د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٠٧٥ وما بعدها، ج٢. د. شوقي دنيا، تمويل التنمية، مرجع سابق، ص٣٨٤ وما بعدها. د. عبد السلام =>

ومنها تحسين كفاءة تحصيل الإيرادات الشرعية، ومن باب أولى إقامة مؤسسة الزكاة. وبعد ذلك إذا ظلت هناك حاجات عامة في حاجة إلى تمويل فلا مانع من فرض الضريبة. معنى هذا الكلام وضع قيود قوية أمام لجوء الدولة إلى الضريبة لاستخدامها فيما هو مهم وغير مهم من المشروعات، محدثة بذلك المزيد من التشوهات في الاقتصاد القومي.

وربما كان في ذكر عبارة الإمام الجويني كبير أهمية لما عرف عنه من أنه أشد العلماء تأييداً لفرض الضريبة. يقول في عبارة فذَّة: «فلست أري للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزاً ويقتنى ذخيرة وكنزاً، ويتاثل مفخراً وعزاً، ولكن توجه لدرور المؤمن على ممر الزمن، فإن استغني عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كفَّ طلبته على الموسرين .. فإنها - أي الضريبة - ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية»[1]. لاحظ كيف يؤكد الجويني على المجالات التي ينفق عليها من الضريبة، وكيف أنها لا تكون من المشروعات المظهرية أو حتى الكمالية. وإنما تنصرف إلى إشباع حاجات مهمة يكون لها عائد على ممر الأيام. وتحديد هذه الحاجات حالياً يتوقف على الشوري[2]، ولا يلزم الوقوف الحرفي عندما نص عليه وصرح به بعض الفقهاء.

ومتى جاز فرض الضريبة فهناك ضوابط يجب أن تراعي، سواء من حيث وعاؤها أو سعرها، أو من حيث إنفاقها، أو من حيث أسلوب ربطها وفرضها وإنفاقها. فقد اتفق الفقهاء على أنها لا تفرض على الفقراء وإنما على الأغنياء

=العبادي، مرجع سابق، ص٢٨٨، ج٢. د. شوقي الفنجري، الإسلام والضمان الاجتماعي، دار ثقيف، الرياض، ص٧٥ وما بعدها.

(١)غياث الأمم، دار الدعوة، الإسكندرية، ص١٩٩.

(٢)د. نجاة الله صديقي، حول تدريس المالية العامة من وجهة نظر إسلامية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد ٢، ١٤١٠هـ.

د. رفعت العوضي، الضريبة في النظام الإسلامي، من أعمال ندوة الإدارة المالية في الإسلام، نظمتها مؤسسة آل البيت، عمان، ونشرت أعمالها ١٩٩٠م.

القادرين على تحملها، وقدموا في ذلك معياراً هو أن يكون لدي المكلف بها ما يكيفيه وعائلته - من يعوله - لمدة عام وزيادة[1]. ومن تلك الزيادة تؤخذ الضريبة. كذلك فقد منحوا ولي الأمر حرية اختيار قواعد الضريبة وأوعيتها.

يقول الإمام الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار، كي لا يؤدى تخصيص بعض الناس إلى إيغار الصدور، وإيحاش القلوب، ويقع ذلك قليلاً من كثير لا يجحف بهم ويحصل به الغرض»[2]. تشير هذه العبارة إلى أن وعاء الضريبة هو الدخل «الغلات والثمار» كما نلاحظ توسيع القاعدة وتقليل السعر، وبذلك يقل الأثر السلبي لها إلى حد بعيد، وهذا ما يطمح إليه اليوم الماليون المعاصرون[3].

ويقول الإمام القرطبي: «وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر»[4]. لاحظ التأكيد على الشفافية والوضوح وإدراك الشعب لما يجري، ولاحظ المشاركة الجماعية في عملية فرضها وإنفاقها.

ودلالة هذه الضوابط تفيدنا في التعرف على بعض خواص هذه الضريبة، ومن ذلك أنها غالباً تتبع نظام التعدد الضريبي وليس نظام الضريبة الوحيدة، وعليها أن تحاكي قدر الإمكان مواصفات وخصائص الزكاة من حيث السعر وتفاوته والأوعية، وأنها في الغالب ضريبة مباشرة، كذلك هي ضريبة شخصية، حيث تقوم على إعفاء حد أدني للمعيشة، كذلك يراعي فيها أن تحقق مبدأ العدالة ببعديه؛ الرأسي والأفقي بقدر الإمكان، كذلك عليها أن تتحري المعاملة

---

(١)الرملي، نهاية المحتاج، المكتبة الإسلامية، ص٤٦، ج٢. القاضي الزيدي، التاج المذهب، بدون ناشر، ص٤١٩، ج٤.

(٢)شفاء الغليل، مرجع سابق، ص٢٣٦. قارن بالجويني، غياث الأمم، مرجع سابق، ص١٩٩ ومابعدها.

(٣)تقرير التنمية ١٩٨٨م، ص١٠٤ وما بعدها.

(٤)الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص٦٠، ج١١.

المتفاوتة بين القطاعات الاقتصادية، تبعاً لأهميتها في تحقيق مصلحة المسلمين، كما خفف أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الضريبة الجمركية على السلع الأساسية، تشجيعاً لاستيرادها[1]. وبالجملة فإنه من الضروري دراسة كل ضريبة على حدة ومعرفة ما لها وما عليها، ثم تتخير الدولة الأفضل فالأفضل.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفكر المالي الإسلامي لم يقف في تناوله للضريبة عند هذا الحد بل تجاوز ذلك إلى أبعاد أخري، منها، تنبيه الممولين بأنه عندما تكون الضريبة على هذا النحو فهي فريضة شرعية، يجب احترامها وعدم التهاون فيها أو محاولة التهرب منها، وفي ذلك حماية لحصيلتها وتقليل للتهرب منها. يقول الإمام ابن الهمام: «إنها واجبة على كل مسلم بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين، ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه»[2].

وتنبيه الحكام بأنها إذا لم تكن على هذا النحو من الضوابط فهي المكس بعينه الذي ذمة الإسلام أبلغ ذم، بل ذهب بعض العلماء إلى تكفير من اعتقد جوازه[3]. ويكفي أن نعلم أن هذا الأمر كان في نظر الصحابة المعيار الذي يعتمد عليه في التفرقة بين الملك والخلافة الراشدة، وفي محاورة بين عمر وأصحابه قال لهم: أملك أنا أم خليفة؟ قالوا له الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق، فأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس يأخذ من هذا ويعطى هذا»[4]، وفي رواية، قيل له: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة[5].

---

(١)أبو عبيد، مرجع سابق، ص٧١٣ وما بعدها.

(٢)انظر ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مكتبة الحلبي، القاهرة، ص٣٣٦، ج٢.

(٣)الذهبي، الكبائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٢٨ وما بعدها. أبو عبيد، مرجع سابق، ص٧٠٣.

(٤)ابن سعد، مرجع سابق، ص١٠٦، ج٣.

(٥)السيوطي، تاريخ الخلفاء، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ص٩٥.

ومن الواضح أنهم كانوا يشيرون في ذلك إلى ما كان هناك من ملوك الفرس وغيرهم، الذين كانوا يظلمون الناس. وليس معنى ذلك أن كل من تلقب بلقب الملك هو ظالم، وهذا واضح بين.

كذلك قد نبه الفكر المالي الإسلامي كلا من الحكام والشعوب إلى عظم مخاطر ومضار الضرائب الجائرة، سواء على المستوى المالي أو على المستوى الاقتصادي أو على المستوى الاجتماعي عامة، ولعل أدق وأبلغ ما قيل في ذلك هو ما جاء على لسان العلامة ابن خلدون ثم على لسان تلامذته من بعده[1].

وفي اعتقادي أننا لو طبقنا المنهج الإسلامي في شئون الحياة عامة وفي حياتنا الاقتصادية خاصة وفي مجال الإنفاق العام وتمويله بوجه أخص فلن تكون هناك حاجة إلى مزيد من الضرائب، وما يحتاج إليه منها لن يكون ذا هيكل اختلالي.

القروض العامة: رواية إسلامية:

القروض في الإسلام هي قروض حسنة، لا تحمل أي عائد محدد مشروط سلفاً، يستوي في ذلك القرض الخاص والقرض العام، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف التسميات للأصل وللعائد، وما يحرم على الفرد في تصرفه لنفسه يحرم عليه من باب أولي في تصرفه لغيره، والحاكم من المعروف أنه يتصرف للمسلمين ولبيت مالهم.

ودلالة ذلك من المنظور العلمي الواقعي أنه لا يعول عليها كثيراً كمصدر للإيرادات العامة. أللهم إلا إذا كانت قروضاً إجبارية، وهي في حاجة لتحرير فقهي يبين مدي شرعيتها والضوابط الصارمة التي تباح في ضوئها. وقد لجأت

---

(١)ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٧٩ وما بعدها. الأسدي، التيسير والاعتبار، مرجع سابق، ص٧٩.

الدولة في زمن الرسول ﷺ في تمويل بعض الحاجات إلى القروض عندما عجز بيت المال ولم تتمكن النفقات الخاصة التطوعية من تغطية العجز[1].

والفكر المالي الإسلامي لا يوصد الباب أمام الحكومة لاستخدام تلك الأداة، لكنه يضع لها العديد من الضوابط، إضافة إلى الضابط المشار إليه سلفاً الذي هو خلوها من العائد المحدد المشترط، ومن هذه الضوابط أن تتأكد الدولة أو يغلب على ظنها - ويكون ذلك من خلال دراسات متعمقة - من قدرتها على السداد مستقبلاً، وقد صرح بذلك كل من تحدث في هذا الموضوع من العلماء، وكذلك أن يكون القرض لتمويل حاجة عامة ضرورية لا تحتمل التأجيل، وليست كمالية أو حتى حاجية، وقد نص على ذلك الشرط الماوردي، ولم أر لغيره نصاً مؤيداً أو معارضاً، ولعل ما تحدثه الاستدانة العامة اليوم من سيئ الأثار يجعل مثل هذا الشرط جديراً بالقبول.

يقول الإمام الجويني: «لست أمنع الإمام من الاقتراض على بيت المال إن رأي ذلك استطابة للقلوب وتوصلاً إلى تيسير الوصول إلى المال»[2]، وفي فقرة سابقة له يقول: «إن قضاء القرض إنما يكون من مال فاضل مستغني عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً، ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض، ويستدير التدبير، فلا يزال في رد واسترداد»[3]. ومضمون هذه العبارة يترجم لنا ما يحدث اليوم على نطاق واسع من عمليات تدوير الديون وإعادة جدولتها، والاستدانة من أجل سدادها.

---

(١) فقد استسلف عليه الصلاة والسلام أربعين ألفا عند غزوة حنين، كما استسلف على نعم الصدقة.
انظر ابن ماجة، سنن ابن ماجة، مكتبة الحلبي، القاهرة، ص٨٠٩، ج٢.
ابن الأثير، جامع الأصول، ص١٦٣، ج٨.

(٢) غياث الأمم، ص٢٠٤

(٣) نفسه، ص٢٠٣.

ويقول الغزالي: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه، إذا دعت المصلحة إليه، ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال، فعلي ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المآل؟ نعم لو كان له مال غائب أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به فالاستقراض أولي»[1].

وبمثل ذلك قال الشاطبي: «إن الاستقراض علي بيت المال في الأزمات إنما يكون حيث يرجي لبيت المال دخل ينتظر، وأما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل، بحيث لا يفي فلابد من جريان التوظيف ـ فرض الضريبة ـ»[2].

ويقول الماوردي: «ولو اجتمع على بيت المال حقان ضاق عنهما، وكان أحدهما مصرفه مستحقاً على وجه البدل، والثاني مصرفه مستحق على وجه المصلحة والإرفاق، واتسع بيت المال لأحدهما فقط صرف فيما يصير منهما ديناً فيه، فلو ضاق عن كل واحد منهما جاز لولى الأمر إذا خاف الفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه في الديون دون الارتفاق، وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذاً بقضائه إذا اتسع له بيت المال، وتفصيل ما يكون مصرفه مستحقاً على وجه البدل وهو ما يجوز لولى الأمر إذا خاف الفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه سداداً لما استحق من الديون كأرزاق الجند وأثمان الكراع والسلام ... وأما ما يكون مصرفه مستحقاً على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل فاستحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فإن كان موجوداً في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه من المسلمين، وإن كان معدوماً في بيت المال سقط وجوبه عنه وكان أن عم ضرره من فروض الكفاية على كافة المسلمين ... وإن كان مما لا يعم ضرره كوعور طريق قريب يجد الناس طريقاً غير بعيد أو انقطاع شرب يجد

---

(١) شفاء الغليل، مرجع سابق، ص٢٤١.

(٢) الاعتصام، المكتبة التجارية، القاهرة، ص١٢٣، ج٢.

الناس غيره شرباً، فإذا سقط عن بيت المال بالعدم سقط وجوبه عن الكافة لوجود البدل»[1].

إذا كان هذا هو موقف الفكر المالي الإسلامي من القروض العامة والحال أنها حسنة فما بالنا بموقفه منها، وهي محملة بالفوائد المركبة ؟؟؟، وها قد جاء الفكر المعاصر ليصادق بقوة على خطورة الالتجاء إلى القروض للتمويل العام؛ خارجية كانت أو داخلية، لما فيها من الإغراء الكبير للحكومة، حيث تحمل عائد عاجلاً دون تكلفة عاجلة، لاسيما وإن الكثير من الحكام سيء الظن بالبقاء[2]، ولديه قناعة متزايدة بأنه في المستقبل وعند حلول موعد السداد سيكون خارج السلطة، ومن ثم فلن يتحمل هو أي عبء. وهكذا تجد الحكومات الالتجاء إلى القروض أسهل عليها من فرض المزيد من الضرائب، مع العلم أن ما تخشاه حاضراً يجلبه عليها الاقتراض غير الرشيد مستقبلاً، إذ لا مناص في غالب الحالات من زيادة الضرائب في المستقبل لسداد الديون. ومعنى هذا كله أن المجال الطبيعي لاستخدام القروض هو الظروف الاستثنائية، وفي غير ذلك على الحكومة أن تتدبر الأمر، إما بتخفيض الإنفاق العام أو بالبحث في مصادر تمويلية أخرى[3].

*** الرسوم والإثمان العامة: رؤية إسلامية:**

بداية تجدر الإشارة إلى توضيح ما بين كل من مصطلح الرسوم ومصطلح الإثمان العامة من تمايز، رغم أن الأدب المالي الحاضر يكاد يعاملها معاملة واحدة ويطلق كلاً منها على الآخر، ومع ذلك يبقى للتميز أهميته، خاصة لما له من أثر في تحديد كل منهما ومدى مشروعيته. وأكثر المعايير قبولاً للتمييز بينهما هو مدى غلبة ما في الخدمة من نفع عام أو خاص، فإذا غلب النفع العام فالمقابل يسمى

---

(١) الأحكام السلطانية، ص٢٧٩

(٢) أشار إلى هذه المسألة مبكراً علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص٩٦، ج٣.

(٣) د. محمد الحناوي، أوقفوا نزيف القروض، صحيفة الأهرام القاهرية ١٩٩١/١/٢٩م.

رسماً، وإلا فنحن أمام ثمن عام. والبعض يميز بينهما على أساس أن الرسم إيراد سيادي والثمن العام إيراد اقتصادي[1].

ولمزيد من التبسيط يمكن القول: قد نكون أمام حاجة خاصة، بيد أن الدولة تقوم هي بتقديم ما يشبعها من سلعة أو خدمة، مدفوعة في ذلك بدوافع متنوعة، منها تحقيق الأرباح، ومنها استقرار الأسعار، ومنها غير ذلك، كما قد نجدنا أمام حاجة عامة لها بعض عناصر الخصوصية، بمعني أنها حاجة ذات طابع مزدوج؛ عام وخاص، فهي تفيد الفرد الذي ينالها بوجه خاص ومباشر، وهي من جهة أخري ذات فائدة ونفع عام على مستوى المجتمع. وكثير من هذه الحاجات هي جديرة بالإشباع من قبل الدولة، لما فيها من نفع عام، ومن ثم تقوم الدولة على إنتاج ما يشبعها، وفي كلتا الحالتين تحصل الدولة على المقابل، ويسمى في الحالة الأولى ثمناً عاماً، وفي الحالة الثانية رسماً. الذي يعنينا هنا هو أن هذه الرسوم والاثمان مصدر لا يستهان به في تمويل الإنفاق العام في الفكر الوضعي، ويعلق على هذا المصدر وعلى ما يمكن أن يجري عليه من إصلاحات وعوداً قوية في علاج جوانب كثيرة للمشكلة التمويلية، ويتجه الفكر المعاصر إلى تقليص دور الدولة حيال إنتاج ما يشبع الحاجات الخاصة، وترك المهمة الكبرى في ذلك ليتحملها القطاع الخاص، حيث أثبتت التجارب العديدة أنه اكفأ في إشباعها[2]، كما يتجه إلى التشديد على أهمية حصول الدولة على رسوم حقيقية وليست هامشية على ما تقدمه من خدمات لإشباع الحاجات العامة الجديرة بالإشباع، فذلك يحقق هدفين مطلوبين في ذات الوقت؛ هدف الكفاءة وهدف العدالة، عكس ما كان معتقداً سلفاً من أن ذلك ينافي العدالة، لما يتحمله الفقراء من أعباء قد تكون ثقيلة عليهم، لكن تبين من خلال دراسة الوقائع والتجارب

---

(١) د. رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص٤٥١.

(٢) تقرير التنمية، ١٩٩١م، ص١٦١.

المتعددة أن الفقراء هم أقل الفئات استفادة من هذا الأسلوب، من جهة، كما أنه يرتب مزيداً من سوء الاستخدام من جهة أخرى، وعدم إمكانيات تقديم خدمات وفيرة وجيدة من جهة ثالثة، لعدم توفر التمويل الكفافي. على أية حال فإن الفكر المالي المعاصر يري في هذا المصدر مستقبلاً واعداً، من حيث ما يمكنه أن يسهم به في ترشيد الإنفاق العام وفي تمويله في نفس الوقت[1]. والتساؤل المطروح هنا هو: أين نجد الفكر الإسلامي حيال هذه المسألة؟

فيما يتعلق بالحاجات الخاصة التي يستطيع السوق أن يشبعها بكفاءة فإن الفكر الاقتصادي الإسلامي ينصح بابتعاد الدولة عن مباشرة ذلك بنفسها[2]، ولكن تبقي مسئولية الرقابة والمتابعة وتوفير البيئة الملائمة. ولهذه السياسة ميزتان: أولاً تقديم الخدمة والسلعة للجمهور بجودة أعلى وبثمن أقل أو مساوٍ، لما هناك من منافسة وحرص على جذب المتعاملين، وثانياً تفريغ الدولة للقيام بإشباع حاجات عامة لا يمكن للأفراد القيام بإشباعها على الوجه الأمثل، وإلا فإن انشغالها بما للأفراد ميزة في القيام به يعطل جهودها من جهة، ويستنفذ الأموال من جهة أخرى. والمعيار الذي لا يضطرب على الإطلاق هو معيار المصلحة العامة وتعظيمها.

أما عن قيام الدولية بإشباع الحاجات الجديرة بالإشباع كلياً أو جزئياً فذلك من حيث المبدأ خاضع للمعيار السابق، وما يراه المجتمع من خلال مجلس الشوري محققاً للمصلحة العامة بدرجة أكبر على الدولة اتخاذه. تبقي قضية تحصيل الدولة لرسوم مقابل هذه الخدمات ومدى شرعية ذلك، وقد كفينا مؤنة البحث المفصل لهذا الموضوع، لوجود بحث طيب معد في ذلك[3]،

---

(١) تقرير التنمية، ١٩٩٢م، ص١٢٥.

(٢) د. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، ص١٩٨.

(٣) د. عبد الله الثمالي، رسوم الخدمات العامة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، الرياض، العدد التاسع، ١٤١١هـ.

وخلاصته أنه ليس هناك نص شرعي أو قاعدة شرعية معتبرة تمنع الدولة من تحصيل رسوم على تلك الخدمات التي تشبع حاجات لها طابع عام وطابع خاص، ومعنى عدم وجود ذلك أن الأمر من حيث الحل والحرمة يقبل الاجتهاد، والرائد في ذلك هو المصلحة، وقد أكدت الدراسات العديدة التي قد أجريت من قبل المختصين على أهمية تحصيل رسوم حقيقية تغطي التكاليف، لأن ذلك وحده يحقق الكفاءة والعدالة، عكس ما لو تقدمها الدولة بغير رسوم أو برسوم مخفضة، بحجة حماية الفقراء، فالواقع أن الفقراء لم تكن استفادتهم من تلك الخدمات المدعمة مساوية لاستفادة الأغنياء، ناهيك عن أن تكون أكبر، كما كان متوقعاً. وغير خاف أن تقديم هذه الخدمات مدعمة معناه في الكثير الغالب إسراف في الاستخدام، وإهدار للموارد، وإفساد للبيئة، وإضاعة لفرص تمويلية حقيقية كان يمكنها أن تزيد من كفاءة المشروعات التي تقدم هذه الخدمات[1].

وبالطبع فإن الدعم يمول عادة من قبل الضرائب، ونحن نعرف الآثار السلبية للمزيد من الضرائب، إضافة إلى عدم كفاءة وعدم عدالة أسلوب الدعم العام لهذه الخدمات.

ومعنى ذلك في النهاية أن الفكر المالي الإسلامي يفسح مجالاً متسعاً لهذا المصدر من الإيرادات العامة، عكس ما قد يظن البعض.

التمويل العام من خلال المشاركة:

مما يؤسف له أن هذا المصدر التمويلي لم ينل حظه لا في البحث ولا في التطبيق كمصدر لتمويل الموازنة العامة، بل إن هناك بعض السمعة غير الطيبة له من حيث ما تم من تطبيق له في بعض الدول النامية.

القضية ببساطة شديدة على مستوى الاقتصاد الوضعي عامة، وعلى المستوى المالي للدولة منه خاصة أنه مستغرق في الاعتماد على الضرائب

---

(١) تقرير التنمية عام ١٩٨٨م.

والقروض، دون بذل محاولات جادة لاستكشاف إمكانيات هذا المصدر التمويلي، رغم ما في ذلك المنهج المتبع من مخاطر ومصادر، ورغم ما هنالك من صيحات التحذير التي أخذت تعلو في الآونة الأخيرة من مغبة الجري وراء هذا المنهج، وضرورة التفكير الجاد في البدائل، وعلى رأسها المشاركات.

ومن المفارقات العجيبة أن هذا المنهج السائد هو منهج معاكس للمنهج المحبذ إسلامياً في هذا الشأن، فالمعروف أن نظام التمويل الإسلامي العام منه لا يعتمد أساساً على الضرائب ولا على القروض، والخاص لا يعتمد القروض مصدراً من المصادر الأساسية، بل يعتمد في التمويل الخاص على أسلوب المشاركات، وفي التمويل العام على المشاركات وعلى دخل الممتلكات العامة، إضافة إلى المصادر الشرعية النصية، ثم ما قد يكون هناك من ضرائب أو قروض دعت إليها الحاجة، ومازال حتى الآن الفكر المالي الإسلامي المعاصر يعمل بتواضع على لفت الأنظار لهذا المصدر ووضعه موضعه الصحيح بين مصادر التمويل العامة، لكن الأمر في حاجة إلى بحث أعمق للتعرف على مختلف صور المشاركات ومزايا وعيوب كل صورة والإمكانيات العملية لها، وكذلك للتعرف على المجالات التي يمكن لها أن تتعامل معها بفعالية[1].

فمن المعروف أن هناك العديد من صور المشاركات، منها ما هو مباح ومنها ما هو محل خلاف. ومنها ما يرتكز على المشاركة الكاملة في الأصول والنتائج والإدارة، ومنها ما يقف اشتراكه عند بعضها. ثم إننا لو وسعنا من الدائرة بحيث تمتد لتعم كل تعاون مع القطاع الخاص، حتى ولو لم يأخذ صورة من صور المشاركة بمفهومها الفني المعروف فإننا نجد المجال يتسع لتعاون يعتمد على التأجير والجعالة والسلم وغير ذلك، كما نراه ينتظم صوراً قد لا ترد

---

(١) على القارئ أن يلاحظ تاريخ كتابة هذه الورقة، لأن الوضع الآن اختلف كثيراً عما كان عليه آنذاك.

على الذهن عند طرح هذا الموضوع مثل أن تقوم الدولة نفسها بتقديم بعض الأموال الإنتاجية العامة لبعض شركات القطاع الخاص لاستغلالها نظير مبلغ محدد أو جزء نسبي من العائد، وهي بهذا وبذاك تخفف عن كاهلها عبء تشغيل تلك الموارد وما يتطلبه ذلك من رءوس أموال وخبرات إدارية وفنية قد لا تكون متوافرة لديها، ومن ثم ترهق كاهل موازنتها على كل من جبهة الإنفاق والإيراد، حيث إن النفقات لا تكون رشيدة والإيرادات تكون أقل بكثير من الممكن. والمجالات في ذلك عديدة أمام الدولة، مثل قطاعات الإسكان واستصلاح الأراضي والسياحة والتعدين وغير ذلك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدولة في صدر الإسلام قد استخدمت هذا الأسلوب بفعالية، وكان له أكبر الأثر على المستوى العملي في توفير المزيد من الإيرادات العامة من جهة، وتخفيف ما تتحمله الدولة من نفقات وطاقات من جهة أخرى، لقد دفعت الدولة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بعض الأراضي العامة للقطاع الخاص، ليستغلها نظير مشاركة في العائد، كما حدث مع اليهود في خيبر، وكذلك فعلت نفس الشيء مع أهالي البلدان التي فتحتها في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث ردَّت الأراضي التي أصبحت ملكاً عاماً للمسلمين ـ عند جمهور الفقهاء ـ لأربابها السابقين ليزرعوها نظير مبالغ محددة، ثم طورت فيما بعد إلى مشاركة في الناتج. وقد أعفاها ذلك من الالتجاء إلى المزيد من الضرائب والقروض، وكان له أكبر الأثر في إنعاش الموازنة العامة وتحقيق المزيد من الفائض فيها، على كثرة ما كان هنالك من نفقات.

والدول الإسلامية خاصة والنامية عامة تلك التي تعانى أشد المعاناة من مشكلة عجز الموازنة العامة مدعوة بقوة إلى التفكير في هذا الأسلوب، وتقديم كل دعم له حتى تتطور وتتعمق الدراسات العلمية فيه، ومن ثم يصبح جاهزاً للاستخدام المعاصر، وغير خاف أن هناك حدوداً لهذا المصدر في عمليات

التمويل العام، ولا ندعى أنه سيتعامل مع كل مجالات الإنفاق لأن منها ما لا يدر عائداً اقتصادياً أو ما لا يدر ما يكفي لإغراء القطاع الخاص على المشاركة فيه، وبالطبع فإن تلك المجالات تمول من مصادر أخرى، مثل الضرائب أو القروض أو غير ذلك.

لكن تبقى مجالات ذات طابع اقتصادي قد يكون لها جاذبيتها للقطاع الخاص بصور وأساليب عديدة تطور وتجهز من خلال المزيد من الدراسات العملية الجادة، والواقع أن توسيع الفرص أمام هذا المصدر من شأنه أن يقلل الحاجة إلى المزيد من الأموال من المصادر الأخرى، بما يرتب ذلك من مضار ومخاطر، وفي الوقت ذاته يوفر قدراً منها ليوجه إلى تلك المجالات العامة الحيوية التي لا تنال حقوقها التمويلية كاملة نتيجة شح الموارد وتوزعها على العديد من مجالات الإنفاق العام، هذا مع ما له من أثر جوهري على التقدم الاقتصادي، لما له من إمكانيات أفضل من حيث الكفاءة الاقتصادية.

وقد يتعجب البعض من إدخالنا هنا بعض صور التعاون مع القطاع الخاص مثل السلم، ذاهباً في ذلك إلى أن هذا إقحام لأمور لا محل لها، لكن لو علمنا كيف تسهم هذه الصيغة في تمويل المشروعات الخاصة، وعلمنا من تشريعها الإسلامي أن المسلم إليه لا يشترط أن يكون منتجاً للسلعة محل السلم، ففي المنتجات الزراعية لا يشترط أن يكون زارعاً مثلاً، لو علمنا ذلك لعلمنا أن الإمكانيات هنا كبيرة على مستوى الدولة، فماذا لو اتفقت الدولة مع بعض الشركات الخاصة على أن تمدها بما تحتاجه من مواد أو منتجات أو حتى أدوات وآلات في وقت معين ترى الدولة أنها خلاله ستكون لديها القدرة التي تمكنها من ذلك، على أن تقدم لها هذه الشركات الثمن حالاً؟

وبالطبع فإن الصورة ستكون أقرب وأوضح فيما لو كانت للدولة مشروعات إنتاجية تقدم من إنتاجها السلم.

خاتمـــة

قمنا في هذا البحث بدراسة مركزة لموضوع نرى له أهمية متزايدة على المستوى النظري والمستوى العملي، إنه موضوع الإنفاق العام: ترشيده وتمويله، ولم يكن مقصدنا البحث من المنظور الوضعي في هذا الموضوع بل كان المقصد بحثه من المنظور الإسلامي، لقناعتنا بأن هذا الجانب لم ينل حقه من الكتابة العلمية، ومازال الموضوع في حاجة متنامية إلى مزيد من الدراسات والبحوث. ولعل من أهم ما يستخلص من هذه الدراسة أن الاقتصاد الإسلامي له موقفه الواضح البين من هذه القضية بشعبها وعناصرها المختلفة. وأن علماء المسلمين كانوا على دراية طيبة بجوانب هذه القضية وقدموا فيها إسهامات بارزة قبل أن تصبح في بؤرة اهتمام الفكر الاقتصادي الوضعي بقرون عديدة.

لقد بين تحليل مواقفهم وأقوالهم أنهم تناولوا موضوع آثار الإنفاق العام، وتعرفوا على الكثير من تلك الآثار التي تحتل ساحة كبيرة اليوم في الفكر المالي المعاصر، كذلك كانت لهم جهودهم الطيبة في دراسة ترشيد الإنفاق العام، والتعرف على كيفية إجراء هذا الترشيد، وأهميته، وضرورة مواجهة الخروج عليه، وبذلك يبطل ما يردده بعض الناس من تهاون العلماء حيال قضية الإسراف والتبذير في الإنفاق العام، وإدراكاً من التشريع الإسلامي لأهمية هذا الأمر فقد قدم العديد من الضمانات لإنجازه.

كذلك تناول البحث عرض مخطط إجمالي للتمويل العام من المنظور الإسلامي، فمهما رشد الإنفاق العام فنحن في حاجة إلى تمويل كفء يرتكز على مصادر جيدة تحقق المطلوب بأقل عبء ممكن، ورأينا أنه لابد من القيام بخطوتين قبل النظر في مزيد من التمويل الجديد والبحث عن مصادر جديدة: الأولى ترشيد أو تحسين كفاءة تحصيل الإيرادات العامة، وذلك بإزالة ما بداخلها من تشوهات واختلالات، والثانية إحياء مؤسسة الزكاة ونظام الوقف

الإسلامي ليمارس كل منهما دوره المهم في إشباع المزيد من الحاجات التي تثقل كاهل الموازنة العامة حالياً.

ثم بعد ذلك نعيد النظر في الضرائب المعاصرة في ضوء المفهوم الإسلامي، بحيث تصبح الضريبة الموجودة ضريبة حسنة تحقق من الفوائد الشيء الكثير مع تحمل أدني قدر ممكن من العبء على الممول وعلى الاقتصاد القومي، والحال كذلك في القروض العامة. ويكفينا هنا التأكيد على المنهج المالي الإسلامي الذي يجعل القروض مصدراً هامشياً لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة وفي ظل ضوابط صارمة، وبدلاً من الاستغراق فيه والغرق في بحاره نجد ترشيد الإنفاق، ونجد تحسين كفاءة الإيرادات، ونجد الزكاة والمشاركات، ونجد الرسوم والاثمان العامة، كل هذه العناصر تحول بين الاقتصاد وبين الوقوع في لجة الديون وخيمة العواقب، ومن هنا، واستكمالاً للعناصر المهمة تناولنا كلا من الرسوم والاثمان العامة، وكذلك نظام المشاركات مع الغير من قطاع خاص أو خارجي، ورأينا أن كلا منهما يمتلك من الإمكانيات الشيء الكبير، طالما وفرنا له البيئة الملائمة، والسياسات الاقتصادية الرشيدة ووعت الدولة حق الوعي طبيعة وأبعاد وحدود دورها في المجال الاقتصادي كما رسمها الإسلام.

الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة(*)

يسعدنا أن نعيش سوياً في ظلال الركن الثالث من أركان الإسلام وهو الزكاة نلمس، بقدر ما يوفقنا الله، بعض جوانب دورها الاقتصادي والاجتماعي. وإذا جاز لنا أن نقدم تكييفاً لأركان الإسلام فإن تكييفنا للزكاة، إنها فريضة دينية اقتصادية اجتماعية. فمنذ الوهلة الأولى يدرك المطلع على تشريع الزكاة أنها عبادة مالية تتعلق بالغير، بمعنى أنها حق شرعي مالي للغير. إن العنصر الاقتصادي بارز فيها بروزاً جلياً، ويكفى أن نعرف أنها لا توجد إلا من خلال نشاط اقتصادي ناجح ينتج الغنى، ثم إنها حق مالي، وليست حقاً معنوياً، تدفع بالأموال وتنفق بالأموال، وهى في كل جوانبها ذات طابع اقتصادي، ثم إن العنصر الاجتماعي فيها هو الآخر بارز بروزاً واضحاً، فهي حق للغير، وبالتالي فهي قائمة على فرض أساسي هو وجود جماعة ومجتمع.

ودراسة الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة تكتسب أهمية كبيرة، فهي من جهة تكشف لنا بجلاء عن جوانب من حكمة تشريع الزكاة، ثم إنها من جهة أخرى تعرفنا جيداً كيف نطبق الزكاة بحيث تحقق أثرها الاقتصادي والاجتماعي.

ومن الصعوبة التمييز الفاصل القاطع بين الدور الاقتصادي والدور الاجتماعي، فكلاهما متداخل مع الآخر ممتزج به، فعلاج الفقر هو عمل اقتصادي واجتماعي، وسداد الديون هو كذلك عمل اقتصادي واجتماعي وهكذا.

(*) محاضرة ألقيت في دورة تدريبية عن إدارة الزكاة، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي في شهر نوفمبر ١٩٩٩م.

والتساؤل المطروح هو كيف نقيم دراسة علمية حول الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة؟ إن تحقيق ذلك يتوقف جزئياً على النظر في مختلف جوانب ومحاور الزكاة، بدءاً من الاسم وانتهاءً بالمصارف ومروراً بالمكلف والوعاء والسعر والنصاب، إذ في كل هذه المحاور نجد الإشعاعات الاقتصادية والاجتماعية. وبعبارة أخرى، علينا أولاً أن نقف برهة مع أسرار تشريع الزكاة.

والقيد الحاكم لنا في تعرفنا على هذا الدور هو المعرفة الجيدة السابقة بفقه الزكاة، حتى لا ننساق وراء الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية بما قد يكون مخالفاً أو على حساب فقه الزكاة، وعلينا هنا أن نراعى بكل وضوح التمييز بين مقاصد الزكاة وبعض ما ينجم عنها من آثار، خاصة في المجال الاقتصادي، والتعامل الصحيح مع الزكاة هو ما يبدأ أولاً بالبعد العقدي في الزكاة، ويثنى بالبعد الفقهي، ثم بعد يأتي البعد الاقتصادي والاجتماعي والنفسي...الخ. وبالطبع فإننا في محاضرة واحدة لا نستطيع على الإطلاق توفية الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة حقه، فالتسديد هنا متعذر والمقاربة هي المستطاعة.

تعالوا بنا نسير مع الزكاة في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية:

أولاً: وقفة مع المصطلح «الزكاة»:

لنتعرف على ما له من إشعاعات اقتصادية اجتماعية. إن اختيار اللفظ والاسم والمصطلح في الإسلام لم يأت عفوياً وإنما هو أمر مراد ومقصود، ومن ورائه حكم وغايات. ولذلك فإننا نجد أن الكثير من المصطلحات الشرعية هي مصطلحات توقيفية، لا يسوغ لنا تبديلها والتلاعب فيها، فلا نسمي الزكاة ضريبة مثلاً. المفهوم اللغوي للزكاة يفيد النماء والطهارة، ومعنى ذلك أن الزكاة شرعاً تحمل هذا المعني؛ النماء والطهارة، فهي نماء للمال وتطهير للنفوس وللمجتمع من الآفات والأمراض. هي نماء مالي لكل من الفقير والغني، ومعنى ذلك أنها أمر تنموي، بنص الاسم واللفظ والمصطلح، ثم إنها تطهير لكل من

المزكي والآخذ من صفات رذيلة تعلق بكل منهما، وهي من ثم تنمية اقتصادية على مستوى المجتمع، كما أنها تزكية وترقية لأفراد المجتمع، الدافعين لها والآخذين لها على السواء. ومن الملامح أو الملافت التي فطن لها بعض الفقهاء، أخذاً من إسمها وما يتضمنه من التنمية أنها لا تقف عند إسهامها في تنمية الأموال، بل تتجاوز ذلك إلى كونها تتطلب وجود التنمية. ومعنى ذلك أن العلاقة بين الزكاة وبين التنمية علاقة جدلية. فكما تؤثر الزكاة إيجاباً في التنمية فكذلك تؤثر التنمية إيجاباً في الزكاة. نخلص من ذلك بأنه بوقفة تأمل عابرة مع المصطلح رأينا ظلالاً وجوانب اقتصادية واجتماعية. وبوقفة أقصر مع الأسلوب القرآني المعجز في بيان علاقة الزكاة بالسلوك الاقتصادي، وكيف عملت الزكاة عملها في دفع الإنسان إلى بذل الجهود في المجال الاقتصادي، كي يتمكن من القيام بهذا الركن وهذه الفريضة تحقيقاً لمرضاة الله وعملاً على إكمال دينه. قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴾ نلاحظ هنا قوله تعالى ﴿فَٰعِلُونَ﴾ حيث لم يقل مؤدون ولا مؤتون، وإنما قال: ﴿فَٰعِلُونَ﴾ ومما قيل في تفسيرها إنهم يبذلون جهودهم ويمارسون النشاط الاقتصادي بقصد التمكن من أداء الزكاة، وبالتالي كانت الزكاة أحد دوافع النشاط الإنتاجي لدى المسلم.

ثانياً: وقفة مع الحصيلة ومن ثم المقدرة التمويلية

الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة يتوقف في حجمه وأبعاده إلى حد كبير على حصيلة الزكاة، فإذا كان مقدار الزكاة قليلاً فإن الأثر الاقتصادي والاجتماعي، سواء على مستوى المكلف أو على مستوى المستفيد منها أو على مستوى المجتمع ككل هو أثر قليل. بينما يتزايد الأثر ويتعمق ويتسع كلما كانت حصيلة ومقدار الزكاة كبيراً. وبالتأمل في تشريع الزكاة من جوانبه المختلفة نجده ينتج ضمن ما ينتج حصيلة وفيرة ومبالغ كبيرة، خاصة على المستوى القومي. وفيما يلي توضيح موجز لذلك.

(١) **وعاء الزكاة**: حسب الاتجاه الفقهي الغالب كل الأموال النامية بشروط معينة هي وعاء للزكاة. وفكرة النماء هذه تستحق منا وقفة، لما لها من أثر بارز في اقتصاديات الزكاة. بداية اتفق الفقهاء على أن المقصود بالنماء هنا النماء بالفعل والنماء بالقوة، أو بعبارة فقهية النماء الفعلي والنماء التقديري. ومعنى ذلك أن كل مال من شأنه ومن طبعه أن ينمى ويوظف ويثمر يدخل في الاعتبار سواء نُميَّ بالفعل أو بقي معطلاً. ومن هنا دخلت الثروة النقدية المعطلة عن التوظف والاستثمار. وفي هذا حمل قوي على توظيف كل الأموال وعدم تعطيلها، وإلا أكلتها الزكاة. وقد نبه الإسلام على ذلك، ففي الحديث «ألا من ولي يتيماً فليتجر له في ماله حتى لا تأكله الزكاة»، وبهذا أثر تشريع وعاء الزكاة في حصيلة الزكاة، فزاد منها، لكونه قد ضم بين جناحيه كل الأموال النامية. ومن جهة ثانية فإن هذا الوعاء لم يقف عند حد النماء المتولد، أو بعبارة أوضح لم يقف عند حد الدخل أو الناتج أو الربح، وإنما أمتد ليشمل في أكثر من نوع من أنواع الزكاة الثروة نفسها أو رأس المال، كما هو الحال في زكاة الماشية وزكاة التجارة وبعض الأنواع الأخرى. مما يعني ضخامة الوعاء واتساعه، الأمر الذي ينعكس إيجاباً على حصيلة الزكاة، ومن ثم مقدرتها التمويلية.

وتتأكد قوة الأثر الإيجابي لوعاء الزكاة إذا ما أدركنا أن العبرة أساساً بتوفر الوعاء، بغض النظر عن حالة مالكه، وهل هو كبير أم صغير، وعاقل أم مجنون، وذكر أم أنثي. بل إنه عند بعض غير قليل من الفقهاء لا يختلف الموقف باختلاف المالك، وهل هو مالك معين مفرد أم مالك معين مشترك أم مالك مشترك غير معين. ومن ثم تدخل الشركات وكل صنوف التجمعات، حتى الدولة، على الرأي الذي نرجحه من دخول الكثير من الأموال العامة في وعاء الزكاة.

(٢)**سعر الزكاة**: المتأمل في سعر الزكاة يجده من حيث المعدل لا هو بالمتدني الذي لا أثر له ولا هو بالبالغ الارتفاع الذي يأتي على الوعاء، ثم إنه محدد تحديداً توقيفياً لا مجال للتدخل فيه، كذلك نجده متفاوت المعدل من وعاء لوعاء، بل لنفس الوعاء، من حال لحال. وهو سعر منسوب إلى الثروة والدخل معاً أو بعبارة أدق رأس المال والدخل معاً في بعض الزكوات، وقاصر على الدخل في بعضها الآخر، وهو يتراوح بين ٢,٥٪ من قيمة الوعاء و٢٠٪ منه.

(٣)**نصاب الزكاة**: ومن جوانب تشريع الزكاة أنها لا تجب في المال إلا إذا بلغ النصاب، والملاحظ أنها مربوطة في ذلك بكل مال على حدة، ومتى بلغ النصاب وجبت فيه الزكاة، بغض النظر عن المالية العامة للمكلف. والملاحظ أيضاً أن هذا النصاب يمثل بدايات مستوى الغنى وليس أواسطه أو نهاياته العليا، إن كانت له نهايات. ومعنى ذلك اتساع نطاق التكليف بالزكاة بحيث تعم السواد الأعظم، ولا تقتصر على ذوى الثراء من الأغنياء، مما يجعل لها قدرة تمويلية كبيرة.

(٤)**أسلوب تحصيل الزكاة**: الزكاة محلية، وبسيطة التشريع. وذلك ينعكس على عملية تحصيلها وما تتطلبه من جهود وأعباء ونفقات، إضافة إلى أن نفقات الجباية والتحصيل والإنفاق محددة مضبوطة شرعاً. وكل ذلك يعني أن الحصيلة المقدرة لا تتآكل قبل الوصول إلى مستحقيها.

(٥)**الزكاة والتهرب منها**: نظراً للمكانة الدينية للزكاة من جهة، ولضبط وتحديد مصارفها من قبل الشرع من جهة أخرى، ولاتسامها بأعلى درجات التيقن والوضوح والملائمة والبساطة والعدالة من جهة ثالثة فإن التهرب منها لا يمثل ظاهرة، خاصة إذا ما علمنا أن الشريعة تعطي لولي الأمر جبايتها قهراً، وإنزال ما يراه من عقوبة على المتهرب منها. وفي ضوء ذلك فإن

الحصيلة المقررة لاتتفاوت كثيراً عن الحصيلة الفعلية، عكس ما هو عليه الحال في الضرائب، وفوق هذا كله إيمان المكلف بأنه قد يكون آخذاً ومستفيداً لها في المستقبل.

هذه إشارات عابرة إلى بعض جوانب تشريع الزكاة ذات الأثر الإيجابي الواضح على حصيلة الزكاة ووفرتها. وبالتالي فنحن أمام وعاء ضخم مستمر متجدد من الأموال المرصودة لمصارفها يولد آثاراً اقتصادية واجتماعية لايستهان بها.

ثالثاً: الزكاة ومشكلة الفقر:

لسنا في حاجة إلى بيان ما لقضية الفقر من أبعاد اقتصادية واجتماعية بالغة التأثير في المجتمع على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي. ولسنا في حاجة إلى القول إن هذه القضية تعد إحدى أمهات القضايا التي أرَّقت، ومازالت، كل الأنظمة والمذاهب، وكانت على رأس اهتماماتها، وحتى اليوم، وبرغم ما هنالك من نمو وتقدم فإن مشكلة الفقر على المستويات المحلية وعلى المستويات العالمية لم تخف حدتها، بل هي في الحقيقة آخذة في المزيد من الاستفحال والتعقيد. والسؤال المطروح هنا هو:

أين الزكاة من هذه المشكلة؟ وقبل الدخول في الإجابة على هذا التساؤل ننبه على مسألة مهمة في هذا الصدد وهي إن الإسلام لم يواجه مشكلة الفقر من خلال مؤسسة الزكاة بمفردها، وإنما واجهها بعدد من التشريعات والمؤسسات تمثل الزكاة إحداها. إن الوعي بهذه المسألة على درجة كبيرة من الأهمية حتى لا تحمل الزكاة فوق طاقتها، وحتى لا يتهم الإسلام أو الاقتصاد الإسلامي بعدم الكفاءة في موقفه من هذه المشكلة. وليس معنى ذلك أن دور الزكاة في مواجهة هذه المشكلة هو دور هين قليل الشأن، فالحق كما سنرى غير ذلك تماماً. ويمكن الإشارة إلى بعض جوانب هذا الدور من خلال التأمل في مصارف الزكاة

فنجدها محصورة مقصورة بالنص الصريح من أعلى مصدر تشريعي في ثمانية مصارف. ونجد لمشكلة الفقر فيها ساحة متسعة فقد احتلت بطريق صريح مباشر مصرفين من هذه الثمانية، وقد قدما على ما عداهما من مصارف. ثم إن التأمل في العديد من المصارف الأخرى يجعلنا ندرك أنها غير بعيدة عن مشكلة الفقر في إطارها العام. ويتبدى ذلك بوضوح في قضية الغارمين وأبناء السبيل وفي الرقاب. ومعنى ذلك أن جزءاً مهماً من حصيلة الزكاة يوجه لهذه القضية. بل إنه، وطبقاً لرأى جمهور الفقهاء، قد توجه كل الحصيلة لمواجهة هذه المشكلة متى ما كان ذلك تبعاً للمصلحة الحقيقية وليس للهوى والرأي. ولا يقف تأثير الزكاة في مشكلة الفقر عند هذا الحد بل يتجاوزه إلى نطاق الفقر المشمول بالزكاة واتساعه لكل ما لا يحقق المستوى الحياتي الكريم في ضوء الظروف المحيطة، وعدم اقتصاره على ما يعرف بالفقر المدقع وسد الرمق. مما يعني أننا أمام مواجهة ممتدة شاملة لكل مستويات الفقر وصنوفه وصوره وأسبابه ومواطنه. كما يتبدى الأثر من ناحية مقدار ما يعطي منها للفقير، ونوعية ما يعطي له. إن ذلك في حدود الحصيلة المتوافرة، يكون بقدر ما يحقق الغنى في حدوده الدنيا لهذه الفئة، وليس مجرد جرعات بسيطة لا تحدث أثرها في زوال المشكلة. والمبدأ الحاكم هنا هو «إذا أعطيتم فأغنوا» ولا يقف الأمر عند مقدار ما يعطى بل يتجاوزه إلى نوعية ما يعطي، إن الزكاة تمليك للفقراء، وهو تمليك في غالب حالاته، لأصول إنتاجية، فلا يعطى الفقير في معظم الحالات مالاً نقدياً، بل يعطى مالاً عينياً، ممثلاً في أصول رأسمالية مادية وبشرية مثل التعليم والصحة والعلاج وامتلاك الآلات والمعدات والأماكن المطلوبة لممارسة النشاط الإنتاجي. إذن هو إغناء من خلال تمليك الفقراء لأصول إنتاجية رأسمالية. وهذا باعتراف الخبراء أنجح أسلوب لمواجهة مشكلة الفقر. وقد يتخيل البعض أن للزكاة مفعولاً سلبياً على مشكلة الفقر من حيث دفعها وتحريضها بعض الفقراء على عدم ممارسة أي نشاط اقتصادي، اعتماداً على ما تقدمه الزكاة من تأمين

لمتطلبات حياته، على غرار ما يحدث حيال بعض صنوف التأمينات الاجتماعية في ظل الاقتصاديات الوضعية. والرد على ذلك من القوة والحسم بمكان، إن التشريع الإسلامي بالنص النبوي الصحيح الصريح يمنع ويحرم إعطاء الزكاة للفقير القادر على الكسب والمتاح له ذلك. قال ﷺ: «لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب» ومن هنا قال العلماء إن من كان قادراً على كسب قدر كفايته وأتيح له ذلك لا يعطى من الزكاة ولو لم يملك درهماً. ومن التأمل في تشريع محلية الزكاة ندرك على الفور ما لذلك من أثر على مواجهة مشكلة الفقر ومطاردتها في كل مكان تظهر فيه، فحيثما وجد الغني وظهر بجواره الفقر فلتصرف الزكاة إلى الفقر المقارن للغني ولا تتركه وتتجه إلى جهات أخرى، إلا عند الضرورة القصوى، ولمواجهة ظروف قهرية أشد، ومن هنا نجد شيوع وعمومية الغني على كل بقاع خريطة الدولة، بل الأمة الإسلامية. يضاف إلى ذلك أن المحلية كفيلة بالتعرف الدقيق السهل على أبعاد مشكلة الفقر، ومن ثم التعامل الجيد الفعال معها. فوسائل المعرفة والاتصال الوثيق قائمة على المستويات المحلية بخلاف الوضع على المستوى المركزي.

رابعاً: الزكاة وقضية العمالة:

هذا البعد غير بعيد عن البعد السابق. فالمعروف أن البطالة متفشية في ربوع بلاد المسلمين وغيرهم، والمعروف أيضاً أنها تعد سبباً رئيساً من أسباب تفشي ظاهرة الفقر. والنظر في تشريع الزكاة يجده يهتم كثيراً بهذا الجانب، فهو أولاً لا يعطي الفقير القادر على الكسب والمتاح له ذلك، وبالتالي لا يزيد من حدة البطالة، وهو ثانياً يبحث جيداً عن طبيعة الفقر وأسبابه وشكله، ويقدم لصاحبه من الوسائل والأدوات المادية والمعنوية ما يجعله يعتمد على نفسه في إشباع حاجاته، أي بعبارة أخرى ما يحيله إلى قوة عاملة بالفعل. ولا يجلسه في مكانه وينفق عليه كل حين، إن ذلك فقط يكون للعاجزين تماماً عن ممارسة أي

نشاط اقتصادي. وحتى في تلك الحالة قال العلماء تستثمر أموال الزكاة في إنشاء أصول مالية مدرة للدخل مثل العقارات، وينفق من دخلها على هؤلاء، وبالطبع فإنشاء مثل تلك الأصول مجال مفتوح للمزيد من العمالة. ومن المعروف أن الزكاة تحدث طلباً استهلاكياً، والمعروف أيضاً أن ذلك أحد مفاتيح العمل الاستثماري القائم على العمالة والمزيد منها، من خلال ما هو معروف اقتصادياً بمبدأ «المعجل».

خامساً: الزكاة والاستثمار:

وللتعرف على ذلك نتطرق لأثر الزكاة على الاستثمار بالنسبة للمكلفين بها وكذلك بالنسبة للآخذين لها. وبعبارة أخرى يجب الالتفات إلى جانب الجباية وإلى جانب الإنفاق. ما هو أثر الزكاة على الاستثمار بالنسبة للمكلفين بها؟ من دراسة تشريع الزكاة نجد أنه في حالات كثيرة يوضع المكلف أمام خيارين؛ إما تثمير وتنمية أمواله، ومن ثم تؤخذ الزكاة من جزء من العائد، وبهذا تتواصل التنمية، وإما عدم تثميره، ومن ثم تؤخذ الزكاة من الأصل أو رأس المال، الأمر الذي يعرضه للتآكل والفناء. والعقل والفطرة يحتمان الخيار الأول. والملاحظ أن الزكاة لا تحرض القادرين على الاستثمار فقط، بل تحرضهم على الاستثمار الحقيقي المفيد المنتج للسلع والخدمات المطلوبة من قبل العديد من السكان، بفعل ما تولد لديهم من طلب عليها، لاسيما وأن مجالات توظيف الأموال في السلع والخدمات الضارة، أو من خلال الأساليب الضارة، كالربا غير موجودة في إطار الاقتصاد الإسلامي. والملاحظ أن سعر الزكاة روعي فيه ألا يحدث أثره السلبي على الحافز على الاستثمار، ومن ثم لم نجده من الارتفاع بحيث يصادر العائد أو أكثره أو الحصة الكبيرة منه، كما هو الحال في العديد من الضرائب. بل إننا نلاحظ أنه في بعض الحالات تخفف الزكاة كلما اتسع وكبر حجم النشاط، تشجيعاً على المزيد من الاستثمارات، وذلك ظاهر تماماً في زكاة الثروة الحيوانية.

فإذا ما انتقلنا إلى أثر الزكاة الاستثماري على جبهة الآخذين لها فإننا نلاحظ أن الزكاة تحيل الكثير منهم إلى مستثمرين، كما سلفت الإشارة، نرى ذلك في بند الفقراء والمساكين، وفي بند الغارمين، وفي بند أبناء السبيل، وفي بند فك الرقاب. إن تعليم الفقير وعلاجه يُمكِّنه من الإسهام في عمليات الاستثمار، كما أن توفير معدات ومستلزمات الإنتاج له يدخله مباشرة في عداد المستثمرين، وحتى بفرض عدم قدرته على ذلك فإن الزكاة تشبع له حاجته من خلال عمليات استثمارية تدر دخلاً ينفق منه عليه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الزكاة تعد طالب العلم المتفرغ له من أصحاب الزكاة، حتى ولو كانت أمامه فرص عمل، وهي بذلك تسهم في توفير الكوادر العلمية المفيدة، والتي تعد -كما هو معروف اليوم- أهم عنصر من عناصر إنجاز التنمية والتقدم الاقتصادي.

وهكذا نجد الزكاة بهذه الاعتبارات المتعددة ترفع مستوى النشاط الاقتصادي وتسهم في تنميته. وبهذا تحقق إحدى حيثيات القانون الشرعي «ما نقص مال من صدقة».

سادساً: الزكاة والاستهلاك والادخار:

بالنسبة للمكلف بها يمكن القول إنه لا تأثير للزكاة على إنفاقه الاستهلاكي، لأن الفرض أنه غني، وأن دخله يفوق استهلاكه. وعادة فإن الزكاة ترجع على ما لديه من فائض أو مدخرات. والمشاهد عملياً أن الزكاة لا مدخل لها في إنفاقنا الاستهلاكي، نحن المؤدين لها. فلا تنقص منه، بل إنها قد تزيده من خلال آثارها غير المباشرة طويلة المدى، من خلال ما تحدثه من ارتفاع في الدخول والثروات في المجتمع ككل. وبالنسبة للآخذ لها فإن استهلاكه يتأثر في حجمه بالزيادة وفي بنيانه وهيكله. وهذا الأثر قائم بغض النظر عن الصورة والشكل الذي تقدم به الزكاة، لأنه مهما كان الأسلوب والشكل فإن دخول

الآخذين لها ستزيد، وبزيادتها يتأثر استهلاكهم هو الآخر بالزيادة. غاية الأمر أن الأثر قد يكون آنياً، وقد يكون مستقبلياً، وقد يكون قوياً، وقد يكون أكثر قوة، حسبما تكون الصورة التي تدفع بها الزكاة، في شكل نقود أو سلع استهلاكية أو سلع أو خدمات إنتاجية. وبزيادة استهلاك هذه الفئات وعدم نقصان استهلاك الفئات الدافعة فإن المحصلة ارتفاع في مستوى الاستهلاك الكلى عما كان عليه فيما لو لم تكن هناك زكاة.

هذا عن تأثير الزكاة على حجم الاستهلاك أما عن تأثيرها على بنيان وتركيب الاستهلاك فيمكن إدراكه من حيث كون ذوي الدخل المتدني أو معدومي الدخل عادة ما يكون استهلاكهم من السلع الدنيا، والخدمات البدائية، بينما بتحسن دخولهم فإنهم يرتقون نسبياً في نوعية ما يستهلكون من سلع وخدمات. وبذلك يتعدل التركيب الاستهلاكي.

وبالنسبة لأثر الزكاة على الادخار فبالنظر للفقراء الآخذين للزكاة فإن الفرض أنهم غير مدخرين، بل قد يكون ادخارهم سلبياً، لأنهم إما معدومو الدخل أو أن دخلهم لا يفي باستهلاكهم، ثم إنهم يأخذون من الزكاة، متى كانت حصيلتها كبيرة، ما يحقق لهم الحد الأدنى من الغني. وهذا الحد عادة ما لا يسمح لهم آنياً بتكوين مدخرات، وقليلاً ما يمكنهم من ذلك في حدود ضيقة. لكنها في المدى المتوسط، ومن باب أولى في المدى الطويل عادة ما تجعلهم من المدخرين.

وبهذا يمكن القول إن تأثير الزكاة هنا إنما هو في الأجل المتوسط والأجل الطويل. حيث يمكن أن تتولد وتتزايد مدخرات المتلقين للزكاة من الفئات المحتاجة.

أما عن أثر الزكاة على ادخار المكلفين بالزكاة فهو أثر متعدد الأبعاد والمستويات. فالأثر المباشر الفوري للزكاة على مدخرات الدافع لها هو أثر سلبي

عادة، بمعنى أنها تنقص من مدخراته، إذا ما قورنت بمدخراته قبل تطبيق نظام الزكاة، لأنه عادة ما يدفعها من مدخراته، وليس من الجزء المخصص لاستهلاكه.

لكنا لو نظرنا لهذا الأثر على مستوى المستقبل فإنه سرعان ما يتحول إلى أثر إيجابي، فالزكاة في مفعولها التراكمي على المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية تزيد من دخول المكلفين بها، ومن ثم تتزايد مدخراتهم عاماً بعد عام. وبفرض أننا أمام شخص رشيد يحرص على حماية ثروته ورأسماله من النقصان، ويحرص على زيادتها، ويحرص في الوقت ذاته على أداء ما عليه من تكليفات شرعية مالية. فإن الزكاة ستجعله يعنى كل العناية بنشاطه الاقتصادي، حتى يحقق عوائد تفيض عما يؤديه من زكاة[1].

سابعاً: الزكاة والاستقرار الاقتصادي:

الذي يشغل بال الاقتصاديين ليس هو فقط تحسين مستوى المعيشة، وذلك بزيادة مستويات الدخول، وإنما هو بنفس الدرجة تحقيق الاستقرار الاقتصادي، والابتعاد عن الهزات والتقلبات الاقتصادية العنيفة، لما تجلبه على المجتمع من آثار سلبية. والزكاة تسهم في تحقيق ذلك من وجوه عديدة، منها ما يتعلق بحقيقة الزكاة من كونها جباية وإنفاق معاً، وليست مجرد جباية كما هو الحال لدى الضريبة التي لا تتوقف حقيقتها على إنفاقها. وبهذا فإن الزكاة تمثل دورة مالية مكتملة بين من يدفع ومن يأخذ. وفي هذا ما فيه من الوقاية من مخاطر الركود الاقتصادي، فالذي يستفيد منها ينفق ما استفاده في شراء سلع وخدمات هي في العادة تمثل إنتاج الذين دفعوا الزكاة، فيقومون بإعادة استثماره مرة أخرى. وهكذا تصبح دورة الدخل الكاملة قائمة ومستمرة ومتنامية. كذلك فإن

---

(١) د. منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، دار العلم، الكويت، ١٩٧٩م، ص١٢١، د. محمد إبراهيم السحبياني، أثر الزكاة على العرض الكلي، «اقتصاديات الزكاة»، ص٢٤٥.

الزكاة يمكن دفعها نقداً، ويمكن دفعها عيناً، وبالتالي فمن الممكن الاستفادة بذلك في مواجهة التقلبات الاقتصادية. إضافة إلى ما هنالك من مرونة شرعية في اختيار المصرف أو المصارف وتحديد النسب هنا وهناك. وكذلك ما هنالك من مرونة شرعية في توقيت دفع الزكاة، وترددها بين موعد الوجوب وقبله وبعده بضوابط معينة. ثم إن فرض الزكاة على الثروة النقدية تجعل صاحبها يبادر بها إلى الاستثمار، بمعنى أن لا يبقي مدخراته في شكلها النقدي، وإنما سرعان ما يحولها إلى استثمارات. وبهذا لا نجد فجوة زمنية كبيرة ولا فجوة كمية كبيرة بين الادخار والاستثمار. والمعروف اقتصادياً أن هذه الفجوة هي أحد العوامل الرئيسة وراء عدم الاستقرار الاقتصادي.

ثامنا: الزكاة والدور الاقتصادي والاجتماعي للدولة:

ربما كان هذا الدور للزكاة من أكثر أدوارها إثارة للفكر والانتباه. فما للزكاة وهذا الجانب؟ إن هذا البعد مع خفائه على الكثيرين لهو واضح تماماً من خلال مصارف الزكاة، حيث وجدنا النص القرآني على أن أحد المصارف المحددة المحصورة هو مصرف العاملين على الزكاة. وقد جاء مباشرة عقب مصرفي الفقراء والمساكين، مزيداً من العناية به وتأكيداً على أهميته. ومعنى ذلك فيما نحن بصدده أن على الدولة أن تقيم جهازاً إدارياً وفنياً على درجة كبيرة من الخبرة والمعرفة وبالأعداد الكافية التي تمكن من القيام على كل شئون وأمور الزكاة؛ جباية وإنفاقاً، وما يستلزمه ذلك من عمليات الربط، وما تقوم عليه من إحصاءات دقيقة مستمرة وغير متوقفة عن أحجام الثروات وأماكنها وأصنافها ومجالاتها.

كذلك ما يستلزمه إنفاق الزكاة من قيام عمليات مسح شاملة لقطاعات المجتمع المختلفة في مختلف المناطق، لتحديد الفئات والجهات التي تدخل في مصارف الزكاة، والتعرف الدقيق على نوعيات الحاجات وأسباب هذه الظواهر،

والعلاج السليم لها، وتحديد أحجام كل منها وما يتطلبه من مال. وبالتالي فهناك دراسات وبحوث اجتماعية، وهناك بيانات وإحصاءات، وهناك دراسات وبحوث اقتصادية بهدف التعرف على الكيفية المثلى لمواجهة هذه الاحتياجات. ومن أجمل وأروع ما قدمه الفقه في هذا الشأن ما قاله الإمام الشافعي: "ينبغي للإمام والساعي وكل من يفوض إليه أمر تفريق الصدقات أن يبدأ فيأمر بأن يكتب أهل السهمان، ويوضعون مواضعهم، ويحصى أهل كل صنف منهم على حدتهم، فيحصى أسماء الفقراء والمساكين، ويعرف كم يخرجهم من الفقر إلى أدنى مراتب الغنى، وأسماء الغارمين ومبلغ غرم كل واحد منهم... حتى يكون قبضه الصدقات مع فراغه من معرفة ما وصفت من أهل السهمان أو بعده»[1].

وهكذا نجد الجهاز الإداري للزكاة في تعرفه على أوعية الزكاة والمكلفين بها وعلى مصارف الزكاة من خلال بيانات وإحصاءات دقيقة يحدد لنا بدقة كبيرة أنواع الثروات وأماكنها وملاكها، كما يحدد لنا بدقة شاملة أبعاد مشكلة الفقر وتوطنها وحجمها وأسبابها، وكذلك بقية الظواهر الممثلة للمصارف الزكوية، وهو بهذا يحدد جانباً من صورة علاقة الدولة بالمجال الاقتصادي في ظل الإسلام، كما أنه في الوقت نفسه يوضح إلى أي مدى يمكن أن تسهم الزكاة في توفير قاعدة معلومات مهمة عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية.

والدور المالي للزكاة من الوضوح بما لا يحتاج إلى بيان، فأثر الزكاة على الموازنة العامة بارز على كلٍ من جانب النفقات وجانب الإيرادات، فهي تمثل إحدى الأدوات الإيرادية للدولة. وهي تخفف من عبء الإنفاق العام الواقع على كاهل الموازنة العامة، لأنها تسد حاجات عامة كثيرة للفئات الفقيرة، ومن ثم يخف العبء على ما يعرف بالنفقات العامة الاجتماعية.

---

(١) الأم، ٢/ ٨٠.

تاسعاً: الزكاة وتطهير المجتمع من الإحن والضغائن والأحقاد والأنانية والأثرة:

لاشك أن الزكاة تستهدف تحقيق كل هذه المطالب، حتى تطهر وتطيب حياة المسلمين جميعاً، المكلفين بالزكاة والمستحقين لها وبقية الفئات، وبهذا يتماسك المجتمع ويحتمي من القلاقل والاضطرابات. وكم فعلت هذه الإحن والضغائن المتولدة عن الحواجز الكثيفة بين فقراء المجتمع وأغنيائه، المبنية على شح الأغنياء وكزازتهم على الفقراء المجاورين المحيطين بهم.

عاشراً: الزكاة والإسهام في حل مشكلة العزوبة والعنوسة:

فمن لا يستطيع الزواج فهو فقير يستحق الزكاة بقدر ما يتمكن من ذلك، كما بين عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وحبَّذا لو وجه أغنياء المجتمع أو الأمة زكاتهم في عام معين لمواجهة هذه المشكلة التي باتت تؤرق مضاجع كل بيت، وتولد منها شرور ومآسي مريرة.

حادي عشر: الزكاة ومواجهة ظاهرة التسول والتشرد ومواجهة الكوارث وحالات العجز بصورها المتعددة. وهذا ظاهر بوضوح من مصرف ابن السبيل.

ثاني عشر: الزكاة والضمان الاجتماعي:

إن الزكاة تعد أهم أداة لتحقيق الضمان الاجتماعي بين أفراد المجتمع، فهي التزام مالي من قبل القادرين المالكين حيال الفئات المحتاجة المحرومة، حتى يعيش المجتمع في مأمن من ذل الحاجة والعوز في الحاضر والمستقبل، وهي تفضل نظم التأمينات الاجتماعية السائدة في الأنظمة الوضعية من نواح عديدة، لا مجال للتعرف عليها هنا، سواء من حيث طبيعة الالتزام بها، أو من حيث مقاديرها، أو من حيث المستحقين لها، أو من حيث كيفية دفعها، أو من حيث عدم تحميل المستفيدين منها بأي عبء مقابل الاستفادة، أو غير ذلك من الجوانب.

فقه مصارف الزكاة(۞)

ها نحن نحظى بمعايشة الركن الثالث من أركان الإسلام وهو الزكاة، صنو الصلاة وقرينتها، فما ذكرت الصلاة في القرآن الكريم إلا مقرونة بها الزكاة، وكأنهما في نظر الإسلام شيئاً واحداً أو على الأقل أمرين متلازمين، مع أن الكثير من المسلمين اليوم لا يفقهون معنى ذلك، فنرى سلوكهم يفرق بين الصلاة والزكاة.

وبرغم تضافر وتكامل أركان الإسلام في تطهير وتزكية المسلم وفلاحه فإن لكل ركن هويته الخاصة. والطابع المميز للزكاة أنها ذات بعد غيري أو اجتماعي بارز وعميق، فهي حق للغير على الذات، وهي حق مالي، تدور مع المال حقاً والتزاماً، لا تجب إلا بوجوده ولا تدفع لأصحابها إلا به. وهذا أول ارتباط قوي للزكاة بالاقتصاد، فأداؤها متوقف على الغني، والغني عادة نتاج نشاط اقتصادي جاد وناجح.

ومن جوانب عظمة الزكاة الكبرى أنها ذات حقيقة مركبة، فهي جباية وتحصيل، وهي في الوقت ذاته إنفاق. والاقتصار على جبايتها لا يحقق وجودها، عكس بقية الفرائض المالية. ومن ثم فالزكاة تمثل دورة مالية كاملة. وإذا كان كسب المال وتحصيله صعباً فإن حسن إنفاقه والتصرف فيه أكثر صعوبة عند العقلاء. وإذا كان الفرد والجماعة مطالبين بحسن اكتساب الأموال فهما مطالبان بدرجة أقوى بحسن إنفاقه، لأن مقصود المال في الحياة لا يتحقق بمجرد كسبه، بل بإنفاقه. واتساقاً مع هذا المنهج الحكيم وجدنا القرآن الكريم يولي إنفاق الزكاة عناية واهتماماً أقوى من بقية جوانبها، وقد ظهر ذلك جلياً من خلال

۞) محاضرة ألقيت في دورة تدريبية عن إدارة الزكاة، مركز صالح كامل، جامعة الأزهر، ١٩٩٩/١١/٣٠م.

البيان المفصل الحاسم لمصارف الزكاة، دون إحالة ذلك إلى السنة الشريفة، على غرار ما فعله مع بقية جوانب الزكاة، مثل الوعاء والنصاب والسعر..الخ.

أيها الأخوة الكرام إن للزكاة أبعاداً عقدية وأبعاداً فقهية وأبعاداً اقتصادية وأبعاداً اجتماعية. والبعد الفقهي فيها يعد أساساً للبعد الاقتصادي والبعد الاجتماعي، وعلى الاقتصاديين والاجتماعيين المعنيين بأمر الزكاة أن يتفهموا جيداً أولاً فقه الزكاة، حتى يتأتى الفهم الاقتصادي والاجتماعي الصحيح ومن ثم التطبيق السليم. ومحاضرتنا هذه تعني بجانب أساسي من الجوانب الفقهية للزكاة وهو جانب مصارف الزكاة. ومهما أوتينا من قدرة فلن نستطيع توفية الموضوع حقه في هذه المحاضرة، فالتسديد هنا متعذر والتقريب هو المستطاع، وفي فقه المصارف نجد العديد من مواطن التأمل والتدبر. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

أيها الأخوة تلاحظون أن المصارف قد ذكرت بنص صريح حاسم حاصر، فما مضمونه، ودلالته؛ فقهاً واقتصاداً واجتماعاً؟ كما تلاحظون أن الآية الكريمة ذكرت مصرفين باسم الفقراء والمساكين، ولم تتناولهما تحت مصرف واحد، فماذا يعني ذلك؟

وقد حدد القرآن الكريم أسماء المصارف وأعدادها، فما هي حقيقة كل مصرف؟ وكيف يمكن التعرف عليه؟ وما مقدار ما يصرف له؟ وما كيفية الصرف عليه؟ كذلك تلاحظون تنوع النسق القرآني مع المصارف، مرة يسبقها باللام ومرة يسبقها بـ(في) وأخرى يجردها من هذه وتلك، فماذا وراء ذلك؟

فهيا بنا نسير في ظلال الآية الكريمة، محاولين تأملها والتدبر فيها، مسترشدين في ذلك بالسنة النبوية وأقوال الفقهاء والمفسرين.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦٠

أولاً: نحن أمام مصارف متعددة من جهة، ومتنوعة متمايزة من جهة ثانية، ومحصورة بأداة الحصر الأساسية (إنما) من جهة ثالثة. للزكاة ثمانية مصارف أو مرافق أو مجالات. إذن هي فريضة أو مؤسسة متعددة المصارف، لا تقف عند مصرف أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة. وهي مصارف متعددة متمايزة، لكل مصرف طبيعته وهويته الخاصة، وقد جاءت محصورة بسور حديدي لا يخرج منها أي قدر وإن قل خارجه، ولا تملك أية جهة اختراقه، حتى إن الرسول ﷺ قال في حديث شريف ما معناه لمن طلب مالاً منها «إن الله تعالى لم يرض لبني ولا لغيره بقسمتها وقد جزأها على ثمانية أجزاء فإن كنت من أحدها أعطيناك».

إن لذلك كله دلالته على المستوى الفقهي وعلى المستوى الاقتصادي والاجتماعي، فعلى المستوى الفقهي اتفق الفقهاء على الالتزام بأن يكون صرف الزكاة داخل هذا الإطار دون خروج عليه. ولم يقل أحد ممن يعول على قوله إن الزكاة غير مخصصة الإنفاق، وإنها تنفق في مصالح المسلمين العامة. لكن ماذا عن العمل داخل هذا الإطار، وهل يلزم إنفاقها على كل هذه المصارف الثمانية أم يمكن الاقتصار على بعضها؟ وهل يلزم أن يسوي بين هذه المصارف في مقادير الإنفاق أم يمكن التفاوت؟ جمهور الفقهاء على عدم لزوم الصرف على جميع هذه المصارف، ولا على كل الموجود منها، وإنما للقائم على أمرها حرية التصرف، طالما كان ذلك منوطاً ومحكوماً بالمصلحة، وليس بالرغبة والهوى والميل. وعند الإنفاق على أكثر من مصرف لا يلزم التسوية الكمية بينها، بل يعطي لكل مصرف بقدر ما يناسبه ويسد حاجته. ويفاضل بين مصرف وآخر في الترتيب والمقدار في ضوء اعتبارات متعددة، منها مقدار الزكاة، وكذلك نوعية القائم عليها، ثم مدى توفر هذه المصارف، ومدى ما عليه كل مصرف من شدة الحاجة وكثرتها. فمال كثير غير مال قليل، وجماعة يشيع فيها الفقر غير جماعة يقل فيها، وظروف طارئة قاسية غير ظروف عادية، ومجتمع يكثر فيه الإلحاد ونشر

الأباطيل عن الإسلام وتعز فيه وسائل الإعلام والثقافة والمعرفة المنافحة عن الدين والداعية إليه غير مجتمع يقل فيه ذلك. وهب أننا أمام مئات الفقراء والمساكين فهل بالضرورة توزع الزكاة عليهم جميعاً مهما كان مقدارها؟ ومهما كان مقدار ما تسده من حاجة هؤلاء؟ أم يقتصر على بعضهم، حتى يظهر مفعول الزكاة؟ إن العبرة في النهاية بتحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة. وقد نبه الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على جانب مهم في هذه المسألة، فنظر إلى أنه في بعض الحالات قد يكون من الأفضل التركيز هذا العام على بعض المصارف لإزالة حاجتها، وفي العام القادم ينتقل التركيز إلى مصارف أخرى، وهكذا حتى يكون أثر الزكاة ناجعاً في سد الحاجة وتحقيق المنفعة. فيقول: «الأمر عندنا في قسم الصدقات أن ذلك لا يكون إلا على وجه الاجتهاد من الوالى، فأى الأصناف كانت الحاجة والعدد أوثر ذلك الصنف بقدر ما يرى الوالى. وعسى أن ينتقل ذلك إلى الصنف الآخر بعد عام أو عامين أو أعوام، فيؤثر أهل الحاجة والعدد حيثما كان ذلك. وعلى هذا أدركت من أرضى من أهل العلم»[1].

ومن جليل فقه أبي عبيد قوله: «.. كرجل رأى أهل بيت من صالح المسلمين أهل فقر ومسكنة، وهو ذو مال كثير، ولا منزل لهؤلاء يؤويهم ويستر خلتهم فاشترى من زكاة ماله مسكنا لهم يسكنهم من كلب الشتاء وحر الصيف.. أما يكون هذا مؤديا للغرض؟! بلى، ثم يكون إن شاء الله محسنا»[2].

وليس معنى ذلك أن يترك المزكي فقراء ضائعين ويقدم لواحد منهم بعينه كل هذه الأموال، وإنما الأمر محكوم بملابساته وظروفه، فليس من الصواب أن يترك بعض الفقراء يموتون جوعاً ثم يغدق على بعضهم.

---

(١) ابن العربي، أحكام القرآن ٢/٩٤٨.
(٢) الأموال: ٥٦٧

الدلالة الفقهية الثانية هنا أن للزكاة أهدافاً متعددة ومقاصد متنوعة لا تقف عند سد الحاجة لبعض الفئات وإنما تتعداها إلى تحقيق منافع للإسلام نفسه، وقد عبر عن ذلك بعبارة بليغة شيخ المفسرين الإمام الطبري رحمه الله قائلاً: «إن الله جعل الصدقة في حقيقتين: إحداهما سد خلة المسلمين، والأخرى معونة الإسلام وتقويته، فما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه فإنه يعطاه الفقير والغني، لأنه لا يعطاه بالحاجة منه إليه. وذلك كما يعطي الذي يعطاه بالجهاد في سبيل الله. فإنه يعطي ذلك؛ غنيا كان أو فقيراً، للغزو لا لسد الخلة، وكذلك المؤلفة قلوبهم يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء، استصلاحاً بإعطائهم أمر الإسلام وطلب تقويته وتأييده»[1]. ومعنى ذلك اقتصادياً واجتماعيا أن الزكاة لم تشرع من أجل حل مشكلة واحدة حتى ولو كانت مشكلة الفقر، بحيث لو فرض وزالت هذه المشكلة من بين الجماعة زالت الزكاة. ومما لا جدال حوله أن أحد المقاصد الكبرى للزكاة هي مواجهة مشكلة الفقر والإسهام الفعال في علاجها، لكنها ليست التنظيم الإسلامي الوحيد الذي يواجه هذه المشكلة. وأحيانا تتمكن الزكاة بمفردها من علاج مشكلة الفقر، وأحيانا تفيض عنها، وأحيانا تعجز، فتنهض المؤسسات الأخرى بالقيام بذلك. ومن الخطأ فهم الزكاة على غير هذا النحو، وإلا أدى ذلك - كما وقع لبعض الكتاب - إلى الخروج على فقه الزكاة، من حيث السعر والنصاب والوعاء. ومن الدلالات ذات الأهمية هنا أننا أمام مؤسسة منظمة ذات شأن وأهمية كبيرة بحيث أنيط بها مواجهة هذه المجالات والقطاعات المتعددة المتنوعة.

ثانيا: مضمون كل مصرف من هذه المصارف

(١، ٢) الفقراء والمساكين: نلاحظ أن القرآن الكريم قد ذكرهما معاً، كما نلاحظ أن الفقهاء أجمعوا على أنهما مصرفين وليسا مصرفا واحداً، وإلا لما كانت

---

(١) تفسير القرطبي: ٣١٦/١٤

مصارف الزكاة ثمانية، كما نص الحديث الشريف «إن الله جزأها ثمانية أجزاء» ماذا وراء ذلك؟ وراءه اهتمام إسلامي متزايد بقضية الفقر والعوز، حيث خصص لها سهمين من ثمانية، أي ربع المصارف، ولو اقتصر القرآن على ذكر الفقراء أو المساكين لكنا أمام سبعة مصارف، وكان لقضية الفقر سبعها. وهذه الدلالة لا تتوقف على تحديد الفقهاء لمفهوم الفقراء والمساكين، فمهما كانت المواقف فهنا سهمان وليس سهماً واحداً. ثم إن القرآن الكريم عودنا على أنه لا يأتي بلفظة إلا ولها مغزى ومقصد لا يتحقق بدون ذكرها، ومن ثم فنحن لا نؤيد رأى من ذهب إلى أنهما مترادفان، ومن القبيح عطف الشيء على نفسه إلا لمقصد خاص ذي جدارة. وإذن لا مفر من البحث والاستقصاء حول ماهية وخصائص كل منهما، وهنا نجد تنوع مواقف العلماء، فمنهم من ذهب إلى أنهما يتمايزان في شدة الحاجة والعوز، بمعنى أنهما معاً سواء في وضع الحاجة والعوز وعدم التمكن من سد وتحقيق مستوى الكفاية، لكنهما مع ذلك مختلفان في درجة العوز والاحتياج، أو بعبارة اقتصادية مختلفان في مقدار الفجوة بين مالهما من ثروة ودخل وبين مقدار الحاجة، فأحدهما أكثر بؤساً من الآخر، وقد اختلفوا بعد ذلك في أيهما هو الأكثر بؤساً. والوقوف هنا كثيراً قد لا يكون كبير فائدة، وسواء أقلنا بهذا أو بذاك فنحن أمام فئة لم تتمكن دخولها من سد حاجاتها الحقيقية الأساسية، مهما كان مقدار العجز من صغر أو كبر. أي أن الزكاة لا تواجه في قضية الفقر حالة الفقر المدقع فقط، وإنما تواجه الفقر المطلق بكل مستوياته، حتى ما قارب حد الكفاية. فكل من لم يتمكن من توفير مستوى الكفاية فله حقه في الزكاة، سواء أسميناه فقيراً أو أسميناه مسكيناً. ومن الفقهاء من ذهب إلى أن التمايز والاختلاف ليس في مقدار الحاجة والعوز، وإنما في سلوك هؤلاء، فمنهم من يتعفف ومنهم من يسأل ويتعرض للأغنياء. ومعنى ذلك أن الزكاة تواجه كل المحتاجين على اختلاف سلوكهم ولا تقف عند صنف منهم بمفرده.

وعلينا أن تتعرف وتتحرى، مستخدمين كل ما هو متاح من معارف وآليات، على المحتاجين الذين يظهرون كما لو كانوا أغنياء.

والمنهج السليم أمامنا أن نراعي كل هذه الجوانب الكمية والنوعية. وبفرض أننا جعلناهما مستويين؛ الأدنى المسكين والأعلى الفقير فما هو حد الفقر الذي يدخل صاحبه في عداد مصارف الزكاة؟ أو بعبارة أخرى ما هو المال الذي إذا لم يتوفر للفرد عد من مصارف الزكاة؟ وبداية علينا التأكيد على أن المعول عليه عند الفقهاء هو الدخل وليس الثروة، فقد تكون الثروة كبيرة لكنها لا تدر دخلاً يفي بحاجات صاحبها، وهنا يعد ضمن المصارف، وقد تكون الثروة قليلة لكنها تدر دخلاً يسد حاجة صاحبه، عند ذلك يعد غنياً لا يدخل في مصارف الزكاة. بل إن الأمر ليصل إلى أبعد من ذلك، فأحيانا لا تكون للإنسان أية ثروة ولكنه يعمل ويحصل على أجر أو دخل يكفيه، عند ذلك لا يعد فقيراً. فالزكاة بنص الحديث لا تصرف على القوي المكتسب، وقد أدخله الفقهاء في عداد الأغنياء. كذلك نجدهم يتفقون على أن المراعي هو الشخص ومن يعوله من أسرة وأهل، وليس الشخص بمفرده، وبالتالي فعند تحديد مقدار الدخل الكافي لسد الحاجة تراعي حاجة الفرد نفسه وحاجات من يعول معه، وينظر لها مجتمعة.

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المدى الزمني للوفاء بالحاجة، فهل الحاجة المنظورة هي حاجة اليوم أم حاجة الشهر أم حاجة السنة أم حاجة العمر المرتقب؟ وبالتالي تتفاوت مقادير ما يعطي للفقير. وهنا وجدنا تنوعاً موسعاً في المواقف، وأقوى الاتجاهات اتجاهان: أحدهما اعتبار السنة والثاني اعتبار العمر المتوقع. ولكلٍ وجهة، ولمقدار الزكاة المجموعة تأثير كبير في اختيار بديل دون آخر. والاعتبار الأول عوَّل أساساً على أن الزكاة في معظمها سنوية، وبالتالي تشبع للفقير حاجته السنوية من مأكل وملبس ومسكن.. الخ. والاعتبار الثاني

يحتاج منا بعض التوضيح، ونعتمد في ذلك على أقوال من قال به من الفقهاء، وعلى رأسهم في ذلك الشافعية. يقول الإمام النووي: «المسألة الثانية في قدر المصروف إلى الفقير والمسكين. قال أصحابنا يعطيان ما يخرجهما من الحاجة إلى الغنى، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام ... فإن كانت عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به آلات حرفته، قلّت قيمة ذلك أو كثرت، ويكون بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبا، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص. وقربَّ جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا: من يبيع البقل يعطي خمسة دراهم أو عشرة، ومن حرفته بيع الجوهر يعطي عشرة آلاف درهم مثلا إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها. ومن كان تاجراً أو خبازاً أو عطاراً أو صرافاً أعطى بنسبة ذلك، ومن كان خياطاً أو قصاراً أو قصاباً أو غيرهم من أهل الصنائع أعطى ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله. وإن كان من أهل الضياع ـ الزراعة ـ يعطى ما يشترى به ضيعة أو حصة في ضيعة تكفيه غلتها على الدوام»[1].

ويزيد الإمام الرملي الصورة وضوحاً بقوله: «ويعطي الفقير والمسكين إن لم يحسن كل منهما كسبا بحرفة ولا تجارة كفاية سنة، والأصح كفاية عمره الغالب، لأن القصد إغناؤه، وهو لا يحصل إلا بذلك، فإن زاد عمره عن العمر التقديري يعطي سنة بسنة. أما من يحسن حرفة تكفيه لائقة فيعطى ثمن آلة حرفته وإن كثر، أو تجارة فيعطى رأسمال يكفيه لذلك ربحه غالباً، باعتبار عادة بلده فيما يظهر، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والنواحي، ولو أحسن أكثر من حرفة، والكل يكفيه أعطى ثمن أو رأسمال الأدنى، وإن كفاه بعضهما فقط أعطى له، وإن لم تكفه واحدة منها أعطى لواحدة وزيد له شراء عقار يتم دخله بقية كفايته فيما يظهر. والعمر الغالب ستون عاماً، وبعدها سنة بسنة. وليس

---

(١) المجموع: ٦/١٩٣

المراد بإعطاء من لا يحسن ذلك إعطاؤه نقداً يكفيه تلك المدة، لتعذره، بل ثمن ما يكفيه دخله، فيشتري به إن كان غير محجور، وإلا فوليه، عقاراً يستغله ويغتني به عن الزكاة، فيملكه ويورث عنه، إذ الفرض أنه لا يحسن تجارة ولا حرفة. والأقرب كما بحثه الزركشي أن للإمام دون المالك شراءه له، وله إلزامه بالشراء وعدم إخراجه من ملكه»[1].

ومن الأفضل التوفيق بين الاتجاهين، وذلك بأن ينظر في حال الفقير، فإن كان يحسن صنعة أو حرفة أعطى ما يُمكِّنه من مزاولة صنعته، بحيث يصير بذلك غنياً ويخرج من نطاق الفقراء، ومن كان عاجزاً عن ذلك فإنه يعطى كفاية سنة إعطاءً منجماً على مدار السنة خشية الإسراف وإضاعة الأموال.

كذلك نجد تنوعاً فقهياً حيال تحديد الدخل، وهل هو محدد بمبلغ معين أم محدد بما يشبع الحاجة ويحقق الحد الأدنى لمستوى الكفاية بغض النظر عن مقداره النقدى؟ وأعتقد أن الموقف الثاني هو الأصح، والأولى بالعمل، ففيه مراعاة للظروف المتغيرة، ومن ثم فهو صالح لكل زمان ومكان. ومعنى ذلك أن المسألة مربوطة بحد الكفاية. تبقى بعد ذلك بنود ومفردات الحاجات الأساسية أو الأصلية، وهنا نجد الفقهاء اتجهوا ناحية التوسعة والارتقاء، فلم يقفوا عند ما يعرف بالحاجات الضرورية، مثل الغذاء واللباس فقط، بل أدخلوا في ذلك المسكن والعلاج والتعليم والزواج وحاجات التجمل بالنسبة للمرأة، وكل ما يعد في ضوء الواقع القائم حاجة حقيقية، ويمثل بنداً من بنود مستوى الحياة أو المعيشة الكريمة. في ضوء مقدار الزكاة والأوضاع الاقتصادية السائدة، ووضعية الشخص المتلقي للزكاة. يقول الإمام النووي: «قال أصحابنا المعتبر المطعم والملبس والمسكن وسائر ما لا بد له منه على ما يليق بحاله بغير إسراف ولا إقتار، لنفس الشخص ولمن هو في نفقته»[2].

---

(١) نهاية المحتاج: ١٥٧/٦

(٢) المجموع: ج٦ ص١٩١

وعند المقارنة المتأنية بين حد الكفاية وحد الفقر في الفكر المعاصر نجد الأول أعلى من الثاني. وأوسع نطاقاً منه.

يبقى أمامنا سؤال أخير يتعلق بالفقراء والمساكين وهو كيف نتعرف على عليهم؟ وبداية فإن عملية التعرف الدقيق عليهم تمثل درجة كبيرة من الأهمية الشرعية، حتى لا تصرف الزكاة على الأغنياء، وحتى لا يحرم فقير منها. ومن أنفق زكاته على أناس ظنهم فقراء فاتضح أنهم ليسوا بذلك فإن زكاته لا تصح، وعليه إعادة إخراجها. ومن هنا تكتسب عملية التعرف الصحيح على الفقراء أهميتها. ولا تجدي ولا يعول عليها معايير الزي والهيئة، بل وكذلك الحرفة، فالفقر ليس قاصراً على هؤلاء، ولا حكراً عليهم، بل إنهم لا يمثلون إلا القشرة الظاهرة منه، ومعظمه مستتر وراء حجب كثيفة من العفة أو المظهرية أو الوظيفة أو غيرها، مما لا تجعل التعرف على أصحابه سهلاً ميسراً، وفي ذلك يقول ﷺ: «ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لايجد غنى يغنيه ولا من يفطن إليه فيتصدق عليه». وقد يكون الرجل صاحب أملاك وأموال، ومن ثم فهو في نظر الناس غير فقير، لكن ذلك كله لا يسد حاجته الحقيقية، ومن ثم فهو في الحقيقة فقير. وقد قال في ذلك كلاماً نفيساً الإمام ابن تيمية رحمه الله، قال: «الفقير الشرعي المذكور في الكتاب والسنة الذي يستحق من الزكاة والمصالح ونحوها ليس هو الفقير الاصطلاحي الذي يتقيد بلبسة معينة وطريقة معينة، بل كل من ليس له كفاية تكفيه وتكفي عياله فهو من الفقراء والمساكين.. واتفق الفقهاء على من لا مال له وهو عاجز عن الكسب فإنه يعطي ما يكفيه، سواء كان لبسه لبس الفقير الاصطلاحي، أو لبس الشهود، أو لبس التجار أو الصناع أو الفلاحين، فالصدقة لا يختص بها صنف من هذه الأصناف، بل كل من ليس له كفاية تامة من هؤلاء، مثل الصانع الذي لا تقوم صنعته بكفايته، والتاجر الذي لا تقوم تجارته بكفايته، والجندي

الذي لا يقوم إقطاعه بكفايته.. فكل هؤلاء مستحقون»[1]. إذن نحن أمام معيار موضوعي، يتمثل في عدم القدرة على سد الحاجة الحقيقية، بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى، ومن ثم فعلى القائم على صرف الزكاة أن يبحث ويتحرى عن هؤلاء الناس، أياً كانت أوضاعهم وأماكنهم، فقد يكونون مرضى، وقد يكونون عاجزين عن العمل لعدم الخبرة والدارية، أو لعدم الأموال، أو لعدم الفرصة، وقد يكونون في عمل، لكن أجورهم وعوائدهم غير مشبعة لحد الكفاية. ويستعان في ذلك بشهادة بعض الأشخاص ذوي الخبرة والأمانة من جيران الشخص، تطبيقاً للحديث الصحيح الذي رواه مسلم وفيه: «ورجل أصابته فاقة - فقر - حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجي من قومه لقد أصابت فلان فاقة..». ومن عظمة تشريع الزكاة وارتكازها على قاعدة المحلية أنها تيسر على القائم على الزكاة مئونة التعرف على هؤلاء، فكل قرية أو حي أو كفر أو نجع أعرف بأحوال سكانه وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية. وقد ذكر الفقهاء في ذلك العديد من الدلالات والمؤشرات، ومن ذلك طلب العلم، والمرض، وكبر السن، وغير ذلك من المظان التي تحقق المعرفة الجيدة بحال الفرد.

أيها الأخوة الكرام هذه وقفة تأمل وتدبر مع المصرف الأول والثاني من مصارف الزكاة. ننتقل بعد ذلك إلى المصرف الثالث وهو:

(٣) العاملون عليها: ومن مواطن التدبر هنا أن الآية الكريمة أعقبت المصرف الأول والمصرف الثاني مباشرة بمصرف العاملين على الزكاة. إن ذلك يعني - ضمن ما يعني - أن الزكاة مؤسسة منظمة، وليست عملاً فردياً يمارسه كل مزكى حسب رغبته، وبالتالي فهي إحدى مسئوليات الدولة، أو على الأقل مسئولية الجمعيات والنقابات، وكل ما يمكن اعتباره لبنة في المجتمع المدني. كذلك فهو يعني أن للزكاة ميزانية خاصة بها مستقلة عن الموازنة العامة للدولة

---

(١) مجموع الفتاوى: ج٥ ص٥٦٩

بإيراداتها ومصارفها، ولها جهازها الإداري والفني القائم عليها من كل جوانبها. كذلك نجد النص على هذا المصرف يفيد أنه ليس على المكلف بالزكاة سوى الزكاة، بمعنى أنه لا يكلف بدفع أية مبالغ إضافية لمن يتولى تحصيلها منه، وإنما الإنفاق على ذلك من داخل موازنة الزكاة نفسها. واللفظ القرآني في ذلك بالغ الإعجاز إنه (العاملون على الزكاة) وليس جباتها وليس سعاتها، وليس منفقيها وموزعيها، وإنما هم الجهاز العامل عليها بكل فئاته ومستوياته، ومجيئ اللفظ بصيغة الجمع إضافة إلى مادته يشعر بأننا أمام جمع من الناس يُكَوِّنون جهازاً متكاملاً يعمل على الزكاة من كل جوانبها: جباية وإنفاقاً، قد يحتوي على العديد من الإدارات والأقسام والخبرات المتنوعة. وليس معنى ذلك أن كل من يتولى جمع الزكاة وإنفاقها لابد وأن يأخذ منها جزءاً، بل قد يمارس ذلك متطوعاً متبرعاً، وقد يمارسه بجزء من المقابل، وليس نظير كل المقابل. ومقدار ما يستحقه هذا المصرف قيل الأجر المعتاد، وقيل ثُمُن الحصيلة، وقيل إن ذلك متوقف على مقدار الحصيلة. وأياً كان الأمر فهناك متسع، والمهم ألا يترتب على ذلك استنزاف الحصيلة أو الخروج بالزكاة عن المبدأ المعروف في المالية التقليدية بمبدأ الاقتصاد في الضريبة. وذهب بعض العلماء إلى أنه لتحقيق ذلك يجب عدم تجاوز مقدار ما يصرف على الجهاز ثُمُن الحصيلة. ومع ذلك فقد يكون التمسك بالاحتكام إلى كل حالة بعينها ما هو أكثر صواباً. وقد يكون الأولى اتباع قاعدة «الأجر أو الثمن أيهما أقل»، مراعاة لحقوق المصارف الأصلية للزكاة.

أيها الأخوة ننتقل إلى المصرف التالي:

(٤) المؤلفة قلوبهم: والمراد بهذا المصرف الإنفاق على أناس، ليس بسبب ما هم عليه من فقر وحاجة، وإنما بقصد تحسين مواقفهم من الإسلام وجماعته. والقرآن الكريم تناولهم بصيغة المقصود والصفة وليس بصيغة الذوات والأعيان. ومن ثم فكل من يكون من مصلحة الإسلام والمسلمين تحسين

موقفه فإنه يعد مصرفاً من مصارف الزكاة. والأنواع والأصناف هنا عديدة، فقد يكون ذلك كافراً يستهدف إسلامه أو يستهدف حماية جماعة من المسلمين ودفع الأذى عنهم. وقد يكون القصد تثبيت حديث عهد بإسلام وإعانته على مواجهة الحياة حتى لا يعود إلى الكفر. وقد يكون القصد تقوية عقيدة مسلم أو إبعاده عن فعل ما يضر بالإسلام. والذي نود التأكيد عليه أنه في ضوء هذا الفهم الصحيح لمقاصد الشريعة فإن الحاجة إلى تأليف القلوب هي حاجة إسلامية دائمة وعامة، وإن تشكلت بأشكال وصور عديدة متنوعة. وقد تأخذ في زمننا هذا صورة المساعدات لبعض الحكومات غير المسلمة، تحريضاً لها على اتخاذ مواقف في صالح المسلمين، وكذلك منح المساعدات لبعض الجمعيات، ولبعض دور النشر حتى تكف عن أذى الإسلام. والسؤال هنا: من له حق الصرف على هذا المصرف؟ واضح تماماً أن الأقدر على ذلك هو الحكومة، وكذلك الجمعيات الخيرية، ولا يمنع من ذلك الأفراد، طالما كان ذلك محققاً للمقصود من الإنفاق على هذا المصرف.

أيها الأخوة الكرام ننتقل إلى مصرف آخر من مصارف الزكاة:

(٥) وفي الرقاب: ومعناه صرف جزء من حصيلة الزكاة في تحرير العبيد والإماء من الرق، وذلك بإعانة المكاتبين والمكاتبات منهم على سداد ما كلفوا به، وشراء ما يمكن شراؤه منهم ثم عتقه. واليوم ليس هنا عبيد وإماء كما كان في الماضي، فهل معنى ذلك تجميد وتعطيل هذا المصرف، والتحول إلى مصارف أخرى أم أن هناك أوضاعاً مشابهة تلحق بذلك وتعامل معاملتها؟ ذهب الكثير من العلماء إلى أنه إن كان قد زال الرق الفردي فقد ظهر الرق الجماعي. فهناك رق الدول ورق الشعوب والمتمثل في صنوف الإرهاق والعنت والاضطهاد، وهناك الأقليات الإسلامية التي تلقى من العنت ما قد يفوق بكثير ما كان يلقاه العبد أو الأمة، ومن ثم فمن المفيد والمطلوب أن يوجه إليهم الإنفاق من هذا المصرف

من الزكاة. وهناك فئات الخدم التي تعاني الكثير من قسوة وبطش المخدومين، فلم لا يصرف عليهم لتخليصهم من هذا الذل والهوان؟

أيها الأخوة الكرام ننتقل إلى مصرف آخر من مصارف الزكاة

(٦) الغارمون: والتساؤلات هنا عديدة، والأبعاد الفقهية والاقتصادية والاجتماعية متعددة. فمن هم الغارمون الذين لهم حق في الزكاة؟ وهل لفظة الغارم ترادف لفظة المدين؟ وإذا كانت كذلك فلم تخير القرآن الكريم لفظة الغارم على لفظة المدين مع أن الثانية أظهر دلالة ومضمونا؟ إن وراء اختيار القرآن لهذا اللفظ بدلاً من ذاك سراً وحكمة. وبالرجوع إلى أقوال العلماء نجد إشارات واضحة جيدة تفصح عن بعض جوانب ذلك. يقول الإمام مجاهد في تفسيره للغارم: «إنه رجل ذهب السيل بماله، ورجل أصابه حريق فذهب بماله، ورجل له عيال وليس له مال فهو يدان وينفق على عياله»[1]. نلاحظ أن الغارم أوسع وأعم من المدين، فهو بالإضافة إلى المدين، كل من تعرض لكوارث طبيعية أو اقتصادية أهلكت رأسماله وشلت قدراته الإنتاجية، ولم يبق أمامه سوى أن يتحول من قوة منتجة إلى عالة على الغير.

ومن ناحية ثانية فليس كل مدين يقضي عنه دينه من الزكاة، وإنما من استدان في غير معصية أو إسراف. وقد التفت الإمام الباجى هنا التفاتة جيدة، حيث اشترط «أن يكون هذا الغارم من تُنجَّز حاله بأخذ الزكاة، ويتغير بتركها، وذلك بأن يكون له أصول يستغلها ويعتمد عليها، فيركبه دين يلجئه إلي بيعها، ويعلم أنه إذا باعها خرج عن حاله، فهذا يؤدى عنه دينه، وأما من كان على حالة من الابتذال والسعى، فأراد أن يشترى أموال الناس ليكون منها دين في ذمته فيكون غارماً يؤدى عنه من الزكاة فلا يجوز ذلك، لأن الغرم عن هذا لا يغير حاله، ولا يضطره منعه من الابتذال إلى الخروج عن عادته»[2].

---

(١) الكتاب المصنف لابن أبي شيبة ص٢٠٧

(٢) المنتقى: ٢/١٥٤

معنى ذلك أنه ليس كل مدين يعد غارماً تدفع له الزكاة، وإلا فما أكثر المدينين الذين يستدينون لأن ذلك من متطلبات وعادة أنشطتهم الاقتصادية، كالتجار ورجال الأعمال، إنما هو مدين ذو طبيعة خاصة، لقد استدان، مثلا ثم طرأت ظروف قاهرة، طبيعية أو اقتصادية، كالزلازل والجفاف والركود واضطرابات البورصة والأسواق، جعلته لا يستطيع سداد دينه إلا من خلال تصفية أعماله وخروجه من النشاط، ومن ثم تغير وضعه، عند ذلك تتدخل الزكاة فتبقى له على أصوله الإنتاجية وتسدد عنه دينه، حتى ولو كانت أصوله تغطى دينه كما قال الإمام مالك[1] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومن قبله قال سيدنا عمر بن عبد العزيز لولاته اقضوا عن الغارمين فقالوا: إنا نجد الرجل له المسكن والخادم والفرس والأثاث. فكتب لهم نعم فاقضوا عنه فإنه من الغارمين[2].

ومن صنوف الغارمين الذين لهم حق في الزكاة باتفاق الفقهاء من استدان لا لنفسه وإنما لتحقيق مصلحة اجتماعية، مثل من يقوم بإنشاء مؤسسات خيرية. فهذا يقضى عنه دينه حتى ولو كان غنياً، ويدخل في ذلك ما تقوم به لجان المصالحات. ماذا عن سداد ديون الموتى؟ لقد تطرق الفقهاء إلى ذلك ومال الكثير منهم إلى معاملتها معاملة ديون الأحياء. كذلك فقد تطرق بعض فقهاء العصر إلى مسألة الإقراض من مال الزكاة من هذا السهم، بمقولة إنه إذا كانت الزكاة توجه إلى سداد الديون فما المانع أن توجه إلى الإقراض لمن هو في حاجة إلى الاقتراض، على أن تعود إلى مال الزكاة عند الميسرة؟ ومال بعضهم إلى الجواز. والمسألة في رأى تحتاج إلى مزيد نظر وتحرير.

---

(١) نفسه، ٢/١٥٤

(٢) الأموال: ٤٩٥

إن هذا المصرف ذو أثر بالغ في تنشيط الحياة الاقتصادية، حيث يقدم حماية وحصانة ضد العديد من المخاطر التي قد تعوق ممارسة النشاط الاقتصادي أو النشاط التمويلي، مما يوقع المجتمع في براثن الفقر والتخلف.

والآن أيها الأخوة إلى المصرف التالي:

(٧) في سبيل الله: هذا المصرف أخذ من الفقهاء القدامى والمعاصرين وقتاً كبيراً وجهداً ضخماً حول تحديد مضمونه وما صدقاته، وقد تنوعت الآراء حياله تنوعاً متسعاً بشكل كبير. ومرجع ذلك العديد من الاعتبارات، منها المفهوم اللغوى والشرعى لهذا المصطلح، والتطبيق العملى له في صدر الإسلام، ومجيئه وسط مصارف أخرى محددة للزكاة. وقد تفاوتت الآراء ما بين مضيق تماماً لنطاقه وما بين موسع تماماً لنطاقه بحيث يشمل كل وجوه وجوانب المصلحة العامة المعتبرة شرعاً. وتتبعنا هنا لهذه الأقوال المختلفة ومناقشتها والترجيح بينها قد لا يكون متاحاً ولا مفيداً، ويكفى أن نشير إلى أن محل اتفاقهم الجهاد الشرعى بكل أساليبه وأدواته، ويدخل فيه الجهاد العسكري، طالما لزم الأمر ذلك في ضوء الظروف المالية للدولة، وما تواجهه من عدوان عسكرى، كما يدخل فيه الجهاد الفكرى والثقافي، وحماية الدعوة من العدوان الذي يمارس عليها في الداخل والخارج، وكذلك نشر الدعوة وتوضيح أحكامها. وبالتالي فيدخل فيه الانفاق على نشر الدعوة الإسلامية وحمايتها من التحريف والبدع. ويدخل فيه إنشاء مدارس ومعاهد ومراكز علمية لتحقيق هذا المقصد، وكذلك إنشاء ودعم دور النشر والمجلات والكتب المحققة لذلك، ثم الإسهام في إقامة بعض المرافق الأساسية، إذا ما تعذر إقامتها من قبل الموازنة العامة بشكل كامل، وفي ظل ضوابط معينة تحكم النفقات العامة والإيرادات العامة. والمعروف أن للإسلام تنظيمه الواضح حيال ذلك كله، والمهم ألا تخرج الزكاة تحت أى ظرف

عن مقاصدها الشرعية التي شرعت من أجلها. فهى لم تشرع لتمويل المصالح العامة، مثل الفيئ والخراج مثلاً.

(٨) وابن السبيل: أيها الأخوة الكرام نأتى إلى المصرف الثامن والأخير من مصارف الزكاة وهو ما يتعلق بابن السبيل. والملاحظ أن الإسلام قد اهتم اهتماماً بالغاً بأبناء السبيل، ليس على مستوى الزكاة فحسب، بل على مستوى أموال المصالح العامة، وكذلك أموال التبرعات والنوافل.

ولنتدبر المصطلح القرآنى الكريم «ابن السبيل» ولم يقل والمنقطع في السفر أو المسافر، مثلاً، وإنما عدل عن ذلك كله إلى مناط الحكم، وهو كون الإنسان أصبح ابن الطريق، كناية عن الغربة، وكناية عن العوز والحرمان من المأوى، وكناية عن السفر والترحال. وبالتالي فهو يواجه العديد من الفئات على رأسها المسافرون الذين لم تتمكن أموالهم الموجودة معهم من تمكينهم من إتمام السفر أو العودة إلى ديارهم، بغض النظر عن حالتهم الاقتصادية في بلادهم، طالما أنه لم يمكنهم استقدام أموال من بلادهم، وقد قال كثير من الفقهاء إنه لا يلزمهم الاقتراض لمواجهة ظروفهم. كذلك يدخل فيه، طبقاً لرأى الكثير من الفقهاء، من يريدون السفر، حتى ولو لم يدخلوا فيه بالفعل، ومعنى ذلك أن المسئولية هنا مسئولية البلدة التى هم منها، أما المسئولية هناك فهى مسئولية البلدة الذين حلوا بها، حتى ولو كانت الأموال قادمة من البلدة الأصلية. والمهم في الأمر ألا يكون السفر سفر معصية. ومقدار ما يأخذه ابن السبيل هو ما يحتاجه لإتمام سفره أو للعودة لبلده من كل الوجوه، بما فيها تأمين وسيلة السفر والإقامة، وقد أدخل بعض العلماء في هذا المصرف الإنفاق على تعبيد الطرق وتوفير المرافق ووسائل الانتقال، على أساس أن ذلك كله يدخل في متطلبات توفير الوضع الطيب لابن السبيل.

كذلك يدخل في هذا المصرف المشردون واللاجئون والمسافرون لمصالح عامة والمتسولون، والمنكوبون في مساكنهم ومن ثم أصبحوا بغير مأوى. وكل ذلك له مفعوله القوى في تنشيط الحياة الاقتصادية، وتسهيل مهمة العمل، والحد من مشاكل البطالة، إضافة إلى ما له من آثار على الحياة الاجتماعية والأمنية.

وهناك ظاهرة جد خطيرة تعيشها بعض الدول الإسلامية وهي ظاهرة أولاد الشوارع الذين يتخذون من الشوارع المأوى والمسكن والإقامة. وهذا المصرف يتسع لهؤلاء.

أيها الأخوة الكرام هذه لمحة قصيرة عن فقه مصارف الزكاة. يبقى لنا التعرض السريع لبعض جوانب الزكاة ذات الصلة الوثيقة بالمصارف. مثل جانب تمليك الزكاة لصاحبها، ومدى إمكانية التمليك الجماعى المشترك، وكذلك جانب استثمار أموال الزكاة، وجانب القيمة والعين في انفاق الزكاة. وبعبارة عامة نحن أمام كيفية الصرف على هذه المصارف.

بداية لاحظ المفسرون والفقهاء تنوع النسق القرآنى في تناوله لهذه المصارف، فمرة يستخدم الحرف (اللام) ومرة يستخدم الحرف (في) ومرة يجرد المصرف عن هذين الحرفين. لقد دخلت اللام على الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم والغارمين، ودخلت الفاء على الرقاب وعلى سبيل الله، وخلا منها الغارمون وابن السبيل. فما هى الحكمة من وراء ذلك؟ بعض العلماء ذهب إلى أن ذلك يفيد التنوع في كيفية الإنفاق، فالمصارف المقترنة باللام تأخذ الزكاة على وجه التمليك، على أساس أن اللام هنا لام الملك، ومن اقترن بفي لا يكون الإنفاق عليها على سبيل التمليك، وإنما هو إنفاق في مصالح وليس إعطاء لأفراد مستحقين لها، وإن كانت المصالح منصرفة إلى الأفراد، فمثلاً تدفع الزكاة للسيد مالك العبد حتى يعتق عبده أو لبائع العبد نفسه، وتدفع لأصحاب وسائل النقل والإقامة ولا تدفع للمسافرين.

وذهب بعضهم إلى أن وراء هذا التمايز ملفتاً آخر، هو أن المصارف المقترنة بفي أحق وأولى وأوغل في الاستحقاق من المصارف المقترنة باللام، فهي بمثابة ظرف أو وعاء للزكاة. والمجردة من هذه وتلك قد تلحق بأى منهما.

وقد طرح ذلك مسألة التملك في الزكاة، وهل يشترط أن يتملكها الفقير مثلاً؟ أم يكفى أن تسد حاجته، مثل إطعامه أو إسكانه؟ وهل لابد من التملك الفردى أم يمكن التملك المشترك أو الجماعى بين مجموعة من الفقراء أو غيرهم من مصارف الزكاة؟

المسألة خلافية بين الفقهاء، وقد طرحت أيضاً هنا مسألة استثمار أموال الزكاة، من خلال إقامة مشروعات إنتاجية موجهة للإنفاق على مصارف الزكاة. وهنا تثور مسألة ملكية هذه المشروعات، وهل تكون لأصحاب الزكاة أم لمؤسسة الزكاة؟ المسألة في حاجة إلى تحرير فقهى دقيق يأخذ الواقع وملابساته في الحسبان. حتى لا تتسرب وتفنى أموال الزكاة دون ما استفادة منها لأصحابها. وكلما كان نطاق التملك فردياً أو جماعياً صغيراً وكلما كان مباشراً أى مملكاً للفقراء أنفسهم كان أقرب إلى الصواب والقبول الشرعي.

ومسألة القيمة والعين في الزكاة بحثها الفقهاء ومال الجمهور أو الكثرة إلى جواز إخراج القيمة عن العين وكذلك العين عن النقد، والمعول عليه ما يحقق المصلحة للفقير أو المستفيد بدرجة أكبر.

الإمام الشافعي وملحظ البعد المؤسسي للزكاة: قد يكون مسك الختام الإشارة السريعة إلى عبارتين قالهما الإمام الشافعي، لما لهما من دلالات بالغة حيال البعد المؤسسي للزكاة وكذلك حيال البعد المالي لها، والذي يجعل منها بالفعل هيئة ذات موازنة خاصة، تحدد بدقة نفقاتها مسبقاً خلال العام، بحيث ينفق على أصحابها عند جبايتها. وفي ذلك ما فيه من إسهام لمؤسسة الزكاة في تحمل قدر من أعباء الدولة، من خلال ضرورة معرفتها بالمرافق المختلفة ومقدار

احتياجات كل مرفق. ويكفيها في ذلك أنها تعرفنا على حجم وأبعاد مشكلة الفقر في المجتمع، تلك المشكلة التي عجزت حتى الآن الدول بما لديها من أجهزة فنية وكوادر بشرية من التعرف الدقيق عليها.

قال الإمام الشافعي: «ينبغي للساعي على الصدقات أن يأمر بإحصاء أهل السهمان «أصحاب المصارف» في عمله، فيكون فراغه من قبض الصدقات بعد تناهي أسمائهم وأنسابهم وحالاتهم وما يحتاجون إليه، ويحصى ما صار في يديه من الصدقات فيعزل من سهم العاملين بقدر ما يستحق بعمله، ثم يفض جميع ما بقى من السهمان كله عندهم»[1].

وله عبارة أخرى في هذا الشأن هي «ينبغي للإمام والساعي وكل من يفوض إليه أمر الصدقات أن يبدأ فليأمر بأن يكتب أهل السهمان، ويوضعون مواضعهم، ويحصى أهل كل صنف منهم على حدتهم، فيحصى أسماء الفقراء والمساكين، ويعرف كم يخرجهم من الفقر إلى أدنى مراتب الغنى، وأسماء الغارمين ومبلغ غرم كل واحد منهم ... حتى يكون قبضه الصدقات مع فراغه من معرفة ما وضعت من أهل السهمان أو بعده»[2].

والحمد لله أولاً وأخيراً

---

(١) الشافعي، الأم، ج٢، ص٩٣، دار الفكر، بيروت.
(٢) نفسه، ج٢، ص٨٠.

الخـــــراج(*)

المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

وردت كلمة خراج في لغة العرب بمعان متعددة، منها الكراء «الإيجار» والأجرة والغَّلة والإتاوة، والمبلغ المعين الذي يخرجه القوم في السنة[1].

وقد استخدم هذا اللفظ في أحاديث نبوية وآثارٍ عن بعض الصحابة، ومن قبل نطق به القرآن الكريم. قال ﷺ: «الخراج بالضمان» وفسر العلماء ذلك بأنه غلة العبد المشترى، ويريد مشتريه إرجاعه لبائعه لعيب ظهر به، وكان قد استغله واستفاد منه، فبين الحديث أن غلته هذه لمشتريه لأنه كان في ضمانه. وفي ذلك يقول أبو عبيد – وهو حجة في اللغة –: «وكذلك معنى الخراج في كلام العرب إنما هو الكراء والغلة. ألا تراهم يسمون غلة الأرض والدار والمملوك خراجاً؟»[2]. وقد اشتكى أبو لؤلؤة المجوسي ثقل خراجه لسيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال له: «كم خراجك؟ قال: درهمان كل يوم. قال له: وما تحسن من الأعمال؟ قال: نقاش نجار حداد فقال له عمر: «ما خراجك بكثير على ما تحسن من الأعمال»[3].

ثم انتقلت كلمة الخراج من هذا المعنى الواسع المتعدد وأصبحت في عرف الفقهاء تطلق على معنى محدد واحد هو «ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها»[4]، ودخلت بذلك في عداد الإيرادات العامة للدولة.

(*) هذا البحث سبق تقديمه للجمعية الدولية للاقتصاد الإسلامي .لندن. ليكون ضمن بحوث الموسوعة العالمية للاقتصاد الإسلامي.

١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، باب الجيم فصل الخاء، ابن منظور، لسان العرب، مادة خرج.

٢) الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: ١٩٦٨م، صـ١٠٤.

٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المطبعة الأزهرية، القاهرة: ١٣٠٣هـ صـ١٩ جـ٣.

٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، القاهرة: ١٩٦٦م، صـ١٤٦.

النشأة والتطور:

المعروف المشتهر بين المسلمين أن أول من أدخل الخراج بهذا المعنى الحالي المحدد إلى واقع الدولة الإسلامية كان عمر بن الخطاب عندما كان خليفة وفتحت البلاد المختلفة ودخلت في حوزة الدولة الإسلامية. وقيل إن الخراج بهذا المعنى وجد في عصر الرسول ﷺ عندما فتح خيبر وفدك. حيث وجدت أراضي زراعية دخلت حوزة الدولة من غير المسلمين. وبقيت في أيدي أصحابها السابقين يقومون عليها نظير مبلغ محدد تحصل عليه الدولة لتمول به جزءاً من النفقات العامة. ومع الاعتراف بصحة ذلك تاريخياً فمما لا خلاف فيه أن هذا الاسم قد أصبح علماً ومصطلحاً مالياً يمثل أحد الإيرادات العامة للدولة بجوار الزكاة والعشور والجزية والخمس.. الخ في زمن عمر بن الخطاب، وأصبح فيما بعد مادة خصبة للبحث والدراسة من العديد من علماء المسلمين على مر العصور، بدءاً من بداية زمن التدوين العلمي وحتى الآن، ولم يقف الاهتمام به عند الفقهاء فحسب، بل تجاوزه إلى المؤرخين والاقتصاديين، والكتاب.

وقد بدأ تطبيقه تحت هذا المسمى كإيراد عام بعد أن دخلت دول عديدة في حوزة الإسلام، كالفرس والعراق والشام ومصر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وقد واجهت الدولة آنذاك مشكلة كيفية العمل في الأراضي الزراعية المهولة والتي تقدر بملايين الهكتارات في تلك البلاد. كيف تكون ملكية هذه الأراضي؟ وهل تقسم بين الفاتحين وتخمس، شأنها شأن بقية الأموال الأخرى التي كانت محل غنائم من قبل، ومن ثم يصبح ٢٠٪ منها ملكية عامة، و٨٠٪ ملكية خاصة؟ أم تعامل معاملة الفيء، فلا تقسم ولا تخمس، وإنما تبقى ملكية عامة للأمة بأكملها؟

وقد دارت حوارات مطولة ومناقشات حامية بين الصحابة بشأن هذه القضية، فكان هناك من يذهب إلى قسمتها، تمسكاً بأنها غنيمة، والنصوص

والمواقف السابقة تأمر بتقسيمها، وكان هناك من يرى عدم قسمتها، وجعلها كلها ملكية عامة، وكان من أنصار الرأي الثاني الخليفة عمر، ومع ذلك فلقد أدار مع المعارضين له حواراً موضوعياً «ديمقراطياً» إلى آخر مدى، دونما جبر وإلزام بما يراه. وقد أكدت ذلك الوثائق المعتمدة وثقات المؤرخين. وكان وراء كل موقف حيثيات وحجج وأسانيد[1]. وقد تمسك الفريق الأول بأنها غنيمة. والقرآن الكريم ينص صراحة على قسمتها. وتمسك الفريق الثاني بكثير من الحجج والاعتبارات، والتي يرجع بعضها إلى النصوص القرآنية والتطبيقات النبوية، ويرجع بعضها إلى اعتبارات المصلحة متعددة الجوانب، بمعنى أنه تمسك بالنقل والعقل معاً. وبما أن هذا الموقف هو الذي رجح وهو الذي طبق، وبه ظهر الخراج كإيراد مالي عام للوجود نجد أنه من الضروري بسط القول فيه بعض الشيء.

إن ما استند إليه من يرون الملكية العامة اعتبارات متعددة، ظهرت صراحة أو ضمنا في حواراتهم، ومن ذلك.

١- ما يترتب على التقسيم من آثار توزيعية وإنتاجية سلبية على المستوى القومي.

٢- ما يترتب على التقسيم من آثار اجتماعية سلبية على المستوى القومي.

٣- ما يترتب على التقسيم من آثار سياسية سلبية على المستوي القومي.

٤- ثم إن ذلك سوف ينجم عنه حرمان الأمة من مصدر دائم لتمويل النفقات العامة يكون تحت يديها.

---

١) لمزيد من المعرفة يراجع د. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩م صـ٣٣٦ وما بعدها.

فلقد ظهر أن التقسيم سيولد اختلالات كبرى في نمط توزيع الثروات والدخول بين سكان المجتمع الحاضرين وبينهم وبين الأجيال القادمة، إذ يعتدي الجيل الحاضر، أو بالأحرى قلة قليلة فيه، على حقوق الأجيال القادمة كما أنه يحدث خللاً كبيراً في نمط توزيع الثروات والدخول بين الحاضرين أنفسهم، فالمسلمون جميعاً لم يشتركوا في الحروب، وبالتالي فلن يكون لهم نصيب في هذه الأموال الكبيرة إذا ما قسمت. كذلك تبين ما للتقسيم من أثر في تدهور وضعف الإنتاج الزراعي، ومن ثم تدهور الاقتصاد القومي، لأن الملاك الجدد من العرب لا عهد لهم بالزراعة ومتطلباتها وخاصة من الري، عكس ما هو عليه حال سكان هذه البلاد المتمرسين في الزراعة منذ آماد طويلة.

كذلك كان هناك تخوف كبير من وقوع فتن واضطرابات وقلاقل بين الفاتحين المالكين وخاصة حول توزيع المياه. ثم إن ذلك يُحَوِّل جموع الفلاحين السابقين إلى عاطلين، وإلى أرقاء للفاتحين، وفي ذلك ما فيه من مخاطر وإشكلات اجتماعية. كما كان هناك تخوف كبير من أن ينشغل العرب الفاتحون بمزارعهم ويتركوا الجهاد والدعوة إلى الإسلام ولا يتفرغوا لحماية الدولة الإسلامية من أعدائها.

وفوق هذا وذاك لو تم التقسيم من أين تمول النفقات العامة بأنواعها المختلفة، وخاصة في المستقبل؟ فالزكاة محددة المصارف، والخمس غير دائم وغي مستقر، فمن أين تحصل الدولة المتنامية المتزايدة ذات الاحتياجات المتكاثرة على تمويل الخدمات والمرافق التي تشبع هذه الاحتياجات[1]؟. وعدم توفر مثل هذا المصدر التمويلي كفيل بمفردة – كما هو معروف اليوم – بتخلف

---

١) د. منذر قحف، القطاع العام الاقتصادي ودوره في توليد الإيرادات العامة للدولة الإسلامية، ندوة موارد الدولة المالية.. البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط١، ١٩٨٩م، صـ١٥١ وما بعدها.

الدولة وتدهور أوضاعها. يضاف إلى ذلك ما نص عليه القرآن الكريم من ضرورة وجود أموال عامة تبقى مستمرة تحت يد الدولة لانتفاع المسلمين بها عبر العصور المستقبلية. وتحقيق ذلك لا يتأتى مع التقسيم، وإنما مع بقائها ملكية عامة يوجه ريعها لمصالح الجميع في الحاضر والمستقبل على السواء، ولا يكون ذلك في الأموال المنقولة وإنما في الأصول الثابتة وعلى رأسها الأرض. وقد يكون من المفيد أن نذكر طرفاً من هذه الحيثيات كما وردت لنا ونقلت إلينا في بطون الكتب.

وقبل أن نعرضها نشير إلى ملاحظة لها أهميتها هي أن ولاة هذه الأقاليم كلهم في العراق والشام ومصر «سعد بن أبي وقاص، أبو عبيدة، عمرو بن العاص» قد رفضوا كُلاً على حده طلب بعض الفاتحين قسمة الأرض قبل أن يرجعوا في ذلك إلى الخليفة، وما ذلك إلا إدراكاً واستشعاراً منهم بخطورة القضية وما ينجم عنها من آثار. كذلك فقد اشترك في الحوار كبار الصحابة من الأنصار.

قال أبو عبيد: «لما فتح المسلمون السواد – العراق – قالوا لعمر اقسمه بيننا فإنا فتحناه عنوة. قال: فأبى. وقال: فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه. قال: فأقُّر أهل السواد في أرضيهم، وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أرضيهم الطَّسق، ولم يقسم بينهم. قال أبو عبيد: يعنى بالطسق الخراج»[1]. وحكى «قال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التى افتتحها عنوة – قهراً وقتالاً – اقسمها بيننا وخذ خمساً. فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكن أحبسه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين..»[2].

وحكى، قال عمر: «لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم

---

١) الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: ١٩٦٩م، صـ٨١.

٢) نفس المصدر، صـ٨١.

رسول الله ﷺ خيراً»[1]. قال عمر: «تريدون أن يأتى آخر الناس ليس لهم شيء»[2]، قال عمر: «دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة». قال أبو عبيد: «أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم»[3]، كتب عمر إلى سعد بن أبي وقاص يوم افتتح العراق: «أما بعد فقد بلغنى كتابك: أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم. فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر من كراع ومال – مختلف الأموال المنقولة والنقدية – فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين. فإنا لو قسمناها لمن حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»[4]. أراد عمر أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمر أن يُحصوا فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك. فقال له عليّ: «دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم»[5]، قدم عمر الجابية – في أرض الشام – فأراد قسم الأرض بين المسلمين. فقال له معاذ: «والله ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدى القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً. فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»[6]. ويقول عمر: «... ويكونون عمار الأرض، فهم أعلم بها وأقوى عليها»[7]. ويقول ابن رجب: «إن الله تعالى خصَّ هذه الأمة بإباحة الغنيمة، والذي خصت بإباحته هو المنقولات دون

---

١) نفسه، صـ٨٠.

٢) نفسه، صـ٨٢.

٣) نفسه، صـ٨٢

٤) نفسه، صـ٨٣.

٥) نفسه، صـ٨٣.

٦) نفسه، صـ٨٣.

٧) أبو يوسف، الخراج، صـ١٤١، دار المعرفة بيروت.

الأرض، فالأرض لم يحرمها الله على بنى إسرائيل، لأنها ليست داخلة في مطلق الغنيمة، فخصت الأمة بإباحة الغنيمة التى هى المنقولات من الأموال، وما ليس له أصل يبقى، وأما ما له أصل يبقى فإنه يكون مشتركاً بين المسلمين كلهم، من وجد منهم ومن يوجد بعد ذلك.. فقد جعل الله تعالى الأرض لثلاثة أصناف: المهاجرين والأنصار ومن جاء بعدهم من المسلمين. وهذا لا يمكن في المنقولات قطعاً، لأن المنقولات تستهلك، ويختص بها من أخذها، فلا يمكن اشتراك المسلمين فيها»[1]. قال أبو يوسف: «لما جاء فتح العراق وشاورهم عمر في قسمة الأرض التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر: فكيف بمن يأتى بعدكم من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها – فلاحيها – قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، ما هذا برأى. فقال له عبد الرحمن بن عوف فما الرأى، ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم. فقال عمر: ما هو إلا كما تقول ولست أرى ذلك. والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يُسدُّ به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر، وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول هذا رأى. قالوا: فاستشر. قال: فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا... فأرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني،

---

١) ابن رجب، الاستخراج، بتصرف يسير، صـ١٤٤ وما بعدها، القاهرة: دار هجر للنشر، ١٩٩٧م.

ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هواى، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق. قالوا: قل، نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلماً. لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت. ولكن رأيت أنه لم يبق شيء بعد أرض كسرى، وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه. وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتى بعدهم. أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام – كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر – لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعاً الرأى رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم.. ثم قال عمر: إنى وجدت حجة، قال الله تعالى فى كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[الحشر: ٦]. حتى فرغ من شأن بنى النضير.. ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]. ثم قال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ ..﴾[الحشر: ٨] الآية. ثم لم يرض حتى خلط بهم الأنصار. فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ ..﴾الآية [الحشر: ٩] فهذا فيما بلغنا والله أعلم للأنصار خاصة. ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ الآية [الحشر: ١٠]، فكانت هذه عامة لمن جاء

بعدهم، فقد صار هذا الفيئ بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم»[1] ثم قال أبو يوسف: «فاجمع على تركه وجمع خراجه. وقال علي كرم الله وجهه: «لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت الخراج بينكم»[2].

لهذه الاعتبارات المتعددة كان موقف الدولة هو الملكية العامة، وترك الأراضي في أيدي أهليها السابقين يقومون عليها نظير مبلغ معين يؤدونه للدولة بنظام معين معروف، أو بعبارة أخرى نظير «الخراج». ثم جدت تطورات على هذا الوضع، منها ما يرجع إلى الخراج ذاته وتعديله من نوعٍ لنوع، وهذا ما سنعرض له في فقرة قادمة. ومنها ما يرجع إلى طبيعة الأرض ذاتها وتحول أجزاء منها من الملكية العامة إلى ملكيات خاصة، ويلاحظ أن هذا التطور أخذ في الظهور في زمن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان محل رفض منه، كما دلّت الآثار[3]. ثم ظهر جانب منه زمن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ثم تفشى في العصر الأموى والعصر العباسى.

الأمر الذي فرض واقعاً جديداً أمام الفقهاء، إذ كيف يواجهون هذا الواقع المواجهة التى تتسم بالواقعية والشرعية معاً؟ فهل تلغى هذه التصرفات التى تمت في هذه الأراضى وتعود إلى سابق عهدها؟ أم يعتد بهذا الواقع الجديد؟ وإذن كيف يكون الموقف حيال الخراج، وهل سيظل أو يسقط؟. لقد تبين أن عودة الحال إلى ما كان عليه من الصعوبة بمكان، لتطاول العهد من جهة، ولترتب حقوق جديدة من جهة ثانية، وللمقاومة الشديدة من ذوى النفوذ والجاه من جهة ثالثة، وقد حاول الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز إحداث ذلك لكنه لم يستطع. ومعنى ذلك أن الأمر أصبح أمراً واقعاً لا مناص من التعامل معه. فهل

---

١) الخراج، صـ٢٤ وما بعدها.

٢) ابن رجب، الاستخراج، صـ١٥٩، يحي بن آدم، الخراج، صـ١١٤، دار المعرفة، بيروت.

٣) أبو عبيد، الأموال، صـ١١٠.

يسقط الخراج. حيث أصبح الحائز للأرض مالكاً لها وقد دفع ثمنها لمن كانت تحت يديه، كما أصبح في غالب الأمر مسلماً؟. إن إسقاط الخراج معناه مالياً غياب أهم إيراد مالي للدولة، فكيف تقوم بغير وجوده؟! ومعناه شرعياً الانقضاض على ما تم تأسيسه في عهد الصحابة وباتفاقهم في النهاية، وهذا غير مقبول شرعاً. ثم إن ذلك يتعارض مع الهدى القرآني الذي يقول بإبقاء أموال عامة يستفيد منها كل من يأتي من المسلمين إلى قيام الساعة.

لا شك أن هذه التطورات قد أوجدت تحدياً حقيقياً أمام الفقه الإسلامي، وكان عليه أن يتعامل معها تعاملاً تتوفر فيه الشرعية والواقعية معاً. وبالفعل تم هذا التعامل من خلال القول بأن الخراج لصيق بالأرض يسير معها حيثما سارت، لا يتأثر بتغير طبيعتها، كأن تصبح ملكية خاصة بعد أن كانت ملكية عامة، ولا يتأثر بتغير صفة الحائز لها، كأن يصبح مسلماً بعد أن كان غير ذلك. وبالتالي فلا خوف ولا خطر على الخراج من جراء هذه التطورات[1].

التكييف الفقهي المالي:

تنوعت مواقف الفقهاء في تكييفهم للخراج، فمن قائل إنه أجرة للأرض، ومن قائل إنه ثمن للأرض، ومن قائل هو وظيفة مالية على الأرض، ومن قائل إنه أصل قائم بذاته. أما أنه أجرة، فقد قال بذلك الكثير من الفقهاء، مع وجود تحفظات على هذا القول جعلتهم يقولون هو في معنى الأجرة وليس أجرة حقيقية. وأما أنه ثمن فقد ذهب إلى ذلك الأحناف، حيث يرون أن عمر ملَّك تلك الأراضي لأصحابها السابقين نظير ثمن مقسط ممثل في الخراج، وهذا القول هو الآخر لم يسلم من الاعتراضات. وقد عرض ابن رجب هذه المواقف قائلاً: «الخراج قسمان: خراج صلح وخراج عنوة – قهر وقتال وهزيمة – فأما خراج الصلح فهو يعنى الجزية عند الجمهور فيسقط بالإسلام، وهو عند أبي حنيفة في

---

١) لمزيد من المعرفة يراجع ابن رجب، الاستخراج، صـ٢٤٣ وما بعدها.

معنى ثمن الأرض كخراج العنوة فلا يسقط[1]. وأما خراج العنوة فاختلف فيه، فقيل هو ثمن، وهو قول الحنفية الذين قالوا إن عمر ملكهم الأرض بالخراج. وقالت طائفة هو أجرة. واعترض على من قال إنه أجرة حيث لا تتحقق شروط الإجارة فيها، فهي على التأبيد، وقد زيدت، والإجارة لا تزاد إلا برضى المستأجر. ورُدَّ على ذلك بأن هذه معاملة بين المسلمين والمشركين، ويغتفر فيها من الجهالة ما لا يغتفر في عقود المسلمين بينهم. ومنهم من أجاب بجواز عدم تقدير المدة، ومنهم من أجاب بأن عمر لم يقدر المدة، لما في ذلك من عموم المصلحة، فاغتفر في هذا العقد. ومنهم من قال إنه ليس بأجرة حقيقية، وإنما هو في معنى الأجرة. وقال ابن تيمية: «التحقيق أن وضع الخراج معاملة قائمة بذاتها ذات شبه بالبيع والإجارة، ولو كان وضع الخراج إجارة محضة لدخل فيها المساكن، ولكان دفعها مساقاة أو مزارعة أنفع، ولكان يعتبر فيها أجرة المثل، فإن الخراج دونها بكثير. ولو كانت بيعاً لدخلت المساكن أيضاً، ولا يكون بيع بثمن مؤبد إلى يوم القيامة، فالخراج أصل ثابت بنفسه لا يقاس بغيره»[2].

وإذا كان من الممكن قبول الاتجاه الفقهي الذي يذهب إلى أن الخراج أجرة أو ثمن عندما كانت هذه الأراضي على وضعها الأصلي، فمن الصعب قبول ذلك بعد أن طرأ عليها ما طرأ من انتقال ملكيتها إلى آخرين بثمن دفعوه فيها، ثم يقال إن الخراج مازال عليهم لأنه أجرة الأرض أو لأنه ثمن الأرض؟!

---

١) لا أدري توجيه ابن رجب لخراج الصلح على هذا النحو. فالمعروف أن خراج الصلح يعني الخراج حقيقة وليس الجزية. ثم إن إسلام صاحبه لا يسقطه تلقائياً وفي كل الحالات، وإنما يتوقف ذلك على طبيعة عقد الصلح، فإذا نص فيه على أن الأرض لهم فيسقط بإسلامهم وإن كانت للأمة فلا يسقط.

٢) الاستخراج لأحكام الخراج، صـ١٧٩ وما بعدها. وانظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الرياض، ١٣٨٣هـ، جـ٢٩ صـ٢٠٥.

والتكييف المالي المعاصر للخراج، طبقاً لمن ذهب إلى أنه أجرة يجعله يندرج تحت مسمى الإيراد العام المعروف بـ «الدومين» والذي يعنى إيراد الممتلكات العامة، والمعروف أن هذا الإيراد مغاير تماماً للضريبة في أدبيات المالية العامة. وأفضل التكييفات الفقهية ما ذهب إليه ابن تيمية من أنه معاملة قائمة بذاتها لا تندرج تحت غيرها، ومعنى ذلك أنه وظيفة مالية فرضتها الدولة الإسلامية على الأراضي الزراعية بنظام معين لغرض معين. والقول بذلك لا يصطدم بما حدث على هذه الأراضي من تطورات لحقت ملكيتها وبدلتها من ملكية عامة إلى ملكية خاصة، ومع ذلك أبقى الفقهاء على هذه الفريضة المالية بمعناها وبإسمها. ومن المفضل أن تظل كذلك في الفكر المالي المعاصر وفي التطبيق الواقعى. وبهذا يظهر حالياً إيراد عام يسمى بالخراج منضماً إلى بقية الإيرادات العامة الأخرى، كما كان الحال سلفاً. ومعنى ذلك أن هيكل الإيرادات العامة حالياً في الدولة الإسلامية يحتوى على الزكاة والخراج والقروض والضرائب – غير الزراعية – والرسوم .. الخ. ولا يحتوى على ضرائب زراعية، وإلا كان ازدواجاً مع الخراج، وذلك حيال الأراضي الزراعية المملوكة ملكية خاصة، أما الأراضي المملوكة ملكية عامة فقد يكون عليها الخراج، وقد تنضم إليه الضريبة، طبقاً لمن يرى فرض الضرائب على المشروعات العامة. وقد يكون لا هذا ولا ذاك، وإنما يوجه فائضها السنوى إلى الموازنة العامة، للدولة وذلك في حال استغلالها استغلالاً عاماً.

فإن كان ولابد من ظهور مصطلح الضريبة الزراعية حالياً فلا بأس، على أن تحل محل الخراج، بحيث لا يظهران معاً. ومن المفضل عندئذ أن تترسم هذه الضريبة مبادئ الخراج.

أنواع الخراج:

من الناحية المالية أظهر التطبيق الإسلامي نوعين للخراج: خراج الوظيفة

وخراج المقاسمة. ولم يظهر عملياً في غالب الأمر(۞) هذان النوعان متزامنين، بل متتاليين، خراج الوظيفة أولاً، ثم خراج المقاسمة ثانياً.

١- خراج الوظيفة:

ويسمى أيضاً خراج المساحة، وهو أول ما طُبق في زمن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وكان عبارة عن مبلغ محدد مقطوع على وحدة المساحة القائمة، وعادة ما كان يجمع بين نقدٍ وعين، مثل الدرهم ومعه مقدار معين معروف من القمح أو الشعير.. الخ. ولم يكن هناك مانع من أخذ قيمة هذا المقدار من الحبوب أو الثمار. وكان مربوطاً على مساحة الأرض التي لدى الحائز، والتى من الممكن زراعتها، سواء كانت تزرع بالفعل أو لا. المهم قابليتها للزراعة، وهو ما كان يطلق عليه آنئذ بـ «العامر والغامر»[١]. أما ما لا يصلح للزراعة فلم يفرض عليه الخراج مثل الجبال والمستنقعات وغيرها[٢]. وقد تفاوت مقدار الخراج المفروض على وحدة المساحة «سعره» من محصول لآخر، وفي نفس المحصول من مكان لآخر، وهناك بعض المزروعات التى أعفتها الدولة من فرض الخراج عليها. وقد أخذ الفقهاء من تفاوت مقدار الخراج أن هناك اعتبارات يجب أن تراعى عند ربط الخراج وتحديد مقداره أرجعوها إلى أربعة[٣]: جودة وخصوبة الأرض، نوع الزرع، تكلفة الإنتاج، موقع الأرض من أماكن التسويق «تكلفة التسويق». وعندما مسحت الأرض في عهد عمر روعى ما تجود به كل رقعة من

۞) وليس معنى ذلك عدم إمكانية الجمع بينهما في آن واحد في أراض متعددة، كما لا يعنى أنه لم يظهر ذلك عملياً على الأطلاق، فأبو يوسف يقول إن عمر عمل في السواد بخراج المساحة أو الوظيفة، وفي ذات الوقت عمل في نجران بخراج المقاسمة. الخراج. صـ٨٥.

١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، صـ٣٨، والمراد بالغامر ما يصله الماء ولكنه لا يستغل.

٢) ابن رجب، الاستخراج، مرجع سابق، صـ٢١٧، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار الإرشاد، ١٩٦٩م، صـ٣٤١.

٣) الماوردى، مرجع سابق، صـ١٤٨ وما بعدها.

محاصيل، فما تجود في الحدائق لا تزرع حبوباً، وما تجود في نوع من البقول أو الحبوب لا تزرع بغيره، كل ذلك من أجل الاستغلال الأمثل والحصول على أعلى إسهام ممكن من هذا القطاع في الاقتصاد القومي، وهكذا رأينا، ربما لأول مرة، تركيباً محصولياً نموذجياً، وعلى الفلاحين مراعاته في ممارساتهم، وحملاً لهم على ذلك كان الخراج ينظر فيه إلى أجود محصول يجود في الأرض، فمن تركه وزرع أقل منه عومل بالأصل. وفي ذلك يقول الإمام الكاساني: «وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذر أنه يؤخذ منه خراج الزعفران، لأنه قصَّر، حيث لم يزرع الزعفران مع قدرته عليه، فصار كأنه عطل الأرض، فلم يزرع شيئاً، ولو فعل ذلك يؤخذ منه خراج الزعفران، كذا هذا. وكذا إذا قطع كرمه من غير عذر وزرع فيه الحبوب إنه يؤخذ منه خراج الكرم، لما قلنا»[1]. وقال ابن عابدين: «ومن انتقل إلى أخس الأمرين في الزراعة بغير عذر فعليه خراج الأعلى»[2]. وهكذا كان المعول عليه هو الطاقة الزراعية المثلى لوحدة المساحة بلا إفراط ولا تفريط[3]. ومعلوم أن الخراج بهذا الشكل كان يدفع مرة واحدة في العام، ولم يكن هناك ما يمنع من دفعه مقسطاً[4]. وحرصاً من الإسلام على توفير العدالة وعلى عدم إرهاق المزارعين فقد قال الفقهاء: إن الأرض لو أخرجت قدر الخراج المضروب عليها لا غير من غير إهمال من الزارع يؤخذ منه نصف الخراج المربوط فقط[5].

---

١) بدائع الصنائع، نشر زكريا يوسف، القاهرة، جـ٢ صـ٩٤٩.

٢) حاشية ابن عابدين، مكتبة الحلبي، القاهرة: جـ٤ صـ١٨٩.

٣) الماوردي، مرجع سابق، صـ١٤٩، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ١ صـ١١٦.

٤) د. كوثر الأبجي، المبادئ الإسلامية في الخراج، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة الطبعة الثانية، صـ٧٧.

٥) الكاساني، بدائع الصنائع، مرجع سابق، جـ٢ صـ٩٤٥.

٢ـ خراج المقاسمة:

هو مقدار محدد بشكل نسبي من الناتج، مثل الخمس أو الثلث أو الربع.. الخ. وقد حدث هذا التحول في أوائل العصر العباسي نتيجة لوجود عوامل اقتصادية وزراعية جعلت من المصلحة لكل من الدولة والمزارعين ترك نظام المساحة أو الوظيفة إلى نظام المقاسمة. وقد تولى هذه المهمة الإصلاحية في نظام الخراج برمته الإمام أبو يوسف بتوجيه وطلب من الخليفة العباسي هارون الرشيد(۞). وقد تفاوتت نسبة الخراج من محصول لآخر، ومن أرض لأخرى، طبقاً للاعتبارات التي حكمت خراج الوظيفة سلفاً. ولم تتجاوز نسبة الخراج نصف المحصول، لأنها كما قال العلماء نهاية الطاقة[1]. وفي ذلك يقول ابن عابدين: «قد تقرر لدى العلماء أن الظلم يجب إعدامه وتحريم تقريره، وإذا حملت الأرض ما لا تحتمل كان ظلماً يجب إعدامه. ولا شبهة أن خراج المقاسمة على حسب الطاقة، فإذا لم تطق الأرض الربع ينتقل إلى الخمس، فإن كانت قليلة الريع كثيرة المؤنة – التكلفة – بحيث لو قرر عليها الخمس تعطلت، ولا يفضل لربها شيء بعد المؤن أو كان يخسر من ماله ينقص عن الخمس»[2]. ومن الواضح أن خراج المقاسمة لا يتعلق بذمة المزارع كما هو الحال في خراج الوظيفة، وإنما هو متعلق بعين المزروع في الأرض، ولذلك لو طرأت ظروف خارج قدرة المزارع نجم عنها عدم وجود إنتاج لا يدفع المزارع شيئاً، ولو نجم عنها قلة المحصول فإن نسبة الخراج تقل. كل ذلك حرصاً على عدم الإرهاق وأن يكون ذلك في حدود الطاقة. لكن المزارع لو أهمل في الزراعة فتعطل الإنتاج أو قلّ فهو

۞) وألفَّ بهذه المناسبة كتاباً أسماه «الخراج» وهو أوَّل مؤَّلف في الإسلام في هذا الشأن.

١) الكاساني، بدائع الصنائع، جـ٢ صـ٩٤٥، ابن رجب، الاستخراج، مرجع سابق، صـ٢١٢.

٢) العقود الدرية...، وزارة المعارف، الرياض: جـ٢ صـ١٦٤.

مأخوذ بالخراج كاملاً[1]، حملاً على عدم الإهمال في الإنتاج، وحرصاً على عدم تعطل الأرض كلياً أو جزئياً.

ويدفع هذا الخراج عند حصاد المحصول، ويتكرر خلال العام بتكرر المحصول في الأرض[2].

المكلف بالخراج:

في ضوء التطورات العملية التي لحقت بأوضاع أراضي الخراج والقائمين عليها تمكن الاجتهاد الفقهي من إقرار هذه التصرفات على أساس أن فريضة الخراج باقية، ومن ثم حق المسلمين مصون. ولذلك وجدنا بيعاً وشراءً لهذه الأراضي ووجدنا تأجيراً لها ووجدنا مزارعة ومساقاة فيها ووقفاً لها. وبعبارة جامعة وجدنا هذه الأراضي على مر العصور وقد صارت مثلها مثل بقية الأراضي يتصرف فيها أصحابها كل التصرفات المخولة للملاك على أملاكهم. وهنا يثور تساؤل عمن يتوجه إليه دفع الخراج في مثل تلك الحالات.

١ - تأجير أرض الخراج: يكون الخراج على المؤجر، وعلى المستأجر أجرة الأرض. وقد قال في ذلك ابن رجب: «ووجه ذلك أن الخراج لازم لمن كانت الأرض في يده، وهو المتقبل بالخراج، ويده باقية على الانتفاع والتمكن منه، زرع أو لم يزرع، فإذا أجر فقد انتفع بالأرض فاستقر الخراج عليه»[3]. والبعض يرى أن الخراج في تلك الحالة على المستأجر، حيث أنه قد رضي بالتزام الخراج من جملة الأجرة وهو يعلم أن هناك خراجاً معيناً على هذه الأرض، ومعنى ذلك أن إيجار الأرض يشمل الخراج المؤجل ويشمل الأجرة المعجلة. لكن الرأي الأول

---

١) السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، جـ١٠ صـ٨٢، ابن رجب، الاستخراج، مرجع سابق، صـ٢١٢.

٢) لمزيد من المعرفة يراجع د. كوثر الأبجي، المبادئ الإسلامية للخراج، مرجع سابق.

٣) الاستخراج، صـ٧٣.

هو الأرجح. لما فيه من عدالة، من جهة، ومن تسهيل وتيسير على استغلال الأرض واستعمالها من جهة ثانية، يضاف إلى ذلك ما فيه من خدمة مصالح الطبقة الضعيفة من المزارعين من جهة ثالثة[1].

٢- مزارعة ومساقاة الأرض الخراجية: من حق صاحب أرض الخراج أن يدفعها مزارعة أو مساقاة لغيره، والخراج على صاحبها كله، وليس على المساقي والمزارع منه شيء[2].

٣- إعارة الأرض الخراجية: الأرض الخراجية المعارة خراجها واجب على صاحبها لا على المستعير، لأن الخراج ثابت على صاحبها من قبل الدولة، ولا مانع يمنعه من الاستفادة بها بزراعتها فعليه خراجها[3].

أهمية الخراج وآثاره:

تبين الدراسة العلمية للمواقف والأقوال التي طرحت عند التفكير الأولى في الخراج أن الدولة قد استهدفت منه إيجاد مصدر دائم لتمويل النفقات العامة، وليس مجرد مصدر دائم، وإنما هو مصدر أساسي ورئيسي تعتمد عليه الدولة في المقام الأول في تمويل نفقاتها العامة بأنواعها المختلفة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. وقد أثبت التطبيق صدق ما توقعته الدولة، فكان الخراج بالفعل هو المصدر الرئيس لتمويل نفقات الدولة على اختلافها لقرون عدة، ولولاه لما كانت هذه الحضارة الإسلامية الشاهقة. وقد ظهر أثره المالي سريعاً على مختلف الأصعدة، فكان منه العطاء الشهري العيني لجميع الناس، وكذلك العطاء السنوي النقدي، وقد ظهر ذلك في عهد عمر[4].

---

١) الاستخراج، صـ٧٤.

٢) نفسه، صـ٧٤.

٣) نفسه، صـ٧٥.

٤) أبو يوسف، الخراج، صـ٤٢ وما بعدها.

وفي عهد عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقر هذه الحقيقة «الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»[1]. وفي عهد عمر بن عبد العزيز فاضت الأموال العامة – بفضل الخراج – وغطت سائر النفقات العامة وفاضت عنها، فوجه الخليفة بالإنفاق على مصالح جديدة لم يكن من المعتاد دخولها في مجال النفقات العامة، لكنها تمثل مصلحة عامة بالإضافة إلى ما فيها من مصالح خاصة. ويحكى لنا أبو عبيد طرفاً من ذلك فيقول: «كتب عمر بن عبدالعزيز إلى واليه على العراق – عبد الحميد – أن أخرج للناس أعطياتهم. فكتب إليه إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال. فكتب إليه أن انظر كل من إدَّان في غير سرف ولا سفه فاقض عنه، فكتب إليه إني قد قضيت عنهم وبقى في بيت المال مال، فكتب إليه أن انظر كل بكر ليس له مال شاء أن يتزوج فزوجه وأصدق عنه، فكتب إليه إنى قد زوجت كل من وجدت وقد بقى في بيت المال مال، فكتب إليه أن انظر من كان عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين»[2].

وقد سنت الدولة في عهد عمر سنة حميدة في إنفاق الخراج، فوجَّهت بأن يصرف منه أولاً محلياً كل ما يحتاجه الإقليم الذي جبى منه على الزراعة وما تتطلبه من مرافق وخدمات وبنية أساسية، وعلى المزارعين وعلى المتواجدين في الإقليم، ثم بعد ذلك يتجه ما يفضل إلى العاصمة لينفق مركزياً في المجالات المختلفة. وبذلك حافظت الدولة على بقاء ونمو مصدر الخراج وهو الأرض

---

١) وقد قال ذلك في معرض توجيهاته بضرورة رعاية الخراج وأهله والاعتناء بهم، وعبارته في ذلك هي «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم. لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله» الشريف الرضي، نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت: ١٩٨٠م، جـ٤ صـ٥٢٨.

٢) الأموال، صـ٣٥٨.

والفلاحون. وفي ذلك يقول الخليفة عمر مخاطباً الوالي على مصر عمرو بن العاص: «افرض لمن نزل بك على نحو ما رأيتني فرضت لأشباهه.. وَفرِّ الخراج، وخذه من حقه، ثم عِفَّ عنه بعد جمعه، فإذا حصل إليك وجمعته أخرجت عطاء المسلمين، وما يحتاج إليه مما لابد منه، ثم انظر فيما فضل بعد ذلك فاحمله إليَّ..»[1].

ويوجه الإمام عليّ عامله على حكم مصر – الأشتر النخعي – بضرورة الاهتمام بالزراعة والمزارعين وبإنفاق ما يتطلبه ذلك دون تسويف، فيقول: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد..»[2]. وبذلك كان الخراج بحق أداة إنمائية عمرانية قبل أن يكون مجرد أداة مادية، فمنه أعانت الحكومة المزارعين، وقدمت للزراعة كل متطلباتها، ثم إنه شكَّل الهيكل الإنتاجي الزراعي من خلال تأثيره في التركيب المحصولي. وفي ضوء الحقائق العلمية المعروفة في علم الاقتصاد والتي تقول بأن ارتفاع الإنتاجية الزراعية يعد مدخلاً رئيساً للتنمية الاقتصادية فإن الخراج قد حقق للزراعة ذلك، وكان من الممكن بيسر وسهولة أن تحقق الدولة الإسلامية التقدم والتنمية الاقتصادية وتدخل في عصر التصنيع من خلال هذا الفائض الزراعي المتراكم، لو لم يبدد في حالات كثيرة في الحروب والإنفاق الترفي من قبل القائمين على الأمور.

---

١) د. سليمان الطماوي، عمر وأصول السياسية والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٩٦٩م، صـ١٨٢.

٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مرجع سابق، جـ٤ صـ٥٢٨.

وهكذا أحدث نظام الخراج، عندما كان مطبقاً بحق وبعدل، تأثيرات اقتصادية واجتماعية وعسكرية وسياسية إيجابية وقوية، وأسهم بقوم في النهضة الشاملة التي عاشتها الدولة الإسلامية في عصور عديدة سابقة. وعلى الجانب الآخر لقد تسبب الخراج، وإن كان بطريق غير مباشر غالباً، في إحداث آثار اقتصادية واجتماعية سلبية، ومن ذلك ترك بعض الناس أعمالهم ومهنهم ونشاطهم الاقتصادي اعتماداً على ما كان يأتيهم من دخول كبيرة ترجع إلى الخراج، وقد بدأت بوادر ذلك تظهر في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولم تتوقف الدولة عن محاربتها لهذا السلوك الخاطئ[1]. كذلك ما ولَّده من نزوع متزايد نحو الإسراف لدى الكثير. ثم إنه في حالات كثيرة خلال العصر الأموي والعصر العباسي ارتكبت مظالم كبيرة ضد الفلاحين، الأمر الذي جعلهم يتركون أراضيهم ويهجرون الريف ويفرون إلى المدينة، وفي ذلك ما فيه من عنت ومشقة عليهم من جهة، وتدهور للنشاط الزراعي والإنتاج الزراعي من جهة ثانية، ولخطورة هذا التصرف حاولت الحكومات المتتالية معالجته، إما بتخفيف الخراج ورفع الظلم عنهم، وإما بإرغامهم على البقاء في القرى وعدم السماح لهم بتركها وإرغام من هاجر إلى العودة[2].

ويلاحظ أن العلماء والفقهاء قد بذلوا كل جهودهم في مواجهة هذه المظالم[3]، وتبقى العبرة بمدى التنفيذ والالتزام. والواقع يثبت أن الموقف العملي كان يتراوح بين الالتزام والانضباط، والخروج وعدم الالتفات لما يقال.

---

١) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، بدون تاريخ، جـ٢ صـ٢٠.

٢) نقل الدكتور محمد ضياء الدين الريس صوراً عديدة من المضار التي وقعت على الفلاحين في العصر الأموي والعصر العباسي – انظر الخراج، صفحات عديدة، دار المعارف، القاهرة : ١٩٦٩م.

٣) وفي هذا الإطار تجيئ، كل الإصلاحات التى أدخلها أبو يوسف على نظام الخراج ورفضه لممارسات عديدة ظالمة منها تقبيل الخراج.

ولعل كلمة الإمام أبي يوسف، وهو من هو في الدراية التامة بنظام الخراج من كل جوانبه، عن أثر الخراج الإيجابي في الدولة تغنى عن الكثير من القول، وهي «والذي رأي عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الامتناع عن قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرَّفه الله ما كان في كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير والجهاد، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة»[1].

ثم كلمة الإمام السرخسى «تصرف الإمام وقع على وجه النظر، وإنه نُصِّب لذلك، وبيانه أنه لو قسمها بينهم اشتغلوا بالزراعة، وقعدوا عن الجهاد، فيكر عليهم العدو، وربما لا يهتدون لذلك العمل أيضاً. فإذا تركها في أيديهم وهم أعرف بذلك العمل اشتغلوا بالزراعة وأدوا الجزية والخراج فيصرف ذلك إلى المقاتلة، ويكونون مشغولين بالجهاد. وبهذا يتبين أنه ليس في هذا إبطال حقهم، بل فيه توفير المنفعة لهم، لأن منفعة القسمة وإن كانت أعجل فمنفعة الخراج أدوم، ولأنه كما ثبت الحق فيها للذين أصابوا ثبت الحق لمن يأتي بعدهم بالنص، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾[الحشر: ١٠] وفي القسمة إبطال حق من يأتي بعدهم أصلاً»[2].

السمات المالية للخراج:

يتسم نظام الخراج بالعديد من السمات المالية المعهودة في الفرائض المالية

---

١) الخراج، صـ٢٧.

٢) المبسوط، جـ١٠ صـ٤٠.

أو الإيرادات العامة، ويتميز بسمات خاصة قلَّ أن تتوافر في نظائره[1]. ومن تلك السمات ما يلي:

١ - الشمول والعموم: الخراج فريضة مالية مرتبطة بالأرض وحيازتها، بغض النظر عن شخصية الحائز، يستوى في ذلك أن يكون رجلاً أو امرأة، صغيراً أو كبيراً، مسلماً أو غير مسلم، حتى ولو كان يتيماً. وغير خاف ما يوفره ذلك للخراج من مواصفات مطلوبة في الفريضة المالية، ومن ذلك العدالة من جهة، ووفرة الحصيلة من جهة ثانية. يقول أبو عبيد: «وفي تأويل فعل عمر أيضاً حين وضع الخراج ووظفه على أهله أنه جعله شاملاً عاماً على كل من لزمته المساحة وصارت الأرض في يده، من رجل أو امرأة أو صبي أو مكاتب أو عبد، فصاروا متساويين فيها، ألا تراه لم يستثن أحداً دون أحد»[2].

٢ - الثبات والاستقرار: يلاحظ أن نظام الخراج ظل مستقراً كما وضعه عمر في معظم جوانبه طوال عصر الخلافة الراشدة[3]، وطوال عصر الأمويين. ولم يعدل إلا في العصر العباسي عندما جدت أمور استدعت تغييره. والمعروف مالياً أن استقرار النظام المالي وعدم تعرضه للتقلب بين الحين والحين أمر مطلوب، لما له من آثار اقتصادية واجتماعية طيبة.

٣- المرونة: مع اتسام نظام الخراج بالثبات والاستقرار فإنه اتسم بالمرونة الكبيرة، فكان يجبى عيناً ونقداً، وكان وظيفة فأصبح مقاسمة، وكان يتعدل مقداره في ضوء ما يستجد من عوامل مؤثرة على طاقة الأرض[4].

---

١) د. شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي – دراسة مقارنة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٤م، صـ٣٤٩ وما بعدها.
د. كوثر الأبجي، المبادئ الإسلامية للخراج، مرجع سابق، صفحات متعددة.
٢) الأموال، صـ١٠٢، السرخسي، المبسوط، جـ١٠ صـ٧٩.
٣) يحيى بن آدم، الخراج، صـ٢٣، د. ضياء الريس، مرجع سابق، صـ١١٧.
٤) لمعرفة موسعة يراجع ابن رجب، الاستخراج، صـ٢٢١ ومابعدها.

٤- العدالة: عند وضع نظام الخراج في عهد عمر كان أكثر ما حرصت عليه الدولة هو عدم إلحاق ظلم أو ضرر بالمزارعين. وكم راجعت الدولة والخليفة نفسه هذه المسألة مع واضعي الخراج، ولم تكن تقبل خراج أي إقليم إلا بعد أن يأتي عدد وفير من وجهاء وأمناء الإقليم ليشهدوا بأنه لم يحدث ظلم لأي مكلف؛ مسلماً كان أو غير مسلم[1]. يضاف إلى ذلك ما كان هناك من عدالة أفقية، فلا تمايز بين متماثلين.

٥- الوضوح واليقين: كان كل مزارع على علم تام بما عليه من خراج، وبموعد سداده، وبكيفية سداده.

٦- المواءمة: توفرت لنظام الخراج الكثير من عناصر المواءمة، فكان يجبى في الوقت المناسب للمزارع، وبالأسلوب المناسب له.

٧- لم يكن فريضة عينية محضة ولا فريضة شخصية محضة، بل جمع عناصر من هذه وتلك، وبذلك حقق العدالة ووفرة الحصيلة في نفس الوقت، بمعنى أنه راعى مصلحة الدولة ومصلحة الممولين. وكان أبو يوسف يقول للخليفة «خذ في ذلك بما رأيت أنه أصلح للرعية وأوفر على بيت المال»[2].

٨- هو فريضة تجمع بين المحلية والمركزية في الإنفاق.

٩- هو فريضة نسبية وليست تصاعدية ولا تنازلية.

١٠- روعى عند فرضه الطاقة الإنتاجية المثلى للأرض. ثم بعد ذلك كانت تراعى الظروف الطارئة.

١١- هو إيراد عام فيه قدر كبير من تخصيص المصرف. فالخراج وإن كان من أموال المصالح العامة التي توجه للإنفاق على مختلف المجالات، لكنه في

---

١) أبو يوسف، الخراج، صـ١١٤.

٢) نفسه، صـ٥٣.

نفس الوقت كان يتجه أولاً إلى المجال الزراعي المحلي ثم ما يتبقى يصرف في المصالح العامة المتنوعة.

التطبيق المعاصر للخراج:

ماذا بقى من هذا النظام الآن؟ وألا يمكن بعثه وإحياؤه ليمارس دوره الحضاري والانمائي الذي مارسه في السابق؟ وهل هناك من عراقيل تعرقل عودته؟ وإذا كانت فكيف يمكن مواجهتها؟ وهل هناك من أهمية لعودته في ظل البدائل المعاصرة؟

ظل نظام الخراج قائماً في الدولة الإسلامية حتى القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي. وعند ذلك حدثت تطورات غيرت جذرياً من نظام الخراج الذي ظل سائداً طوال خمسة قرون، ذلك أن الدولة الإسلامية أصابها الضعف، وخاصة أمام ذوى النفوذ من العسكريين وغيرهم ممن كانت لهم رواتب لدى الدولة، واضطرت الدولة لأن تترك لهؤلاء تحصيل خراج مقاطعات معينة لأنفسهم، بدلاً مما كان لهم من رواتب، وشيئاً فشيئاً ضعف نظام الخراج، وظهر ما يسمى بإقطاع الاستغلال[1]. وزال كلية في العالم الإسلامي وحلت محله نظم مالية أخرى، كما حدث في مصر حيث ألغي نظام قطاع الاستغلال وحل محله نظام الالتزام، وعندما دخلت مصر في حوزة الخلافة العثمانية حل مصطلح الأموال الأميرية محل مصطلح الخراج، وذلك في القرن العاشر الهجري[2].

واليوم نحن أمام واقع مغاير كلية لما كان عليه الحال يوم أن وجد نظام

---

١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، صـ١٩٤، ابن رجب، الاستخراج، مرجع سابق، صـ٢٩١ وما بعدها.

٢) د. محمود لاشين، الفاروق عمر والخراج، دار سابق للنشر والتوزيع، القاهرة: ١٩٩٠م، صـ٣٢ وما بعدها.

الخراج، فالغالبية العظمى من الأراضي الخراجية أصبحت اليوم ملكيات خاصة، ولا يفرض عليها خراج وإنما ضريبة زراعية مغايرة كل المغايرة عن نظام الخراج. وليس من اليسير التعرف العلمي الدقيق على التطور الذي لحق بهذه الأراضي قطعة قطعة عبر العصور الطويلة السالفة، ولا معرفة ما كانت عليه هذه القطعة أو تلك من حيث طبيعتها، وهل كانت أرض عنوة أم أرض صلح أم أسلم عليها أربابها، وهل كانت عامرة أم مواتاً. وكيف ومتى انتقلت ملكيتها من حائزها الأول إلى الثاني، ومن الثاني إلى الثالث، إلى الآن. ورغم صعوبة الواقع والتعامل معه إذا ما أردنا إحياء فريضة الخراج فإنه ليس مستحيلاً. والمهم قبل أن نبحث في مدى إمكانية عودة نظام الخراج إلى حياتنا المالية المعاصرة نبحث أولاً في جدوى هذه العملية والعائد المترتب عليها.

إن نظم الضرائب الزراعية السائدة حالياً في العالم الإسلامي هي في جملتها وباعتراف خبراء المالية العامة ليست كفئة[1]، فعليها ملاحظات كثيرة وقوية تتعلق بعدالتها ووفرة حصيلتها، ومقدرتها على إحداث الآثار الاقتصادية المرجوة منها، والتي على رأسها النهوض بالقطاع الزراعي ليسد حاجة البلاد من المحاصيل الزراعية، وخاصة منها الغذائية التي تعاني الدول الإسلامية في جملتها عجزاً متزايداً فيها، والنهوض به أيضاً ليؤدى ما عليه من أعباء تمويلية، إسهاماً في تمويل النفقات العامة، والنهوض به ثالثاً ليوفر ملاذاً جيداً للعديد من الأيدى العاملة بدلاً من نزوحها إلى المدن وبطالتها. ثم إنها تعانى كثيراً في جانب العدالة الرأسية والأفقية. متراوحة بين ثقل الوطأة وهزالتها، وفي كلٍ ضرر. ثم إنها لا تتضمن إلزام الدول بالاهتمام بالزراعة والعناية بالإنفاق عليها وعلى كل

---

١) د. حامد عبد المجيد دراز، إصلاح الضريبة الزراعية أساس التنمية الاقتصادية في مصر، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية: ١٩٧٦م، صـ١٩٤ وما بعدها.

د. السيد عبد المولى، المالية العامة، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٩٧٥م، صـ٣٧٨ وما بعدها.

متطلباتها، وذلك عكس نظام الخراج الذي يتضمن في صلبه ضرورة قيام الدولة بكل ما يتطلبه الريف من نفقات، كشرط مسبق لشرعية حصولها على الخراج. كذلك لا نجد في نظم الضرائب الزراعية المعاصرة ما يلزم الفلاح بالاستغلال الأمثل لما تحت يده من أراضي زراعية، كما هو الحال في نظام الخراج، ولا نجد فيها إلزاماً للفلاح باستغلال أرضيه وعدم تركها معطلة حتى ولو أدى ما عليها من ضريبة، لكن نظام الخراج يرفض ذلك. فإن كان تركه للزراعة لعدم القدرة يعان من قبل الدولة، وإن كان لعدم الرغبة يجبر على إعطائها للغير مؤاجرة أو مزارعة. المهم ألا تبقى أرض معطلة عن الإنتاج والاستغلال، حتى لا تصير بذلك مواتاً[1].

لكل ذلك نجد من المهم ومن الرشد الاقتصادي عدم إهمال وإغفال نظام الخراج في أيامنا هذه. ويكون ذلك بتطبيقه على الأراضي الزراعية العامة وعلى من يصلح أراضي صحراوية أو بوراً. فتعطى الدول هذه الأراضي لمن يقدر على زراعتها طبقاً لنظام الخراج، وهناك مجال متسع لتطبيق نظام الخراج حالياً على مثل هذه الأراضي، حيث إن الاتجاه السائد اليوم هو الخصخصة، ومن الأفضل أن تتم خصخصة هذه الأراضي العامة خصخصة إدارة، وليست خصخصة ملكية، مستهدية في ذلك بنظام الخراج الذي أبقى على ملكية الرقبة للدولة وترك ملكية الاستغلال والانتفاع للقطاع الخاص مقابل مقدار محدد من الأموال.

أما الأراضي المملوكة ملكية خاصة فأمام الدول مسلكان؛ الأول استبدال نظام الخراج بنظام الضرائب الراهن. استبدالاً في اللفظ والمعنى. أو بعبارة أخرى استبدال المصطلح واستبدال المضمون والمبادئ. وكون الملكية الحالية ملكية خاصة لا يحول دون ذلك، فقد حدث هذا في الماضي، واعترف الفقهاء بالملكية الخاصة، وأقروا في الوقت نفسه بقاء الخراج سارياً عليها. يقول ابن

---

١) أبو يعلي، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، القاهرة: ١٩٦٦م، صـ١٧٢.

قدامة: «فينبغي أن يجري ما باعه الإمام أو بيع بإذنه أو تعذر ردُّ بيعه هذا المجرى، في أنه يضرب عليه خراج بقدر ما يحتمل ويترك في يد مشتريه أو من انتقل إليه»[1]. وقال ابن القيم: «فمن اشتراها صارت عنده خراجية كما كانت عند البائع سواء، فلا يبطل حق أحد من المسلمين بهذا البيع، كما لم يبطل بالميراث والهبة والصدقة»[2]. وقال السرخسي: «لو اشترى مسلم أرض خراج من كافر فهي خراجية»[3]. ومعنى ذلك أن هناك رقعة واسعة من الأراضي الزراعية الحالية لا يوجد مانع يحول دون خضوعها للخراج. ثم إنه من المفترض أن كثيراً من الأراضي الزراعية اليوم كانت في الأصل مواتاً، والكثير من الفقهاء لا يرون مانعاً من فرض الخراج عليها حتى ولو كان المحيى لها مسلماً[4]. أما فيما يتعلق بشريحة الأراضي الزراعية التي تحت حيازة غير مسلمين، فهي الأخرى لا يوجد ما يحول دون فرض الخراج عليها، سواء كانت في الأصل مواتاً فأحيوها، أو كانت عامرة أو اشتروها من مسلمين. فعند أبي حنيفة لو اشترى غير المسلم أرضاً عشرية من مسلم فعليها الخراج، وعند الشافعي عليها الخراج والزكاة معاً[5]. وبعد ذلك لا تبقى إلا شريحة صغيرة من هذه الأراضي وهي تلك التي تأكدنا من أنها دخلت الإسلام بإسلام أهلها عليها عامرة وظلت كذلك حتى الآن. ومن المعروف أن توفر هذه الشروط في بقعة محددة من الأرض حالياً أمر بالغ الصعوبة. وبفرض التعرف على ذلك النوع وبرغم ما هنالك من صعوبة في فرض الخراج عليه فإنه في ضوء الواقع المعاصر ووجود ضرائب زراعية قد

---

١) المغنى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض: ١٩٨١م، جـ٢ صـ٧٢٤.

٢) أحكام أهل الذمة، صـ٩٣ جـ١.

٣) المبسوط، جـ٣ صـ٥.

٤) أبو يوسف، الخراج، صـ٦٥، محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٩٧٧م صـ٤٠٩.

٥) السرخسي، المبسوط، جـ٣ صـ٥، أبو عبيد، الأموال، صـ١٢٩ وما بعدها.

تكون أسوأ بكثير من الخراج، فلا نجد مانعاً شرعياً يحول دون فرض خراج عليها بدلاً من هذه الضرائب غير الكفئه، وغير العادلة في كثير من حالتها.

أما المسلك الثاني حيال الأراضي الحالية المملوكة ملكية خاصة، والتي هي بالطبع مفروض عليها ضرائب فهو الإبقاء على هذه الفرائض المالية تحت مسمى الضرائب، لكن أن يعاد صياغة وتنظيم هذه الضرائب باستلهام مبادئ الخراج.

وهكذا لا نجد حائلاً يحول دون قيام نظام الخراج حالياً ليمارس دوره المالي في النظم المالية السائدة اليوم في العالم الإسلامي، سواء باسمه الصريح «الخراج» أو بروحه ومضمونه تحت مسمى الضريبة.

ومعنى ذلك أن الأراضي الزراعية اليوم المملوكة للمسلمين تخضع للخراج، ويخضع ناتجها للزكاة، أو تخضع للزكاة وللضرائب الزراعية التي استلهمت مبادئ الخراج. أما الأراضي الزراعية المملوكة لغير المسلمين فتخضع للخراج أو الضريبة.

وليس هناك ما يمنع، شرعاً، من اجتماع كلٍ من الزكاة على الزرع والخراج على أرض واحدة طبقاً لما ذهب إليه جمهور الفقهاء[1]. لكن الخراج لا يجتمع مع الضرائب الزراعية المعاصرة، حتى لا يكون هناك ازدواجية. وعلينا أن نتذكر مدى ما كان عليه نظام الخراج من مرونة كبيرة في تطبيقه، وبذلك، فإن الأمر متسع أمام القائمين على الشئون المالية في الدول الإسلامية المعاصرة.

---

١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت: جـ١ صـ٢٦٥.
ابن قدامة، المغنى، جـ٢ صـ٧٢٦.

المصادر العلمية للخراج:

إذا كان الخراج قد احتل هذه الأهمية الكبرى بين الإيرادات العامة في الدولة الإسلامية خلال عصورها الأولى فإنه قد احتل نفس الأهمية لدى العلماء والفقهاء في مؤلفاتهم وأبحاثهم ودراساتهم قديماً وحديثاً. وقد ظهر العديد من المؤلفات التي لا تتعامل بشكل كبير مع الخراج فحسب، بل التي تحمل اسمه عنواناً لها. ولم يخل كتاب تناول الأموال العامة، أو بالأحرى الإيرادات العامة من تناول مفصل للخراج.

كذلك فإن المدونات الفقهية العامة وكتب التاريخ والفتوحات لم تخل من التعرض له.

وفيما يلي نبذه مختصرة عن بعض الكتب التي عنوت بهذا الاسم أو تناولته بشكل رئيسي.

١- الخراج، لأبي يوسف، وهو أول مدون في هذا المجال في المجتمع الإسلامي، وقد طبع عدة طبعات.

٢- الخراج، ليحيى بن آدم، وقد طبع عدة طبعات.

٣- الخراج وصنعة الكتابة، لقدامة بن جعفر، وقد طبع عدة طبعات.

٤- الاستخراج لأحكام الخراج، لابن رجب، وقد طبع عدة طبعات.

٥- الخراج، لأحمد بن عمرو الشيباني. ذكره طاش كبرى زاد، في مفتاح السعادة.

٦- الخراج، لأحمد بن محمد الكاتب، ذكره حاجى خليفة في كشف الظنون.

٧- الخراج، لأحمد بن محمد الأحول، ذكره ابن النديم في الفهرست.

٨- الخراج، لإسحاق بن شريح، ذكره ابن النديم في الفهرست.

٩- الخراج، لجعفر بن مبشر الثقفي، ذكره ابن النديم في الفهرست.

١٠- الخراج، للحسن بن زياد اللؤلؤي، ذكره حاجى خليفة في كشف الظنون.
١١- الخراج، لداود بن علي الأصبهاني، ذكره ابن النديم في الفهرست.
١٢- الخراج لعبد الله بن العرمرم، ذكره ابن النديم في الفهرست.
١٣- الخراج، لعبد الرحمن بن عيسي، ذكره ابن النديم في الفهرست.
١٤- الخراج، لعبد الملك بن قريب، ذكره ابن النديم في الفهرست.
١٥- الخراج، لنصر بن موسي الرازي، ذكره ابن النديم في الفهرست.
١٦- الخراج، للدكتور محمد ضياء الدين الريس، طبع عدة طبعات.
١٧- الفاروق عمر والخراج، للدكتور محمود لاشين، طبعته دار سابق للنشر بالقاهرة.
١٨- الأموال، لأبي عبيد، طبع عدة طبعات.
١٩- الأموال، لأحمد الداودي، طبع في الرباط.
٢٠- الأموال، لحميد بن زنجويه، طبع بالرياض.
٢١- الأموال، لأبي الشيخ الأصبهاني، ذكره الكتاني في الرسالة المستطرفة.
٢٢- الأموال، لعبد السلام ذهني، مطبوع.
٢٣- الأموال، لمحمد كامل مرسي، مطبوع.
٢٤- الأحكام السلطانية، لأبي يعلي، مطبوع في مصر.
٢٥- الأحكام السلطانية، للماوردي، مطبوع في مصر.
٢٦- المبادئ الإسلامية للخراج، للدكتورة كوثر الأبجي، مطبوع في مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة.

الضرائب بين التأصيل الشرعي والتحليل المالي
مع التركيز على ضريبة الدخل(*)

لسنا في حاجة إلى التذكير بأن الإنسان من فطرته أن يعيش في جماعة، وأن الجماعة لا يستقيم أمرها ويلتئم شملها دون وجود قيادة تقودها إلى ما فيه مصلحتها.

أو بعبارة أخرى لا تستغني الأمم والشعوب عن دول وحكومات، تقوم على أمرها وتحقق لها مصالحها وتشبع لها العديد من احتياجاتها .

والمعروف أن قيام الحكومات بتلك المهام والأعمال يتطلب أموالاً في يد الدولة تنفق على تلك المصالح والمرافق. ولذا لم نجد دولة في الماضي أو الحاضر إلا ولديها نظام مالي يوفر لها الإيرادات التي تحتاجها لتتمكن من القيام بوظائفها.

وتتفاوت الدول والحكومات فيما لديها من هذه الأنظمة المالية، تبعاً للعديد من الاعتبارات الاقتصادية والسياسية والدينية. والدولة الإسلامية لا تشذ عن ذلك، فلديها نظامها المالي، ولديها مواردها، وعليها مهامها ووظائفها، كل ذلك انطلاقاً من الشرعية الإسلامية، والتزاماً بضوابطها وتنظيماتها.

والتطور البشري من سنن الله تعالى في خلقه. وقد بدأت الدولة الإسلامية في صدر الإسلام، وقدم لها الإسلام نظاماً مالياً، كما قدم لها العديد من الأدوات المالية الإيرادية من زكاة لخراج لجزية لفيئ،... الخ.

وبتطور الدولة الإسلامية وتطور ما هي عليه من أوضاع جدت الحاجة إلى أدوات مالية عامة جديدة مثل الضرائب «التوظيفات» والقروض العامة.

(*) هذا البحث هو خلاصة بحثين سابقين، هما:

١. ضريبة الدخل. المجمع الفقهي. رابطة العالم الإسلامي. مكة المكرمة. الدورة السابعة عشرة، ٢٠٠٣م.

٢. الضرائب. الموسوعة الاقتصادية الفقهية. مجمع الفقه الإسلامي الدولي. جدة

والملاحظ أن الإسلام قد اعتد بهذا التطور، فلم يحصر إيرادات الدولة في أنواع محددة لا تخرج عنها مهما تغيرت الأوضاع وتبدلت الأحوال.

فإذا كان قد نص على إيرادات معينة فإنه قد فتح الباب أمام وجود إيرادات أخرى ترجع لاجتهاد علماء الأمة. كل ذلك تحقيقاً للقاعدة الشرعية الكبرى وهي أن مهمة الدولة الإسلامية تحقيق أقصى مصلحة ممكنة للأمة، ومن ثم كانت مشروعية تصرف الحكومات خاضعة لقاعدة «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة».

والمعروف أن إيرادات الدولة تتوقف أساساً من حيث الحجم على النفقات العامة المطلوبة، وأن هذه النفقات تتحدد في ضوء مهام ووظائف الدولة. وكلما كانت هذه الوظائف ممتدة ومتعددة كلما تطلبت المزيد من النفقات. وبالتالي احتاجت الدولة إلى المزيد من الإيرادات.

وعندما تطورت أوضاع الأمة الإسلامية في الماضي واحتاجت الدولة إلى المزيد من الأموال إضافة إلى الأموال المجباة من المصادر الشرعية النصية والإجماعية مثل الزكاة والخراج... الخ. فرضت مسألة إجراء توظيف، أو بعبارة معاصرة فرض ضرائب لمواجهة هذه الأوضاع، فرضت هذه المسألة نفسها على بساط البحث العلمي الفقهي، فتناولها العديد من علماء وفقهاء المسلمين بالبحث والدراسة، وقدموا لنا في ذلك عطاء علمياً طيباً.

واليوم نجد الدول الإسلامية في غالبيتها العظمى في حاجة إلى مزيد من الأموال للإنفاق منها على مصالح المجتمعات الإسلامية. حيث إن الزكاة لها مصارفها الخاصة. كما أن الخراج لم يعد له وجود بارز، وكذلك لا وجود الآن عملياً لخمس الغنائم والفيء.

ومصالح المسلمين في التنمية والإسكان والعلاج والأمن والعدالة والدفاع والتعليم وغير ذلك متزايدة ملحة، فكيف تمول الحكومات الإسلامية هذه المرافق المختلفة المتزايدة؟

إن وسائل وطرق التمويل العام مهما تنوعت وتعددت فغالباً ما لا تستغني عن وجود الضرائب. ومن ثم بات وجودها مصلحة قاطعة لا غنى عنها. والسؤال المطروح هو: ما هي الضوابط وما هي الأطر والتنظيمات الحاكمة حتى نضمن كونها داخل الإطار الشرعي؟ هذا ما تعمل الورقة الحاضرة على الإجابة عليه، من خلال الفقرات التالية:

وظائف الدولة وحدود القطاع العام.

موارد الدولة المنصوص والمجمع عليها.

الوظائف (الضرائب).

ضريبة الدخل.

وظائف الدولة:

في ظل الاقتصاد الوضعي تتحدد وظائف الدولة ومالها من دور من قبل المجتمع في ضوء ما هو عليه من ثقافة وقيم، وما يعايشه من ظروف وملابسات وأوضاع اقتصادية. ولكون هذه المحددات متغيرة، من زمان لزمان ومن مكان لمكان فإن وظيفة الدولة بدورها متغيرة، فنراها في الاقتصاد الاشتراكي مختلفة عنها في الاقتصاد الرأسمالي، بل نراها في داخل المجتمع الواحد والنظام الاقتصادي الواحد متغيرة من آن لآن، ولذلك وجدنا الدولة الحارسة ووجدنا الدولة المتدخلة ووجدنا الدولة المنتجة ووجدنا دولة الرفاهة. وكل دولة من هذه الدول ذات طبيعة ووظيفة مغايرة للأخرى.

فأحياناً يخف الدور ويقل حتى لا يكاد يذكر، كما هو الحال في الدولة الحارسة. وأحياناً يقوى الدور ويكبر حتى يكاد يبتلع ما عداه كلية، كما هو الحال في الدولة المنتجة، التي أخذت على عاتقها مهمة القيام بالنشاط الاقتصادي، وأحياناً نجد الدور معتدلاً متوسطاً، كما هو الحال في الدولة المتدخلة ودولة الرفاهة، فهل الأمر في الدولة الإسلامية على هذا النحو النحو؟

إن الاقتصاد الإسلامي إلهي المصدر، إلهي المبادئ والقواعد، يرتكز على النصوص الشرعية، واجتهادات علماء المسلمين. واستقراء تلك المصادر وتدبرها يجعل الإجابة على السؤال المطروح بأن الأمر في الإسلام مغاير لما عليه في الاقتصاد الوضعي مغايرة تكاد تكون كلية في هذا الشأن.

ومنشأ هذه المغايرة اختلاف الركائز والمنطلقات، فهي هناك بشرية محضة، وهي هنا إلهية محضة، فلم يحدد المسلمون من عند أنفسهم وظائف ومهام الدولة الحاكمة لمجتمعهم، وإنما تم ذلك من قبل الإسلام، وما على المسلمين إلا الفهم والاستنباط، ثم الصياغة في صورة مقولات فنية. فإذا قال الاقتصاديون

الإسلاميون إن كفالة الحد الأدنى من المعيشة لكل أفراد المجتمع الإسلامي من وظائف الدولة ومهامها الأساسية فإنهم لم يبتدعوا ذلك من عندهم، وإنما هو الاهتداء والفهم والاستنباط من النصوص الشرعية؛ القرآنية والنبوية. وقس على هذا بقية الوظائف والمهام.

وحيث إن الأمر في الاقتصاد الإسلامي في هذه المسألة على هذا النحو فإن القضية لا تخضع للظروف والملابسات، ولا للأهواء والتوجهات، وبالتالي تتبدل وتتغير من حين لآخر. وخاصة من حيث الحجم والقوة. وإن تطورت من حيث الشكل والصورة. وقد غاب عن البعض الفهم الدقيق لهذا الأمر فذهب إلى أن دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي يعتريه التغير والتبدل من حيث النطاق والحجم والقوة والضعف، تبعاً لظروف وأوضاع المجتمع.

إن مهمة الدولة في الإسلام تتجسد في أمر واحد هو رعاية المجتمع «فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته»[1]، والرعاية، كما هو بارز في اسمها وكما فهمه العلماء، هي منتهى الحفظ والصيانة. وتحقيق أكبر مصلحة ممكنة. ومعنى ذلك أنها لا تقل في حالات وتزيد في أخرى، ولا تضعف في حالات وتقوى في حالات[2]. وقد تناول علماء المسلمين قديماً وحديثاً هذه الوظيفة الجامعة بالتحليل والدراسة والتفصيل فاشتقوا منها العديد من الوظائف النوعية. والمطلع على هذه الدراسات القديمة والحديثة يجدها كلها داخلة في إطار الرعاية. كما يجد التنوع في التقسيم والتفريع. وربما في الأولويات. فهناك من ينوع هذه الوظائف بشكل كبير يتجاوز بها السبع أو العشر. وهناك من يجمل ويدمج،

---

(١) رواه البخاري.

(٢) د. شوقي دنيا، الدولة والاقتصاد في الفكر الإسلامي، المؤتمر العلمي السنوي الحادي والعشرون للاقتصاديين المصريين، القاهرة، ١٩٩٩م.

وهناك من يبدأ بكذا ومن يبدأ بكذا. والكل منطلقه واحد، هو الإسلام بنصوصه وقواعده[1].

وفى ضوء هذا التمهيد يمكن الإشارة إلى ما نراه من وظائف للدولة في ظل الاقتصاد الإسلامي. وترتيبنا لهذه الوظائف لا يعني من قريب أو بعيد أنه يعكس الأهمية النسبية.

(١) توفير الخدمات الأساسية للمجتمع، وعلى رأسها الدفاع والأمن والعدل، وتمتد لتشمل مختلف المرافق العامة ذات الخدمات الضرورية للعامة، مثل الطرق والجسور والمواصلات والمياه والكهرباء، وغير ذلك من كل ما تمس حاجة المجتمع إليه، كالتعليم الأساسي والصحة العامة. وقد أقسم عمر لعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا على أنه لو ذهبت عناق بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة[2].

(٢) تأمين الحد الأدنى من المعيشة لكل فرد في المجتمع عجز عن توفيره بنفسه أو من خلال من تلزمه نفقته، بغض النظر عن عقيدته. إذ لا يتحقق مفهوم الرعاية مع عدم توفر ذلك المستوى المعيشي لكل فرد، والنصوص والتطبيقات الشرعية في ذلك عديدة، وتوفير ذلك يتطلب أن يكون لدى الدولة من الأموال ما يكفي لتغطية هذا الأمر. وقد وفر الإسلام للدولة الأدوات والأساليب التي تؤمن لها ذلك.

(٣) وضع الإطار الملائم للنشاط الاقتصادي. فالدولة مسئولة عن رعاية مصالح العامة، والحفاظ على مقاصد الشرعية. وتحقيق ذلك إنما يكون من خلال العديد من السياسات الاقتصادية وغيرها، مثل السياسة المالية والسياسة النقدية والسياسة التجارية، والسياسة الدخلية. وكذلك ما يتعلق بوضع التشريعات

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، ص١٥، الجويني، غياث الأمم، الشئون الدينية بالدوحة، ص٢٦٣ وما بعدها. أبو الأعلى المودودي الخلافة والملك، الكويت، دار القلم. ص٢٦.

(٢) ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، ص١٤٠.

التي تكفل حماية الحقوق لأصحابها وفض المنازعات، وكذلك توفير المعلومات والبيانات وكل ما من شأنه إقامة نشاط اقتصادي جيد، وبالاختصار إن الدولة مسئولة عن توفير المناخ الصحي لإقامة نشاط اقتصادي كفء. لأنها مأمورة برعاية مصالح الناس، التي هي حقوق للناس عليها بتعبير الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (ولكل على الوالي حق بقدر ما يصلحه)[1]. ومن الأمثلة الفذة على ذلك ما فعله عمر مع راعي الغنم عندما رآه يرعى في أرض أقل خصوبة فصاح عليه قائلاً: إني قد مررت بمكان هو أخصب من مكانك، وإن كل راع مسئول عن رعيته[2].

(٤) الإشراف على القطاع الخاص ومداومة النظر في شئونه. ومهمتها هنا تتلخص في كلمتين لا ثالث لهما : الإعانة والتقويم. فعليها إعانته لينهض بدوره على الوجه الأمثل، ولها في سبيل ذلك العديد من الأدوات، والصلاحيات المالية والتجارية وغيرها . وعليها من الناحية الأخرى أن تقومه وتجبره على سلوك الجادة والحيلولة بينه وبين إلحاقه ضرراً بالغير. ويدخل في ذلك الربا والغش والاحتكار، وكل أساليب اختلال التعامل والاستثمار والتوزيع والتصدير والاستيراد وتقديم خدمات على غير وجهها . وقد أفاضت كتب الحسبة وغيرها في ذلك. ومعنى هذا بوضوح أن ترك الحبل على الغارب للقطاع الخاص، يفعل ما يحلو له، ويترك ما يريد، هو أمر مرفوض في الإسلام، فالقطاع الخاص قائم وله صلاحياته وحقوقه. ولكنه في الوقت ذاته محاط بعيون الدولة وتحت إشرافها، تعينه وتدعمه من جهة، وتقومه وتأخذ على يده من جهة ثانية. والاعتراف بالقطاع الخاص وحريته وحقوقه لا يتعارض مع الاعتراف للدولة حياله من إشراف ورقابة وتنظيم، تحقيقاً للإعانة والتقويم.

(٥) ضمان تشغيل الموارد والطاقات والعمل على تنميتها وعدم تبديدها .

---

(١) الشريف الرضى، نهج البلاغة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠م، ص٥٢٣.
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص٢٠٩، بدون ذكر ناشر .

إن الإسلام ينهى عن إضافة المال، وينهى عن الإسراف والتبذير، ويكف يد السفيه عن التصرف في ماله، ويعتبر حفظ المال أحد مقاصده الكبرى. وإذا كانت هذه التكليفات والأوامر والنواهي تنصرف إلى الأشخاص فهي تنصرف كذلك إلى الدولة والقائمين على أمور الأمة، فليس من الرعاية المأمورة بها وجود موارد معطلة أو مهدرة، لأن ذلك يحول دون تحقيق الكثير من العبادات، كما أنه يعد معصية لله سبحانه وتعالى. بالإضافة إلى ما ينجم عنه من انخفاض في مستوياتا لمعيشة وتدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للأفراد. وتحقيقاً لذلك قامت الدولة في صدر الإسلام بإحياء الموات. والإقطاع، ودفع الناس إلى ممارسة النشاط الاقتصادي، وحاربت البطالة. وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة، وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك، لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»[1].

(٦) تحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي. فإذا كان تأمين الحد الأدنى من المعيشة وظيفة للدولة الإسلامية فإن تحقيق التوازن بين الأفراد اجتماعياً واقتصادياً هو وظيفة أخرى للدولة. وتتضمن هذه الوظيفة عدالة التوزيع، ووضع ضوابط للتفاوت في الدخول والثروات وتقليل حدة التفاوت بينها. وبعبارة جامعة تحقيق العدالة الاجتماعية وكذلك ضرورة مراعاة الأجيال القادمة وحماية حقوقها في مصادر الثروة. فالتوازن المطلوب شرعاً هو توازن أفقي وتوازن رأسي، أي هو توازن على مستوى الجيل الحاضر وتوازن على مستوى الأجيال، فلا يطغى جيل على آخر. وخير برهان على ذلك ما فعلته الدولة الإسلامية

(١) نقلاً عن ابن الأزرق، بدائع السلك فى طبائع الملك، جـ١، ص٢١٩، نشر وزارة الإعلام. بغداد.

في أرض الفتوح زمن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث راعت في سياستها ومناهجها كل الأجيال المقبلة وحتى قيام الساعة[1].

الملكية العامة:

تعتبر الملكية العامة ركنا من أركان الاقتصاد الإسلامي، مثلها في ذلك مثل الملكية الخاصة سواء بسواء. ويكفي هنا تناول هذه الملكية من محورين:

المحور الأول: الأموال العامة متنوعة الطبائع، فمنها ما هو مصادر وموارد للثروة، مثل الأرضي والمياه والمعادن ومصادر الطاقة...الخ، ومنها ما هو ثروة منتجة في شكل سلع نهائية، ومنها ما هو في شكل نقود، مثل أموال الخراج وأموال الزكاة وغيرها.

المحور الثاني: هذه الأموال الخاضعة للملكية العامة هي كلها تحت إشراف الحكومة، وهي المسئولة عن التصرف فيها بالشكل الذي يحافظ عليها من جهة، ويجعلها تحقق أهدافها من جهة أخرى. وبالبحث والتحري في المصادر الإسلامية يتضح أن هذه الأموال تنقسم قسمين، من حيث مدى حرية الدولة أو الحكومة في التصرف فيها ونطاق هذا التصرف، فبعضها يمتد نطاق التصرف فيه من قبل الدولة إلى كل جوانب التصرف الممنوحة للمالك على ملكه، من بيع واستغلال وتبرع..الخ، وبعضها يقف حق التصرف المعطى للدولة فيه إلى حد معين، أقل من الحدود السالفة، فلا يحق لها مثلاً أن تبيعه أو تمنحه. وقد حمل هذا التمييز بعض الباحثين إلى القول بأن الملكية العامة، أو بالأحرى الملكية غير الخاصة هي نوعان: ملكية عامة أو جماعية، وملكية الدولة أو بيت المال. وهذا قريب مما هو معروف في أدبيات المالية الوضعية من وجود دومين عام ودومين خاص.

---

(١) لمعرفة موسعة يراجع. شوقى دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩م، ص٣٣٩ وما بعدها.

الأولى هي حق لكل أفراد المجتمع، ومن ثم لا يتجاوز دور الدولة حيالها الإشراف والإدارة، دون التصرف في رقابها بما يفوت على أي فرد حصته في ملكيتها. وفي ذلك يقول الإمام الطحاوي: (ولا ينبغي للإمام أن يقطع مالا غنى بالمسلمين عنه، كالبحار التي يشربون منها، وكالملح الذي يمتارون منه، وما أشبه ذلك مما لا غنى بهم عنه)[1]، ويقول الكاساني: (وأرض الملح والقار والنفط ونحوها مما لا يستغني عنها المسلمون لا يجوز للإمام أن يقطعها أحداً، لأنها حق لعامة المسلمين، وفي إقطاعها إبطال حقهم. وهذا لا يجوز)[2]. ويقول ابن قدامه: (إن المعادن الظاهرة وهي التي يتوصل إلى ما فيها من غير مؤونة ينتابها الناس وينتفعون بها، كالملح والماء والكبريت والقير والمومياء والنفط والكحل والياقوت وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين. لأن فيه ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم... وهذا مذهب الشافعي، ولا أعلم فيه مخالفاً)[3].

أما الثانية فهي وإن كانت في النهاية ملكاً للأمة مثل السابقة لكنها أكثر خضوعاً للدولة، حتى ليقال عنها إنها ملكية الدولة أو بيت المال، وبالتالي فإن حق تصرف الحكومة فيها يمتد ليشمل كل ألوان التصرفات التي للمالك على ماله بما فيها التصرفات في رقبتها بيعاً وتبرعاً، فهي من هذه الزاوية تعد ملكية خاصة، لكن المالك لها هو الدولة بصفتها هيئة حاكمة. وليس معنى ذلك أن الدولة مطلقة التصرف فيها دونما ضوابط أو قيود، فتصرف الدولة فيها مفتوح في ظل المصلحة العامة الحقيقية التي حددت معالمها الشريعة. إن كلاً من الملكية الجماعية وملكية الدولة يخضع تصرف الدولة فيهما لضابط المصلحة العامة المنضبطة والمقننة شرعاً، وكل ما هنالك من تمييز بينهما فإنه يرجع إلى حدود

---

(١) الطحاوي، مختصر الطحاوي، القاهرة، بدون ناشر، ١٣٧٠هـ، ص٣٥.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ج٣، ص٥٢.

(٣) ابن قدامة، المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، جـ٥، ص٥١٢.

وحجم وجوانب هذا التصرف، فهذا ذو حدود ضيقة، وذاك أوسع حدوداً أو نطاقاً.

وليس من اليسير قيام تحديد دقيق لمفردات كل نوع من هاتين الملكيتين بشكل يحظى باتفاق العلماء، لكن ذلك لا يمنع من وجود أمثلة بارزة واضحة لكل منهما لا تحتمل الجدال والخلاف، فهناك الطرق والأنهار والمناجم والغابات وبعض الأراضي تدخل تحت النوع الأول بغير خلاف يذكر، وهناك بعض الأراضي، مثل أراضي الصوافي، والأراضي التي آلت إلى بيت المال على سبيل الميراث، وأنواع من الإيرادات العامة يمكن، أن ندرجها تحت النوع الثاني.

يتضح مما سبق أن النظام الإسلامي للملكية يقر وجود الملكية العامة كركيزة يقوم عليها النظام الاقتصادي في الإسلام. كما يقوم على ركيزة الملكية الخاصة.

نظام استغلال المَلكات العامة:

(أ) الأموال المجتمعة في بيت المال، مثل مال الخراج، والأموال الأخرى التي توجه للإنفاق في المصالح العامة الأصل فيها أن توجه مباشرة للإنفاق على هذه المصالح، فتشيد بها السدود والقناطر، وتعبد بها الطرق، وتبنى بها المدارس والمستشفيات ومختلف المرافق، وتدفع منها الأجور والمرتبات...الخ. ومعنى ذلك أن الشأن فيها هو الاستخدام والإنفاق، وليس الاستغلال والحصول منها على غلة أو عائد. ومع ذلك فلنفرض أن هناك فائضاً في هذه الأموال. وقمنا بادخاره للمستقبل. كما نص على ذلك الكثير من الفقهاء وخاصة الأحناف فهل هناك ما يمنع من استثمار هذه الأموال واستغلالها في إقامة مشروعات اقتصادية؟. ليس هناك ما يمنع ذلك، بل إن ذلك هو النهج السليم، وإلا تحولت إلى مكتنزات، طالما أنها لم تستغل استغلالاً اقتصادياً جيداً. وهناك إشارات فقهية تفيدنا في ذلك، فقد ورد في المبسوط أن المروزي نقل عن محمد بن الحسن قوله

(فإن اشترى الإمام بمال الخراج غنماً سائمة للتجارة وحال عليها الحول فعليه فيها الزكاة)[1]. والشاهد هنا الاعتراف الفقهي بقيام الدولة باستثمار واستغلال مال الخراج، وذلك بتحويله إلى أصول نامية يتحقق منها ربح. وقد تمثل ذلك في عهده في شراء غنم ترعى وتنمو وتتكاثر وتباع، بدلاً من الاحتفاظ بأموال الخراج في شكل نقدي لا ينمو على مدار الوقت. وقياساً على ذلك، للدولة القيام باستغلال هذه الأموال بالأسلوب الذي تراه أكثر صلاحية. وقد يشمل ذلك في إقامة مشروعات اقتصادية تنتج سلعاً وخدمات بقصد الربح. ومعنى ذلك قيام ما يعرف حالياً بالقطاع الاقتصادي العام.

وهنا يرد تساؤل: هل يحق للدولة في ظل ظروف معينة أن تخصخص هذه المشروعات؟ وما هي صور هذه الخصخصة؟.

أعتقد - والله أعلم - أنه طالما أن أصل ومصدر هذه المشروعات هي أموال مملوكة لبيت المال فإنه من حق الدولة أن تخصخص هذه المشرعات خصخصة ملكية وإدارة معاً، شريطة أن يخضع ذلك للضوابط الشرعية الحاكمة للدولة في تصرفاتها في الأموال العامة.

(ب) الممتلكات العامة الإنتاجية المتمثلة في موارد الثروة، مثل الأراضي والمناجم والغابات والمياه ومصادر الطاقة..الخ.

هذه الموارد تحتاج إلى استغلال وتنمية، حتى لا تترك معطلة. ومعنى ذلك إقامة المشروعات الزراعية والصناعية والتجارية والخدمية، مثل محطات توليد الطاقة ومشروعات استخراج المعادن وتصنيعها، والمشروعات الزراعية..الخ. ومثل هذه المشروعات تتطلب مشروعات تتولى تصريف هذه السلع والخدمات. فهل من حق الدولة إقامة مثل هذه المشروعات الاقتصادية العامة؟ أو بعبارة أخرى هل من حقها إقامة قطاع عام يمارس أنشطة اقتصادية متنوعة؟.

---

(١) السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ج٣، ص٩٢.

من الناحية النظرية نعم من حقها ذلك، بل قد يكون من واجبها إقامة هذه المشروعات، لأنها مسئولة عن استغلال واستثمار هذه الموارد حتى يستفيد منها كل الناس.

وقد لا يتأتى ذلك إلا من خلال إقامة هذه المشروعات العامة.

ومن الناحية العملية التطبيقية فقد قامت الدولة في صدر الإسلام بشيء من هذا القبيل، حيث ثبت أن الدولة في عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استغلت أرض الصوافي بنفسها[1]، أى أقامت ما يمكن اعتباره مشروعات زراعية عامة. كما ثبت أنه عندما أجلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اليهود من خيبر قامت الدولة باستغلال حصتها في هذه الأراضي، وخيرت أصحاب الحصص الأخرى في أن يقوموا هم باستغلالها أو أن تقوم الدولة باستغلالها لهم نظير جزء من الناتج[2]. وتفيد هذه الواقعة قيام الاستغلال العام (القطاع العام) على الممتلكات العامة. وكذلك على ممتلكات خاصة بهدف استغلالها، من قبيل ما يمكن تسميته (عمعمة الإدارة) على غرار خصخصة الإدارة. وقدم الفقه تنظيراً فقهياً لاستغلال هذه الممتلكات الإنتاجية العامة، موضحاً أن أمام الحاكم أسلوبين لاستغلال هذه الأموال؛ الأسلوب العام (القطاع العام) والأسلوب الخاص، الاستغلال من قبل القطاع الخاص، وعلى الحاكم أن يختار أحسن الأسلوبين. يقول الدسوقي: (.. أما المعدن من حيث هو فيمكن استغلاله بإحدى طريقتين: إقطاعه لمن يستغله في نظير شيء لبيت المال، وهو إقطاع انتفاع لا إقطاع تمليك، وأن يجعل للمسلمين، بأن يقيم الوالى فيه من يعمل للمسلمين بأجرة)[3]، ويقول ابن رشد : (فإن كانت المعادن في أرض حرة أو في أرض العنوة أو في الفيافى التي هي غير ممتلكة كان أمرها إلى الإمام، يقطعها لمن يعمل فيها، أو يعامل الناس على العمل فيها لجماعة

---

(١) الماوردى، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٢) ابن رجب، الاستخراج فى أحكام الخراج، بيروت، دار المعرفة، ص٧١.

(٣) الدسوقى، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، ج١ ، ص٤١٦.

المسلمين على ما يجوز له)[1]. ويقول يحيى بن آدم: (وكل أرض لم يكن فيها أحد تمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج، قال حسن: فذلك للمسلمين، وهو إلى الإمام، إن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين وأستأجر من يقوم فيها، ويكون فضلها للمسلمين، وإن شاء أقطعها رجلاً ممن له غناء عن المسلمين)[2].

أما عن الأسلوب الثاني للاستغلال وهو الاستغلال الخاص، من قبل القطاع الخاص فله هو الأخر ركيزته التطبيقية. فقد ثبت أن الرسول ﷺ دفع أرض خبير لليهود ليقوموا باستغلالها نظير جزء من الناتج عندما رأى أنهم أقدر على زراعتها، كما ثبت أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دفع أراضي الفتوح الإسلامية والتي أصبحت ملكية عامة لأصحابها السابقين ليقوموا باستغلالها نظير جزء من الناتج.. وفي الحالتين لم تقم الدولة باستغلال هذه الموارد من خلال القطاع العام. كذلك ثبت أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حول استغلال أراضي الصوافي من القطاع العام إلى القطاع الخاص عندما تبين له أن الثاني أكفأ من الأول. إذ لم يزد العائد على الدولة من خلال الأسلوب العام عن تسعة ملايين درهم، بينما وصل في الأسلوب الخاص إلى خمسين مليون درهم[3].

وعندما جاء عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمر بأن تستغل أراضي الصافية من قبل القطاع الخاص طالما كان ذلك ممكناً. وإلا تم استغلالها من قبل القطاع العام[4].

ومن ذلك يتضح أن أصول الاقتصاد الإسلامي لا تمنع من وجود ما يعرف بالقطاع العام، سواء كان منبعه وجود موارد عامة إنتاجية تحتاج إلى استغلال، أو كان مبعثه وجود أموال عامة سائلة تحول إلى

---

(١) ابن رشد، المقدمات، بيروت، دار صادر، ص٢٢٥.
(٢) يحيى بن آدم، الخراج، بيروت، دار المعرفة، ص٢٢.
(٣) الماوردي، مرجع سابق، ص١٩٣.
(٤) يحيي بن آدم، مرجع سابق، ص٦٢.

استثمارات بدلاً من تركها بحالتها النقدية معطلة. ولا نحب أن نترك هذه المسألة دون الإشارة إلى ما هو مدون ومعروف عن بعض علماء الإسلام من استهجانهم بل ورفضهم لقيام الدولة بإقامة مشروعات زراعية أو صناعية أو تجارية، وما قد ينجم عن ذلك من تعارض مع ما سبق طرحه. وقد استهجن كل من الماوردي وابن خلدون والدمشقي قيام الدولة بممارسة النشاط الاقتصادي، أي بعبارة أخرى وجود قطاع عام اقتصادي. وكانت مبرراتهم في ذلك ما فيه من منافسة وتضييق على القطاع الخاص، إضافة إلى ما هنالك من عجز وقصور في أداء المشروعات العامة، وكذلك ما يضيع على الدولة من الإيرادات العامة التي كان لها الحصول عليها من المشروعات الخاصة. وبالاختصار كان هؤلاء العلماء رواداً حقيقيين للفكر الاقتصادي المعاصر الذي ينادي بكف يد الدولة عن ممارسة النشاط الاقتصادي، لما يجلبه ذلك من مضار جسيمة على الاقتصاد القومي. ومن المفيد للقارئ أن نضع أمامه فقرات من أقوال هؤلاء العلماء.

يقول الماوردي: «وعليه ـ يعنى السلطان ـ ألا يعارض صنفاً من الرعايا في مطلبه، وألا يشاركه في مكسبه، وربما كان للسلطان رأى الاستئثار من أحد الأصناف فيتمثل إليه من لم يألفه، فيختل النظام بهم فيما نقلوا إليه، لأن تميزهم بإلهام الطابع أعدل في ائتلافهم من التصنع لها، وربما ضن السلطان بمكاسبهم فتعرض لهم وشاركهم فيها، فتاجر مع التجار وزرع مع الزراع، وهذا وهن في حقوق السياسة وقدح في شروط الرياسة من جهتين: أحدهما أنه إذا تعرض لأمر قصرت فيه يد من عداه، فإن تورك عليه لم ينهض به، وإن شورك فيه ضاق على أهله، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: [ما عدل وال اتجر في رعيته]. والثاني أن الملوك أشرف الناس منصباً، فخصوا بمواد السلطنة لأنها أشرف

المواد مكسباً، فإن زاحموا العامة في إدراك مكاسبهم أوهنوا الرعايا ودنسوا الممالك، فاختل نظامها وأعتل مرادها. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اتجر الراعي هلكت الرعية»[1].

ويقول ابن خلدون: (فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية. اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجتها ونفقاتها واحتاجت إلى المزيد من المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم. وتارة بمقاسمة الوالي والجباة وإمتكاك عظامهم، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان، لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رءوس الأموال، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات، لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك إدراراً للجباية وتكثيراً للفوائد، وهو غلط عظيم، وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة، فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافؤن في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وما له أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته)[2].

وقد يبدو أن هناك شيئاً من التعارض بين هذه الأقوال وما سبق تقريره حيال المشروعات العامة. ودرءاً لهذا التعارض ذهب بعض الباحثين إلى أن مقصود هؤلاء العلماء ليس قيام الدولة كجهاز حاكم بإقامة هذه المشروعات،

---

(١) الماوردى. قوانين الوزارة، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ص٦٧.

(٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار القلم. ص١٨١.

وإنما قيام الحكام بذلك لأنفسهم ولمصلحتهم هم وليس من أجل المصلحة العامة، وأرى أن هذا التأويل فيه بعد، ونحن في سعة من القول به، ويمكن القول إن ما قاله هؤلاء العلماء صحيح وسليم في ظل الواقع الذي شاهدوه، فهم يتحدثون عن منافسة الحكومة للقطاع الخاص، ودخولها معهم في حلبة النشاط الاقتصادي وكأنها مثلهم، تمارس هذه الأنشطة كما يمارسونها، وبالطبع فإنه في ظل هذه الواقع فإن كل ما تخوفوا منه صحيح، ومن ثم كان موقفهم صحيحاً اقتصادياً وأيضاً شرعياً. لأن الدولة بذلك تضر ولا تصلح، وهي إنما جاءت لرعاية المصالح وحمايتها.

بيد أن نطاق القطاع العام في ضوء التصوير المتقدم لا يقوم على المنافسة والمضايقة واقتطاع حصة مما يدخل للقطاع الخاص، وإنما هو أسلوب لاستغلال الموارد العامة يمكن اتباعه إذا ما تبين بالدراسة العلمية الدقيقة أنه أمثل وأفضل من الأسلوب البديل. إن فكرة مزاحمة الأفراد في الفرص المتاحة وفي أنشطتهم من قبل الدولة مرفوضة إسلامياً، وقد نص الفقهاء على أنه لا يجوز للدولة أن تحمي من الأراضي ما يضيق الفرص أمام الأفراد للاستفادة منها[1]، فما بالنا بإقحام الدولة نفسها في مجالات يقوم بها القطاع الخاص على وجه سليم.

---

(١) الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص١٨٥.

موارد الدولة الإسلامية محل النص أو الإجماع، ومدى كفايتها لأداء وظائف الدولة:

بعد أن استعرضنا وظائف الدولة في الإسلام وحدود القطاع العام الذي يحظى بالقبول الشرعي، نكون قد سرنا خطوة مهمة في التعرف على مدى شرعية قيام الدولة الإسلامية بفرض الضرائب. لكننا مازلنا في حاجة إلى قطع خطوة أخرى تتمثل في التعرف على الموارد المالية للدولة الإسلامية والتي ورد فيها نص أو إجماع، أو بعبارة أخرى تلك الموارد التي عاصرت نشوء الدولة الإسلامية في العصر النبوي وعصر الخلافة الراشدة. ولا تستهدف الورقة بالتعرف عليها دراستها دراسة تأصيلية تحليلية، كما لو كانت هدفاً في حد ذاتها، وإنما كل ما نرمي إليه من ذلك هو التمكن من الإجابة على السؤال المهم الذي يجب الإجابة عليه قبل أن نقرر ما إذا كانت الدولة الإسلامية المعاصرة من حقها أن تفرض ضرائب أم لا. وهو: إلى أي مدى تفي هذه الموارد الأصلية باحتياجات الدولة المعاصرة؟

إن هذه الموارد المالية تمثلت في أنواع محددة هي: الزكاة، والجزية، وخمس الغنائم، والفيء، والخراج، والعشور.

في ضوء غاية البحث الراهن يكفي التعليق على هذه الموارد على النحو التالي:

١ - الزكاة: هي أحد أركان الإسلام، وهي عبادة مالية تكفلت الشريعة بتحديد كل جوانبها، من حيث الجباية والإنفاق. فلها وعاؤها المحدد، وكذلك سعرها أو فئاتها، ولها نصابها، ولها شروطها وأحكامها، ولها مصارفها المحددة قرآنياً بطريق الحصر.

ومن تشريع الزكاة نلاحظ أن مصارفها محددة لا مجال للخروج عليها، وإن كان هناك مجال للاجتهاد بداخلها، كما يلاحظ أن هذه المصارف تنصرف بشكل مركز إلى النواحي الاجتماعية، أو بعبارة أخرى تعني بالفقراء وذوي الأوضاع والحالات الحرجة.

كما تنصرف إلى بعض النواحي ذات البعد الديني (مصرف في سبيل الله).

ومعنى ذلك أن يد الدولة ليست مطلقة في التصرف في أموال الزكاة والإنفاق منها حسبما ترى. كما يلاحظ أن احتياجات المجتمعات الإسلامية وغيرها لا تقف عند هذه الاحتياجات التي تشبعها الزكاة، فهناك احتياجات تنموية وأمنية ودفاعية وخدمية وغيرها.

كذلك نجد أن مصارف الزكاة تتجه أساساً إلى الفقراء وتوفير الحياة الكريمة لهم. ولاحظ في ذلك للأغنياء. ومعنى ذلك أن المرافق العامة التي تفيد كلاً من الغني والفقير على السواء لا مجال لتمويلها من قبل الزكاة.

ومن تشريع الزكاة نلاحظ أن فئات أو مقادير أو أسعار الزكاة محددة لا مجال للخروج عليها، بالزيادة أو النقصان، أيًّا كانت الأوضاع السائدة في الدولة.

ومعنى ذلك كله أن الزكاة، مهما كان مقدارها لا تغني عن وجود موارد مالية أخرى في يد الدولة، تنفق منها على هذه المرافق العامة التي لا تدخل في نطاق مظلة الزكاة.

٢- الجزية: فريضة إسلامية على أهل الذمة نظير حمايتهم وتمتعهم بمرافق الدولة ومشاركة منهم في تحمل جانب من هذه النفقات العامة. واليوم لم يعد لهذه الفريضة وجود واقعي في شتى الدول الإسلامية. ومعنى ذلك عدم التعويل عليها في توفير بعض الإيرادات التي تحتاجها الدولة.

٣- الخراج: فريضة مالية فرضتها الدولة في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وحازت إجماع الصحابة، بمثابة أجرة للأراضي التي دخلت في حوزة الأمة الإسلامية وأصبحت من خلال الفتح الإسلامي ملكاً عاماً للأمة. وقد نهضت هذه الوظيفة المالية بسد معظم احتياجات الدولة الإسلامية في العصور الإسلامية الأولى. لكنها اليوم لا تكاد توجد، وإذا وجدت فهي ذات نطاق ضيق ولا يعول عليها في سد احتياجات الدولة الإسلامية المعاصرة.

٤ - الفيء، وخمس الغنائم: كان لهذه الإيرادات شأن يوم أن كان لدولة الإسلام شأن. أما والدول الإسلامية المعاصرة على ما هي عليه من ضعف وهوان فلا مجال للحديث عن هذه الإيرادات التي انقلبت اليوم لتكون من باب نفقات وأعباء الدول الإسلامية، إذ هي التي تدفع اليوم للغير ما يريد من فيء ومن غنائم. وندعو الله تعالى أن يكشف عن الأمة هذه الغمة.

٥ - العشور: هي ضريبة فرضتها الدولة الإسلامية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على التجار من غير المسلمين، معاملة بالمثل. وهي تندرج اليوم في النظام الضريبي القائم، وتسمى بالرسوم الجمركية. وهي لون من ألوان الضرائب لا تأباها الشريعة، طالما كانت في مصلحة الدولة الإسلامية.

هذه هي الموارد المالية الأصلية. وهي كما نرى، قد زال واقعياً الكثير منها ولم يبق منها عملياً إلا الزكاة والعشور. ثم هي كما هو واضح، لا تفي باحتياجات الدولة الإسلامية لأموال تنفق منها على النفقات العامة.

ومعنى ذلك أنه لا مناص أمام الدول الإسلامية المعاصرة من التفكير الجدي في توفير موارد مالية أخرى لتتمكن من النهوض بوظائفها لخدمة المجتمع. ومهما تنوعت وتعددت هذه الموارد فلا أعتقد أنها تستغني عن الضرائب. بل إنه ليمكن القول إن الضرائب تحتل موقعاً رئيساً على خريطة موارد غالبية الدول الإسلامية المعاصرة.

مصطلحات مرادفة أو ذات صلة:

في التراث المالي الإسلامي أسماء ومصطلحات مالية بعضها مرادف لمصطلح الضريبة، وبعضها ذو صلة وثيقة بها، أو بالأحرى مرادف لنوع منها، وهو النوع الذي فقد المستند الشرعي. ومن ذلك:

١ـ الوظائف والتوظيفات: في مجال الضرائب وفرضها شاع في التراث الفكري الإسلامي مصطلح الوظائف ومصطلح التوظيفات، كما شاع، وإن كان

بدرجة أقل، الكلف السلطانية والنوائب السلطانية. وتعنى تلك المصطلحات عموماً ما نعنيه نحن الآن بالضرائب وفرضها. ومن المفارقات عدم استخدام أسم أو مصطلح الضريبة في هذا المجال، رغم معرفة الفكر المالي الإسلامي جيداً بهذا الإسم. والأمر في حاجة إلى تفسير، قد لا يكون هذا مكانه، والمهم التنبيه على الدارسين والباحثين في الضريبة في النظام المالي الإسلامي، ألا يشغلوا أنفسهم بالبحث تحت هذا الإسم «الضريبة»، وإنما تحت اسم الوظائف أو التوظيفات أو الكلف والنوائب السلطانية.

وليس على الفكر المالي الإسلامي المعاصر من حرج في استخدام لفظة الضريبة، وليس عليه بالضرورة أن يجرى بحوثه ودراساته مستخدماً المصطلحات القديمة ممثلة في الوظائف والتوظيفات.. الخ. لأن العبرة في النهاية بالمضمون والمعنى في مثل تلك الأمور. بالإضافة إلى أن هذه المصطلحات المالية التراثية لم يعد لها اليوم وجود في دنيا أدبيات المالية العامة.

ونشير هنا إلى أن كل من تناول موضوع الضريبة من علماء المسلمين من أمثال الجويني والغزالي وابن تيمية وابن خلدون قد استخدموا تلك المصطلحات التراثية في دراساتهم.

٢. المكس: هذا اللفظ شاع استخدامه في الإسلام؛ مصدراً وفكراً. فقد ورد في أحاديث نبوية عدة، كما ورد على ألسنة العديد من العلماء. ويلاحظ أن هذا الإسم ما ورد إلا في معرض الذم لفاعله والتجريم لارتكابه. كما يلاحظ أن مضمونه ليس بعيداً عن مضمون الضريبة أو الرسوم. وإذا كانت الضرائب قد أجيزت بضوابط، فإذا لم تتوفر هذه الضوابط كنا حيال المكوس. ومعنى ذلك أن المكوس تخالف الضرائب من حيث التدعيم الشرعي، رغم أنهما معاً يتفقان في كونهما أداتين ماليتين، من خلالهما تستأدى الدولة بعض الأموال من قبل الأفراد. وفيما أطلعنا عليه لم نجد من يقوم بتعريف محدد للمكس من الفقهاء. ومع ذلك

يمكن استنباط تعريف له بأنه الضريبة التي فقدت مشروعيتها. أو هي الضريبة الظالمة، كما عبر أحد الفقهاء المعاصرين[1].

الأساس الشرعي لفرض الضريبة:

بالنظر المتأني في الفكر الإسلامي حيال هذه المسألة نجده في بدايته منذ عصر الخلافة الراشدة وحتى بداية عصر التدوين ومراحله المتقدمة لم يتطرق إلى دراسة هذه المسألة بشكل مفصل ومباشر، ولعل مرجع ذلك نظرياً عدم وجود أحاديث صريحة حيال هذا الموضوع، اللّهم إلا أحاديث المكس، يضاف إلى ذلك عدم قيام الدولة خلال هذه الفترة بفرض ضرائب، سوى العشور التي استقرت منذ زمن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ويمكن تفسير ذلك بعدم وجود حاجة تمويلية ملحة في هذه الفترة، لأن المصادر المالية العامة الأخرى كانت كافية.

لكن الأمور تغيرت كثيراً بعد ذلك، فزادت النفقات العامة زيادات طائلة لأسباب موضوعية وأخرى غير موضوعية، وفي الوقت نفسه تناقصت الإيرادات بشكل حاد، وخاصة الإيراد المتمثل في الخراج، والذي كان يمثل أهم مصدر للإيرادات العامة خلال هذه العصور.

حينئذ فرضت المسألة نفسها على بساط البحث الفقهي المفصل والمباشر[2]. وعند ذلك ظهر اتجاهان؛ الأول يري عدم جواز فرض الضرائب، وحجته في ذلك، باختصار أن ذلك لم يحدث في صدر الإسلام لا في العصر النبوي ولا في العصر الراشدي، ثم إنه يصطدم بقاعدة شرعية متفق عليها وهي احترام الملكية الخاصة وعدم جواز أخذ أي جزء منها إلا بحق منصوص عليه، ولو كان ذلك من قبل الدولة.

---

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، جـ٢، ص١٠٩٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢) د. شوقي أحمد دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي ـ دراسة مقارنة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ، ص٣٨٧.

الاتجاه الثاني كان من أبرز رجالاته إن لم يكن أبرزهم جميعاً الإمام إمام الحرمين الجويني. وقد أيده في موقفه الرامي إلى جواز فرض الضريبة بل إلى وجوب فرضها في بعض الحالات أئمة معاصرون له، على رأسهم الإمام ابن حزم والإمام الماوردي. مسبوقاً في ذلك من الإمام السرخسي، وإن لم يكن تناوله على هذا القدر من التفصيل والتحليل. وقد تمكن الإمام الجويني من تكوين مدرسة فقهية ترى ما ذهب إليه حيال الضريبة، ومن أبرز رجالها الإمام الغزالي والإمام الشاطبي والإمام النووي والإمام العز بن عبد السلام وغيرهم كثير[1]. ويمكن القول إن هذا الاتجاه كانت له الغلبة، ومرجع ذلك قوة ما استند إليه، ورده القوى على ما تمسك به الفريق الأول. إضافة إلى أنه يتوام مع الواقع المتغير للدولة الإسلامية، وفي الوقت ذاته لا يتعارض مع نص شرعي. إن الظروف الاقتصادية والإدارية والإيمانية في صدر الإسلام قد تغيرت كثيراً بعد ذلك، ثم إن القواعد الشرعية تدعم القول بفرض الضريبة عند توفر الشروط. فمن المتفق عليه إسلامياً أنه «يجب ارتكاب أخف الضررين» و«يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام».

والشيء الذي هو في نظري كافٍ بمفرده للقول بجواز فرض الضريبة عند توفر شروط ذلك أن الدولة في الإسلام مطالبة بالمزيد والعديد من الأنشطة والمهام لإشباع الحاجات العامة للأفراد على اختلاف طبائعها، من أمن لعدلٍ للتنميةٍ لغير ذلك. وهي في سبيل قيامها بذلك في حاجة إلى أموال تتزايد يوماً

---

(١) الجويني، غياث الأمم... الإسكندرية: دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص٢٠٥ وما بعدها.
الغزالي، شفاء الغليل، بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص٢٣٤ومابعدها.
الشاطبي، الاعتصام، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، جـ٢ ص١٢١ وما بعدها.
السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية، جـ١٢ ص١٧٥.
د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣م، جـ٢ ص١٠٧٥ وما بعدها
د. عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، عمان: مكتبة الأقصى، جـ٢ ص٢٩٦ وما بعدها.

بعد يوم، فمن أين تحصل على هذه الأموال؟ إن الزكاة محددة المصارف، وليست معدة لتمويل تلك الحاجات العامة، كما أن إيرادات الملكية العامة مثل الخراج وغيره قد لا تفى. إذن لا مفر إما من فرض الضرائب أو الحصول على قروض عامة. ومعلوم أن الفريق الأول ذهب إلى أنه عند الحاجة يعول فقط على الاقتراض العام. لكن ذلك، هو من جهة غير متأتٍ بصفة مستمرة، ومن جهة أخرى قد يجر على الدولة من الآثار السلبية الشيء الكثير[1]. وإذن لا يبقى في مثل تلك الحالات إلا فرض الضريبة. ومهما كان فيها من استقطاع لبعض الأموال وما في ذلك من ضرر على أصحابها إلا أنه ضرر هين تماماً بجوار ما يترتب على عدم إشباع الحاجات العامة من أمن لدفاع لعدل للتنمية لعدالة الخ.. وعند ذلك لن تبقى الأموال كلها، بل ولا الأنفس نفسها[2]. هذا هو مجمل الموقف الشرعي حيال فرض الضرائب.

ومنه يتضح مدى قوة الاتجاه الثاني، ولذلك اكتسب أنصاراً ومؤيدين من مختلف المذاهب في الماضي والحاضر. ومع ذلك فيبقى لوجود الاتجاه الأول ميزة كبيرة، وهي الحيلولة بقدر الإمكان بين الدولة والإسراف في فرض الضرائب. وغير خافٍ مدى جسامة المضار المترتبة على ذلك اقتصادياً واجتماعياً.

شروط جواز فرض الضريبة:

يجدر التنبيه إلى أن كل من قال بجواز فرض الضريبة من الفقهاء نص صراحة على أن ذلك مقيد بشروط معينة، إن توفرت تماماً جاز وإلا فهي حرام، وهي المكس بعينه. وأهمية هذا التنبيه هنا أنه ربما فهم البعض من القول بجوازها أن ذلك على علاته ويمكن مِن ثَم القيام به في أي وقت وأي ظرف، سواء كان هناك مبرر قوى أو مبرر ضعيف أو حتى شكلي لذلك. إن ذلك فهم خاطئ تماماً

---

(١) الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) نفسه، ص١٩٩. السرخسي، المبسوط، ج١٢ ص١٧٥.

من جهة، وهو عدوان وبهتان وافتراء على الفقهاء الذين أجازوا الضريبة من جهة أخرى.

إذ الحقيقة الدامغة عكس ذلك. وأمامنا أقوالهم الموثقة المنصوص عليها في مؤلفاتهم التي لا خلاف حول نسبتها إليهم تنطق بالعديد من الشروط، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١ـ وجود حاجة عامة أيًّا كان نوعها؛ عسكرية أو إنمائية أو اجتماعية. وتقرير تلك الحاجة يرجع إلى الخبراء الماليين والاقتصاديين ذوي الالتزام الشرعي. يقول الإمام القرطبي: «وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر»[١].

٢ـ أن تعجز سائر الفرائض المالية الأخرى التي شرعها الإسلام عن تمويل الإنفاق على تلك الحاجة.

٣ـ عدم وجود إسراف في الإنفاق الحكومي بمختلف صوره ومجالاته.

فإذا توفرت هذه الشروط جاز للحاكم فرض الضريبة. ولم يكتف الفقهاء بذلك، بل ساروا في الطريق خطوات أخرى على درجة كبيرة من الأهمية، حيث وضعوا شروطاً أو مواصفات للضريبة التي للحاكم أن يفرضها. ومعنى ذلك أنه لا يكفى توفر الشروط السابقة. إن توفرها أمر ضروري لمشروعية الضريبة، لكنه بمفرده غير كافٍ، حيث لابد من أن تتسم الضريبة بمواصفات معينة، أهمها أن تكون بقدر الحاجة وليس أكثر، وأن تزول بزوالها، وأن تكون على الأغنياء. ومعيار الغنى هنا كما ذهب إليه بعض الفقهاء وجود فائض لدى الفرد عن حاجته وحاجة من يعوله لمدة عام. هذا الفائض هو وعاء الضريبة[٢].

---

(١) الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٧٧م، جـ١١ ص٦٠.
(٢) الرملي، نهاية المحتاج، المكتبة الإسلامية، جـ٨ ص٤٩.
القاضي الزيدي أحمد العنسى، التاج المذهب، جـ٤ ص٤١٩ وما بعدها.

كذلك عليها أن تتحرى العدالة بين المكلفين بها قدر الإمكان. ولنستمع لرائد الضريبة في الفكر الإسلامي الإمام الجويني إذ يقول: «فلست أري للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتنى في كل ناحية حرزاً وكنزاً، ويتأثل مفخراً وعزاً. ولكن توجه لإدرار المؤن على ممر الزمن، فإن استغنى عنها بأموال أفاءها الله على بيت المسلمين كف طلبته على الموسرين ... فإنها ـ الوظائف ـ ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية»[1].

وربما يرد هنا تساؤل مفاده: إن معنى ومضمون الكلام المذكور أن الدولة لا تفرض الضريبة إلا حالة وقوع العجز المالي فعلاً أما قبل ذلك، أو بعبارة أوضح أما التحوط لذلك أو تقدير حدوثه فخارج عن النقاش. والواقع أن هذا الاعتراض له وجاهته. ولو سلمنا بمضمونه لما كان للقول بجواز فرض الضريبة من الناحية العملية صدى يذكر. إذ من المعتاد أن تقوم الدول المعاصرة بإعداد موازناتها العامة مسبقاً لعام قادم، وذلك من خلال تقدير لكلٍ من الإيرادات والنفقات. فكيف يكون العمل؟ في الواقع إن الذي يفهم من عبارات عديدة ذكرها العلماء وبالذات الجويني هو ضرورة الإعداد والتقدير المسبق وعدم الانتظار حتى يحدث فعلاً العجز[2].

ومعنى ذلك أن تقوم الدولة بتقدير سليم ورشيد لنفقاتها الحقيقية وكذلك لإيراداتها الأخرى بخلاف الضرائب، فإذا ما ظهر عجز فلها أن تسده؛ كلاً أو جزءاً من خلال فرض الضرائب.

الباعث على فرض الضريبة في الفكر المالي الإسلامي:

الفقرة السابقة قد تكشف لنا عن الباعث والهدف من فرض الضريبة في الإسلام. ونزيد هنا الأمر وضوحاً. إننا هنا أمام مسألة ذات شقين؛ الشق الأول

---

(١) الجويني، الغياثي، ص٢١٠ مرجع سابق.
(٢) نفسه، ص١٩٣ وما بعدها، وص٢٠٧.

يتعلق بطبيعة الهدف الذي من أجله تفرض الضريبة، والثاني يتعلق بما إذا كان من الضروري أن تكون الحاجة إلى فرض الضريبة قد وقعت بالفعل أم متوقع وقوعها أم أن الأمر لا يخرج عن كونه احتياطاً ومجرد ارتقاب.

فيما يتعلق بالشق الأول نحن مواجهون بتساؤل: هناك هدف محدد هو الذي تباح الضريبة من أجله أم أن كل الأهداف المتعارف عليها في ذلك سواء؟ بعبارة أوضح، نحن نعلم أن هناك أهدافاً متعددة يسهم النظام المالي في تحقيقها في الفكر المالي الوضعي، وهي عموماً تنحصر في وظيفة التخصيص، ووظيفة التنمية، ووظيفة العدالة، ووظيفة الاستقرار الاقتصادي. فالدولة في العصر الحاضر تقوم عادة بتلك المهام وغيرها، فهل يجوز شرعاً استخدام الضريبة للإسهام في تحقيق كل هذه المهام؟ أم أن من بينها مهاماً معينة هي فقط التي يمكن استخدام الضريبة للإسهام في إنجازها.

الملاحظ أن الفقهاء القدامى انصرف حديثهم إلى عملية التمويل لحاجات معينة، كانت على قمتها حاجة الدفاع وحاجة الأمن، كذلك ظهرت في كتابات بعضهم حاجة المرافق الأساسية، مثل المساجد والطرق والمياه[1]. ونلاحظ تأكيدهم على إشباع حاجات الفقراء، ومن الممكن أن ندرج تلك الحاجات تحت الوظائف المشار إليها. ومن الواضح أن الكثير منها يندرج تحت وظيفة التخصيص، كما أن بعضها يمكن أن يندرج تحت وظيفة عدالة التوزيع. أما وظيفة الاستقرار، وخاصة الاستقرار السعرى فلا أثر لها، كذلك وظيفة التنمية بمفهومها المعاصر.

وقد يفهم بعض المعاصرين أنه من خلال تتبع أقوال الفقهاء القدامى نجد أن الضريبة لا تباح إلا لهدف تمويلي محض. هناك حاجة لأموال عجزت المصادر الأخرى عن توفيرها هنا فقط يمكن للضريبة أن تظهر. أما استخدام الضريبة في

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٤٥.

غير ذلك فلا. فمثلاً لا يجوز للدولة أن تستخدم الضريبة لمحاربة التضخم أو الكساد. بل قد يغالى البعض فيذهب إلى أن الضريبة فقط تظهر لأغراض الأمن والدفاع. وفي رأي أن الأمر في حاجة إلى نظر فقهي أكثر دقة يأخذ في اعتباره بعض الأمور المهمة، والتي منها أن مشكلة التنمية لم تكن قد فرضت نفسها بهذا الشكل المعاصر. ثم إنه عند التحري وإنعام النظر لا نجد قوة عسكرية رادعة غير مدعومة بقوة اقتصادية، كذلك فإن مشكلة الاستقرار لم تكن هي الأخرى على هذا النحو المفصل، والذي لم تفلح في معالجتها كل الوسائل المالية والنقدية بل وغيرها. وفي الوقت ذاته فإن خطورة التقلبات الحادة على الاقتصاد القومي وعلى المجتمع ككل لم تعد تخفى على أحد. ثم إن من تحدث بإفاضة عن فرض الضريبة من الفقهاء ونص بوضوح على الإنفاق العسكري نراه قد أسهب باقتدار في ضرورة سد حاجة الفقراء من خلال الدولة وكذلك الأغنياء. فالإمام الجويني أطال في ذلك، والإمام ابن حزم أعلنها صراحة بأن للإمام أن يجبر الأغنياء على إشباع تلك الحاجة. وبأسلوب عصري نحن أمام قضية عدالة التوزيع والتي تسهم فيها الضرائب بسهم وافر لا ينكر.

ولعلنا نصل في النهاية إلى أنه إذا كانت هناك وسيلة أخرى أمام الدولة لإنجاز تلك المهام غير فرض الضريبة فإن على الدولة أن تستخدمها بدلاً من الضريبة، شريطة أن تكون مباحة شرعاً، وألا ترتب مضاراً اقتصادية وغير اقتصادية أكثر مما قد ترتبه الضريبة. ومهما يكن من أمر فنحن في حاجة إلى نظر فقهي جديد[1].

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من المسألة وهو ما ينصرف إلى المعوَّل عليه، وهل هو وقوع الحاجة فعلاً أو توقعها. فقد أشرنا إليه في الفقرة السابقة،

---

(١) على أن يلاحظ أن بعض الفقهاء المعاصرين قد أجاز فرض الضريبة للإسهام في تحقيق كل هذه الأهداف. انظر د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سابق، ص١٠٩٣ وما بعدها.

ونضيف هنا أن الذي يفهم من كلام الفقهاء في ذلك غير محدد، فمثلاً نرى بعضهم يجعل التوقع كالحدوث فعلاً، وهذا ما ذهب إليه الإمام الجويني.

بينما يرى البعض الآخر أن العبرة بالوقوع فعلاً، وليس مجرد التوقع، ومن ثم الاحتياط، وهذا ما يفهم من كلام الماوردي والغزالي والشاطبي.

ولاشك أن الموقف هنا في حاجة إلى نظر فقهي جديد يرجح أي الاتجاهين، مع اعتقادي أن رأي الجويني أرجح وأولى بالأخذ به، لأنه يتواءم مع واقع حياتنا المعاصرة القائمة على التقدير والإعداد للمستقبل، وعدم التوقف والتعامل فقط مع الحاضر. لكن يبقي أن يكون ذلك ناتج دراسات دقيقة موضوعية، حتى لا تتخذها الدولة ذريعة وتكأة لفرض الضرائب والمزيد منها، دون أن يكون هناك داعٍ حقيقي.

وقد يرد علينا تساؤل مفاده: هل من الضروري إشعار الناس بالباعث على الضريبة وإعلامهم به؟ الواضح من كلام الفقهاء أو بعضهم على الأقل أن ذلك أمر مهم. لقد صرح بعضهم بحتمية أن يكون فرض الضريبة برأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر. ومعنى ذلك الإعلان عن الباعث ومعرفة المكلفين أو ممثليهم به، ولاشك أن ذلك مفيد، فمن خلاله يحدث الاقتناع، ومن ثم الإقبال على الدفع وعدم محاولة التهرب. كذلك يحدث الاطمئنان على وجود مبرر حقيقي لفرض الضريبة. وهذا ما جعل الفكر المالي الوضعي يصر على أن كل ما يتعلق بالضرائب يجب أن يكون من خلال قوانين، وليس مجرد أوامر من الجهات التنفيذية[1].

أساس فرض الضريبة في الاقتصاد الإسلامي:

سبق أن تناول هذه المسألة الفكر المالي الوضعي. وأقرب الأسس التي قال بها إلى الفكر الإسلامي هو نظرية التضامن الاجتماعي، لأن ذلك يتسق مع

---

(١) د. حامد دراز، مرجع سابق، ص٦٧ وما بعدها.

حكمة إقامة الدولة والوظائف المنوطة بها، كما يتسق والمبدأ الإسلامي الذي ينظم ما يعرف إسلامياً بفروض الكفاية. وهذا ـ إضافة إلى ما تقدم ـ ما يفهم من كلام بعض العلماء الذين تناولوا مسألة الضريبة، وعلى رأسهم الإمام الجويني، ثم تلميذه الإمام الغزالي، حيث أفاضا في تأصيل وتنظير عملية فرض الضريبة، ومن ثنايا كلامهم يمكن للباحث أن يطمئن على أن أساس فرض الضريبة في النظام المالي الإسلامي هو ما جاء أخيراً الفكر المالي الوضعي وأطلق عليه مصطلح «نظرية التضامن الاجتماعي». وهذه بعض عبارات الجويني «والدليل على التوظيف أنا لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع ـ حاكم ـ لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً، فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعينيا وتبينياً فيما كان من وظائفهم فرض. ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا، ويحمل البعض الأمر فيه على البعض. ثم تنسحب المآثم على كافتهم. والإمام القوَّام يدفع التخاذل والتقالب»[1]. ثم يقول: «والذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها، إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم، أو بأن يتبعوا أمر واليهم ... والمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام»[2].

العلاقة بين الضريبة والزكاة:

طبيعة العلاقة بين الضريبة والزكاة فرضت نفسها على بساط البحث قديماً وحديثاً. ومرجع ذلك تعرض المسلمين في فترات عديدة لفرائض مالية بجوار الزكاة. فكان السؤال المطروح هل تغنى هذه الفرائض عن الزكاة؟ وبداية علينا أن نلاحظ أن الأوضاع الحالية وإن كان لها وجه شبه بالأوضاع القديمة فإن

---

(١) الغياثي، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٢) نفس المصدر، ص٢٠٣.

بينهما وجوه افتراق ومغايرة عديدة وأساسية. وأهم هذه الفروق أن الفرائض القديمة كان معظمها غير شرعي، فكانت هي المكس بعينه أو أقرب ما تكون منه في معظم حالاتها. وفي هذا الجو العام جاءت فتاوى العلماء السابقين. لكن اليوم نجد العديد من الضرائب ـ مع ما فيها من بعض التعسف والظلم ـ تستخدم لتحقيق مصالح عامة لا غنى للناس عنها. ومعنى ذلك أننا أمام ضرائب مشروعة من حيث المبدأ. بل يمكن أن تطرح المسألة بشكل أكثر تحديداً وهو: هب أن حكومة من حكومات العالم الإسلامي المعاصر. في حاجة إلى فرض ضرائب وقد التزمت في ذلك بالضوابط والشروط الإسلامية. فما هو العمل حيال علاقة هذه الضرائب بالزكاة؟

هل تغنى أي منهما عن الأخرى؟ وإذا لم يكن ذلك فكيف يجمع بينهما؟

هل تغنى الزكاة عن الضريبة؟ للإجابة على ذلك علينا استحضار أهم جوانب تشريع الزكاة من حيث الباعث والمقدار والسعر والمصارف. وعلينا إدراك أن كل تلك الجوانب محددة تحديداً صريحاً من قبل الشريعة.

وربما كان أهم جانب بالنسبة لمسألتنا الحاضرة هو جانب المصارف. فمصارف الزكاة محددة بشكل قاطع لا يمكن الخروج عليها. والملاحظ أن معظم أموال الزكاة مخصصة لما يعرف مالياً بالنفقات التحويلية الاجتماعية أو نفقات الضمان والتكافل الاجتماعي. تلك النفقات المتجهة إلى الفقراء. ونحن نعلم أن المصالح العامة والحاجات العامة والجديرة بالإشباع أوسع من هذا بكثير. وبالتالي فالشطر الغالب منها لا تشمله أموال الزكاة. فكيف يشبع؟ إنه في حاجة إلى تمويل. وهنا قد لا يكون هناك مفر من فرض الضريبة، وذلك إذا ما توفرت الشروط المذكورة سلفاً.

إذن نستطيع القول بأن الزكاة من حيث هي لا تغنى عن الضريبة[1]. وليس معنى ذلك أنه لابد من فرض الضريبة بجوار الزكاة في كل حال. إن الأمر - كما سبق - يتوقف على توفر أوضاع وشروط معينة. ترجع في جملتها إلى عدم كفاية الأموال الشرعية الأخرى منضمة إلى الزكاة في إشباع الحاجات العامة للأفراد التي تضطلع بها الدولة. ومن هنا نفهم خطأ بعض الناس - مع حسن نواياهم - في قولهم إن الزكاة فيها الغناء والكفاية عن الضريبة.

هل تغنى الضريبة عن الزكاة؟ للإجابة على ذلك علينا استحضار بعض جوانب الزكاة ذات الصلة بمسألتنا. وهي أن الزكاة، بهذا الاسم، وليس باسم الضريبة، وبهذا التنظيم المتعلق بالوعاء والسعر والمصارف هي ركن من أركان الإسلام، شأنها شأن الصلاة تماماً بتمام. بل إنها تجب على أفراد - طبقاً لرأي كثير من الفقهاء - لا تجب عليهم الصلاة متى كانت لهم أموال.

معنى ذلك أن المسلم طالما تملك مالاً تحققت فيه شروط الزكاة عليه حتماً أن يؤديها باسمها ورسمها. حتى لو تمكن المجتمع بدونها من القضاء على الفقر، فهناك مصارف أخرى، وهناك الفقراء المسلمون في كل بقاع الأرض.

أما الضريبة فهي عمل سياسي، تجريه الدولة في ظل حالات معينة، وبأنظمة وتنظيمات معينة، تختلف من دولة لأخرى، ومن حالٍ لحال، ثم إن أهدافها الإسهام في إنجاز وظائف الدولة المختلفة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. معنى ذلك أنها مختلفة عن الزكاة إسماً ورسماً. ثم إنها من حيث المصارف لا ينفق منها إلا القدر اليسير على الجانب الاجتماعي، فمع كثرة الضرائب وثقل عبئها كما هو معايش حالياً فإن الفقر والفقراء قائمان بل ويزدادن

---

(١) وقد قال الشيخ شلتوت رحمه الله: «وإذا كانت الزكاة من وضع الله وكانت فرضاً إيمانياً بحيث يجب أخراجها، وجدت حاجة إليها أم لم توجد..وكانت الضرائب من وضع الحاكم عند الحاجة كان من البين أن إحداهما لا تغنى عن الأخرى، فهما حقان مختلفان في مصدر التشريع وفي الغاية وفي المقدار وفي الاستقرار والدوام» انظر الفتاوى، دار القلم، ١٩٦٤م، ص١١٦ ومابعدها.

اتساعاً واستفحالاً. ومن ثم فإن الضرائب المعاصرة رغم ثقلها لم تستطع أن تعالج مشكلة الفقر. ومرجع ذلك أنها لم تنشأ أساساً من أجل مواجهتها بذاتها.

في ظل هذه الملابسات نجدنا نقول بثقة واطمئنان: إن الضريبة لا تغنى عن الزكاة. بل نقول أكثر من ذلك، بفرض أن الدولة ـ أية دولة ـ كرست جهودها الضريبية في حل ومواجهة مشكلة الفقر فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، وتظل الزكاة قائمة مفروضة بإسمها ورسمها. لأننا تعبدنا بالإسم والرسم معاً.

وقد تناول هذه المسألة بقدر طيب من التحليل والتأصيل بعض الفقهاء المعاصرين[1].

إذن لا يبقى إلا احتمالان؛ إما أن تكفى الزكاة وبقية الفرائض المالية المعروفة، وعند ذلك لا محل للضريبة. وإما أن تجتمع الضريبة مع الزكاة ضمن الفرائض المالية في الدول الإسلامية المعاصرة.

والاحتمال الثاني يطرح علينا تساؤلاً مهماً، مفاده أن اجتماع كل من الضرائب على كثرتها، وكذلك الزكاة على المسلم مرهق له مالياً. وهذا في حد ذاته غير النهج الإسلامي، إضافة إلى ما يحدثه ويسببه من آثار ونتائج سلبية في النشاط الاقتصادي وكفاءته. فكيف يمكن مواجهة هذا الأمر؟ إن كيفية المواجهة هنا يمكن أن تتنوع. فإذا فرضنا أن دولة إسلامية تمكنها أوضاعها الاقتصادية من عدم الإثقال في الضريبة، بحيث تكون فريضة مالية هامشية لا تحدث عبئاً ثقيلاً على المكلف بها في تلك الحال يمكن القول إنه من المفضل دفع المسلم لكلتا الفريضتين؛ الزكاة والضريبة بشكلٍ متوازٍ دون إسقاط إحداهما من وعاء الأخرى. فمثلاً رجل لديه عشرة آلاف ريال. والدولة فرضت ضريبة مقدارها ٥٪ وهناك الزكاة مقدارها ٢,٥٪ هنا نرى من الأفضل أن يقوم بدفع الاثنين معاً من أصل ما معه.

---

(١) انظر د. يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ج٢، ص١١٠٦ وما بعدها.

ومبلغهما معاً = ١٠٠٠٠ × ٧٥ = ٧٥٠٠٠٠ ÷ ١٠٠٠ = ٧٥٠ ريالاً.

الزكاة = ٢٥٠ ريالاً والضريبة = ٥٠٠ ريالاً[١].

ومع ذلك فمن حقه أن ينهج نهجاً مغايراً، وذلك بدفع إحداهما أولاً من أصل ماله ثم ما يتبقى يصبح وعاء للثانية، وبالتالي فإن العب عليه يكون أخف. وهنا نكون أمام مسألة جديدة. فأيهما التي يبدأ بها؟

بالطبع فإن إمكانية الاختيار مرهونة أساساً بموقف الدولة من الزكاة واعتدادها أو عدم اعتدادها بها، وغير خاف أن هناك ـ وبكل أسف ـ العديد من الدول الإسلامية لا تعتد بالزكاة. ومن ثم لا تمكن الفرد من خصمها من وعاء الضريبة. وهنا لا يجد الفرد أمامه إلا البدء بالضريبة ثم ما تبقى يكون وعاء للزكاة.

وخصم مبلغ الضريبة له وجه ومستند شرعي هنا، فهي دين على ماله أو حاجة من حاجات الممول[٢].

أما إذا كانت الدولة تعتد بالزكاة. ومن ثم يكون أمام المكلف فرصة الاختيار بين البدء بالزكاة والبدء بالضريبة. في تلك الحالة قال بعض الفقهاء يبدأ بالضريبة، فهي حاجة أساسية مشغول بها المال، ومن ثم لا تكون وعاء للزكاة. ولكني أرى أن العكس هو الأولى. فيبدأ بالزكاة، وما تبقى يكون وعاء للضريبة. ومن ثم يحافظ على مبلغ الزكاة. ونفس ما عوَّل عليه بعض العلماء يمكن لنا أن نعوَّل عليه فنقول إن مبلغ الزكاة لا يعتبر وعاء صالحاً للضريبة فهو حق للفقراء،

---

(١) وقد قال الإمام النووي بذلك في معرض حديثه عن اجتماع الخراج والزكاة وكيفية إخراجهما. فقال: «لو كان على الأرض خراج هو عشر زرعها أخذ من كل عشرة أوسق وسقان، وسق للعشر «الزكاة» يصرف على أهل الزكوات ووسق للخراج يصرف في مصارف الخراج» انظر المجموع، القاهرة. بدون تحديد ناشر، ج٥، ص٥٧٨.

(٢) وقد قال بهذا الترتيب بعض الفقهاء وهم بصدد كيفية دفع الخراج والزكاة. فقالوا يبدأ بالخراج. انظر ابن قدامة، المغني، ج٣، ص٤٢.

فكيف يدفع عنه الفرد ضريبة. ثم إنه من حاجات الممول الأصلية، والتي يشملها حد الإعفاء الضريبي. ومهما يكن من أمر فإن الأثر في كثير من الحالات لن يكون كبيراً، ومن ثم فيمكن البدء بهذه أو بتلك. وفي كلتا الحالتين فإن العبء على المكلف سيكون أخف مما لو دفعهما معاً متزامنين من أصل المال.

الازدواج الضريبي[1]:

يقصد بهذا المصطلح الضريبي فرض نفس الضريبة أكثر من مرة على الشخص ذاته في المدة ذاتها. مثل فرض ضريبة على أرباح الشركة ثم فرض ضريبة على نصيب المساهمين من الأرباح.

وهناك ازدواج داخلي وهناك ازدواج خارجي.

وقد يكون الازدواج مقصوداً من قبل الدولة لتحقيق هدفٍ ما، مثل الحصول على مزيد من الحصيلة أو تحقيق المزيد من العبء على بعض الفئات أو تصحيح نظام الضرائب أو غير ذلك.

وقد يكون غير مقصود وإنما نشأ من عدم تنبه الدولة له.

أما الازدواج الدولي فمنشؤه أن كل دولة تضع لنفسها نظاماً ضريبياً وفق احتياجاتها، دون مراعاة للتشريعات الضريبية في الدول الأخرى. فمثلاً لو توفى شخص في الدولة (أ) وكان مقيماً في الدولة (ب) تاركاً أمواله في الدولة (جـ) من الممكن هنا أن تتعدد الضرائب على تركة هذا الشخص إذا كانت الدولة (أ) تطبق مبدأ الجنسية في ضريبة التركات والدولة (ب) تطبق مبدأ الوطن والدولة (جـ) تطبق مبدأ المورد أو الموقع.

---

(١) راجع في الازدواج الضريبي ما يلي:
د. عبد المنعم فوزى، مرجع سابق، ص٣١٩ وما بعدها.
د. زين العابدين ناصر، مرجع سابق، ص٢٩٤ وما بعدها.
د. رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص٣١٢ وما بعدها.

ومن الملاحظ أنه ليس هناك تجريم للازدواج في القانون الدولي. لكنه من الناحية الاقتصادية سلبي الأثر، إذ هو مرهق للمكلف، معوق لحركة رءوس الأموال.

ويمكن تلافي هذا الازدواج من خلال التشريعات الداخلية والاتفاقات الدولية.

وهذا التفادي للازدواج الدولي يقره النظام المالي الإسلامي ولا يرفضه، طالما كانت وراءه مصلحة للمجتمع وللدول الأخرى، وتم الاتفاق على ذلك. دعماً للتجارة والعلاقات الاقتصادية بين الدول.

أما الازدواج الداخلي. فنلاحظ أنه في تشريع الزكاة لا ازدواج فيها، طبقاً لنص الحديث الشريف «لا ثنى في الصدقة»[1]. ومن الأفضل أن تخلو الأنظمة الضريبية منه، لأن سلبياته تتفوق على إيجابياته. وعموماً فإن كل حالة ينبغي أن تدرس وحدها بعناية، من خلال الضوابط الشرعية للضريبة، ومن خلال ما يترتب عليها مصالح ومفاسد.

ضرائب الكسب الخبيث:

المسألة تتشعب شعبتين؛ الوعاء خبيث لكن الضريبة مدفوعة من مال آخر طيب، والضريبة نفسها مال خبيث مدفوعة من مال طيب. أي أن الخبث أحياناً ينظر فيه إلى الوعاء وأحياناً ينظر فيه إلى الضريبة. وخبث الكسب هنا المقصود به أنه غير حلال، أي تم من طريق أو بوسيلة غير مشروعة.

والتساؤل هنا هل هذه الأموال تجوز أن تكون وعاء للضريبة أو تدفع منها الضريبة؟

يمكن القول إن الفقه الإسلامي لم يحفل كثيراً بهذه المسألة، لكنه حفل بمسألة قريبة وهي ما يتعلق بالزكاة. والكثير من الفقهاء على عدم جواز إخراج

---

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص٣٧٥.

الزكاة من المال الخبيث. لكن بعضهم، وأذكر منهم ابن تيمية قال بجواز ذلك. فالأموال التي بأيدي الظلمة النهابين إذا لم يعرف لها مالك معين فعلى من هي بيده إخراج زكاتها. وإخراج قدر الزكاة منها أحسن من ترك ذلك كلية[1].

وقد دافع بعض المعاصرين بقوة عن ذلك الرأي. فبدفعها يستفيد أصحابها، ويكون في ذلك رادع لمن هي بيده عن الاستمرار في الكسب على هذا النهج غير الشرعي. ونحن نؤيد ذلك مع عدم إعفاء الدولة من مسئوليتها حيال إعطاء كل ذي حق حقه، والحيلولة بين الأفراد والمكاسب الخبيثة.

هذا في الزكاة التي هي ركن من أركان الإسلام ومن أجلّ القربات إلى الله تعالى. لكن الأمر في الضريبة على خلاف ذلك تماماً، فالضريبة، كما سبق، فريضة أو وظيفة توظفها الدولة عند الحاجة للإسهام في تحقيق بعض أهدافها. ومعنى ذلك أنه لا يسوغ إعفاء الأموال الخبيثة منها، وإلا كان ذلك بمثابة عقوبة للأفراد الملتزمين في سلوكهم الاقتصادي. والأحرى أن تشدد الضرائب على مثل تلك الأموال، حملاً لأصحابها على التخلي عن هذه الطرق غير الشرعية في الكسب. والمسألة في حاجة إلى نظرٍ فقهي يلاحظ كل هذه الملابسات[2].

التهرب من الضريبة:

التهرب الضريبي معناه تخلص المكلف بالضريبة من دفعها دون أن ينقل عبئها إلى شخص آخر[3].

وهناك عدة أنواع لهذا التهرب، الذي يهمنا منها أخطرها وهو ما يسمى

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٠، ص ٣٤٥.

(٢) د. محمود أبو السعود، فقه الزكاة المعاصر، المملكة المتحدة، أكسفورد للنشر، ١٩٨٩م، ص٥٩ وما بعدها.

(٣) لمعرفة موسعة انظر: د. عبد المنعم فوزى، مرجع سابق، ص٣١٣ وما بعدها، د. زين العابدين ناصر، مرجع سابق، ص ٣٤٥ وما بعدها، د. رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص٣٢١ ومابعدها.

بالتهرب غير المشروع أو الغش الضريبي، وهذا النوع له صور وأساليب عديدة يلجأ إليها المتهرب، مثل إخفاء الأموال، وتقديم إقرارات غير صحيحة، وتقديم عقود صورية .. الخ.

وللتهرب الضريبي آثار سلبية عديدة، منها زيادة العبء الضريبي، وتعطيل المشروعات، والإضرار بالغير وتدهور الأخلاقيات. والإخلال بمبدأ العدالة، واضطرار الدولة إلى الاستدانة وعدم انجاز النفقات العامة.

وهناك أسباب وعوامل عديدة وراء هذا التهرب، منها عدم الرشد في الإنفاق العام، وسوء النظام الضريبي، وعدم الوعي الضريبي، وعدم وجود عقوبات رادعة .. الخ.

وخير سبيل لمواجهة التهرب هو ما كان من خلال علاج هذه الأسباب مجتمعة، وعدم الاقتصار على عامل دون الآخر.

والتساؤل هنا هو: هل يقع التهرب كثيراً من الضرائب الإسلامية؟ وما الحكم الشرعي له؟

لا يصح القول بعدم وجود تهرب من الفرائض الإسلامية، ناهيك عن الضرائب منها كلية، لكن الذي يمكن قوله إنه إذا ما التزمت الدولة بالضوابط الإسلامية في فرض الضريبة وتنظيمها وفي إنفاقها العام فإن ظاهرة التهرب الضريبي قد تخف كثيراً. خاصة وأن المكلف بها يعلم حكم الشرع في طاعة ولي الأمر وتنفيذ أوامره. وأنه إن تمكن من التهرب من الضريبة أمام الدولة فلن يستطيع الإفلات من عقاب الله عزوجل.

وقد تكلم الفقهاء كثيراً في التهرب من الضرائب. وخلاصة ما قالوه.

أنه إذا ما كانت الضريبة شرعية فلا يجوز على الإطلاق التهرب منها. وفي ذلك يقول أبو جعفر البلخي: «ما يضر به الإمام على الرعية مصلحة لهم يصير

ديناً واجباً وحقاً مستحقاً كالخراج»[1]. ويقول الكمال بن الهمام: «إنها ـ الضريبة الشرعية ـ واجبة على كل مسلم بإيجاب طاعة ولى الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين، ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه»[2].

أما إذا كان هناك ظلم في الضريبة، أو بعبارة أوضح لم تستوف الضوابط الشرعية لها. فقد فرقوا بين حالتين: الأولى إذا كان سيترتب على التهرب إضرار بالغير، كأن يتحمل عن المتهرب ما عليه، وذلك واضح تماماً في الضريبة التوزيعية. وفي تلك الحالة لا يجوز التهرب، لأنه وإن كان دفعاً لظلم إلا أنه يلحق الظلم والضرر بالغير. أما إذا لم يترتب على التهرب إلحاق ضرر بالغير فيجوز للمكلف بالضريبة التهرب منها.

يقول الإمام السرخسي: توجه على جماعة جباية بغير حق فلبعضهم دفعها عن نفسه، إذا لم يحمل حصته على الباقين، وإلا فالأولى أن لا يدفعها عن نفسه»[3]. ويقول الإمام ابن تيمية: «وحينئذ فهؤلاء المشتركون ـ المكلفون ـ ليس لبعضهم أن يفعل ما به ظلم غيره، بل إما أن يؤدى قسطه فيكون عادلاً، وإما أن يؤدى زائداً على قسطه فيكون محسناً. وليس له أن يمتنع عن أداء قسطه من ذلك المال امتناعاً يؤخذ به قسطه من سائر الشركاء، فيتضاعف الظلم عليهم، فإن المال إذا كان يؤخذ لا محالة ـ مثل الضريبة التوزيعية ـ وامتنع بجاه أو رشوة أو نحوهما كان قد ظلم من يؤخذ منه القسط الذي يخصه. وليس هذا بمنزلة أن يدفع عن نفسه الظلم من غير ظلم لغيره فإن هذا جائز»[4].

ولو طبقنا مسألة الضرر في أيامنا هذه في ضوء أهداف الضريبة فإنه يمكن القول إن أي تهرب سوف يلحق لا محالة أضراراً بالمجتمع، حتى ولو كان في

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٦.
(٢) شرح فتح القدير، ج....، ص.....
(٣) المبسوط ج.....، ص.....
(٤) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج٣٠، ص٣٣٩ وما بعدها.

الضريبة بعض الظلم. ولذا فقد يكون الأولى عدم اللجوء إلى التهرب، وبدلاً منه تواجه الحكومات بما هنالك من ثغرات ومظالم وتطالب بإزالتها، وإلا فلو شاعت فكرة التهرب هذه لمجرد شعور أو إحساس الفرد بأن الضريبة ظالمة لانهار النظام الضريبي كلية، ومن ثم أخفقت الدولة في إنجاز ما عليها من مهام ووظائف تستهدف تحقيق مصالح المجتمع وإشباع الحاجات العامة للأفراد.

أما تحايل المسلم لتحاشي أداء الضرائب في بلد غير إسلامي، وذلك مثل الكثير من المسلمين الذين يقيمون في دول غير إسلامية ويخضعون لما فيها من ضرائب، فالذي أراه في هذه المسألة أنه لا فرق في الحكم بين كون المسلم في بلد إسلامي أو في بلد غير إسلامي، وما لا يجوز هنا لا يجوز هناك. فهذه أنظمة دنيوية وقد ارتضى المسلم ذلك، وعليه أن يفي بما تعاهد عليه، وتعاقد ورضي به. ثم إن الضرائب تستهدف الإسهام في إنجاز خدمات عديدة، المسلم المقيم يستفيد منها. لذلك لا أري جواز التهرب بشكل مطلق وعام من الضرائب. لكن قد يكون ذلك حيال ضرائب معينة إذا كانت مخصصة لأهداف محددة غير مشروعة. والمسألة في نظري في النهاية تحتاج إلى نظر فقهي أعمق.

القبالة في أداء الضريبة:

القبالة لغة هي الكفالة[1] وإصطلاحاً إعطاءً حق تحصيل الفريضة المالية - التي تمثلت أولاً في الخراج ثم شملت الضرائب بعد ذلك - لشخصٍ ما نظير دفعه مقدماً للدولة مبلغاً معيناً[2]. ومعنى ذلك أنه بدلاً من قيام الدولة من خلال موظفيها بجباية الفرائض المالية تعهد بذلك العمل إلى شخصٍ ما يقوم عادة بدفع مبلغ من المال للدولة ثم يتولى هو بعد ذلك جباية الخراج أو الضريبة بالقدر الذي يراه وبالأسلوب الذي يروق له، وتساعده الدولة في ذلك.

---

(١) إسماعيل الجوهري، الصحاح، تحقيق أحمد عطار، بدون تحديد ناشر، ١٤٠٢هـ، ج٥، ص١٧٩٥.
ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، ج١١، ص٧.

(٢) د. محمود لاشين، الفاروق عمر والخراج، القاهرة: دار سابق للطبع والنشر، ص٤٣.

وهذا تنظيم مالي وإداري غير سليم، لما يجره من مفاسد وسلبيات على كلٍ من بيت المال والمكلفين، فهو عادة ما يدفع مبلغاً أقل من مبلغ الفريضة، ثم يقوم بجباية ما هو أكثر منه بكثير. ومن ثم فهو يظلم الطرفين، وظلمه للمكلفين أشد قسوة، مما يترتب عليه تدهور النشاط الاقتصادي، ومن ثم ضياع الحصيلة. وقد حذر أبو يوسف الخليفة هارون الرشيد من استخدام هذا الأسلوب لما رآه فيه من مضار[١].

ومع ذلك فقد شاع في الدول الإسلامية عبر العصور المختلفة، وتطور في بعضها إلى ما هو الأسوأ، فمثلاً أصبح في مصر في العصر العثماني يعرف بنظام الالتزام[٢]. وكان سبباً في هروب الفلاحين من البلاد وتعطل الزراعة ونقص الأيدي العاملة. وقد أجاد المؤرخ الجبرتي في وصف هذه الأوضاع بالغة السوء[٣]. لذلك قال العلماء إن هذا التنظيم محرم شرعاً. واعتبروا من يقوم به بمثابة المرابى[٤].

ضرائب تراثية:

حفل المجتمع الإسلامي عبر دوله المتعددة وعصوره المديدة، ماعدا العهد الراشدي، بالعديد من الضرائب ذات النوعيات المختلفة والتسميات المتعددة. ومرجع ذلك العديد من العوامل، والتي ترجع في النهاية إلى تزايد الإنفاق العام لأسباب موضوعية وأخرى سفهية، وتناقص الإيرادات العامة الشرعية، لأسباب معظمها يرجع إلى الفساد الإداري والحروب والفتن والخلافات بين الفئات العديدة من الناس.

---

(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص١٠٥.

(٢) د. محمود لاشين، مرجع سابق، ص١٤٤ وما بعدها.
د. إبراهيم المويلحي، الأرض والفلاح في العصر العثماني، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ١٩٧٤م، ص٢٣٦ وما بعدها.

(٣) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار، القاهرة: لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى، ج٣، ص٢٧٩ وما بعدها.

(٤) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م، ص٥٣.

كل ذلك ولد عجزاً مطرداً مستفحلاً في بعض الحالات الأمر الذي اضطرت معه الدولة إلى فرض المزيد والعديد من الضرائب، ولم تترك أية فرصة سانحة حتى تجعل منها واقعة منشئة للضريبة، وقد صور هذه الوضعية العديد من المفكرين المسلمين، وعلى رأسهم ابن خلدون، الذي يقول في ذلك: «... وباستمرار الدولة وتعاقبها، وتزايد الترف، فيكثر أهل الدولة الوظائف ـ الضرائب ـ والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً، لتكثر لهم الجباية، ويصنعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب ـ الحدود ـ»[1]. وكانت كثرة هذه الضرائب أحد الأسباب التي أدت إلى تدهور الحالة الاقتصادية في مصر في العصر المملوكي[2].

على أية حال لا خلاف حول شيوع هذه الضرائب في المجتمع الإسلامي وشمولها لكل نشاطٍ، أيا كانت جدواه الاقتصادية[3].

ومن الطبيعي أن القليل منها كان شرعياً. والكثير كان ظلماً محضاً، أو بعبارة إسلامية دقيقة كان مكساً. ويمكن لنا أن نشير إلى أسماء بعض تلك الضرائب.

(١) الضريبة على الحجاج. وهي أفحش تلك الضرائب، أو بالأحرى المكوس. وقد ظهرت هذه الضريبة في أكثر من بلد إسلامي، ففي مصر في العصر الفاطمي كانت تفرض ضريبة على الحجاج المغاربة[4].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص٢٧٩.

(٢) الأسدي، التيسير والاعتبار، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧م، ص٧٩.

(٣) حتى ما كان منها عقيماً من الناحية الاقتصادية، يقول ابن خلدون: «حتى إنه إذا ضربت المكوس على الأصناف آخر الدولة ضربت على من يشتغل بالبحث عن الدقائق والمطالب من الحمقي والمهووسين» ص١٣٨٨.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص٢٩٩.

(٢) ضرائب النقود. وهي في حقيقتها رسوم تحصلها دار صك العملة ممن يقومون بصك نقود لديها بواقع ١٪، وقد شاعت هذه الضريبة في المجتمع الإسلامي[١].

(٣) ضرائب الجهبذة. وهي ضرائب تعسفية ظالمة ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري. وكانت تحصلها الدولة من الجهابذة[٢].

---

(١) د. عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد: مطبعة المعارف، ص٢٢١.

(٢) نفس المصدر، ص١٥٧ وما بعدها. الصابي، الوزراء، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٥٨م، ص٣٦٤ وما بعدها.

ضريبة الدخل

نفصل القول هنا في هذا النوع من الضريبة، لما له من أهمية كبيرة بين أنواع الضرائب المتعددة.

مفهوم ضريبة الدخل: هي تلك الضريبة التي تتخذ من دخل المكلف وعاءً لها. وبرغم شهرة هذا النوع من الضرائب وشيوعه وامتداده تاريخياً فإن هناك بعض المسائل التي تطلبت بذل المزيد من الدراسة والفكر من علماء المالية، ومن ذلك تحديد مفهوم الدخل. ولا شك أن هذا التحديد على درجة كبيرة من الأهمية، فهو الوعاء الذي تفرض عليه الضريبة، فإذا لم يكن محدداً بوضوح عانت الضريبة من الغموض واللبس، وفقدت بالتالي ركناً من أركان الضريبة الجيدة. وللأسف فإن هذا التحديد القاطع لمفهوم الدخل لم يوجد بعد في التشريعات الضريبية المختلفة، بل إن الكثير منها نأى بنفسه عن الدخول في لجة هذه المسألة، مكتفياً بالنص على مكونات ومفردات الوعاء الضريبي.

وبرغم ذلك فقد وجدت بعض الاجتهادات في هذا الأمر، يمكن إرجاعها إلى نظريتين؛ نظرية المصدر ونظرية الإثراء[1].

أما نظرية المصدر فتذهب إلى أن الدخل هو كل قوة شرائية صافية ناتجة من مصدر قابل للبقاء، توضع تحت تصرف الممول بصفة دورية.

وتحليل هذا المفهوم يفصح لنا عن عناصر عديدة يجب توفرها حتى نكون أمام ما يسمى مالياً بالدخل. وهي أن يتمثل الدخل في قوة شرائية، أي نقود أو ما يمكن تقديره بالنقود، ويخرج من ذلك ما يحصل عليه الشخص من منافع لا تخضع للتقدير المادي.

وأن يكون مصدره قابلاً للبقاء بحيث يمكن لهذا المصدر أن يولد الدخل

---

(١) د. حامد دراز، مرجع سابق، ص٩٧ وما بعدها.

لأكثر من مرة، مثل العمل والأراضي والشركات... الخ. وأن يكون تحت تصرف الممول، بمعنى أن يكون قد أنفق بالفعل وليس محتملاً، سواء تسلمه المكلف بالضريبة أو لم يتسلمه. وأن يكون حصول الممول عليه بصفة دورية. فلا يكفي أن يحصل المرء مرة عليه حتى يقال إنه دخل خاضع للضريبة. وأن يكون هذا الدخل صافياً، أي بعد خصم كافة النفقات اللازمة للحصول عليه، علماً بأن تحديد هذه النفقات أمر تكتنفه بعض الصعوبات[1].

أما نظرية الإثراء فتذهب إلى أن الدخل هو قيمة الزيادة الصافية في ثروة الممول بين تاريخين. والواضح أن هذه النظرية توسع من مفهوم الدخل عن النظرية السابقة. وهناك المزيد من الصعوبات التي تواجه الإدارة الضريبية في تحديد دخل المكلف في ضوء هذه النظرية.

أهمية ضريبة الدخل: تلعب ضريبة الدخل دوراً مهماً في الهيكل الضريبي في مختلف الدول، ويرجع ذلك إلى ما لهذه الضريبة من مزايا، منها غزارة الحصيلة، وتجددها، وكذلك ملاءمة هذه الضريبة لمختلف درجات الكفاءة الإدارية، إضافة إلى سهولة تقبلها من المكلفين، وهي مع ذلك تمثل أداة جيدة من أدوات السياسة المالية، التي تستخدم لتحقيق أهداف المجتمع، كما أنها تتلافى بعض العيوب التي تلحق بضرائب الثروة ورأس المال والاستهلاك.

أنواع ضريبة الدخل: ظهر في التطبيق العملي أسلوبان لتطبيق هذه الضريبة: الأول فرض الضريبة على مجموع دخل الممول. فهي ضريبة موحدة على الدخل لكل ممول. والثاني فرض أكثر من ضريبة دخل على الممول الواحد، تبعاً لتعدد دخوله. ولكلٍ منهما مزايا ومثالب[2]:

١ـ الضريبة الموحدة على الدخل: وهي ضريبة وعاؤها مجموع الدخل

---

(١) المصدر السابق، ص١٠١ وما بعدها.
(٢) نفسه، ص١٠٣.

الصافي للممول. وعادة ما يقوم الممول بحصر جميع أنواع الدخول التي حصل عليها خلال العام من أرباح لمشروعاته وإيرادات لممتلكاته، وكذلك ما حصل عليه من مرتبات ومكافآت وغيرها، ثم يقوم بخصم النفقات والأعباء التي تحملها في سبيل تحقيق هذه الدخول، والتي سمح بها القانون، ثم يقدم بذلك إقراراً للإدارة الضريبية.

مزايا وعيوب هذا النوع من ضرائب الدخل: لا شك أن لهذا النوع الكثير من المزايا، كما أن له أيضاً العديد من المثالب، ومن مزاياه أنه يقدم صورة واضحة عن حالة الممول المالية ومقدرته، وكذلك عن أعبائه العائلية، ومن ثم يتأتي منحه ما يمكن من إعفاءات. كذلك فإن هذا النوع يسمح بتطبيق أسلوب التصاعد الضريبي، ومن ثم تتوحد المعاملة الضريبية في حال التساوي والتماثل، وتختلف في حال التفاوت، الأمر الذي يحقق العدالة الضريبية في بعديها الأفقي والرأسي. كما أن هذا النوع يتميز بيسر وسهولة التطبيق، وخاصة في الدول المتقدمة. حيث يقوم الممول بتقديم إقرار واحد عن كل دخوله، وهذا أيسر عليه، كما أن الإدارة الضريبية تتعامل مع إقرار واحد لكل ممول بدلاً من عدة إقرارات، وفي ذلك ما فيه من توفير للجهد والوقت والتكلفة.

ومع هذه الميزات فإن لهذا النوع من المثالب الشيء الكثير، ومن ذلك ما يتضمنه من درجة عالية من المخاطر، فنجاح الممول في التهرب معناه ضياع كل ما للدولة حياله من ضرائب. ثم إنه يتطلب جهازاً ضريبياً جيداً، وكذلك وجود الممول المتعلم ذي الوعي الضريبي الجيد. وفوق ذلك فإن هذا النوع لا يسمح للدولة بالتمييز بين مصادر الدخل المختلفة، لتعامل كل دخل المعاملة المناسبة من تخفيف أو تشديد.

٢. الضرائب النوعية أو المتعددة على الدخل: وفكرة هذا النوع من ضرائب الدخل مقابلة لفكرة النوع السابق، فالأمر هنا هو تصنيف الدخول وليس

تجميعها، فمثلاً هناك دخول المرتبات والمكافآت «دخل العمل»، وهناك دخول الأرباح التجارية والصناعية والزراعية (دخل العمل ورأس المال)، وهناك دخول القيم المنقولة مثل الأسهم والسندات وغيرها .. فتقوم الإدارة الضريبية بالتعامل المستقل مع كل دخل من هذه الدخول، من حيث سعر الضريبة ونظامها وربطها وتحصيلها وغير ذلك.

ويمكن القول إن هذا النظام الضريبي يقابل النظام السابق في المزايا والعيوب، فمزايا الأول هي عيوب الثاني، وعيوب الأول هي مزايا الثاني. وعموماً فإن أهم ما يتميز به هذا النظام هو تمكن الدولة من المعاملة الملائمة لأنواع الدخول المختلفة، تبعاً لمصادرها وما تستهدفه الدولة من أهداف اقتصادية واجتماعية. والملاحظ أننا في هذا النظام أمام عدد من ضرائب الدخل يختلف من دولة لأخرى، وليس هناك عدد أمثل لهذه الضرائب. وإنما يتوقف الأمر على ظروف كل دولة.

مدى سريان الجواز الشرعي على ضريبة الدخل:

ما تقدم من قول عن الحكم الشرعي للضريبة كان ينصرف إلى الضريبة بوجه عام، والمعروف أن للضريبة أنواعاً عديدة بحسب الوعاء وحسب السعر وحسب الربط وحسب التحصيل وحسب مراعاة ظروف المكلف وغير ذلك.

والمعروف أن هذه الأنواع تختلف عن بعضها، لا من هذا الجانب فقط، بل من حيث مدى تحقق مواصفات الضريبة الجيدة في كل منها، طبقاً لما استقر عليه علماء المالية العامة.

وفي ضوء الضوابط الشرعية، وفي ضوء ما استقر عليه الفكر الضريبي من قواعد ومبادئ للضريبة الجيدة، وفي ضوء تحديد أهم سمات وخصائص ضريبة الدخل يمكننا أن نتعرف على مدى القبول الشرعي لضريبة الدخل.

مواصفات الضريبة الجيدة: عند علماء المالية العامة الضريبة الجيدة هي التي تحقق الملاءمة للدولة وللمكلف[1]، ويكون ذلك بتوفر هذه المواصفات:

١ـ وفرة الحصيلة: وذلك لأن الهدف الرئيسي من فرض الضريبة يظل الإسهام في تغطية النفقات العامة. ويتحقق ذلك باتساع الوعاء، كذلك يلعب السعر دوراً في الحصيلة، وكان المعتقد أنه برفع السعر تزداد الحصيلة، لكن الواقع أثبت أنه في حالات عديدة كلما قل السعر زادت الحصيلة، حيث إن رفع السعر ينعكس على الوعاء فيقلل من اتساعه، لخروج الكثير من دائرة المكلفين. كما أن رفع السعر يغري بالتهرب من دفع الضريبة. ومهما كان لهذا المبدأ من أهمية فلا ينبغي أن يطغى على بقية المبادئ، والتي قد تتعارض معه، وخاصة مبدأ العدالة، الذي تفوق أهميته أهمية مبدأ الوفرة.

٢ـ العدالة: ولهذا المبدأ أهميته الكبرى، وكلما حقق النظام الضريبي هذا المبدأ كلما اكتسب درجة عالية من الحسن والجودة. ولا تقف أهمية مبدأ العدالة عند الاعتبارات الاجتماعية بل تتعداه إلى الاعتبارات الاقتصادية، فالعدالة متطلب ضروري لتحقيق مبدأ الوفرة في الحصيلة، ولتحقيق مبدأ الاستمرارية وعدم تآكل الأوعية الضريبية. وقد اختلف علماء المالية حول أي نظام ضريبي يحقق هذا المبدأ، هل الضريبة النسبية أم الضريبة التصاعدية. وبرغم ذيوع وشهرة من يقول بالتصاعدية فإن الضريبة النسبية مازالت تجد دعماً قوياً كضريبة تحقق العدالة بدرجة لا تقل عن الضريبة التصاعدية إن لم تزد[2].

٣ـ الثبات: بمعنى أن تطمئن الدولة إلى أن حصيلة الضريبة ثابتة بشكل تقريبي، برغم ما قد يعترى الاقتصاد القوي والمجتمع من تقلبات اقتصادية.

---

(١) د. محمد فؤاد إبراهيم، مبادئ علم المالية العامة، ص٣٨٨، د. علي لطفي، مرجع سابق، ص٣٤.

(٢) د. أحمد الجعويني، اقتصاديات المالية العامة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م، ص٨٩ وما بعدها.

ومن الصعب تحقيق هذا المبدأ في ضريبة واحدة، ولكن من الممكن تطبيقه على النظام الضريبي ككل، حيث يحتوي على العديد من الضرائب، بحيث يقل تأثره بتقلبات الأوضاع الاقتصادية. ولا يقف أمر الثبات عند ذلك، بل يتعداه إلى ثبات واستقرار النظام الضريبي وعدم تعرضه بين الحين والحين للتعديل والتغيير، حتى لا تتأثر المبادئ الأخرى للضريبة.

٤ـ المرونة: والمقصود بذلك سهولة اتخاذ الدولة بعض التعديلات في مكونات الضريبة، من وعاء لسعر... الخ، تمشياً مع التطورات التي تجد.

٥ـ الوضوح: كلما كانت الضريبة واضحة ومحددة الأركان والمعالم من سعر لوعاء لطريقة تحصيل لموعد، لغير ذلك كلما كانت ضريبة جيدة. ولا شك أن مرجع ذلك اعتبارات عديدة تنعكس في النهاية في وفرة الحصيلة، ويسر التحصيل، وعدم النزوع إلى التهرب. ولذا فإن البعض يذهب إلى ضرورة أن يصل الوضوح إلى درجة اليقين. أي أن يكون المكلف على علم يقيني بكل جوانب الضريبة ومن ثم فلا نزاع ولا تهرب.

٦ـ الاقتصاد: والمقصود بذلك أن تكون الضريبة قليلة الأعباء بقدر الإمكان، أي أن تحصيلها لا يستلزم المزيد من النفقات التي تأكل الحصيلة. وبالتالي فكلما كانت الضريبة قليلة التكاليف كلما كانت أفضل.

٧ـ المواءمة: والمقصود بذلك أن تتواءم وتتمشى الضريبة مع ظروف ورغبات المكلف، من حيث الوقت، والسعر، والوعاء، وأسلوب التحصيل، وأسلوب الربط، وغير ذلك. والهدف من هذا الوصف الابتعاد بقدر الإمكان عن كل ما يؤدي إلى تجنب الضريبة أو التهرب منها.

أهم سمات ضريبة الدخل:

من أهم سمات ضريبة الدخل أن وعاءها وهو الدخل هو وعاء متجدد دوري، طالما بقي مصدره واستمر. وهذه ميزة مهمة توفر للضريبة عنصر

الاستمرارية النسبية، عكس ما لو كان الوعاء شيئاً آخر غير الدخل، مثل الإنفاق في الضرائب غير المباشرة، فالضريبة متوقفة على قيام الشخص بعملية إنفاق معينة، فإذا تمت وقعت الضريبة وإلا فلا، وبعبارة فنية فإن الواقعة المنشئة للضريبة في حال ضريبة الدخل هي أكثر استقراراً وديمومة من غيرها.

ثم إنها تحافظ بطبيعتها على مصدر الدخل ولا تمسه أياً كانت طبيعة هذا المصدر، عكس بعض الضرائب الأخرى التي قد تنال الثروة أو رأس المال، الأمر الذي يعرضه للتآكل. ومن جهة أخرى فإن ضريبة الدخل بحكم كونها مربوطة بالدخل لا تتعرض للثروة أو لرأس المال المعطل. فطالما ليس هناك دخل فلا مجال لهذه الضريبة، وبالتالي فهي تفتقد أثر التحفيز على تشغيل الثروات ورؤوس الأموال، بدلاً من تركها مكتنزة أو معطلة.

ثم إن الدخل يعد مالياً وشرعياً مؤشراً قوياً أكثر من غيره على مقدرة الشخص على الدفع، والمعروف أن المقدرة على الدفع تمثل أهم أساس نظري يستند إليه عند فرض الضريبة.

كذلك فإن هذه الضريبة مباشرة، وقابلة لأن تكون شخصية، تراعي أحوال وأوضاع المكلف. وتميز بين شخص وآخر، طبقاً لهذه الأوضاع. وهي بحكم طبيعتها تميز إلى حد كبير بين الأغنياء والفقراء، عكس بعض الضرائب التي تصيب كلاً من الغني والفقير، بل إن الفقير ليصاب في بعضها بدرجة أكبر من إصابة الغني، وذلك مثل الضريبة غير المباشرة على السلع الأساسية.

كما أن الضريبة على الدخل تساير ما يجرى على الدخل من تطورات، فإذا زاد زادت حصيلتها وإذا قل قلت حصيلتها، وأيضاً يتأثر سعرها بهذه التطورات، إذا ما أخذنا فيها بنظام الضريبة التصاعدية، وأخيراً فإنها أقل راجعية من غيرها حيث لا يتمكن المكلف بها من نقل عبئها إلى غيره بدرجة كبيرة.

لهذه الاعتبارات وغيرها اعتبرت ضرائب أو ضريبة الدخل في معظم

التشريعات الضريبية المعاصرة العماد الرئيسي لهيكل الضرائب فيها . حتى إن الكثير من هذه التشريعات أخذ في الاقتصار عليها وحدها. ولهذا فإنها تنال المشروعية الإسلامية إذا ما توفرت شروط فرضها.

التنظيم الفني لضريبة الدخل، كما نراه:

١ـ وعاء الضريبة. من المفضل أن يكون جميع الدخول التي يحصل عليها الشخص، سواء كان مصدرها عملاً أو ملكية أو عملاً وملكية معاً. اقتداء بالزكاة التي استوعبت كل أنواع الدخول.

وكلما اتسع الوعاء أمكن تقليل السعر من جهة، وتوفير الكثير من الإيرادات من جهة أخرى، إضافة إلى تأمين مبدأ المساواة بين الأفراد في تحمل بعض الأعباء العامة. وقد أشار إلى ذلك بوضح كل من الإمام الجوينى والإمام الغزالى، فيقول الجوينى: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتماله ووفر به أهب الإسلام وماله، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله...»[١]. «ولو عيَّن الإمام أقواماً من ذوي اليسار لجرَّ ذلك حزازات في النفوس، وفكراً سيئة في الضمائر والحدوس، وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية»[٢]. ويقول الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار كي لا يؤدى تخصيص بعض الناس إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب، ويقع ذلك قليلاً من كثير لا تجحف بهم ويحصل به الغرض»[٣]. في هذه الأقوال نجد الدلالة واضحة على أفضلية بل أهمية تعميم وعاء الضريبة على كل الدخول، لما في ذلك من مزايا متعددة؛ اجتماعية واقتصادية. وهذا ما يأخذ به اليوم الفكر المالي الوضعي.

---

(١) الغياثي، ص٢٨١ وما بعدها، طبعة الدوحة.

(٢) نفسه، ص٢٨٣.

(٣) الغزالي، شفاء الغليل، بغدد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م، ص٢٣٦.

٢ـ من المفضل أو الأولى أن تكون ضرائب نوعية وليست ضريبة موحدة أو مجمعة، بمعنى أن تكون هناك ضريبة على كل نوع من الدخول على حدة. كأن تكون هناك ضريبة على كسب العمل، وأخرى على إيرادات القيم المنقولة، وثالثة على الأرباح الزراعية، ورابعة على الأرباح التجارية، وخامسة على الأرباح الصناعية، وكذلك ضريبة على إيرادات المهن الحرة، وهكذا . طبقاً للتصنيف المتعارف عليه مالياً في تصنيف الدخول من حيث كونها وعاء للضريبة.

والسبب في اختيار هذا النوع من نظم ضرائب الدخل أنه أكثر من غيره مراعاة للعدالة بين الأفراد، وهذا مطلب اقتصادي مهم، وفوق ذلك مطلب شرعي أساسي. وانطلاقاً من ذلك جاءت الفرائض المالية الإسلامية المعروفة. فتجد الزكاة هي في الحقيقة زكوات، وليست زكاة واحدة، فهناك زكاة على كذا، وزكاة على كذا ... الخ. ولكل زكاة وعاؤها ونصابها وسعرها. ومن خلال هذا النظام تستطيع الدولة التمييز بين دخل ودخل، طبقاً للاعتبارات الاجتماعية والاعتبارات الاقتصادية وغيرها، ومع هذه الميزات فإنها لا تلبي بيسر مطلب مراعاة مقدرة الممول عكس الضريبة الموحدة على مجموع الدخول. ومهما يكن فالأمر متسع أمام الدولة في ضوء القاعدة الشرعية «تحقيق أقصى قدر ممكن من المصلحة».

٣ـ سعر الضريبة «معدلها»:

ليس هناك سعر محدد ملزم للضريبة على كل دخل، مثل أن تكون ٥٪ مثلاً على كسب العمل و١٠٪ على إيراد القيم المنقولة... الخ. الأمر في ذلك متروك للسلطة التقديرية للدولة في ضوء الاعتبارات الموضوعية التي يقرها المجلس النيابي انبثاقاً من آراء الخبراء والمختصين. فلسنا أمام معدلات توقيفية مثل الزكاة في غالبية الأحوال. ثم إن المسألة كلها تدور مع الظروف والأوضاع السائدة والمحيطة، وتحقيق المصلحة في ضوء هذه الأوضاع. واهتداء واسترشاداً بنظام

الإيرادات الشرعية المعروفة من زكاة لخراج لجزية على الدولة أن تراعي عند تحديد السعر مقدار المشقة في تحصيل الدخل، ومقدار المخاطر المحيطة بتحقيقه، فدخل يأتي سهلاً دون نفقات كبيرة ودون مخاطر جسيمة لا يعامل معاملة دخل تاكتنف تحصيله تلك المخاطر والأعباء، كذلك عليها أن تراعي المصلحة العامة للأمة، بمعنى أن تتخذ من هذه الضريبة أداة مالية تسهم في تحقيق مصالح الأمة من تنمية لعدالة لاستقرار.. الخ. وبالتالي فقد يتغير السعر من دخل زراعي لدخل تجاري لدخل صناعي حسب أهمية النشاط، واحتياج الأمة له. كل ذلك تطبيقاً للقاعدة الكلية الشرعية «التصرف على الأمة منوط بالمصلحة». وقد قال العلماء: إن المقصود ليس تحقيق مجرد مصلحة وإنما تحقيق أقصى مصلحة ممكنة. ومن ثم فلا يجوز شرعاً اتخاذ إجراء أو رسم سياسة تحقق قدراً من المصلحة كان من الممكن أن تنهض سياسة أخرى بتحقيق قدر أكبر منه. ومن خيرة ما قيل في ذلك على لسان العلماء هذه المقولة الرائعة للإمام القرافى «يجب على الوالي بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين، فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها، وتحتمت عليه، ويأثم بتركها، فعليه الاجتهاد وجوباً وبذل الجهد في وجوه المصالح...»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم عدم وجود قيد يحدد بشكل قاطع سعر ضريبة الدخل فإنه من المفضل مالياً وشرعياً تقليل هذا المعدل أو السعر بقدر الإمكان، ولنا في الفرائض المالية الشرعية المعروفة خير أسوة، فالزكاة في معظمها لا تتجاوز ١٠٪ من الدخل، اللّهم إلا في زكاة الركاز والمعادن عند بعض الفقهاء، وكذلك الخراج نجد معدله أو نسبته قليلة لا تجهد المكلف، وأيضاً الجزية. ثم إن عدم الغلو في سعر الضريبة يباعد بين المكلفين بها والتهرب منها، وكذلك لا

(١) القرافي، الفروق، بيروت، دار المعرفة، ج٣، ص١٧.

يقتل الحافز على تحقيق الدخل، بخروج الكثير من حلبة العمل والإنتاج. وبالاختصار فإن تحديد سعر معتدل هو في صالح المكلف، وهو أيضاً في صالح الدولة، لأنه يوفر لها حصيلة وفيرة ومستمرة في نفس الوقت. وقد أبدع في تفصيل وتحليل هذه المسألة العلامة ابن خلدون[1] وكذلك بعض علماء المالية المعاصرين[2].

٤ـ النسبية والتصاعدية فيها: إذا فرض سعر معين على الدخل مهما زاد الدخل، مثل ٥٪ أو ١٠٪.. الخ. كنا أمام الضريبة النسبية، أما إذا تغير السعر زيادة ونقصاً بزيادة الدخل ونقصه، مثل أن يكون ٥٪ إذا لم يتجاوز الدخل ١٠٠٠٠ جنيه، فإذا زاد الدخل عن ذلك كان سعر الضريبة ١٠٪ مثلاً، إذا كان الحال على هذا النحو كنا أمام ضريبة تصاعدية.

وهناك تفاصيل فنية تتعلق بكل من الضريبتين لا مجال للدخول فيها، والنقطة الجديرة بالاهتمام هي مدى تحقيق كل منهما لمبادئ الضريبة الجيدة، وخاصة مبدأ العدالة. وقد حدث سجال طويل بين علماء المالية حول مدى تحقيق كل منهما لهذا المبدأ. فذهب فريق إلى أن الضريبة النسبية تحقق هذا المبدأ بدرجة أكبر من التصاعدية، بينما ذهب فريق آخر إلى العكس[3]، ولا نستطيع علمياً أن نقول ونجزم بصواب توجه وخطأ الأخر. ومن ثم فإن المجال مفتوح أمام الدولة لتأخذ بأي منهما في ضوء الظروف المحيطة، شريطة أن تستفيد بآراء الخبراء. ولو أردنا الاستئناس بتنظيم الفرائض الشرعية الأصلية من زكاة لخراج لوجدنا أنهما فرائض نسبية، فالزكاة على الثروة النقدية ٢,٥٪ مهما بلغ مقدارها،

---

(١) المقدمة، مرجع سابق، ٢٧٩.

(٢) وعلى رأسهم لافر، لمزيد من المعرفة يراجع مايكل ابدجمان، الاقتصاد الكلي، ترجمة د. محمد منصور، دار المريخ، ١٩٨٨م، ص٣٥٣.

(٣) د. أحمد الجعويني، مرجع سابق، ص٨٩ وما بعدها، د. علي لطفي، مرجع سابق، ص٤٤ وما بعدها.

وعلى الناتج الزراعي ٥٪ أو ١٠٪ مهما كان حجمه. وكذلك لم نجد الخراج يتغير مقداره أو معدله بكثرة المساحة أو الناتج. وبرغم أولوية وأفضلية الاستئناس بذلك في وضح النظام الضريبي فإن المعوَّل عليه أساساً هو مدى تحقيق أكبر مصلحة ممكنه لكل من الدولة والمكلف. وما يحقق ذلك سواء كان نسبياً أو تصاعدياً فهو واجب الاتباع والتطبيق.

٥. الدخل الصافي أو الدخل الإجمالي: ونحن بإزاء ضريبة الدخل فإن وعاء الضريبة هو الدخل، لكن ما المقصود بهذا الدخل؟ هل هو الدخل الصافي أو الدخل الإجمالي؟ والفرق بينهما يتمثل في النفقات والتكاليف التي يتحملها الإنسان في سبيل حصوله على هذا الدخل. فهناك على سبيل المثال الأرباح الصافية وهناك الأرباح الإجمالية. والوضع المالي السليم أن تؤخذ هذه النفقات والتكاليف في الاعتبار، لكن كيف تؤخذ في الاعتبار، هناك أساليب فنية متعددة، منها تنوع سعر الضريبة، فيكون مرتفعاً عند قلة التكاليف ويكون منخفضاً عند ارتفاعها، أسوة بزكاة الزروع. والتي يتراوح سعرها بين العشر ونصف العشر تبعاً لمدى التكلفة المحتملة. ومنها خصم هذه التكاليف من الدخل والوصول إلى الدخل الصافي، وهو الذي يعد وعاءً للضريبة. ومعنى ذلك أنه من الممكن الأخذ بالدخل الإجمالي وبالدخل الصافي. لكن عند اتباع النظام الأول يتفاوت السعر من دخل لآخر، طبقاً لقلة أو ضخامة أعبائه. والأيسر من ذلك استخدام منهج الدخل الصافي، على أن يلاحظ عدم التلاعب في النفقات والتكاليف وتضخيمها بما يكاد يبتلع الدخل.

٦ـ حد الإعفاء: في الكثير من الضرائب نجد حداً من الوعاء معفياً من الضريبة. أو بعبارة أوضح نجد النظام يقرر حداً إذا قل الوعاء عنه عفي من الضريبة وإذا بلغه أو زاد، دخل صاحبه في عداد المكلفين بهذه الضريبة.

ووراء هذا الإعفاء اعتبارات متنوعة[1]، منها ما هو اجتماعي، مثل: إعفاء الحد الأدنى من المعيشة، فمن لا يملك إلا هذا المستوى لا يكلف بدفع ضريبة، لأنه محتاج عندئذ إلى من يسد له هذا المستوى الأدنى من احتياجاته، والذي يقوم بذلك عادة هي الدولة، فما حكمة أن تأخذ شيئاً لترده ثانية؟. يضاف إلى ذلك أن تكلفة جباية مثل هذه الضريبة من الارتفاع بمكان، ومن ثم تفتقد الضريبة مبدأ الاقتصاد، ومبدأ وفرة الحصيلة. ومع التسليم بأهمية هذا التنظيم فقد تعترضه صعوبات عديدة، تتمثل في التحديد الموضوعي لهذا المستوى الذي يختلف من فرد لآخر، تبعاً لما عليه من أعباء عائلية واجتماعية..الخ، ومع ذلك فعادة ما تقرر النظم حداً للإعفاء. وهناك نوع آخر من الإعفاء هو الإعفاء للأعباء العائلية. وهو إعفاء مرتبط بالأسرة وحجمها ومقدار ما يقع على كاهل الفرد من هذه الأعباء. ومن الواضح أن الأعزب يعامل معاملة غير معاملة المتزوج، وأن المتزوج الذي لا يعول غير المتزوج الذي يعول، والذي يعول ولداً غير الذي يعول أكثر، وهكذا .

وهناك إعفاءات لأهداف اقتصادية. مثل: تشجيع الصناعة أو الزراعة أو الحرف أو تعمير هذا المكان أو ذاك، وهناك اعتبارات أخرى.

وعموماً فإن فكرة الإعفاء في حدود معينة فكرة مقبولة شرعاً، فمثلاً نجد في الزكاة ما يعرف بالنصاب، وهو المستوى الذي إذا بلغه الوعاء وجبت فيه الزكاة. وإذا لم يبلغه لا زكاة عليه.

ولا نستطيع أن تقرر حداً معيناً للإعفاء يعمم في كل الحالات. لكن الذي نستطيع تقريره بثقة واطمئنان هو أهمية الاعتداد بفكرة حد الإعفاء، وعدم إغفالها، على أن يترك للدولة سلطة تقدير هذا الحد في ضوء ظروفها، وطبقاً لما يشير به أهل الخبرة والمعرفة.

---

(١) د. علي لطفي، مرجع سابق، ص٥٤ وما بعدها.

٧. الجمع بين الزكاة وضريبة الدخل:

من القضايا التي تثار عادة عند الحديث عن الضريبة في الإسلام قضية الجمع بين الزكاة والضريبة، فالمعروف أن المسلم يؤدى الزكاة ثم إنه في ظل وجود ضريبة سوف يؤدي الضريبة، وعادة ما يثار موضوع العبء المالي على المكلف، حيث تجتمع عليه الزكاة والضريبة معاً.

ومجمل القول في ذلك. أنه في ظل ما سبق من قول لا نجد مانعاً شرعياً من اجتماع الزكاة والضريبة معاً على شخص واحد، لأنهما ليستا متبادلتين، بحيث تحل أحدهما محل الأخرى، وإنما التكييف الشرعي هو، كما سبق، أنهما متكاملتان، فهذه فريضة مالية وهذه فريضة مالية أخرى. والمعروف أن الزكاة تمثل الحد الأدنى الواجب في المال، وهذا لا ينفي ارتفاع الواجب عن هذا الحد عندما تستدعى الظروف. على أن ذلك لا يمنع من أهمية مراعاة وجود الزكاة عند فرض الضريبة، وذلك بالتخفيف من معدلاتها من جهة، ورفع حد الإعفاء من جهة ثانية، أو على الأقل خصم مبلغ الزكاة من وعاء الضريبة.

وقد حاول بعض الباحثين إيجاد وسيلة للتخفيف بقدر الإمكان على المكلف، فطرحت فكرة خصم مقدار الضريبة من وعاء الزكاة، كما طرحت الفكرة المقابلة وهي خصم الزكاة من وعاء الضريبة. باعتبار أن أيًّا من الزكاة والضريبة باتت تمثل حقاً على المال، أو بعبارة أخرى تمثل ديناً على المال، ومن ثم تخصم، كما تخصم الديون.

وفكرة الخصم هذه فكرة مقبولة مالياً وشرعياً، ويبقى المفاضلة بين الأسلوبين؛ خصم الزكاة أو خصم الضريبة[1]، وبرغم إمكانية كل منهما فإنني أرى أفضلية الأسلوب الذي يوفي حصيلة الزكاة، فهي الأصل، والضريبة تظل فرعاً. وبالتالي فقد يكون الأولى خصم الزكاة من وعاء الضريبة، أي أن المال

---

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ج٢، ص١١١٠ وما بعدها.

يخضع أولاً للزكاة ويستنزل منه مقدارها، وما يتبقى يعتبر وعاء الضريبة، مع خصم ما يكون هناك من خصومات أخرى. وهنا ينبغي الحذر من سوء فهم خصم الضريبة من الزكاة، فالمقصود هو خصم مبلغ الضريبة من وعاء الزكاة وليس من الزكاة نفسها، فهذا أسلوب خاطئ، لأنه يؤدى عملياً إلى إلغاء الزكاة، لأن الضريبة في غالب الأمر يكون مبلغها أكبر من مبلغ الزكاة.

كيفية تقدير وعاء الضريبة:

بعد أن يتم تحديد وعاء الضريبة، سواء كانت ضريبة دخل موحدة على مجموع دخول الشخص أو ضريبة دخل نوعية، وبعد تحديد سعر الضريبة، سواء كان نسبياً أو تصاعدياً يبقى ما يعرف بربط وتحصيل الضريبة، بمعنى كيفية تقدير الوعاء والطرق المتاحة في ذلك، ثم كيفية تحصيل الضريبة والأساليب الممكن استخدامها في هذا الشأن.

وقد عرف الفن المالي أكثر من طريقة لتقدير وعاء الضريبة، فهناك التقدير من خلال المظاهر الخارجية، بمعنى أن تستدل الإدارة على دخل الشخص من خلال مظاهر وقرائن خارجية، مثل محل السكن ومثل الوظيفة، ومثل امتلاك سلعة معينة كالعربة أو المسكن، ومثل نمط تعليم الأولاد، وهل هم في مدارس حكومية أو مدارس خاصة؟ ...الخ.

وبرغم سهولة استخدام هذه الطريقة فهي طريقة معيبة، لأن تعبيرها عن مقدرة المكلف المالية هو مجرد تعبير ظني كثيراً ما يأتي مضللاً. ومع ذلك فمن المفضل أن يسترشد ويستأنس به فقط، لأنه لا يفتقد التعبير الجزئي عن الوضع المالي للشخص.

ولعل من أفضل الطرق في تقدير وعاء الضريبة طريقة الإقرار، وذلك بأن يلتزم الشخص بتقديم إقرار سنوي بما تحصَّل عليه خلال العام من دخول مختلفة، وتقوم الجهة الإدارية بفحص هذا الإقرار والتأكد من صحته وسلامته بما

هو متاح لها من آليات، مثل الإطلاع على الحسابات والمستندات، والرجوع إلى بعض الجهات التى يمكن أن تمدها بالمعلومات الصحيحة.

وعلى الدولة أن تعي جيداً أنها كلما ابتعدت عن التشديد كلما كان ذلك أفضل، حتى لا يلجأ الشخص إلى التهرب والتحايل، مع ملاحظة عدم الوقوع في شرك الخداع والتضليل الذي يحيكه بعض الأشخاص. وإذا ما تم الربط تبقى مرحلة أخيرة هي التحصيل. وكلما كان أسلوب التحصيل ملائماً كلما كان أفضل لكل من الدولة والأفراد. فيمكن أن يتم الدفع نقداً أو بشيك، وقد يكون مقسطاً، وقد يكون عينياً، ومن المهم أيضاً اختيار الوقت المناسب. أسوة بالزكاة وبالخراج. فكل ذلك يؤدى إلى وفرة الحصيلة واستمراريتها.

ضريبة الدخل والأشخاص العاديون والاعتباريون:

من القضايا التي تثار عادة عند الحديث عن الضريبة عامة وضريبة الدخل خاصة هوية وطبيعة المكلف بها، والمعروف أن الأشخاص هم أشخاص عاديون، مثل محمد وعلي... الخ وأشخاص اعتباريون مثل المشروعات والشركات والهيئات والمؤسسات... الخ.

وإذا كان للشخص العادي دخل فكذلك للشخص الاعتباري دخل. فنجد المشروعات تحقق سنوياً دخولاً في شكل أرباح عادة.

فهل تفرض ضريبة الدخل على الأشخاص الطبيعيين فقط؟ أم تفرض كذلك على الأشخاص الاعتباريين؟

من الناحية النظرية ليس هناك ما يمنع من فرضها على كليهما. ومن الناحية التطبيقية نجد تنوع المواقف، فهناك من الدول ما تكتفي بفرضها على الأشخاص العاديين وهناك ما يجمع بينهما.

ومن الناحية الشرعية لا نجد مانعاً يحول دون فرضهما عليهما معاً،

شـريطة تـلافي مـا يعـرف بـالازدواج الـضريبي، بحيـث لا تفـرض نفـس الـضريبة عـلى وعـاء واحـد مـرتين. تطبيقـاً للحـديث الـشريف «لا ثنـي في الـصدقة»، لأن في ذلـك مزيـداً مـن العـبء الـضريبي عـلى المكلـف. وكلـما خـف العـبء الـضريبي عـلى الـشخص كلـما كـان ذلـك أصـلح للدولـة وللأشخاص معاً.

والله أعلم

السياسة المالية في إطار الاقتصاد الإسلامي(*)

مقدمة

يتوقف دور السياسة المالية من حيث طبيعته ومداه على دور الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي، وبقدر ما يتزايد دور الدولة يتزايد دور السياسة المالية.

وإذا كانت الدولة غير الإسلامية قد تطور دورها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية تطوراً جذرياً، أوصلها اليوم إلى احتلال موقع أساسي في التأثير في الأوضاع الاقتصادية وغيرها، وقد نجم من ذلك أن السياسة المالية باتت تمثل أهم مكوّن من مكوّنات السياسة الاقتصادية، فهي يد الدولة القوية في النهوض بدورها. إذا كان التطور التاريخي قد حدد بشكل حاسم دور الدولة غير الإسلامية فإن الدولة في الإسلام لم تتوقف في تحديد دورها على التاريخ وحركته، فلقد ولدت مستكملة كل محددات دورها، فعندما قامت تحدد دورها بشكل كامل، ولا يبقي للتاريخ وحركته إلا تأثير في الأشكال والأساليب، من حيث الملابسات المكانية والزمانية. أما جوهر الدور وأبعاده فهو محدد بوضوح منذ البداية.

وفي بحثنا للسياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي نعرض أولاً لوظيفة الدولة في الإسلام، ثم نتناول عناصر السياسة المالية، من حيث المفهوم والأدوات والأهداف، وكيفية تحقيق هذه الأهداف، وأخيراً نجرى مقارنة سريعة بين السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي والسياسة المالية في الاقتصاد الوضعي.

(*) نشرته إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ضمن بحوث في الاقتصاد الإسلامي لمجموعة من العلماء، ١٩٨٩م.

وفي ضوء هذا الإطار ينقسم البحث إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: وظيفة الدولة في الإسلام.

المبحث الثاني: أدوات السياسة المالية.

المبحث الثالث: دور السياسة المالية في تحقيق وظيفة الدولة.

المبحث الرابع: مقارنة ونتائج.

المبحث الأول
وظيفة الدولة في الإسلام

في الإسلام لا تعتبر الدولة تنظيماً مرحلياً ينتهى ببلوغ المجتمع درجة معينة من التطور، كما ذهب إلى ذلك الفكر الماركسي، كما أنها لا تعتبر سلبية أو حيادية حيال الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، كما اعتنق ذلك الفكر الرأسمالي الحر. وهي أيضاً ليست سلبية تجاه قيم الأفراد ومعتقداتهم، كما هو الشأن لدي الجمهرة الغالبة من الدول المعاصرة.

إن الدولة في الإسلام لها وظيفتها متعددة الأبعاد. إنها كما قال علماء الإسلام «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]. وإذن فمسئوليتها توفير أكبر قدر ممكن من المصلحة لأفراد المجتمع. ومصلحة المسلم تتعلق بدنياه وآخرته، بمعاشه واجتماعياته وقيمه. قال تعالى:

﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ الآية [الحج: ٤١].

وقال ﷺ: «من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة»[2].

ويفسر لنا الخليفة الثاني عمر رضي الله عنه مسئولية الدولة قائلاً: «... وإن أحق ما تعهد الراعي من رعيته تعهدهم بالذي لله عليهم في وظائف دينهم الذي هداهم الله له وإنما علينا أن نأمركم بما أمركم الله به من طاعته وأن ننهاكم عما نهاكم الله عن معصيته وأن نقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم ولا نبالي على من كان الحق»[3]. وفي قول ثان له «إن الله قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم

---

(١) الماوردي. الأحكام السلطانية. ص٥. مكتبة الحلبي.

(٢) رواه أبو داود والترمذي.

(٣) أبو يوسف، الخراج. ص١٤ نشر قصى الدين الخطيب.

ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم». وفي قول ثالث له «... ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها. لكم عليَّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدي أن لا يخرج منى إلا في حقه، ولكم عليَّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله، وأسد ثغوركم، ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك ولا أجمركم في ثغوركم»[1].

من هذه النصوص وغيرها قام بعض العلماء بتجميع وظائف الدولة ومسئوليتها، ومنهم الماوردي[2]، وابن خلدون[3]، وأبو يعلي[4]، وابن طباطبا[5].

وبلغة معاصرة يمكننا أن نصوغ تلك الوظائف على النحو التالي:

١ـ الوظيفة الدينية «حراسة الدين: بمعني حماية العقيدة والشريعة من أي اعتداء داخلي أو خارجي، ثم العمل على نشرها وإبلاغها للناس كافة، ومواجهة كل ما يعترض ذلك من عقبات. وموقع الجهاد في الإسلام لا يخفي على أحد. وفي تبيان مدي أهمية هذه الوظيفة يقول ابن القيم مشيراً إلى بعض جوانبها. «واعتناء ولاة الأمور بإلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء»[6].

ويترتب على ذلك اشتمال الإنفاق العام على الإنفاق العسكري، والإنفاق على نشر الدعوة وكل ما يتطلبه القيام بهذه الوظيفة من أعباء مالية وإدارية.

٢ـ توفير الأوضاع والشروط المهيئة لإنجاز التقدم الاقتصادي: ويكون

---

(١) نفس المصدر. ص١٢٧.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥ مرجع سابق.

(٣) مقدمة ابن خلدون.

(٤) الأحكام السلطانية، ص١٧ مكتبة الحلبي.

(٥) الفخري «في الآداب السلطانية» ص٣٤.

(٦) «بدائع الفوائد».

ذلك إما بالإسهام الفعلي المباشر في الإنتاج، أو بإعانة الأفراد وتوجيههم، أو بهما معاً، وذلك بالإضافة إلى قيامها بإنتاج رأس المال الاجتماعي (البنية الأساسية)، تحقيقاً لعدم احتجاب الحكومة عن حاجة الأفراد وفقرهم، وكذلك تحقيقاً لستر العورة وإيجاد فرص العمل وسد الجوعة.

٣. تحقيق العدالة الاجتماعية «التوازن الاجتماعي»: ويكون ذلك بإقامة كل المنظمات التي أمر بها الإسلام في سبيل تحقيق عدالة توزيع الدخول والثروات، وذلك عملاً بقول الرسول ﷺ: «**إن الله لا يقدس أمة لا يأخذ فيها الضعفاء حقوقهم من الأغنياء**». وقد عبر عن بعض جوانب تلك المسئولية عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بقوله: إني وجدتني وليت أمر هذه الأمة، أسودها وأحمرها، فذكرت الغريب القانع الضائع، والفقير المحتاج، والأسير المقهور، وأشباههم في أطراف الأرض، فعلمت أن الله تعالى سائلني عنهم، وأن محمداً ﷺ حجيجي فيهم»[1].

بل إن مسئولية الدولة في تحقيق التوازن الاجتماعي لا تقف عند حد الحاضر بل تمتد لتشمل الأجيال المقبلة إلى قيام الساعة. وموقف الحكومة الإسلامية في عهد عمر رضي الله عنه في ذلك جد معروف في مسألة أرض الفتوح[2]، لقد قالها كلمة مازالت ترن في أذن التاريخ «فما لمن بعدكم؟».

٤ـ توفير المناخ السياسي والاجتماعي الطيب: لا يقف دور الدولة في الإسلام عندما سبق، بل يمتد ليشمل إيجاد البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية الجيدة. فهناك تكافؤ الفرص، وهناك الحقوق المتساوية للجميع، بلا محاباة لغني أو قوي، بل الجميع أمام الحقوق سواء. وفي ذلك يقول الخليفة الأول الصديق رضي الله عنه: «القوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه، والضعيف فيكم

---

(١) أبو يوسف، مرجع سابق، ص١١.

(٢) أبو عبيد «الأموال» صفحات عديدة.

قوي عندي حتى آخذ الحق له»، ويقول الخليفة الثاني الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ولست أدع أحداً يظلم أحداً أو يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق»[1].

هذه هي كليات وظائف الدولة في الإسلام تجتمع كلها داخل هذه العبارة الفذة، «حراسة الدين وسياسة الدنيا».

الصدى الاقتصادي لتلك الوظائف:

لا شك أن قيام الدولة ونهوضها بتلك الوظائف يتطلب في المجال الاقتصادي المزيد من النفقات العامة المتنوعة، كما يتطلب توافر المزيد من الإيرادات العامة لتمويل تلك النفقات. وذلك بالإضافة إلى حمل الأفراد وإعانتهم على تنفيذ تلك الأهداف وعدم سلوك ما يعارضها، ومسألة الحمل ومسألة الإعانة متروك اتخاذ الأسلوب المناسب فيها للحاكم المسلم. يقول ابن حزم: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه عليه، لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»[2].

وإذا جاز لنا أن نستعير المصطلح الوضعي لتكييف دور الدولة فإن فكرة الدولة الحارسة هي مرفوضة على طول الخط، أما فكرة الدولة المتدخلة فهي قائمة على طول الخط، أما فكرة الدولة المنتجة فهي موجودة جزئياً، حيث هناك بعض القطاعات الاقتصادية الإنتاجية الهامة منوطة بالدولة، على أن لا يفهم من ذلك عدم وجود الإنتاج الخاص.

---

(١) أبو يوسف «مرجع سابق» ص١٢٧.

(٢) ابن الأزرق «بدائع السلك» ص٢١٩، وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٧م.

وفي رأينا أن دور الدولة في الإسلام في حقيقته وجوهره متميز ومغاير لدور الدولة في الفكر الوضعي تحت أي مسمى يأخذه.

في ضوء هذه الطبيعة لوظيفة الدولة في الإسلام يمكن أن نتعرف على دور السياسة المالية في إطار الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الثاني
أدوات السياسة المالية

مفهوم السياسة المالية:

استخدم الفكر الإسلامي مصطلح السياسة الشرعية، وفي هذا الموضوع دونت كتب. ومعلوم أن السياسة الشرعية لها فروعها العديدة التي تغطي كافة ما تقوم به الدولة من أعمال، ومعنى ذلك أن هناك السياسة المالية والسياسة النقدية والسياسة السعرية ... الخ. ومعروف أن للدولة - أي دولة - إيراداتها ونفقاتها التي تضعها في مواجهة بعضها في إطار منظم يسمى الميزانية، كما كان يسمي في ماضي الدولة الإسلامية «بيت المال»[1]. وبالطبع فإن كلا من الإيرادات والنفقات تستهدف أهدافاً معينة، تتمثل في تمكين الدولة من النهوض بوظيفتها.

وطبيعي أن وظيفة الدولة تختلف من مكان لمكان، تبعاً لنوعية النظام الاقتصادي السائد، وللظروف التي تمر بها الدولة، ولمجموعة القيم والمعتقدات التي تدين بها. ومن ثم فإن أهداف السياسة المالية قد تتميز من دولة لأخرى[2]، ومعنى ذلك أن استخدام الدولة لإيراداتها ونفقاتها يخضع في شكله ونمطه للظروف المحيطة، شريطة عدم الخروج على قاعدة أو نص شرعي، وأن يكون الهدف هو تحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة التي تترجم في الوظائف المتنوعة التي أشرنا إليها سلفاً.

وفي ضوء ذلك نجد تعريف السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي يدور حول «استخدام الدولة لكل من الإيرادات العامة والنفقات العامة في تحقيق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية».

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق.

(٢) د. محمد عبد المنعم فوزي، «المالية والسياسة الشرعية»، ص٢١ .٢٨، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢م.

وفي الاقتصاد الإسلامي لا نجد خروجاً على هذا التعريف للسياسة المالية[1]. ولسنا في حاجة إلى التذكير بأن أهداف السياسة المالية إن هي إلا الإسهام في إنجاز وظائف الدولة.

الإيرادات العامة في الدولة الإسلامية:

لا يخفي على قارئ أن الإيرادات العامة في الإسلام جد متنوعة ومتعددة، ولها طبائعها المختلفة. وليس هنا مجال للتعرض المفصل لتلك الإيرادات ونكتفي بالتناول الكلي لبعض تلك الإيرادات التي نرى أن لها مدلولاً عملياً في حياة الدولة الإسلامية المعاصرة، مع التأكيد على أن الصورة لا تكتمل إلا بضميمة كل أنواع الإيرادات العامة للدولة الإسلامية، سواء منها ما هو موجود الآن أو ما كان موجوداً من قبل، ونأمل أن يوجد في المستقبل إن شاء الله.

ونكتفي بتناول الزكاة وإيراد الملكية العامة والضرائب والقروض. وبالطبع فلن يكون تناولنا لتلك الإيرادات تناولاً مفصلاً، فهذا خارج عن مهام البحث، وإنما بقدر ما يعطينا صورة عامة تمكن من التعرف على كيفية ومدى إمكانية كل أداة في الإسهام في إنجاز وظيفة الدولة.

الزكـــاة:

من الجوانب الكلية لفقه الزكاة[2] أنها ركن من أركان الإسلام الخمسة، وأنها دائماً قرينة الصلاة في القرآن والسنة، وأن وعاءها شتي صنوف الثروة النامية بالفعل أو بالقوة، اللّهم إلا الثروة الاستهلاكية الأساسية. وأن نصابها يلي مباشرة الحد الأدنى للغني. ومعنى ذلك أن كل الأغنياء ـ بالمفهوم الشرعي للغني ـ يدخلون في نطاق التكليف بها، حتى الأطفال وغير العقلاء، طبقاً لما

---

(١) د. عبد المنعم عفر «السياسات الاقتصادية في الإسلام» ص١٠٥، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

(٢) راجع في ذلك د. يوسف القرضاوي «فقه الزكاة».

ذهب إليه جمهور الفقهاء. وأن سعرها يتراوح بين ٢٠٪ وبين ٢,٥٪، طبقاً لنوعية وعاء الزكاة.

وأن مصارفها «مجالات إنفاقها» هي ثمانية بنص الآية الكريمة. وأن الأصل فيها قيام الدولة بجبايتها وإنفاقها، ولا يترك للفرد القيام بذلك إلا في بعض الحالات التي يري أن ذلك يحقق المصلحة بدرجة أكبر. كذلك نجد من جوانب فقهها الإغناء في الإعطاء، أي محاولة تحقيق الغني للفرد الآخذ لها. على أن يكون المدخل لذلك هو إحالة الفرد إلى قوة منتجة كلما أمكن ذلك. وأخيراً فإن الزكاة حقيقة مركبة من جباية وإنفاق، فالجباية وحدها لا تسمى زكاة وكذلك الإنفاق. وهي بذلك تغاير بشدة الضريبة. ولهذه الطبيعة الخاصة أثرها الجوهري في مدي فعالية الزكاة في تحقيق أهداف السياسة المالية. وأخيراً فللزكاة أوقات جبايتها المحددة.

من جوانب المرونة في الزكاة:

من الملاحظ في فقه الزكاة أنها تجمع بين جانبي الثبات والمرونة. فلها جوانبها الثابتة التي لا تتغير من زمان لزمان ولا من مكان لمكان، مثل السعر والنصاب والوعاء والمصارف. فلا يجوز لأحد أن يغير من سعرها ولا من نصابها ولا أن يخرج أموالاً ثبتت فيها الزكاة، ولا أن يصرفها في غير مصارفها. وبهذه الجوانب الثابتة اكتسبت الزكاة صورتها وهيئتها الواحدة عبر العصور المختلفة.

وفي داخل هذا الإطار من الثبات نجد بعض جوانب المرونة والحركة. ومن ذلك نوعية مالها، وهل هي نقدية أم عينية، وكذلك تحرك وقت جبايتها، فيمكن التعجيل ويمكن التأجيل عند الحاجة، كما يمكن أن تنفق نقداً أو عيناً، وأن تنفق فور جبايتها أو يؤجل إنفاقها أو جزء منها، كما أنه من الممكن الإنفاق على بعض مصارف لها دون البعض، وعند الحاجة يمكن نقلها من جهة لأخرى.

ولا شك أن وجود مثل تلك الجوانب الحركية في الزكاة يكسبها فعالية أكبر في الإسهام في تحقيق أهداف السياسة المالية، حيث يتيح للدولة مقدرة أكبر في طريقة ونمط استخدامها، طبقاً للظروف المتغيرة التي تمر بها. ولاشك أن جمع الزكاة بين بعدى الثبات والحركة هو آية من آيات الإعجاز في التشريع الإسلامي، لأن الأداة المالية وإن كان لها في حد ذاتها وبغض النظر عما قد تكون عليه من ثبات أو تغير درجة من الفاعلية في الاستخدام إلا أن احتواء تلك الأداة على جوانب حركية يضاعف من فاعليتها تلك.

إيراد الملكية العامة:

يدخل الإسلام بعض مصادر الثروة الأساسية في نطاق الملكية العامة، وخاصة مصادر الثروة المعدنية، وقطاع عريض من الأراضي الزراعية والمياه.

وعلى الدولة أن تستغل تلك الموارد بالأسلوب الذي يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة العامة، ولها في ذلك أن تقيم عليها بنفسها مشروعات إنتاجية عامة، كما أن لها أن تدفعها للغير، تأجيراً أو مشاركة. وفي صدر الإسلام وجد هذا الأسلوب وذاك. ففي عهد الخليفة الثاني قام المشروع الإنتاجي العام في القطاع الزراعي على أرض الصوافي، وفي عهد الخليفة الثالث قام عليها المشروع الإنتاجي الخاص[1]. وفي ذلك يقول الإمام يحيى بن آدم: «وكل أرض لم يكن فيها أحد تمسح عليه ولم يوضع عليها الخراج، قال حسن: فذلك للمسلمين، وهو إلى الإمام، إن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدي إلى بيت مال المسلمين عنها شيئاً وتكون الفضلة له، وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين واستأجر من يقوم فيها ويكون فضلها للمسلمين ـ وإن شاء أقطعها رجلاً ممن له غناء عن المسلمين»[2].

---

(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق.

(٢) يحيى بن آدم، الخراج، ص٢٣، المطبعة السلفية.

وفي قطاع الثروة المعدنية يقول الإمام الدسوقي: «أما المعدن من حيث هو فيمكن استغلاله بإحدى طريقتين؛ إقطاعه لمن يستغله نظير شيء لبيت المال، وهو إقطاع انتفاع لا إقطاع تمليك، وأن يجعل للمسلمين، بأن يقيم فيه من يعمل للمسلمين بأجرة»[1].

هذ ومن أهم إيرادات الملكية العامة في الإسلام ما يعرف بالخراج، وقد يفهمه بعض المعاصرين على أنه ضريبة زراعية، وما هو بضريبة، بل هو أجرة مال عام ممثل في أرض الفتوح، التي تركت في أيدي أصحابها لاستغلالها نظير تلك الأجرة المؤبدة التي شهرت باسم الخراج. وقد ذهب جمهور العلماء على أن تلك الأراضي هي ملكية عامة لسائر أفراد الأمة الإسلامية على اختلاف أجيالها وأماكنها، كما أن الخراج لازم عليها، لا يسقط بإسلام صاحبها ولا ببيعها وشرائها، فهو حق لازم للأرض هذه[2].

وبهذا نجد أن إيرادات الملكية العامة تمثل بنداً أساسياً في الإيرادات العامة في الدولة الإسلامية، تستخدمه الدولة في تحقيق وظائفها وإنجاز مهامها وأهدافها.

مدى ما للدولة من سلطة التغيير في إيرادات الملكية العامة:

تماماً كما أشرنا في بند الزكاة إلى أهمية ما هو متاح للدولة من الحركة والقدرة على التغيير في إكساب الأداة المالية درجة عالية من الفعالية فإننا نجد للدولة في الإسلام قدراً كبيراً من سلطة التغيير تجاه إيراد المال العام، بمعنى أن أمامها أن تتخير ما تراه من أساليب قد تكون جديدة، طالما أن ذلك يحقق القدر الأكبر من المصلحة العامة، أو بعبارة أخرى يسهم بدرجة أكبر في تحقيق وقيام الدولة بوظائفها.

---

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ص٤٨٦، ج١، مكتبة الحلبي.

(٢) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص٧٣، دار المعرفة، بيروت.

ويتضح ذلك من وقائع وأقوال عديدة منها:

١. تغيير الأسلوب الاستثماري لأرض الصوافي، تحقيقاً للغلة الأوفر لبيت المال.

٢. تغيير نظام الخراج من نظام الوظيفة إلى نظام المقاسمة عندما تبين أن النظام القديم «الوظيفة» لم يعد يمثل النظام الأمثل. وفي ذلك يقول أبو يوسف: «ولم أجد شيئاً أوفر على بيت المال ولا أعفى لأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض ولا أعفى لهم من عذاب ولاتهم وعمالهم من مقاسمة عادلة خفيفة، فيها للسلطان رِضاً ولأهل الخراج راحة وفضل»[١].

٣. العائد على بيت المال من بعض القطائع. فللدولة أن تفرض عليها العشر أو العشرين أو الخراج، طبقاً لما تراه محققاً لأكبر قدر من المصلحة. يقول أبو يوسف: «وإنما ذلك إلى الإمام إن رأي أن يصير عليها عشراً فعل، وإن رأي أن يصير عليها عشرين فعل، وإن رأي أن يصيرها خراجاً إن كانت تشرب من أنهار الخراج فعل، والأمر في ذلك ما رأيت أنه أصلح فاعمل به»[٢].

من ذلك نخلص إلى القول بوجود مجال متسع أمام الدولة الإسلامية لاتخاذ ما تراه من أساليب أكثر صلاحية حيال إيرادات الملكية العامة.

الضرائـــب:

تحدث العلماء عن الضرائب، ومدى ما للحاكم من حق في فرضها. والحق فيها - كما نري - طبقاً لقواعد الشريعة وأصولها أنها أداة مالية متاحة للاستخدام، عندما تجد ظروف موضوعية تستدعى ذلك. ويتمثل ذلك في عجز الإيرادات العامة الأخرى عن تغطية كل النفقات العامة الحقيقية، شريطة عدم وجود إسراف أو سوء تدبير في الإنفاق الحكومي، كذلك إذا ما كانت الوسيلة المثلي لتحقيق التوازن الاجتماعي.

---

(١) الخراج لأبي يوسف ص٥١، مرجع سابق.

(٢) نفس المكان.

وإذا فرضت فلتكن خاضعة لضوابط شرعية عديدة، والتي منها أن تكون بقدر الحاجة فقط، وأن تزول عند زوالها، وأن تفرض على القادرين، وأن تكون برأي المجتمع[1].

ومتى ما التزمت بتلك الضوابط تصبح عندئذ فريضة دينية وليست مجرد عبء مالي فرضه الحاكم. وبالطبع فإن ذلك يكسبها قدراً أكبر من الفعالية في اقتصاديات جبايتها وحصيلتها. يقول الإمام ابن الهمام: إنها واجبة على كل مسلم بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين، ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه»[2].

هذا وقد تركت الشريعة للحاكم أن يتخذ ما يراه من تنظيم فني ملائم لها في ضوء الضوابط المحددة.

وهكذا نجد الضريبة إحدى أدوات السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي جنباً إلى جنب مع الزكاة والخراج وغيرهما.

القروض العامة:

موقف الفكر المالي الوضعي وتطوره حيال موضوع القروض العامة لا يخفي على قارئ لعلم المالية العامة. لقد نظر إليها بحذر شديد في البداية ثم تبناها كأداة مالية أساسية في النهاية. ومرجع ذلك ما لحق بنظرية المالية العامة من تطور تاريخي مشتق من تطور النظرية الاقتصادية[3].

---

(١) لمعرفة مفصلة يراجع: الجويني «غياث الأمم» ص١٧٢ .٢١٠، دار الدعوة .الإسكندرية ١٩٧٩م. الغزالي «شفاء الغليل» ص٢٣٥-٢٣٦، مطبعة الإرشاد .بغداد ١٩٧١م الشاطبي «الاعتصام» ص١٢١.١٢٤، ج٢، المكتبة التجارية الكبرى. القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن» ص٦٠، ج١١، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٧٧م. الرملي، «نهاية المحتاج»، ص٤٦، ج٨، المكتبة الإسلامية، شوقي دنيا، «تمويل التنمية»، ص٣٨٤، وما بعدها مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ.

(٢) ابن عابدين، «رد المحتار»، ص٣٣٦، ج٢، مطبعة الحلبي.

(٣) د. عبد المنعم فوزي، «المالية العامة والسياسة المالية»، ص٣٠٩، مرجع سابق. د. حامد عبد المجيد دراز، «مبادئ الاقتصاد العام»، ص٢٢١ وما بعدها، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٩م.

لكن الدولة ووظائفها في الإسلام ليست دولة تاريخية كما سبق أن أشرنا.

ومن ثم فإن موقف الدولة من القروض العامة في الإسلام لم يتطور، بل منذ البداية تحدد الموقف. لقد اقترض رسول الله ﷺ على بيت مال الزكاة وعلى بيت مال المصالح. وقد اتفق العلماء على جواز قيام الدولة بالاقتراض عندما تعجز الإيرادات العامة الأخرى عن تغطية النفقات العامة، أو بعبارة أشمل عندما تتطلب مصلحة المسلمين القيام بذلك. ولم تتدخل الشريعة لوضع الإجراءات التفصيلية لعملية الائتمان، بل تركت ذلك للدولة، طبقاً لما تمر به من ظروف في إطار الضوابط العامة. وهناك افكار فقهية معاصرة حول مدى إمكانية دفع فائدة على السندات العامة أو جزء من العائد، فيما يعرف حالياً بسندات التنمية وسندات الجهاد، وسندات المقارضة. وعلى أية حال هذه مسألة يفصل فيها الفقهاء. ومهما يكن من أمر فإن ما نتوقعه في ظل سيادة مبادئ وتنظيمات ومنظمات الاقتصاد الإسلامي أن الدولة لن تعتمد اعتماداً كبيراً على تلك الأداة.

هذه هي بعض وليست كل مصادر الإيرادات العامة للدولة في الإسلام، وهي كما نري تكفي لدراسة دور السياسة المالية في تحقيق أهداف ومهام الدولة.

النفقات العامة في الدولة الإسلامية :

تمثل النفقات العامة اليد الثانية للسياسة المالية. وبقدر ما تكون هذه اليد قوية، وبقدر ما تتعاون مع اليد الأولى بقدر ما يكون للسياسة المالية من فعالية ومقدرة. وفيما يلي نعرض بإجمال لبعض جوانب هذه الأداة بالقدر الذي يفي بالتعرف على كيفية إسهام السياسة المالية في تحقيق وظائف الدولة.

علاقة الإنفاق العام بالإيراد العام:

من تتبع واستقراء نصوص وقواعد الشريعة لا نستطيع أن نقول إن الإنفاق العام يحدد الإيراد العام. بمعنى أن يقرر مسبقاً، وفي ضوئه تحدد الإيرادات

العامة «قاعدة أولية النفقة»، كذلك لا يمكن أن نقول بالشكل المقابل، بمعنى أن يتحدد الإنفاق العام من خلال الإيراد العام «أولية الإيراد».

ولكننا نقول إن كلا منهما يؤثر في الثاني ويتأثر به. ومن ثم فكلاهما يتحدد من خلال الثاني، فكم من نفقات كانت وراء توسيع قاعدة الإيرادات، وكم من قلة في الإيرادات حالت دون المزيد من النفقات. لكن قد يكون الأمر الأكثر أهمية هنا هو مدى اهتمام الدولة بإنفاق ما يتحصل لديها من إيرادات، بل وسرعتها في ذلك دون إبطاء. والنصوص والوقائع تؤكد على الطابع الإنفاقي للدولة الإسلامية أكثر منه على الطابع الجبائي. يقول أبو عبيد «إن رسول الله ﷺ كان إذا جاءه مال غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه وإن جاءه عشية لم يبت حتى يقسمه»[1]. ويقول عمر رضي الله عنه: «والله لا يجنها سقف دون السماء حتى أقسمها بين الناس»[2]. ويقول علي كرم الله وجهه: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج فإن الخراج لا يدرك إلا بالعمارة»[3]. ولا يعنى ذلك أن المهم الأكبر هو مجرد تعجيل الإنفاق بغض النظر عن كفايته وما يترتب عليه من مردود، وإنما كل ما يعنيه أن ينفق كل ما يجبي في مصالح المسلمين بلا تسويف وتعطيل يزيد من حدة المشكلات ويعقد من فعالية الحكومة في إنجازها لمهامها.

ضوابط النفقة العامة

لاشك أن درجة الرشد في النفقة العامة يتوقف عليها المردود النهائي للسياسة المالية. ومهما كانت إيرادات الدولة من الضخامة فإن ذلك بمفرده لا يعني شيئاً، فالأمر يتوقف في النهاية على مصير تلك الإيرادات وكيفية إنفاقها.

---

(١) أبو عبيد، مرجع سابق، ص٢٠٩.

(٢) ابو يوسف، الخراج، ص٥٠، مرجع سابق.

(٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص٥٢٨ ج٣.

وكثير من ميزانيات الدول تؤتي من ذلك. ولهذا فلابد من وجود ضوابط رشيدة ومحددة وملزمة للإنفاق العام. وقد عنيت شريعة الإسلام أيما عناية بهذه المسألة. والضابط الكلي الذي تندرج تحته كل الضوابط هو الالتزام بمبدأ «الحق» في الإيراد وفي الإنفاق. يقول ﷺ: «إني والله لا أعطي أحداً ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت». ويعلق على هذا الحديث الشريف الإمام ابن تيمية قائلاً: «فهذا رسول رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره، كما يفعل المالك الذي أبيح له التصرف في ماله، وكما يفعل الملوك الذين يعطون من أحبوا، وإنما هو عبد الله. يقسم المال بأمره، فيضعه حيث أمر الله تعالى»[1]. ويقول عمر رضي الله عنه: «إني وجدت هذا المال لا يصلحه إلا خلال ثلاث؛ أن يؤخذ ويعطي في الحق ويمنع من الباطل»[2].

ولتأمين توافر الحق دائماً نجد الإسلام يعطى حق المساءلة والمراقبة للمجتمع حول إنفاق المال العام، يقول عمر رضي الله عنه: «ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها. لكم عليَّ أن لا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدي أن لا يخرج مني إلاّ في حقه»[3]. وانبثاقاً من هذا المبدأ العام في الإنفاق الذي يحتم أقصى درجات الرشد يقول الشافعي رحمه الله: «كل من قام بأهل الفيىء من كاتب وجندي ممن لا غنى لأهل الفيىء عنه يعطى رزق مثله، فإن وجد من يغنى غناءه، ويكون أميناً فهو يلي له بأقل مما ولى لم يزد أحداً على أقل ما يحدثه أهل الغناء. وذلك أن منزلة الوالى من رعيته بمنزلة ولي اليتيم من ماله. ولا يرزق من الفيئ على ولاية شيء إلا مالاً صلاح إلا به»[4].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٣٥ دار الكاتب العربي.
(٢) أبو يوسف، الخراج، ص١٢٧، مرجع سابق.
(٣) نفس المصدر والمكان.
(٤) الشافعي، الأم، ٤/ ١٦٤، دار الفكر، بيروت.

مجالات النفقة العامة:

تتحدد مجالات الإنفاق العام من خلال أهداف السياسة المالية التي تتحدد بدورها في ضوء وظائف الدولة. وبدون الدخول في التحليل المفصل لمجالات النفقة العامة إلا أنه يمكننا القول من خلال وظائف الدولة المشار إليها سلفاً إن مجالات الإنفاق العام متعددة ومتنوعة، فهناك المجال العسكري والمجال الاستثماري والمجال الاجتماعي والمجال الديني، بالإضافة إلى ما هو معروف بالنفقات الجارية[1].

مدى سلطة الدولة في إجراء ما تراه حيال النفقة العامة:

اشرنا إلى أن هناك مجالاً متسعاً أمام الدولة حيال الإيرادات العامة في إطار المصلحة، وعلى مستوى النفقات العامة لم يغل الإسلام يد الدولة حيال اتخاذ ما تراه محققاً بدرجة أكبر لمصلحة المسلمين. وقد استخدمت الدولة في عهد الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سياسة المساواة في العطاء، بينما في عهد الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استخدمت سياسة التفاوت. وبالنسبة للزكاة وجدنا مجالاً متسعاً أمام الدولة فيما يتعلق بإنفاقها. وفي ذلك يقول أبو يوسف: «للإمام أن يجيز من بيت المال من كان له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين وأصلح لأمرهم»[2].

---

(١) د. يوسف إبراهيم، النفقات العامة في الإسلام، دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٠م.

(٢) أبو يوسف، الخراج، ص٦٦، مرجع سابق.

المبحث الثالث

دور السياسة المالية في تحقيق وظائف الدولة

في هذا المبحث نتناول أهم نقطة في البحث، تلك التي تتعلق بدور السياسة المالية في تحقيق وظائف الدولة. ومع أن معظم ما أثير حتى الآن لا يخرج عن كونه عرضاً لعناصر مالية تمثل أدوات للسياسة المالية، وبرغم أن مجرد ذلك لا يحقق الهدف من بحث في السياسة المالية. فإنه هام وضروري، فالسياسة المالية عملية مركبة من أدوات، وأهداف، وكيفية تحقيق الأدوات للأهداف.

ومن ثم فإن عرض الأهداف والأدوات وإن لم يكن كافياً إلا أنه ضروري. وهذا ما تناوله المبحث الأول والمبحث الثاني، وفي هذا المبحث نتناول العنصر الثالث من عناصر السياسة المالية، وهو كيفية تحقيق هذه الأدوات لتلك الأهداف.

التكامل والتنافس بين الأهداف:

بالرغم من أن كل وظائف الدولة أو مهامها التي تستهدف السياسة المالية الإسهام في إنجازها، بالرغم من أنها كلها هي مصالح، وهي واجبة التنفيذ، فإنها قد تتفاوت من حيث الأهمية من حال لأخرى، كما أن الإمكانيات والموارد قد لا تفي بالقيام بها كلها متزامنة وبنفس القدر، بل إن بعضها قد يؤدى إلى عرقلة جزئية للبعض الآخر. ومهما يكن من أمر فإن القاعدة الشرعية الواجبة التطبيق هي المفاضلة والترجيح بين تلك المصالح والأهداف، وذلك باستخدام المعايير الشرعية للترجيح، ثم إنجاز الأهم فالأهم، سواء على مستوى الإيرادات أو على مستوى النفقات. يقول الإمام القرافي: «يجب على الحاكم أن ينظر في المصالح ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها. ويحرم عليه العدول عن ذلك ـ ولا خيرة له في ذلك»[1]. ومعنى ذلك أن يحقق كل من الإيراد العام والإنفاق العام مبدأ «الحد

---

(١) القرافي، الفروق، ص١٧، ج٣، دار المعرفة، بيروت.

الأقصى من المصلحة»، ولا يكون ذلك إلا بتطبيق مبدأ المفاضلة والترجيح، ومن ثم الأولويات. فهناك المصالح الضرورية، وهناك ما هو أقل ضرورة «الحاجية»، وما هو أقل من الثانية «الكمالية». ومعنى ذلك قيام الدراسات والأبحاث الموضوعية للتعرف على ذلك في ضوء الظروف المحيطة، وفي إطار المعايير الإسلامية، وفي ضوء ذلك تستخدم أدوات السياسة المالية.

وقد قدم بعض فقهاء الإسلام تصوراتهم لسلم الأولويات، ومن ذلك قول ابن قدامة: «يبدأ بجند المسلمين، لأنهم أهم المصالح، لكونهم يحفظون المسلمين. فيعطون كفايتهم، فما فضل قدم الأهم فالأهم، من عمارة الثغور وكفايتها بالأسلحة والكراع، ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد والقناطر وإصلاح الطرق وكراء الأنهاء وسد بثوقها وأرزاق القضاة والائمة والمؤذنين والفقهاء، ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع»[1].

وبالطبع فإن الأمور الآن أكثر تعقيداً وتشعباً من الأزمنة الماضية، ومن ثم فإن التعرف على الترتيب والمفاضلة يحتاج إلى أجهزة علمية متخصصة.

دور الزكاة في تحقيق أهداف السياسة المالية:

من المعروف أن مدي فعالية السياسة المالية في تحقيق أهدافها يتوقف على استخدام كل ما يمكن استخدامه من أدواتها بشكل متسق متكامل. ولا يتوقف فحسب على استخدام أداة واحدة منها، فهي مهمة تضامنية بين الأدوات المختلفة. ومع التسليم بتلك الحقيقة إلا أننا سنحاول التعرف على دور بعض الأدوات، كلٍ على حدة، ثم من خلال ذلك نتعرف على دور السياسة المالية ككل.

---

(١) ابن قدامة، المغني، ص٤١٥، ج٦، مكتبة الرياض الحديثة.

الزكاة وحراسة الدين ونشر الدعوة:

للتعرف على الأدوار المختلفة للزكاة علينا أن نستحضر في الذهن دائماً طبيعة وجوهر الزكاة، من أنها حقيقة مركبة من جباية وإنفاق، فهي إيراد، وهي في الوقت نفسه إنفاق، في ضوء ذلك نلاحظ أن الزكاة هي ركن من أركان الدين، ومعنى ذلك أن مجرد وجودها وقيام المجتمع بها إن هو إلا حراسة للدين وحماية للعقيدة، ويضاف إلى ذلك أن أحد مصارفها هو «سبيل الله»، وهو يشمل الدعوة والجهاد، كما أن مصرف «المؤلفة قلوبهم» هو الآخر تشع منه حراسة الدين، ثم إن مصرفي الفقراء والمساكين لهما علاقة وطيدة بنشر الدعوة وحماية العقيدة، ويمكن فهم ذلك في ضوء الأثر «كاد الفقر أن يكون كفراً»، وأخيراً فإن وجودها ضمان قوى للالتزام من قبل المؤتين لها بالقيم والقواعد الشرعية في اكتساب أموالهم.

وبهذا يمكن القول إن الزكاة منظمة إسلامية تمتزج فيها الأبعاد العقدية بالأبعاد الاجتماعية بالأبعاد الاقتصادية، ويمكن للدولة من خلالها أن تمارس أدوارها في تلك المجالات.

الزكاة والتقدم الاقتصادي المستقر:

من يمعن النظر في فقه الزكاة يجد لها أدواراً حاسمة في الكثير من الجوانب والمحددات الاقتصادية التي يتحدد من خلالها التقدم والاستقرار الاقتصادي. ومن ذلك أن الزكاة تفرض على الأموال النقدية المعطلة، بل وطبقاً لما ذهب إليه البعض[1]. فإنها تفرض على الأموال الإنتاجية الأخرى المعطلة. والمضمون المباشر لذلك هو حمل أربابها على توظيفها وتثميرها، وإلا أكلتها الزكاة، كما ورد في الأثر.

---

(١) د. رفيق المصري، زكاة الأصول الثابتة، بحث مقدم للندوة الدولية في السياسة المالية وتخطيط التنمية في الدول الإسلامية، إسلام آباد.

إذن الزكاة، على مستوى الأخذ أو الجباية تؤدى دوراً بارزاً في دفع الأموال إلى التشغيل ومن ثم المزيد من العمالة، وإبعاد المجتمع عن هوة الركود[1] فإذا ما نظرنا إلى جانب الإنفاق فإننا نجد أن الزكاة تحيل الكثير من الأفراد من قوة قليلة الاستهلاك وقليلة الإنتاج إلى قوة مستهلكة ومنتجة، وكلاهما مطلوب لتحقيق التقدم الاقتصادي. فإذا ما أدركنا ما هناك من إمكانية لدفع الزكاة نقداً وعيناً، ولتحصيلها نقداً وعيناً، ولمحليتها ولنقلها عند الحاجة، فإننا ندرك مدى ما يمكن للزكاة أن تمارسه من مفعول في تشغيل الموارد والطاقات وتخصيصها وتحقيق جانب من الاستقرار الاقتصادي[2].

الزكاة وعدالة التوزيع:

إن التوزيع ونمطه يمارس تأثيره القوى على كل من الإنتاج والاستهلاك والتداول وجهاز السوق، ومن ثم فإن العمل على أن يكتسب التوزيع أكبر قدر من العدالة يمثل هدفاً أساسياً من أهداف السياسة الاقتصادية. ودراسة متأنية في فقه الزكاة ترينا كيف أن الزكاة تحقق بمفردها جانباً كبيراً من هذا الهدف فوعاؤها شامل لكافة الأموال النامية، كما أنها تكليف للأغنياء على اختلاف درجات غناهم، ثم إنها تجب في أنواع كثيرة من الأموال النامية، ثم إنها في جوانب كثيرة من الأموال تنتظم الثروة والدخل معاً. وعلى صعيد الإنفاق نجد حصيلتها كاملة في غالب الحالات تتجه للفقراء بنمط مكثف من جهة، وإنتاجي من جهة أخرى، فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن سعر الزكاة ليس هشاً بحيث يكون عديم الأثر فإننا ندرك إلى أي مدى تمارس الزكاة دوراً هاماً في عملية عدالة التوزيع.

---

(١) د. محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، ص١١٠، دار القلم، الكويت ١٣٩٩هـ.

(٢) نفس المصدر، ص١١٢ وما بعدها. د. شوقي دنيا، تمويل التنمية، ص٢٨٦ وما بعدها، مرجع سابق.

هذه خطوط عريضة لما يمكن أن تسهم به الزكاة في تحقيق أهداف السياسة المالية، ومن حسن الحظ أن هناك اليوم دراسات علمية جادة تتناول تلك الكليات بالتحليل والتفصيل[1].

هذا ومن الجوانب الهامة في الزكاة أنها تجبي كل عام، أو عند حصاد الحب والثمر، بغض النظر عن وجود مصارف لها أم لا، وبفرض عدم وجود فقراء جزئياً أو كلياً فلابد من جباية الزكاة، وفي تلك الحالة تمثل الزكاة أو جانب منها رصيداً مخصصاً لأي طارئ، كما أن جبايتها في تلك الحال تأمين قوى ضد مخاطر التضخم، خاصة إذا ما جبيت في شكل نقدي، ثم لم يتم إنفاقها في الحال. إن تشريع محلية الزكاة ما هو إلا إصرار من الشريعة على إقامة عدالة في التوزيع، لا بين الأفراد فحسب، بل بين المناطق، فغنى كل منطقة يتساقط على الفقراء المجاورين، ولا شك أن ذلك هو أنجح في محاربة الفقر وفي مواجهة سوء التوزيع من حمل ثماره لتوزع في مناطق أخرى قد لا يصل إلى منشئه منها شيء.

وبهذا العرض المجمل لدور الزكاة، والذي يمكن أن يتعرف على تفصيلاته من أماكن أخرى نجد أن الزكاة تقدم نموذجاً عملياً لإنجاز النمو مع عدالة التوزيع. ذلك النموذج الذي أخفقت في تحقيقه النظرية الوضعية للتنمية حتى يومنا هذا[2].

دور إيرادات الملكية العامة في تحقيق أهداف السياسة المالية:

سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام قد أدخل أموالاً كثيرة في نطاق الملكية العامة التي تشرف عليها، ومن أهم تلك الأموال مصادر الطاقة والمعادن، وكذلك جانب كبير من الأراضي الزراعية وأرض الموات. ويهمنا هنا أن نشير إلى ما

---

(١) د. شوقي دنيا، تمويل التنمية، ص٢٨٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) محبوب الحق، ستار الفقر، ص١٨، ١٩، ترجمة أحمد بلبع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

يمكن للإيرادات العامة الناتجة في المجال الصناعي والمجال الزراعي أن تسهم به في تحقيق وظائف الدولة.

الإيرادات العامة في المجال الصناعي:

يخضع قطاع المعادن وقطاع الطاقة للملكية العامة. وغير خاف مدى ضخامة الدور الذي يمارسه كل منهما في عملية النمو وكذلك عملية التوزيع، سواء من حيث ضخامة ما يعمل فيهما من أيدي عاملة، أو اثر الدفع في كل منهما سواء للأمام أو للخلف، أو ما ينتج عنهما من إيرادات على المستوى الداخلي والمستوى الخارجي.

ومعنى ذلك أن ما يتحصل عن ذلك من إيرادات يمكن أن يمثل مكوناً بارزاً في هيكل الإيرادات العامة للدولة، من خلاله يمكنها الإسهام بقدر كبير في النفقات العامة على اختلاف أنواعها، بالإضافة إلى أنه يتيح للدولة الحصول على قدر هام من احتياجاتها من الخارج، مما ييسر عملية التنمية مع المزيد من الاستقرار السعري، وعدم التعرض للاختلالات الكبيرة في علاقاتها الاقتصادية الدولية.

ولأهمية هذا القطاع «المعادن والطاقة» نجد الأنظمة الاقتصادية على اختلافها تدخله بدرجة أو بأخرى تحت إشراف الدولة.

ولا يقتصر أثر هذا القطاع على عوائده المباشرة، بل يتعداه إلى كل أفرع الاقتصاد القومي، وخاصة منه القطاع الصناعي، حيث إن منتجات هذا القطاع هي مستلزمات إنتاج للعديد من الصناعات اللاحقة، والتي من الممكن أن تخضع للأفراد وأن يخضع جانب للدولة، هذا بالإضافة إلى أن مشروعات الطاقة هي مشروعات رأسمالية اجتماعية تحتاجها كل قطاعات الإنتاج في المجتمع. وهكذا نجد أن الإيرادات العامة التي تتولد من هذا القطاع هي مباشرة وغير

مباشرة، بل يدخل فيها بطريق غير مباشر الضرائب التي تفرض على مؤسسات الإنتاج التي تعتمد في قيامها على هذا القطاع.

الإيرادات العامة في المجال الزراعي:

القطاع الزراعي باعتراف خبراء التنمية هو المحك الذي تحاكم عنده عملية التنمية، وهو إما المحرك أو المحطم لها. وقد تكشف لهم مدى ما يمارسه هذا القطاع من آثار على كل المستويات، سواء على مستوى النمو والتقدم أو على مستوى التوزيع أو على مستوى الاستقرار.

ومن وجهة نظر السياسة المالية فإن مشكلة هذا القطاع تتمثل في النظر إليه على أنه مصدر أساسي من مصادر الإيرادات، مع أنه عاجز عن ذلك، وفي الوقت نفسه فإنه محتاج إلى قدر كبير من النفقات العامة بمختلف أنواعها حتى ينهض وينمو. وحتى وقتنا هذا فإن غالبية الدول النامية لم تنجح في إيجاد صيغة توفر له هذه المتطلبات، فالضريبة الزراعية الحالية آثارها الضارة أكبر بكثير من آثارها النافعة[1]. والسياسة السعرية هي الأخرى ضررها أكبر من نفعها.

فكل منهما بصورته الراهنة وإن جلب بعض الإيرادات إلا أن أثره السلبي على الحافز على الإنتاج يَجبُّ كل ما يتحصل منه، ومن ثم فإنه بنظرة حركية يقضي على نفسه بنفسه. والنموذج الوحيد الذي حقق نجاحاً ملموساً في هذا الشأن هو النموذج الصيني، وغير خاف أن هذا النموذج قد لا تسمح به الشريعة. ومن ثم فلا مناص من البحث في الشريعة عن صيغة تحقق ما عجزت عنه الصيغ الحالية. والواقع أن صيغة الخراج بتنظيمها الإسلامي يمكن أن تكون خير نموذج معاصر للتعامل مع هذه المعضلة. ولن ندخل هنا في دراسة الجوانب الفنية لهذه الصيغة، فلذلك أماكنه الأخرى. لكنه بإجمال وبقدر ما يعطي قدراً لا بأس به من

---

(١) د. حامد دراز، إصلاح الضريبة الزراعية، ص١٨٤، وما بعدها. نشر مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية، ١٩٧٦م.

المعرفة في مجالنا هذا، هو نمط معين من الملكية الزراعية على جانب أساس من الأرض الزراعية يستغل بطريقة معينة، يشترك في وضعها وتحديدها كل من الدولة والأفراد، ويقسم الناتج الزراعي بأسلوب معين بين كل من المزارعين والدولة، ويوجه ما تحصل عليه الدولة من إيراد أساساً إلى الإنفاق على هذا القطاع في شكل بنية أساسية أو أسمدة وبذور وتعاليم زراعية أو إقامة صناعات زراعية ريفية، وما يتبقى منه يتجه إلى المدينة. ولعل أهم ما فيه أنه يربط ربطاً كاملاً بين الإيراد المتحصل عليه وبين الإنتاج الزراعي وبين الإنفاق العام الزراعي، أي إنه ليس جباية فقط، شأن الضريبة، بل هو عملية مركبة من جباية وإنفاق وإنتاج. إن نظامه يفرض على المزارع من ناحية ويعينه من ناحية أخرى على القيام بالإنتاج على أحسن وجه ممكن، من حيث الاستثمار والتركيب المحصولي وغيره، كما إنه يفرض على الحكومة أن تبدأ أولاً بتغطية حاجات هذا القطاع من النفقات العامة من الإيراد الذي تتحصل عليه، ومن ثم تكتسب العملية البقاء والنمو المتجدد والمستمر. مما يترتب عليه حل مشكلة القطاع الزراعي بأسلوب عملي ممكن التنفيذ دون تكاليف قد لا يتحملها المجتمع[1].

دور الضرائب:

إن قراءة نظرية في الضرائب وآثارها المتعددة على كل من النمو والتوزيع من خلال ما تمارسه من آثار على المقدرة والرغبة في العمل، والادخار، والاستهلاك، والاستثمار، والأسعار يجعلنا ندرك بقوة مغزى تحفظ الفكر الاقتصادي الإسلامي تجاه تلك الأداة وإصراره على أن تتم في إطار قوى من الضوابط التي تقلل إلى أبعد حد ممكن من تلك الآثار التراكمية الضارة لها. وليس معنى هذا أنها أداة غير مقبولة، بل يعنى أنها أداة خطيرة، وفي الوقت نفسه

---

(١) هناك دراسة مفصلة لهذا الموضوع ضمن كتاب «تمويل التنمية» للدكتور شوقي دنيا، ص٣١١. ٣٧٧، مرجع سابق.

كثيراً ما لا يكون عنها غنى. بل لقد وصل الفكر الإسلامي على يد أمام الحرمين إلى أن الضريبة هي أداة أساسية من أدوات السياسة المالية في الدولة الإسلامية[1].

ومع ذلك فهناك الضوابط الصارمة، بالإضافة إلى ما هو متاح للدولة من حرية تنظيمها الفني في إطار تلك الضوابط. ومن بين تلك الضوابط الذي قد يكون له ارتباط بموضوعنا أنها تفرض بقدر الحاجة. والمتضمنات المالية والاقتصادية لهذا الضابط كثيرة، فلابد من وجود حاجة حقيقية تتطلب فرض الضريبة. ومن الذي له سلطة القول بذلك؟ وهل هو الحاكم أم السلطة التشريعية؟. على أية حال لابد من دور أساسي للمجتمع، ولابد من أن تكون الضريبة بالقدر الذي يغطي تلك الحاجة لا أكثر، تكبيراً لإيجابياتها وتقليلاً لسلبيتها. ويجب أن تكون قاصرة على الأغنياء كلما أمكن ذلك فإن اقتضت الضرورة توسيع نطاق المساهمة فيها فليتحمل كلٌ بقدر طاقته. ويجب أن يراعى قبل فرضها ما تحدثه من آثار سلبية، ثم مقارنة تلك الآثار السلبية بإيجابياتها، وفي ضوء ذلك تختار الضريبة ذات أكبر قدر صافٍ من الإيجابيات.

في ضوء ذلك يمكن أن تستخدم الدولة الضريبة للإسهام في إنجاز مهامها التمويلية والاقتصادية والاجتماعية. فمن خلالها قد تسهم في علاج مشاكل عدم الاستقرار الاقتصادي والتفاوت الواسع بين الدخول وتمويل الكثير من النفقات العامة. ومتاح للدولة في إطار من الضوابط السابقة أن تتخير القطاع والشكل والقدر الذي تفرض به الضريبة. وفي ظل الالتزام الجيد بمبادئ السياسة المالية في الإسلام وببقية السياسات الاقتصادية التي يقيمها الاقتصاد الإسلامي فإن العبء الملقى على عاتق الضريبة لن يكون من الثقل بحيث يصعب السيطرة عليها وتوجيهها، كما أن مثل تلك الضوابط تجعلها أداة فعلية لإنجاز التقدم

---

(١) الجويني، غياث الأمم، مرجع سابق.

وعدالة التوزيع وتحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، لا أن تكون أداة تعمل ضد تلك الأهداف، كما هو الواقع حالياً في الكثير من دول العالم الإسلامي وغير الإسلامي[1].

دور القروض العامة:

مهما كان موقف الفكر الاقتصادي والمالي حيال القروض العامة إلا أن الواقع يشهد دوراً بارزاً لتلك الأداة المالية في السياسة الاقتصادية للدول، سواء كان هذا الدور إيجابياً أو سلبياً، وسواء تعلق ذلك بالاقتراض العام الداخلي أو الاقتراض العام الخارجي. ومن حيث المبدأ فإن تلك الأداة لها موقع في السياسة المالية في الاقتصادي الإسلامي، لكن القضية لا تكمن في شرعيته أو عدم شرعيته، بل تكمن المشكلة في كيفية استخدامه بنظامه الإسلامي بفعالية. أو بعبارة أوضح ما هي إمكانيات استخدامه من الناحية العملية في ظل خلوه من الفائدة؟.

فيما يتعلق بالقرض العام الداخلي فالأصل فيه أن يكون اختيارياً، لكن عند الضرورة المعتد بها شرعاً فقد يكون إجبارياً، لكنه في هذا وذاك يخضع لتنظيم القرض في الفقه الإسلامي، فالفائدة المشترطة عليه هي ربا عند قدامي الفقهاء وجمهور المعاصرين، وذهبت قلة قليلة إلى جواز استخدام الفائدة، طالما أن هناك مصلحة عامة حقيقية تترتب على استخدامها، لكننا لا نري ذلك، وبدلاً منه نري استخدام وسائل الحض والترغيب المعنوية والدينية، وطالما هناك دولة إسلامية فالطاعة والثقة فيها غالبة، على أنه لا يمنع عند الضرورة من الإعلان عن جوائز أو مكافآت دون تحديد، لمن يتقدم للاكتتاب. على أية حال ربما تكون المسألة فيها قدر من الصعوبة فيما يتعلق بالقرض الذي يمول به مشروعات بنية أساسية أو الحصول على سلع أو خدمات لا تدر عائداً مباشراً بينما القروض التي تتجه

---

(١) د. عبد المنعم فوزي، المالية العامة والسياسة المالية، مرجع سابق.

لمشروعات إنتاجية مباشرة يمكن أن تمول من خلال القراض أو المضاربة، بمعنى أن يكون لحامل سنداتها حق في حصة من الأرباح التي قد تتحقق.

ومهما يكن من أمر فإن القروض الداخلية تمثل أداة مالية لها دورها في تحقيق أهداف السياسة المالية، ويمكن أن تلعب دوراً في الحد من التضخم، وذلك بأخذها وعدم إنفاقها، كما أنها تسهم في النمو من خلال ما تموله من نفقات استثمارية عامة. وعموماً فإن أثرها يبدو جلياً من خلال نمط إنفاقها.

كذلك فإن القروض تسهم في تحقيق التوازن على مستوى الأجيال، وهذا أمر مطلوب، وخاصة عندما يكون القرض لإقامة مشروعات ذات أعمار إنتاجية ضاربة في عمق المستقبل، ومن ثم فإن عوائدها وثمارها ستستفيد بها الأجيال المقبلة بدرجة أو بأخرى.

دور النفقات العامة:

مما هو معلوم أن أدوات السياسة المالية تصنف تصنيفاً أولياً إلى إيرادات عامة ونفقات عامة. ومع أن لكل أداة آثارها الخاصة إلا أن الأثر الكلي أو النهائي إنما يكون بتفاعل تلك الآثار مكتملة، فمثلاً يتحدد الدور النهائي للضريبة وللقرض بوجه عام من خلال نمط الإنفاق العام، ومعنى ذلك أن الدور النهائي للسياسة المالية يكمن في النفقات العامة بدرجة أساسية.

وعلى رجل السياسة أن يدرك تماماً أنه إما أن يكون دور الإنفاق العام مكملاً لما قام به الإيراد العام أو متفوقاً عليه، فالقرض قد يؤثر على المتغيرات الاقتصادية، بما يؤدى إلى الانكماش نتيجة لما يسحبه من قوة شرائية من يد الأفراد، وبالطبع فإن الانكماش في غالب الحالات ضار وغير مستهدف، اللّهم إلا في حالات التضخم، وهنا فإن تلافي هذا الأثر السلبي إنما يكون بإنفاق القرض بشكل يعيد القوة الشرائية المسحوبة وزيادة، مع تحقيق الاحتياجات التي كان لها أن تمول دونه. والأمر كذلك بالنسبة للضريبة تماماً بتمام.

ومن خلال وظيفة الدولة، ومن خلال ما وضع في يديها من إيرادات متنوعة فإن الإنفاق العام يكتسب أهميته في إنجاز تلك المهام، ومن خلاله يمكن الإسهام في عملية النمو والتقدم والمزيد من التوظف، وذلك من خلال ما يتمثل فيه من مشروعات أو دعم أو رفع للمرتبات أو غير ذلك، كالإقراض مثلاً. إذ كما أن للدولة أن تقترض لها أن تقرض، ومن خلال هذه النفقات يمكن التأثير في تخصيص الموارد وفي كفاية استعمالها، وفي توزيعها بين القطاعات الاقتصادية وبين المناطق والجهات. كما إن النفقات العامة يمكن أن تلعب دوراً بارزاً في تحقيق العدالة في توزيع الدخول، وذلك بالتركيز على الفئات الفقيرة، فتقدم لهم الخدمات العينية، وتهيئ لهم المزيد من فرص العمالة والتعليم والعلاج والطعام والسكن وغير ذلك، مما يرفع من كفايتهم الإنتاجية ومن ثم يزيد من مدى إسهامهم في عملية الإنتاج، وبذلك يتحقق النمو مع عدالة التوزيع.

هذا ومن ملاحظة التشريع الفقهي للإيرادات العامة المختلفة نجد الكثير منها أو بعضها محدد المصارف، فللزكاة مجالات إنفاقها الخاصة بها. وللخراج نظام إنفاقه الذي يركز على المجال الريفي، بينما بقية إيرادات الملكية العامة وكذلك الضرائب والقروض لا نجد مجالاً معيناً لإنفاقها.

ومغزي ذلك على جبهة الإنفاق العام أن هناك إطاراً من التخصيص والشيوع، وفي ذلك فعالية أكبر للإنفاق العام.

ومهما يكن من أمر، فإنه كي يعرف دور السياسة المالية فيجب أن ينظر لها ككل متكامل، وليس لكل أداة على حدة، مع عدم إغفال أن لكل أداة دورها الخاص.

مقارنة ونتائج

هنا نجرى مقارنة سريعة بين السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي والسياسة المالية في الفكر الاقتصادي الوضعي، ثم نستخلص أهم النتائج، وذلك في الفقرات التالية:

كليات السياسة المالية في الفكر الاقتصادي الوضعي:

من حيث المفهوم هو لا يختلف عما سبق ذكره، حيث يقصد بها استخدام الدولة لإيراداتها ونفقاتها بالصورة التي تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية[1].

ومن حيث الأهداف فهي تتفاوت من مجتمع لآخر طبقاً لنوعية النظام الاقتصادي السائد، ولدرجة التطور التي يمر بها، وهي في الجملة تستهدف الإسهام في تحقيق التوظف الكامل والتنمية الاقتصادية والاستقرار الاقتصادي وعدالة توزيع الدخول[2].

وتعتمد في ذلك على أدواتها المالية المعروفة من إيرادات عامة ونفقات عامة والإطار التنظيمي الذي يضمهما وهو الميزانية. وفيما يتعلق بالإيرادات العامة فإنها تتكون أساساً من الضرائب وإيراد الملكية العامة والقروض والرسوم. أما النفقات العامة فهي الأخرى تتخذ صوراً متعددة، فمنها الإنفاق العام الجاري، ومنها الاستثماري، ومنها التحويلي.

وقد تطور الفكر المالي الوضعي حيال السياسة المالية تطوراً كبيراً من حيث النظرة إليها والمهام الملقاة على عاتقها، وقد انعكس ذلك في حجم ونوعية الأدوات المالية المختلفة، كما انعكس في طبيعة أهدافها. وهناك تسليم كامل بأن السياسة المالية اليوم تعد أهم فرع من فروع السياسة الاقتصادية في الدولة في

---

(١) د. السيد عبد المولي، المالية العامة، مرجع سابق.

(٢) د. عبد المنعم فوزي، المالية العامة والسياسة المالية، ص٢٩، مرجع سابق.

الإسهام في إنجاز وظائف الدولة ومهامها. ومع ذلك فهناك الكثير من المشكلات والعقبات التي تحول دون قيامها بعملها بكفاية وفاعلية، ومن ذلك ما قد يحدث من تضارب بينها وبين السياسة النقدية، وطول الفترة التي تمضى بين اتخاذ القرارات وبين إنتاج آثاره في المجتمع، بالإضافة إلى ما هنالك من صعاب تتعلق بمصادر إيراداتها[1].

مقارنة:

سنركز في مقارنتنا على بعض المسائل التي نرى أن المقارنة فيها لها ثقلها العلمي، ومن ذلك:

١ـ مشكلات الاقتراض العام في الفكر الوضعي والتي نتجت أساساً من وجود سعر الفائدة لا وجود لها في الفكر الإسلامي لعدم وجود سعر الفائدة. بل إنه يرتب مفعولاً مغايراً في جانب عدالة التوزيع بضميمة الإنفاق إليه.

٢. عملية الإقتراض العام الزائف غير واردة في إطار الاقتصاد الإسلامي.

٣ـ لاشك في احتواء الخراج على عناصر إيجابية تفتقدها الضريبة الزراعية المعهودة.

٤ـ اشتمال السياسة المالية في الإسلام على الزكاة وخلو الفكر الوضعي منها. وهي بمفردها مؤسسة يمكن أن تشيد عليها التنمية الاقتصادية المقرونة بالعدل.

٥. الضريبة في الإسلام بعيدة عن العبث المستشري في كل جوانبها في الفكر الوضعي بما يحيطها من إطار حديدي من الضوابط.

٦ـ غياب سعر الفائدة في عمليات الائتمان له أثره الإيجابي، ولكنه يضطرنا للتعرف على حوافز بديلة تغري بالإقراض.

---

(١) د. أحمد الجعويني، اقتصاديات المالية العامة، ص٢٧٧، دار العهد الجديد، القاهرة، ١٩٦٧م.

٧ـ العمومية المفرطة في الإنفاق العام الكائنة في الفكر الوضعي غير واردة في الفكر الإسلامي، فهناك جوانب للتخصيص، مما يضفي فاعلية أكبر في الأداء، وفي هذا المجال نذكر الزكاة ثم الخراج.

استنتاج عام:

هذا بحث مختصر، حاول أن يكشف عن بعض جوانب السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي. ونحن مدركون تماماً ما فيه من عمومية، لكنه مع ذلك يستطيع أن يقدم الصورة العامة بملامحها الأساسية للسياسة المالية. بيد أن التحليل والتفصيل لاشك له أهميته وضرورته، ولكن ربما يكون مجاله المفضل هو الدراسة التطبيقية على دول بعينها. بالإضافة إلى ما هنالك من دراسات جزئية تحليلية في هذا المجال.

والذي نود أن يكون قد اتضح من خلال البحث أن للاقتصاد الإسلامي سياسته المالية التي لا ينقصها عنصر من عناصر الفعالية في السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي، بل إنها تمتلك من هذه العناصر ما لا نظير له في السياسة المالية الوضعية.

مع ما هنالك من بعد عملي لا يغفل، وهو أن استخدامها المعاصر في دول العالم الإسلامي لا يحول دونه أي شرط أو ظرف موضوعي، فلن يستدعي استخدامها تغييرات هيكلية قد لا يتحملها المجتمع، بل على العكس من ذلك فإن هناك من الظروف والشروط الموضوعية ما يحتم الإسراع بتطبيقها، استفادة بما تحققه من مزايا غير موجودة في السياسة المالية الوضعية. لقد عجزت السياسة الوضعية عن حل مشكلة الريف والزراعة على مستوى الإنفاق فتراكمت مشكلة الفقر وسوء التوزيع.

ونظام الخراج كفيل بعلاج ذلك. كما أن مشكلة الفقر وسوء التوزيع مازالت مستشريه في العالم الإسلامي، وبتطبيق الزكاة والخراج يقضي على الجزء

الغالب منها إن لم يكن كلها. خلاصة القول إن إنجاز التنمية المقرونة بالعدل والقضاء على الفقر لن يتم إلا بحضور عدة شروط، من أهمها حضور واستخدام السياسة المالية الإسلامية.

سياسات الموازنة العامة في الفكر الإسلامي
«الجويني نموذجاً»(*)

مُقَدِّمَة:

عندما ننادي اليوم ومنذ الأمس القريب بضرورة إيجاد علم للاقتصاد الإسلامي، يتعرف على الظواهر الاقتصادية ويتعرف على قوانينها، مطبقاً لها ومستفيداً منها في الحياة، فإننا ننطلق في ذلك من العديد من الاعتبارات. ثم إننا بذلك لم نغرد خارج الفكر الإسلامي عبر عصوره المديدة، الذي حفل بالعديد من جوانب الفكر الاقتصادي على أيدي كوكبة غفيرة من علمائه وأعلامه، والذين قدموا في هذا الشأن إسهامات بعضها كبير، كماً، ودقيق، كيفاً ونوعاً. ومن فكر هؤلاء، ومن الهدايات القرآنية والنبوية في هذا المجال، ثم مما يوفق الله تعالى مفكري هذا العصر في بذل الجهد في هذا وذاك وفي واقعنا وحياتنا، يمكن أن يتولد بشكل طبيعي وجيد ما نرجوه مما نسميه بعلم الاقتصاد الإسلامي.

والناظر الاقتصادي في تراثنا الإسلامي، وما خلفه لنا سلفنا من العلماء لا يخطئ بصره ما قدمه الإمام الجويني الذي عاش في القرن الخامس الهجري (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) من جهود ضخمة قيمة، وإسهامات جد مهمة في المجال الاقتصادي، وبخاصة منه المجال المالي، بحيث يمكننا القول إنه يعد رائداً لغيره من علماء المسلمين فيما نطلق عليه اليوم في الأدب المالي بسياسات الموازنة العامة، من توازن وفائض وعجز، فاتحاً بذلك الباب، ممهداً الطريق لكل من يأتي بعده ويريد أن يدلي بدلوه في هذا الشأن، مخالفاً أو مؤيداً، مضيفاً ومطوراً. وبذلك وجدنا نحن الباحثين المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي أمامنا نظرية إسلامية في هذا الصدد أو على الأقل وجدنا عناصر أساسية

(*) نشر هذا البحث بمجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي.

ومقومات لهذه النظرية. ومهمتنا البناء والتطوير والاستكمال، حتى تستوى على سوقها.

وما هذه الورقة القصيرة إلا بحث موجز فيما قدمه الجويني في هذا الشأن.

نقدمه للباحثين ليكون توطئة أو مرتكزاً لجهودهم حيال إيجاد ما يمكن أن نسميه بنظرية المالية العامة من المنظور الإسلامي، وهي تحتوى على مبحثين:

المبحث الأول: الدولة: أهميتها ووظائفها.

المبحث الثاني: الموازنة العامة وسياساتها.

تعريف بالجويني وبكتابه الغياثي[1]:

هو أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله السبنسي (٤١٩هـ ـ ٤٧٨هـ) نشأ في بلاد خراسان في مدينة نيسابور، هو إمام موسوعة له مؤلفاته في العديد من الفنون، من كبار فقهاء الشافعية، تتلمذ على يديه العديد من كبار العلماء، على رأسهم الغزالي.

ومن أشهر كتبه الكتاب المشهور بالغياثي. واسمه الكامل غياث الأمم في التياث الظلم. وهو كتاب فريد في بابه، حيث احتوي على أمور تتعلق بالدولة وأهميتها ومهامها، وهذا أمر مطروق لم ينفرد به الجويني، لكنه مع ذلك احتوى قضايا كبرى، كخلو الأمة عن الدولة والحكومة، وخلو الأمة عن علماء الشريعة.. الخ، وهو في ذلك غير مسبوق، على حد علمنا. وفي هذا الكتاب تناول الجويني بشكل معمق موسع قضايا مالية لم يسبق إليها. وبخاصة ما يتعلق بما هو معروف اليوم في الأدبيات المالية بسياسات الموازنة العامة. والقارئ الاقتصادي لكتاب الغياثي لا يخطئ بصره وفكره مدى عناية الجويني واهتمامه الفائق بأهمية وجود نظام مالي جيد. ومهد لذلك بحديث موسع مطول عن الدولة وضرورة وجودها، موضحاً ما عليها من مهام وما لها من وظائف، وبعد أن قرر ذلك دلف إلى مقصوده من ضرورة وجود إيرادات عامة كافية تلبي احتياجات ومتطلبات النفقات العامة على اختلاف صنوفها. وبخاصة منها العسكرية والاجتماعية والجارية. واقتضاه البحث الجيد لهذا الموضوع النظر في النظام المالي الذي سارت عليه الدولة الإسلامية حتى زمنه، وقد لفت نظره في ذلك مسألتان ماليتان، تعدان اليوم من أهم مسائل ما يعرف بعلم المالية العامة. وهما: ماذا لو كان هناك فائض في الموازنة، ما الذي يعمل حياله؟ وما هي السياسة المالية التي يراها

---

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. عبد العظيم الديب في مقدمة تحقيقه لكتاب الغياثي، الشئون الدينية بدولة قطر.

جديرة بالاتباع في تلك الحالة؟ وماذا لو كان هناك عجز في الموازنة العامة. ما السياسة المالية المثلي في رأيه لمواجهة هذه الحالة؟ ومعنى ذلك بلغة مالية معاصرة أن الجويني شغل أيما شغل في كتابه هذا بما يعرف اليوم بسياسات الموازنة العامة. وقد أوصله فكره وبحثه إلى أن الفكر الإسلامي حتى عصره لم يخدم بالشكل الجيد هاتين المسألتين، وأن ما يدور على الساحة في هذا الصدد لم يكن مقبولاً لديه. وقد انبرى لتوضيح رؤيته وموقفه في هذا الصدد توضيحاً شافياً، ترك أثراً بارزاً في الفكر الإسلامي اللاحق، كما سنري.

الدولة : أهميتها ووظائفها :

أهمية وجود دولة ورئيس وحكومة: مبحث الدولة أو الولاية الكبرى أو الإمامة من المباحث التي نالت حظاً وافراً من الدراسة والبحث من علماء الإسلام على اختلاف علومهم. وما يعنينا هنا من وجهة النظر الاقتصادية والسياسية ما أكد عليه الجويني من ضرورة وجود جهاز إداري حاكم ورئيسه. وله في ذلك مقولات لها من القوة والوضوح الشيء الكثير. ومن ذلك قوله «ولا يرتاب من معه مُسكة من عقل أن الذبَّ عن الحوزة ـ حماية الأمة ـ والنضال دون حفظ البيضة ـ الأمة ـ محتوم شرعاً. ولو ترك الناس فوضى، لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لا نتثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة الناس، وفُضَّت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات «أهل الشراسة والعنف والإرهاب» وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»[1].

وفي تأكيده على حتمية وجود سلطة في الأمة أشار إلى دلالة ومضمون حادثة حدثت في صدر الإسلام، من مبادرة الصحابة بتنصيب الإمام قبل تجهيز رسول الله ﷺ ودفن جسده الشريف، حرصاً على ألا يمر على الأمة لحظة دون وجود دولة وسلطة[2].

---

(١) الغياثي، ص٢٣.

(٢) نفس المكان.

وفي عبارته الفذة السابقة أشار إلى العديد والعديد من المخاطر الأمنية والاجتماعية والسياسية التي تتعرض لها الأمة أو المجتمع إذا لم تكن على رأسه سلطة ورئاسة تحكم بيدها قبضته الأمور.

مهام الدولة ووظائفها: يمكن القول إن الجويني قد بيَّن بشكل واضح وصريح مهام الدولة، وأنه قد حدد وظائفها الكبرى متجاوزاً ما قال به فيما بعد الفكر الاقتصادي الوضعي الكلاسيكي من دفاع وأمن وعدالة. وبرغم تأكيد الجويني على تلك الوظائف المبدئية التي لا يختلف فيها فكر عن فكر فإنه لم يقف عندها بل تعداها إلى ما أصبح يعرف حديثاً بوظيفة العدالة الاجتماعية والتوازن الاجتماعي والاقتصادي وتأمين المستوى المعيشي الكريم لكل أفراد المجتمع. كذلك فقد حمَّلها مسئولية حماية الحريات والحقوق العامة، وحماية الأموال والملكيات الخاصة من أي اعتداء وعدوان.

وفيما يلي نبذة عما قاله في هذا الصدد.

وظيفة الدفاع الخارجي: اهتم الجويني بهذه الوظيفة للدولة كما لم يهتم بأي وظيفة أخرى لها. وأكد على ضرورة قيام الدولة بها على خير وجه، معتبراً إياها مسئولية الدولة الأولى وأنها مفروضة عليها فرض الفروض العينية على أصحابها. ومن أقواله في ذلك:

«وأما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه ... فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان. والسبب فيه أنه تطوق أمور المسلمين، وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم، فمن حيث انتاط جر الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام، وهو نائب عن كافة أهل الإسلام، صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها». ويقول: «وأما اعتناء الإمام ـ الرئيس ـ بسد الثغور ـ حماية الحدود ـ فهو من أهم الأمور، وذلك بأن يحصن أساس الحصون والقلاع

ويستذخر لها بذخائر الأطعمة ومستنقعات المياه، وحفر الخنادق، وإعداد الأسلحة والعتاد، وآلات الصد والدفع، ويرتب في كل ثغر ـ حد ـ من الرجال ما يليق به..».

وطالما أن أمر الدفاع الخارجي أو حفظ الدولة من العدوان الخارجي على هذه الدرجة من الأهمية، وحيث إن وجود ذلك رهين توفر الأموال التي ينفق منها على هذا المرفق القومي الحيوي فإن الإنفاق العسكري يحتل أهمية كبرى في الموازنة العامة للدولة، ويشكل بنداً رئيساً من بنودها، بل هو في الحقيقة يُكَوِّن موازنة خاصة به ـ كما سنرى لاحقاً ـ وقد أشار الجويني إلى ضرورة تأمين متطلبات القوات المسلحة وتوفير احتياجاتهم والمستوى المعيشي اللائق بهم، حتى يتفرغوا لمهامهم الحمائية، ولا ينشغلوا عنها بالبحث عن دخل هنا وهناك، من مهنة أو تجارة .. الخ. وفي ذلك يقول: «.. ولن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة وعساكر مجردة، مشرئبون للانتداب، مهما ندبوا، بعزائم جامعة، وآذان متشوفة إلى صوت هائعة، وهؤلاء هم المرتزقة(*)، لا يشغلهم عن البدار دهقنة وتجارة ولا يلهيهم ترفه ولا عمارة»(١). وفي نفس المعنى يقول: «والصنف الثاني: أقوام ينبغي للإمام كفايتهم، ويدرأ عنهم بالمال الموظف لهم حاجتهم، ويتركهم مكفيين، ليكونوا متجردين لما هم بصدده من مهم الإسلام. وهؤلاء صنفان: أحدهما: المرتزقة، وهم نجدة المسلمين وعُدتهم، ووزرهم وشوكتهم. فينبغي أن يصرف إليهم ما يُرمُّ خلتهم، ويسد حاجتهم، ويستعفوا ـ يستغنوا ـ به عن وجوه المكاسب والمطالب، ويتهيئوا لما رشحوا له، وتكون أعينهم ممتدة إلى أن يندبوا، فيخفوا على البدار، وينتدبوا من غير أن يتثاقلوا، ويتشاغلوا بقضاء أرب، وتمهيد سبب»(٢).

(*) ليس المقصود بالمرتزقة هنا ما نفهمه اليوم من هذا المصطلح وإنما المقصود القوات المسلحة المجندة لمهمة الدفاع عن الأمة فتلك مهنتها ووظيفتها، ولا يغنى في ذلك أسلوب التطوع وإنما هو التجنيد الإجباري.

(١) الغياثي، ص٢٤٠.

(٢) نفسه، ص٢٤٥.

واضح من هذه العبارات مدى الأهمية التي يوليها الجويني لما يعرف بوظيفة الدفاع، وضرورة أن تكون ميزانيتها من القوة بالقدر الذي يفي بكل متطلبات القوات المسلحة من عتاد وتموين، حتى يتفرغوا لمهامهم القتالية ولا يشغلوا عنها بطلب دخل من هنا وهناك. ونختم القول هنا بكلمة جامعة قالها الجويني: «..فإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً فلا معول على مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبط الآمال...»[1].

وظيفة الأمن الداخلي: كما أكد الجويني على وظيفة الدفاع الخارجي أكد بنفس القوة إن لم يكن أشد على وظيفة الأمن الداخلي. لافتاً الأنظار إلى ما لها من رباط وثيق بالنشاط الاقتصادي وصل إلى حد كون الإنتاج وممارسته دالة في الأمن. ومن عاش حالات الانفلات الأمني وتدهور قوات الشرطة والأثر السلبي البالغ لذلك على اقتصاد البلد يدرك بحق مدى توفيق الجويني فيما قاله حيال وظيفة الأمن وأهميتها. ومعنى ذلك أن الأمن محتم لذاته ولما ينجم عنه من آثار إيجابية أو سلبية على النشاط الاقتصادي. وفي ذلك يقول الجويني: «وأما نفض أهل العرامة من خطة الإسلام ـ هذه العبارة تعنى تطهير البلاد تماماً من المجرمين الخارجين على القانون، أو حسب التعبير المصري «البلطجية» ـ ففيه انتظام الأحكام. ولا تصفو نعمة عن الأقذاء، ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار. فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب البلاد، وهواجس الخطوب الكبار. فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يُهنأ بشيء منها دونهما، فلينتهض الإمام لهذا المهم..»[2].

---

(١) نفسه، ص٢٥٠.

(٢) الغياثي، ص٢١٢.

ويلزم الحاكم بتوفير أقصى ما يمكن توفيره من قوات الشرطة لتحقق الأمن والأمان لجميع المواطنين[1].

وفي عبارة له يشير إلى الأثر الإيجابي لتوفر الأمن في البلاد قائلاً: «وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك انتشر الناس في حوائجهم، ودرجوا في مدارجهم، وتقاذفت أخبار الديار مع تقاصي المزار إلى الإمام، وصارت خطة الإسلام كأنها بمرأى منه ومسمع، واتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمنة الورى...»[2].

وقد بلغت أهمية استتباب الأمن في البلاد عند الجويني الحد الذي طالب الحاكم بعدم الذهاب للحج إلا بعد أن يستتب الأمن في البلد، وله في ذلك عبارات مطولة[3].

وظيفة العدل: يري الجويني أن حفظ البلاد يستلزم من الحكومة سن السياسات والتشريعات التي تحدد لكل فرد حقوقه وواجباته وتمنعه من الاعتداء على حقوق الآخرين، ويتطلب ذلك وجود جهاز قضائي قوى ونزيه ومستقل في أحكامه، غير خاضع أو تابع لأية سلطة. وفي ذلك يقول: «فأما فصل الخصومات فمن أهم المهمات، ولولاه لتنازع الخلق، وتمانعوا وتدافعوا، فليرتب الإمام لها القضاة»[4]. والمعروف أن تحقيق الأمن والعدل يقتضي وجود أموال لدي الدولة تنفق منها على هذه المرافق وعلى القائمين عليها، مما يندرج عادة تحت بند النفقات الجارية، وإن كان لنفقات الأمن قرب صلة بالنفقات العسكرية[*]. والمهم الإشارة إلى تأكيد الجويني على ضرورة

---

(١) نفسه، ص٢١٣.

(٢) نفسه، ص٢١٣.

(٣) نفسه، ص٣٦٤ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص٢١٣.

(*) وللجويني عبارة يلحق فيها رجال الشرطة والأمن برجال القوات المسلحة، مما يرتب لهم جميعاً ما يعرف بالنفقات العسكرية أو نفقات الأمن والدفاع. انظر الغياثي، ص٢٨٠، ٢٨١.

توفير الأموال اللازمة للنهوض بتلك المهام على خير وجه. وفي ذلك يقول: «والصنف الثاني: أقوام ينبغي للإمام كفايتهم، ويدرأ عنهم بالمال الموظف لهم حاجتهم، ويتركهم مكفيين، ليكونوا متجردين لما هم بصدده من مُهم الإسلام. وهؤلاء صنفان ... والصنف الثاني: الذين انتصبوا لإقامة أركان الدين،.. ولولا قيامهم بما لابسوه لتعطلت أركان الإيمان. فعلى الإمام أن يكفيهم مؤنهم، حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان وتجرد أذهان، وهؤلاء هم القضاة والحكام والقسام ... وكل من يقوم من قواعد الدين يلهيه قيامه عما فيه سداده وقوامه»[1].

وظيفة العدالة وتأمين المستوى المعيشي الكريم لكل فرد في المجتمع: وقد أكد الجويني على هذه المهمة الملقاة على عاتق الدولة، معتبراً إياها من أهم المهمات. وفي ذلك يقول: «وأما سد الحاجات والخصاصات فمن أهم المهمات ... فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر. فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمَّ ما استرم من أحوالهم من الجهات ـ الإيرادات ـ التي سيأتي عليها شرحنا»[2].

ولهذه النفقات الاجتماعية ميزانية خاصة بها هي ميزانية الزكاة فإن صار فيها عجز فعلى الميزانيات الأخرى سد هذا العجز[3]. وسوف نعود لشرح هذه المسألة في فقرة قادمة.

---

(١) نفسه، ص٢٤٥.
(٢) نفسه، ص٢٣٢، ٢٣٣.
(٣) نفسه، ص٢٤٩.

وظيفة حماية الحريات والحقوق والملكيات الخاصة: مما يذكر للجويني تأكيده على أهمية صيانة الدولة للحقوق العامة والحريات، وضرورة الابتعاد عما نسميه اليوم بأحكام الطوارئ، وتجنب العمل بالظروف الاستثنائية، فلا عقوبة إلا بنص، ولا عقوبات على التهم، ولا على الآراء، طالما لم تتحول إلى أفعال تحدث القلاقل. وعدم الاستباق في أخذ أصحاب التهم قبل ارتكابهم للمخالفات[1]. كذلك نراه يؤكد على الدولة حمايتها للأموال الخاصة، ويجهر بحرمة مصادرة الأموال عقوبة للمسرفين قائلاً: فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم»[2]. ويقول: «الأملاك محترمة كحرمة ملاكها.. والملاك مختصون بأملاكهم، لا يزاحم أحد مالكاً في ملكه من غير حق مستحق ... فالأمر الذي لا شك فيه تحريم التسالب والتغالب، ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق»[3].

هذه بعض وظائف الدولة التي فصل فيها القول الجويني، ومع ذلك فقد وضع قاعدة عامة كلية تندرج تحتها هذه الوظائف وغيرها، مفادها أن الدولة أو الحاكم مسئولة عن حفظ البلاد خارجياً وداخلياً. وكل ما يقتضيه ذلك فهو داخل في مهام الدولة ووظائفها[4]. وله في ذلك مقولة جامعة هي: قال المصطفى في أثناء خطبته: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**» وقد عظم والله الخطر لمقام مستقل في الإسلام، من حكمه باتفاق علماء الأنام أنه لو مات على ضفة الفرات مضرور، أو ضاع على شاطئ الجيحون مقرور، أو تصور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم، أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر

---

(١) الغياثي، ص٢٢٩ وما بعدها، وص٢٢٦ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص٢٨٧.

(٣) نفسه، ص٤٩٤ وما بعدها.

(٤) انظر الغياثي، ص٢٠١ وما بعدها.

خاوٍ، أو مات على الجوع والضياع طاو، فهو المسئول عنها، والمطالب بها في مشهد يوم عظيم»[1].

ونحن إذ نبحث هذه الوظائف للدولة فلا نبحثها لذاتها، وإنما لكونها تتطلب أموالاً في يد الدولة تنفق منها على القيام بهذه الوظائف. ويؤكد الجويني على أنه بغير وجود هذه الأموال العامة فلا معنى لمطالبة الدولة بالقيام بتلك المهام. وهنا يدخل الجويني في تناول ميزانية الدولة وما ينبغي على الدولة اتخاذه من سياسات بصدرها.

---

(١) الغياثي، ص٣٨٣.

المبحث الثاني
الموازنة العامة وسياساتها

في هذا المبحث ندخل مع الجويني في موضوع رئيس من الموضوعات التي طرحها في كتابه الغياثي، بل والتي قصد إلى دراستها وبحثها قصداً، وهو الموضوع المالي أو ما يسمي اليوم في الأدبيات الاقتصادية بالاقتصاد العام أو المالية العامة. فالدولة هيئة كبرى في المجتمع أقامها المجتمع لتحقيق مطالبه بالشكل الذي ما كان له أن يحققها به دون دولة. وذلك يقتضي بداهة توافر أموال في يد الدولة أو أموالٍ عامة، تنفق منها على تلك المرافق المطلوبة. وبدون توفر هذه الأموال، أو بالتعبير الأدق هذه الإيرادات العامة فأي كلام عن الدولة ومهامها يدخل بجدارة تحت لغو الحديث.

وحديث الجويني في هذا الشأن، هو أولاً حديث مطول موسع، وهو ثانياً يحمل الجدة بل والريادة في بعض جوانبه، وهو ثالثاً بات يشكل منعطفاً رئيساً ونقله نوعية في الفكر الاقتصادي الإسلامي، وهو أخيراً وضعنا وتوابعه وآثاره أمام دراسات علمية متماسكة فيما يعرف حالياً بالمالية العامة، وبخاصة ما يعرف بسياسات الموازنة العامة، والتعامل العلمي مع ما قد يطرأ من فائض أو عجز. وبه وبالتطويرات التي لحقت به على يد تلامذته عبر العصور أصبحنا أمام موازنة عامة للدولة الإسلامية لها إيراداتها المستقرة ولها نفقاتها الواضحة. والتي لها قدرة التعامل والتعايش مع مختلف الأوضاع، بما فيها أوضاعنا المعاصرة. وبرغم حرصنا على تحقيق أقصى استفادة ممكنة مما قدمه الجويني في هذا الشأن فلن تستطيع هذه الورقة القيام بتلك المهمة على الوجه المرجو. ومعنى ذلك أن ما قدمه الجويني في حاجة متجددة للجلوس معه، منا أو من غيرنا من الباحثين في الفكر الاقتصادي الإسلامي.

الجويني وهيكل موازنة الدولة:

بدأ الجويني فقسم موازنة الدولة إلى ثلاثة أقسام، أو إن شئت المزيد من الدقة فقل جعل موازنة الدولة ثلاث موازنات، لكلٍ منها إيراداتها ونفقاتها. وهو في ذلك جارٍ على نهج قديم سار عليه من قبل الفكر الإسلامي. ويمكن تقريب فكرة الجويني هنا بعبارات مالية عصرية فنقول: ذهب الجويني إلى وجود موازنة اجتماعية، تتعامل مع فقراء المجتمع ومحدودي دخله، وهي التي شاع عنها آنذاك موازنة الزكاة. إيراداتها الزكاة وملحقاتها ونفقاتها مصارف الزكاة، والتي يمكن أن تتمحور حول الأغراض الاجتماعية أو توفير المستوى المعيشي اللائق لفقراء المجتمع. وبعبارة أخرى فإن نفقاتها هي ما يطلق عليه اليوم النفقات الاجتماعية أو التحويلية الاجتماعية.

والموازنة الثانية هي موازنة العكسر أو قوات الدفاع وقوات الأمن، أو إن شئت قلت هي الموازنة العسكرية. وهي بدورها لها إيراداتها المخصصة، ممثلة لدي الجويني فيما يعرف بأربعة أخماس الفيء «فهي تختص في ظاهر المذهب بالمرتزقة والجند المترتبين في الإسلام»[1].

والموازنة الثالثة تتعلق ببقية مرافق الدولة وإيراداتها تتمثل في مال المصالح، وهو لدى الجويني خمس خمس الفيء وخمس خمس الغنيمة وما يخلفه مسلم ليس له وارث خاص، والأموال الضائعة التي لم يعرف لها صاحب.

وبعد أن يستعرض الجويني هذه الميزانيات يقول: «فهذه الأموال التي تحويها يد الإمام، ومصارفها مقررة عند الفقهاء، وقد كثر فيها الاختلاف، ومسالك الظنون. والإمام يري فيها رأيه، وإن اعتاصت – أصبحت عويصة – مسألة آجال فيها فكره وردد نظره واستضاء برأي العلماء، فإذا غلب ظنه مضي قدماً وأمضى مقتضى رأيه»[2].

---

(١) الغياثي، ص٢٤٣.

(٢) نفسه، ص٢٤٣.

علاقة هذه الموازنات ببعضها: بعد أن فرغ الجويني من تصنيف الموازنات العامة على هذا النحو أبان عن بعض علاقات هذه الموازنات ببعضها، وبالذات فيما يتعلق بمسألتي العجز والفائض. ويري أنه إن حصل فائض في موازنة الزكاة، مع أن ذلك بعيد كل البعد فيذهب إلى موازنة المصالح العامة[١]. وإن حدث فيها عجز فيغطي من موازنة المصالح العامة[٢]. ويقرر الجويني هذه القاعدة «مال المصالح معد لكل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال. وكل مصرف قصر عنه المال المُعَدله فمال المصالح يستتمه ويستكمله»[٣]. ويري في الموازنة العسكرية إن وجد فائض «أن يصرف على الجند، على قدر أعطيتهم وأقساطهم»[٤]. وإن حدث عجز فليستكمل ويسد من موازنة مال المصالح[٥]. ويرى أنه من الناحية العملية الواقعية لا يوجد فائض في موازنة المصالح «لأنه لا يتصور انقطاع مصارفه، والإمام يبدأ فيه بالأهم فالأهم»[٦].

سياسات الموازنة – حالة الفائض: في ضوء ما سبق تقريره حيال موازنة الزكاة وموازنة الفيء «العسكرية» وأيضاً حيال موازنة المصالح فقد أدار الحديث بوضوح وعمق حول الفائض في موازنة المصالح. ماذا عن إمكانية وجوده؟ وما العمل حياله؟

من حيث إمكانية وجوده لا يري الجويني في ذلك إمكانية كبيرة، ويصرح بأنه لا يتصور انقطاع مصارف ونفقات هذه الموازنة. وبفرض وجوده ولو في حالات قليلة فماذا يعمل حياله؟ هنا يأتي الجديد من قبل الجويني، وهو جديد بالنسبة لموقف

---

(١) الغياثي، ص٢٤٨.
(٢) نفس المكان، ص٢٤٩.
(٣) الغياثي، ص٢٤٩.
(٤) نفسه، ص٢٤٨.
(٥) نفسه، ص٢٤٩.
(٦) نفسه، ص٢٤٨.

المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه، حيث خالفه، وهو جديد في الدفاع القوى عن رأيه وسلامته، لما فيه من الحفاظ على المصالح العليا للوطن.

ولتوضيح هذه المسألة نقول: يري المذهب الشافعي أنه لا يبقى في منقرض كل سنة في بيت المال مال، ويرتب في استقبال السنة المقبلة أموالها[1].

وبتعبير فني معاصر فإن هذا المذهب يؤمن باستقلالية الموازنة زمنياً وأن لكل موازنة بداية ونهاية وأن الدورة مدتها عام. وفي نهايته تقفل الحسابات وتصفى الأرصدة. وتفتح من جديد في بداية السنة التالية بإيراداتها ونفقاتها. ويري أن هذه الأموال الفائضة تنفق في بناء الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير. المهم عدم بقاء أرصدة نقدية في الموازنة ترحل إلى العام القادم. وقد أستند هذا الموقف إلى مستندات، منها: أن ذلك هو الذي سار عليه العمل في زمن الخلفاء الراشدين وبالذات عمر وعثمان وعلي. وهم أسوة لمن بعدهم[2]. وأنه في حالة طروء حاجة مستقبلاً فعلى الإمام أن يسد هذه الحاجة من الجهة التي يأخذ منها لو صفر بيت المال[3].

رأي الجويني: عارض الجويني موقف مذهبه الشافعي بقوة، ذاهباً إلى ضرورة الاحتفاظ بالفائض النقدي في الموازنة، أو في أي جهة أخري، المهم عدم إنفاقه، بل الاحتفاظ به احتياطاً للمستقبل. وقد بني موقفه على اعتبارات عدة، ترجع في جملتها إلى أن هذا الأسلوب هو الذي يحقق مصالح الأمة ويحافظ عليها ويؤمنها ضد أي مخاطر أو ظروف مستجدة. وأن الأسلوب الآخر ينافي هذه المصالح. وأخذ يقدم البرهان تلو البرهان على صحة موقفه. يقول في عبارة مطولة: «والذي أقطع به أن

---

(١) الغياثي، ص٢٤٩.
(٢) نفسه ونفس المكان.
(٣) نفسه، ص٢٥١.

الحاجات إذا أنسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار فحتم عليه أن يفعل ذلك .. والدليل القاطع على ذلك أن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن بعد الكفار وتقاصت الديار، لأن الخطة إذا خلت عن نجدة معدة لم تأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق. وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة فقد عظم الخطر، وتفاقم الضرر، وصعب موقع تقدير الزلل والخطل. فإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً فلا مُعَوَّل على مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال ومرتبط الآمال .. وإذا كان منصب الإمام القوام على طبقات الأنام مقتضياً أن يتحرى الأصلح فالأصلح فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر، ويترك ما هو ملاذ العساكر؟. وإلاطناب في الواضحات يزري بذوي الألباب. فإذاً تعين على الإمام الاحتفاظ بفضلات الأموال، فإنها تنزل من نجدة الإسلام منزلة السور من الثغور»[1].

وفند مقولة إن احتاج الإمام إلى مال أخذه من الجهة التي يأخذ منها لو صفر بيت المال. قائلاً: «هذا ضعف بين في الرأي وانحلال واضح في النظر في العواقب، ولا يستتب بهذا النظر أمر جزئي فكيف الظن بسياسة الإسلام. ولو ساغ ذلك لجاز ألا يستظهر بالجنود المعقودة ويعول على استنصار المطَّوعة، مها عنَّت الحاجة وألمت ملمة. وهذا باطل لا سبيل إلى المصير إليه والتعويل عليه»[2].

كذلك فقد ردَّ على حجتهم بأن هذا فعل الخلفاء الراشدين وهم خير قدوة وأسوة. وقد أطال النفس في ذلك، وقد بني رده هنا على أساس أن ذلك لم يحدث في غالب أيامهم، وأنه لم يكن هناك فائض، ومن جهة أخرى فما كان يخلو بيت المال في بعض عصورهم من فائض نقدي[3]. وختم حديثه هنا بهذه المقولة: «... ولكل زمان

---

(١) الغياثي، ص٢٥١.

(٢) نفسه، ص٢٥١.

(٣) نفسه، ص٢٥١ وما بعدها.

رسمه وحكمه. ونحن على ارتجال من عقولنا، نعلم فيما نمضى، ونحكم أن صاحب الأمر لو لم يجعل الاستظهار بالادخار أكثر همِّه عند الإيثار واطراد أسباب الاختيار لعظم الفتق، وعسر الرتق، وأفضي الأمر إلى عظائم لا يحيط بها مجاري الأفكار»[1].

وإذا كان لنا من تعقيب فإننا من الناحية السياسية والاقتصادية نذهب مذهب الجويني من حيث المبدأ، وإذا كان موقف الجويني قوياً من حيث المنطق وحسن السياسة فإن موقفه كان ضعيفاً من حيث نفيه لوقائع ثبتت من خلال العديد من المصادر الموثقة في زمن الخلفاء الراشدين، وبالذات عهد عمر[2]. ولو سلم بذلك واكتفي بمقولته لكل زمان رسمه وحكمه لكان فيه الغناء. لأن المسألة في الأول والأخير مسألة سياسة شرعية تخضع للظروف المحيطة، وما كان يعمل به في زمن قد لا يكون من المصلحة العمل به في زمن آخر. ولسنا مع الجويني في اعتبار تحويل الفائض النقدي إلى رؤوس اجتماعية ثابتة مثل الرباطات، والمساجد والقناطر تبديداً لهذا الفائض. فما ذلك بتبديد له بل وضعه موضعه الصحيح، طالما كانت الأمة في حاجة إليه، ولم يكن مجرد بناء منشآت لمجرد توفر تمويلها.

وما أراه أخيراً هو الاستفادة بكلا الموقفين؛ بأن يكون جزء من الفائض في شكل احتياطي نقدي، والجزء الآخر في شكل بني تحتية ومرافق ترفع من مستوى الأمة، وتحسن من معيشتها. والعبرة في ذلك أولاً وأخيراً بما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة في ضوء الملابسات المحيطة.

سياسات الموازنة العامة – حالة العجز: إذا كان الجويني قد أطال النفس في معالجته لحالة الفائض في الموازنة فقد أطال النفس كثيراً في حالة العجز، وكان موقفه هنا أكثر قوة وتماسكاً من موقفه هناك.

---

(١) نفسه، ص٢٥٥.

(٢) انظر في ذلك: سيرة عمر لابن الجوزي، تاريخ الخلفاء للبلاذري وغيرهما من كتب السيرة.

وقبل الخوض في غمار الموضوع أحب أن أوضح نقطة مهمة، وهي أن المقصود بالعجز لدي الجويني مغاير للمقصود بالعجز في أدبياتنا المالية المعاصرة. وإن اتفقا في بعض الوجوه. فمفهوم العجز لدي الجويني عجز الإيرادات الشرعية المنصوص عليها وكذلك المجمع عليها عن تغطية النفقات المطلوبة. والمقصود بالإيرادات الشرعية المعهودة، الزكاة ، الفيء، خمس الغنيمة، الخراج. فماذا لو عجزت تلك الإيرادات عن المصارف أو النفقات المطلوب إنفاقها؟ هل نلغى بعض النفقات؟ أم ندع الأمور تسير، وعند حدوث العجز يدبر؟ أم نلجأ، ومسبقاً إلى إيرادات أخري، والتي تتمثل أساساً في الضرائب والقروض؟

أما مفهوم العجز المالي حالياً فهو قصور الإيرادات العادية، والتي أصبحت منها الضرائب، عن تغطية النفقات. ومع هذا الاختلاف فأصل الفكرة واحد، إنه قصور أو عجز الإيراد العادي المعهود عن تغطية النفقات المعهودة.

ما الذي قدمه الجويني في هذا الصدد؟ وما هو الجديد فيه؟ وما هي قيمته في بابه؟

حتى ندرك الذي قدمه وندرك مدى جدته، علينا أن نعلم أن الفكر الإسلامي منذ بدايته وحتى عصر الجويني كان يري الاعتماد الكلي على الإيرادات الشرعية المعهودة. وعدم الخروج عليها واللجوء إلى إيرادات أخرى مستجدة، مهما كانت الظروف، وعند الضرورة القصوى إما أن تلغي بعض النفقات، إذا كان ذلك ممكنا. وإلا فهناك تعجيل بعض الإيرادات وجبايتها مقدماً، وكذلك يمكن اللجوء إلى الاقتراض العام، كما جري العمل بذلك في عهد النبوة. أما اللجوء إلى إيرادات مستجدة، التي من أبرزها الضرائب فهذا ما لا يجوز، لأنه جباية من أموال خاصة دون سند شرعي قوى. والأموال الخاصة مصونة ومحترمة. ثم إننا لو فتحنا هذا الباب بغير

انضباط بالطرق المعهودة فإن أيدي الحكام تنبسط إلى أموال الناس، وفي هذا ما فيه من المضار الاقتصادية، حيث لا يثق ذو مال بماله، لا في حاله ولا في مآله[1].

والباحث في الواقع الإسلامي يجده في البداية كانت الإيرادات المعهودة ربما تفي وربما تعجز ثم بعد ذلك أصبحت كافية، بل وفيها فائض، ثم عادت إلى عجز في بعض الحالات.

ومع مرور الأيام وتغير الأحوال والأوضاع أصبح العجز هو الوضع شبه العادى، وقد أدرك الجويني تلك الأوضاع، وقد مثلت له فرصة للبحث والتحليل وتقديم سياسات وأساليب شرعية ومعالجتها[*]. وقد توصل في ذلك إلى أنه إن عجزت الموازنة العامة، والمقصود بالذات موازنة المصالح العامة وكذلك لو عجزت موازنة الزكاة وكذلك الموازنة العسكرية، ولم تنهض موازنة المصالح بتغطية العجز فيهما فعند ذلك لا مناص ولا مفر من فرص الضرائب، وفي بعض الحالات يمكن اللجوء إلى الاقتراض العام، وفي مثل تلك الحالات يري أنه من حسن السياسة المأمور بها الحاكم شرعاً أن يجرى التوظيفات، أي أن مسألة فرض الضرائب تجاوزت الإباحة إلى ما يقارب الوجوب، لتوقف العديد من المصالح العامة عليها.

وفي النقاط التالية نجمل ما قدمه الجويني في قضية فرض الضرائب.

---

(١) الغياثي، ص٢٧٥.

(*) وتجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي لم يشغل نظرياً بهذه القضية شغلاً يجعله يفصل القول فيها على نجو ما فعل الجويني، وإنما كانت لهم عبارات عامة سريعة. والعالم الذي تعرض لهذا الأمر بقدر من التفصيل كان هو الماوردي المعاصر للجويني، وكانت له وجهة نظر مختلفة أوضحها في «الأحكام السلطانية».

١ـ لقد اعتبر الجويني مرور المجتمع بهذه الحالة يستحق من الحاكم المزيد من الفكر والدراسة الجادة، لأنه بين أمرين أحلاهما مر؛ إما أخذ أموال من الناس بغيرِ سند شرعي قوي وإما تعريض البلاد للمخاطر والضياع[١].

٢ـ أشار إلى ضرورة النظر الدقيق في النفقات المطلوب تمويلها ومعرفة مدى أهميتها وضرورتها لمصلحة الأمة. ومثَّل في ذلك بالنفقات العسكرية، فهي نفقات في غاية الأهمية، حماية للبلاد من العدوان الخارجي الذي عنده تبذل الأرواح رخيصة، ناهيك عن الأموال. وإلا فالأموال كلها والأعراض والدين والأرواح سوف تتعرض لمخاطر جمة مؤكدة. وعند ذلك يجب إجراء التوظيف – فرض الضرائب، من باب ارتكاب أخف الضررين.

ومن خبل السياسة أن تؤجل التجهيزات العسكرية لحين توفر أموال في المستقبل، والرشد يقتضى الإعداد للمستقبل والجاهزية له وعدم الانتظار حتى يقع في المحظور. وأكد على أن الحاكم عليه ألا يقف تدبيره عند الحاضر بل يتعداه إلى المستقبل. فهكذا يطلب الشرع من القائم على أمر الطفل، فكيف به على القائم على شئون الأمة[٢]. فهل ينتظر إلى وقوع الواقعة وعندها ينظر في تدبير متطلباتها؟! وهل من المؤكد أنه عند ذلك سيتمكن من تدبير هذه الأموال، وهل أمور الدول تساس على هذا النحو؟! ومن يُعوِّل على شيء في مثل تلك الأمور غير مؤكد الحصول كان مثله مثل من يعول على مجرد الاصطياد في تأمين متطلبات حياته تاركاً ممارسة مهنة أو عمل يدر له دخلاً مضموناً يعيش منه، ولو فعل الناس ذلك لهلكوا وضاعوا[٣]. وقد ردَّ بذلك على من قال بالاعتماد على الفيئ والغنائم. فما عادت تلك الإيرادات مؤكدة ولا حتى غالبة. بالإضافة إلى أن الشارع لم يشرعها لتكون موارد عامة للدولة، تعتمد عليها

---

(١) الغياثي، ص٢٥٧.
(٢) الغياثي، ص٢٦٤.
(٣) نفسه، ص٢٨٢.

في إجراء نفقاتها المتزايدة والمتنوعة يوماً بعد يوم. إن مقصد الشريعة هو الجهاد في ذاته، وما يقع من فيئ أو غنيمة فإنما مجرد عرض غير مقصود لذاته، ولا يليق بالشريعة أن تقدم الأرواح والدماء بقصد تحصيل الأموال.

والأهم من ذلك أن هذه الأموال التابعة والناجمة عن الجهاد هي من الناحية الواقعية أقل بكثير من أن تفي بالحاجة وتسد النفقة، كما أنها ذات طبيعة احتمالية بعيدة عن تأكد الحدوث «ولا تقوم مملكة بتوقع الاغتنام، ولابد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام على مر الأيام ووزر – حاكم – الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط»[1] لأنه أمام نفقات جارية قائمة مستمرة فلا تغطي بإيرادات مشكوك ي الحصول.

٣ـ ومع تقرير الجويني لفرض الضرائب واعتبارها إلى حد كبير مورداً أو إيراداً عادياً أو شبه عادي فإنه لم يغض الطرف عن التخوف من سوء استخدامها وعبث وعنت الحكام في استئدائها. وفي ذلك ما فيه من المضار الاقتصادية، كما هو مشاهد في أيامنا هذه، وكما حدث في حقب طويلة من التاريخ الإسلامي، الأمر الذي سجله ابن خلدون في مقدمته. بالإضافة إلى ما في ذلك من خروج على مبادئ الشريعة وأحكامها في حرمة الأموال وعدم التعرض لها إلا بمستند شرعي قوى. لم يغفل ذلك الجويني، واشترط على الحاكم لتسويغ قيامه بذلك أن يعمل كل جهده وأن يكون ذلك بمشاركة وتأييد من الأمة وأن تكون النفقات العامة رشيدة وأن تكون من الأهمية بمكان لمصلحة الأمة. ولم يرفض اعتبارها ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، وأن يعمل الحاكم جاهداً على تدبير إيرادات عامة أخرى، وألا ينظر إليها على أنها باتت أمراً مقرراً لا فرار منه مهما توفرت الأموال من جهات أخرى. وفي الجملة إن الضريبة، مع الإقرار بها لا مجال لديمومتها ولا للتوسع فيها، طالما أمكن ذلك.

---

(١) نفسه، ص٢٨١، ٢٨٢.

وفي ذلك يقول: «ثم إن أتفقت مغانم، واستظهر بأخماسها بيت المال وغلب على الظن اطراد الكفاية .. فيغض – يوقف أو يقلل – حينئذ وظائفه – ضرائبه – فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية. وإنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام منهاجه.. فلست أري للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني بكل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثل مفخراً وعزاً، ولكن يوجه لدرور المؤمن على مر الزمن ما سبق رسمه. فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كفَّ طلبته عن الموسرين»[1].

٤. هناك تساؤل يطرح نفسه مفاده: هل انصرف كلام الجويني إلى تمويل الإنفاق العسكري فحسب؟ أم أنه يعم كل نفقة عامة؟ الواقع أن حديث الجويني يحتمل الوجهين، فنراه يركز ويمثل بالنفقات العسكرية والأمنية حتى ليظن أن مدار حديثه عليها فقط، وأن العجز حيال سدها هو وحده الذي يجيز الالتجاء إلى التوظيف أو فرض الضرائب، بيد أن حديثه لا يخلو من مقولات وعبارات قوية واضحة يفهم منها دخول الإنفاق الاجتماعي، بل وحتى الإنفاق الجاري. وفي تقديري أن حمل كلام الجويني على المحمل الثاني أولى. فالعبرة ليست بطبيعة ونوعية النفقة وإنما بمدى أهميتها وضرورتها لمصلحة الأمة. ومتى ما كانت كذلك جرى عليها كلامه.

٥. وربما فهم البعض من كلام الجويني أن مداره على وقوع العجز فعلاً، ولا مجال له مع توقع العجز أو تقديره. ومع الاعتراف بأن بعض عبارات الجويني قد يفهم منها ذلك فإن الأرجح أن يحمل كلامه على العجز التقديري، والتعامل معه كما لو كان عجزاً واقعاً بالفعل، وإلا لما كان لمستنده الأساس في قوله هذا، من الإعداد والأهبة وعدم الانتظار لوقوع الواقعة فعلاً لما في ذلك من إلحاق المزيد من الأضرار بمصالح

---

(١) الغياثي، ص٢٨٦.

الأمة. وبهذا يتسق حديث الجويني وما هو جار اليوم في الأدب المالي من إعداد الإيرادات مسبقاً وتقديرها قبل بداية التنفيذ، ففي ضوء الإنفاق العام المقدر للعام تقدر الضرائب والرسوم وغيرها.

٦. بعد أن قرر القول في مشروعية الضريبة وأوسع الحديث في ذلك أشار بعجالة إلى بعض الجوانب الفنية في الضريبة، وحبَّذ أن تكون على الدخول وليس على رؤوس الأموال «ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار لجر ذلك حزازات في النفوس.. وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية»[١]، «لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤمن الراتبة ومدانية لها. وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتماله»[٢]. كما حبذَّ أن تكون عامة شاملة، وأن يكون المكلف بها هم الأغنياء الموسرون.

ومع هذا فلا اعتراض له على أية سياسة ضريبية أخرى، طالما تم ذلك في ضوء الدراسات الفنية الدقيقة بمعرفة أهل الخبرة والعلم، وأن يكون ذلك أقرب إلى تحقيق المصلحة العامة. ويلوح من كلامه تحبيذ الضريبة الشخصية، حيث تراعي اعتبارات خاصة في المكلف تخفيفاً وتثقيلاً «نعم لا يبعد أن يعتنى الإمام عند مسيس الحاجات، بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع. فإن العتاه العصاه إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضاقة أعوان المسلمين وحاجاتهم كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم»[٣].

---

(١) الغياثي، ص٢٨٥.
(٢) الغياثي، ص٢٨٣.
(٣) الغياثي، ص٢٨٨.

هذه خطوط عريضة لما قدمه الجويني حيال وجود الضريبة في صلب النظام المالي الإسلامي، وقد ركز بقوة على بعض المسائل، وبخاصة مسألة مشروعية الضريبة. وقد يفهم من ذلك أن المعارضة كانت قوية، الأمر الذي جعله يطيل النفس في هذا الجانب. وبقية الجوانب كان مسه له خفيفاً إن لم يكن منعدماً. وعلينا أن ندرك موقع الريادة للجويني في فتحه لهذا الملف الشائك المهم، وقد فتحه بقدر كبير من القوة، وليس على الرائد أن يأتي على تفاصيل وجزئيات الموضوع، فهذا متروك للاحقية وهذا ما كان على يد تلميذه الغزالي ومن أخذ عن الغزالي من العلماء.

ومهما يكن من أمر فإن الجويني يعد رائد علم الضريبة في الفكر الإسلامي.

الجويني وسد عجز الموازنة العامة من خلال الاقتراض العام:

لم يقف حديث الجويني عند الضرائب، بل تجاوزه إلى الاقتراض العام. لأن الرأي السائد المخالف له كان يقول بأنه عند العجز يمكن للحاكم أن يسده من طريق القروض العامة، ولا يسوغ له الالتجاء إلى الضرائب. وجاء رأي الجويني مخالفاً لذلك، مقدماً للضرائب على القروض.

وقد استند في ذلك إلى أمور، أهمها:

١ـ أن كل جيل في الأمة مكلف شرعاً بتحمل أعباء حياته وإقامة مصالحه والإنفاق مما لديه عليها، دون أن يتطلب ردَّ ما تحمله في ذلك ولا أن يحمله لأجيال لاحقة.

٢ـ ثم إن سداد القرض قد لا يكون ميسوراً عند أجله، والتوقف عن السداد له مشاكله، وقد تضطر الدولة إلى ارتكاب ما يعرف اليوم بتدوير القروض، بأن تقترض لسداد قروضها القديمة.

وإذا ما ألزمت الدولة بالسداد فقد يكون ذلك على حساب نفقات عامة مهمة لا تجد لها إذًا إيراداً، فتتوقف، رغم ما هي عليه من أهمية[1]. وبهذا يجور الجيل الحاضر على الأجيال المقبلة.

٣ـ يمكن اللجوء إلى الاقتراض في حالة واحدة فقط إذا ما تأكدت الدولة من قدرتها المستقبلية على سداده، ورأت أن ذلك أفضل من اللجوء إلى الضرائب[2].

وفي ضوء الواقع المعاصر وما جرته الديون على الدول من مآسي ومخاطر ومضار يمكن القول: إن الجويني كان موفقاً في موقفه من الاقتراض العام، الذي وإن لم يحرمه لكنه تحوط حياله.

---

(١) الغياثي، ص٢٧٦ وما بعدها.

(٢) الغياثي، ص٢٧٧.

خاتمـــة

بعد هذا العرض الموجز يمكن الخلوص إلى ما يلي:

١ـ يذكر للجويني أنه فتح في مكان واحد ملف النظام المالي بأدواته وسياساته، الأمر الذي يضع القارئ للنظام المالي الإسلامي لأول مرة أمام صورة كلية متكاملة واضحة المعالم ظاهرة الملامح. فهناك النفقات العامة بأصنافها، وهناك الإيرادات العامة بأنواعها، وهناك الموازنة العامة وما يعرض لها من فائض وعجز، وسياسة ذلك كله.

٢. كان له رأي صريح واضح حيال سياسة الفائض وما يعمل فيه، مخالفاً في ذلك المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه، موافقاً في ذلك المذهب الحنفي.

٣ـ أدخل الضرائب ضمن الإيرادات العامة العادية مع بعض التحفظات، أو اعتبارها شبه عادية. مخالفاً بذلك الرأي الفقهي الذي ساد حتى عصره.

٤ـ اعتبر الاقتراض العام إيراداً عاماً، يأتي غالباً وفي معظم الحالات بعد الضرائب، واضعاً له من الضوابط والشروط الشيء الكبير، لعظم مخاطره، وقد خالف في ذلك معاصره الماوردي(۞).

٥ـ من يقرأ الجويني جيداً في هذا الموضوع لا يخطئ بصره وفكره ما فيه من إشارات قوية تقترب كثيراً مما أصبح يعرف في المالية العامة المعاصرة بنظرية التضامن الاجتماعي، والعقد الاجتماعي بين الأفراد وبعضهم، وبينهم وبين الدولة. فأغنياء الأمة هم المسئولون مسئولية كاملة عن كل احتياجات الأمة المالية. وكل ما في الأمر أنهم فوضوا الحاكم في القيام نيابة عنهم في تحقيق مصالحهم العامة مقابل أن يوفروا له متطلبات ذلك المالية. وله العديد من الإشارات التي تنطق بأن المعول عليه في تحمل

(۞) الأحكام السلطانية، ص٢١٥.

تلك التكاليف هو المقدرة على الدفع، وليس هو العائد الذي يعود على الفرد. ولم يبتعد الفكر المالي المعاصر كثيراً عن هذا الموقف[1].

٦. ومن أهم ما أثاره الجويني منهجياً مسألتان لا تغيبان عن نظر الباحث المدقق، وهما:

أ) أنه عنى عناية فائقة في دراسته بين التمييز بين الكلى والجزئي، لافتاً النظر إلى أن هناك مسائل كلية كبرى، وهناك أخرى جزئية. وأكد على أنه من المهم أن يجرى التمييز بينهما في النظر والبحوث والدراسات. وهو بهذا – يرهص لما نسميه اليوم بعلوم السياسة والاقتصاد، ولو التقط هذه الرسالة من جاء بعده لكنا اليوم أمام علوم إسلامية جديدة تضاف إلى العلوم الإسلامية التقليدية المعهودة. وعلينا أن نقف طويلاً أمام عنوان كتابه الغياثي، وقضاياه، ومنهاجية تناول هذه القضايا لندرك أننا أمام مجال جديد يراد أن يخصص له علم يتميز عن الفقه بمسائلة الرئيسة ومنهاجيته الجزئية المعهودة، كما سنشير في الفقرة التالية.

ب) دأب الجويني على الإشارات القوية الواضحة إلى أن هناك من المسائل ما موطنها كتب الفقه المعروفة، وقد ألمح في غير موضع إلى الطبيعة الجزئية لهذه المسائل، بينما هناك من المسائل ما يكون موطنها مؤلفات خاصة خارج هذا النطاق لما لها من طبيعة كلية تتعامل مع القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى على مستوى المجتمع كمجتمع، وعلى مستوى الدولة كهيئة عامة ذات مسئوليات محددة تجاه أمتها ومجتمعها. والأكثر من ذلك ما أشار إليه من أن بحث هذه المسائل الكلية يفضل على أن يجرى على أيدي رجال لهم مواصفات خاصة وبمناهج خاصة.

وكم كانت هذا نظرات وروئ جد متقدمة، ولو انفعل بها بحق الفكر الإسلامي لكنا اليوم أمام العديد والعديد من العلوم الإسلامية الجديدة المكتملة المقومات

---

(١) صفحات عديدة.

تضاف إلى العلوم الأخرى من فقه لتوحيد ... الخ. ولكان لدينا رصيد تراثي فكري ضخم من المؤلفات في علوم مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والإدارة العامة..الخ.

٧ـ برغم تقديري الفائق لإمامنا الجويني وعلمه وفكره وقوة شخصيته وذكائه. فإنني أرى أن أسلوبه من حيث لغته وتسلسل أفكاره أضعف ما لديه، عكس ما ذهب إليه الدكتور عبد العظيم الديب محقق الغياثي من جمال الأسلوب وطلاوة العبارة. فالغموض يلف ويكتنف الكثير من ألفاظه وعباراته. وقد أثر سلباً إعجابه الشديد بعلمه وفكره على أسلوبه وتسلسله ووصوله إلى مقصوده بيسر وسهولة لا ترهق القارئ، ولا تجعله كلما يمشي خطوة أو خطوتين مع الجويني إذا به يرجعهما مع الجويني رغماً عنه. وأظن أن ذلك مما وراء عدم ذيوع وتداول كتاب الغياثي، على الرغم من أهمية موضوعه وخطورة ما طرحه من قضايا عامة...

والله أعلم

حماية المال العام من السلطة(*)

مُقَدِّمَة

دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع ما كشفت عنه الثورات العربية المعاصرة من عدوان بالغ القسوة من حكام هذه الشعوب على المال العام، واستخدامهم لكل آليات وأساليب العصر الجهنمية في تجريف هذه البلاد من أموالها تجريفاً لا يبقى ولا يذر. ومما يندى له الجبين أن هؤلاء الحكام مسلمون، ويحكمون بلاداً أو شعوباً إسلامية. وفي هذا ما فيه من المساس بالإسلام وبسمعته وبخاصة عند غير المسلمين.

ومن هنا تأتى أهمية التعريف الصحيح بموقف الإسلام من قضية علاقة الحكام بالمال العام.

ومبادئ الإسلام في هذا الشأن ـ شأنها في كل شأن ـ بالغة السمو الأخلاقي والتشريعي، جازمة التأكيد على حماية المال العام من كل عدوان، ناهيك عن أن يكون مصدر العدوان هم الحكام، ونحن نؤمن بذلك إيماننا بالإسلام.

وكما هو معروف فإن المبادئ في ذاتها شيء وفى التطبيق العملي شيء آخر. فقد يكون المبدأ في ذاته بالغ السمو لكن رصيده من التطبيق متواضع متطامن. وإذن فما قيمة سموه النظري؟!.

(*) هذا البحث هو فصل في كتاب لنا سبق نشره عام ٢٠١٢م بعنوان «في رحاب ثورات الربيع العربي - كلمة عن السياسة والاقتصاد في الإسلام» وكان عنوان الفصل «الحكام والحفاظ على المال العام في صدر الإسلام».

ومن هنا حرص الإسلام على أن لا يكون مجرد مبادئ سامية وإنما كائناً حياً يعيش بين الناس، يعيش فيهم ويعيشونه. فالإسلام كما هو مبادئ هو حياة، عندما قدمَّ المبدأ قدم معه تطبيقه عملياً. فإذا كان المبدأ هنا هو الحفاظ والحماية التامة فإن هذا المبدأ في حاجة إلى من يطبقه أمام أعين الناس وأعين التاريخ.

وقد قدم الإسلام في ذلك نماذج ذهبت في تطبيق المبدأ إلى أبعد مما طلبه المبدأ. ومعنى ذلك أن المبدأ صالح عملياً بجوار صلاحيته النظرية.

وما نريد التعريف به هنا هو نماذج من هؤلاء الحكام الذين آمنوا بالإسلام حقاً فطبقوا المبدأ الإسلامي في هذا المجال .وفي غيره .بأكثر مما طلبه المبدأ.

وهذه النماذج وإن كانت قليلة، شأن أي نموذج مثالي. لكنها موجودة على مدار تاريخ الدولة الإسلامية. ونكتفي في هذه الورقة بالإشارة إلى أمثل هذه النماذج ممثلة في الرسول ﷺ كحاكم وكذلك الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم.

وطبيعي ألا تخلو المجتمعات من أموال خاصة وأموال عامة، وإذا كان المال الخاص يحوطه صاحبه ومالكه بسياج من الحفظ والحماية بدافع الغريزة فإن المال العام تعوزه هذه الحماية، لعدم وضوح هذه العلاقة التي تربط المال بصاحبه. وشيوع ملكيته تجعله في نظر البعض وكأنه لا مالك له.

وإذا كان من حق المال الخاص أن يحمى وأن يحافظ عليه فإن أحقية المال العام في ذلك أقوى وأشد. وما ذلك إلا لأن المال الخاص إن تعرض لاعتداء فعادة ما يكون ذلك من جهة واحدة، ثم إنه يجد مدافعة شرسة ومستميتة من قبل

صاحبه، بينما مصادر الاعتداء على المال العام متعددة، ومن أكثر من جهة، من جهة القائم عليه ومن جهة غير القائم عليه. وهو في هذا وذاك عارٍ من المدافع القوى عنه. وأظهرت الوقائع التاريخية وتظهر المشاهد المعاصرة أن أخطر مصدر يتهدد المال العام يتمثل في الحكام أنفسهم، وفى الدائرة المحيطة بهم، ثم في كبار موظفي الدولة. ولأن هؤلاء مالكو القوة والسلطة فإن عدوانهم يأتي قاسياً بشعاً قبيحاً كأشد وأنكر ما يكون القبح والبشاعة. والمفارقة المذهلة هنا تتمثل في المثل السائر «حاميها حراميها».

لذلك كانت حماية المال العام في حاجة إلى قوة بالغة القوة لتواجه هذه التحديات، وتتغلب عليها. وفي اعتقادي أن هذه القوة تتمثل في أمرين : وازع ديني قوى، ومؤسسات مجتمعية فاعلة. والإسلام قدم وازعاً كأقوى ما يكون عليه الوازع الديني، وبعض حكام المسلمين تأثر إلى أقصى حد بهذا الوازع، وبعضهم كان تأثره أقل، وبعضهم كان تأثرهم من الوهن والضعف كأن لم يكن.

ثم إن الإسلام أشار، بل ألح إلى ضرورة قيام مؤسسات تعمل على تحقيق ذلك. وبالطبع فإن قيام مثل تلك المؤسسات موكول إلى الشعوب والمجتمعات، فإن تحقق ذلك ضمن المجتمع قدراً من الحماية، وإلا فهو تحت رحمة حكامه، وما لديهم من وازع قوى أو ضعيف. وفى هذه الحقبة المبكرة من تاريخ الدولة الإسلامية ظهرت بواكير المؤسسات الرقابية الشعبية بجوار وجود الوازع الديني القوى لدى الحكام، فكان من ذلك حماية المال العام إلى أكبر حد ممكن. لكن الحقب التالية شهدت ضعف إن لم يكن تلاشى الوازع الديني لدى الكثير من الحكام، كما شهدت إجهاض مؤسسات المحاسبة والمراقبة. ومعنى ذلك تداعى ركائز سور الحماية ومن ثم ظهر الاعتداء، الذي يقبح أحياناً ويخف أحياناً.

وبما أن هذه الدراسة ليست دراسة تاريخية لهذه القضية، وإنما هي دراسة دينية تطبيقية في المقام الأول، فكان علينا أن نختار حقبة زمنية تكشف لنا عن علاقة حكام، الشأن فيهم أنهم مطبقون للهدى الإسلامي أمثل تطبيق، وعلى رأس هؤلاء الحكام الحاكم الأول في الدولة الإسلامية ممثلاً في سيدنا رسول الله ﷺ. والذي يعتبر هديه هو النموذج العملي الذي يجب إتباعه من قبل جميع حكام المسلمين عبر الزمان وعبر المكان. ثم يأتي بعد ذلك الخلفاء الراشدون. وما عملوه هو بنص الحديث الشريف سنة تقتدي، «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى**.....» وهم، حسب التعبير الغربي، آباء الإسلام، كما وصفهم جوستاف لبون في كتابه «حضارة العرب»[1].

وضممنا إليهم الحاكم الأموي عمر بن عبد العزيز، من منطلق أنه يعد في نظر الكثير من مفكري الإسلام الخليفة الراشد الخامس[2]. ومن منطلق أهم، هو ما يعكسه هذا النموذج من درجة قابلية عالية لدى المبدأ الإسلامي في ميدان التطبيق، فقد يقال عن الخلفاء الأربعة إنهم عاصروا الرسول عليه الصلاة والسلام، وعاشوا معه، ورأوا رأى العين تطبيقه أمامهم فالنموذج قريب عهد وحيٍّ في ذاكرتهم، ومن ثم يسهل الاقتداء ويتيسر التطبيق. ومن هنا كان انضمام نموذج بعيد العهد نسبياً مسبوق بفترة غير قصيرة من عدوان صارخ على المال العام من قبل حفنة من حكام بني أمية. كان لانضمام هذا النموذج معنى.

---

(١) جوستاف لبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيرة، الهيئة المصرية للكتاب.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢/٥، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ماذا كانت علاقة هؤلاء الحكام بالمال العام في خاصة أنفسهم، وفى الدائرة الأسرية، وفى دائرة كبار الموظفين ؟ هذا ما تعمل الورقة على الإجابة عليه بقدر كبير من الإيجاز.

والله المستعان

علاقة الرسول ﷺ كحاكم بالمال العام

تجدر الإشارة في البداية إلى التذكير بمعلومة قد لا تكون لدى الكثير، وهى أن الله سبحانه وتعالى قد جمع لسيدنا محمد الرسالة والحكم معاً. فلم يكن سيدنا محمد رسولاً فقط، كما كان الحال لدى كثير من الرسل السابقة، وإنما كان رسولاً وحاكماً، أو إماماً في نفس الوقت.

فبجوار كونه رسولاً يتنزل عليه الوحي ويبلغه للناس، كان قائد دولة، يمارس كل مهام وأعمال ومسئوليات قادة الدول في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والأمنية والإدارية، داخلياً وخارجياً. وتلك مزية اختص الله سبحانه بها الإسلام، وقلَّ أن كانت في دين سابق. إن المولى سبحانه أراد للإسلام ألا يكون مجرد هدايات سماوية تبلغ للناس، وإنما أن يكون نظام حياة شامل، يتولى مبلغه تطبيقه على نفسه وعلى أتباعه في كل مناحي حياتهم، فكان محمد رسولاً وحاكماً في نفس الوقت. وموقف الرسول ﷺ حيال المال العام وحيال كل شيء يتعلق بالدين هو موقف واجب الإتباع وواجب الاقتداء، فالرسول لم يقف هذا الموقف أو ذاك من نفسه ولنفسه، وإنما وقفه بأمر من الله تعالى وليراه الناس ويتبعوه إلى قيام الساعة، فهو المؤسس لدولة الإسلام وفي ضوء هديه وتأسيسه يجيء الخلفاء.

١ـ القرآن الكريم يعد الاعتداء على المال العام من الكبائر

مبدأ حماية المال العام من أي اعتداءات عليه من أي جهة كانت من المبادئ

الأساسية في استقرار المجتمعات وتماسكها وارتقائها. ومن ثم فإن كل الدساتير المحترمة تحرص على التأكيد على هذا المبدأ وعلى ترسيخه.

والإسلام كان سباقاً في هذا الشأن من خلال اهتمام القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية. وربما كانت أكثر آيات الكتاب صراحة وحسماً في هذا الأمر هذه الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[آل عمران:١٦١]. ومن التفاسير التي قدمت لهذه الآية أنه في بعض الغزوات أفتقد الناس قطعة قماش من أموال الغنيمة قبل قسمتها بين الناس، فظن البعض أن رسول الله ﷺ قد يكون حجزها له[1]، فنزلت هذه الآية. ومن إعجاز القرآن أن تتنزل بعض آياته في خضم وقائع حياتية، حتى يمتزج النظري بالعملي، وهذا أقوي ما يكون أثراً. هل أقول إن ما حدث كان تراتيب قدرية مقصودة. فقد كان من الممكن أن تنزل آية كريمة تنهى عن الغلول، أو تقول إنه حرام. لكن تأمل وقعها في النفوس وفى الواقع بجوار هذه الآية الكريمة التي معنا والتي جاءت بصيغة تنفى بأقوى أسلوب للنفي وترفض بأشد أسلوب للرفض أن يكون الرسول قد وقع منه هذا العمل بالغ القبح، وتتوعد بآكد الوعيد لمن يقوم به، وهل هناك أسوأ من مجيء الغال يوم القيامة على رؤوس الأشهاد حاملاً ما غله؟!.

والأعجب من ذلك أن المسألة كلها يبدو عليها الخفة، فنحن أمام أموال غنائم، هي حق وملك لأكثر من فرد، منهم عادة من يغل، كما ثبت في أحاديث أخرى، فالمسألة فيها شبهة من جهة، وموضوعها مال زهيد من جهة أخرى،

---

(١) القرطبى الجامع لأحكام القرآن، جـ٤/ ٢٥٤ دار إحياء التراث العربى، بيروت.

وأخذ ليس على سبيل الاستيلاء العلني القهري، وإنما هي خفية. ومع كل تلك المخففات جاء القرآن فسماها غلولاً، دلالة واضحة على أن الأيدي مغلولة عن الاقتراب منها. ثم نفى بأسلوب عجيب الشأن أن يقع هذا العمل من أي نبي ناهيك عن أن يكون هذا النبي محمداً. وهو نفى يحمل أشد أساليب النهى عن ارتكاب هذه الجريمة النكراء، ثم يخبر سبحانه بأن من يغلل إذا لم يرجع ما غله في الدنيا ويتوب، سيأت حاملاً غلوله. وكفى بذلك عذاباً جسدياً ومعنوياً[1].

وبهذا المشهد ترسخ كأشد ما يكون الترسيخ مبدأ حرمة المال العام حيال أي شخص، بدءاً بأشرف الناس، وهم الأنبياء، ثم من يحل محلهم في حكم الناس، ثم أي فرد آخر.

٢ـ موقف الرسول الكريم

ولم يقف الرسول ﷺ ساكناً مكتفياً بهذا الموقف القرآني، وإنما أخذ يعمل على تأكيد حرمة الاعتداء على المال العام، حتى ولو بطريق غير مباشر. فنفى عن أحد ممن قتل في إحدى الغزوات أن يكون منعماً، وأخبر أنه يعذب في شملة أخذها من الغنيمة قبل أن تقسم[2].

وعندما كان يبعث أحد عماله على المال العام كان يحذره بأبلغ أسلوب تحذيري عن أن يمد يده لهذا المال العام. فيقول ﷺ: «**لا ألفينك يوم القيامة تأتى على ظهرك ببعير من إبل الصدقة له رغاء قد غللته**» رواه أبو داود.

---

(١) يقول القرطبي: «يأتي به حاملاً له على ظهره ورقبته، معذباً بحمله وثقله، ومرعوباً بصوته، وموبخاً بإظهار خيانته على رؤوس الأشهاد».

(٢) رواه مالك في الموطأ.

وعندما جاء أحد عماله على الصدقات، وقدم ما لديه من أموال، وأبقي على بعضها قائلاً : هذا لكم وهذا أهدى إليَّ. انظر ماذا عمل الرسول، هل أخذ منه المال وانتهى الأمر؟ هل قال له : لا هذا ليس بحقك، هل سكت؟. ما فعله الرسول غير ذلك كله، أمر بجمع الناس، حتى يكون البيان عاماً أمام الناس، ثم قام خطيباً، إشعاراً بأن الأمر جلل. ثم قال: «**أيها الناس ما بال العامل نبعثه فيجيء فيقول هذا لكم وهذا أهدى إليَّ ألا جلس في بيت أمه وأبيه فينظر أيهدى إليه أم لا..**» رواه مسلم.

انظر، لقد أخذ منه المال ثم أهانه إهانة بالغة أمام وعلى مرأى ومسمع من جميع الحضور. ثم حدد المسألة تحديداً دقيقاً صارماً، فأي أخذٍ من المال العام مهما قلَّ ومهما كانت هناك شبهة فهو مرفوض ويجب استرداده «أدوا الخيط والمخيط» حتى الخيط وإبرة الخياطة!!.

ويلاحظ أن ما أحتجزه هذا العامل على أنه هدية من الناس له. قد يكون صادقاً في كلامه وقد لا يكون من المال العام. ومع ذلك ولمجرد احتمال تأثير ذلك سلباً في مقدار المال العام المحصل من الناس عومل على أنه غلول، وجاء الحسم العام الباتر المطلق الشامل في حديثه الشريف «هدايا العمال غلول» وفى رواية «هدايا الأمراء غلول»[1].

٣- المال العام ليس العوبة في أيدي الحكام، يعطونه لمن يشاءون ويمنعونه ممن يشاءون

هكذا صرح الرسول ﷺ بوضوح قاطع، واضعاً محددات التصرف في المال

---

(١) ذكرهما ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص٤٩.

العام، مشيراً إلى أنه رغم كونه رسولاً لم يعطه الله تعالى صلاحية التصرف في المال العام دونما قيود وضوابط. يقول ﷺ: **«أنا لا أعطى أحداً ولا أمنع أحداً، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت»**. وبهذا عَرى المقولة التي شاعت في بعض عصور لاحقة من أن المال مال الله، والحاكم هو خليفة لله، ومن ثم يحق له التصرف كما يحلو له فيه. وربط على بطنه الحجر من الجوع وبجواره بيت المال، وأدخل يده في فم حفيده ونزع ثمرة لأنها من المال العام. ورفض أن يقدم لابنته فاطمة خادماً يعاونها في عملها.

٤ـ الفصل التام بين مال الحاكم والمال العام

بعبارة أخرى انبتات الصلة بين ميزانية الأسرة الحاكمة وميزانية الدولة. يقسم ﷺ أنه لا يحل له من المال العام حتى ولو بضع شعيرات أخذها من بعير، وإنما هو الخمس المحدد من قبل الله تعالى. وبرغم كونه له فهو مردود في مصالح المسلمين[1].

وقرب وفاته ﷺ طالبه أحد الصحابة بسداد دين عليه فأمر أحد أقاربه بسداد الدين، بعيداً عن تحمل بيت المال بأي عبء خاص.

وما كان مخصصاً من مال عام لنفقاته أمر ﷺ أن يعود لبيت المال بعد وفاته، ولا يرثه عنه ورثته. «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» ونفذ ذلك بكل دقة وأمانة خلفاؤه من بعده.

---

(١) نص الحديث في سنن أبي داود.

الحاكم الثاني للدولة الإسلامية
أبـــو بـكـر رضي الله عنه

هذا هو صاحب الدعوة يقدم أول نموذج تطبيقي في علاقة الحاكم بالمال العام. فماذا عن النموذج الذي يقدمه الحاكم الثاني للدولة الإسلامية في هذا الصدد؟.

لقد سمع أبو بكر عن المبدأ الإسلامي الحاكم لعلاقة الحاكم بالمال العام، ورأى بعينه كيف طبق الرسول الكريم هذا المبدأ، فماذا عليه أن يفعل؟ وما الذي عليه أن يقدمه للناس؟ قَّدم للناس فى هذا الشأن الكثير، نذكر منه ما يلي:

١- عندما تولى الحكم كانت قناعته الكاملة أنه لا علاقة له كحاكم بالمال العام. بمعنى أنه يحكم لكنه يأكل ويعيش هو وأسرته من ماله هو. فالحكم شيء وكون الحكم يرتب تلقائياً حقاً خاصاً للحاكم في المال العام شيء آخر. يدلنا على هذه القناعة أنه بعد أن تولى الحكم أصبح يحمل متاعه وبضاعته ذاهباً بها إلى السوق، يبيع ويشترى ويتكسب، ويحقق دخلاً ينفق منه على أسرته وعليه، مع العلم أنه كان يوجد بيت للمال العام تحت حكمه. وعندما رآه بعض الصحابة، وفيهم عمر اعترضوا على ذهابه للسوق، قائلين له إنك أصبحت مشغولاً ومسئولاً عن مصالح المسلمين قال لهم لن أضيع ذريتي، من أين أعيش وتعيش؟ قالوا تعيش أنت وذريتك من مال المسلمين، الذين تفرغت لأداء مصالحهم. ولم يتركوا له تحديد مرتبه أو مخصصاته، وإنما قاموا هم بتحديد ذلك بعد مناقشات

ومحاورات[1]. من هذه اللحظة تولدت في حياة الدولة الإسلامية فكرة، أو بعبارة أدق مبدأ الفصل الكامل بين ميزانية الحاكم وميزانية الدولة.

وترسخ مبدأ عدم ضم المال العام إلى المال الخاص للحاكم. وأن علاقة المال العام بالمال الخاص للحاكم لا تخرج قيد أنمله عن علاقة المال العام بالمال الخاص لأي فرد من أفراد الأمة. ثم ترسخ مبدأ مكمل وهو أن مخصصات الحاكم تحديدها في أيدي الأمة وليس في يد الحاكم. وهذه طفرة نوعية غير مسبوقة، لا عند العرب، ولا عند غيرهم، اللّهم إلا ما كان في عهد النبي الكريم.

يبقى أن نعرف حجم المخصصات وبنودها الرئيسية، وهنا تتواتر المصادر على أن حجمها كان متواضعاً، يكفى بالكاد لمعيشة أسرة عادية أو متوسطة، لا هي بالأسرة الثرية، ولا هي بالأسرة المعدمة. وأهم بنودها الطعام البسيط والثياب الضرورية[2]، وبعير، وخادم. ولم تتضمن مسكناً، لأنه كان يقيم في منزله الخاص. وتشير المصادر إلى أن مخصصاته كانت ٦٠٠٠ درهم في العام، وهو مبلغ زهيد في ضوء مستوى المعيشة، وتكاليف المعيشة. ويكفي أن ندرك أن ثيابه كانت ثوبين فقط، واحد للصيف وواحد للشتاء، إذا خلقاً أخذ بدلاً منهما[3]. وقد كان الوازع الديني لديه من القوة بحيث أنه كان يتابع بنفسه مصروف منزله،

---

(١) محمد يوسف الكاندهلوى، حياة الصحابة، دار التراث العربي، ٢/ ٢٣٥.
.الحارث المحاسبي، المكاسب، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت: ص٥٧.
.محمد الموصلي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، دار الوطن، الرياض: ص١٤٣.

(٢) وقد صرح أبو بكر بذلك بنفسه « أكلنا من جريش طعامهم في بطوننا ولبسنا من خشن ثيابهم على ظهورنا»، حياة الصحابة ٢/ ٢٠٩.

(٣) ـ الموصلي، حسن السلوك، ص ١٤٣، ابن الجوزى، الشفاء، صـ ٧٩، الكاندهلوى، حياة الصحابة، ١١٣/٢.

فلربما كان المصروف الفعلي أقل من المخصص له إذ عند ذلك عليه رد الفائض لبيت المال. وهذا ما حدث عندما وجد في منزله حلوى ـ سلعة كمالية ـ فسأل فقالت زوجته لقد وفرت من مصروف المنزل واشتريت حلوى. فقام على الفور بتخفيض المخصص له من بيت المال[1].

أرأيت إلى أي مدى كانت درجة قابلية المبدأ الإسلامي في هذا الشأن للتطبيق عملياً ؟! بل أرأيت إلى أي مدى فاقت درجة تطبيق المبدأ سعة المبدأ النظرية؟!.

٢- إذا كانت هذه هي علاقة ميزانية بيت الحاكم الثاني أبى بكر رضي الله عنه ببيت المال، فماذا عن علاقة حسابه الختامي الخاص ببيت المال؟.

عندما حضرت أبا بكر الوفاة أمر ورثته برد كل ما كان آنذالك في بيته لبيت المال.

والأكثر من ذلك أنه قام بحصر كل ما أخذه من بيت المال منذ توليته الحكم وحتى وفاته وأمر ورثته برده إلى بيت المال[2]، ومعنى ذلك أن حكم الأمة مجاناً ودون مرتب. يقول الحسن البصري لما حضرت أبا بكر الوفاة قال لأهله انظروا كم أنفقت من مال الله، فوجدوه قد انفق في سنتين ونصف ثمانية آلاف درهم، فقال اقضوها عنى، فقضوها عنه[3]. ولعلك تذكر أن مخصصاته حددت بستة آلاف درهم في العام، لكن حسابه الختامي يفيد أن لم يصرفها كلها. ثم إن ما صرفه أمر برد مثله من ماله لبيت المال!!.

---

(١) عباس العقاد، عبقرية الصديق، ص ١٢٤، دار نهضة مصر.

(٢،٣) الموصلي، حسن السلوم، ١٤٦، الكاندهلوى، حياة الصحابة، ٢/ ٢٠٨، أبو عبيد، الأموال، ص٣٧٨، ٣٧٩

الحاكم الثالث للدولة الإسلامية
عـمــر بن الخطاب رضي الله عنه

ها قد شاهدنا النموذج الثاني للحاكم الإسلامي، وهو حاكم عادى، إنه فرد من الأمة، وليس هو صاحب الدعوة، حتى لا يقال : إنه النبي صاحب الدعوة، ومن له مثل قدرة الرسول ﷺ حتى يطبق مثلما طبق تماماً. فإن صح هذا حيال الرسول فلا يصح حيال أبى بكر.

فماذا عن الحاكم التالي وهو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ؟ وماذا قدَّم في هذا الشأن خلال فترة حكمه التي تجاوزت عشر سنوات، بينما لم تبلغ فترة أبى بكر ثلاث سنوات. وخلال هذه الفترة حدثت تطورات هائلة في الأموال العامة ؛ حجماً ومصدراً وطبيعة وإدارة.

وفيما يلي شواهد تدلنا بوضوح على كيف كانت علاقة هذا الحاكم وكبار موظفيه بالمال العام.

١ـ علاقته هو وأهله بالمال العام

قدرت مخصصات الحكم بستمائة درهم في الشهر، رغم ضخامة بيت المال في عهده ووفرة المال العام. وعندما قالوا له لو وسعت على نفسك في النفقة لما رأوا ما هو عليه من شظف العيش قال: «ما مثلى ومثل هؤلاء ـ أفراد الأمة ـ إلا كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا مالاً من أنفسهم وأعطوه لواحد منهم لينفقه عليهم أيحل له أن يستأثر بشيء من دونهم»[1]؟.

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، صـ٣٦

إنه مال الأمة بكل أفرادها، وما هو منه إلا كفرد من الأفراد. والمبدأ ألا يرتب الحكم للحاكم في المال العام أمراً متميزاً. وقد حدد بنفسه ما يحل له من المال العام «حلتين ؛ حلة الشتاء وحلة القيظ، وما أحج عليه واعتمر من الظهر، وقوت أهلي كرجل من قريش، ليس بأغناهم ولا بأفقرهم. ثم أنا رجل من المسلمين يصيبني ما يصيبهم»[1].

ثم رأى ما هو أكثر ابتعاداً عن المال العام. فيقول: «إنما أنزلت نفسي من هذا المال منزلة ولى اليتيم، إن احتجت أخذت، فإذا أيسرت رددته، وإن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف»[2].

٢ـ علاقة أولاده الكبار بالمال العام

نذكر هنا شاهدين صريحي الشهادة. الأول موقفه من ولديه عبد الله وعبيد الله عندما رجعا من حرب في العراق، ومعهما بعض الإبل. فقال لهما ما هذا؟ فقالوا أقرضنا أمير الجيش بعض الأموال فاشترينا بها هذه الإبل لنبيعها في المدينة ونربح فيها. فقال لهما أفعل ذلك مع كل المقاتلين؟ فقالا: لا. فقال: ردوا الإبل إلى بيت المال، فتراجعا معه قائلين هذا قرض ونحن ضامنون له، فهو مالنا، فتمسك برأيه عندما شم في ذلك رائحة المحاباة والمجاملة من أمير الجيش لهما، لكونهما ابني أمير المؤمنين. ولم ينته الأمر إلا بتدخل العديد من كبار الصحابة والذين رأوا أن تجعل العملية عملية مضاربة، هما مضاربان وبيت المال رب المال. وبهذا حسم

---

(١) أبو عبيد، الأموال، صـ٣٨٠، الموصلي، حسن السلوك، صـ١٤٥، البغوى، شرح السنة ١٠/٨٥.
(٢) الموصلي، حسن السلوك، صـ١٤٤.

الموقف[1]. وانظر ما فيه من التشدد. كل ذلك حفاظاً على المال العام تحت أي ظرف.

والشاهد الثاني موقفه من إبل ابنه عندما مرت عليه فرآها سماناً من وفرة الغذاء. فقال لمن هذه الإبل؟ فقالوا لعبد الله بن عمر، فقال له ادفعها إلى بيت مال المسلمين. فقال له إنها إبلي، فقال له هي وإن كانت في الأصل إبلك، لكنها قد استفادت بغير حق من المال العام، ممثلاً في المرعى والكلأ والماء. يقول الناس أفسحوا لإبل ابن أمير المؤمنين اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين. وفى النهاية قبل منه أن يأخذ ثمنها الذي اشتراها به، وليس ثمنها الحاضر، ويدفع الزائد في بيت المال[2]. أرأيت إلى أي مدى حال الحاكم عمر بين أولاده وبين المال العام.؟!

٣ـ علاقة كبار العاملين في الدولة بالمال العام

حددت الدولة لكبار العاملين «الولاة على الأقاليم وقادة الجيوش ورؤساء الماليات» حددت لهؤلاء جميعاً رواتبهم الحكومية بكل دقة، ومن ثم فلم يجرؤ أحد أن يمد يده على ما قد يكون تحت يديه من مال عام. وأنى لهم ذلك، وهم يرون الحاكم الأعظم عمر كيف حال بينه وبين أقاربه والمال العام. لقد عفَّ عمر عن المال العام فعفت رعيته كلها عن هذا المال. وهذا ما سجله له أحد كبار الصحابة وهو علي رضي الله عنه[3].

---

(١) السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ٢/١٧٣ دار الفكر، بيروت .

(٢) الكاندهلوى، حياة الصحابة، ٢ /٢٠٤.

(٣) ابن تيميه، السياسة الشرعية، صـ١٧.

لقد حذرهم من مجرد التهاون والاستخفاف بأي مال عام، وإن قَّل مقداره وتدنت قيمته، وفي ذلك يقول موجها كلامه لعماله: «إني قد حلت بينكم وبين مكاسب المال، فأيكم كان له مال فإنه مما تحت أيدينا، فلا يترخصن أحدكم في البرذعة أو الحبل أو القتب، فإن ذلك للمسلمين، ليس أحد منهم إلا وله فيه نصيب. فإن كان لإنسان واحد رآه عظيما، وإن كان لجماعة المسلمين ارتخص فيه، وقال: مال الله»[1].

وكان من بين أوامره المشددة حين يولى بعض عماله ما يشترطه عليه أمام جمهور من كبار الصحابة «ألا يركب برذوناً. دابة متميزة عن الدواب العادية. ولا يلبس ثوباً رقيقاً، ولا يأكل نقياً، ولا يغلق بابه دون حوائج الناس»[2]. ومما يلفت النظر أنه كان على رأس المحظورات التي يحظرها عمر رضي الله عنه على عماله ويداوم على التحذير منها ضرب الناس والاستئثار عليهم.

ومما قال في إحدى خطبه «.. ولا تضربوهم فتذلوهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم..»[3]. ويالها من مفارقة مذهلة عندما نسمع هذا ونرى بأعيننا الآن ما يجري من ضرب وعنف بالغ ومن استحواذ شبه كامل على المال العام.

وكان ينتهز فرصة تجمع الناس من الأقاليم المختلفة، وفي بعض الأحيان كان يأمر بجمعهم في مؤتمر قومي عام. ويخطب فيهم قائلاً: «إني والله ما أبعث إليكم عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكنى ابعثهم إليكم ليعلموكم

---

(١) أبو عبيد، الأموال، ص٣٨١.
(٢) أبو يوسف، الخراج، ص١٢٦.
(٣) أبو يوسف، الخراج، ص١١٨.

دينكم وسنة نبيكم، فمن فعل به غير ذلك فليرفعه إليَّ، فو الذي نفسي بيده لأقصنه منه»[1]. وفي بعض المرات راجعه واليه عمرو بن العاص، قائلاً اتقصن من عاملٍ لك؟! فقال له عمر : نعم والله، لقد رأيت الرسول يقص من نفسه[2].

٤ـ ترسيخ مبدأ من أين لك هذا؟

أشرنا فيما سبق إلى أن الرسول ﷺ قد وضع أسس هذا المبدأ من خلال أقواله وأفعاله مع عماله. فجاء عمر رضي الله عنه فرسخ هذا المبدأ وعممه، وصادر كل مال لم يستطع صاحبه من عماله أن يثبت بشكل يطمئن إليه قلب عمر من أين جاء به.

بل لقد بالغ في ذلك فوق ما يتطلبه إعمال هذا المبدأ، من باب المزيد من الحماية للمال العام والابتعاد عن كل ما قد يشبه المساس به[3]. فقام بمشاطرة كبار العاملين في أموالهم، مع ملاحظة أنهم من كبار الصحابة، وهم من هم بعداً عن الحرام والاقتراب منه، وفيهم سعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وعمرو بن العاص. ودارت بينه وبينهم محاورات حادة في ذلك، وأخيراً تمت المشاطرة. يقول ابن تيمية : «.. ولهذا شاطر عمر من عماله من كان له فضل ودين، لا يتهم بخيانة، وإنما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها»[4].

---

(١) محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ١/١٤٢.

(٢) حياة الصحابة، ٢ / ٨٢.

(٣) فسر بعض العلماء مشاطرة عمر لولاته أموالهم، لما يحدث عادة من محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقة ونحو ذلك من الهدايا. ابن تيمية، السياسة الشرعية، صـ٥٠

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، صـ٥٠. / ابن عبد الحكم، فتوح مصر، صـ١٠١./ الطرطوشي، سراج الملوك، صـ٢٦٨.

٥ـ تأسيس مؤسسات الرقابة والمحاسبة على أعمال الحكومة عامة وأعمالها حيال المال العام خاصة

هذه مسألة بالغة الأهمية في بابنا هذا، حيث لا يترك الأمر كلية في يد الحاكم، وحسب أريحيته، وفى ضوء ما هو عليه من وازع ديني. وإنما تحتاج القضية كي يحكم أمرها إلى وجود دور إيجابي فعال للشعب، ويكون ذلك من خلال وجود مؤسسات مجتمعية فاعلة. ويحضرنا هنا مشهدان بالغاً الدلالة في هذا الشأن:

المشهد الأول. يتمثل في قول عمر: «إني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل.... ولكم علَّى أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها. لكم علىَّ أن لا أجتبى شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه. ولكم علىَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج منى إلا في حقه، ولكم علىَّ أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله، وأسد ثغوركم، ولكم علَّى ألا ألقيكم في المهالك»[1].

تأمل هذه الوثيقة العمرية الرسمية ذات الأهمية البالغة في رسم وتحديد علاقة الدولة بالأموال العامة، وفي وضع برنامج حكومي للارتقاء بالأمة، وتوفير متطلبات الأمن والرفاهة.

ثم تأمل أكثر قوله رضي الله عنه «فخذوني بها» تجد الدولة هي التي تعلن للشعب وللأمة حقها في مساءلة الدولة عن كل أعمالها. هذا كله قد حدث في الدولة الإسلامية، وهي مازالت تحبو وفي أيامها الأولى. واطرح على نفسك سؤالاً مهماً

---

(١) أبو يوسف، الخراج، صـ١٢٧.

هنا. ماذا سيكون عليه حال العالم الإسلامي، لو استجاب لهذه الدعوة العمرية وقام بها عليه، بإيجاد مؤسسات تراقب الحاكم وتسأله؟!.

هل كان هذا هو حاله الذي عاشه طوال عمره، والذي مازال يعيشه حتى الآن؟!.

المشهد الثاني. يصوره هذا الموقف. قام عمر يوماً خطيباً في الناس، آمراً لهم بالاستعداد للجهاد، فقام أحد الحاضرين وقال بأعلا صوته: لا سمع ولا طاعة. فقال له عمر بكل سعة صدر: لماذا؟ فقال له الرجل لأنك امتزت علينا في قسمة بعض الأموال العامة. فقال له عمر: وكيف؟ قال الرجل كلنا أخذ قطعة قماش مقدارها كذا بينما القطعة التي أخذتها وأخطت منها الثوب الذي عليك مقدارها ضعف ما أخذ كل منا. ماذا قال عمر: هل أمر بضربه؟ هل أمر بالقبض عليه؟ هل لم يعره انتباهاً؟ لا. وإنما نادي على ابنه عبد الله قائلاً اجبه يا عبد الله. فقام عبد الله وقال إن عمر رجل طويل جسيم، كما ترون، وإن قطعة القماش التي نالته من المال العام لا تكفيه لعمل ثوب يلبسه، فطلب منى إعطاءه قطعتي فأعطيتها له، فضمها وأخاط منهما هذا الثوب الذي ترونه عليه[1]. تأمل هذا المشهد واستخرج منه ما تقدر على استخراجه من دروس.

ولعل من خير ما نختم به هذه الفقرة الإشارة إلى أن الصحابة اتخذوا موقف الحاكم من المال العام معياراً للتفرقة بين نظم الحكم المختلفة. وكان النظامان المعروفان آنئذ هو نظام الخلافة ونظام الملك. وقد تدربوا جيداً من خلال الهدى النبوي على خصائص كل نظام منهما، وبالطبع كان النظام الخلافي يتسم بكل

---

(١) ابن طباطبا، الفخري فى الآداب السلطانية، المطبعة الرحمانية بدون تاريخ، صـ٢٠ بتصرف يسير في اللفظ.

خصال وسمات الحسن والكمال، وكل ما فيه خير ومصلحة الشعب، وعكسه تماماً النظام الملكي. وكان عمر رضي الله عنه دائم التخوف من أن يكون نظامه نظاماً ملكياً.

يتخوف عمر من أن يكون ملكاً. وقد ملك عليه هذا التخوف أمره لدرجة أن قام بإبداء ذلك فى أكثر من مناسبة أمام كبار الصحابة. ففى أكثر من مرة ومن مناسبة يطرح عمر هذا التساؤل : «آلله ما أدرى أخليفة أنا أم ملك؟ فإن كنت ملكاً فهذا أمر عظيم ـ يقصد أنه أمر بالغ السوء ـ قال قائل: يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقاً، فإن الخليفة لا يأخذ إلا حقاً، ولا يضعه إلا في حق، وأنت بحمد الله كذلك، والملك يعسف الناس، فيأخذ من هذا ويعطى هذا»[1]. وفي مناسبة أخرى كان الحوار أكثر وضوحاً وصراحة. فعندما طرح عمر هذا السؤال أجيب إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة»[2]. وكان يقول: «إني نظرت إلى الإيمان فوجدته يقوم على أربع خصال : تقوى الله في جميع المال من أبواب حله، فإذا جمعته عففت عنه، وإذا عففت عنه وضعته في مواضعه، حتى لا يبقى عندي منه دينار ولا درهم، ولا عند آل عمر خاصة.....».

(١) ابن سعد، كتاب الطبقات، ٣/٢٢١.
(٢) نفسه، ٤/٣٨٣.

الحاكم الرابع للدولة الإسلامية
عثمان رضي الله عنه

نعلم جميعاً أن نهاية حكم عثمان رضي الله عنه كانت مأساوية، إذ خرجت عليه فئات من الأمة وقتلته، بفعل عوامل على رأسها موقفه من تعيين أقاربه في مراكز وظيفية كبرى، وقد أساءوا وأفسدوا، وموقفه من المال العام، وسطوة كبار عماله وأقاربه على الكثير منه.

ولسنا بصدد الدفاع عن موقف الحاكم بهذا الشأن، ولا بصدد نقده، لقد كتب في ذلك الكثير ممن هم أقدر منى على تناول هذا الموضوع الشائك والذي أحدث في الدولة الإسلامية شرخاً لما يندمل بعد، رغم مضى قرابة خمسة عشر قرناً. وما يمكننا قوله إن هذا الموقف في رأى كبار الصحابة والموضوعيين من العلماء والباحثين لم يمثل اعتداء عمدياً صريحاً على المال العام، لكنه، في الوقت ذاته لم يكن عندهم هو الموقف الأولى والسلوك الأصوب. والكل يجمع أن عثمان رضي الله عنه لم يرد على خاطره أن يعتدي على المال العام، ولا أن يكون وراء إهداره وإضاعته، والدليل على ذلك أنه هو وأسرته كان بعيداً عن كل ترف وتملك واستحواذ على هذا المال، ثم إن من يقدم من ماله الخاص لمصالح الأمة ما قدمه عثمان في سابق حياته لا يعقل أن يجيء في آخر حياته ليعتدى على المال العام. يقول ابن سعد: «لما وُلِّيَ عثمان عاش إثنتى عشرة سنة أميراً يعمل، ست سنين لا ينقم عليه الناس شيئاً، وانه لأحب إلى قريش من عمر بن الخطاب، لأن عمر كان شديداً عليهم، فلما وليهم عثمان لان لهم، ووصلهم، ثم توانى في

أمرهم، واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الست الأواخر، وكتب لمروان بخمس مصر، وأعطى أقاربه المال، وقال: إن أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما هو لهما، وإني أخذته فقسمته بين أقربائي»[1]. إن وراء ما حدث كبر سن الحاكم الذي تجاوز الثمانين عاماً، وسوء حاشيته وبطانته، واستغلالها حبه لذوى قرابته، وضعفه لشيخوخته، ثم اعتقاده بأن ما فعله يسوغ له شرعاً، حسب فهمه للهدى الإسلامي. يقول ابن الجوزى: «كان عثمان يطعم الناس طعام الإمارة، ويدخل بيته فيأكل الخل والزيت»[2]. وبرغم غناه الوفير فإنه حين كان خليفة كانت ملابسه جد متواضعة، فقد رؤى يوم الجمعة يخطب وعليه إزار ثمنه لا يزيد عن خمسة دراهم[3]. وكان يقيل في المسجد وهو خليفة[4]. والأهم من كل هذا أنه لم ينفق شيئاً من بيت المال[5]. وقد تعمدت أن أعرض لموقف عثمان كحاكم للدولة الإسلامية في باكورة عمرها، من المال العام. ولم أتوغل في ذلك لأن المقصد هنا هو أخذ الدرس واستجلاء العبرة، ليس إلا. وذلك لا يتطلب الدراسة المعمقة الموسعة لجوانب موقفه كحاكم من المال العام. ويكفي أن نقف على خلاصته ومن ثم أخذ الدرس.

إن خلاصة الموقف أن عثمان كحاكم استطاع أن يحمي المال العام من أن يكون مالاً خاصاً به. فلم يثبت عنه، فيما اطلعنا عليه، مشهداً ينبئ عن

---

(١) الطبقات، ٦٤/٣، وانظر كنز العمال ٥/ ٦٢٧، ٧١٤.

(٢) الشفاء، صـ٨٤.

(٣) حياة الصحابة، ٢٤٤/٢.

(٤) نفسه، نفس المكان.

(٥) السرخسى المبسوط، ١٩/٣.

ذلك. ولقد تولى الحكم وهو من أغنى الناس وتركه وهو من أفقر الناس[1].

لكنه في الوقت ذاته لم يتمكن من حماية هذا المال من سطوة ونفوذ أقاربه وبخاصة أنه عينهم في مناصب كبرى في الدولة. ووراء عدم تمكنه من ذلك العديد من العوامل التي أشرنا إلى بعضها آنفاً[2]، ولم نجد من بينها استخفافه بحرمة المال العام، ومعاذ الله أن يكون ذو النورين كذلك.

ثم ماذا كانت النتيجة؟ هنا لب الموضوع، كانت خروجاً مسلحاً عليه من الكثير من الأفراد من مختلف المناطق. أدت إلى مقتله. وهذه أول مأساة كبرى تحل بالدولة الإسلامية.

ولسنا هنا بصدد تقييم هذا الخروج المسلح، مع الاعتراف ببشاعته وخطيئته[3]. لكن بيت القصيد في كل ذلك من وجهة نظر موضوعنا هذا هو التنبيه الصريح إلى أن موقف الحاكم من المال العام، ومن الاعتداء عليه من قبل كبار العاملين بالدولة هو موقف شديد الخطورة، بالغ التأثير فى المجتمع. فلم يشفع لعثمان مكانته الإسلامية، ولا مواقفه الجليلة حيال المصالح العامة، مثل تأمين مصدر للمياه لسكان المدينة، ومثل تجهيز جيش العسرة[4]، ومثل موقفه عام الردة، وغير ذلك. كل هذه المواقف الجليلة لم تشفع لعثمان موقفه من اعتداء

---

(١) حياة الصحابة، ٢ / ٢٤٤.

(٢) د. ضياء الريس، الخراج. صـ١٨٦ .١٨٧ دار المعارف.

(٣) لمعرفة موسعة يمكن الرجوع إلى رفيق العظم، أشهر مشاهير الإسلام، ص وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٤) لمزيد من المعرفة يراجع حياة الصحابة، ٢/ ١٣٩ وما بعدها، صـ١٥١.

كبار عماله على المال العام، وإفسادهم للحياة السياسية والاجتماعية. رغم عدم رضاه عن ذلك، فقد كان موقفه موقف ضعف وعجز عن الإصلاح أكثر منه موقف رضي عما يحدث، وبياناته لعماله في بدء حكمه تفصح عن ذلك: ومن ذلك قوله لعمال الخراج « أما بعد فإن الله خلق الخلق بالحق، فلا يقبل إلا الحق، خذوا الحق وأعطوا الحق، الأمانة الأمانة قوموا عليها..»[1]. ويقول أيضاً: « قد وضع لكم عمر ما لم يغب عنا، بل على ملأ منا، ولا يبلغني عن أحد منكم تغيير ولا تبديل، فيغير الله ما بكم، ويستبدل بكم غيركم»[2]. وأبلغ من هذا كله رد عثمان على معاوية عندما عرض إبان الفتنة أن يرسل له قوة عسكرية قوامها أربعة ألاف رجل من الشام لحمايته. فرد عليه أرزقهم من أين؟ قال: من بيت المال. قال عثمان: أرزق أربعة آلاف من بيت المال لحرز دمي؟! لا فعلت هذا[3].

(١) محمد كرد على، الإدارة في الإسلام، ٢/ ١٣٨.
(٢) نفسه، ٢/ ١٣٨.
(٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ١/ ٣١.

الحاكم الخامس للدولة الإسلامية
علّى رضي الله عنه وعلاقته بالمال العام

تولى علي رضي الله عنه الحكم بعد عثمان في ظل أوضاع بالغة الصعوبة، لمقتل عثمان من جانب، ولما نجم عن سياسته من تمايز اجتماعي كبير واستئثار المحيطين به وكبار عماله بالمال الكثير من جانب، وكان على علي رضي الله عنه أن يتحمل هذه التركة الثقيلة.

وما يهمنا هنا هو ما يتعلق بعلاقته، وعلاقة أقاربه، وعلاقة كبار عماله بالمال العام. وماذا كان موقفه من هذه الأموال العامة التي حيزت واستولى عليها من قبل عمال الحكومة السابقة. وفيما يلي إشارات كلية عن موقفه من هذه القضية.

١ـ استرداد الأموال التي استولى عليها أقارب وكبار عمال عثمان

كان من أوائل أعمال على عزل الولاة السابقين، لما شاع عنهم من فساد. واسترداد الأموال العامة التي سبق أن استولوا عليها. وأصدر في ذلك مرسوماً رئاسياً بالغ الصرامة والوضوح «ألا إن كل قطيعة أقطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود في بيت المال، فإن الحق قديم لا يبطله شيء. ولو وجدته قد تزوج به النساء، وملك به الإماء، وفرق في البلدان لرددته. فإن في العدل سعة، ومن ضاق عنه الحق فالجور عنه أضيق»[1].

---

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، صـ٥٥.

وعلّي رضي الله عنه بذلك يؤسس ويرسخ لمبدأ «العدوان على المال العام لا يسقط بالتقادم»، وغير خاف ما لهذا المبدأ من تأثير بالغ الفعالية في حماية المال العام.

٢ـ الحيلولة التامة بين المال العام والحاكم وأسرته وحاشيته

كان علّي رضي الله عنه بالغ الشدة والصرامة في عدم المساس بالمال العام من قبله شخصياً أو أحد من أسرته وأقاربه، تلك الشدة والصرامة التي كان عليها عمر إن لم تزد. فلقد أوردت المصادر أنه لم ينفق من بيت المال شيئاً وإنما كانت نفقته من ماله الخاص، ولم يسكن في قصر الخليفة وإنما أقام في داره، ولنستمع له يصف لنا ضنك الحال الذي كان عليه أخوه عقيل وأسرته وجاء يطلب بعضاً من المال العام. يقول: «والله لقد رأيت عقيلا وقد أملق حتى استماحنى من بركم صاعاً، ورأيت صبيانه شعث الشعور، غبر الألوان من فقرهم، كأنما سُوِّدت وجوههم بالعظلم، وعاودني مؤكداً، وكرر علَّى القول، مردداً فأصغيت إليه سمعي، فظن أنى أبيعه ديني، واتبع قياده، مفارقاً طريقتي، فأحميت له حديدة ثم أدنيتها من جسمه ليعتبر بها، فضج ضجيج ذى دنف من ألمها، وكان أن يحترق من ميسمها، فقلت له: ثكلتك الثواكل يا عقيل، أتئن من حديدة أحماها إنسانها للعبه، وتجرني إلى نار سجرها جبارها لغضبه. أتئن من أذى ولا أئن من لظى»[1]؟!

وكان طعامه ولباسه هو طعام ولباس الطبقة الفقيرة.

وعندما كلمه بعض أصحابه في ذلك كان رده «لو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل، ولباب هذا القمح، ونسائج هذا القزّ. ولكن هيهات أن

---

(١) نفسه، ص ٤٢٦.

يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة، ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له فى القرص، ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطانا وحولي بطون غرثى وأكباد حرَّى»، أو أكون كما قال القائل:

وحسبك داءً أن تبيت ببطنة ∴ وحولك أكباد تحَّن إلى القِدِّ

أأقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ـ ولا أشاركهم في مكاره الدهر، أو أكون أسوة لهم في خشونة العيش ..، ومن أقواله «من نصّب نفسه إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه»[1].

وفى مناسبة مماثلة ردَّ قائلاً : «إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس، كيلا يتبيغ بالفقير فقره»[2]. ابن أخيه عبد الله بن جعفر طلب منه بعض المال العام لحاجته فرفض رفضاً قاطعاً، وكذلك فعل مع نفر من شيعته [3]. قدم عليه عبد الله بن زمعة، وهو من شيعته يطلب منه مالاً من بيت المال فقال له: «إن هذا المال ليس لي ولا لك، وإنما هو فيء للمسلمين، وجَلَبَ أسيافهم، فإن شركتهم فى حربهم كان لك مثل حظهم، وإلا فجناة ثمار أيديهم لا تكون لغير أفواههم» [4]. وفي يوم ثانٍ شوهد علي رضي الله عنه تصطك فرائصه من البرد، وعليه ثياب غير واقية، فقيل له ما هذا ولك حقك في بيت المال؟ فقال

---

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، صـ٥٠٦.
(٢) نفسه صـ٤٠٠ ومعنى يتبيغ بالفقير فقره يشتد عليه إحساسه بالفقر.
(٣) نفسه، صـ٤٢٦ وانظر أبو عبيد، الأموال، صـ٣٨٣.
(٤) نهج البلاغة، صـ٤٣٣.

رضي الله عنه: «إني والله ما أرزأكم شيئاً، وما هي إلا قطيفتي التي أخرجتها من بيتي»[1]. هذه علاقة الحاكم على وأهل بيته وأقاربه بالمال العام!.

٣ـ الحيلولة بين عماله والمال العام

كان علي رضي الله عنه شديد الحرص على عدم اعتداء عماله على ما تحت أيديهم من أموال عامة. ومما يلفت النظر أنه رضي الله عنه استخدم كلمة «تجريف»، والتي تستخدم عادة في وصف ما قام به الحكام الظلمة من نهب للمال العام في عصرنا هذا. فلقد وصف بها أحد موظفيه الظلمة الذين اعتدوا على المال العام. يقول لبعض موظفيه الذي أخذ مالاً من بيت المال : «بلغني أنك جرَّدت الأرض فأخذت ما تحت قدميك وأكلت ما تحت يديك، فارفع إلَّي حسابك، واعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس»[2]. ويقول كذلك: «.. كيف تسيغ شراباً وطعاماً، وأنت تعلم أنك تأكل حراماً وتشرب حراماً وتبتاع الإماء وتنكح النساء من أموال اليتامى والمساكين والمؤمنين والمجاهدين الذين أفاء الله عليهم هذه الأموال، وأحرز بهم هذه البلاد! فاتق الله وأردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل ثم أمكنى الله منك لأعذرن إلى الله فيك، ولأضربنك بسيفي الذي ما ضربت به أحداً إلا دخل النار. ووالله لو أن الحسن والحسين فعلاً مثل الذي فعلت ما كان لهما عندي هوادة..»[3]. وكتب إلى أحد عماله قائلاً: أما بعد، فقد بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك: إنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم وأريقت عليه دماؤهم فيمن

---

(١) الأموال، صـ٣٨٣.
(٢) نهج البلاغة، صـ٤٩٧.
(٣) نفسه ٤٩٩.

أعتامك من أعراب قومك. فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لئن كان ذلك حقاً لتجدن لك علَّى هوانا..»[1].

إلى غير ذلك من المواقف التي ترى الناس طُرًّا كيف حال على بين عماله وبين المال العام. ولقد نهج على المنهج الفاعل، حيث بدأ بنفسه وأهل بيته، فعفُّوا عن الأموال العامة فعفت الرعية. أليس هو القائل قبل أن يتولى الخلافة لعمر رضي الله عنه عندما تعجب الأخير من أمانة من حمل المال من فارس إلى المدينة دون أي خيانة أو اختلاس أو ضياع، رغم طول المسافة ووعورة الطريق ومخافته وعدم توفر قوات حراسة مدججة بالسلاح. عندما شاهد عمر ضخامة وقيمة هذه الأموال لم يملك نفسه إلا أن قال : إن قوما أدوا هذا لأمناء. فقال له علي: لقد عففت فعفت رعيتك ولو رتعت لرتعوا»[2].

٤ـ تعديل أسلوب توزيع بعض الأموال العامة

كانت الدولة توزع العطاءات في عهد الرسول ﷺ وعهد أبى بكر رضي الله عنه بالتساوي، لا فرق بين شخص وشخص، وعندما جاء عمر رأى أن يفاوت بين الناس طبقاً لمعايير موضوعية، ثم جاء عثمان فنهج نهج عمر، ثم جاء على فنهج نهج التسوية وعدم التفاوت، ربما لأن التمايز كان قد كبر فى عهد عثمان، وربما لأنه رأى عدم تطبيق المعايير في التفاوت بدقة، وربما لأن الظروف والأوضاع التي كانت سائدة في عصر عمر لم تعد كما كانت. لهذه الاعتبارات، وربما لغيرها سلك علَّى مسلك التسوية بين الأفراد، لما رأى فى ذلك من تحقيق أكبر للعدالة. وقد

---

(١) نفسه ٥٠٠.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، صـ١٧.

كان ذلك منه من عوامل انصراف الكثير من أصحاب الامتيازات إلى معاوية، المناوئ له في الحكم، الذي استخدم المال العام لتحقيق مآرب سياسية، متجاوزاً المعايير الموضوعية. ويبدو أن هذا النهج من على ووجه بمقاومة شديدة من البعض، ونصحه البعض بأن ذلك سيقلل من فرص انتصاره على خصمه معاوية. ولكن عليًا رفض بشدة كل هذه الضغوط، وله في ذلك مواقف، منها: «أتأمرونى أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه! والله لا أطُورُ به ما سمر سامر، وما أمَّ نجم في السماء نجماً. يريد لا أقترب من ذلك طول حياتي، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله! ألا وإن إعطاء المال في غير حقه تبذير وإسراف»[1]. هذا هو على أحد حكام الدولة الإسلامية الأوائل، وتلك هي علاقته وعلاقة أهل بيته وعلاقة عماله بالمال العام. وتأمل ما وسعك التأمل في المضامين والدلالات.

(١) نهج البلاغة، صـ ٢٣٦.

الحاكم السادس للدولة الإسلامية
عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه

ذكرُنا لهذا الحاكم، رغم أنه لا يعد تاريخياً من الحكام الأوائل للدولة الإسلامية، فلقد انتهى عصر الخلفاء الراشدين ؛ أبى بكر وعمر وعثمان وعلي وجاء عصر الأمويين وتسنم سدة الحكم من بني أمية الكثير قبل أن يجيئ عمر بن عبد العزيز رحمه الله عنه. ذكرنا لهذا الحاكم وعلاقته بالمال العام وراءه أكثر من اعتبار، من ذلك دفع مقولة أن الخلفاء الراشدين الأربعة عايشوا عصر النبوة ورأوا بأعينهم كيف كانت علاقة الرسول كحاكم بالمال العام. والعهد قريب والوازع الديني لدى الجميع ما زال قوياً. وبالتالي فإن المتوقع أن يكون هذا هو سلوك هؤلاء الحكام حيال المال العام. ومن ثم فإن دلالة ذلك على الدرجة العالية للمبدأ الإسلامي في مجال التطبيق قد لا تكون قوته بالدرجة المطلوبة. ومن هنا كانت أهمية الإتيان بمثال تطبيقي بعيد زمنياً (٩٩هـ) تكون دلالته أقوى، وبخاصة إذا ما كان مسبوقاً عملياً بالكثير من الحكام الأمويين الذين اعتدوا على المال العام بدرجة أو بأخرى. ثم إن الزمن قد تغير كثيراً على مستوى أفراد الأمة، وضعف لدى الكثير منهم الوازع الديني. في هذا الواقع نجدنا في حاجة إلى مثال عملي لحاكم يطبق هذا المبدأ بأكثر مما يتطلبه المبدأ نظرياً.

وإليك بعض الشواهد والمشاهد غنية الدلالة في موضعنا.

وبداية تجدر الإشارة إلى أن عمر بن عبد العزيز تسلم بيت المال معتدى عليه من داخله ومعتديً عليه من خارجه، والأمر يقتضى بعض التوضيح. صلاح

المال العام كما نص المبدأ الإسلامي، وكما طبقه الرسول ﷺ وأكد عليه عمر بن الخطاب لا يتجسد في شيء واحد، وإنما في ثلاثة أشياء ؛ أن يؤخذ بالحق، وأن يعطى في الحق، وأن يمنع من الباطل. ومعنى أخذ المال العام بالحق ألا يجور على المال الخاص، ولا يجور عليه المال الخاص. وقد عبر عن ذلك أحد العلماء قديما أبلغ تعبير بقوله «الإنتصاف وعدم الإنتقاص»، فترك المال الذي من شأنه أن يكون مالاً عاماً في يد الأفراد، وعدم تحصيله منهم هو عدوان على المال العام، بالانتقاص. واستيلاء على أموال من الأفراد ووضعها في بيت المال بغير حق هو عدوان على العام بعدم الانتصاف. والعدوانية هنا ظاهرة على الأقل معنوياً، وإن لم تكن مادياً، حيث أصبحت مكونات هذا المال العام بعضها خبيث، ما كان له أن يكون فيه، ووجود العنصر الخبيث يفسد بقية العناصر.

ولذلك كان حرص عمر بن الخطاب على أن يعلن كثيراً مسئوليته أمام الأمة. بقوله «لكم عليَ ألا يقع في يدي شيء من مالكم إلا بحق»، وهذا عدوان داخلي. أما العدوان الثاني فهو عدوان خارجي. بمعنى أن يعتدي على المال العام بالأخذ منه بغير حق. وبذلك يتحول من مال عام إلى مال خاص، ويكثر هذا من قبل الحكام وأقربائهم وحاشيتهم وكبار عمالهم، ولذلك كان عمر بن الخطاب يردف مقولته السابقة بمقولة أخرى هي «ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج منها إلا بحق».

وبعد هذا الاستطراد الذي نراه ضرورياً رغم أنه حتى الآن متعلق بعمر بن الخطاب وليس بعمر بن عبد العزيز فإنني آتى إلى الشاهد المقصود. وهو أن عمر ابن العزيز ووجه عملياً بالاعتداءين على المال العام، الاعتداء الداخلي والخارجي، فلقد دخلت في العصر السابق له مباشرة أموال في بيت المال ما كان

لها أن تدخله، وظل معمولاً بها حتى مجيئه. هذا بالإضافة إلى العدوان الخارجي، المتمثل في إغتصاب وانتهاب الكثير من الحكام السابقين وحاشيتهم وكبار عمالهم لهذا المال العام.

والمعروف أن عصر الخلفاء الراشدين الأربع كان يواجه بالعدوان الخارجي فحسب، ولم يكن قد ظهر بعد العدوان الداخلي، بينما في زمن عمر بن عبد العزيز كان قد ظهر بشكل جلي قوى العدوان الداخلي «عدم الانتصاف» بجوار العدوان الخارجي «الانتهاب». إنها تركة ثقيلة بكل معنى الكلمة، يتطلب التعامل الجاد معها العديد من الإجراءات، نذكر منها ما يلي:

١. تطهير الإدارة الحكومية من كبار الموظفين الظالمين الفاسدين

هذه خطوة ضرورية في بداية الطريق الصحيح للذي يريد إقامة العدل الشامل، ويريد على وجه الخصوص حماية المال العام من العدوان عليه، إن بعدم الانتصاف أو بالنهب. وقد قام عمر بذلك دون تردد أو تسويف، مستمعا فى ذلك لمشورة التابعي الجليل سالم بن عبد الله بن عمر، والتي فيها «ولا يمنعنك من نزع ـ عزل ـ عامل أن تقول لا أجد من يكفيني عمله، وإنك إذا كنت تنزع لله وتعمل له أتاح الله لك رجالاً وجاءك بأعوان»[1]. فعزل عامل صدقات مصر وعزل يزيد بن المهلب وصالح بن عبد الرحمن عن العراق، والحارث ابن عبد الرحمن الثقفي عن الأندلس، ومحمد بن يزيد عن إفريقيا، ونفى أهل بيت الحجاج إلى اليمن، وجاءه عامل معزول يعتذر له بأنه لم يعمل إلا قليلا للحجاج الثقفي ـ كبير الظلمة في العهد السابق لعمر ـ فقال له عمر: «حسبك من صحبة شر يوم أو

---

(١) ابن الجوزى، سيرة عمر بن عبد العزيز، صـ١٣٠.

بعض يوم»[1]. وقبل أن يتولى الحكم كان يقول: «الحجاج بالعراق والوليد بالشام وقرة بمصر وعثمان بالمدينة وخالد بمكة! اللّهم قد امتلأت الدنيا ظلماً وجوراً فأرح الناس»[2]. وعقب المبايعة انقطع هو وخادمه مزاحم عن الناس بعض الوقت، كان آنذاك ينظر في سجلات قطائعه وسجلات قطائع الأمراء، وعهود عطاياهم والأموال التي كانت تجرى عليهم، وكانت هذه المستندات تحتل حوالي ثلث بيت المال.

ثم خرج إلى الناس بعد أن نودي للصلاة جامعة. وقال: «أما بعد فإن هؤلاء - يقصد حكام بني أمية السابقين - الذين هم آباؤه أعطونا عطايا ما كان ينبغي لنا أن نأخذها، وما كان ينبغي لهم أن يعطوناها، وإني قد رأيت ذلك ليس علَّي فيه دون الله محاسب، وإني قد بدأت بنفسي وأهل بيتي. اقرأ يا مزاحم فجعل مزاحم يخرج سجلاً سجلاً، وعهداً عهداً، وكتاباً كتاباً، لعمر أو للأمراء ثم يقرؤه فيأخذه عمر وبيده الجلم - المقص - فيقطعه، حتى جاء الظهر ونادي المؤذن للصلاة ... ونادي ليس لأحد مال إلا بما في كتاب الله»[3].

٢- عمر يبدأ بنفسه ويثنى بآل بيته في رد مخصصات الخلافة إلى بيت المال

فمنذ اللحظة الأولى لحكمه أمر برد كل مخصصات البيت الحاكم من أثاث ومفروشات وحيوانات إلى بيت المال. عقب خطبة المبايعة خرج من المسجد فوجد موكب الخلفاء في انتظاره، من خيول ومراكب وفرسان وسرادقات،

---

(١) عبد العزيز سيد الأهل، عمر بن عبد العزيز، صـ١١٨.
(٢) ابن الأثير، الكامل، ٤/٢٢٢.
(٣) ابن الجوزى، سيرة عمر، صـ١٠٦.

فيرفض كل ذلك ويركب بغلته الخاصة به، ويطلب أن يباع ذلك كله ويوضع ثمنه في بيت المال، ويرى جهاز الحرس الأميري المهيب، والذي وصل عدده إلى ستمائة فرد في خدمة الخليفة، فسرحهم جميعاً وقال: «ما أنا إلا واحد من المسلمين». وقدم له سدنة الحكم السابق أشياء معدة لبيت الخلافة، منها ما قد استخدم، ومنها ما لم يستخدم فضم كله إلى بيت مال المسلمين[1].

وأصرَّ على ألا ينفق على نفسه وعلى بيته أي نفقة وإن قلت من بيت المال، وإنما من ماله الخاص. وعندما قيل له في ذلك: إن عمر بن الخطاب كان يرتزق من بيت المال. قال: «عمر لم يكن عنده مال لكن أنا لدى مالي»[2]. وعندما كان يقسم مسكاً لبيت المال سد أنفه حتى لا يشمه، فقيل له في ذلك فقال: «وهل يراد المسك إلا للشم؟!»، وأخرج من فم صبيه ما وضعه فيه قائلاً: «هذا فيء المسلمين، وليس مال أبيك».

وتشير المصادر إلى أن نفقات بيت الخلافة في عهد عمر كانت درهمين في اليوم!!

وكانت من ماله الخاص. وبعد أن استخلف قوموا ثيابه كلها فلم تزد على إثني عشر درهماً، وكان يلبس القميص قبل ذلك وثمنه أربعمائة دينار. إلى غير ذلك من الوقائع التي أثبتتها المصادر، وهي أكثر من أن تحصى. وكلها تدور في

---

(١) ابن عبد الحكم، سيرة عمر، صـ١٦٨. / ابن الجوزى، سيرة عمر، صـ٩٨./ الجاحظ، حياة الحيوان، ٦/١. /ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦١/٢./ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢ /٦٥٧.

(٢) تذكرة الحفاظ، ١/ ١١٣. / العقد الفريد، ٤/ ٤٣٤. وانظر مفصلاً عبد العزيز سيد الأهل، الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز، صـ١٠٦.

فلك واحد وكلها تنبثق من مرتكز واحد، إنه الابتعاد التام عن المال العام وعدم مد يده أو أحد من خاصته إلى أي شيء منه، قليلاً كان أو كثيراً.

٣. عمر يسترد الأموال المنهوبة من بيت المال على مدار العصر الأموي بدءاً من عهد معاوية وحتى عهده

وتبدو صعوبة هذه العملية من تطاول العهد. ومن كون المستولين عليها من كبار بني أمية، وأولاد وأحفاد وأقارب الحكام السابقين. فكل ما أقطعه من كان قبله من حكام الأمويين، حتى ما كان منهم له قام برده إلى بيت مال المسلمين[١]. وفي وقت ما جاءه إيراد أموال كان قد استفادها من بني مروان فقال لخادمه أجعلها في بيت المال. فإن تكن حلالاً فقد أخذنا منها ما يكفينا، وإن تكن حراما فكفانا ما أصبنا منها[٢].

وكان الحكام قبله قد حموا أفضل الأراضي وحرموا منها عامة الناس. فيلغى عمر ذلك ويقول: «إن الحمى يباح للمسلمين كافة، وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، إنما الغيث ينزله الله لعباده، فهم فيه سواء»[٣].

لقد سمى عمر ما فعله قبله حكام بني أمية وما استولوا عليه من أموال عامة وأموال للخاصة بالمظالم. وكفى بهذا تجريماً. وعندما عزم وأصرَّ على إرجاع هذه المظالم إلى أهلها حاول إثناءه عن ذلك أقاربه، وواجههم بهذا الموقف بالغ الدلالة «إن الله تعالى بعث محمداً رحمة إلى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده .... فترك لهم نهراً شربهم فيه سواء. ثم وُلِيَ أبو بكر فترك النهر على حاله. ثم وُلِيَ عمر فعمل

---

(١) عبد العزيز سيد الأهل، صـ١٠٤. / ابن عبد الحكم، سيرة عمر، صـ ١٤٧.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ٧ / ٣٣٥.

(٣) ابن عبد الحكم، سيرة عمر، صـ ٩٧، وانظر د. عماد خليل، الانقلاب الإسلامي ..، صـ٧٠ .

عمل صاحبه. فلما ولى عثمان اشتق من ذلك النهر نهراً. ثم ولى معاوية فشق منه الأنهار. ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد ومروان وعبد الملك وسليمان حتى أفضى الأمر إليَّ وقد يبس النهر الأعظم، ولن يروى أصحاب النهر حتى يعود إليهم النهر الأعظم إلى ما كان عليه»[1].

٤. عمر يطهر بيت المال من كل الأموال التي دخلته بغير طريق مشروع

غير عابئ في ذلك بالتخويفات المتكررة من التأثير السلبي لتلك السياسة على بيت المال، ووفرة ما فيه. وفي ذلك يقول لواليه على اليمن: «لئن لم ترفع إلى من جميع اليمن إلا حفنة من كتم فقد علم الله أني بها مسرور إذا كانت موافقة للحق»[2]. وفي عهده دخل الكثير من غير المسلمين الإسلام، فرأى بعض الولاه أن يعيد فرض الجزية على من أسلم حتى لا تنقص إيرادات بيت المال فقال له عمر: « ضع الجزية عمن اسلم، قبح الله رأيك، فإن الله إنما بعث محمداً هادياً ولم يبعثه جابيا»[3]. وتجيئه رسالة من عامل آخر بأن الناس قد اقبلوا على الإسلام، وخفت أن يقل الخراج. فيرد عليه عمر "فهمت كتابك... والله لوددت أن الناس كلهم اسلموا، حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا»[4].

وأوقف جباية كل المكوس، وما كان يأخذه الولاه من الرعايا بغير حق من هدايا وكسور[5].

---

(١) أبو الفرج الأصبهانى، الأغاني، ٩/ ٢٥٥ دار الكتب المصرية./ ابن الأثير، الكامل، ٥ /٢٤./ ابن الجوزي، ١١٦.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، ٨٠.

(٣) ابن عبد الحكم، ٥٢. / أبو يوسف، ١٨٦./ ابن سعد، ٧ / ٣٥٨.

(٤) ابن الجوزي، ٩٩.

(٥) ابن الأثير، الكامل، ٥/٢٣./ أبو يوسف، الخراج، صـ٨٦، صـ١٣١./ الماوردى، الأحكام السلطانية، صـ٧٧.

هذه مجرد شواهد ومشاهد ترينا إلى أي مدى كانت حماية المال العام من أي عدوان عليه، وبخاصة من الأسرة الحاكمة وكبار الموظفين.

واللافت للنظر أن هذا الانجاز الرائع الذي كان له أبلغ الأثر في تحقيق الرقى العام في الدولة سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً قد تم في مدة سنتين وخمسة أشهر، هي عمر حكم عمر بن عبد العزيز. وهي مدة جد قصيرة في حياة الدول. ولنا أن نتصور ماذا لو قدر لهذا الحاكم أن يعيش مدة أطول؟!

استنتاجات عامة

١- جميع هؤلاء الحكام، وعلى رأسهم مؤسس الدولة رسول الله ﷺ كانوا بالغي الحساسية حيال المال العام، وشديدي الحذر من انتهاكه من قبلهم أو قبل حاشيتهم أو قبل عمالهم. وقد يختلف عن ذلك قليلا نهج عثمان رضي الله عنه تحت العديد من العوامل. والتي لا تحمل على الإطلاق استخفاف عثمان بحرمة المال العام. وقد بلغ بهم الأمر أن من كان ذا مال منهم امتنع تماماً عن أخذ أي مال من بيت المال نظير حكمه، ومن لم يكن كذلك فقد حدد له ممثلون عن الأمة مخصصاته بكل دقة ووضوح. ورأينا المبدأ الحاكم هنا بلا استثناء أن تلك المخصصات كانت من القلة والبساطة بمكان. وكان المعيار عيشة رجل عادى جداً، أو إن شئت فقل في أدنى درجة في الطبقة المتوسطة.

وكانت غالبية الأفراد أحسن حالاً وأعلى مستوى معيشياً من معيشتهم. وعند انتهاء مدة أحدهم كان يوصى ورثته برد كل ما أنفقه من بيت المال وما تبقى منه عند ذلك إلى بيت المال. لقد كانت هناك شفافية بالغة الوضوح حيال علاقة الحكام بالمال العام، وحيال ذمتهم المالية ولم يخرج أحد من الحكم إلا مركزه المالي أقل بكثير مما كان عليه عند دخوله للحكم. ومن كان له مال خاص فقد استغنى به عن مخصصاته من المال العام.

ومعنى ذلك أن فكرة اختلاط المال الخاص للحاكم بالمال العام، والنظر إليه على أنه مال خاص، يفعل به وفيه ما يحلو له، هي فكرة غريبة تماماً عن صدر الإسلام، ومرفوضة إسلامياً، ولم ير لها أثر في تلك الحقبة.

٢- ولدت في تلك الحقبة المبكرة جداً في حياة الدولة الإسلامية فكرة الرقابة والمتابعة والمساءلة للحاكم في كل الشئون، وفى الشأن المالي بوجه خاص.

ونفذت هذه الفكرة على أرض الواقع فعلاً في أكثر من مناسبة. وكم وددنا أن لو طورت هذه الفكرة وظهرت المؤسسات المجتمعية القوية التي تراقب وتسائل وتحقق وتحاكم، ولكن للأسف لم يحدث ذلك، بل لقد ضاعت الفكرة ذاتها ولم يعد لها وجود إلا نادراً. ومعنى ذلك أن ما حققته الدولة في صدر الإسلام من تقدم حقيقي في هذا الشأن السياسي قد انتكس إلى حد كبير. ألم تشع في هذه الحقبة مقولة «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني». ومفردات الإحسان والإساءة والإعانة والتقويم في المجال السياسي لها مالها من دلالات ومضامين وآليات ومؤسسات.

٣- لعل خير ما نختم به هذه الدراسة هو طرح هذا السؤال : ما هي الرسالة التي نود توصيلها لحكامنا ولشعوبنا؟

ومحاولة للإجابة الموجزة نقول : إننا نتحدث عن نماذج مثالية، والمثال وإن تحقق واقعاً لكنه يظل مثالاً عزيز التطبيق. ومن غير المقبول واقعياً أن نطلب من حكامنا المعاصرين أن يكون هذا هو بالضبط سلوكهم حيال المال العام. وهل يعقل إن يطلب من حكامنا أن يعيشوا عيشة الطبقة المتوسطة، ناهيك عن الطبقة الفقيرة!! وإذا كان ذلك متعذراً إن لم يكن مستحيلاً فمن المقبول والممكن أن يعيشوا عيشة متوسطة الغنى. وبعبارة أوضح إن هذه النماذج جعلت بينها وبين المال العام مرحلتين ؛ المرحلة الملاصقة للمال العام وتتمثل في حصولهم على حقوقهم حياله بالطريقة السليمة الشفافة، والمرحلة الأبعد، وهي التنازل عن

جزء كبير من حقوقهم تلك، بالاختصار هناك مستوى الورع وهناك مستوى العدل. وإذا كان حكامنا عاجزين عن مستوى الورع فما هم بعاجزين عن مستوى العدل، فعليهم به دون تجاوزه إلى اختراق وانتهاك حرمة المال العام، بما لا يحق لهم في الأعراف السليمة. وأظن أن الكثير من حكام المسلمين، وبخاصة العرب غير ملتزمين بذلك، والكثير منهم يتخوضون في المال العام بأكثر مما يتخوض الإنسان في ماله الخاص.

والرسالة الموجهة للأمة تتمثل في هذا السؤال الاستنكاري التوبيخي: أين الجهود المبذولة لإقامة مؤسسات فعالة تحافظ على المال العام وتغل يد الحكام وكبار الموظفين والحواشي عن الامتداد إليه؟

إذا كان الحكام اليوم، الكثير منهم ظالم بالعدوان على المال العام فإن ظلم الأمة أشد، لأنهم فرطوا في حماية هذا المال، ولأنهم هيأوا وسهلوا على الحكام عمليات السطو والنهب لهذا المال. هل وصلت الرسالة؟ أرجو ذلك.

والله أعلم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٥
الإنفاق العام: ترشيده وتمويله	٧
الدور الاقتصادي والاجتماعي للزكاة	٧٣
فقه مصارف الزكاة	٨٩
الخراج	١٠٩
الضرائب بين التأصيل الشرعي والتحليل المالي مع التركيز على ضريبة الدخل	١٣٩
السياسة المالية في إطار الاقتصاد الإسلامي	١٩٩
سياسات الموازنة العامة في الفكر الإسلامي «الجويني نموذجاً»	٢٣٣
حماية المال العام من السلطة	٢٦٣