عبد الجبار حمد عبيد السبهاني

3

عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في النظم الوضعية والإسلام

■ نشر هذا البحث في: مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع١٤، شوال، ١٤٢١هـ ٢٠٠١م، ص١٧٥- ٢٣١.

المقدمة

ظل الفكر الاقتصادي ينظر باستمرار إلى الكفاءة الاقتصادية باعتبارها قضية موضوعية تمثل هدفاً لكل المجتمعات، وانعقد الإجماع بين مدارسه على أن قدرة النظام الاقتصادي على إحراز الطيبات التي تشبع احتياجات المجتمع هي أبرز معالم تفوقه، لكن الموقف مختلف تماماً تجاه التوزيع وعدالته إذ اعتبرت قضية مذهبية معيارية تختلف النظرة إليها باختلاف النظم، ولا صلة لها بالكفاءة الاقتصادية.

وقد ساعد في إرساء هذه النظرة الانحسار الذي شهدته المعيارية عموماً تجاه المد الواقعي، لذا فإن العدالة التوزيعية قد أصبحت واحدة من الموضوعات المهملة لدى الاقتصاديين الواقعيين، أو أنهم قد أوكلوا مهمة الاعتناء بها إلى مهندسي السياسات الاجتماعية وصانعي القرارات السياسية، إلا أن تجارب الواقع أثبتت أن الانفصام بين العدالة التوزيعية والكفاءة مسألة مصطنعة، وأن أنصار الواقعية في تمثّلهم الحيادية لا يزالون ينكرون الجزء الغاطس من المشكلة الاقتصادية ألا وهو البعد الاجتماعي، وإن تساؤل النظام الاقتصادي عمَّ ينتج؟ وكيف ينتج؟ ليس بأولى من تساؤله: لمن ينتج؟.

ويهدف هذا البحث إلى تحديد معالم نظام التوزيع في الإسلام في إطار مقارن مع النظم والمذاهب الوضعية التي ثبت قصورها عن تحقيق الكفاءة الاقتصادية لافتقارها إلى الشروط المبدئية والمؤسسية اللازمة للعدالة التوزيعية.

فالبحث **يعالج فرضية أساسية** خلاصتها: "أن عدالة التوزيع شرط ضروري للكفاءة وأن النظام الاقتصادي في الإسلام يتفرد بكفالتهما"، وهو في سعيه لإثبات ذلك يعتمد **المنهج الاستقرائي** في تحليل تجارب النظم الوضعية وتقديرها، وكذلك في تحديد أبعاد نظام التوزيع في الإسلام وشروط عدالته، كما يعتمد أسلوب **العرض النقدي** الممثل للاتجاهات المختلفة في الفكر الوضعي.

الموقف من التوزيع وعدالته في الفكر الوضعي

سنحاول ابتداءً تسليط الضوء على وجهات النظر المختلفة تجاه التوزيع وعدالته، أو بتعبير أكثر حيادية تجاه تركز الثروة وتباين الدخول لأن البعض يرى أن ذلك لا يعارض العدالة بل ربما يكون شرطاً لها، فالعدل عندهم مفهوم نسبي، وإذاً فالتعبير الأسلم هو ذلك

الذي يوصف قاعدة المستفيدين من مائدة التوزيع قبضاً وبسطاً، وفيما يلي أبرز وجهات النظر تلك:

١. اتجاه يؤكد جبرية القوانين الاقتصادية التي تحكم التوزيع، وقد كان (ريكاردو) أبرز من صرّح بذلك، إذ يشير إلى أن المهمة الرئيسية لعلم الاقتصاد هي الكشف عن القوانين التي تحكم توزيع الثروة بين طبقات المجتمع[١]. وهو يبين، يوافقه في ذلك الكلاسيك عموماً، أن عوائد الطبقات الاجتماعية محكومة بقوانين جبرية لا يستطيع الناس لها صرفاً ولا عدلاً وغاية ما يفعله الاقتصاديون هو الوعي بها؛ فمن ذلك تقريره القانون الحديدي في الأجور ونظريته في الريع المتزايد بتطور المجتمع، ليخلص من هذا (الداينمك) إلى تناقص الربح الذي يؤذن بانهيار الرأسمالية!!.

٢. اتجاه يؤكد أفضلية تركز الثروة ويتذرع لذلك بحجج ترتبط بالكفاءة والرفاهية معاً، ومن ذلك ما ذهب إليه آرثر يونغ *(A. Young)* وإدجار فرانسيس *(E. Furniss)* حول ما اعتبروه "مزية الفقر"؛ فالفقر من وجهة نظر هذه الطائفة من الكُتَّاب، شرط لجدية الطبقة العاملة وشرط لسلامة أخلاقها أيضاً!!، وعلى حد تعبير الأخير: "كل أحد يعرف إلا الحمقى إن الطبقات الفقيرة يجب أن تبقى فقيرة، أو أنها لن تكون مجدّة أبداً"[٢]!!.
أما ماندفيلي *(Mandeville)* فيؤكد: "أن أطفال الفقراء يجب أن لا يعطوا أي تعليم على حساب المجتمع، ... لأن ذلك يخرب استحقاقهم للفقر"[٣]. وقد اعتبر (الكلاسيك) الثروة شرطاً ضرورياً لتسعة أعشار الفضيلة؛ فهو أساس الادخار وما يعقبه من تراكم رأسمالي محبذ!. ويرى ادجورث *(Edgeworth)* أن الناس يتفاوتون في قدراتهم على اشتقاق المنافع من الدخول التي يحصلون عليها وبالتالي "فلكي تعظم رفاهية المجتمع ومنفعته الكلية ينبغي أن يعطى الارستقراطيون دخولاً أكثر مما يعطى العوام لأنهم حساسون... وقادرون على الاستمتاع بكفاءة بعكس أفراد الطبقات الدنيا"[٤]، وقد اعتبر آرو *(Arrow)* التدخل في نظام التوزيع واقتراح دالة موحدة للرفاهية الاجتماعية "نقضاً للديموقراطية"[٥].

٣. اتجاه يؤكد أفضلية توسيع قاعدة الملكية، بل واشتراك الجميع في ثمارها، ويبلغ هذا الاتجاه مداه مع ماركس *(Marx)* الذي لم ترَ (جوان روبنسون) في كل تنظيره ضد

---

(1) D. Ricardo, the Works and Correspondence of David Ricardo, p. 5.
(2) Ekelund & Hebert, A History of Economic Theory and Method, p. 40.
(3) Ibid., p. 40.
(4) C. A. Tisdell, the Theory of Economic Allocation, p. 267.
(5) Ibid., p. 256.

الرأسمالية أكثر من لبوس نظري لموقف أخلاقي رافض للاستغلال الذي تتسبب فيه الملكية الخاصة، وهي تستعير من (فولتير) مجازه الشهير: "بإمكانك قتل قطيع من الخراف بالسحر (نظرية القيمة) إن أطعمتها في نفس الوقت قدراً كافياً من الزرنيخ (الاستغلال)"[1] للتعبير عن هذه القناعة.

ومع (ماركس) نجد الصراع بين الطبقات الاجتماعية على أشده فهو يؤكد ـ يوافقه جل الماركسيين ـ أن طبقة واحدة فقط تحرز الناتج هي طبقة العمال، أما الطبقات الأخرى فهي طبقات "متشطرة" تبتز العمال حقوقهم وتقتسم بينها حصيلة أسلابها، فهو لا يرى في الربح والفائدة أكثر من صور مختلفة لفائض القيمة المغتصب من العمال[2].

٤. وهناك اتجاه يؤكد عدم اكتراثه بواقع التوزيع وعدالته فهذه مسألة لا تعنيهم وإنما يعنيهم فقط السعي إلى الكفاءة والاستمثال في ظل أي نمط توزيعي، وإلى ذلك ذهب باريتو *(Pareto)* مع توكيده للطبيعة الثابتة لتركز الثروة[3]، وهو ما صدرت عنه النظرية الجزئية في تحليل الكفاءة الأمثلية[4]. وبموجب نظرية الإنتاجية الحدية أصبح التوزيع نتيجة عرضية لآلية الأسعار، فمن خلال جملة علاقات فنية منقّدة تتعلق بالتكاليف والإنتاج والإيرادات يتحدد نصيب المدخل من قيمة الناتج؛ ثم يتحدد دخل ملاّكه تبعاً[5].

إن نظرية الإنتاجية الحدية قد أفرغت القضية التوزيعية من أي مضمون اجتماعي وتجاهلت الطبقية الاجتماعية التي ترافق دعاواها بحوث التوزيع عادة في النظم النظرية السابقة، فمع (آدم سميث) كانت هناك أنصبة دخلية أصلية تقف خلفها ثلاث طبقات اجتماعية هي الأجر والريع والربح[6]، أما (ريكاردو) فهو وإن أقر هذه الأنصبة على مضض كأمر واقع إلا أنه كان يعتبر الريع دخلاً طفيلياً يستأثر به ملاك الأرض. وحينما يكون نصيب العمال بالاتفاق هو أجر الكفاف فإن مغزى كلام (ريكاردو) يصبح مفهوماً تماما؛ فالطبقة الرأسمالية هي طبقته الأثيرة!! وقد ألمح هاري جونسون *(H. Johnson)* إلى هذه

---

(1) Joan Robinson, An Essay on Marxian Economic, p. 22.

(٢) كارل ماركس، رأس المال، ص١٠١٤ـ١٠٣٨.

(3) Tisdell, op.cit., p. 9.
(4) R. H. Leftwich, the Price System and Resource Allocation, p. 11.
(5) Harry G. Johnson, the Theory of Income Distribution, p. 40.
(6) A. Smith, The Wealth of Nations, p. 49_50.

الحقيقة وعلاقتها بالانتماء الطبقي[1]. وبالمقابل فقد حرص فِشر *(Fisher)*[2] من بعد، على عرض الواقعة التوزيعية عرضاً فنياً ومحاسبياً مجرداً من كل مضمون طبقي أو اجتماعي.

التوزيع والكفاءة في الرأسمالية

لقد أجمع كتاب الدورة الاقتصادية[3] أمثال مالثوس وسسموندي وهوبسن وهانسن ووافقهم ماركس وكينز أيضاً، على أن سوء التوزيع: تركز الثروة، هو السبب في قصور الطلب الكلي عن تصفية العرض الكلي فيظهر فيض عام في الإنتاج، ونقص عام في الاستهلاك كوجهين لحقيقة واحدة، بكل ما يجر إليه ذلك من آثار تراكمية تقود إلى الركود *Stagnation*.

ونتيجة للسبب نفسه يظهر فيض في تراكم رؤوس الأموال مع ضيق فرص الاستثمار المتاحة مما يفتح الباب واسعاً أمام الساسة لتسوية مشكلاتهم الداخلية (في مواجهة البطالة) عن طريق البحث عن منافذ خارجية للاستثمار والتسويق عبر النشاط الاستعماري.

وهذا الواقع هو الذي ألهم (لينين) كتابه: "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"، فقد استحكمت في النظام نتيجة لهذا الواقع، ميول عدوانية تمثلت في زيادة الإنفاق العسكري والتسليح واختلاق البؤر الساخنة اللازمة لتصريف الإنتاج العسكري، وميول تبذيرية أخرى تمثلت في زيادة الإنفاق على الدعاية والإعلان وتصنيع الحاجات وتعميم أنماط استهلاكية غير رشيدة وكل ذلك احتيالاً لتحفيز الطلب واختلاقاً لفرص استثمارية جديدة[4].

إن الإنتاج الرأسمالي توجهه الأرباح، وهذا يعني إن تخصيص الموارد يخضع لسلطان وسائل الدفع وحينما يملك ١٪ من السكان ٧٠٪ من الثروة كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية باعتراف (كلينتون)[5] فهذا يعني أن ٣٠٪ من الموارد تخصص لحاجات الـ ٩٩٪ البقية البقية الباقية من السكان وهو تناشز شائن في البناء الاقتصادي والاجتماعي. لقد أكد جالبريث *(Galbraith)* مراراً أن سوء التوزيع يقوّض طريحة سيادة المستهلك وعقلانيته، وأن

---

(1) H. G. Johnson, op.cit., p. 73.
(2) Harry G. Johnson, op.cit., p. 118, 136.
(3) Jacob Oser, William C. Blanchfield, The Evolution of Economic Thought, p. 110, 160, 186, 405-410.

(٤) بول أ. باران وبول م. سويزي، رأس المال الاحتكاري، ص١١٩-١٤٦/ تشارل كارتر، في الثروة ومعناها، ص٨٣-٩٧/ روجيه جارودي، البديل، ترجمة جورج طرابيشي، ص٤٨، ٦٥.

(٥) انظر روجيه غارودي، جدل العصر، ص١٧.

تشويه تخصيص الموارد في واقع كهذا يصبح حتماً مقضياً؛ فسوء التوزيع يعني استبعاد أي ترجيح للحاجات بحسب أهميتها كما يضمن احتكار الموارد لصالح الأغنياء من خلال تدعيم اقتراعهم على استخداماتها الترفية بوسائل الدفع التي يملكونها[١].

على أن انتكاسة القضية التوزيعية قد استدركت بعض الشيء ولكن ليس لاعتبارات أخلاقية أو اجتماعية، إنما لاعتبارات اقتصادية صرفة تتعلق بالكفاءة تحديداً كما يتضح من نظرية (كينز) وسياساته[٢]؛ فمعالجة البطالة وإنعاش الفعالية الاقتصادية، خيار يمر من خلال تعديل واقع التوزيع وتوسيع قاعدته لاستيلاد الطلب الفعال الذي ارتهن به مستوى التوظيف، ومن هنا فقط جاء التوكيد على السياسات المالية الهادفة إلى إعادة التوزيع!!. لقد كانت قناعات كينز وسياساته قاسية على النظام الرأسمالي، لكنها قسوة الجراح وقد تحملها متجملاً، ومنذ ذلك العهد ابتدأت ولم تتوقف سياسات التكيف والهيكلة ولكن في حدود ما تسمح به فلسفة المشروع الخاص[٣].

التوزيع والكفاءة في الاشتراكية

تفترض النظرية الاشتراكية أنها قادرة على توزيع الدخول بعدالة تامة؛ فبعد إلغاء الملكية الخاصة المستغِّلة، وتسويد الملكية الاجتماعية، تكون الأجور هي الشكل الوحيد (أو الغالب) للدخول الموزعة، وهذا يتسق نظرياً مع ما قررته النظرية الماركسية من تفرد العمل بالقيمة المنتجة وأحقيته بتملكها. هذا نظرياً أما على صعيد واقعي، فقد رصد دارسو المجتمعات الاشتراكية بروز الطبقية الاجتماعية على أسس غير تقليدية تتمثل في الممارسة الاحتكارية للسلطة وأثرة المتنفذين بمستويات عالية من الاستهلاك[٤].

ومن زاوية أخرى لوحظ أن الأداء في الاقتصادات الاشتراكية قد تدنى بشكل ملفت للنظر كما شخصت ذلك مؤتمرات الإصلاح والوقفات التقويمية اللاحقة. وبقدر أوضح يعرض (غورباتشوف) تقييمه للاقتصاد السوفيتي فيقول: "لقد أنفقنا مواد خام وطاقة ومصادر أخرى (مدخلات) تزيد عما تنفقه الدول المتطورة لصنع وحدة الناتج، ... وعلى مرأى من الجميع هبطت وتائر النمو بشكل حاد وتدهورت المؤشرات النوعية للإنتاج على كافة

---

(1) J. K, Galbraith, American Capitalism: The Concept of Countervailing Power, CH. 8/ Affluent Society, CH. 10.

(2) J.M. Keynes,The General Theory of Employment, CH. 24, see also: Jacob Oser & William C. Blanchfield, op.cit., p. 427.

(٣) فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، ص١٧.

(٤) ريمون آرون، صراع الطبقات، ص٩٨/ م. دجيلاس، الطبقة الجديدة، ص٥٢.

الصعد"[1]. وبصدد عجز النظام عن تفعيل عنصر العمل يقول: "أعتقد أن من المناسب أن ألفت انتباهكم إلى إحدى خصائص الاشتراكية: وأقصد تلك الدرجة العالية من الحماية الاجتماعية للفرد، فمن وجهة يعتبر هذا خيراً بالتأكيد وهو من أعظم إنجازاتنا، ولكن من جهة أخرى يتحول هذا الإنجاز إلى نفسية طفيلية لدى بعض الناس...؛ فحتى المطرود من عمله بسبب الكسل أو خرق أنظمة العمل يجب أن يؤمن له عمل بديل، بل أن (نزعة) التساوي في المداخيل قد ترسخت في الحياة اليومية حتى لو كان الإنسان يعمل بشكل سيء"[2].

هكذا إذاً فغياب المحاسبة الاقتصادية، والعمال الذين تحميهم المواقف السياسية حتى مع عدم انضباطهم وجديتهم، جعل الأداء الاشتراكي يتردى، ولم يجد لوقف ذلك، التوزيع الجماعي للمكافآت والألقاب والجوائز... واتسعت الفجوة بين عالم الحقائق اليومية وبين عالم الازدهار الاستعراضي!![3]. كل ذلك جعل مهندسي السياسات الاقتصادية يعودون إلى الإكسير القديم: الملكية الخاصة وحقوق الفرق الإنتاجية، لتحفيز الأداء في ردة مذهبية سقط حجابها رغم كل تعلات المكابرة مع برنامج غورباتشوف لإعادة البناء. وإنها لحقيقة: إن غورباتشوف مهما كانت قناعاته ومهما كانت نواياه لم يكن يستطيع أن يدفع التجربة الاشتراكية إلى ما صارت إليه لولا بلوغ النظام الاشتراكي وضعاً مؤسسياً مناسباً لذلك المنعطف الذي أولجه فيه بإحكام!!.

إن مشكلة النظم الاشتراكية كانت على امتداد التاريخ مشكلة حافز فمنذ القدم أشار (أرسطو) بخلاصة تجاربه: "إن الشيء الذي يشترك فيه كثيرون لا يعني به إلا أقل عناية، ذلك بأن الناس يوجهون من العناية إلى ما يملكون لأنفسهم أكثر مما يوجهون إلى ما يشاركهم فيه غيرهم"[4]. وهذه الحقيقة على قدرٍ كافٍ من الوضوح لا تطمسه المكابرة، فمع ملكية عامة ومع نظام أجري يصعب ضبطه ورقابته كما صرحت بذلك التجارب الاشتراكية رغم أجهزتها البيروقراطية المتضخمة ورغم سلاطة وسطوة العناصر الحزبية في الوحدات الإنتاجية، بل وحتى مع إخلاص القيادات الإدارية المؤمنة بالتجربة الاشتراكية، تصبح مسألة الهدر واللاكفاءة ظاهرة مميزة للأداء الاقتصادي.

---

(١) م. غورباتشوف، عملية إعادة البناء...، ص١٨-١٩.

(٢) م. غورباتشوف، عملية إعادة البناء...، ص٢٨.

(٣) م. غورباتشوف، عملية إعادة البناء...، ص٢١.

(٤) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج٢ م٢، ص٥١٢.

تقدير عام للفكر الوضعي:

إن دراستنا لتاريخ الفكر الاقتصادي الوضعي ونظم التوزيع فيه توقفنا على سمتين محددتين تشترك فيهما كل مدارسه، هما:

(١) **النسبية:** فالفكر الاقتصادي جملة ونظم التوزيع التي تقترحها مدارسه تحديداً، يتأثر إلى حد كبير بالواقع وتطوره من جهة وبتطور معالجته نظرياً من جهة ثانية، وبالتالي فلا يمكن والحالة هذه ترشيح فكر وضعي للخلود، ولا أن ينعت بالكمال وذلك لتغير موضوعة هذا الفكر المتمثلة ببيئة المفكر أو واقعه الاقتصادي من جهة ولمحدودية قدرات المفكر الإدراكية من جهة أخرى، لذا فالفكر الوضعي في سعيه إلى النضج والكمال يسير نحو غاية لا تدرك وهذا هو سر جدليته: أن ينسخ جديد الفكر قديمه باستمرار.

(٢) **الانتمائية:** وربما كانت هذه السمة أبعد أثراً فيما نحن بصدده، من سابقتها، "فعملية التوزيع، كما يقول بوهم باورك (*Bawerk-Bohm*) لا تحددها ظواهر القيمة الاقتصادية البحتة إنما يعينها ما للطبقات من قوة اجتماعية"[(١)]. وقديماً لاحظ أفلاطون: "أن الشرائع مرآة مَنْ يسُنُّها"[(٢)]، وحار ودار من أجل اختراق هذا الحاجز الكئود أمام العدالة الاجتماعية!!. وقد جاءت القناعات النظرية اللاحقة تشهد لهذه الملاحظة يقول (ماركس): "إن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة"[(٣)]، ويقول جون ستيوارت ميل: "القواعد التي بمقتضاها يتحدد التوزيع تصنعها أفكار ومشاعر الفئة الحاكمة"[(٤)]، وإذا كانت هذه السُّنَّة سنَّة نافذة في الفكر الاقتصادي الوضعي جملة وفي النظم التوزيعية منه على وجه الخصوص، فلا يسلم إذاً والحال كذلك، الطموح بعدل توزيعي أو كفاءة اقتصادية البتة!!.

ماذا في بضاعة الربانيين؟.

يعتقد المؤمنون أن مذهبهم الاقتصادي هو من لدن الله سبحانه تقدست ذاته وتنزهت صفاته، وهذا يعني أن هذا المذهب مبرأ من النسبية والانتمائية التي عَلِقت بالفكر الوضعي؛ فلا يعقل أن الحَكَم العَدْل ذا العلم المحيط ينحاز في نظامه التوزيعي الذي يقترحه لخلقه لطبقة على حساب أخرى، كما لا يعقل أيضاً أنه سبحانه يجري تطويراً لنظامه التوزيعي لكي يواكب تطوراً يحصل في الواقع أو لتطور الوعي به؛ فهذا محال أيضاً لأن الله سبحانه قد

---

(١) جوزيف شومبيتر، عشرة اقتصاديين عظام، ص٢٠٥.

(٢) جمهورية أفلاطون، ص٢٣.

(٣) كارل ماركس، فردريك أنجز، البيان الشيوعي، ص٧٤.

(4) J. S. Mill, Principles..., p. 200.

أحاط عِلماً بعالَمي الغيب والشهادة، والمؤمنون يدينون بقوامة منهجه لأنه الخالق فهو الأعلم بخلقه: "أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ"[1]، وهم يقرون بحاكميته: "أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"[2].

وإذا فهمنا هذا ندرك لماذا يعتقد المسلمون بصلاح نظامهم لكل زمان ومكان، وندرك على وجه التحديد لماذا يكون نظام التوزيع في الإسلام غير مرتبط بشكل الإنتاج كما تقضي المادية التاريخية، وغير مرتبط بقوة الطبقات الاجتماعية كما هو جارٍ في تاريخ البشر، وغير مرتبط ببيئة دون أخرى، إنه لم يكن مجرد تعبير عن الواقع الاقتصادي في الحجاز مثلما كانت المدرسة التاريخية تعبيراً عن واقع الصناعة الألمانية، أو مثلما كان المذهب الطبيعي تعبيراً عن حال الزراعة الفرنسية!!.

إن المذهب الاقتصادي في الإسلام جزء من رسالة السماء إلى الأرض... وفيما يلي نستعرض أبرز ملامح نظام التوزيع في الإسلام وآثاره في تأمين الكفاءة الاقتصادية:

أسس الاختصاص الفردي بالموارد:

الأصل أن الأرض بمواردها موضوعة للناس بمجموعهم قال تعالى: "والأرض وضعها للأنام"[3]، وهذه هي شركة الإباحة بموجب التكييف الفقهي إلا أن الإسلام أذن باختصاص آحاد الناس بالأرض ولكن نظير عمل يقدمونه يسهم في تمكين الإنسان من بيئته ومن ذلك ما أثبتته الأحكام الآتية:

(أ) إحياء الموات أي استصلاح الأراضي البائرة، قال النبي ﷺ: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"[4]، وواضح أن هذا الحكم لا يحقق مصلحة الفرد (المستفيد) فقط إنما يحقق مصلحة المجتمع أيضاً لأن استصلاح الأراضي ضمان لإشباع حاجاته.

(ب) منع احتجاز الأرض أي تعطيل زراعتها لقوله ﷺ في تتمة الحديث السابق في روايات أخرى: "... وليس لمحتجر حق بعد ثلاث (سنين)"[5]، وفي هذا الحكم تقييد للحكم

---

(١) سورة الملك، الآية ١٤.

(٢) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٣) سورة الرحمن، الآية ١٠.

(٤) صحيح البخاري، ج٢، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً/ سنن أبي داود، ج٣، باب أحياء الموات، حديث رقم ٣٠٧٣/ جامع الترمذي (مع التحفة)، ج٤، باب ما ذكر في إحياء الموات، حديث رقم ١٣٩٤.

(٥) البيهقي، السنن الكبرى، ج٢، ص١٤٢/ أبو يوسف، الخراج، ص٦٥.

السابق لئلا يتحول مَنْ يستصلح الأرض إلى متعسفٍ مضارٍ للمجتمع فالإحياء خوله مكنة الانتفاع بالأرض أما تعطيل الأرض فإنه أمر يسيء إلى المجتمع فضلاً عن الإساءة إلى المالك ومن هنا جاء هذا القيد الذي يهدف إلى منع المضارة بمنع تعطيل زراعة الأرض.

وقد كان هذا القصد واضحاً إذ نشاهد أن سيدنا عمر ﷺ استرجع أرضاً كان أقطعها النبي ﷺ بلال بن الحارث المزني ولما تمّنع بلال عن إعادة الأرض متذرعاً بأنها قطيعة رسول الله ﷺ، وضح له الخليفة الأمر بقوله: "إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجزه عن الناس إنما أقطعك لتعمل فخذ ما قدرت على عمارته ورُدَّ الباقي"[١]. وهذا توكيد واضح للوظيفة الاجتماعية لحق الملكية وشرط الكفاءة.

(ج) الدعوة إلى بذل فضل الأرض لإفادة المجتمع من ناتجها، قال ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه"[٢].

(د) وفي الإقطاع والتعدين أيضاً يتوجب العمل من قبل المقتطع، العمل الذي يبرر اختصاصه بالأرض أو بالمورد وبغياب هذا العمل لا يكون هناك مبرراً للاختصاص الفردي فيها؛ جاء في الحديث أن (الأبيض بن جمال المأربي) استقطع النبي ﷺ مملحة بمأرب[٣] فأقطعه إياها، لكن الصحابة أشاروا أن الملح فيها كالماء العد ـ لا يقتضي عملاً ولا نفقة ـ فأسترجعها منه النبي ﷺ لما علم ذلك.

(هـ) منع الحمى الخاص وهو مظهر آخر من مظاهر اشتراط العمل لتبرير الاختصاص فقد ألغى النبي ﷺ حمى الجاهلية القائم على أساس القوة والمكانة الاجتماعية وأحل محله الحمى القائم على أساس المصلحة العامة يقول ﷺ: "لا حمى إلا لله ورسوله"[٤]. وبناءً على ما تقدم يؤصل الإمام الشافعي: "ما كان فيه منفعة بلا نفقة على من حماه فليس له أن يحميه ومثل ذلك كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت"[٥]. هكذا إذاً فالاختصاص بالأرض والموارد لا يبرر بأعمال القوة والاستئثار إنما بالعمل الاقتصادي حصراً، ودوام هذا الاختصاص رهين بهذا العمل وهذا يوفر ميلاً أصيلاً يدفع باتجاه التوظيف والكفاءة.

---

(١) أبو عبيد، الأموال، ص٤٠٨.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم ١٥٣٦/ سنن أبي داود، ج٢، ص٢٣٣.

(٣) أبو عبيد، الأموال، ص٢٨٩، ٢٩٥.

(٤) صحيح البخاري، ج٢، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ولرسوله ﷺ/ سنن أبي داود، ج٣، حديث رقم ٣٠٨٣.

(٥) الإمام الشافعي، الأم، ج٤، ص٤٢.

(و) وللسبب المتقدم نفسه نجد أن الشريعة جلت حكمت شارعها قد استثنت بعض الموضوعات وأخرجتها من دائرة الاختصاص الفردي يقول ﷺ: "المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار"[1]. والعلة في ذلك أن هذه الموارد التي تمس حاجة الجميع إليها لم تتكون بجهد فردي، وبالتالي فلا مسوغ لاختصاص البعض بها، ولو اختلطت بالعمل مثل الكلأ المستنبت أو الماء المحرز لجاز ذلك.

وهكذا تكشف الأحكام الشرعية عن نظرة عميقة بصدد حق الملكية فتجعل منه مؤسسة لتوظيف الموارد قبل أن يكون مؤسسة للاختصاص بها، فإذا أثبت المالك أهليته لإدارة المورد وجدارته بالاختصاص بثماره جاءت الأحكام الأخرى تؤكد الحق الاجتماعي في ناتج المورد: عُشراً أو خراجاً.

التوزيع الوظيفي:

ميز الفكر الاقتصادي الوضعي بين أربع مكافآت توزيعية وظيفية تناظر عناصر الإنتاج الأربعة بحسب التصنيف الكلاسيكي الذي أقر لها جملة بالمشروعية تعلية على أصل فكرة العقد وكونه عندهم شريعة للمتعاقدين، أما تصنيف عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي فرأيت أن يُردَّ إلى الأحكام المتعلقة بمشروعية مكافآتها نأياً عن التحكمية التي بدت واضحة في تصنيفات المهتمين؛ وأخذاً بهذا الاعتبار أمكن الوقوف على ما يأتي:

١. الأرض وفيها ميزت الأحكام بين أرض بيضاء وأخرى مشجّرة.
٢. رأس المال وفيه ميزت الأحكام بين رأس مال نقدي ورأس مال عيني.
٣. العمل وفيه ميزت الأحكام بين عمل أجير وعمل مضارب وآخر مخاطر.

وهذا يعني أن الإسلام لم ينظر إلى هذه العناصر كموضوعات متجانسة ولأجل ذلك خصّ كل نوع منها بحكم شرعي مميز وفيما يلي تفصيل ذلك:

أولاً: الأرض وطبيعة عائدها

إن موقف الإسلام من الريع، وهو اسم للعائد الذي تخص به الأرض في اقتصاد السوق يمكن التعرف إليه عبر استعراض العقود الزراعية التي ورثها المجتمع المدني: مجتمع الرسالة ووردت إشارات كثيرة في ضبطها وبيان أحكامها كما توضح الأحاديث الشريفة وها نحن ندرجها مع تعريف وجيز بها:

---

(١) سنن أبي داود، ج٢، ص٢٤٩.

(أ) المزابنة والمحاقلة: جاء في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري ﷺ "أن النبي ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة. والمزابنة اشتراء التمر في رؤوس النخل والمحاقلة كراء الأرض"[١].

وعن جابر بن عبدالله ﷺ "أنه سمع رسول الله ﷺ ينهى عن المزابنة والحقول. فقال جابر بن عبدالله: المزابنة الثمر بالتمر. والحقول كراء الأرض"[٢]. هذا وقد نبه محكم هذا البحث مجزّياً بخير إلى أن الراجح عند العلماء هو أن المحاقلة هي "بيع الحنطة في سنبلها بحنطة صافية"، وجاء في صحيح مسلم في إحدى رواياته عن أبي سعيد الخدري: "والمحاقلة أن يباع الزرع بالقمح. واستكراء الأرض بالقمح"[٣].

(ب) الكراء: أي تأجير الأرض ببدل معلوم، وهذا البدل إما أن يكون نقداً أو بدلاً عينياً معلوماً اصطلح على تسميته طعاماً مسمى. قال (ابن حزم): "لا يجوز كراء الأرض لا بدنانير ولا بدراهم ولا بعرض مسمى ولا بشيء أصلاً"[٤]. ومبرر تمييز هذا العقد عن المحاقلة أن بعض الفقهاء سيما المالكية[٥] فسروا المحاقلة بكراء الأرض ببدل من جنس ناتجها وتحرّوا العلة في عدم المماثلة في المال الربوي، أما هنا فالنهي عن مطلق الكراء فمن حديث جابر ﷺ: "نهى رسول الله ﷺ عن كراء الأرض"[٦].

وعن رافع بن خديج ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها، أو ليزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"[٧]، ومع أن النص على إطلاقه إلا أن البعض قد تأوله عن كرائها ببعض ما يخرج منها كما تقدم، أو بالنهي عن الثنيا بما: "على الماذيانات وإقبال الجداول وأشياء من الزرع"[٨]، أي بناتج مساحة معينة كما سنلاحظ بعد قليل.

(ج) المخابرة والمزارعة: جاء في (مغني المحتاج): "ولا تصح المخابرة وهي عمل الأرض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل، ولا المزارعة وهي هذه المعاملة والبذر من المالك وقد

---

(١) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، رقم ١٥٤٦. وفي البخاري مثله دون ذكر تفسير المحاقلة.

(٢) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، رقم الحديث ١٥٣٦.

(٣) صحيح مسلم، ج٣، كتاب البيوع، حديث رقم ١٥٣٩. ومثل هذا أورده الترمذي عن أبي هريرة ﷺ. انظر شرح جامع الترمذي (تحفة الأحوذي، ج٤، حديث رقم ١٢٤٢.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج٨، ص٢١١، ٢١٣.

(٥) موطأ الإمام مالك، ص٢٩٤.

(٦) صحيح مسلم، ج٥، ص١٨.

(٧) سنن أبي داود ، ج٢، ص٢٣٣.

(٨) صحيح مسلم، ج٥، ص٢٤.

ثبت النهي عن الأولى في الصحيحين وعن الثانية في مسلم"[1]. وجاء في (المغني) لابن قدامة: "معنى المزارعة: دفع الأرض إلى من يزرعها أو يعمل عليها والزرع بينهما وهي جائزة في قول كثير من أهل العلم"[2].

عن زيد بن ثابت ﷺ: "نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة قلت وما المخابرة؟ قال "أن تؤخذ الأرض بنصف، أو ثلث أو ربع"[3]، وعن جابر بن عبدالله: أن النبي ﷺ: "نهى عن المخابرة والمحاقلة والمزابنة"[4]. وعنه أيضاً: "من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله"[5].

هذا وقد حرر (الدكتور هاشم جميل) اختلاف الفقهاء في مشروعية هذه العقود على مذهبين رئيسين: الأول منهما قال بعدم مشروعية المزارعة، و"إلى ذلك ذهب أبو حنيفة وبعض الزيدية وبعدم جوازها أيضاً قال مالك والشافعي وداود الظاهري. إلا أن مالكاً ومن بعده أجازوها إذا كانت تابعة للمساقاة"[6]، لكن المتأخرين تجوزوا فيها كثيراً يقول (الشيخ السايس): "إن الأرض ومنافعها مملوكة للأفراد ينتفعون بها بكل وجوه الانتفاع يزرعونها أو يزارعون أو يعيرون حتى كان لهم أن يعطلوها وان كان مكروهاً"[7].

وقال (الدكتور العبادي) بعد استعراضه لوجهات نظر الفقهاء ومناقشتها: "إن الراجح هو القول بإباحة المزارعة والمساقاة، أما إجارة الأرض فقد اتجه كثير من الفقهاء إلى القول بكراهتها، أو أن المزارعة أحل منها"[8]. ولعل أجمع ما ورد من آثار بصدد مجمل هذه العقود التي تبنى على أساس المعاوضة أو المشاركة بمنفعة الأرض البيضاء هو حديث جابر ﷺ: "نهى رسول الله ﷺ: "أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ"[9]، ومثله حديث رافع ونصه: "من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه، ولا يكاريها بثلث ولا بربع ولا بطعام مسمى"[10]؛

---

(١) الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، ص٣٢٣-٣٢٤.

(٢) ابن قدامة، المغني، م ٥، ص٢٤١.

(٣) سنن أبي داود، ج٢، ص٢٣٥.

(٤) صحيح مسلم، ج٥، ص١٧.

(٥) سنن أبي داود، ج٢، ص٢٣٥ أيضاً.

(٦) هاشم جميل، مسائل من الفقه المقارن، القسم الثاني، ص٥٤.

(٧) محمد علي السايس، ملكية الأرض ومنافعها في الإسلام، ص١٦٥.

(٨)عبدالسلام العبادي، ج٢، ص١٢٧.

(٩) صحيح مسلم، ج٥، ص١٩.

(١٠) سنن أبي داود، ج٢، ص٢٣٣.

فالأجر كل بدل معلوم والحظ كل نسبة أو قدر من الناتج، وعلى هذا الفهم فالإسلام لم يجز ريع الأرض البيضاء وهو الراجح والله أعلم.

وهناك وجهات نظر كثيرة مخالفة خلاصتها تَأُول النهي الذي ورد في الأحاديث الصحيحة بأنه نهي عن الغرر أو الثنيا، أو تَأُول النهي بمنع الخصومة جراء هذه العقود أو ندباً إلى بذل الفضل، وتعضدت هذه التأويلات[1] بزيادة حنظلة التي وردت في حديث رافع وبحديث سعد بن أبي وقاص ﷺ: "كنا نكري بما على السواقي من الزرع، وما سعد بالماء منها، فنهانا رسول الله ﷺ عن ذلك. **وأمرنا** أن نكريها بالذهب والفضة"[2]. والحديث أخرجه أبو داود في سننه إلا أن ابن حزم ضعّف أحد رواته واستجهل الثاني[3].

أما الزيادة في حديث رافع فقد رأى ابن حزم أنها ليست من أصل الحديث وإنما هي زيادة انفرد بها حنظلة، في حين روى من هو أوثق منه خلافها[4]. والحق أن هذه الزيادة قد وردت وردت بصور مختلفة ضمتها كتب الصحاح ومصنفات الحديث ومن ذلك: "فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ"، "وأما الورق فلم ينهنا"، "فنهينا عن ذلك ولم ننه عن الورق"، "فلم يكن للناس كراء إلا هذا فلذلك زجر عنه، فأما بشيء معلوم مضمون فلا بأس به"، لذلك قال الإمام أحمد: "حديث رافع كثير الألوان"[5]!!.

(د) المساقاة: وهي "أن يدفع الرجل شَجَرَهُ إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمره"[6] فهي إذاً عقد بين العامل ومالك الشجر يشترك فيه العامل بجهده ويشترك فيه المالك بشجره (وليس بالأرض) والناتج بينهما بحسب ما يتفقان عليه. وهذا عقد مشروع لأنه على أصل الإباحة فلم يرد نهي يحظره بل أن النبي ﷺ أقره حيث "قالت الأنصار للنبي ﷺ: اقسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال: لا. فقالوا: تكفوننا المؤونة ونشرككم في الثمرة. قالوا: سمعنا وأطعنا"[7].

---

(١) انظر أبو الأعلى المودودي، مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص٦٨ وما بعدها/ انظر شيخ الإسلام ابن تيمية، تيمية، القواعد الفقهية، ص١٥٨/ العبادي، الملكية في الشريعة، ج٢، ص١٢٢-١٢٣.

(٢) سنن أبي داود، ج٢، ص٢٣١.

(٣) ابن حزم، م٥ ج٨، ص٢٢٣.

(٤) ابن حزم، م٥ ج٨، ص٢٢٠-١٢١.

(٥) نقل ذلك العبادي، ج٢، ص١٢٥.

(٦) ابن قدامة، المغني، م٥، ص٢٢٦.

(٧) صحيح البخاري، ج٣، ص١٣٦.

(هـ) تضمين البساتين وبصدده ورد نهي النبي ﷺ عن بيع الثمار قبل بدوِّ صلاحها معلَلاً قال ﷺ: "أرأيت إذا منع الله الثمرة، بمَ يأخذ أحدكم مال أخيه"[1]. وإذا كان هذا في الشجر إذا لم يصلح ثمره فهو في الأرض البيضاء من باب أولى.

وإذاً فلمالك الأرض البيضاء أن يزرعها ويتحمل مخاطرة النشاط الزراعي وله أن يمنحها لمن يستغلها مجاناً: "فليزرعها أو ليزرعها أخاه"، أو أن يبيعها بيعاً يسفر عن نقل ملكيتها إلى من يعمل فيها، وبذلك يختفي الانفصام بين من يعمل ومن يملك، وهذا شرط وطيد للكفاءة وبه تختفي ظاهرة الملاك الغائبين، وبه يقف نزيف الدخل إلى خارج القطاع الزراعي هذا النزيف الذي تسبب في تخلّفه.

ثانياً: رأس المال ومشروعية مكافأته

في الفكر الاقتصادي الوضعي استمدت الفائدة تبريرها من عدة اعتبارات أبرزها كون الفائدة ثمناً لمخاطرة عدم سداد الدين أو أنها إشراك للمقرض في الربح حينما يتجه القرض إلى تمويل نشاط استثماري أو أنها ثمن للحرمان من الاستهلاك بتعبير الكلاسيك، أو هي ثمن لتأجيله بتعبير (ناسو)، أو أنها ثمن التخلي عن السيولة النقدية بتعبير (كينز). وبالمقابل فإن هناك تبريرات معاكسة تؤكد عدم مشروعة الربا، منها ما أشار إليه (أرسطو) حول عقم النقود معتبراً الربا كسباً مضاداً للطبع، ومنها تبرير (الرومان) باستحالة فصل عين النقود عن منفعتها، وبالتالي عدم مشروعية إجارتها، ومنها ما أشار إليه (المدرسيّون) حول اعتبار الفائدة ثمناً للانتظار أي ثمناً للوقت وحيث إن الوقت لله لذا لا مبرر لاختصاص المقرض به.

وفي الإسلام جاء الحكم واضحاً وقاطعاً بتحريم الربا (الفائدة) ولم تغن كل الشبهات التي أثيرت في التحلل منه قال تعالى في آخر وأجمع ما نزل بصدد الربا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ"[2].

والربا المقصود هنا هو ربا النسيئة وهو الزيادة المشروطة على أصل ما يثبت في الذمة نظير الأجل، ومع أن القرآن لم يعلل هذا الحكم إلا أن ذلك لا يمنع من البحث في استجلاء

---

(١) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها/ وانظر صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، حديث رقم ١٥٥٥ بألفاظ قريبة.

(٢) سورة البقرة، الآيات ٢٧٨، ٢٧٩.

الحكمة وبيان العلة فيه، وفي هذا الصدد تكشف النظرة الإسلامية عن عمق وإحاطة بصدد طبيعة النقود ووظائفها في الاجتماع الإنساني، فالنقود أداة اخترعها المجتمع لتيسير عملية التبادل فهي أداة المجتمع ووسيلته، ولأجل ذلك كانت موضوعاً لأحكام خاصة منها الاكتناز الذي جاء القرآن محذراً منه، قال تعالى: "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ"[1].

إن الاكتناز يتسبب في تعطيل وظيفة النقود بحبسها وإخراجها من محيط التداول وهذا يعني كساد سلع المنتجين التي كانت تنتظر وحدات النقد التي تشتريها، وتوالي ذلك يعني أن جزءاً من الإنتاج يتناسب مع نسبة ما اكتنز من النقود سوف يوأد فالاكتناز عنصر تسرب لقوى الطلب من دورة الدخل ينجم عنه تدني مستوى التشغيل، ومن هنا لم يجز الإسلام لأداة المجتمع أن تحتبس عنه واعتبر المكتنز متعسفاً في استخدام حق الانتفاع بالنقود وتوعده بالعذاب الأليم. وأوجب في كل رصيد نقدي ما نسبته ٢,٥٪ من قيمته لاستبراء مالكه من هذا الحكم الذي يعم كل مالٍ لا تخرج زكاته.

وإذا كان الأمر كذلك مع المكتنز فإن الحرب أعجل وأنكى على الربا، فمن وجهة نظر الإسلام يكون المرابي قد اقترف جرماً مركباً، فهو احتجز عن المجتمع أداته (النقود) ولم يعدها إليه إلا بمقابل جزية هي الفائدة، ولم يقر له الإسلام لا بالأولى ولا بالثانية.

ولقد كان هذا الفهم لطبيعة النقود واضحاً في ذهن فقهاء الإسلام، يقول (الإمام الغزالي) رحمه الله تعالى في معرض تمييزه لما يحبه الله تعالى عما يكرهه في باب شكر النعمة: "مَنْ كنزهما (الذهب والفضة) فقد ظلمهما، وأبطل الحكمة فيهما...، وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمرو خاصة إذ لا غرض للآحاد في أعيانهما...، وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي"[2]؛ فكنز النقود إذاً هو "حبس البريد الموصل إلى الغير وهو ظلم". كما أن المضاربة في النقود ظلم يخرجها عن طبيعتها: "فأما من كان معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد، فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله، فيبقى النقد (عندئذ) مقيداً عنده وينزل منزلة المكنوز، وتقييد الحاكم والبريد الموصل إلى الغير ظلم، كما أن حبسه ظلم"[3]. ويؤكد (ابن القيم) رحمه الله هذا الفهم لطبيعة النقود فيقول: "فالأثمان (النقود) لا تقصد لأعيانها،

---

(١) سورة التوبة، الآية ٣٤.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، ص١١٣-١١٤.

(٣) الغزالي، ج٤، ص١١٥.

بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في نفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود"[1]، وهو يرى أن تسليع النقود يفقدها وظيفتها في قياس القيمة فيقع الخلف والتظالم بين الناس.

وبهذا المعنى جاءت أحكام **(الصرف)** مضيقة للتعامل بالنقد في غير وظيفته الأصلية وأوجبت التماثل عند صرف الجنس الواحد وأوجبت التقابض الفوري عند اتحاد الجنس وعند اختلافه لقوله ﷺ: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ... ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل... ولا تبيعوا منها غائباً بناجز"[2]. وبناءً على ذلك لم يجز الفقهاء الخيار والآجل في الصرف لأنه يقدح بشرط التقابض. وهكذا حرم الإسلام الاكتناز وحرم ربا النسيئة، وحرم ربا الصرف، كل ذلك بهدف ضمان كفاءة أداة النقود لوظائفها ليس لآحاد الناس إنما لمجموعهم فالمكتنز مضار والمرابي مضار ومبتز.

إن الربا يفضي إلى نتائج مخالفة لما أراده الله من المال فقد أراد سبحانه المال قياماً للناس، قال تعالى: "وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً"[3]، ولكي يكون كذلك فلا بد من توسيع قاعدة تداوله: "كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"[4]، لكن الربا يعمل على تركيز المال بأيدي قليلة لأنه يعمل باتجاه نقله إلى أيدي المرابين وباستمرار وبغض النظر عن حاجة المستهلك في القروض الاستهلاكية أو عن مصير الاستثمار في القروض الإنتاجية.

إن هذه الحقيقة ترتبت عليها حقيقة أخرى تشخصها النظرية الاقتصادية وهي نقص الطلب الفعال وقصوره عن تصفية العرض مما يقود إلى انخفاض مستوى الاستخدام وتفشي البطالة ثم نقص جديد في الطلب، وتراكم هذه الآثار يقود إلى الأزمة الاقتصادية. كما أن الربا يفرز التضخم وغلاء الأسعار لأنه عنصر من عناصر التكلفة على الناتج الاجتماعي، فالمستثمر الذي يقترض ليمول استثماراته سوف يحسب الفوائد التي يدفعها إلى المصارف كعنصر تكلفة يضيفها إلى أسعار منتجاته، وهذا يعني أن المستهلك هو الذي يتحمل الربا حقيقة وليس المنتج، كما يعني أن أسعار المنتجات سوف ترتفع بمقدار الفائدة

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٢، ص١٠٦.

(٢) أخرجه الإمام البخاري انظر: ابن المبارك، التجريد الصريح، ج١، كتاب البيوع، ص١٣٣/ وانظر صحيح مسلم، ج٣، كتاب المساقاة، رقم الحديث ١٥٨٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٥.

(٤) سورة الحشر، الآية ٧.

المصرفية المدفوعة، وقد قُدِّر نصيب الفوائد من تكاليف الإنتاج بحوالي الخمس وهذا يعني أن إلغاء الربا سوف يخفض الأسعار بهذه النسبة وسوف يزيد الطلب والتوظيف زيادة على آثار اقتصادية واجتماعية أخرى لسنا نستقصيها في هذه العجالة.

وإذا كان الإسلام قد حرم الربا كمكافأة لرأس المال فإنه قد شرع مشاركته في الربح شريطة تحمله المخاطرة، والقاعدة في ذلك "الغنم بالغرم"، فقد "نهى النبي ﷺ عن ربح ما لم يضمن"[١]، وقد وضعت شركات المضاربة أطراً مؤسسية لهذا التوجه، إذ تؤكد أحكامها أن الوضيعة (الخسارة) على المال أما الربح فبحسب ما اصطلح عليه العاقدان[٢].

أما رأس المال العيني أي العدد والآلات فلها أن تكافئ بأجر مضمون يعوضها الاندثار ويكفل لملاكها عائداً يغري بتجديدها وتوسيعها، ولها أن تتحمل المخاطرة فتحصل على نسبة من الربح، ولا أحسب أن هناك ما يمنع من ذلك فقد نقل (ابن قدامة) صحة هذه الشركة عن أحمد نص عليه في رواية الاثرم ومحمد بن أبي حرب وأحمد بن سعيد ونقل عن الاوزاعي ما يدل عليه[٣].

ثالثاً: العمل وأشكال مكافأته

ميزت الأحكام الشرعية بين صنوف العمل بحسب الإطار العقدي الذي يشترك به في النشاط الاقتصادي فهناك العمل الأجير والعمل المضارب والعمل المخاطر كما يتضح مما يأتي:

العمل الأجير: يقابل هذا عنصر العمل في اقتصاد السوق، والإسلام شرع الأجارة ووضع لها معالم هادية نذكر منها:

١. معلومية الأجر ومعلومية الخدمة فذلك من شروط صحة الإجارة[٤]، فقد ورد عنه ﷺ أنه "نهى عن استئجار الأجير حتى يتبين له أجره"[٥]، وورد أيضاً عنه ﷺ قوله: "إذا استأجر أحدكم أجيراً فليعلمه أجره"[٦].

---

(١) سنن الترمذي، ج٣، ص٥٣٥.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: حسين الأمين، المضاربة الشرعية وتطبيقاتها الحديثة، ص٢٧-٤١.

(٣) ابن قدامة، المغني، م٥، ص٧-٨.

(٤) صادق مهدي السعيد، العمل وأحكامه في الإسلام، ص٥٦-٦٥.

(٥) المتقي الهندي، كنز العمال، ج٣، كتاب الإجارة، حديث رقم ٩١٢٧.

(٦) المرجع نفسه، حديث رقم ٩١٢٤.

٢. مبدأ تعجيل الأجر لقول ﷺ: "أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه"[١].

٣. مبدأ عدالة الأجر وتوفيته، قال تعالى: "وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ"[٢]، وجاء في الحديث القدسي تهديد زاجر عن عدم توفية الأجر: "قال الله عز وجل: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته، ... ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه (الخدمة) ولم يوفه أجره"[٣].

٤. كفاية الأجر، وكفاية الأجر مفهوم نسبي تحدده درجة تمدن المجتمع وتكاليف المعيشة وعلى العموم فإن أجر العامل ينبغي أن يلحقه بالكفاية وإلا فإنه يكون مستحقاً للزكاة، والنبي ﷺ يقول: "من ولي لنا شيئاً فلم تكن له امرأة فليتزوج...ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكناً. ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركباً..."[٤]، وقد اعتبر السلف الصالح أن الفرد قد يملك هذه الأشياء لكنه لم يبلغ مستوى الكفاية لذا أجازوا له أن يأخذ من الزكاة بقدر ما يلحقه بالمستوى الاجتماعي المتوسط[٥]،فإذا كان الأمر كذلك بين مستخدمي القطاع العام فلا شك أن الدولة تستطيع أن تسحب ذلك على مروحة الأجور في القطاع الخاص.

إن العامل بل الإنسان أي إنسان في المجتمع المسلم ينبغي أن ينال كفايته شريطة عدم تقاعسه وكسله فمن كان معذراً عن العمل كفلت له كفايته من الزكاة ومن كان قادراً على العمل ينبغي أن يكون أجره قادراً على إحراز كفايته بل وقادراً على تأمين وقت الفراغ اللازم لتنمية طاقاته الروحية والثقافية؛ "فما هو بإنسان وما هو بكريم على الله ذلك الذي تشغله ضرورات الطعام والشراب... فإذا قضى وقته وجهده ثم لم ينل كفايته فتلك هي الطامة التي تهبط به دركات عما أراد الله، والتي تصِّم الجماعة التي يعيش فيها بأنها جماعة هابطة لا تستحق تكريم الله، لأنها تخالف عن إرادته"[٦].

العمل المضارب: وهو العمل الذي يدخل في عقود مضاربة مع أصحاب رأس المال، فإن ربح المشروع كان الربح بينهما بحسب النسبة التي يتفقان عليها ابتداءً وإن خسر كانت

---

(١) المرجع نفسه، حديث رقم ٩١٢٦.

(٢) سورة الشعراء، الآية ١٨٣.

(٣) صحيح البخاري، ج٣، ص١١٨.

(٤) أبو عبيد، الأموال، ص٣٧٦-٣٧٧.

(٥) أبو عبيد، ص٣٣٧.

(٦) سيد قطب، العدالة الاجتماعية، ص١٣٥.

الخسارة على رأس المال أما العامل فيخسر جهده. والقاعدة هي: "الربح على ما شرط العاقدان والوضيعة (الخسارة) على المال". إن تحمل العمل لجزء من مخاطرة النشاط الاقتصادي يؤهله للمشاركة في أرباحه، إذ الغنم بالغرم كما هي القاعدة.

العمل المخاطر: وهذا النوع من العمل يقابل عنصر التنظيم في اقتصاد السوق فهو يتحمل كامل مسؤولية النشاط الاقتصادي ويستأثر بأرباحه. هذه هي صور مكافآت عوامل الإنتاج كما نصت عليها الأحكام الشرعية، ونخلص من استقرائها:

١. إنها تشترط الإسهام بالعمل أو بتحمل مخاطرة النشاط الاقتصادي لكي يحصل المشارك على أجر مضمون أو ربح شائع نظير المخاطرة، وهي تلغي المكافآت الطفيلية التي لا تستند إلى عمل أو مخاطرة كما هو حال الربا وريع الأرض البيضاء.

٢. إن إلغاء الربا والريع يعني توحيد قاعدة الملكية مع قاعدة الاستثمار ويخلص المجتمع من تناقضاته، ولقد أشار (باريتو) إلى أن الصراع بين طبقات المجتمع ما عاد بين العمال والرأسماليين إنما هو بين الممولين والمستثمرين؛ بين دخل الملكية ودخل المخاطرة وأشار (شومبيتر) إلى أن الفائدة ما هي إلا جزية ينتزعها الممول من المبتكر، ولاحظ (كينز) كذلك أنها عقبة في طريق الاستثمار.

٣. كما إن إلغاء الربا والريع يعني إعفاء الإنتاج الاجتماعي من عناصر تكلفة أساسية لا يقر لها الإسلام بالمشروعية وهذا يعني أن الأسعار لا بد أن تجنح إلى الانخفاض في اقتصاد إسلامي بكل تأكيد مما يزيد من فرص التوسع في التوظيف بسبب زيادة نصيب العمال من المقسوم الاجتماعي.

٤. وما تقدم يعزز الطلب الكلي لأن قيمة الناتج سيمتلكها إما مستهلكون ذوو ميول عالية للاستهلاك أو مستثمرون مستعدون للاستثمار بل ومحفوزون للاستثمار بتأثير إلغاء الفائدة وإيجاب الزكاة على كل المال القابل للنماء.

٥. وما تقدم يعني أيضاً أن الميزة التنافسية ستكون لمنتجات العالم الإسلامي في الأسواق الخارجية بسبب انخفاض التكاليف.

٦. وما تقدم يعني أيضاً أسعاراً مخفضة لمدخلات الإنتاج الزراعية تعزز حركة التصنيع وتدعمها.

إعادة التوزيع

في نظام الإسلام الاقتصادي تعقب عملية التوزيع بعملية إعادة توزيع بحسب أسس غير وظيفية، وقد شرع الإسلام آليات تتولى إعادة توزيع الثروات والدخول أبرزها:

- **آلية الإرث:** التي تعيد توزيع الثروات المكتسبة خلال دورة الحياة على أساس صلة الرحم ودرجة القربى.
- **آلية الزكاة:** التي تعيد توزيع الدخول وبعض الثروات حولياً على أساس الحاجة.

وغني عن البيان أن آلية الإرث ليست وقفاً على المجتمع المسلم لكنها بلا شك أقدر على إنجاز أهدافها التوزيعية مع النظام الإسلامي وذلك لسعة قاعدة المستفيدين: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً"[1]، ولمحدودية قدرة المورّث في التصرف بتركته. "فلا وصية لوارث"[2]، ولا وصية بأكثر من الثلث إلا ما أجازه الورثة. ولو أراد أن ينحل أحد أبنائه شيئاً فيجب أن ينحل الآخرين مثله؛ فقد أراد أحدهم أن يُشهد النبي ﷺ على شيء من هذا فقال له النبي ﷺ: "أكلهم وهبت له مثل هذا؟ قال: لا. قال: "فلا تشهدني إذاً فإني لا أشهد على جور"[3].

آلية الزكاة:

أما الزكاة فهي في وجهها الاقتصادي فريضة مالية دورية تجب بشروطها في مال الإنسان المسلم عند توفر الشروط[4] الآتية:

١. الملك التام من قبل المكلف للمال فلا زكاة في ضمار.
٢. بلوغ النصاب وهو الحد الأدنى الذي إذا تجاوزه المال وجبت فيه الزكاة. وقد وضعت السنة الشريفة معالم وحدوداً لأنصبة المال المختلفة.
٣. الفضل عن حاجة المكلف ومن يعول ممن تلزمه إعالتهم.
٤. حولان الحول القمري على تحقق ملك النصاب فيما عدا الزروع فلا يشترط فيها ذلك.
٥. أن يكون المال نامياً أو قابلاً للنماء، ويخرج منه ما يقتنيه المكلف لنفسه من السلع الاستهلاكية كما يخرج منه وسائل الإنتاج ومستلزماته إذا لم تكن موضوعاً للاتجار.

---

(١) سورة النساء، الآية ٧.

(٢) سنن أبي داود ، ج٢، كتاب الوصايا، حديث رقم ٢٨٧٠.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الهبات، م٣ حديث رقم ١٦٢٣.

(٤) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ج١، ص١٢٦-١٦٦.

إن الزكاة جزء حيوي من نظام الإسلام الاقتصادي فهي تمثل الركن الثالث في الإسلام وقد أُمر المكلفون بدفع الزكاة. قال تعالى: "وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ"[١]، وهو أمر تكرر كثيراً في القرآن وأمرت الدولة بتحصيلها ووضعها في مصارفها. قال تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[٢]، وقال أيضاً في معرض بيان وجوه إنفاق حصيلة الزكاة: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"[٣].

والزكاة بهذا المعنى هي عملية إعادة توزيع موسعة تستند إلى الحاجة، جاء في عهده ﷺ إلى معاذ حين أرسله إلى اليمن: "... فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، فتردّ على فقرائهم"[٤]، وتترك الزكاة آثاراً اقتصادية بالغة في البناء الاقتصادي والاجتماعي لعل أبرزها:

١. إن إقامة هذه الفريضة تحصيلاً وتوزيعاً ينجم عنه زيادة في الطلب الاستهلاكي: بسبب نقل الدخول إلى الشرائح ذات الميول الحدية العالية للاستهلاك. وهذا هو الأثر المباشر وفيه إشباع لحاجات الفقراء وفيه تبرئة للمكلفين والموسرين من المسؤولية الشرعية، على أن هذا الأثر ليس إلا أثراً أولياً تعقبه آثار أخرى منها:
٢. زيادة الطلب الاستثماري إذ إن زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية سوف يزيد من طلب منتجيها على مدخلات الإنتاج بهدف التوسع في إنتاجها. وبديهي أن عنصر العمل أهم هذه المدخلات وهذا يعني أن الزكاة سوف تدفع إلى معالجة البطالة من خلال آليات النظام الاقتصادي نفسه، إذ إنها سوف ترفع من مستوى التوظيف. وهذه القناعة يسلم بها الاقتصاديون عموماً فكل إعادة توزيع لصالح الفقراء تتسبب في ارتفاع مستوى التوظيف وبالتالي زيادة رخاء المجتمع، ليس هذا فحسب إنما هناك آثار مباشرة للزكاة على الاستثمار.
٣. إذا يميز الفقهاء بين الفقراء القادرين على العمل والعاجزين عنه، أما العاجزون فيعطون كفاية عامهم أو عمرهم من الزكاة، وأما القادرون فيعطون ما يستعينون به على مزاولة

---

(١) سورة البقرة، الآية ١١٠.

(٢) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

(٣) سورة التوبة، الآية ٦٠.

(٤) صحيح البخاري، ج٤، كتاب المغازي، حديث رقم ٤٠٩٠.

العمل من وسائله كل بحسب حرفته وتأهيله، وإلا فالزكاة "لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب"[1]. وهذا يعني أن الإسلام لا يريد للزكاة أن تصبح متكأً للبطالة والتسول. ومن هذه الآثار أيضاً:

٤. إن الزكاة ـ لأنها تفرض على المال القابل للنماء دون اشتراط نمائه الفعلي ـ تحتم على مالكه تنميته لكي يدفع الزكاة من غلته لا من أصله. فإن تقاعس عن ذلك فإن هذا المال سوف يتناقص بشكل دوري. وفي هذا القصد يوجه النبي ﷺ كافل اليتيم لتنمية ماله، يقول ﷺ: "ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر بماله ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"[2]. وهنا ينبغي أن نقترب قليلاً من اللغة الفنية للاقتصاد فنقول: إن قرار الاستثمار يعتمد في الاقتصاد التقليدي على المقارنة بين الربح الذي يتوقع المنظمون الحصول عليه (الكفاءة الحدية) وبين سعر الفائدة الذي يدفعونه لقاء الحصول على التمويل اللازم من الجهاز المصرفي. وفي الإسلام، ترجح الكفة الأولى مباشرة بسبب إلغاء الربا وترجح أيضاً لأن تعطل المال دون استثمار يعرضه للتآكل بسبب الزكاة. وأحسب أن هذه الشروط المؤسسية للاستثمار لا تتاح في أي نظام اقتصادي أكثر مما تتاح فيه في النظام الاقتصادي الإسلامي.

٥. تعمل الزكاة على تحسين الوضع التساومي للعمل المضارب تجاه رأس المال، فصاحب المال ملزم موضوعياً بتوظيف أمواله وحيث يحرم الإسلام الربا فإنه لا بد يلجأ إلى أحد أمرين: إما الاستثمار المباشر لأمواله أو استثمارها مضاربة مع الغير وهذا يوفر فرص توظيف جدية تدعم موقع العمل المضارب وتساعد في القضاء على البطالة.

٦. تعمل الزكاة على تحقيق الكفاءة الاقتصادية وتخصيص موارد المجتمع بحسب الحاجات الحقيقية لأبنائه إذ إن تركز الثروة يؤدي إلى تكريس موارد المجتمع لإنتاج ترفيات الأغنياء على حساب ضروريات الفقراء، وهذا مخل بالقاعدة الأصولية التي تقضي بأن: "لا يراعى تحسيني إذا كان من مراعاته إخلال بحاجي ولا يراعى حاجي إذا كان من مراعاته إخلال بضروري"[3]؛ فالأصل أن تشبع الحاجات الأساسية أولاً وذلك يستلزم عدالة توزيع الدخول وقوى الشراء والزكاة تؤمن ذلك.

---

(١) ابن حجر، بلوغ المرام، ص١٥٤.

(٢) سنن الترمذي، ج٢، كتاب الزكاة، ص٢١٣.

(٣) محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي، ص١٢٦-١٢٧. وانظر في تأصيله الإمام الشاطبي، الموافقات، ص٢-٨.

٧. تعمل الزكاة على تعظيم الرفاهية الاجتماعية لأنها تعظم المنفعة الكلية، إذ إن منفعة وحدة النقد بيد الفقير أعظم من منفعتها بيد الغني (قانون تناقص المنفعة). وبالتالي فمن حساب المقاصة بين وحدات المنفعة المفقودة (من قبل الأغنياء) والمكتسبة (من قبل الفقراء) يلاحظ أن الرفاهية الاجتماعية تكون بوضع أفضل مع الزكاة.

٨. تعمل الزكاة على تحقيق التجانس في التركيب الاجتماعي وتقلل من الفوارق الطبقية بين أبنائه، فهي آلية مستمرة لردم الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء. وتاريخياً عملت الزكاة على تحرير الرقيق من خلال سهم الرقاب كما عملت على وقاية وتحصين الفقراء والغارمين والمعوزين من ولوج عتبة الرق.

٩. تعمل الزكاة على تخفيف التكلفة الاجتماعية في محاربة الجريمة بما توفره من فرص عمل وتوظيف وكفاية لأفراد المجتمع؛ هذا موضوعياً وذاتياً من خلال استلال دواعي الحسد والضغينة من نفوس الفقراء حين يرون خير الأغنياء موصولاً إليهم، فهي إذاً آلية تعزز التكافل الاجتماعي وتقبر الصراع الطبقي.

١٠. تعمل الزكاة على محاربة الجهل وتعزز التعلم وشروطه، فالزكاة تصرف للمتفرغ للعلم ولا تصرف للمتفرغ للعبادة، ووسائل العلم من تمام كفاية طلابه. فهي إذاً ركيزة من ركائز الاستثمار البشري.

١١. تعمل الزكاة على محاربة ظاهرة العزوبة والعنوسة، فالفقر وتخوف الفقر شبح يجثم على صدور الشباب من الجنسين وفي الزكاة تأمين عملي ونفسي من هذا الهاجس، إذ نص الفقهاء أن الزواج من الكفاية. وقد أمر عمر بن عبدالعزيز رحمه الله حيث رفع إليه أمر الفائض من الزكاة، أمر بعتق الرقاب وتزويج الشباب، وفي ذلك تدعيم للبناء السكاني للمجتمع وحصانة أخلاقية لأفراده.

١٢. إن الزكاة تمثل ركيزة للتأمين الاجتماعي ضد الجوائح والنوازل فلا يتصدى لها آحاد الأفراد إنما تهب الهيئة الاجتماعية للمشاركة في تحمل آثارها وهذا يقلل من المخاطرة الطارئة على أجواء الاستثمار.

١٣. تعزز الزكاة وحدة المجتمع الإسلامي وتتجاوز الجغرافية السياسية لبلدانه فمن وجهة نظر شرعية، الأصل في الزكاة أنها محلية لكن الإجماع قائم على جواز نقلها إلى حيث تمس الحاجة إليها، وفي ذلك إشعار للمسلمين بوحدة أمتهم وبوحدة ذمتهم أيضاً.

١٤. تعمق الزكاة فهم المسلم لوظيفة المال في المجتمع بتوكيدها للوظيفة الاجتماعية لحق الملكية، تأسيساً على نظرية الاستخلاف الإسلامية؛ فالمال مال الله والناس مستخلفون فيه

ومأمورون بالإنفاق منه: "آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ"[1]. وهذا الفهم يساعد المسلم على تقبل أحكام الإسلام الأخرى بصدد اكتساب المال وبصدد إدارته فيمتنع عن الاكتناز والاحتكار والربا ويلتزم بأحكام المال الإسلامية.

وبعد، فالزكاة نماء وطهرة للمال ولمالكه، ولآخذه وللمجتمع وما أبلغ القرآن إذ يقابل بين آلية الزكاة التي تعمم الاستفادة من المال وبين آلية الربا الذي يعمل على تركيزه واحتكاره، وبالتالي يضع قيداً على الطلب والنمو الاقتصادي، قال تعالى: "يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ"[2].

الأسس الحقوقية:

إن النظم المعاصرة انحرفت عن الكفاءة لأنها لم تعتمد توليفة الأسس والاعتبارات الحقوقية التي تكفل العدالة والكفاءة معاً، فتفريط الرأسمالية، باعتبارات العدالة التوزيعية دفع إلى انحراف الطلب وقصوره ثم إلى البطالة ودورات الأعمال. والاشتراكية هي الأخرى لم تفلح لا في العدل التوزيعي ولا في إحراز الكفاءة لأنها وأدت الحافز بإلغاء الملكية الخاصة.

ومن استقراء الأحكام الشرعية والمعالم المذهبية للاقتصاد الإسلامي نلاحظ تعايش أسس حقوقية مرتبة حسب اعتبارات الكفاءة والعدالة، **فالعمل والملكية والحاجة** أسس حقوقية معتبرة شرعاً وفق جدول يرعى الاعتبارين السالفين: إن اعتماد العمل كأساس يخول باذله المشاركة بمائدة التوزيع وكأساس منشئ لحق التملك الخاص سوف يستنفر الجهود ويبعثها لأغراض الفعالية الاقتصادية.

كما أن إقرار الملكية الخاصة بشروطها الاستخلافية سوف يوسع آفاقه، وقد أثبت الواقع أن غياب التملك الخاص يجعل الإنسان أكثر أنانية من وجوده فبغيابه سوف توأد طاقات وتجهض أخرى وليس أدعى لإحباط العاملين من شعورهم بالحرمان من جني جهودهم وهذا ما تجاوزه نظام الإسلام الاقتصادي بجدارة حينما أقر الملكية بضوابطها التي تسخرها للمجتمع فهي حق له وظيفته الاجتماعية.

ويتوقت دور الحاجة بين الأسس الحقوقية آخراً؛ فمن قصرت به طاقاته، ومن لم تلحقه ملكيته بمائدة التوزيع؛ فعندئذ تدار إليه هذه المائدة مهنئاً مكفياً؛ فالزكاة التي قال

---

(١) سورة الحديد، الآية ٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٦.

عنها عليه الصلاة والسلام: "لا حظ فيها لغني، ولا لقوي مكتسب"[1]، تجب لأصحاب الحاجات: "تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم"، فإذ ثبتت حاجة الفرد لأسباب خلقية أو مؤسسية خارجة عن إرادته عند ذاك تصبح هذه الحاجة أساساً حقوقياً يؤهله لنصيبه من مائدة التوزيع وبالدرجة نفسها من المبدئية التي عليها الأسس السابقة، والقرآن الكريم ما فتئ يسمي الزكاة حقاً: "وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ"[2]، "كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[3]. والفقه الإسلامي يعليٍّ على ذلك أحكاماً تفصيلية مكملة فللفقير الجائع مقاتلة الغني المانع لاستئداء حقه منه.[4]

والدولة مدعوّة قبل ذلك إلى تحصيل حق الفقير من الغني: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[5]، ولعل في أحداث الردة عن نظام الإسلام لإعادة التوزيع على عهد سيدنا الصديق ﷺ ومحاربته للخارجين عن هذا النظام خير دليل على مبدئية الحاجة وعلى مسؤولية الدولة عن اعتمادها في نظامها التوزيعي.

إن اختلال ترتيب هذه الأسس أو غياب بعضها يسيء أيما إساءة إلى واقع التوزيع ثم إلى النظام الاقتصادي عموماً فلا يعود قادراً على إنجاز غاياته، فغياب الملكية يئد الحافز إلى العمل والنشاط، وتقديم الحاجة وتأمين الدخول دون الانتباه إلى استنفاد الوسع ويقود إلى التقاعس أيضاً. أما إهمالها فيقود إلى الحرمان والمظالم الطبقية وتركز الثروات وكل هذا برئ منه نظام الإسلام الاقتصادي.

إن النظم الوضعية عرفت الأسس المشار إليها، ولكن الإسلام انفرد بترتيبها وإعطائها مضامين تكفل الكفاءة والعدالة كما أنه انفرد باعتمادها جميعها، ففي الرأسمالية عرف العمل كأساس حقوقي يخول باذله مكنة حقوقية على موضوعات عمله لكن الرأسمالية ألغت موضوعياً هذه المكنة بما خلفته من اغتراب للعامل عن منتجاته ومن خلال تهميش العمل الاقتصادي كسبب منشئ للملكية قياساً بأعمال القوة والاستئثار والاحتكار، وبذلك حولت

---

(١) ابن حجر، بلوغ المرام، ص١٥٤.

(٢) المعارج، الآيات ٢٤-٢٥.

(٣) الأنعام، الآية ١٤١.

(٤) ابن حزم، المحلى، ج٦، ص١٥٩.

(٥) سورة التوبة، الآية ١٠٣.

موقع العمل من سبب منشئ لحق الملكية إلى موضوع للتملك وصارت قوة العمل سلعة تنظمها آلية العرض والطب في سوق الخدمات الإنتاجية شأن أي مدخل إنتاجي آخر.

وقد صادق الفكر الرأسمالي على هذا الواقع من خلال القانون الحديدي في الأجور ومن خلال نظرية الإنتاجية الحدية، واستطاع الحديون أن يقلبوا هرم القيمة فليس العمل هو الذي يحدد قيمة السلعة إنما السلعة هي التي تحدد قيمة العمل[1]!!. وساد قضاء النظرية الحدية، فكل فرد يحصل على دخل يتناسب مع مقدار ما يملكه من الموارد ـ بما فيها قوة العمل ـ ومع سعر وحدة هذه الموارد. وهكذا دمج التوزيع في نظرية عامة للسعر[2]، وهكذا أيضاً أخلى العمل محله للملكية كأساس حقوقي متفرد في اقتصادات السوق.

أما الاشتراكية فقد أعلنت حينها عن اعتماد العمل أساساً حقوقياً في المرحلة الأولى التي يشرك فيها الإنتاج: "لكل حسب عمله"، لكنها بشرّت بأساس حقوقي آخر يتزامن مع الطور الثاني للاشتراكية حيث يشرّك الاستهلاك: "لكل حسب حاجته"[3].

وهنا ينبغي أن ننتبه إلى أن مفهوم الحاجة له مضمون في الفكر الاشتراكي غير المضمون الذي يعرفه ويقره الاقتصاد الإسلامي، وبحسبهم يتوقت اعتماد الحاجة مع الطور الثاني حيث يكون الإنتاج كما ظنوا من الوفرة بحيث يستطيع أن يأخذ الفرد كل ما يحتاج إليه، فالحاجة عندهم وصف مجرد لحال الإنتاج، كما أوحت به أحلام الطوبابوية التكنولوجية. أما الحاجة في الإسلام فهي وصف لحالة الاضطرار التي توجب كفالة المجتمع لكفاية الفرد إن تعذرت كفايته بحسب أسس العمل والملكية، وهكذا نلمس الفروق بين مضامين هذه الأسس وترتيبها وتشكيلها في النظم الوضعية والإسلام، وبهذا يضيف الإسلام شرطاً آخر من اشراط الكفاءة الاقتصادية يعززه نظامه التوزيعي.

الخاتمة

مما تقدم يلاحظ أن الكفاءة الإنتاجية رهينة بإقامة أحكام التوزيع الإسلامية، فهي التي تعبئ الموارد وتحرز طلباً فعالاً كافياً لاستخدامها دون بطالة. وقد لاحظنا أن أحكام التوزيع الإسلامية تكفل ذلك لأنها تمنع عناصر تسرب وسائل الشراء خارج دورة الدخل أو حتى تأخرها؛ فلا تجيز الاكتناز ولا الربا، كما أنها تمنع تركز الثروة والدخول وبالتالي

---

(1) C. Menger, Principles of Economics, p. 171.

(2) Harry G. Johnson, the Theory of Income Distribution, p. 3.

(٣) افسينيف وآخرون، الاقتصاد السياسي للاشتراكية، ص٣١٦، ٣٨٠-٣٨١.

تؤمِّن آليات لنقل الدخول ووسائل الشراء إلى الأفراد ذوي الميول الاستهلاكية الحدية العالية. وهي تختزل الأسعار والتكاليف بإلغاء الريع والربا وبالتالي تؤمِّن طلباً فعالاً على منتجات الاقتصاد في الداخل والخارج بسبب ميزة انخفاض التكاليف مما يعزز دور الصادرات كعنصر من عناصر الحقن. وكل ما تقدم يرفع مستوى الاستخدام بما ينجم عنه تحقيق الكفاءة الإنتاجية أو الفنية.

أما الكفاءة التخصصية فليست بأقل حظاً في نظام الإسلام الاقتصادي من الكفاءة الإنتاجية؛ إذ إن توزيع الموارد وتوسيع قاعدة الملكية وإعادة التوزيع التي تشرك كل أفراد المجتمع في الاقتراع على استخدامات الموارد بتجهيزهم بوسائل الشراء التي تدعم تفضيلاتهم، كل ذلك يؤمن مطابقة الطلب للحاجات الفعلية ويوجه تخصيص الموارد بما يحقق إشباعاً متسقاً للحاجات بحسب إلحاحها. وهذا يعني أن أحكام التوزيع وإعادة التوزيع تسهم في توحيد دوال الرفاهية الاجتماعية ثم في تطابق الإنتاج المتحقق للتفضيل الاجتماعي.

وهكذا يتحقق الشرط الضروري والشرط الكافي للكفاءة الاقتصادية وهو ما أفلح الإسلام في إحرازه وعجزت عنه النظم الوضعية، فاقتصاد السوق يعاني من البطالة والركود كما يعاني من انحراف الإنتاج وتهميش الحاجات الحقيقية للجمهور. ولعل في تكاليف الدعاية التي تجاوزت منذ ستينات القرن العشرين أكثر من ثلث تكاليف الإنتاج في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية ما يدل على ذلك، وهو ما أكدته أطاريح (جالبريث) و(سويزي) بوضوح.

أما الاقتصاد المخطط فهو الآخر لم يلفح في تحقيق الكفاءة الإنتاجية لا على الصعيد المشروع ولا على صعيد الاقتصاد ككل فلقد ظل الإنتاج في الاقتصاد للاشتراكي ينطوي على مزيد من الهدر في الموارد كما شخّص (غورباتشوف) وغيره من الكتاب والساسة. وعلى صعيد الاقتصاد ككل ظلت الاقتصادات الاشتراكية تعاني من البطالة المقنعة أو الاستخدام اللاكفوء للعمل. أما حرية المستهلك وسيادة المستهلك فقد تبخرت في أنظمة الاختيار الإداري. وقد تركت آليات التوزيع الاشتراكية والأسس الحقوقية المعتمدة آثارها السلبية في الكفاءة على نحو سافر كما جاء في أطروحة إعادة البناء لـ (غورباتشوف).

لقد أثبت البحث والتجربة أن النظم الاقتصادية الوضعية والكفاءة الاقتصادية على طرفي نقيض لأسباب أهمها عدم اعتمادها أسساً ومؤسسات كفيلة بإحراز العدالة التوزيعية ليس محلياً فحسب؛ بل وعالمياً أيضاً ذلك أن الأداء الاقتصادي في (الهوامش) يقوم على شرط

حضاري ومؤسسي يتحرى مصالح (المركز) المعبر عنها بآليات مختلفة، وقد جسدت قسمة العمل الدولية هذه الحقيقة بوضوح.

لقد حظي التوزيع باهتمام كبير في الإسلام سواء في أسسه الحقوقية أم المؤسسات التي يعتمدها لإنفاذ قضائها التوزيعي، وقد كيّفت هذه المؤسسات لتصبح مؤسسات لإدارة الثروة بكفاءة مثلما هي مؤسسات لتوزيعها بعدالة، فالشريعة حين أثبتت الحقوق فإنها أثبتتها مداراة للصالح العام من خلال المقايضة بين مزية الحق الفردي وتكليف الوظيفة الاجتماعية، وكل ذلك في إطار منظومة أحكام موضوعية وقيم أخلاقية مستوعبة لكافة جوانب الفعالية الاقتصادية وفي ظل فلسفة الإسلام المعرفية والسلوكية، **والحمد لله رب العالمين.**