

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهرى



الإسلام والاقتصاد

• الاقتصاد الإسلامي

• الربا والتأمين



جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

دائرة الإرشاد
للطباعة والنشر والتوزيع

٧٠/١٢٤٦٩١

بيروت - لبنان - حارة حربك شارع دكاش بناية فواز ٠١/٢٧٥٦٧٨

E-mail: al-ershad@live.com



مكتبة نرجس PDF

www.narjes-library.blogspot.com

سلسلة تلافية وآثار الشهادة رضي الله عنه

الإسلام والاقتصاد

الاقتصاد الإسلامي
الربا والتأمين

دار الإرشاد
للطباعة والنشر والتوزيع



«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعضاء، والطبقة
المتحفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعوا دسائس
غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا
الأستاذ العزيز...».

الامام الخميني

مقدمة الناشر

إن نشر أي كتاب غالباً ما يخضع لاعتبارات فكرية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية أو حتى تجارية بحتة ليخدم (هذا النشر) في نهاية المطاف الهدف السامي أو غير السامي المتوخى من خلال النشر..

ونحن في إطار مساهماتنا المعروفة لبلوغ الهدف المتوخى عندنا من إنتقاء الموضوعات والكتب لنشرها وتوزيعها تعميماً للفائدة وإعانة للقارئ العربي نقوم بنشر هذا الكتاب وطبعه حرصاً على هدفنا الثابت والسامي من وراء الإنتقاء على قاعدة ﴿الَّذِينَ يَسْتَعِیُونَ الْقَوْلَ فَيَسْتَعِیُونَ أَحْسَنَهُ﴾ فنلزم أنفسنا بنشر وإنتقاء ما هو الأحسن من القول والكلام ليطلع عليه القارئ فيتبعه...

والإقتصاد عصب الحياة عند الدول والشعوب، وقد أضحت ضرورة ملزمة تتوقف عليه سياسة الدول، ومقومات العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية.

ولأهمية الإقتصاد وخطورته أخضع لأمزجة وأهواء ونظريات أناس شرقوا وغربوا بعيداً عن المنطق السليم والتفكير القويم والرأي السديد.. وظنوا أن الإسلام بعيد عن تناول موضوع خطير كهذا، وأنه قاصر عن حلّ معضلاته، وكان ذلك منهم إما جهلاً أو تعصباً أو طمعاً..

وكان هذا الكتاب إطلالة على فكر الإسلام ورؤيته وبرنامجه وبعض قوانينه وتشريعاته.

ولا نقول أنه سبر أغبار النظام الاقتصادي الإسلامي وإنما سلط الضوء على جوانب أساسية منه، ووضع حجر أساس في هذا الطريق عبر المقارنة وكشف زين وقبح وسقوط النظريات المعادلة والمدعاة من رأسمالية وإشراكية بأقسامهما، وفضح كل المساوىء والمطبات الخطيرة..

ونأمل من قارئنا الكريم أو من الكتاب الأعزاء الاستفادة من أفكاره والبناء عليها لبلورة نظرية اقتصادية إسلامية متكاملة.

مقدمة الطبعة العربية

على الرغم من أن هذا الكتاب قد دَوّن أثناء حياة الدول الشيوعية التي كانت تطبق - كما يقال - المبدأ الاشتراكي (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) في اقتصادها، وهو المبدأ الذي ناقشه مؤلف هذا الكتاب طويلاً، وكان للتنظيمات الشيوعية وجودها في إيران ذات الحدود الطويلة مع ما كان يسمى بالاتحاد السوفييتي آنذاك حامي الشيوعية والمروّج لها، إلا أنه - الكتاب - لا يفقد أهميته بانتهاء الاتحاد السوفييتي وإعلانه لإفلاسه. فمناقشة موضوعات مثل (الملكية الخاصة) و(الملكية العامة) و(تدخل الدولة) و(تأمين الثروات الطبيعية) وغير ذلك ما يزال قائماً على الرغم من محاولة اتباع مبدأ الإقتصاد الحر تصفية الحساب نهائياً لمصلحة النظام الرأسمالي والقول بأن انهيار الأنظمة الاشتراكية يجعل الطريق الوحيد المفتوح أمام الحل البديل هو الرأسمالية. وهذا هو المنطق الماركسي نفسه معكوساً، حيث دأب مفكرو الماركسية على القول أنه لا سبيل أمام الرافضين للنظام الإقتصادي الرأسمالي إلا الاتجاه نحو تطبيق النهج الاشتراكي. بينما يفترض المنطق السليم وما يشاهد من مظالم في النظام الرأسمالي التفكير بدائرة أوسع من تلك التي لم يُؤثر عليها إلا بقطبين إذا اصطدم الإنسان بحائط أحدهما فإن عليه تحمّل جراحه والذهاب إلى القطب الآخر وهكذا.

ينقل مؤلف الكتاب نصوصاً كثيرة من كتاب (أصول علم الإقتصاد) تأليف أحد قياديي الحزب الشيوعي الإيراني وهو عبد الحسين نوشين، الذي

كان فناناً ومخرجاً مسرحياً وأديباً. والسبب في ذلك - إضافة إلى كونه إيرانياً مما يجعل المجابهة الفكرية معه على أرض الواقع الإيراني - هو أن كتابه هذا يعدّ تلخيصاً لكتاب رأس المال لكارل ماركس. وقد عاش هذا الرجل أواخر أيامه في موسكو حيث توفي بالسرطان في مستشفى الكرملين. ومن المفارقات - والعجبة على المفكر الماركسي الإيراني إحسان طبري - أن نوشين هذا (قد كان معجباً بالمدينة الفرنسية إعجاباً شديداً أثناء تحصيله الدراسي هناك. كما أنه لم يرتح لنمط الحياة في الاتحاد السوفيتي بعد أن اصطدم بالواقع، وتبين له خواء وعيشة كل الأحلام الذهبية عن الاشتراكية، إلا أنه مع كل ذلك لم يكن ينوي الاستسلام أمام النظام) أي النظام الحاكم آنذاك في بلده إيران.

المسألة المهمة - فيما يتعلق بمذهب الاقتصاد الإسلامي - في هذا الكتاب، هي الحقوق المعنوية كحق براءة الاختراع للمخترع مثلاً أو حق مؤلف كتاب ما في عدم السماح للآخرين بالتصرف فيه بطبعه ونشره من غير إذنه. فقد اختلف الفقهاء في هذا، واختار مؤلف الكتاب التفريق بين الاثنين كما شرح ذلك في الهامش رقم (٥٧).

ولأهمية هذه المسألة ندرج هنا آراء الطرفين - من ينفي الحقوق المعنوية ومن يثبتها ويعتبرها حقاً كسائر الحقوق التي ينبغي أن تكون مصانة - من بحث بقلم الشيخ محمد علي التسخيري حول هذا الموضوع حيث لخص آراء كلا الطرفين كما يلي:

(هنا رأيان متعاكسان في البين:

أحدهما: - وهو الرأي النافي - يؤكد عدم كونه حقاً مشمولاً للعموميات، باعتبار أن العرف لا يراه حالة طبيعية، ولا حقاً صحيحاً. وإنما يراه أسلوباً من أساليب الاحتكار الذي لا مسوغ له. . . .

والرأي الآخر: - وهو الرأي المثبت - يؤكد من جهته أن هذه الأمور أصبحت حقوقاً عرفية معترفاً بها بين الشعوب والدول، وقام لها نظام ثابت معترف به رسمياً. بل وعاد إنكارها أمراً مستغرباً، أما ادعاء كونها أعرافاً جديدة فلا يضر بكونها مصاديق جديدة للعهود والشروط الشرعية والعموميات الواردة فيها وفي لزوم الوفاء بها.

ويؤيد هذا الجانبُ رأيَه بذكر أمثلة من الحقوق الشبيهة بالحقوق المعنوية، من قبيل حقوق المؤمن وحقوق الجوار وأمثالها. بل ربما يمكن القول بأن الحقوق في أغلبها حقوق معنوية، بمعنى أنها ترجع إلى شخصية صاحب الحق وكرامته وامتيازاته وتوابعه. والحقوق التي نبحت عنها داخلة في هذا الباب. فحق التأليف يعني أن يتمتع الإنسان بسلطة على ما أنتجه. وحق العلامة التجارية يعني أن تتمتع الشركة بسلطة على تلك العلامة التي خدمتها وقوتها، فهي بالتالي من توابع الملكية والسلطنة تماماً كما يقال أن الإنسان يملك نتيجة عمله باعتبارها امتداداً لشخصيته).

ثم يخلص إلى أنه بعد الاعتقاد بإثبات هذه الحقوق فإنه يمكن اللجوء إلى العناوين الاستثنائية وهي الثانوية، واللجوء إلى العناوين الحكومية - الصادرة عن ولي الأمر - هذا إذا تعذر إعطاؤها صفة حقوق طبق الأحكام الأولية. قال:

(ومن هنا فنحن نعتقد - ولو على سبيل الاحتياط - باللجوء إلى العناوين الاستثنائية وهي العناوين الثانوية، والعناوين الحكومية الولائية.

أما بالنسبة للعناوين الثانوية، فيمكن أن يقال أنه في الموارد التي تُنقض فيها هذه الحقوق يحدث ضرر نوعي بلا ريب، مما يجعل المورد من موارد قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» الأمر الذي لا يسمح بهذا النقض.

ويمكن لأحد أن يناقش في هذا القول بأن المورد قد يكون من موارد منع الاستغلال والاحتكار والربح الكثير لا غير، وحينئذ فلا ملزم لعدم القيام به.

ومن هنا فأسلم الطرق هو سبيل العنوان الحكومي. ذلك أن ولي الأمر بعد أن يلحظ المصلحة الاجتماعية في حماية حقوق التأليف والاختراع والعلائم التجارية وأمثال ذلك، ويرى غلبتها على المصالح الناتجة من عدم وجود هذه الحقوق، فإنه يحكم بشرعيتها ويعمم حكمه على الجميع (...).

ومما يلاحظ على مؤلف الكتاب - خاصة في الفصول المتعلقة بالإقتصاد الإسلامي - أنه يكتفي بإثارة تساؤلات حول موضوع البحث. ويحدث هذا في الحالات التي لم تكن المسألة قد أخذت مداها من البحوث لدى الفقهاء المسلمين. وعليه فإنه يكون قد حقق - على الأقل - طرح الموضوع للبحث.

نبيل المسمودي

مقدمة الطبعة الفارسية

هذا الكتاب واحد من الآثار المدونة للمفكر الشهيد الاستاذ مرتضى مطهري التي تطبع بعد استشهاده. ويحتوي على مقدمة وثمانية فصول. وتآلف المقدمة من قسمين: مقالة بعنوان نظرة إلى الإقتصاد الإسلامي، والأخرى: بحث حول الإقتصاد السليم.

الفصل الأول: تعريف بالإقتصاد والمفاهيم الإقتصادية.

والثاني: حديث عن الملكية من وجهة النظر الفلسفية.

الثالث والرابع: بحثان عن القيمة والقيمة الفائضة.

الخامس: تناول فيه بالمناقشة الرأسمالية والإشتراكية من وجهة نظر إسلامية.

السادس: ثلاثة مقالات اقتصادية وهي: ملكية الأرض من وجهة نظر الإسلام (الأنفال)، والإرث، والإشتراكية.

السابع: كتابان حول الإسلام والإقتصاد. وملاحظات نظرية على النظام الإقتصادي الإسلامي. وهو خلاصة ومختصر لموضوعات الكتاب.

أما القسم الثامن والأخير: فهو مما كان الاستاذ الشهيد قد كتبه في حاشية مخطوطته من عناوين واختصارات لموضوعات الكتاب، آثرنا أن نجعل منها فهرساً موضحاً للكتاب. وكما ظهر من مطالعة المخطوطة فإن هذا المفكر العظيم قد قرأ وراجع الأصل المكتوب مرتين، إذ كتب أصل الكتاب بقلم الحبر. ويشاهد في حواشيه نوعان من الملاحظات، كتب أحدهما بالحبر

والآخر بالقلم الجاف الأزرق. والكتابة بالجاف تدل على أنه قد راجعه أيضاً في أواخر حياته المباركة. لأنه قد دأب في السنوات الأخيرة على الكتابة بالقلم الجاف. بينما كان يكتب كل ذلك بقلم الحبر. ومهما يكن فإن تلك الإضافات التي تدعم وتكمل الآراء السابقة قد كتبها بتناسق - وكما ارتأى هو - في أصل الكتاب أو حواشيه.

وكان قد طُبع من قبل كتاب باسم الشهيد هو (بحث عام لأسس الاقتصاد الإسلامي) أوقف نشره لأسباب معينة. وكان فيه عيوب من حيث كيفية ترتيبه كما يلي:

١ - أضيفت هوامش مفصلة نسبياً في أغلب مواضيع الكتاب وأدخلت تلك الإضافات ضمن الكتاب بعد أن وضعت داخل أقواس هكذا []. وبغض النظر عن ضرورتها أو عدمها، فإن هذا الأسلوب لا يحظى بتأييد الهيئة المشرفة على نشر مؤلفات الاستاذ الشهيد، التي لا تعتبر هذا حقاً لأحد في طبع مؤلفاته. وترى أن هذا الأسلوب يسيء إلى أصالة تلك المؤلفات.

٢ - في أغلب المواضع التي بحث فيها المؤلف الأسس الفلسفية للقضايا الاقتصادية، بحثاً فلسفياً صرفاً وليس اقتصادياً أخذ ذلك البحث أصلاً، ثم أدخلت على ذلك الأصل وعلى حواشيه إضافات. وقد حدث هذا في موضوع (البحث في حقيقة الاعتبار) ضمن فصل (الملكية من وجهة نظر فلسفية). كما حدث هذا في أغلب المواضع التي أشار فيها المؤلف إلى الأسس الحقوقية في المسائل الاقتصادية بحيث كان البحث حقوقياً صرفاً أو مزيجاً من الحقوقي والفلسفي - فقد وُضعت ضمن تلك البحوث كتابات أخرى من مسودات المؤلف (كما في نقل مقالة الحق والحكم) -. بينما كان ما كتبه المؤلف في تلك المباحث كافياً. وقد أدى هذا الأمر إلى أن يفقد الكتاب الانسجام المطلوب، ويخرج أحياناً عن الموضوع الأصل.

٣ - أُجري في بعض المواضع دمج في تعليقات المؤلف. وهذه الطريقة أيضاً مما لا توافق عليه اللجنة المشرفة، إذ أنه يمكن أن يؤدي إلى وقوع تحريف غير مقصود في تلك التعليقات. إضافة إلى أنه لا يحق لنا أن نفعّل

ذلك في حالة غياب المؤلف. ونشير هنا إلى أنه لم يقع تحريف جراء ذلك الدمج حتى الآن.

٤ - قُرئت كتابة المؤلف في بعض المواضع قراءة مغلوطة، فأدى ذلك إلى تغيير في المعنى.

والجدير بالذكر أن الكتاب الذي هو بين أيدي القراء الآن يحتوي على موضوعات ليست في الكتاب الذي طُبع أولاً. منها ما جاء في باب القيمة والقيمة الفائضة ومنها مناقشته صفحة صفحة لكتاب (أصول علم الاقتصاد) المأخوذ عن المؤلفات الأساسية في الماركسية، بل هو في واقعه مختصر لكتاب (رأس المال) لكارل ماركس. ولم يوضع هذا البحث في الكتاب المطبوع أولاً اعتماداً على أن هذا بحث في التفاصيل بينما كان ذلك الكتاب مخصصاً للقضايا العامة. وكان الحال كذلك مع مقالة (الإشترابية) التي وردت في الكتاب الحالي ضمن قسم المقالات الاقتصادية. وموضوعها ليس اقتصادياً صرفاً. بل فيه جوانب ذات علاقة بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

كما وُضع في هذا الكتاب ضمن باب (المقالات الاقتصادية) بحث بعنوان (التأمين) هو عبارة عن خطبتين ألقاهما المفكر الشهيد في الجمعية الإسلامية. وكان هذا البحث قد نشر نصح الكامل المنقح في كتاب (مسألة الربا) إضافة إلى النص المتعلق بـ (التأمين) بواسطة الهيئة المشرفة على طبع مؤلفات الشهيد.

وبغض النظر عن الملاحظات المختصرة الموجودة على هيئة مسودات وبعض التعليقات التي لا تحتوي على جوانب اقتصادية مهمة والتي ارتثي نقلها إلى سلسلة (تعليقات الأستاذ)، وكذلك بحث (التأمين) الذي سبقت الإشارة إليه آنفاً، فإنه لم يحذف في هذا الكتاب أي شيء يتعلق بالكتاب المذكور، بل أدرجنا هنا موضوعات مما لم ير ناشرو الكتاب الأول ضرورة لنشرها.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن المؤلف وضمن نقله بعض النصوص من الكتب المختلفة، أضاف داخل الأقواس بعض الإضافات للتوضيح. وقد قمنا بنقل تلك الإضافات في المواضع التي وجدت فيها إلى هوامش الكتاب أو أبقيناها في أصل الكتاب لكن ضمن كلام المؤلف.

بديهي أن الاستاذ الشهيد لو كان حاضراً الآن بيننا لجاء بكتاب أكثر كمالاً من هذا الكتاب بكثير. إلا أنه ويا للأسف، لم يحتمل المنافقون وجوده. وكما قال الإمام: (لقد حرموا الجميع من ثماره الخيرة).

فليكن هذا القليل من آثاره مرجعاً للمحققين الإسلاميين كي يدونوا ويبينوا النظام الاقتصادي للإسلام بصورة متكاملة.

الهيئة المشرفة على مؤلفات

الاستاذ الشهيد مطهري

تمهيد

ألف: نظرة في الإقتصاد الإسلامي:

إن الذين يتصورون أن مسائل الحياة منفصلة عن بعضها، وأن لكل شيء مجاله الخاص به وكل زاوية أو جزء من حياة البشر يتبع حقلاً خاصاً به، هؤلاء يعجبون وقد ينكرون على من يطرح موضوعاً اسمه "الإقتصاد الإسلامي" فهم يعتقدون أن الإسلام والإقتصاد أمران منفصلان، فالإسلام دين قائم مستقل بذاته، والإقتصاد علم أو فلسفة قائمة بذاتها، والإسلام حدوده الخاصة وللإقتصاد حدوده الخاصة الأخرى، كما أن ثقافة والسياسة والقضاء وحتى الأخلاق، كل منها له حقله الخاص المستقل عن الإسلام.

وقد ذهب بعضهم إلى أكثر من ذلك فقللوا من أهمية الحياة - بكل ما فيها - شيء، والدين شيء آخر ولا ينبغي إدخال الدين في قضايا الحياة.

خطأ هؤلاء الأول هو تصورهم تقطيع الحياة مجردة مجزأة، فلا، إن الحياة وحدة متكاملة من جتمع كل شؤونها بعضها إلى البعض الآخر، وصالح أو فساد كل شأن منها يؤثر على سائر شؤونها، فلا يمكن أن تكون ثقافة مجتمع أو سياسته أو قضاؤه أو أخلاقه أو قنصده أو تربيته فاسدة، ويكون دينه سالمًا، وبالعكس.

وإذا اعتبرنا أن الدين هو رتبة المساجد والكلمات وأداء صلاة وصوم فقط، فيمكن حينئذ أن يدعى أحد أن الدين منفصل عن مسائل الأخرى، ولكن ذلك إذا صدق عن المسيحية فإنه لا يصدق عن الإسلام.

وجها ارتباط الإسلام بالاقتصاد:

وارتباط الإسلام بالاقتصاد له وجهان: ارتباط مباشر وغير مباشر. ارتباطه المباشر إنما يكون بمجموعة مقررات وقوانين تتعلق بالملكية والتبادل والضرائب والحجر والمواريث والهبات والصدقات والوقف والعقوبات المالية أو العقوبات التي تتعلق بالثروة وغير ذلك.

ففي الفقه الإسلامي هناك كتاب البيع وكتاب الإجارة وكتاب الوكالة وكتاب الرهن وكتاب الإرث وكتاب الهبة وكتاب الوقف.

ومن ناحية أخرى نعلم أن مبدأ «نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض» كما يذكر القرآن الكريم، مبدأ مرفوض، فإما أن نقبل الإسلام كله كاملاً أو نرفضه جملةً وتفصيلاً.

وارتباط الإسلام غير المباشر بالاقتصاد هو ارتباطه عن طريق الأخلاق. وهكذا أيضاً بعض المذاهب الأخرى بدرجات متفاوتة. الإسلام يوصي بالأمانة والعفة والعدالة والإحسان والإيثار، وينهى عن السرقة والخيانة والرشوة، وكل ذلك يرتبط بالثروة أو أن الثروة تشكل جزءاً من الموضوعات التي تعالجها هذه المفاهيم. وما لم تتضح حدود المسائل الاقتصادية، فإن حدود العدالة والأمانة والعفة والإحسان، وكذلك حدود السرقة والخيانة والرشوة لا تتضح أيضاً.

رأي الإسلام بالثروة:

عندما نريد أن نلقي نظرة على النظام الاقتصادي للإسلام، يجب أن نعرف أولاً ما هو رأي الإسلام بالثروة والمال؟ قد يتصور أحد أن الإسلام يرفض الثروة أصلاً ويرى أنها شيء فقير مذموم، وما كان حقيراً مذموماً لا يمكن أن تكون له ضوابط، وبعبارة أخرى: المبدأ الذي يعتبر شيئاً ما سيئاً مذموماً، ذلك المبدأ لا يمكن أن يضع له ضوابط وأحكام، بل ستكون كل تعليقاته أن لا تصنعوه ولا تقربوه ولا تتداولوه ولا تستعملوه، كما هو الحال بالنسبة للمشروبات الكحولية حيث جاء فيه لعن الله بائعها ومشتريها وآكل ثمنها وساقها وشاربها.

الجواب هو أن هذا خطأ كبير، فلم يرد في الإسلام ذم للمال والثروة مطلقاً، لا لتنميتها ولتبادلها ولا لصرفه بل جاء الأمر والتأكيد على كل ذلك ووضعت لذلك الضوابط والموازن، ولم تكن الثروة في الإسلام مذمومة مطلقاً بل أن التفريط بها (إسراف، تبذير، تضييع المال) حرام حرمة قطعية أكيدة. مصدر هذا الفهم الخاطيء أن الإسلام يرفض أن تصبح الثروة هدفاً، وأن يكون الإنسان فداء للمال، ويكافح ذلك بشدة، وبعبارة أخرى، عبادة المال وأن يكون الإنسان عبداً للمال، أي أن يطلب الإنسان المال من أجل المال ولكي يكثره ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقِدُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(١) وهذا هو الحرص والطمع، أو أنه يطلب المال من أجل ملء البطن والفساد الخلقي والبطالة والتسبب وذلك هو اتباع الشهوات (وهو مرفوض في الإسلام). وطلب المال في هذه الحالة يرافقه الدناءة والوضاعة والتجرد من الإنسانية والشرف والفضائل. وفي مقابل ذلك أن يرى الإنسان المال وسيلة للنشاط والعمل وتسهيل الإنتاج فيطلبه لهذا الغرض. وفي هذه الحال يكون المال وسيلة لغاية، فيطلب الإنسان المال لذلك الهدف. وفي الحديث عن الرسول الأكرم ﷺ: «نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحَ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ». وقد نظم الشاعر مولوي مضمون هذا الحديث شعراً فقال:

إذا حملت المال للدين فإن ذلك يعتبره الرسول نعم المال الصالح

الماء في السفينة هلاك لها وإذا كان تحت السفينة فإنه يحملها

تشبيه الثروة والإنسان بالبحر والسفينة تشبيه رائع، فهو يُغرق حيناً ويبتلع ويمحو الشخصية، وحيناً آخر نجد أنه ليس فقط لا يمسح الشخصية، بل إنه الوسيلة الوحيدة لوصول الإنسان إلى الهدف والارتفاع بشخصيته نحو التكامل.

الآية الكريمة: ﴿لَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَلِيلٌ ۚ أَلَّا يَشْكُرَ﴾^(٢) تبين دور المال في إفساد الشخصية الإنسانية، كذلك الآية الكريمة: ﴿وَلَا تُطِيعُوا كُلَّ حَلَاظٍ مَّهِينٍ﴾^(٣)

(١) التوبة: ٣٤.

(٢) العلق: ٦.

هَبَاكَ مَسْلَمَ بَنِيهِ ۖ مَنَّاغَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنِيهِ ۖ مَنَّاغَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَنِيهِ ۖ أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيْنَ ۖ إِذَا تَنَلَّ عَلَيْهِ مَا إِنَّا قَالَ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۖ ۞^(١) وكذلك الآية الكريمة: ﴿وَرَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْأَفْئِسَّةَ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةَ...﴾^(٢). فكما أنه ليس المقصود اعتزال النساء وترك الأبناء، كذلك ليس المطلوب الابتعاد عن المال والثروة. والإسلام في الوقت الذي ينهى عن عبادة المال فإنه لا يُدين المال ولا ينهى عنه، وعلى هذا:

أ - يحث الإسلام على تنمية الثروة بالزراعة وتربية الدواجن والصناعة وغيرها.

ب - ورد الحث على تبادل الثروة أي التجارة والتعامل بالمال.

ج - الحث على صرف المال في المجال الشخصي في حدود الحاجات الفردية دون أي بذخ أو إسراف وهما اللذان يفسدان الإنسان.

د - التبذير والإسراف وتضييع المال منهي عنها.

هـ - وضعت الضوابط القضائية والجزائية المشددة فيما يتعلق بالمظالم والسرقات والخيانة.

و - اعتبر الدفاع عن المال بحكم الجهاد واعتبر المقتول دونه شهيداً: «المقتول دون أهله وماله...».

ز - جعل للمال حقوقاً على الإنسان.

ح - القرآن الكريم يسمي الثروة «خيراً» بصراحة كاملة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

ب: الاقتصاد السليم:

الحياة والقابلية على النمو وتنمية الثروة، من ضرورات الاقتصاد السليم،

(١) القلم: ١٠ - ١٥.

(٢) آل عمران: ١٤.

(٣) البقرة: ١٨٠.

كما أن من الضرورات الأساسية للمجتمع السليم هو الإقتصاد السليم. والإقتصاد السليم هو الإقتصاد القائم بذاته ولا نقص فيه ولا يعتمد على غيره. ولا بد للمجتمع من بنية اقتصادية سليمة غير مصابة (بفقر الدم) الإقتصادي، وإلا فهو كالمريض المصاب بفقر الدم، أو كمن قلبه ودورته الدموية مصابان بعطل فهو يعاني دوماً من مرضه. وليس هناك من شك في أنه ما من عالم بل وما من عاقل ينكر ضرورة الإقتصاد السليم. والإسلام يرى عدم إمكانية تحقيق أهدافه بدون اقتصاد سليم. الإسلام لا يريد للمسلم أن يتسلط عليه غير المسلم أو يكون له نفوذ عنده، وهذا الهدف لا يتحقق إلا حين تكون الأمة المسلمة غنية في اقتصادها فلا تمتد يدها لغير المسلمين، وإلا فالحاجة تلازم الأسر والعبودية ولو أنها لا تسمى عبودية. فكل أمة تمتد يدها في اقتصادها إلى أمة أخرى تصبح أسيرة ومستعبدة لها.

وكما يقول نهرو: «الأمة المستقلة هي الأمة التي تملك اقتصاداً نشطاً قوياً».

يقول الإمام علي عليه السلام: «احتج إلى من شئت تَكُنْ أسيرَه، استغنِ عَمَّنْ شِئتَ تكنَ نظيرَه، أحسنِ إلى من شئتَ تَكُنْ أميرَه»^(١).

لو أن أمة طلبت مساعدة وساعدتها أمة أخرى، صارت الأولى أمةً والثانية سيّدة شتاً أم أئبناً. ما أجهل من لا يعرف قيمة سلامة البنية الاقتصادية، ولا يعرف أن الإقتصاد المستقل هو إحدى ضرورات حياة الأمة. هذه مسألة.

المسألة الأخرى هي أن الإسلام يقف إلى جانب الاعتدال ويتبنى الوسط، ويعود ذلك لشمولية الإسلام. هناك اتجاهان: إفراط وتفریط، فواحد لا يعرف أساساً قيمة سلامة البنية الاقتصادية ويميل إلى الفقر ويتصور أن الفقر كما أنه ليس عيباً للفرد كذلك فإنه ليس عيباً للمجتمع. بينما الفقر - بشكل ما - عيب للفرد، أولاً، ثم إنه لو لم يكن عيباً للفرد فهو عيب للمجتمع. والاتجاه الآخر، أدرك قيمة الإقتصاد ونسي كل شيء آخر،

(١) غرر الحكم: طبع جامعة طهران: ج ٢، ص ٥٨٤.

ويعتقد أن مصدر جمع المال رغبات الناس وكل ما عليه طلب ويرغب الناس بشرائه وكان مصدراً لجمع المال يجب أن يعرض، فالطلب (علة تامة) لجواز العرض ولو كان العرض لمادة قاتلة أو مضرّة بالمجتمع. المجتمع المريض يطلب الطائرات الورقية ولعب الأطفال والكماليات، كالمريض المصاب بداء العطاش أو كالطفل المصاب بالإسهال والقيء يطلب الماء، وبائع الماء يعطيه الماء لا شيء إلا لأن ذلك يدرّ عليه المال. وأكثر من ذلك فإنه يوجد طلباً كاذباً. يصنع الهيريون ويحصل بذلك على عائداً ضخمة ويجر الناس إلى الإدمان باستمرار، يقول للمسما: لك من كل عشرة من ضحايا الإدمان حصة واحد. لك العشر من مجموع ما تبيعه. ولكن الإسلام عنده مكاسب محرمة، فقبل البحث بأي مسألة من مسائل المكاسب يبحث [الفقه] المكاسب المحرمة، فبيع الصنم والصلب يحرمه حتى على غير المسلمين، وبيع الخمر وآلات القمار ووسائل الضلال يُحرّمها تحريماً مطلقاً. ويُحرّم بيع كتب الضلال وبيع السلاح للأعداء، والإسلام يحرم تدليس الماشطة وصنع التماثيل وصنع آنية الذهب والفضة وشعر الهجاء والمدح والغش واللغو واللغو والقمار والقيادة والقيافة والكهانة ومدح من لا يستحق المدح وإعانة الظالمين والولاية من قبل الجائر وهجاء المؤمن والاكتماب بالواجبات و... يتضح من كل ذلك أن أطروحة الإسلام هي هذه:

«مصدر العائدات لا ينبغي أن يكون رغبات الناس بل مصالح المجتمع»
وبتعبير الفقهاء أن الشيء يجوز بيعه وشراؤه إذا كانت له «منفعة محللة مقصودة». هذا الاقتصاد اقتصاد واقعي ويلتزم بتربية البشر بالأخلاق. ففي الوقت الذي نجد فيه الإسلام إلى جانب تنمية الثروة، ويرى الثروة وسيلة لتحقيق أهدافه السامية، فإنه يرى الهدف أسمى من الثروة نفسها، لذلك لا يرى أن الطريق لجني المال هو الطلب والرغبات بل هو «المصلحة». أما في الاقتصاد الجديد فليست هناك مثل هذه الحدود، خصوصاً الاقتصاد الرأسمالي. ويمكن معرفة هذه الحقيقة من صادراتهم، ماذا يأخذون من الدول المحتاجة كإيران وماذا يعطونها.

المسألة الثالثة هي أنه كما لا ينبغي جمع المال من أي طريق كان كذلك لا ينبغي أن يكون النظام الاقتصادي نظاماً يعرقل النمو ويمنعه ويشلّه. ونحن نعتقد أن مما يعيق النمو هو أطروحة «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته» والتي تعني اشتراك مصالح الناس. وفي هذا عدة معاييب، فهو أولاً مخالف لفطرة البشر وطبيعتهم، فارتباط الأفراد بعضهم ببعض ليس كارتباط أجزاء الجسد الواحد ببعضها. وثانياً، هذا بحد ذاته نوع من الاستغلال. وهو ثالثاً، يمنع النشاط والفعالية، فالإنسان ينشط حين يعلم أن نتيجة عمله تعود بالنفع عليه. لماذا يتقاعس الموظفون الإداريون؟ يصابون بمرض المكاتب كما يقال؟ لأنهم بعيدون عن الإيمان، ودخلهم وترفيعهم لا يرتبطان بنشاطهم، بل على العكس دخلهم يأتيهم من طرق الاحتيال وتشكيل مجموعات الاختلاس والرشوة وأحياناً - والعياذ بالله - رشوة الأعراض.

طوبى لمجتمع يقوم نظامه الاقتصادي على أساس أن الطريق الوحيد للكسب هو النشاط والعمل^(١)، وتعمساً لمجتمع لا يعتمد العمل بل تروج فيه سوق البورصة والأعمال غير الإنتاجية ومسائل الانحراف فلا يكون فيه النشاط المفيد والمشروع طريقاً لكسب المال. كذلك تعمساً لمجتمع لم يفتح باب الكسب المشروع للأفراد، وإن كان قد أغلق باب الكسب غير المشروع، وتبني أطروحة «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته». ما أعظم الإسلام فهو يجمع إقراره للملكية الفردية إلى تربيته الإيمانية مع إغلاقه باب الكسب غير المشروع.

نحن لسنا بحاجة إلى أطروحة تبعث إلينا من خلف الجدار الحديدي أو من وراء البحار، فأطروحة الإسلام تكفيها. يجب أن نعلم يقيناً أنه لا يمكن امتلاك مائة عقار من طريق مشروع وفي الحديث: «لا تجتمع مائة ألف درهم من حلال»^(٢)، هذا طبعاً بالنسبة لمستوى المعيشة في ذلك الزمان، والمقصود هو أن الكسب المشروع محدود دائماً، ولا يمكن تجاوز ذلك الحد من طريق

(١) إن هذا يعتمد على الثقافة والعدالة والإيمان.

(٢) وسائل الشريعة، المجلد ١٢، كتاب التجارة، باب الثمن ص ١٢، نقلاً عن التهذيب ج ٢، ص ١٠٠.

مشروع، ولا يعني ذلك أن يؤخذ منه لو حصل عليه فأكثر الأطروحات خطأً أطروحة تحديد الملكية.

لقد نسينا مبدأ «من أين لك هذا؟» ونريد أن نجد الحل في تحديد الملكية والإشتركية. أطروحة «من أين لك هذا؟» التي هي أطروحة عمر هي أرقى وأفضل من أطروحة تحديد الملكية أو الإشتركية^(١).

زبدة المقال وخلاصته: إن الإسلام يلتزم جانب تقوية البنية الاقتصادية ولكن ليس على أساس أن الاقتصاد نفسه هو الهدف، أو أنه هو الهدف الوحيد. بل لأن الأهداف الإسلامية لا تتحقق بدون اقتصاد سليم وقدرة اقتصادية مستقلة. والإسلام يعتبر الاقتصاد ركناً من أركان الحياة الاجتماعية؛ ولهذا لا ينبغي أن يؤدي الاهتمام بالاقتصاد إلى إلحاق الضرر بأركان الحياة الأخرى. والإسلام لا يقرّ نظرية أن مصدر كسب المال هو الطلب والرغبات بل يرى أن الرغبات يجب أن لا تتعارض مع المصالح العليا لكل جوانب حياة البشر. ولذا نجد في الإسلام حقلاً مهماً اسمه (المكاسب المحرمة).

مورد الكسب المشروع برأي الإسلام هو المورد الذي يصدر عن نشاط شخص، أو على الأقل ليس فيه استغلال، من جانب، ومن جانب آخر، أن ينفع منفعة مشروعة ومفيدة، والذي يسميه الفقهاء بضاعة لها «منفعة محللة مقصودة»، ويعبر عنه الإشتراكيون بأن الهدف مصلحة المجتمع وليس إثراء شخص.

(١) أنظر (عبرية عمر) لعباس محمود العقاد.

الفصل الأول

تعريف الاقتصاد والمفاهيم الاقتصادية

ما هو الاقتصاد؟

الإنسان يحتاج في حياته وبفائه إلى أشياء من قبيل الطعام والملبس والسكن والتي تسمى الحاجات المعاشية. والإنسان يحتاج كذلك إلى غير هذه الأمور، كالحاجات العائلية، أي الزوجة والأطفال، واحتياجات ثقافية، واحتياجات معنوية ودينية، واحتياجات سياسية أي الحكومة وما يرتبط بها، واحتياجات اجتماعية من قبيل القضاء^(١). من بين احتياجات الإنسان،

(١) لا يكفي في تعريف القضايا الاقتصادية وتمييزها عن سواها أن يقال (الحاجات المادية في مقابل الحاجات المعنوية)، لأنه فضلاً عن أن وضع حد فاصل بين ما هو مادي وما هو معنوي لا يخلو من إشكال، فإن الحاجة الجنسية والحاجة للزواج مادية وليست اقتصادية.

والظاهر أن المسائل الاقتصادية هي التي تكون علاقة الإنسان بها علاقة ملكية والتي يمنحها المجتمع حق المقايضة. كما أن تعريف الملكية بكونها الاختصاص والاستفادة إلى أقصى درجات المنفعة، ليس كافياً أيضاً، لأن امتلاك المرأة وامتلاك المنصب يصلان أحياناً إلى هذه الدرجة، ومع ذلك لا يمكن أن نعد ذلك جزءاً من القضايا الاقتصادية. كذلك ليس كافياً مجرد تأثير النقد حتى لو كان بصورة غير مباشرة، فمثلاً يستطيع صاحب المال أن يختار بماله أجمل النساء، والمليونير اليوناني (اوناسيس) قد اشترى (جاكولين كندي) على نحو من الأنحاء. ويستطيع اليهود أن يشتروا رؤساء جمهوريات الولايات المتحدة. وصاحب الوجه الجميل أو من كانت لديه امرأة فاتنة يستطيع هناك أن يحصل على أصوات أكثر، أو أن يتصرف بثروة أكبر.

ومن الممكن أن يقال أن الفصل في ذلك هو كون الشيء من الأشياء التي تنتج وتوزع. والجواب: أن كثيراً من الثروات ليست من إنتاج الإنسان كالمعادن في باطن الأرض، والمخلوقات التي في البحار،

الحاجات الاقتصادية هي أولى حاجاته، وهي الأمور التي يحتاجها الإنسان لحياته وبقائه، ولا يمكن بدونها أن تستمر الحياة^(١).

لو فرضنا أن الإنسان كان في زمانٍ ما يعيش لوحده، أي أنه لم يكن بين الأفراد أي اشتراك في السعي، لا أنه لم يكن يحيا حتى حياة القطع. كل فرد يسعى للحصول على ما يحتاج بنفسه عند ذلك ليس هناك موضوع اسمه الاقتصاد، كما هو الحال في قطع من الغزلان ترعى سويةً، ولكن ليس بينها أي علاقات يمكن أن يقال عنها أنها علاقات اجتماعية أو اقتصادية. ولكن حين يكون بين الأفراد سعي مشترك وتقسيم أعمال وواجبات، ولو بأبسط أشكاله - أي في حدود الأسرة حيث يكون رب الأسرة مديراً لهذا المجتمع الصغير - عندئذ تنشأ بالضرورة العلاقات والروابط الاجتماعية، وتستدعي الضرورة تقسيم الحاجات المعاشية، وهذا يعني نشوء علاقات اقتصادية بسيطة بين الأفراد، سواء كانت الحاجات المعاشية قد أوجدوها بالعمل، (أي أنه قد جرت عملية «إنتاج»)، أم أنهم حازوها من الطبيعة حيازة كالمسك الذي يصطاد من الماء والفاكهة تقطف من الشجرة، وسواء تم التقسيم بالتساوي أم بصورة غير متساوية، (أي أعطي الأقوى والأنشط حصة أكبر)، فالعلاقات الاقتصادية تنشأ حين يكون بين الأفراد علاقات اجتماعية، أي حين يكون هناك اشتراك في السعي وتقسيم للأعمال والواجبات، ونظراً لمحدودية الحاجات المعاشية تنشأ الحاجة للتقسيم والتوزيع، أي أننا لو فرضنا أن البشر لاحتياجاتهم العائلية

والحيوانات التي يصطادها الإنسان، إضافة إلى أن الإنتاج يمكن أن يصدق في أمور غير الثروة، فإنجاب الأطفال من حيث هو تلبية لحاجات الزواج، إنتاج وبنين أن يوزع أيضاً. ومن الممكن أن يقال أنه إذا كان الحكم الفصل في المسألة هو التبادل، فلا يوجد اقتصاد في البلدان الاشتراكية، إذ أن الناس في هذه المجتمعات مالكون جميعاً، وجميعهم شركاء أيضاً. والثروة لديها القدرة على المقايضة، إلا أن ذلك ينبغي أن يتم بين المجتمع وطرف آخر نقتضيه فرداً أو مجتمعاً. وعلى فرض تحول المجتمع البشري بأسره إلى مجتمع اشتراكي، فإن ذلك لا يلغي القدرة على المقايضة والتبادل.

وبطبيعة الحال - وكما قلنا في متن الكتاب أعلاه - فإن الاقتصاد وهو فرع متفرع عن شكل العلاقة الاجتماعية، أمر اقتصادي بشكل من الأشكال.

(١) وهذا التعريف ليس جامعاً. لأن بعض الثروات ليست من مستلزمات حياة وبقاء الإنسان ولا - التعريف - مانعاً لأن الجنس الآخر وكذلك الحياة الاجتماعية من شروط بقاء وحياة الإنسان.

والسياسية والثقافية مضطرون للحياة الاجتماعية ولكن الحاجات المعاشية متوفرة بصورة يتوفر فيها كل شيء كوفرة الهواء للجميع - الذي هو أكثر شيء ضرورة للحياة وفي الوقت نفسه مبذول للجميع - فحينئذ لا محل لشيء اسمه التقسيم أو التوزيع، وسوف لن تكون بينهم علاقات اقتصادية خاصة، أي الملكية الخاصة أو الإشتراكية، أو الحق أو الأولوية وغيرها^(١). العلاقات الاقتصادية كسائر العلاقات الاجتماعية أمور تعاقدية، ففي العلاقات الاجتماعية مفاهيم من قبيل الرئاسة والمرؤوسية والزوجية ووجوب الطاعة وغيرها، وفي العلاقات الاقتصادية مفاهيم من قبيل المالكية والمملوكية والحق والتبادل وغيرها، أي كما أن اشتراك السعي وتقسيم الأعمال قد أصبح ضرورة، كذلك نشأت بالضرورة سلسلة اعتبارات ومفاهيم اعتبارية وقانونية. هذه السلسلة من المفاهيم الاعتبارية التي تتعلق بالإنتاج والتقسيم وتوزيع الثروة والحاجات المعاشية تسمى العلاقات الاقتصادية.

الإنتاج:

الإنسان يختلف عن أكثر الحيوانات بأن أغلب الحيوانات تحصل على معاشها من الطبيعة جاهزاً، وليست قادرة على إنتاج حاجتها المعاشية، أي لا حاجة لصرف قدر من العمل على المواد الطبيعية لتحضيرها، وليست لها القدرة للقيام بأعمال كهذه. ولكن الإنسان في المقابل لا بد له لتهيئة أغلب حاجاته المعاشية من أن يعمل لأعدادها، وكذلك له القدرة أيضاً على القيام بتلك الأعمال. بل يمكن القول إن هناك ارتباطاً في قانون الخلقة بين هذه الحاجة وهذه القدرة. طبيعي أن بعض الحيوانات أيضاً تهيم معاشها بالعمل وتعتبر منتجة كالنحل وبعض أنواع النمل^(٢). . . . وبما أن الإنتاج أيضاً ليس فردياً عادة بل يكون بالاشتراك والتعاون، لذلك فإنه يستدعي بالضرورة قيام علاقات وضوابط خاصة لتنظيم تلك العلاقات. فالعلاقات الاقتصادية والقانونية لا

(١) ويمكن القول أن سبب عدم الوفرة عائد لمبدأ ضرورة العمل أي أنه وبهذا المقدار الذي ذكر، فإن الواجب والعمل يستلزمان بحد ذاتهما عدم الوفرة الطبيعية.

(٢) أنظر كتاب (سر خلق الإنسان) تأليف موريس كريسون. ترجمة محمد سعيدي.

تقتصر على علاقات متعققة بالتوزيع والاستهلاك التي تخصبها مستلزمات الحياة. إذ لا بد من ظهور سلسلة من العلاقات في الإنتاج بين الناس، كعلاقة لأجير وأجير، وبين العمل، والمزعة وغير ذلك. فلعلاقات الاقتصادية تتعلق بمسألة الإنتاج من ناحية، ومن ناحية أخرى بتوزيع الثروة. أي بما أن الثروة ينبغي أن تنتج أولاً ثم توزع بعد ذلك. وحيث أن الجميع محتاجون لها وهي ليست بكميات وفيرة ولا مجانية، فلا بد من قيد لعلاقات اقتصادية بالتوزيع.

لأن علاقات الإنتاج متعققة بقيمة العمل، وقيمة العمل لا تقتصر على لأعمال التي تأتي عن طريق العمل المنتج، فلذلك تنشأ علاقات اقتصادية خاصة للأعمال الثقافية والسياسية والاجتماعية التي هي ذات قيمة أيضاً.

بل أن قيمة العمل ليست تابعة لقيمته الاقتصادية، أي أن الحاجة الاقتصادية ليست العامل الوحيد الذي يحدد قيمة العمل. فالأساس في قيمة العمل كل الحاجات الطبيعية والفطرية. والاقتصاد واحد من الحاجات الطبيعية والفطرية. وسنبحث في الفصل القادم في هذا الموضوع إن شاء الله.

نوعان من العلاقات:

العلاقات الاقتصادية على نوعين: العلاقات التكوينية والطبيعية. والعلاقات الاعتبارية والقانونية. وبعبارة أخرى، فإن لدينا نوعين من الاقتصاد الطبيعي والمبرمج.

العلاقات الطبيعية عبارة عن مجموعة من علاقات العلة والمعلول التي تظهر في القضايا الاقتصادية شتاً أم أبيناً، مثل العلاقات المتعلقة بالعرض والطلب، والقيمة في الاقتصاد الحر والتبادلي، والتضخم المالي، وارتفاع وانخفاض الأسعار، والبطالة، والفوضى الاقتصادية، والربح والخسارة، والأجور، والضرائب وأمثالها. أما العلاقات الاعتبارية والتعاقدية فهي عبارة عن القوانين المتعلقة بالحقوق والملكيات الخاصة والعامة.

التأثير المتبادل بين العلاقات الطبيعية والتعاقدية:

من القضايا المثيرة للانتباه تأثير كل من العلاقات الطبيعية والتعاقدية ببعضهما الآخر. فالعلاقات الطبيعية مرتبطة بالعمل والتصنيع وتطور وسائل الإنتاج والمنافسة والمركزية. وبحسب الاعتقاد الماركسي فإن تطور وسائل الإنتاج سيؤدي بالضرورة إلى تغيير القوانين الاقتصادية. أي أنهم يرون العلاقات التعاقدية تابعة مئة بالمئة لوسائل الإنتاج المتحركة في العلاقات الطبيعية الاقتصادية. أي أنهم يقولون أن تطور وسائل الإنتاج سبب لتغير العلاقات الطبيعية الاقتصادية. وهذا التغير يكون سبباً حتمياً للتغيير الإجباري القاطع في القوانين والضوابط الاقتصادية. وإن كل قانون اقتصادي إنما يعبر عن مرحلة خاصة من مراحل تطور وسائل الإنتاج فقط. وربما لا يوجد معنى لتأثير العلاقات الاعتبارية في العلاقات الطبيعية الاقتصادية بحسب التصور الماركسي، بينما يرى آخرون أنه لا يوجد مفهوم صحيح لتأثير العلاقات الطبيعية في العلاقات الاعتبارية. إلا أن كلا الرأيين غير صحيح. فالضوابط الاجتماعية الخاصة تستتبع خلفها التطورات الطبيعية الاقتصادية، وكذلك العلاقات والآثار الطبيعية تتطلب بشكل أو بآخر سلسلة من الإجراءات الجديدة. إلا أن المسألة الرئيسة هي هل أن القواعد الاقتصادية أي الروابط الاعتبارية للاقتصاد ليس لها أساس إلا وسائل الإنتاج؟ أم أن هذه القواعد التي هي عبارة عن سلسلة قواعد اجتماعية بالمعنى الأخص تابعة من سلسلة حقوق طبيعية مستقلة عن وسائل الإنتاج؟ وخلافنا الرئيسي مع الماركسيين في هذا القسم من الموضوع.

المقايضة:

المقايضة هي واحدة من المسائل المتعلقة بالاقتصاد. والمقايضة فرع من الملكية الفردية^(١). واقتصاد المقايضة يعني الاقتصاد القائم على الملكية الفردية. وتكون المقايضة إما على شكل مقايضة البضائع بالبضائع كما في

(١) توجد في الملكية الاشتراكية مقايضة أيضاً، إلا أنها بين الجماعات وليس الأفراد.

المجتمعات البدائية، أو بوساطة النقد. حيث من البديهي أنه لا مندوحة عن هذه الوساطة للمقايضة بعد اتساع التبادل التجاري. وبديهي أيضاً أنه حينما كانت الحياة البشرية محدودة بحدود العائلة الواحدة فحسب فإنه لم يكن هناك وجود للمقايضة. إلا أنه حينما استبدلت الحياة على أساس العائلة الواحدة بالحياة على أساس قبلي، فهل أنه لم يكن وجود للملكية الفردية والمقايضة في الحياة القبلية كما يدعي الاشتراكيون؟ أم أن الإنسانية بمجرد تحولها من الحياة العائلية الفردية إلى الحياة الاجتماعية الأوسع قد ظهرت لديها الملكية الفردية؟ إنه الموضوع الذي سنبحثه فيما بعد.

النقد:

النقد هو واحد من المسائل الاقتصادية. وإلى الوقت الذي لم تكن فيه الحياة الإنسانية قد اتسعت والعمل لم يكن قد اتجه نحو التخصص، فإن احتياجات الناس كان يمكن تليتها عن طريق المقايضة. أي أنهم كانوا وبسهولة يلبون احتياجاتهم من خلال مقايضة ما ينتجونهم بما ينتجه الآخرون. إلا أنه تدريجياً ومع ازدياد العلاقات وتقسيم الأعمال وظهور التخصص فيها، لم تعد المقايضة هي الحل الأمثل. كان لا بد إذاً من شيء معين فيه قيمة ذاتية أو اعتبارية يكون ضامناً لتلك المبادلات. وقد كان ذلكم الشيء هو النقد.

وتوجد عدة مباحث في مسألة النقد أحداها: هل أن قيمتي الذهب والفضة ذاتيتان؟ أي أن السبب في قيمته هو كونه وسيطاً يحتاجه الجميع، ومحتاجاً إليه في كل زمان، إضافة إلى أنه لا يبلى ولا يفسد، وكونه يمكن أن يصنع على شكل سبائك تحمل من مكان لآخر؟ أم أن هناك سبباً آخر وأن فيه جانباً تعاقدياً؟.

والأمر الآخر هو: في أي مرحلة من مراحل التاريخ البشري ظهر إلى الوجود التعامل بالنقد؟ كل تلك المواضع ينبغي علينا بحثها فيما يأتي من بحوث.

القيمة:

من القضايا الأخرى المتعلقة بالإقتصاد، القيمة. ففي اقتصاد المقايضة توجد للبضائع قيم مختلفة، حيث يمكن لأثمان تلك البضائع أن ترتفع

وتنخفض، إذ يكون شيء أحياناً أغلى من شيء آخر، ويكون أرخص حيناً آخر. وقد يكون الرفاه أكثر مع وجود ارتفاع في أثمان البضائع بسبب وجود وفرة في النقود. وتكون الحياة صعبة أحياناً في الوقت الذي تكون فيه الأثمان منخفضة. بينما يكون ارتفاع الأثمان سبباً للمصاعب المعيشية. فأي رابطة بين ذلك؟.

أولاً: من أين تنبع القيمة؟ أن هذه مسألة فلسفية.

ثانياً: ما هو سبب ارتفاع وانخفاض القيم؟ وكيف يمكن توفير الرفاه؟ كيف يمكن تثبيت القيم؟ أنها سلسلة من المواضيع الأخرى التي سنبحثها مستقبلاً إن شاء الله.

مراحل الحياة الاجتماعية والإقتصادية:

القضية الأخرى، ما هي المراحل التي قطعتها البشرية في الناحيتين الاجتماعية والإقتصادية؟.

بحسب الرأي الإشتراكي، فإن الحياة الإنسانية قد مرت بعدة مراحل منذ بدايتها حتى الآن:

(أ) المشاعية البدائية.

(ب) الاقطاعية.

(ج) الرأسمالية.

(د) الإشتراكية.

ينبغي أن تنطبق كل تلك المراحل مع أقوال مؤرخي التاريخ الحضاري بصورة تامة. أي أن تتضح رؤية جميع البشر في جميع شؤونهم الحياتية من الثقافة والسياسة والعقائد الدينية وفي كل المراحل الإقتصادية وغيرها. سيكون لنا حديث فيما يأتي عن هذا الموضوع إن شاء الله.

علم الاقتصاد:

طبقاً لما كنا قد ذكرناه فيما مضى، فإن لدينا نوعين من العلاقات الاقتصادية: العلاقات الطبيعية، والعلاقات الاعتبارية والتعاقدية.

وبحسب العلاقات الطبيعية فإن علم الاقتصاد هو العلم بقوانين الطبيعة كما هي موجودة. أي أنه علم نظري^(١). والاختلاف الذي يقع في هذا العلم هو كالاختلاف في وجهات النظر الذي يحدث في العلوم النظرية. وبطبيعة الحال فإن الاختلاف سيكون أقل في موضوعاته أما حين نأخذ بنظر الاعتبار العلاقات الاعتبارية فإن علم الاقتصاد هو العلم بالعلاقات كما ينبغي أن تكون عليه.

وفي هذا التعريف الثاني تظهر قضايا العدالة والظلم، والحسن والسيئ، واللائق وغير اللائق، أي الجانب الخلقي اصطلاحياً.

وقد جرت العادة أن لا يفصل بين هذين القسمين في المؤلفات. ويؤدي هذا إلى ظهور أخطاء كثيرة. فعلم الاقتصاد بالمعنى الأول هو علم له أصول ومبادئ. وليس هناك أي تأثير لقوانين وضوابط علم الاقتصاد بالمعنى الثاني في المعنى الأول، إلا حين تصل إلى مرحلة العمل والواقع الملموس، لأن مطلق القضايا الاعتبارية - من حيث هي اعتبارية فقط - لا تأثير لها على الواقع الملموس، إلا بعد بلوغها مرحلة العمل. بينما نجد قوانين وقواعد علم الاقتصاد النظري مؤثرة في علم الاقتصاد العملي. يقول نوشين^(٢) في ص ٥ من كتاب أصول علم الاقتصاد:

(١) وهو من هذه الناحية له جانبان:

الأول: هو كونه علماً مجرداً يوضح علاقات العلة والمعلول.

الثاني: كونه منهجاً يقترح أفضل الطرق الاقتصادية المتعلقة بالثروة بحثاً فانها (وليس من وجهة نظر الأخلاق والحقوق والعدالة)، والخلاف بين عقائد النفعية (البراجماتزميين: المترجم) والطبيين ورجال المذهب الكلاسيكي إنما هو في هذه النقطة. أما الاختلاف الواقع بين الرأسمالية والإشتراكية فيتركز في الأغلب على الجانب الخلقي والعدالة، وقضية المنافسة وهل هي مفيدة أم ضارة هي من الجوانب الفنية للاقتصاد.

(٢) عبد الحسين نوشين: مخرج وفنان مسرحي، من زعماء الحزب الشيوعي الإيراني (المترجم).

(ينبغي أن يكون معلوماً أن علم الإقتصاد هو جزء من علم الاجتماع، ويبحث في العلاقات المؤثرة في الحياة الإنسانية داخل المجتمعات علم الإقتصاد هو العلم الذي يبحث العلاقات التي تنشأ بين الناس على أساس الإنتاج وتوزيع حصيلته العمل الاجتماعي فحسب. هذه العلاقات التي تسمى عادة بالعلاقات الإنتاجية).

لم يوضح ما هو المقصود بالعلاقات، هل هي العلاقات الطبيعية أم التعاقدية. ثم أنه قال في ص ٦:

(ينبغي أن نقول أيضاً: هل أن علم الإقتصاد يبحث ويدرس جميع علاقات الإنتاج بين بني الإنسان؟ الجواب: لا. فمثلاً هو لا يبحث شكل الإقتصاد الطبيعي).

ثم يذكر بعد ذلك بالتفصيل الإقتصاديين الإشتراكيين القديمين والإشتراكيين الحديث والصفات المشتركة بينهما - من حيث أن كلاً منهما يُوجّه بواسطة الإرادة والوعي الإنساني - وبعد ذلك يضرب مثلاً بالإقتصاد الرأسمالي الذي هو عبارة عن مجموع مؤسسات متفرقة لا مركزية وغير منظمة. عندها يقول في ص ٧:

(هنا ينبغي لنا أن نتساءل كيف يستطيع هذا المجتمع الفوضوي أن يستمر في الوجود، وكيف يوازن بين حاجات الناس والإنتاج؟ بطبيعة الحال فإنه توجد قوانين لها تأثير في العلاقات غير المتجانسة في المجتمع الرأسمالي. إلا أن هذه القوانين مؤثرة بحدّ ذاتها ومن غير أن تكون تابعة للإرادات والرغبات الواعية للمساهمين في شؤون الإنتاج. وهنا يوجد اختلاف كبير بين هذه القوانين وقوانين الإقتصاد الطبيعي - سواء أكان الإقتصاد القديم للعائلة الفلاحية، أم إقتصاد المجتمع الإشتراكي المستقبلي -).

إن الموضوع الذي يبحثه علم الإقتصاد هو هذه القوانين البدائية المنظمة لعلاقات إنتاج المجتمع الرأسمالي/ التجاري).

ويُعرف من هذا أن ما يعنيه الكاتب من (العلاقات الإقتصادية) التي ذكرها في بداية الحديث هو العلاقات الطبيعية، لأن العلاقات الاعتبارية والتعاقدية

موجودة أيضاً في المجتمع الإشتراكي، وأن سبب الاختلاف بين المجتمعين الإشتراكي والرأسمالي هو أن المجتمع الرأسمالي يُدار بالقوانين الطبيعية، بينما يدار المجتمع الإشتراكي بالقوانين الإرادية والوعائية. ثم يقول بعد ذلك:

(يمكن أن نستخلص مما مضى هذه النتيجة: إن علم الاقتصاد الذي يُدار في الاقتصاد الطبيعي القديم والمجتمع الشيوعي بواسطة الإرادة والوعي الفردي، لن يجد له موضوعاً قابلاً للنقاش. وبطبيعة الحال فإنه لا بد من ظهور علم خاص لدراسة علاقات إنتاج المجتمع في المستقبل، التي لا بد أنها ستكون أكثر غموضاً لآلاف المرات من علاقات الإنتاج الإقتصادية الطبيعية القديمة. إلا أنه لن يكون بأي حال علماً للاقتصاد).

وهنا تتبادر إلى الذهن هذه الأسئلة:

أولاً: هل أن علم الاقتصاد وقفَ على المجتمع الرأسمالي، كي يقال أنه لا معنى لعلم الاقتصاد في المجتمع المشاعي الأول والمجتمع الاقطاعي، أم أنه موجود فقط في المجتمعات التي تُدار بالإرادة والوعي والتدابير الإدارية التي لا تتحكم فيها القوانين الطبيعية حيثما كانت؟.

من المؤكد أن الاحتمال الثاني هو الصحيح. إذاً فإن ما قاله من (إن) موضوع وبحث علم الاقتصاد هو القوانين البدائية المنظمة لعلاقات إنتاج المجتمع الرأسمالي/ التجاري) هو تعريف ناقص، إلا أن يقال أن المقصود بالمجتمع الرأسمالي/ التجاري هو مطلق المجتمعات التي تعتمد على المقايضة، عندها يرتفع هذا الإشكال.

ثانياً: كما أن المجتمع الاقطاعي وبحسب قوانين اقتصادية خاصة قد وصل آخر الأمر إلى المجتمع الإشتراكي، فإن مجتمع المشاعية البدائية أيضاً قد تطور طبقاً لسلسلة قوانين طبيعية - هي فوق إرادة ووعي الناس - إلى المجتمع الاقطاعي. إذاً فمجتمع المشاعية البدائية أيضاً في الوقت الذي قد نُظِم فيه بالإرادة والوعي من الناحية الإقتصادية، قد تكامل وأصبح مجتمعاً اقطاعياً بموجب قوانين هي فوق إرادة ووعي المجتمع. ترى هل أن تلك القوانين التي هي خارجة عن وعي المجتمع، علاقات اقتصادية إذاً فتلك المجتمعات أيضاً

تابعة لقوانين عمياء اقتصادية؟ وبالتالي فإن فلسفة كارل ماركس القائلة بأن (المحرك الرئيسي لعجلة التاريخ هي العلاقات الإقتصادية) فلسفة مغلوطة.

ثالثاً: إذا كانت العلاقات الإقتصادية غير موجودة في المجتمع الشيوعي بسبب عدم وجود الملكية الخاصة وانعدام المقايضة وانعدام قيمة النقود، وعليه فلا وجود للإقتصاد، ترى ما معنى قول نوشين (أن العلاقات الإقتصادية ستكون غامضة)؟ وإن كانت هناك علاقات إنتاجية، فلماذا لا يكون هناك علم خاص لتوضيح تلك العلاقات وهو علم الإقتصاد؟ نعم هذا يصح إذا قيل أن المقصود من علم الإقتصاد، العلم بالقوانين الطبيعية الخارجة عن الإرادة البشرية في العلاقات الإنتاجية.

في مجتمع المستقبل توجد علاقات إنتاجية، إلا أنها ليست خارجة عن إرادة الإنسان. كما أنها ليست قوانين طبيعية، إنها قوانين إرادية. يقول جورج صول في كتاب (عقائد أعظم علماء الإقتصاد) الذي ترجمه الدكتور حسين بيرنيا، في الصفحة الأولى منه:

(إن الأعمال والأساليب الإقتصادية ليست مفردات من نظام متكامل قد خطط مسبقاً بواسطة العلماء ثم طُبق فيما بعد. بل هو عبارة عن عدة طرق خاصة لا يعرف من الذي وضعها. وضعت لأجل سد الحاجات العملية للحياة البشرية. وكانت تتغير وتتداخل حسب متطلبات وتغير الأوضاع والظروف والتجارب. وكانت أما أن تترك وتهجر أو أن تظل باقية على الزمان. فالنقد، والقيمة، والسوق والربح والخسارة والأجور ورأس المال والضرائب وسائر الاصطلاحات الإقتصادية أسماء لعادات أو مؤسسات موجودة منذ القدم في المجتمعات البشرية. وهي كالاختراعات والمؤسسات الأخرى غير الإقتصادية كالملابس ووسائل العمل والأسلحة والفنون والتربية والزواج والحكومة والعقائد وغير ذلك من الإنتاج المتنوع القيم للتجارب الإنسانية).

ونقرأ في الصفحة الثانية:

(يطلق لفظ (اقتصادي) على التصرف المرتبط بالطرق والوسائل التي يسد بها أبناء الجنس البشري احتياجاتهم المعاشية).

ونقرأ أيضاً في الصفحة الثانية:

(إن كلمة اكونومي مشتقة من كلمة يونانية قديمة هي ايكونوموس . ومعناها كما تفيد الترجمة: إدارة أو تدبير المنزل).

وفي الصفحة الثالثة منه:

(كانت الآراء الاقتصادية منذ البداية ودائماً تتعلق بالحكم في باب ما هو أفضل أو أسوأ طرق العمل، واتباع أسلوب معين، ومفهوم النظام، والحصول على أفضل النتائج. أما في موضوع إدارة المجتمع فهناك: هدف الآراء الاقتصادية. وموضوع المذاهب الاقتصادية. تحديد الأسلوب الذي يمكن بواسطته تأمين احتياجات المجتمع على أفضل وجه. وكذلك اختيار أسلوب العمل والبرنامج لذلك المجتمع. ولقد كانت المذاهب الاقتصادية دائماً تروماً للقوانين الخلقية المتعلقة بأسلوب العمل وتنظيم عملية تقسيم الناتج).

إن هذا التعريف للآراء والمذاهب الاقتصادية يتطابق والفلسفات الاقتصادية أي المذاهب الاقتصادية. بعبارة أخرى يتفق مع العلاقات الاعتبارية والتعاقدية. بل وبعبارة أخرى أيضاً يتفق مع الاقتصاد المبرمج المقترح من قبل أصحاب النظريات والفلاسفة والديانات. وليس مع علم الاقتصاد بالمعنى الذي نقلناه عن كتاب نوشين (أصول علم الاقتصاد) الذي يرى في علم الاقتصاد علم تفسير القوانين العمياء للمجتمع الرأسمالي^(١).

وفي الصفحة ١٤ نقرأ:

(من خلال مطالعة مؤلفات العلماء الأوائل وعلماء القرون الوسطى

(١) ينبغي أن يلاحظ هنا أن هؤلاء السادة حين لا يفرقون بين الجوانب الاعتبارية والخلقية وبين الجوانب العلمية والفنية في قولهم (إن هدف الآراء الاقتصادية وموضوع المذاهب الاقتصادية هو تحديد الأسلوب الذي يمكن بواسطته تأمين احتياجات المجتمع على أفضل وجه) وقولهم (كانت المذاهب الاقتصادية دائماً تروماً للقوانين الخلقية...) لا يستطيعون التفرقة بين الاثنين، إذ أن المقصود بالأول منهما الجانب الفني وهدفه هو الثروة بحد ذاتها، أي ما هو أفضل الطرق للثروة نفسها. وكما قلنا فيما مضى، فإن المذاهب الاقتصادية النفعية والطبيعية والكلاسيكية قد انتهت إلى هذا الجانب، بينما ركزت الاشتراكية على الجانب الخلفي والعدالة والظلم.

المتعلقة بعلم الاقتصاد يمكن أن نستخلص النتيجة التالية التي تقول أن علم الاقتصاد في تلك الأزمنة كانت له هذه المميزات:

لم يكن علم الاقتصاد مجموعة أساليب اقتصادية وجدت في زمن محدد، بل مجموعة آراء ومذاهب كانت تستنبط من تلك الأساليب.

وعلم الاقتصاد لم يكن مجموعة قوانين شبيهة بقوانين العلوم الطبيعية كقوانين علمي الفيزياء والكيمياء التي يمكن إثباتها بواسطة التجارب والاختبارات. ويمكن بواسطة ذلك التنبؤ بوقوع حوادثها. ويمكن أن تصدق في كل زمان ومكان. بل كان مجموعة مذاهب كانت تتغير طبقاً للأوضاع الاجتماعية وعادات الشعوب ودرجة تحضرهم.

كما لم يكن علم الاقتصاد عبارة عن وصف واقعي دون الأخذ بنظر الاعتبار القضايا الاقتصادية. لأن كل المذاهب الاقتصادية قد أسست وفقاً لأهداف خاصة غير التفصيل والتحليل الواقعي للأمور، من قبيل الهدف الخُلقي والهدف الحضاري، أو الدفاع عن النظام الماضي أو القائم فعلاً، أو الاقتراح للمستقبل.

وإن علم الاقتصاد لم يكن فرعاً مستقلاً عن سائر شؤون الحياة الإنسانية، السياسية والاجتماعية والفنية والدينية والخُلقية).

وُستفاد من كل ما تقدم أن ما يعنيه جورج صول بعلم الاقتصاد هو لمذهب الاقتصادي (بعبارة أخرى: الاقتصاد المبرمج) أي قواعد مبرمجة. ولهذا تتباين الآراء والعقائد حوله. ولهذا فإن الإشتراكية أيضاً هي نظرية كالأسمالية. على العكس تماماً مما جاء في كتاب (أصول علم الاقتصاد) الذي اعتبر علم الاقتصاد مجرد علم بالقوانين الطبيعية. بحيث يتحكم الاقتصاد حين يكون حراً وفردياً ولا مركزياً بالعلاقات الإنتاجية بشكل أو بآخر.

الثروة أو المال:

الثروة أو المال عبارة عن كل شيء يسد حاجة من الاحتياجات الطبيعية أو الاعتبارية، ضرورية أم كمالية. إلا أنه في رأي البعض عبارة عن شيء يحصل عليه الإنسان بالعمل.

وكما قيل في الفقه أن الملكية ليست شرطاً للثروة، إذ من الممكن أن تكون الثروة أو المال مما لا يُتصرف به، أو من الأموال ذات المنفعة العامة التي يتعلق نفعها بعموم الناس كالأراضي المفتوحة عنوةً، أو لأنها متعلقة بطبقة خاصة كالأوقاف.

ومن الممكن لشيء أن يكون مملوكاً، إلا أنه لا يُعد من الثروة لكونه غير كاف لسد حاجة الإنسان بسبب ضآلة حجمه كحبة الحنطة مثلاً. فآثار الملكية يمكن أن تترتب على حبة الحنطة، ولا يحق للآخرين من غير إذن مالكيها أن يتلفوها أو يتصرفوا فيها. إلا أنه نظراً لعدم وجود (ثروة) فيها فهي غير قابلة للبيع والشراء. وبحسب الاصطلاح المالي: لا قيمة لها، وليس لها القدرة على المقايضة بشيء آخر. ولذا يمكن القول أنه لا ضمان فيها ولا يصدق عليها حكم (من أتلف مال الغير فهو ضامن) أو (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي).

والعوامل المنتجة للثروة تكون أما عاملاً أو اثنين أو ثلاثة وعلى هذا النحو:

أ - الثروات التي تتدخل الطبيعة فقط في إنتاجها وإيجادها كالفاكهة والثمار التي تنمو في الغابات والورود الصحراوية، والنباتات الطبية والعلف الذي تتناوله الحيوانات.

ب - الثروات التي تتدخل الطبيعة إضافة إلى عمل وسعي الإنسان في إيجادها، كالشجرة التي تزرع بواسطة الإنسان أو الشتلة التي تؤخذ من شجرة أخرى ثم تزرع في الأرض لتصبح شجرة. فهي ناتجة عن مجموع قدرة الطبيعة والجهد الإنساني الذي كان يهدف إلى الإنتاج. ومن هذا القبيل تربية الحيوانات والطيور وأمثال ذلك^(١).

ج - الثروات الناتجة عن الطبيعة إضافة للعمل الإنساني ورأس المال^(٢) -

(١) يمكن أن يقال عن إنبات الحيوانات لصغارها أو إنتاجها للحليب أنه ناتج عن عمل الطبيعة فحسب ولا دخل للإنسان فيه كما أنه في الوقت نفسه يختلف عن القسم (أ) لوجود الجهد الإنساني في حفظ ورعاية الناتج عن تلك الحيوانات، وذلك بخلاف القسم (أ).

(٢) المقصود هنا برأس المال مطلق وسائل الإنتاج وليس رأس المال بالمعنى الأخص. كما قلنا ذلك فيما مضى.

الذي هو بحد ذاته ناتج عن العمل والطبيعة .. ومن هذا القبيل المحاصيل الزراعية الناتجة عن المكننة وتلك التي لا دخل للمكننة فيها . وكذلك المنسوجات والأحذية والأدوية الكيماوية والسكر والخبز .

ترى هل من الممكن إيجاد ثروة بدون تدخل الطبيعة وبالعامل وحده، أو بالعمل ورأس المال لوحدهما؟ الجواب: لا، بطبيعة الحال. لأن الثروة أما أن تكون مادية مكوّنة من المواد التي انتجتها الطبيعة، أو أمراً له علاقة بالطبيعة كالحقوق المترتبة على المؤلفات العلمية والأدبية أو براءة الاختراعات والاكتشافات.

وهل من الممكن أن تُنتج الثروة من الطبيعة ورأس المال فحسب، بحيث لا يكون للجهد الإنساني أي دخل فيها؟ يبدو أنه حتى الآن لم توجد للإنسان وسيلة إنتاج كهذه، وربما لن تتحقق للإنسان هذه الوسيلة التي تجعل حتى رأس المال (المصنع) غير محتاج للمدير ومراقب العمل أو المتخصص. إلا أنه يمكن ذلك بنحو تقوم به الآلة بإنجاز كافة مراحل الإنتاج، ويكون الجهد الإنساني منصباً على الأمور التي تحتاج إلى المتخصص أو غير المتخصص. وكلما تقدمت الصناعة انخفض التدخل المباشر للعمل والعامل في الإنتاج، وازداد تدخل رأس المال.

الفصل الثاني

الملكية من وجهة نظر فلسفية

الملكية من وجهة نظر فلسفية:

ما هي الملكية؟ ينبغي لنا أن نبحث في البداية عن وضعها بين البشر لنعرف ماهيتها.

نلاحظ أولاً أن الإنسان يعتقد بوجود علاقة خاصة بينه وبين بعض الأشياء، علاقة خاصة تنفي أي علاقة بين شخص آخر وتلك الأشياء. وعادة ما تكون تلك العلاقة ناتجة من كون الشخص نفسه قد أوجد ذلك الشيء، أو أنه انتزعه من الطبيعة، أو وجده، بحيث يرى نفسه أحق وأولى من غيره بذلك الشيء. وهناك ميزة أخرى لهذه العلاقة بين الإنسان والشيء هو كونها قابلة للأخذ والتبديل. أن هذا النوع من العمل وكذلك وجود لغة خاصة له، دليل على أن للبشر تصوراً خاصاً في هذا الموضوع (الملكية). وهنا يأتي التحقيق الفلسفي لبحث عن كيفية هذا التصور.

يكتفي البعض بهذا المقدار الذي يقول: أن الملكية أمر اعتباري. أما القول بأن الثابت في معنى الاعتبار هو أن الإنسان قد ابتكر تصوراً عنه من عند نفسه، فهو مستحيل. إذن ينبغي القول أولاً: بأي دليل أصبح اعتبارياً؟ ثانياً ما هي حقيقة الاعتبار؟ ثالثاً: كيف تعتبر الملكية؟.

أما كون الملكية تثبت أو تؤخذ أو تعوّض بالتعاقد من قبل الإنسان، فهو

دليل على اعتبارها. لكن ما هو هذا الاعتبار؟ إن الأمور الاعتبارية دائماً هي بمنزلة نسخة طبق الأصل عن الحقائق، أما كيف أصبحت الملكية معتبرة، فينبغي أن ننظر إلى رؤية الإنسان في الطبيعة للملكية الحقيقية والواقعية ما هي، وكيف أنه أخذ عنها صورة وضع بموجبها اعتباراً للملكية.

إن ما حصل عليه الإنسان من الناحية المادية في دنيا الواقع، هو الملكية الحاصلة بين نفسه وأفعاله وقدراته وأعضاء جسمه هو. والإنسان يعمل رأياً خاصاً عن نفسه، لأن وجود ذلك الرأي والفكر يعتمد ويستند إليه في حقيقة الأمر. فلو لم يكن الإنسان موجوداً كان فكره غير موجود أيضاً. وعلى هذا النحو أيضاً يدرك العلاقة بينه وبين أعضاء جسمه.

لقد افترض الإنسان علاقة شبيهة بهذه العلاقة بينه وبين المحاصيل التي هي من منتوجات الطبيعة بصورة خالصة، أو من منتوجات العمل والطبيعة، أو منتوجات العمل ورأس المال والطبيعة. ثم بدأ بتوسيع وجوده في عالم الفرض والاعتبار، وأعطى أهمية لذلك الاعتبار في العقد الاجتماعي^(١).

فهذا الفرض وهذا العقد قد اعتبره الإنسان حيازة لنفسه بينه وبين بعض الثروات، بحيث أنه اعتقد بقطع أي علاقة بين تلك الثروة التي خصصها لنفسه وبين الآخرين.

وبموجب تلك النسبة بينه وبين الثروة يعطي لنفسه الحق في أن يتصرف بتلك الثروة أتى شاء، بأن ينفقها على نفسه أو يعطيها للآخرين أو أن ي تلفها أحياناً.

ويمكن أن تكون الملكية بيد شخص واحد، أو عدة أشخاص يشتركون فيها بصورة جماعية. أي أنه يمكن للفرد الواحد المالك أن يمتلك حق الانتفاع لنفسه من تلك الثروة. ويمكن أيضاً أن يستفيد المشتركون في امتلاك ثروة ما منها بصورة جماعية.

(١) إن الأثر المترتب على هذا (الاعتبار) هو الانتفاع والاستفادة والاستخدام. وبديهي أن الملكية تعطي للمالك حقاً خاصاً في الانتفاع والاستفادة والاستخدام. وهنا تندخل حياة ومنافع الآخرين، وبعبارة أخرى العمل والحياة. وهنا أيضاً ينبغي إبداء الرأي في مسألة سعادة الإنسان وكيف ينبغي أن ننظر إليها.

نشير هنا إلى وجود بحث حول هل أن ماهية الملكية الجماعية تعني ملكية جميع الأفراد، أم ملكية المجتمع. ففي حال الفرض الأول ينبغي أن تنتقل ملكية الفرد بعد وفاته إلى سائر الأفراد، يرثونها بالسوية. إلا أنه في الحال الثانية فإن المالك حيٌّ دائماً - وهو المجتمع كله - اللهم إلا أن يقع حادث يؤدي إلى انقراض الجنس البشري بأسره.

والحق الذي يعطيه الإنسان لنفسه في أشياء معينة هو شيء غريزي. وتدرك بعض الحيوانات كذلك هذا الحق بحكم الغريزة. فالحوانات والطيور التي تعيش زوجين زوجين ولها عش أو مكان خاص مشترك، تشعر بهذا الحق بالنسبة إلى عشها شعوراً غريزياً. بينما تحس بإحساس مغاير لهذا بالنسبة لأعشاش الآخرين. ويشعر الأطفال أيضاً بإحساس مشابه لهذا بالنسبة للعبهم. إلا أننا لا نستطيع القول بأن الحيوانات أعطت للملكية اعتباراً. إذ أن الاعتبار هو من الأشياء المتعلقة بالإنسان. الحيوانات ليس لها تصور عام ومحدد عن الملكية. والاعتبار داخل في التصورات الكلية في الذهن.

وإلى الحد الذي اقتصرت فيه الملكية على أشياء معدودة يصنعها الإنسان أو يأخذها من الطبيعة، لم تكن هناك مشكلة. إلا أن الإنسان مخلوق اجتماعي. وهو محتاج للمقايضة والمعاوضة (وعلى حد تعبير ابن سينا للمعارضة والمعاوضة) ونقل الأشياء من شخص لآخر. ومن ناحية أخرى فإن المواد القابلة للانتفاع بها كثيرة في الطبيعة. فإذا افترضنا عدم الحاجة للتملك في أول الأمر نظراً لوفرة تلك الأشياء كالأرض مثلاً. إلا أن الضرورة دعت فيما بعد لتحديد وضعية تلك الأشياء. لذلك أوجبت ضرورة التصرف في رؤوس الأموال تلك وكذلك المقايضة الضرورية التي لا بد منها - أوجبت وضع ضوابط توضح واجبات الأشخاص تجاه ملكية وسائل العيش العامة والمقايضة. وهنا ظهرت مسائل الحقوق وموجبات التعاقد حول الملكية.

في البداية، كان حق الملكية هو هذا الحق الطبيعي والغريزي، ومسوغاته أيضاً هي مسوغات الطبيعة والغريزة. وبرأينا فإن الدواعي الطبيعية والغريزية للملكية شيان اثنان:

الأول: العمل والإيجاد. وبعبارة أخرى العلاقة الفاعلية.

الثاني: التملك والهبة، بعبارة أخرى، العلاقة الغائية. إلا أن المجتمع البشري -وكما يقولون إن الإنسان مدني بالطبع- قد أوجب وضع سلسلة من الضوابط المقتنة، لأن الغريزة والطبيعة غير كافيتين لتعيين حدود وحقوق الإنسان في هذا المجال. وكما قلنا في النمط التاسع من (الإشارات) فإن معنى كون الإنسان (مدنياً بالطبع) لا يعني أنه يدرك بحكم الغريزة طريق الحياة الاجتماعية. فمن هذا الباب أن الملكية هي أيضاً مثل كثير من المسائل الأخرى المرتبطة بالحياة الاجتماعية، ينبغي أن تُحدد بالقانون الذي يجب أن يحدد موجباتها.

فلننظر الآن في القانون نفسه ولنتساءل: لأي معيار ينبغي أن يكون تابعاً؟ ينبغي للإنسان أن يتبع القانون. ترى إلى أي شيء ينبغي أن يكون القانون تابعاً؟ القانون ينبغي أن يكون تابعاً للعدالة. لكن ما هي العدالة؟ هل هي عبارة عن مصلحة المجتمع وأنها الشيء الذي يحفظ التوازن الاجتماعي على نحو أفضل؟ أم هي المساواة؟ أم إعطاء كل ذي حق حقه؟ أنها موضوعات سنبحثها ضمن ملف العدل والعدالة الاجتماعية.

قلنا أنه يمكن لثلاثة عوامل أن تتدخل في إنتاج الثروة: أولها الطبيعة، والطبيعة تعني الأرض، البحر، السحاب، المطر، الهواء، الشمس. فلننظر الآن إلى هذه المجموعة من الثروات الطبيعية التي لم يتدخل العمل في إنتاجها: الأسماك، اللآلئ، الأعشاب الطبيعية، الغابات والمعادن، العيون الطبيعية، الجبال والبحار نفسها إذ يمكن أن تكون ملجأ أو واسطة للإبحار. هل أن كل تلك الأشياء التي ذكرناها آنفاً يمكن أن تكون قابلة للملكية أم لا؟.

الجواب: بديهياً أنه لا يوجد أي موجب لأن يملك شخص ما أمثال تلك الثروات. فكما قلنا فيما مضى، فإن موجبات الملكية أما أن تكون الفاعلية أو الغائية، أي أن الشيء المملوك ينبغي أن يكون مملوكاً بسبب فعل وتأثير الإنسان، (أي أن يكون ثمرة عمله)، أو أن يكون ذلك الشيء الذي أوجدته الطبيعة أو أن الإنسان هو الذي ساعد على أخراجه للوجود وكان هدفه أن تكون تلك الثروة مختصة بالشخص الفلاني.

إن الثروات التي ذكرناها أعلاه قد انتجتها الطبيعة وليس الإنسان. والطبيعة - كما ترى بعض الفلاسفة - لا هدف لها. بينما قال آخرون بوجود هدف هو البشرية بأسرها وليس شخصاً معيناً. وعلى أي حال فإنه لا يوجد سبب يجعل تلك الثروات ملكاً لشخص واحد. فإن كان ولا بد من أن تكون مملوكة، فينبغي أن تكون ملك الجميع. أي ملك أولئك الذين انتجت الطبيعة ثرواتها لأجلهم. وفي رأي الإسلام فإن تلك الثروات قد خلقت لهدف، والمبدأ المبين لذلك قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَصَمَهَا لِلْأَنَامِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جِجَعًا﴾^(٢). فثروات الطبيعة إذاً وقبل أن يتدخل العمل في تشكيلها ينبغي أن تكون لجميع أبناء المجتمع البشري. إلا أنها تتخذ حكماً آخر حين يتدخل العمل فيها، كالأرض التي تحيا بواسطة الأحياء أو الزرع، أو المعادن التي تستخرج من باطن الأرض.

أما تلك الأشياء التي انتجتها الطبيعة إضافة لعمل الإنسان، فبدون شك إن تلك الثروات الطبيعية كانت موجودة قبل التدخل بالعمل وهي مهياة بـ (القوة)^(٣) لنفع الإنسان. ولكون كل تلك الثروات - قبل بدء العمل - حقاً للجميع، فلا يمكن لأحد أن يدعي أن علاقتها بالآخرين قد قطعت بمجرد ممارسة العمل من قبل شخص أو أشخاص معينين. نعم، إن العمل الذي قام به ذلك الشخص مع تلك الثروات يعطيه حق الأولوية والتقدم على الآخرين. والآثار المترتبة على حق الأولوية هذا هي أن يكون له حق الانتفاع المشروع فيها، أي الانتفاع الذي ينسجم وأهداف الطبيعة والفطرة. إلا أنه لا يحق له أن يتلف تلك الثروة أو ينتفع منها انتفاعاً غير مشروع. لأن تلك الثروة متعلقة أيضاً وفي الوقت نفسه بالمجتمع. ولهذا لا يجوز الإسراف والتبذير وأي انتفاع غير مشروع فيها. ليس بسبب أن ذلك العمل الذي مورس في الثروة حرام فحسب، بل أيضاً بسبب أن ذلك التصرف في الثروة العامة كان بغير إذن.

(١) الرحمن: ١٠.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) الاستعداد أو القابلية. (المترجم).

لو فرضنا جدلاً أن الإنسان يستطيع بقدرته الخاصة لوحدها ومن غير تدخل من الطبيعة، أن ينتج محصولاً ما يمكن أن يقال حينها أنه أصبح صاحب ذلك المحصول الذي أوجده. وأن يكون له الحق في أن يتصرف بتلك الثروة كيفما يشاء. لكن المسألة ليست كذلك. لأنه لم يكن موجد تلك الثروة لوحده، بل حتى لو كان الموجد لها فعلاً فليس له حق الإسراف واتلاف تلك الثروة. لأنه ليس (واجب الوجود)^(١) بذاته، أو القائم بذاته، كما أنه لم يخلق نفسه بنفسه، إنه كائن اجتماعي، ساهم المجتمع في إخراج طاقاته العلمية والعقلية والبدنية إلى الوجود. وهو مدين في قواه الجسمية والنفسية والروحية للمجتمع. إذ أن تلك القوى ليست ملكه الخاص فحسب. فالمجتمع له حق فيها. ويرتب على ذلك أن يكون للمجتمع حق أيضاً فيما تنتجه قواه وطاقاته. إذاً فحين نفترض جدلاً أن يقوم إنسان بإنتاج محصول بدون معونة الطبيعة، لا يكون له حق في اتلافه أو الإسراف فيه، على الرغم من أن هذا الفرض محال.

وبهذا الدليل أيضاً يوجد جانب حقوقي للانتحار، أي أنه غير جائز بلحاظ الحقوق الاجتماعية. ولن يستطيع أحد القول - في الجانب الحقوقي - أن لي الحق في اختياري وأريد أن أقتل نفسي. سيقول المجتمع له: لقد ساهمت في بناء هذا البناء المتكامل - جسم الإنسان - وأنفقت عليه رؤوس أموال مادية ومعنوية إلى أن ظهر هذا البناء متكامل إلى الوجود. والآن جاء الوقت المناسب كي استرد ديني. وأريد الخدمة منك. وليس لك الحق قبل أن تعطي دين المجتمع له أن تقتل نفسك. نعم، يمكن لك ذلك بعد أن تعطي حق المجتمع بالقدر الكافي.

وبطبيعة الحال فإنه بغض النظر عن المجتمع وحقوق المجتمع، فمن ناحية الأوامر الإلهية لا يوجد حق لأحد أن يقتل نفسه حتى لو دفع دين المجتمع. فلو أن المجتمع تنازل عن حقه وأصدر قانوناً يجيز فيه قتل النفس، فليس هناك إذن بقتل النفس طبقاً للحق الإلهي. أي أن حق الإنسان في نفسه أقل من حق خالقه فيه. ليس بمعنى أن الله فيه نفعاً، وإنما لأن الله فيه رأياً:

(١) واجد الوجود هو الله سبحانه. (المترجم).

ومهما يكن فإن هذا موضوع آخر له أصل آخر .

إن اشتراك المجتمع في الناتج عن مجموع إيجاد الطبيعة والعمل البشري لا يمكن أن يكون أكثر من هذا الذي أوضحناه . والقول بأن الآخرين قد اشتروا بقدر متساوٍ في ناتج عمله، مخالف لمبدأ العدالة، وهو استغلال . لأن القول بوجود حق للمجتمع على الأفراد ينبغي أن يكون متناسباً مع العمل فيما لو كان قد أنجز بشكل حر أو بالإكراه في المجتمع . فإن أدى شخص عملاً أكثر من عمل شخص آخر فحينئذ تكون مشاركة الغير له في محصوله ظلماً واستغلالاً . وإن أردنا - جدلاً - إجبار جميع الأفراد على أن يعملوا بصورة متساوية لكي يحصلوا في النهاية على حصص متساوية من المحصول، فإن هذا اجحاف وظلم أيضاً . حيث سنسلب الحرية من شخص منحه الطبيعة قوة جسمانية ونفسية أكثر، ومن شخص رغم أنه لا يمتلك القوة الكافية إلا أنه غير مستعد لقضاء وقته بالكسل والاسترخاء .

إن الظلم والاجحاف ليسا منحصرين بالاستغلال، أي أن يتصرف فرد بناتج عمل شخص آخر، بل أن منع فرد أو أفراد من الاستفادة من أقصى ما لديهم من طاقة، وسلبهم هذه الحرية هو ظلم وسلب لحق طبيعي . وبديهي أن بني الإنسان خلقوا على درجات متفاوتة من حيث الاستعداد للعمل والنشاط والاستمرارية وما يضاد هذه الصفات من الكسل . وبديهي أيضاً أن للطبيعة في إيجاد هذا التفاوت هدفاً . وعلى فرض عدم وجود هدف، فإن الأمر لا يختلف .

وعلى هذا، فإكراه الأفراد على أن يعملوا أكثر كي يعطوا ناتج عملهم للآخرين، هو ظلم واستغلال . كما أن منعهم عن العمل الأكثر والزامهم بالعمل بالمستوى الذي يعمل به أضعف العمال، ظلم . على الرغم من أنه ليس استغلالاً . إضافة إلى أن الحاليتين عائق في طريق الرقي والتقدم والتكامل في المجتمع . إذ أننا كنا قد قلنا أن شيئين اثنين مانعان من نمو ورقي المجتمع وكلاهما ظلم واجحاف .

أحدهما : الحجر على المواد الأولية بواسطة ملكيتها من قبل أفراد معدودين وهو من مستلزمات النظام الرأسمالي .

والثاني: إيقاف النبع الإنساني والطاقة الإنسانية والمنع من المنافسة وهو من مستلزمات النظام الاشتراكي.

في الحالة الأولى يُسلب عن الأفراد المشجّع والدافع القوي والطاقة. بينما يُمنع في الحالة الثانية عملياً نشاط وسعي الأفراد. مع الأخذ بنظر الاعتبار أن التفاوت في طاقات الأفراد يبلغ أحياناً ما بين السماء والأرض.

وأما مسألة أن ملكية الأرض - مثلاً - ينبغي أن تكون من الثروات العامة، (أو ما سوف نشته لاحقاً من أن المكانن من حيث كونها مظهراً لرقى المجتمع لا يمكن أن نعتبرها ناتجاً غير مباشر لرأس المال، بل هي ناتج غير مباشر لعقل ونبوغ المخترعين، ولا يمكن أن يكون ناتج العقل والنبوغ ملكاً شخصياً، وعليه فلا يمكن للمكانن الإنتاجية أن تكون مملوكة للأشخاص)، أن كل ذلك هو مسألة أخرى. وهو ليس نفيّاً للملكية الفردية أو ألغاء للملكية الخاصة. فحين تقتضي بعض الموارد الخاصة أن تكون الملكية عامة - وذلك في حالة الاقتضاء - تطبق الملكية الاشتراكية وليس الفردية. كما في حال اعتبار الإسلام للأنفال من الثروات العامة. فالإسلام لا ينفي الملكية الخاصة حين يقول بالملكية العامة - كما في حالة الأنفال - ولا ينفي الملكية العامة بقبوله لمبدأ الملكية الخاصة. فحيثما كان العمل هو عمل الأفراد تكون الملكية الفردية. وفي المواضع التي لا يتدخل فيها عمل الأفراد تكون الملكية جماعية.

فعلى هذا فالإسلام رغم كونه يقر الملكية الجماعية لبعض رؤوس الأموال بما أنه لا يقبل بالملكية الاشتراكية في ناتج عمل الأفراد إلا بموافقتهم والتعاقد معهم، ليس مذهباً اشتراكياً كسائر الاشتراكيات. وبما أنه لا يعتبر الثروات الطبيعية والصناعية عائدة لشخص واحد، فهو يقر الاشتراكية بشكل من الأشكال.

هذا هو موقع الإسلام بين الرأسمالية والاشتراكية.

الفصل الثالث

القيمة

القيمة:

إن واحدة من أهم المسائل في الاقتصاد، سواء من الناحية النظرية والفنية أم الخلقية، مسألة القيمة. ما هي القيمة؟ وما هو العامل المقيّم؟.

يعطي الإنسان لبعض الأشياء أهمية وقيمة، تلك الأشياء التي تكون مفيدة ونافعة له. والقيمة الاقتصادية عبارة عن قيمة موجودة في مادة من المواد الحياتية. أو أن يُعطي اعتبار لقيمة حياتية أو نقد لأجل أمر مادي أو معنوي كالـتعليم، أو فني كالغناء. والبحث في القيمة له قسمان:

الأول: كيف اعتبرت بعض المواد في هذا العالم ذات قيمة ولها ثمن ومن الثروات كالماء والخبز والأرض والثمار والسجاجيد، بينما لم تعتبر أشياء أخرى من الثروات أو ذات ثمن كالنور والهواء والزباله والنفايات؟.

الثاني: من أين ظهر التفاوت في قيمة الأشياء التي اعتبرت أموالاً ذات قيمة؟ بعبارة أخرى من أين نشأت القيمة، والتباين في القيمة من مادة لأخرى؟ ولماذا يكون ثمن أحد شيئين متساويين في الوزن أو الكيل أو القياس أعلى من الآخر؟.

أما عن القسم الأول: فإن صفة (الثروة والقيمة شيء مرتبط بكون تلك الثروة

مفيدة للإنسان)، أي أن تسد حاجة من حاجاته أو تساعد على سد تلك الحاجة، سواء أكانت تلك الحاجة مادية ومعاشية أم غير مادية، وسواء أكانت الاستفادة من (عين) ذلك الشيء المستفاد منه مساوية لانعدامه من الوجود كالخبز والثمار، أم أن منفعة ذلك الشيء (المنفعة بالاصطلاح الفقهي) يتم استحصالها لكونها وسيلة للاستفادة من شيء آخر وليست الاستفادة من (عينها) مثل انتفاع الإنسان من رؤية المنظر الجميل، أو الاستماع للغناء^(١) أو السكن في بيت.

والحقيقة هي أن المنفعة (في الاصطلاح الفقهي) هي كل شيء قابل للتبادل بالمال، إلا أنه لا يعتبر بذاته مالاً وثروة. إن الجمال أو الغناء أو الخطاب وسيلة للحصول على المال وقابل للتعويض بالمال، إلا أن كل تلك الأشياء لا تعدّ ثروة ومالاً. إذا فشرط (الثروة) أن تكون هي نفسها (عيناً). ونستخلص مما مرّ ما يلي: أن الشرط الأول للثروة أن يكون الشيء مما تدعو الحاجة إليه. والثاني: أن لا يكون بكميات وفيرة ومجانياً كالنور والهواء الثالث: أن يكون قابلاً للتخصيص.

فإن كان شيء لا يستطيع الأفراد حيازته لأنفسهم فقد خرج عن سيطرة الأفراد. وإن كان وفيراً، فلا يمكن أن يعد ثروة كالمطر والنسيم. وأما بالنسبة للشرط الثاني فيمكن القول أنه لا شرطية فيه، لأننا لو فرضنا شيئاً موجوداً بوفرة أكثر مما هو مألوف، إلا أن الأفراد يستطيعون السيطرة عليه فإنه سيصبح - عاجلاً أم آجلاً - ثروة، كما في الأرض والبحر حين تتم السيطرة عليهما. وإن كان الأمر بالعكس، حيث يوجد شيء على قدر الحاجة أو أقل مما هو مطلوب، إلا أنه قابل للحيازة كالمطر والنسيم، فإنه لن يصبح ثروة. إذا فقد حل الشرط الثالث مكان الشرط الثاني.

ومما سبق، فقد أصبح واضحاً أنه لا دخل للعمل في أصل الثروة. وبطبيعة الحال فإن أشياء كثيرة لا تصبح قابلة للاستفادة قبل أن يتدخل العمل فيها. إلا أنه توجد أيضاً أشياء كثيرة يمكن الاستفادة منها قبل تدخل العمل وتعتبر ثروة.

(١) الكسب من الغناء أمر خاص ينبغي أن يبحث بصورة مستقلة.

فالأشياء التي ينبغي أن يتدخل لعمل فيها هي ثروة قابلة للاستفادة بالقوة. كما أن من الممكن أن يتدخل لعمل في أحد الأشياء لأنه لا يصبح ثروة نظراً لكونه غير مفيد ولا تدعو حاجة إليه. أو أن تكون له قيمة في مدة معينة ثم تنتهي بعد ذلك.

ينبغي أن يعدّ لعمل سبباً في الملكية، وليس سبباً في مصدر الثروة. فالثروة (أو القيمة) منذ البداية وإلى الأبد لن تكون دثرة مدار لعمل.

وأمّا عن تقسيم الثروة، في سبب تفاوت القيمة، فقد كتب نوشين في كتاب الأصول عمه (لإقتصاد) صفحة ١٤:

إن تعيين وتحديد قيمة في سوق رغم كونه ينتج عن التضاد والصراع بين من يبيعهم إنتاج البضائع، لأنه مستقل عن إرادة كل واحد منهم، وكذلك عن إرادة كل المجتمع، وهو مثل قوانين الطبيعة التي تفرض نفسها عليهم بقوتها التي لا تغير. فمثلاً يمكن تعدد أنواع من البضائع أن يفسد أصحابها، لأنه ما دامت لشروط التي عُينت بموجبها أسعار تلك البضائع قائمة، فإنه لن يستطيع أي أحد أو أي قوة - في الإقتصاد القائل على التقاضية - أن تغير تلك الأسعار).

ينبغي لاتباء هذا إلى عدة أمور:

١- أي في حدّ يكون الأفراد أحراراً في تعيين الأثمان في الإقتصاد الحر والقائم على التقاضية الذي يبنى الملكية الفردية؟ وإلى أي حد تستطيع الدولة أن تشرف على الأسعار وتحددها؟ وهل أن الدولة تستطيع أن تقف فقط بوجه الظلم الذي يمارسه البائعون أم أن تتحكم في سعر الواقع للبضائع وارتفاعه وهبوطه؟

إن الملاحظة التي يقع فيها حضرات السادة هي أنهم يريدون بقاعدة فكرية رسطوية واحدة أن لا يفترضوا أكثر من نظامين اقتصاديين: الإقتصاد القائم على الملكية الفردية والحرية المطلقة، والإقتصاد الاشتراكي. ولأن الأول باطل، فالثاني إذاً صحيح. بينما الحقيقة هي أنه يمكن احتمال اقتصاد ثالث، وهو المعتمد على الملكية الفردية، إلا أنه يعطي الدولة بوصفها الممثلة لإرادة ومصلح الشعب، الحق في الإشراف على الإنتاج والإنفاق.

ب - لماذا ترتفع وتنخفض قيمة الشيء الواحد؟ وهل أن الحد الأعلى والحد الأدنى مسألة حتمية في العمل؟ على أي أساس يظهر التآرجح في الأسعار؟ وما هو الذي يتحكم في تحديد الحدين الأعلى أو الأدنى؟.

ج - ما هو السبب الذي يعطي البضاعة المعينة قيمة خاصة بها؟ ما الذي يعطي الجواهر مثلاً قيمة خاصة؟ ولماذا جرت العادة على أن تكون الحنطة أغلى من الشعير، والسكر أغلى من الحنطة، والكمثري أغلى من التفاح^(١)؟.

يقول نوشين في ص ١٤ من (أصول علم الاقتصاد):

(نظراً للأهمية الفائقة للقيمة في اقتصاد المقايضة، ينبغي لنا أن نتساءل أولاً: بأي شيء ترتبط القيمة؟ وأي عامل يحددها في اقتصاد المقايضة؟).

ثم يضرب مثلاً بقلنسوتين قيمة أحدهما ٢٥٠ ريالاً والأخرى ١٥٠ ريالاً. ويقول:

(لو أنني سألت البائع عن سبب هذا الاختلاف في القيمتين لقال لي: إن نوعية القلنسوة الأولى أفضل من الثانية. فيجعل السبب هو اختلاف النوعية أو طبيعة الاستعمال. ترى هل هذا جواب صحيح؟ للوهلة الأولى يبدو أنه صحيح، فالقلنسوة ذات النوعية الجيدة يمكن استخدامها لمدة ستين. بينما يدوم عمر الثانية لسنة واحدة فقط. أليس هذا كافياً لأن يجعل ثمن الأولى أكبر؟.

ينبغي لنا أن ندقق أكثر في المسألة.

في البداية، لنضع بدلاً من القلنسوتين قلنسوةً وصحناً. وبطبيعة الحال فإن ثمن الصحن العادي أرخص من ثمن القلنسوة. فلنفترض أن ثمن الصحن أرخص أربع مرات من ثمن القلنسوة، ترى هل نستطيع أن نستنتج هذه النتيجة: بما أن عمر الصحن أقل أربع مرات من عمر القلنسوة لدى الاستعمال، لذا فإن ثمنه أقل أربع مرات من ثمن القلنسوة؟ بديهي أن يكون الجواب: لا. لأن

(١) إن تحديد القيمة - مهما كانت - ينبغي أن يحدد في ضوء الحقوق والعدالة، خاصة إذا أخذنا بوجهة نظر العلماء الكلاسيكيين الذين يرون أن العمل هو العامل الوحيد، أما رأينا في الرأسمالية فهو رأي خاص.

الصحن الواحد - خاصة أن كان معدنياً - يمكن أن يستخدم لسنين طويلة . بينما لا يزيد عمر القلنسوة عن سنتين .

إذاً، بعد التحقيق، يمكن القول أن مدة عمر استخدام البضاعة ليست عاملاً مهماً في تحديد سعرها).

إن قصارى ما نستخلصه مما سبق هو أن السلعة ونوعها ليسا دائماً العامل الوحيد في تحديد الثمن . إلاّ أنهما لا يتنافيان مع كونهما من عوامل القيمة . بل يمكن القول بأن النوع هو العامل الوحيد في بعض المواد كالجواهر .

والأمر الثاني أن الكاتب (نوشين) أخذ بنظر الاعتبار في المثال أعلاه (مدة استعمال) المادة . لكن ينبغي أن يكون معلوماً أن الاختلاف في الشيء لا ينبع فقط من مدة الاستعمال، بل من عوامل أخرى مثل كونه دقيقاً أو شفافاً أو لوجود بعض الخواص الطبيعية فيه . وأما الهيئة فهي ترتبط بالكيفية والشكل الصناعي، وبالابتكار وليس بالعمل .

ثم يقول في ص ١٥ :

(وربما كان السبب في كون ثمن القلنسوة أغلى من ثمن الصحن، لكون القلنسوة أكثر منفعة من الصحن في العادة . إذ يمكن الاستغناء في حالات الاضطراب عن الصحن وتناول الطعام بقدر الطبخ، أو استعارة صحن من الجيران . إلاّ أنه لا يمكن الاستغناء عن القلنسوة أو استعارتها من أحد في أيام الشتاء ونزول الثلج والمطر . ولا نستطيع الخروج من البيت .

ولو أمعنا النظر ودققنا لوجدنا أن كون الشيء مفيداً ليس كافياً أو باتاً في تحديد أثمان الأشياء . لأن ثمن الخبز أقل بكثير من ثمن التبغ والسيجارة . إن كان الأمر كذلك فبأي مقياس نستطيع قياس درجة احتياجنا بالنسبة للبضائع والحاجات المحددة؟ (ستبحث فيما بعد في مسألة العرض والطلب). من جهة أخرى، ينبغي أن نعلم أن درجات احتياج الإنسان للأشياء المختلفة ودرجات فائدتها نسبية ومتغيرة . فلو فرضنا أن تاجراً غنياً وطالباً جامعياً فقيراً ذهباً لكان خياط لشراء سروال لكل منهما (...).

لقد تحدث الكاتب آنفاً عن كون الشيء مفيداً فقال أنه غير كاف وبات في

هذه المسألة. وعليه فقد لَمَحَ تلميحاً إلى أن (الفائدة) مؤثرة في المقام. ولأجل أن نعرف ما إذا كان الشيء الفلاني مؤثراً أم لا ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار جميع الشروط بصورة متساوية، ثم نرى حينها ما إذا كان هذا العامل (الفائدة) مؤثراً أم لا. أي ينبغي أن يكون هناك سلعتان متساويتان من حيث المادة ومن حيث قانون العرض والطلب، ومن حيث مقدار العمل الضروري لإنتاجهما، إلا أنهما يختلفان في مسألة الفائدة وانعدامها، فننظر آنذاك هل أن هذا العامل (الفائدة). لمؤثر أم لا؟ إلا أن المذكور أعلاه ينبغي كون هذا العامل هو (العامل الوحيد). أي أن هذا ينفع منطقياً في إثبات تأثير العوامل الأخرى وليس نفي تأثير هذا العامل. وعلى هذا، فالشرح الذي قدمه كاتب (أصول علم الاقتصاد) لا يخلو من شكل من أشكال المغالطات المنطقية.

إذاً فالمنطقي والصحيح هو الرأي الذي قلناه. وبطبيعة الحال فإنه في حال تساوي كل الشروط (من حيث المادة والعمل والعرض والطلب) وتأثير كونه مفيداً، فالنوعية مؤثرة أيضاً في حالة تساوي بقية الشروط. فلو أمكن هذا لأدت الجودة إلى زيادة الطلب وقلب الموازين. وسنبحث ذلك في موضوع العرض والطلب الآن.

يقول نوشين ص ٢٠:

(يبدو أننا عثرنا على العامل الذي يحدد مستوى القيمة بغض النظر عن التغيرات الحاصلة بواسطة العرض والطلب (التغيرات بين الحدين الأعلى والأدنى). إلا أن هذا الجواب لن يقنعنا كما ينبغي. فلو قسمنا ثمن سلعة بواسطة ثمن سلعة أخرى، لما تقدمنا خطوة في بحثنا هذا. فنكون كما لو أردنا أن نعرف شيئاً مجهولاً بشيء مجهول آخر. فلنواصل البحث.

لننظر في قيمة طقم ملابس فنجد أن المواد المستخدمة في صناعته ١٣٠٠/١٠٠٠، أو ١٣/١٠، أما الجزء الآخر أي ٣٠٠/١٣٠٠، فهي أجرة عدة أيام من عمل الخياط. فلننظر الآن في ثمن قطعة القماش وبقية ما استخدم من مواد في صناعته، كيف حددت؟ لماذا كان ثمن قطعة القماش لوحدها ٨٠٠ ريالاً؟ لأنه يجب أن يبذل جهد في نسجها. فلنفترض أن قيمة المواد الأولية - أي الصرف - هي ٥٠٠ ريال. نعود

فَسأَل بأي شيء يرتبط ثمنه؟ فنَجِيب كما في الأول: أنه يرتبط بالمواد الأولية، أي ثمن الخروف ناقصاً العظام واللحم والجلد وغيره. ومرتبطة أيضاً بمقدار العمل المبذول فيه (جَزَّ الصوف)، وثمرن الخروف مرتبط أيضاً بما أنفق عليه للتغذية والحراسة. وعلى هذا فإن كل المصاريف اللازمة لإنتاج أي نوع من السلع تتعلق بالعمل الذي أنفق عليها.

فإذا واصلنا السير في هذا الطريق من الاستدلال فسنصل آخر الأمر بصورة أكيدة إلى أنه لا يوجد شيء آخر سوى عمل الطبقات المختلفة من العمال والمواد الموجودة في الطبيعة. إلا أنه ما دام العمل لم يتدخل في تشكيل تلك المواد وتحويلها إلى شكل آخر، فلا يمكن احتسابه في المصاريف التي أنفقت على الإنتاج).

إن الملاحظات التي يمكن أن ترد على الرأي أعلاه هي:

أولاً: أن بعض السلع تستحصل جاهزة من الطبيعة مباشرة. ولا يتناسب ثمنها مع العمل الذي أنفق عليها كالأسماك والغزلان. إذ يمكن أن يقال أنه لم يتدخل العمل فيها. لذلك تعتبر الدول أمثال هذه ثروات عامة، كالبحار والغابات. ثانياً: إن كان للعمل قيمة ذاتية، ولم يكن هنالك دخل لشيء في القيمة، فلماذا حين تكون سلعة ما معروضة في السوق وتأتي سلعة من نوع أفضل بسبب كونها معدة من مادة أفضل (وليس بعمل أكثر) أو تدخل الإبداع في أحد جوانبها فجعلها أكثر فائدة، أو كان لها شكل أجمل. فيمجرد وصول السلعة الثانية تخرج السلعة الأولى من ميدان المنافسة، دون أن يكون هناك عمل إضافي في السلعة الثانية؟.

ثالثاً: يبين الكلام أعلاه أن العمل أيضاً سلعة تابعة للعرض والطلب، وثمرن هذه السلعة يرتفع وينخفض، وحين يبلغ درجة الصفر، أو حدّاً لا يستطيع تأمين الاحتياجات المعاشية للعامل فإنه يتوقف عن العرض. وحين تكون هناك سلعتان متنافستان من النوع نفسه أحدهما كان العمل فيها أقل إلا أنها أجود نوعية، والأخرى كان العمل فيها أكثر إلا أنها أقل جودة، فإن الأولى هي التي ستختار من بينهما. وبالتأكيد فإن السلعة التي تحتاج عملاً أكثر ستصبح بعد حين نادرة الوجود ويزداد ثمنها.

وعليه، فلا دخل للعمل في زيادة الثمن. إلا أن كل ذلك يوصلنا إلى أن العمل عامل من عوامل القيمة، لكنه لا يلغي وجود بقية العوامل، والعمل كبقية العوامل يؤدي إلى زيادة القيمة إذا تم مع توفر الظروف نفسها.

رابعاً: وأحياناً يكون السبب في زيادة ثمن إحدى السلع، كالسيارة مثلاً، إحدى الخواص الفنية الممتازة التي وضعت فيها. فمن الممكن أن يكون هناك مهندسان مصممان للسيارات أحدهما يفكر أكثر ويبدل جهداً عقلياً أكبر، إلا أن الآخر وبسبب حدة ذكائه وفطنته يبتكر شيئاً متقدماً على الآخر.

خامساً: إن الأعمال الفنية ترتبط بصورة عامة بالإبداع والذوق الشخصي وحسن الاختيار، وليس ببذل طاقة أكبر. إن نتاج أحد المبتكرين سواء أكان تأليفاً أم رسماً أم نحتاً أم بناء، له قيمة أكبر، لا لكثرة العمل فيه بل للإبداع. ويقول مؤلف (أصول علم الإقتصاد) في ص ٢١ وتحت عنوان (العمل، أساس القيمة):

(نلخص الآن ما قلناه آنفاً فنقول:

١ - إن كل المنتجات التي نحصل عليها بواسطة العمل الجماعي في نظام المقايضة، يطلق عليها اسم السلع).

أولاً: «إن كلمة سلعة ليست وفقاً على نظام المقايضة.

ثانياً: قلنا أن بعض السلع هي سلع موجودة في الطبيعة بدون تدخل الإنسان»^(١).

(ولكي تكون للسلعة قدرة على المقايضة في السوق، ينبغي لها أن تتمكن من سد حاجة من حاجات الإنسان. أي أن تكون لها قيمة استعمالية - كما في اصطلاح علم الإقتصاد -.

٢ - كل سلعة - في اقتصاد المقايضة - تستبدل في السوق بواسطة النقود

(١) يبدو أن المحصور بين قوسين هكذا « » هو من تعليقات مؤلف الكتاب (مطهري) التي كان على الهينة المشرقة أن تضمها في هامش الكتاب كما وعدت في المقدمة (المترجم).

بسلعة أخرى. وبهذه الوسيلة يكون لكل سلعة ثمن تعبر النقود عنه. فبنشأ بذلك استقرار لأثمان السلع ذاتياً نتيجة الصراع القائم بين منتجي السلع من جهة وبين البائع والمشتري من جهة أخرى. وينظم تأرجح الأسعار ارتفاعاً وهبوطاً نشاطات المؤسسات الإنتاجية المختلفة، ويؤدي إلى إحداث توازن بين هذه النشاطات واحتياجات الناس.

٣ - إن القيمة الاستعمالية لسلعة ما أو فائدتها، مرتبطة بأوضاعها الطبيعية والفيزيائية والكيميائية والميكانيكية. وهي الشرط الأول لبيع تلك السلعة. ولكن كما قلنا سابقاً فإن القيمة الاستعمالية لا يمكن أن تحدد الثمن. لأن الذي يحدد الثمن في السوق في نهاية المطاف، العلاقات بين أعضاء المجتمع القائم على المقايضة. فلا ينبغي إذاً البحث عن العوامل المحددة للثمن في الصفات الطبيعية للسلع، بل في العلاقات بين الناس).

القيمة الاستعمالية تعني كون السلعة مفيدة، وكونها مفيدة له علاقة بالمادة وبالعمل الذي أنفق على تلك المادة. ويؤثر في القيمة نوعية المادة، أي الصفات الطبيعية لها. أن أعجب الأدلة التي قدمها مؤلف (أصول علم الاقتصاد) قوله: (لأن الثمن في السوق هو نتيجة العلاقات بين أعضاء المجتمع القائم على المقايضة....).

فلو كان الأمر كذلك، فإن الذي يحدد الثمن ينبغي أن يكون العرض والطلب فقط، لأن العمل أيضاً لا علاقة له بالعلاقات الاجتماعية. ثم نسأل: أي ارتباط بين الاثنين؟.

٤ - (حين نأخذ بنظر الاعتبار العلاقات بين الناس نجد أن أثمان السلع يمكن أن تتغير حسب قانون العرض والطلب. إلا أن العرض والطلب لا يحددان المستوى الذي يتأرجح الثمن حوله. وكما قلنا آنفاً، فباستثناء النفقات الضرورية لإنتاج سلعة ما، فمن المؤكد أنه لن يستطيع شيء آخر أن يكون محدداً لهذا المستوى).

ومن وجهة نظر خلقية فإن هذه المسألة مثيرة للانتباه، حيث التآرجح في الأسعار يرفع أو يخفض من أسعار السلع. ترى ألا يعتبر هذا بحد ذاته نوعاً

من الفوضى والإجحاف القسري لحقوق العمال خاصة إذا كان التآرجح في الأسعار يؤدي غالباً إلى ارتفاع أسعار السلع. وتكون عوائد هذا الارتفاع ليست من نصيب العمال، بل من نصيب واسطة التبادل أي التاجر؟ أليس هذا دليلاً على أفضلية النظام الإشتراكي على النظام الرأسمالي؟.

وقال في ص ٢٣ تحت عنوان (العمل البسيط والعمل المركب)^(١):

(يتم تبادل السلع في الإقتصاد القائم على المقايضة بصورة عامة بحسب قيمة العمل، أي حسب كمية العمل الضرورية لإنتاجها. إلا أن السلع التي يتم تبادلها في السوق لا تختلف مع بعضها من حيث الشكل فقط، بل غالباً ما تكون مختلفة من جميع الجهات. فمثلاً لا نجد أحداً يقايض حذاءً لديه بحذاء آخر شبيه للحذاء الذي عنده من جميع الجهات، وعليه فلا بد للمقايضة أن تتم دائماً بين شيئين مختلفين. وهنا تتدخل المفاضلة وتقدير قيمة منتجات الأعمال المختلفة. فحين يأتي إلى السوق إنتاج صانع الأحذية، وإنتاج النساج يمكن لكل منهما أن يقايض مع الآخر، حيث تذوب الخصائص الظاهرية للسلع عن طريق هذا العمل.

ومما سبق نستنتج ما يلي: أن منتجات الحرفيين وغيرهم من المنتجين لها قيمة استعمالية مختلفة لا يمكن قياس بعضها بالبعض الآخر إلا أن ندرج جميع أنواع العمل تحت مفهوم كلي وعام هو «كمية الطاقة البشرية»^(٢) المنفقة فيها دون أن يكون لكيفية استخدامها دخل في تشكيلها.

فإذا أخذنا - في الإقتصاد القائم على المقايضة - العمل بصورة عامة بنظر الاعتبار، أسمينا ذلك العمل بـ (البسيط)، وإذا نظرنا إليه من كونه محتاجاً

(١) كما في التفسير الماركسي فإن (العمل البسيط هو الجهد الذي يعبر عن طريق القوة الطبيعية التي يملكها كل إنسان سوي بدون تنمية خاصة لجهازه العضوي والذهني، كعمل الحمال. والعمل المركب: هو العمل الذي تستخدم فيه الإمكانيات والخبرة التي اكتسبت عن طريق عمل سابق، كأعمال المهندس والطبيب. فالقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط. ولما كان العمل المركب عملاً بسيطاً مضاعفاً، فهو يخلق قيمة تبادلية أكبر مما يخلقه العمل البسيط (المجرد) اقتصادنا للشهيد محمد باقر الصدر ص ١٦٤ - ١٦٥ (الترجم).

(٢) النقد هو المميز والمحدد لمقدار ما أنفق من طاقة فكانه واسطة لإثبات القيمة وليس ثبوته.

لإنفاق طاقة سمي بـ (المركب)، إذا فالعمل البسيط موجب لإيجاد القيمة (السعر، الثمن) بينما يوجد العمل المركب القيمة الاستعمالية^(١).

ويمكن أن يلاحظ هنا ما يلي: على الرغم من أن العمل في الاقتصاد القائم على المقايضة خاضع لقانون العرض والطلب، وأنه توجد منافسة بطبيعة الحال بين أنواع العمل أي أن يحلّ العمل الأكثر نفعاً بدلاً من العمل النافع، إلا أنه مع ذلك يحدث وبسبب أسباب معينة أن تتنافس في السوق سلعتان أحدهما قليلة الفائدة والأخرى كثيرة الفائدة. فلا تستطيع الأكثر فائدة أن تحلّ محل الأقل فائدة^(٢). فمثلاً يحتاج إنتاج الشعير الكمية نفسها من العمل التي يحتاجها إنتاج الحنطة. إلا أن قيمة الشعير نصف قيمة الحنطة، ترى لماذا لا يتجه الفلاح لزراعة الحنطة بدلاً من الشعير لبيع ناتج عمله بقيمة أكبر؟ السبب في ذلك يمكن أن يكون أن الأرض التي تنتج الشعير لا تنتج الحنطة. أو أن الوقت الذي ينبغي أن تُبذر فيه بذور الحنطة وتُسقى أو تحصد هو غير الأوان الذي يزرع فيه الشعير، أي أنه يلاحظ وقت البطالة القسرية، أو أن يكون ذلك الفلاح نفسه منشغلاً - في أيام سقوط الثلج أو في الليالي - في الغزل. فبينما يكون ما يحصل عليه من عمله في الفلاة أو الأرض الزراعية يساوي عشرة ريالات لكل ساعة عمل واحدة، لا يزيد ما يحصل عليه من ساعة عمل بالغزل في بيته على ريال واحد. إذا فالعمل البسيط، أي مقدار الطاقة المبذولة ليست هي العامل الواقعي في تحديد القيمة. فكون السلعة مفيدة هو عامل مهم أيضاً.

وتحت عنوان (العمل الفردي والعمل الضروري اجتماعياً)^(٣) كتب في

ص: ٢٥:

(قلنا أن قيمة السلعة يحددها العمل البسيط المنفق عليها. إلا أننا إذا أردنا أن نقيس الأشكال المختلفة للعمل دون أن ندخل المميزات الخارجية

(١) من قبيل اعتبار (الشرط اللاتني) و (الشرط الشبي) في المادة والصورة.

(٢) يمكن أن نعتبر هذا دليلاً على أن العمل ليس أساس القيمة ولا هو السبب الأساس في تنظيم الأسعار.

(٣) نقل الشهيد محمد باقر الصدر (اقتصادنا ص ١٥٣) عن كارل ماركس تعريفه لكمية العمل الضرورية اجتماعياً فقال: (إن كل عمل إنتاجي يخلق قيمة تناسبه إذا أنفق بالطريقة المتعارفة اجتماعياً (المترجم).

لها، فمن الضروري أن نجد لنا وحدة قياس نستطيع بها معرفة كمية العمل الذي أنفق في إنتاج تلك السلعة. ووحدة قياس العمل هي «الزمان».

وهنا مسألة مهمة وهي: ما هي وحدة قياس العمل الذي عليه مدار القيمة؟ فلنفترض أن العمل يعني إنفاق الطاقة، سنكون مضطرين عندئذ إلى أن نقيس الطاقة، فنقول أولاً: إن الطاقة ليست شيئاً قابلاً للقياس، ثانياً: من الممكن أن ينتج شخصان اثنان محصولاً واحداً، وأحد هذين الاثنين وهو الأقوى أنفق طاقة أقل، والآخر وهو الأضعف جسمانياً أنفق طاقة أكبر وكان ناتج ما بذلاه من طاقة متساوياً. وإذا أخذنا الزمن فنسواجه هذه المعضلة نفسها. أي أن يؤدي الشخصان عملاً متساوياً في زمنين مختلفين، لأن أحدهما ذكي، والآخر كسول، أحدهما ماهر والآخر مبتدئ، ولذا فقد ادخلوا فرضية (متوسط العمل) المسماة (العمل الضروري اجتماعياً) حلاً لهذا الإشكال.

قال (نوشين) ص ٢٥ من كتابه (أصول علم الإقتصاد):

(حين نقول مثلاً أن ١٢ ساعة من عمل الخباز تعادل ٨ ساعات عمل صانع الأحذية، يبدو للوهلة الأولى أنه كلما كان الزمن المنفق على إنتاج سلعة ما، أكثر، أصبح ثمنها أغلى، إلا أنه ينتج عن هذا الاستنتاج خلل هو أننا إذا قبلنا بمبدأ أن ثمن أي سلعة يتحدد بمقدار الزمن اللازم لإنتاجها، فسيؤدي ما ينتجه العامل الكسول وغير الماهر - حيث أنهما سيستغرقان وقتاً أطول في الإنتاج - إلى زيادة في ثمن السلعة^(١).

فلنفترض أن حائكاً ما ينسج جوربين في ست ساعات، بينما ينسجهما حائك آخر في أربع ساعات، وحائك آخر ينسج هذين الجوربين نفسيهما في ساعتين. ويعود هذا الاختلاف في زمن الإنجاز إلى وسائل الإنتاج من جهة، وإلى المهارة والسرعة والنشاط في العمل من جهة أخرى. وبالنتيجة،

(١) إضافة إلى أن لكل عمل قيمة، كالعمل في البناء والمحاسبة والعمل في المصانع أو لدى خباز، حيث تحتاج بعض تلك الأعمال للقابلية بينما لا يحتاجها البعض الآخر، أي أنه لا ينبغي أن يؤخذ بنظر الاعتبار مجرد الطاقة المبذولة في العمل، فبذل الطاقة موجود لدى حيوانات النمل، أما في عمل الإنسان فالأصل، الذوق والإبداع والقابلية الخاصة، وهي أمور لا يتساوى الناس فيها بحكم الطبيعة والفطرة.

إذا اعتبرنا الزمان لوحده مقياساً لقياس مقدار الطاقة يبرز أمامنا اعتراض:

الأول: إن الزمان غير قادر على أن يكون لوحده مقياساً لقياس حركتين اثنتين إلا أن يحدد أيضاً مدى سرعة كلا الحركتين. فالزمن إضافة للسرعة هو الذي يحدد كمية الحركة. إضافة إلى أن بحثنا في مسألة العمل هنا ليس في تعيين مقدار الحركة من حيث طَيِّ المسافة، وإنما في تعيين كمية الطاقة المبذولة. ويمكن لحركتين اثنتين أن تكونا متساويتين في الزمن والسرعة، إلا أنهما مختلفتان في مقدار الطاقة المبذولة، فمثلاً حين يقف شخصان يتحركان متوازين يحمل أحدهما قلماً بيده والآخر قضيباً وزنه عشرة كيلوغرامات، فإن الطاقة المبذولة لن تكون متساوية من الاثنين. إذ فالزمن والسرعة كافيان لتحديد مقدار الحركة البسيطة - أي الحركة من حيث كونها طَيّاً لمسافة - إلا أنها لا تفي بالغرض في مجال تحديد كمية الطاقة المبذولة.

الثاني: إذا أخذنا اثنين من العمال أحدهما - وبسبب عدم مهارته - يحتاج إلى طاقة أكبر وزمان أكثر، أو أن يكون الزمن متساوياً إلا أن ما يبذله من طاقة أكبر - كما ألمحنا إلى إمكانية ذلك فيما مضى - أما الآخر فيحتاج أقل ما يحتاجه الأول. إلا أن ما ينتجانه متساوٍ من حيث القيمة الاستعمالية (فمثلاً أن كلّاً منهما قد نسج في نهاية المطاف جورباً واحداً)، فينبغي أن يكون ثمن الجورب الذي أنتجه العامل الذي بذل جهداً أكبر، أغلى من الآخر، بينما الأمر ليس كذلك.

ومن مطالعة الصفحة ٢٥ من الكتاب المذكور (أن الزمن هو وحدة قياس العمل) يستنتج أنهم أخذوا بنظر الاعتبار أحد شِقَيَّ الأشكال الثاني، أي أنه من الممكن أن يقوم عاملان إثنان بإنتاج محصول متشابه للمجتمع وليكن جورباً مثلاً، إذ يقوم أحدهما بإنتاج الجورب ببذله طاقة أكبر واستغراقه لزمان أطول، بينما الثاني ينتج جوربه بطاقة أقل وزمن أقصر.

إلا أنه لا يطرح الأشكال على تلك الصورة، بل يتجنبه بذكاء ثم يطرح المسألة بشكل آخر فيقول:

(إن كان لدينا ثلاثة نَساجين للجوارب: أحدهم ينسج الجوارب بست ساعات، والآخر بأربع، والثالث باثنتين، فهل نستطيع أن نستنتج من ذلك - إن كانت كل ساعة عمل تعادل ثمن ريالين - بأن الأول سيبيع جواربه المنتج باثني عشر ريالاً، والثاني بثمانية والثالث بأربعة؟ الجواب لا بطبيعة الحال. إذ لو وُفق النساج الأول لبيعه باثني عشر ريالاً، فإن الاثنين الآخرين لن يكونا مستعدين للبيع بثمانية وأربعة ريالات).

ثم بحث بعد ذلك مسألة العرض والطلب وقال في آخر الأمر:

(إنه لا يمكن حساب ثمن الجوارب على أساس عمل النساج الذي أنتجه في أقل مدة، ولا على أساس عمل من أنتجه في أطول مدة، بل بواسطة العمل المتوسط بالطريقة المتعارف عليها اجتماعياً لإنتاج السلعة. إن متوسط العمل هذا يسمى بحسب الاصطلاح بالعمل الضروري اجتماعياً).

ويقول بعد ذلك في الصفحة ٢٧:

(بناء على ما سبق، تحدّد كمية العمل الضرورية اجتماعياً بواسطة متوسط التكنيك الاجتماعي والسرعة المتوسطة والخبرة المتوسطة للعامل ومتوسط ظروف العمل. ومن ناحية أخرى فإن خبرة العامل وظروف العمل ليست في حالة ساكنة ثابتة لا تتغير. إذا فزمن العمل الضروري اجتماعياً لإنتاج سلعة ما، يتغير حسب تلك العوامل).

لنا هنا ملاحظات:

أولاً: إن كان العمل هو أساس القيمة، فلا يدل ذلك على أن العمل الفردي ليس أساساً للقيمة، وإن القيمة هي في العمل الضروري اجتماعياً الذي ملخصه: (جمع الأعمال المختلفة من حيث الحجم والزمان التي لها قيم مختلفة غير متناسبة مع حجم العمل وزمنه، ثم تقسيم أثمان الجميع على تلك الأعمال).

فإن قلتم إن الفوضى التي يوجدها قانون العرض والطلب في الإقتصاد القائم على المقايضة يسبب التضارب بين نسبة حجم العمل وقيّمته، نقول: الأمر ليس كذلك. فحين يدخل إلى السوق زوجان من الجوارب، متساويان من

حيث القيمة الاستعمالية ومختلفان من حيث الطاقة المنفقة في كل منهما، ثم يكون لهما في السوق قيمة متساوية، فلا يمكن القول عندئذ أن المعلوم (الإنتاج) قد أدى إلى الفوضى في السوق.

ثانياً: إن الاعتراف بأن التنكك الاجتماعي والخبرات والسرعة جميعها متغيرة، وبالتالي فإن معدل زمن العمل أي زمن العمل الضروري اجتماعياً، يؤدي إلى أن المجتمع غير مرتبط بزمن العمل، أي أننا لا نحتاج زمن العمل، لا زمن العمل الفردي، ولا زمن العمل الضروري اجتماعياً، وأن الذي يحتاجه الناس منحصر في كمية معينة من السلع تعادل كمية الطلب واحتياجات الناس، سواء أوجدت تلك السلعة ناتجة العمل البشري، أو الطبيعة أو حتى - جداً - التعاويذ والسحر، وسواء انتجت تلك السلعة في زمن قصير جداً، أم طويل جداً. فعلى أي حال فإن الذي يحدد ثمن ذلك الشيء ليس كمية العمل الفردي، وليس كمية العمل الضرورية اجتماعياً - الذي هو متغير على أي حال - وليس هو كذلك قانون العرض والطلب بمعنى النسبة الخاصة العددية، بل أن الذي يحدد الثمن هو الطلب ومستوى الانسجام مع الأسس المنظمة للسلوك الإنساني في مجال المنافسة.

ثم أوضح مؤلف (أصول علم الاقتصاد) بعد ذلك في النصفحة ٣٠ بأن ثمن الألمنيوم كان حتى منتصف القرن التاسع عشر مرتفعاً، إلا أنه أصبح الآن رخيصاً، لاستخدام الطاقة الكهربائية في استخراجها بمنتهى اليسر (بعمل قليل جداً). وأضاف:

(إن هذه التجربة وهذا المثال يثبت بصورة جلية أنه لا يمكن تحديد وتعيين الثمن بواسطة العرض والطلب. فإذا كان استخدام الألمنيوم قد ازداد ثمانية آلاف مرة في الثلاثين سنة الأخيرة، فلا ينبغي البحث عن تفسير لعله انخفاض ثمن هذا المعدن في علاقات العرض والطلب. بل على العكس، فإن ازدياد الطلب هو النتيجة الحتمية لانخفاض الثمن. والعلة الأساسية في انخفاض الثمن أيضاً هو انخفاض القيمة - تخفيض زمن العمل الضروري اجتماعياً -).

ويبدو أن هذا الاعتراض يقوم على أساسين:

الأول: إنه خلافاً لما قاله مؤيدو العرض والطلب. فإن الطلب ليس سبباً

رئيساً ولا معياراً ثابتاً. كما تكون أحياناً علة زيادة الطلب وارتفاع الثمن معلولاً لانخفاض الثمن الذي هو بحد ذاته معلولٌ لتخفيض زمن العمل.

الثاني: جرى التركيز فقط على قوانين العرض والطلب. ولم يفكروا بأن يكون عامل آخر - غير زيادة نسبة العرض على الطلب - سبباً في انخفاض الثمن أو ارتفاعه، وهو تقليل وأحياناً زيادة زمن العمل.

فبالنسبة للأساس الأول، يبدو أن مؤيدي العرض والطلب لا يؤيدونه، أي أنهم لا يزعمون أن الطلب دائماً هو العلة بالنسبة للعرض والثمن، بحيث لا يمكن أن يقع بموقع المعلول. وقد أوضحنا هذه النقطة فيما مضى.

أما الأساس الثاني: إن ادعى أحد أن اختصار زمن العمل - ما ندعوه باليسر بحسب اصطلاحنا - غير مؤثر، فسيعترض عليه. إلا أنه لو ادعى أحد أن للسهولة (اليسر) تأثيراً في الاستمرار النسبي للزيادة في العرض، فلا اعتراض عليه - كما كنا قد قلنا هذا في بحث أساس القيمة - فقد قلنا أن بعض الأشياء مؤثرة في العرض (إضافة للطلب) ومن بينها كون الشيء في المتناول، وعدم وجود خطر فيه، وملاءمته للمألوف.

ومما مرّ أعلاه يصبح واضحاً:

(أولاً): إن كان العمل أساس القيمة، والزمن هو وحدة قياس العمل، فينبغي أن نجعل العمل الفردي موضوعاً للقياس، وليس العمل المسمى بالضروري اجتماعياً.

(ثانياً): على فرض أننا اتخذنا من العمل الضروري اجتماعياً مقياساً، فينبغي أن نفترضه ثابتاً، أي أنه إذا كان وضع المجتمع من حيث الاستهلاك والطلب ثابتاً، فينبغي بالضرورة أن يكون العمل الضروري اجتماعياً ثابتاً، وإن كان المجتمع من هذه الناحية ثابتاً، فينبغي إيجاد نسبة ثابتة بين التغير في حالة الاستهلاك والطلب في المجتمع وبين العمل الضروري اجتماعياً. بينما الحقيقة إن حضرات السادة يعترفون بأنفسهم أن العمل الضروري اجتماعياً يتغير بواسطة التغيرات الحاصلة في التكنولوجيا والخبرة والمهارة. وليس لهذا التغير علاقة

بالوضع الاجتماعي من حيث الاستهلاك والطلب. وعلى هذا يفقد (العمل الضروري اجتماعياً) معناه بصورة تامة.

فلو قلنا مثلاً أن المجتمع محتاج لكمية غير محددة من العمل، فمن المؤكد أن هذه الكمية غير المحددة ليست مجرد وجود العمل. والكمية المحددة في الواقع، ذلك الواقع المحدد بنظر مؤيدي قاعدة العرض والطلب أو قاعدة مستوى الانسجام مع أسس السلوك الإنساني. هذا هو العمل الذي يستطيع أن يلبي مطالب المجتمع التي هي السلع، أي أن المجتمع في البداية ويحد ذاته لا يريد العمل وإنما السلع، سواء أ جاءت تلك السلعة عن طريق العمل إلى الوجود، أم عن غير طريق العمل.

إن العمل من حيث كونه قوة قادرة على إنتاج السلع مختلف في الأوقات المختلفة. فكلما تقدم التكنيك والخبرة انخفضت كمية العمل اللازمة لإيجاد ذلك الشيء الذي يطلبه المجتمع. إذاً فالذي يعني ويحدد كمية العمل، السلعة نفسها بحسب الظرف الزمني.

ومهما يكن، فلا معنى لأن نقول أن المجتمع محتاج لكمية من العمل ضرورية اجتماعياً. وهذه الكمية متغيرة وغير ثابتة. بل أن الذي له معنى، هو أن المجتمع محتاج لكمية ثابتة من السلع، وهذه الكمية الثابتة من السلع محتاجة لكمية من العمل لإنتاجها. وكمية العمل المطلوب متغيرة بحسب الظروف الصناعية والإنسانية. والاختصار في زمن العمل، إن كانت حاجة المجتمع ثابتة، والسلعة المعروضة أيضاً لها نسبة ثابتة متناسبة مع الحاجة. واختصار زمن العمل هذا خاص بسلع معينة يكون اختصار الزمن مؤثراً بـشـمـنـها بصورة أكيدة. لأننا وحسب ما ذكرناه في المبدأ الذي يتحدد بموجبه القيمة فإن الاختصار النسبي في زمن العمل يؤدي إلى تبديل نوعية ودرجة السلعة من حيث الطاقة المتجسدة فيها. إلا أنه حين يكون اختصار الزمن في عمل له جانب عام فإن ذلك لن يؤثر في خفض الثمن. أي أنه على الرغم من اختصار زمن العمل فإن الأسعار لا تهبط. وهذا أفضل دليل على أن العمل ليس أساس القيمة. كما أن هبوط الأسعار في حال اختصار زمن العمل لا ينطبق على جميع

السلع. والدليل على ذلك أن العرض والطلب لا يحددان أيضاً الثمن كما أشار نوشين في ص ٣٠ من (أصول علم الاقتصاد).

وإلى هنا نكون قد أوضحنا بالتفصيل صحة نظريتنا حول أساس القيمة.

ويقول - نوشين - في ص ٣٢:

(لكن لا ينبغي أن يُستفاد مما سبق بأن الأثر الفني لأحد الرسامين العظام قد اكتسب ثمنه المرتفع جداً بهذا السبب. فقيمة عمله متجسدة أيضاً في أعمال رسامين آخرين. إلا أنهم لم يبلغوا هذه الدرجة الرفيعة من الفن. لا، بل أن ارتفاع ثمن ذلك الأثر الفني كان بسبب إن كل أثر فني لأيٍّ من أولئك الفنانين هو فريد ولا مثيل له في الأعمال الأخرى ولا يمكن إيجاد مثيل له. وكما قلنا فيما مضى فإن إنتاج سلعة ما - سواء أتم في يوم أم في عدة سنوات لا أهمية لذلك في بحثنا - بواسطة العمل الضروري لإنتاجها، أو من الأفضل القول: بواسطة الإنتاج المجدّد لها، إذا فقيمة السلع التي لا يمكن إنتاجها من جديد - ولهذا السبب لا يمكن تنظيم إنتاجها بواسطة المقايضة - لا تخضع لقانون القيمة).

ويبدو أن الجواب أعلاه لم يصنع شيئاً سوى الاعتراف بوصوله إلى طريق مسدود في مسألة القيمة الذاتية للعمل. والاعتراف بأن العرض والطلب يحددان القيمة لأنه يقول:

(إن قيمة السلعة تحدد بواسطة العمل الضروري لإنتاجها من جديد، إذا فقيمة السلع التي لا يمكن إنتاجها من جديد - ولهذا السبب لا يمكن تنظيم إنتاجها بواسطة المقايضة - لا تخضع لقانون القيمة).

فمعنى ذلك أن السلع التي لا يمكن أن نعرض مثلها، ستصبح غالية - شتاً أم أبيضاً - بواسطة ارتفاع مستوى الطلب وقلة مستوى العرض.

ثم يأتي في ص ٢٣ ليقول تحت عنوان (مظهر القيمة - النقود):

(كما علمنا فإن قيمة أي سلعة تحدد بواسطة كمية العمل البسيط الضرورية بالشكل المتعارف اجتماعياً لإنتاج تلك السلعة. إلا أنه لا يكفي فقط احتساب كمية العمل المنفقة على السلعة ذات القيمة، بل لا بد أن يكون لتلك السلعة

في السوق سلعة تقابلها لتأخذ موقعها بواسطة المقايضة التي هي المظهر المادي لعلاقات العمل بين الناس، وإلا فستكون لتلك السلعة قيمة استعمالية وليس قيمة ذاتية. . . . إن المؤسسة الاقتصادية القائمة على المقايضة، لا تحدد قيمة سلعة ما بصورة مباشرة بواسطة كمية وعدد الساعات والدقائق الضرورية لإنتاج تلك السلعة، بل تحدد فقط بواسطة كمية معينة من سلعة أخرى).

ينبغي أن نقول هنا: إن كان المقصود بالكلام آنفاً أن المقايضة والسوق، المظهر والمظهر والواسطة لإثبات القيمة الحقيقية، أي العمل المنفق، فقله: (ما دامت السلعة لم توضع أمام سلعة أخرى فإن لها قيمة استعمالية فقط وليست ذاتية)، ليس صحيحاً.

وإن كان المقصود من ذلك أن القيمة في الأساس مفهوم زائد وهو عبارة عن نسبة بين سلعة أو سلع لا قيمة لها إذا لم يكن في السوق سلع أخرى تقابلها، فهذا الاعتراض غير وارد. إلا أنه ينبغي أن يقال أن المقصود هو ما قيل سابقاً من أن قيمة أي شيء عبارة عن كمية العمل المنفق فيه، ونسبة الأشياء إلى بعضها بواسطة مقياس العمل المنفق فيها. فبناء على التفسير الأول، فإن لكل سلعة قيمة بحد ذاتها سواء في النظام الاقتصادي القائم على المقايضة أم غيره. إلا أنه بناء على التفسير الثاني فإن السلعة لها قيمة فقط في الاقتصاد القائم على المقايضة. أما في غير اقتصاد المقايضة فإن العمل ينفق فيها إلا أنها لا قيمة لها، لأن القيمة والضمن لا معنى لهما بغير أن تقع المقايضة في السلع.

ثم يقول في ص ٤٢ عن الذهب:

(إن المسكوكة الذهبية لها قيمة معينة وهي المظهر المادي لكمية العمل الضرورية اجتماعياً. وهي لهذا السبب فقط تستطيع أن تكون مقياساً لقيم كل السلع).

بينما الذهب مادة تناقض في قيمتها قانون (القيمة = العمل)، لأن العمل المنفق فيه لا يتناسب من حيث الزمن وصرف الطاقة مع قيمته، بل أن قيمة الذهب معلول لأسباب أخرى ذكرها مؤلف (أصول علم الاقتصاد) ص ٤١ من قبيل: أنه لا يصدأ ولا يبلى ولا تؤثر فيه عوادي الزمن، وهو سهل الحفظ،

ويمكن أن يقسم إلى أجزاء صغيرة يسهل حملها، ويمكن التعرف إليه وتمييزه بواسطة لونه ورنينه.

ويقول في ص ٤٨ :

(يحدث أحياناً أن يشتري المشتري السلعة قبل دفع النقود، ثم أنه يدفع النقود بعد مضي فترة من الزمن. أن هذا النوع من الشراء والبيع يقال له البيع بالنسيئة^(١)).

فحين يأتي الفلاح بالنقود ليدفع في الخريف ثمن السلعة التي اشتراها في الشتاء، لا تكون نقود أخرى قد دخلت في ترويج السلعة والمعاملة، لأن السلعة قد جرت مقايضتها فيما مضى، فيقال في هذه الحالة: النقود واسطة الدفع).

من الناحية الفقهية أن البيع بالنسيئة كالبيع بالنقد، كما في المثال أعلاه، فإن الفلاح مستعد لبيع حنطته الجاهزة نقداً ثم يشتري بتلك النقود قطعة قماش. فقد وقعت معاملتان اثنتان لا أكثر، مرحلتان لا أكثر. وإن كان قد اشترى قطعة القماش نسيئةً فيما مضى - أي على أن يدفع النقود فيما بعد - فكذلك لا توجد سوى معاملتين فقط، إذ لا يمكن اعتبار دفع الدين مرحلة منفصلة.

في المرحلة الأولى تمت المقايضة بين قطعة القماش والنقود التي هي في ذمة الفلاح، أما الدفع بعد مضي فترة من الزمن، فهو خارج عن سير المعاملة التي تمت وانتهت. إلا أن العملية الملاحظة من وجهة نظر الإقتصاد هي عملية البيع والشراء الحقيقية وليست الاعتبارية.

ولو كان البيع نقداً، كما في الأول فستتم العملية بين السلعة والنقود، وإن كان البيع نسيئةً ففي المرحلة الأولى توجد قطعة القماش لوحدها في العملية، وفي المرحلة الثانية (أي بيع المحصول). تكون السلعة الناتجة (من عمل الفلاح) في عملية التبادل مع النقود، وفي المرحلة الثالثة توجد النقود لوحدها، إذا فماهى النسيئة من وجهة النظر الإقتصادية تختلف عن ماهيتها من وجهة النظر الحقوقية والاعتبارية.

(١) باع بنسيئة أي أن يدفع الثمن فيما بعد. (المرجم).

ثم يقول في ص ٤٩ :

(لو لم يكن للعملة الورقية غطاء يدعمها من الذهب أو الفضة أو الجواهر الثمينة، فلن تساوي العملة الورقية من فئة المئة ألف ريال حتى ولا ريالاً حقيقياً واحداً).

أما مسألة العملة الورقية فالبحث فيها على مرحلتين: بحث حقيقة القيمة التي فيها هل هي ذاتية؟ أي هل أن كل شيء بطبيعته وماهيته له قيمة خاصة - كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى - أم أن له قيمة اعتبارية وتعاقدية مطلقة بدليل وجود العملة الورقية. أم أن القيمة مرتبطة بالعمل المتجسد فيها؟ أم مرتبط بأشياء متعددة؟.

فيما يتعلق بالعملة الورقية، فهذا بحث فقهي في باب المعاملات الربوية في هل أن بيع وشراء العملة الورقية بوجود الفوارق حرام أم لا؟ وقد جرت العادة لدى الفقهاء المعاصرين أن يعتبروا للعملة الورقية قيمة. وهذا الرأي قائم على فرض علمي يقول أنه يمكن من خلال الاعتبار والتعاقد أن تُعطى قيمة لشيء. وبيان ذلك هو أن المجتمع محتاج لوحدة لقياس القيمة ووسيلة لإتمام المعاملات ثم يكون قابلاً للسيطرة عليه كالعملة الورقية، ولذا فقد أعطيت هذه العملة قيمة اعتبارية كي يمكن الاستفادة منها. وما دام هذا الاعتبار موجوداً فهو يمكن أن ينجز المعاملات. وما دامت الحاجة موجودة فلا مفر من هذا الاعتبار. وهنا يبرز هذا السؤال ما هو المقياس الأولي في تعيين القيمة؟ فإن وضعنا العملة الورقية بإزاء المسكوكة الذهبية، فسيكون المقياس الأولي (الجنسية) أو (العمل) - حسب رأي الاشتراكيين - لكن حين يبعد الذهب عن مجال الافتراض، فستكون الفرضية معضلة.

وهنا سيظهر أيضاً على صعيد البحث مسألة ربا المعاملات أي بيع المثل بالمثل - في الإسلام - وما هي فلسفة حرمة أمثال هذه المعاملات؟ لماذا تعتبر عملية تبديل الحنطة بالنقود، ثم تبديل النقود بالحنطة مرة أخرى، معاملة صحيحة. ولا يعتبر مشروعاً تبديل الحنطة بالحنطة؟ وحتى الحنطة الجيدة بالردیثة، والتمر الجيد بالتمر الرديء - بنص الحديث النبوي - لا يجوز معاوضتهما مع التفاضل؟.

ربما كان السبب أنه إذا جرت معاوضة عمليين غير متشابهين بشيئين غير متشابهين - لأن الرغبات والحاجات متفاوتة - فإنه - وبحسب ما هو متعارف - لم يقع عمل معين في مقابل مثله أو إضافة في العمل وذلك خلافاً للمعاوضة بين شيئين جنسهما واحد مع التفاضل الذي هو - حسب المتعارف - عمل مقابل عمل مثله إضافةً إلى عمل آخر.

وفي مسألة استبدال الجيد والرديء كالتمر الجيد والتمر الرديء، فلأن الجيد والرديء من هذه السلعة إنما هو عادة معلول للتكامل الطبيعي وليس للتكامل التدبيري الذي يقوم به الإنسان، أي أن يكون معلولاً للعمل الأكثر والجهد الأكبر الذي بذل عليه على مر الأجيال.

وتكون مسألة القيمة والعمل قابلة للبحث فقط في ربا المعاملات. وأما في ربا القرض فلا بحث في الموضوع^(١)، إلا أن يكون البحث في هل أن النقد مُنتج؟ وسنبحث هذا على حدة فيما بعد.

تبرز في البحث حول القيمة، ومن زاوية الإقتصاد الخلقي مسألة مهمة وهي إذا كان الأساس في القيمة العمل - كما نادى بذلك العلماء الكلاسيكيون وتابعهم على ذلك الإشتراكيون وخاصة الماركسيين - وأن قيمة أي شيء عبارة عن كمية العمل المنفقة فيه، فإنه تبرز عدة إشكالات:

الأول: لما كان لكل شيء قيمة حقيقية هي عبارة عن مجموع الأعمال التي أنفقت فيه ومن ذلك أنشطة الوساطة التبادلية كنشاط التاجر مثلاً، فبيع البيت مثلاً بقيمة أكبر من قيمته الحقيقية هو لصوصية واستغلال، وكذلك البيت الذي أنفقت عليه كمية معينة من العمل، لا يمكن أن تكون المبالغ المستحصلة من تأجيريه أكثر من كمية العمل التي أنفقت فيه. فالبيت الذي صُرف في بنائه مئة ألف تومان، لا يمكن أن يستوفي كل المبالغ التي أنفقت عليه وذلك خلال مدة عشر سنوات ثم يضاف إلى ذلك مبلغ آخر على مبلغ الكلفة، وتكون فيه قابلية للدوام فترة أخرى من الزمن أيضاً.

(١) أي أنه لا يوجد مجال للبحث في ربا القرض الذي هو محرم في الشريعة الإسلامية.

وعلى أي حال لا يمكن بهذا الشكل أن يكون للقيمة جانب تعاقدي. وغالباً ما يكون التراضي في العقود نوعاً من الاستغفال والتحايل، لا يقدم عليه أحد الطرفين إذا علم به.

وعلى هذا فإن مشكلة فائض القيمة التي سنبحثها فيما بعد، بناء على قانون (القيمة = العمل) ستجد طريقها إلى كافة المعاملات والإجراءات. وهي ليست وفقاً على رأس المال المتعارف عليه اجتماعياً.

ويمكن أن يرد على الأشكال أعلاه بجوابين اثنين:

(أ) إلغاء مبدأ أن القيمة مرتبطة مئة بالمئة بالعمل - وقد بحثنا في هذه النقطة فيما مضى -.

(ب) إن القبول بمبدأ (القيمة = العمل) يعني البحث في موضوع آخر وهو: إن كل الأعمال منتجة. فكل عمل من الأعمال المادية أو الحياتية منتج لعمل جديد وقيمة جديدة، سواء أكان على هيئة تجسيد عمل العامل في عمله أم لا. كما نقول في المثل (ربّ العمل يعمل والسيدة تنباهي)^(١) وربّ العمل يعني وسيلة الإنتاج. ويمكن أن تكون وسائل الإنتاج مثل المقص الذي يعمل ذاتياً. والعمل لا يعني صرف الطاقة فحسب، بل أنه هنا ليس ضرورياً صرف الطاقة في العمل، فالمصنع يعمل ويحول الجهد إلى طاقة، والبيت الذي يسكن فيه المستأجر على الرغم من أنه ليس فيه عمل بمعنى الحركة، إلا أن فيه فائدة تدريجية. فلأجل هذا إذاً، لا يلزم للشيء المنتج للقيمة أن يكون عملاً، بل ينبغي أن يكون مما يمكن الاستفادة منه.

الثاني: أن القيمة الفعلية لشيء تعمل نقوده في عمليات التبادل، تختلف عن القيمة التدريجية لشيء. فلو أن منزلاً صرف في بنائه مئة ألف تومان، وقيمته الآن هي أيضاً هذا المبلغ نفسه، فليس هناك دليل على أن قيمته ستكون خلال مدة الخمسمائة شهر التي سيدفع فيها الإيجار، هذه المئة ألف تومان نفسها. إذاً فعلى الرغم من أننا لا نعتبر ثروة كهذه ثروة منتجة، إلا أنها وبمرور

(١) هو شبيه بالمثل العربي (أبي يغزو وأمي تحدث).

الزمان قابلة للنمو والزيادة ضمن ظروف خاصة. فإن قبلنا بمبدأ (القيمة = العمل) واعتبرنا العمل ليس منتجاً ولا منمياً، فينبغي القبول بأن الرأسمالية لا يمكن قبولها من وجهة نظر إسلامية. وإن قبلنا أحد الأشكال الثلاثة التي مرت بنا آنفاً فمن الممكن أن يكون أحد الأشكال الرأسمالية مقبولاً من وجهة نظر الإقتصاد الخلقي.

الفصل الرابع

فائض القيمة

فائض القيمة:

يقول نوشين في ص ٥٠ من كتاب (أصول علم الإقتصاد) تحت عنوان (فائض القيمة):

(لقد قمنا حتى الآن بمطالعة وتحليل قانون القيمة في النظام الإقتصادي التجاري البسيط فقط^(١)، أي النظام الذي يكون فيه المنتجون قليلي الملكية. وهم يملكون وسائل الإنتاج، ويعيشون من بيع منتجاتهم. وفي نظام كهذا المقصود من مقايضة السلع بسلع أخرى هو أن تسد أحد الاحتياجات الآنية للمتقاضين.

(١) يبرز هنا سؤال: لقد جرت في الزمن الغابر الاستفادة من قوة العمل، أي أن قوة العمل كانت تباع وتشترى، فاستخدام الأجير، والاستخدام للخدمة في البيوت وعمل العمال، ثم إعطاء الأجرة بعد ذلك، سواء أكان الأجير بحسب الزمان حيث يؤخذ منه كل وقته في العمل، أم أن يُستأجر لعمل معين، فكل تلك الأشكال كانت موجودة في الزمن القديم، وعلى الرغم أنه لم يكن هناك رأسمال إلا أنه كان هناك بيع وشراء لقوة العمل.

والجواب: أنه لم يكن شراء قوة العمل آنذاك عن طريق الأجرة، بهدف التجارة كي يؤدي ذلك إلى فائض القيمة، ويلقى العمل بدون فائض القيمة، بل أن الهدف منه حينها الانتفاع المباشر من ناتج عمل العامل. وإعطاء الأجرة المعادلة لقيمة قوة العمل، لا تخالف ذلك الهدف، فهو يختلف عن النظام الرأسمالي الجديد والتجارة الجديدة والاشتراك في فائض القيمة.

إذا أمعنا النظر في عمليات التبادل القائمة في المجتمع الآن، نجد فيها اختصاراً كبيراً فيما كان يجري في الإقتصاد البسيط القديم.

من ناحية أخرى نرى في الوقت الحاضر أن الهدف من تبادل السلع المفترضة قد تغير، وكذلك أسلوبه. ففي الإقتصاد التجاري البسيط يكون أسلوب التبادل هو (سلعة - نقد - سلعة). بينما الأمر في الإقتصاد التجاري الرأسمالي أن عملية التبادل تفتتح بالنقود وتختتم بالنقود. أي أن تكون المعادلة هي (س - ن - س)^(١). إلا أن النقود في الحالة الثانية لا تعادل كمية النقود في الحالة الأولى، وإلا فإن الرأسمالي لا يقدم على معاملة كهذه. إذاً فالأسلوب الخاص لسير التبادل في الإقتصاد الرأسمالي هو هكذا (نقد - سلعة - نقد + نقد) وهنا يبرز سؤال: ترى من أين جاء هذا المبلغ الإضافي (كما في المعادلة نقد + نقد)؟ وللوهلة الأولى يكون الجواب: أن هذا المبلغ الإضافي - وبحسب الاصطلاح الشائع: الربح - قد جاء في زيادة على القيمة الأصلية للسلعة. علينا الآن مواصلة البحث لمعرفة إلى أي حد يكون هذا الجواب منطقياً وصحيحاً.

ينبغي أن نشير هنا إلى أن المذكور أعلاه يشمل رأس المال الذي هو بمعنى امتلاك المصانع، ويشمل كذلك رأس المال بالمعنى التجاري^(٢)، لأن كلا الرأسماليين تجري فيهما عملية (نقد - سلعة - نقد)، على الرغم مما يبدو من اختلاف بينهما. فملكية المعمل استغلال لقوة العامل على شكل شراء القوة ذاتها، إلا أن التجارة هي السيطرة على أسعار السوق من خلال شراء السلعة من المنتجين وليس قوة عمل العامل، ثم تُباع للعامل السلعة التي يحتاجها بسعر أعلى من قيمتها.

وتعطي الوساطة بين المنتجين والمستهلكين من خلال السيطرة على السوق، تعطي لنفسها حق التصرف في ناتج عمل المنتجين الذين هم مستهلكون في الوقت نفسه. وسنبحث فيما بعد الفرق بين هذين إن شاء الله.

(١) س = سلعة. ن = نقد.

(٢) سنبحت فيما بعد في التجارة التي هي من نوايع الرأسمالية وكيفية الحصول على حصة من فائض القيمة.

ويقول في ص ٥١ :

(إن تحليل القانون الأساسي للقيمة أثبت لنا أن ثمن السلعة يظل يتأرجح في ارتفاعه وانخفاضه إلى حدّ يصل فيه فيما بعد إلى مستوى القيمة أو الزمن الضروري اجتماعياً المنفق في إنتاجها . وحين يرى المنتجون زيادة وافرة في الأرباح، يسعون إلى زيادة إنتاجهم، فينتجون كمية كبيرة إلى الحد الذي ينخفض فيه ثمن السلعة عما كان عليه . ولهذا السبب يرفع المنتجون هنا أيديهم عن الإنتاج ويتجهون إلى إنتاج سلع أخرى . ثم تستمر هذه التغيرات في الأسعار بين المدّ والجزر في رأس المال إلى الدرجة التي يتساوى فيها في نهاية المطاف السعر وقيمة السلعة) .

لقد ورد هنا قانون العرض والطلب بوصفه القانون المحدّد للقيمة الحقيقية . وطبقاً للرأي أعلاه فإن قيمة السوق دائماً - إلا في بعض الحالات الاستثنائية - مطابقة للقيمة الحقيقية . أي أنها مساوية لثمن العمل الذي صُرف في تلك السلعة .

ثم يقول في ص ٥٢ :

(وبناء على هذا فعملية ارتفاع وانخفاض العرض والطلب لا تستطيع أن تدلنا على مصدر الفائدة للمتجّين . بل تبين لنا التغيرات غير المتوقعة والمؤقّنة التي تبرز في عمليات توزيع تلك الفوائد على المتجّين . . . ربما يكون السبب في تكوين تلك الفوائد أن البائعين يبيعون دائماً سلّهم بأسعار أعلى من قيمتها .

إن هذه الفرضية غير صحيحة ولا منطقية . لماذا؟ لأنه لا يوجد منتج أو تاجر يكون بائعاً دائماً) .

يمكن أن يُردّ على ما ورد أعلاه: أن هذا يمكن أن يحدث في حالة ما إذا أراد تاجر أن يشتري من تاجر أو رأسمالي آخر شيئاً ثم يبيعه على التاجر مرة أخرى . بينما جرت العادة أن يكون التاجر وسيطاً بين صغار المتجّين والمستهلكين . أو على الأقل بين المتجّين - وإن كانوا رأسماليين - والمستهلكين . وبواسطة احتكار السوق أو لعدم قدرة المستهلك على الشراء مباشرة من المتجّين، يقوم التاجر بالاستغلال مستفيداً من قوته وضعف المستهلك ويتحكم بالأسعار كما يهوى بحيث يبيع بضعفي ما يشتري .

ويواصل مؤلف (أصول علم الاقتصاد) قوله ص ٥٢ :

(ومهما أجهدا أنفسنا وتحملنا العناء في تحليل عملية التبادل فلن نحصل على فائدة سوى إضاعة الوقت. ولن نصل حتى إلى أقل نتيجة. فعملية التبادل ليست هي مصدر ربح المتجين).

وبطبيعة الحال فإن عملية التبادل التجاري لا يمكن أن توجد القيمة الحقيقية للسلعة إلا بمقدار ما أنفق فيها من عمل. فذلك العمل له قيمة من حيث الكم بل والكيف. والتجارة لا تخلو من الفطنة والذكاء. إلا أن ما ورد على لسان مؤلف (أصول علم الاقتصاد) أعلاه، قد سعى فيه إلى تعريف التاجر بأنه سارق للقيمة الفائضة للمنتج. إذ طبقاً لقوله فإن السوق دائماً واقعي والأسعار طبيعية. بينما كنا قد أشرنا فيما مضى إلى أن التاجر قادر على إيجاد سوق مصطنع ويستغل بالتالي المستهلك.

ويقول في ص ٥٣ تحت عنوان (قوة العمل - قيمة قوة العمل):

(لا نستطيع أن نجد حلّ المسألة التي طرحناها آنفاً إلا إذا وجدنا في سوق التبادل سلعة يكون ثمنها عند البيع أقل من قيمتها وكل من يشتريها^(١) سينتفع منها حتماً. أو بعبارة أخرى يجب أن توجد في سوق التبادل سلعة تحتفظ بالقدرة على إيجاد القيمة. وقد قلنا في الفصول السابقة أن القيمة لا تأتي إلى الوجود إلا بواسطة العمل. وقوة العمل هي السلعة الوحيدة التي تكون قوة العمل كامنة فيها من بين كل السلع الموجودة في سوق التبادل. إذا فهذه السلعة (قوة العمل وليس العمل نفسه) هي المتاع الوحيد الذي يمكن أن يكون مصدراً لإيجاد القيمة. قوة العمل لم تكن في السابق «المرحلة الانتقالية، وعصر عبودية روما القديمة، ومرحلة الاقتصاد التجاري البسيط» سلعة قابلة للبيع والشراء. ولكي تتخذ قوة العمل شكل سلعة يجب توفر شرطين أساسيين:

(١) ينبغي أن يكون هناك استثناء من القاعدة العامة التي تقول أن كل سلعة يكون سعرها لدى البيع أقل من القيمة الحقيقية، لن يتم إنتاجها مرة أخرى ولا عرضها في السوق. وطبقاً للواقع القائم على أساس مبدأ (القيمة = العمل) فإنه من غير الممكن وجود سلعة يكون سعرها دائماً أقل من قيمتها الحقيقية. وعلى هذا فالكلام أعلاه مخالف لتلك المبادئ، والقاعدة العقلية والطبيعية لا تقبل الاستثناء.

أولهما: أن يكون العامل (مالك قوة العمل) حرّاً مالكاً لحريته.

ثانيهما: أن لا يكون هو مالكاً العمل، كي يكون مضطراً لبيع قوة عمله).

إن تلك المقدمة لبيع قوة العمل تصدق بالنسبة لصاحب المعمل وليس التاجر. بينما مقدمة هذا الفصل شملت التاجر أيضاً. وسنبحث فيما بعد كيفية مشاركة التاجر في القيمة الفائضة لعمل المنتجين ولو أن التاجر - وكما قلنا سابقاً - يستغل في رأينا المنتج حيناً والمستهلك حيناً آخر.

ثم يقول المؤلف ص ٥٤:

(قد وجدنا السلعة المحددة للقيمة وعرفنا أن هذه السلعة هي قوة العمل. فلنواصل بحثنا حتى نجد مصدر الربح أيضاً. لنزاولاً ما الذي يستطيع تعيين قيمة قوة العمل؟).

ويواصل بعد ذلك كلامه فيرى أن قيمة كل شيء تتحدد بواسطة الزمن الضروري اجتماعياً لإنتاجه. وأن تطبيق هذه القاعدة في مسألة قوة العمل أمر صعب. لأن قوة العمل لم تُنتج في أي معمل أو بواسطة أي عامل. إلا أن الكاتب يذكر الأمور المسببة لإيجاد قوة العمل أي مستلزمات الحياة للفرد من طعام ولباس ووسائل اللهو والثقافة له ولعائلته، وهي شروط لاستمرار حياة العامل. ويضيف إلى ذلك: كل هذه لها ثمن معين يتحدد بواسطة الزمن الضروري اجتماعياً الذي أنفق في إنتاجها.

ثم يقول في ص ٥٦:

(إذاً، فقيمة قوة العمل عبارة عن قيمة الحد الأدنى للوسائل الضرورية للحياة).

لقد افترض في كلامه هذا أن رب العمل يشتري قوة عمل العامل وليس العمل نفسه^(١).

(١) على فرض التسليم بصحة القاعدة التي تقول بأن قيمة أي شيء تساوي كمية العمل المنفقة في إنتاجه أي أن الأجرة التي تعادل أقل مستوى للمعيشة (قانون الأجر = الحديدي) تساوي القيمة الحقيقية لقوة العامل. وبهذا يُغض النظر عن الفن وإبداع الطبيعة، بحيث يمكن أن يقال مثلاً: أن قيمة أي حصان تعادل ما صُرف عليه، ولحمه يعادل من حيث القيمة القش والشعير والعلف الذي صرف عليه، أو أن يقال مثلاً أن قيمة عين وحاجب إنسان تعادل ما أنفق على أعضاء بدنه بعد قسمته على تلك الأعضاء.

ومن وجهة نظر فقهاء فإن رب العمل يشتري عمل ومنفعة العامل . وقيل أن رأي بعض الفقهاء مثل المرحوم البروجدي هو أن حقيقة الإجارة عبارة عن تمكين المستأجر من العين، أي أن موضوع إيجاد التمكين هو العين وليس المنفعة . ولم يكن يوافق على تعريف الإجارة الذي يرى في الإجارة عبارة عن تملك المنفعة . إضافة إلى وجود فرق بين إجارة الرقبة وبين الاستئجار لأداء عمل خاص (انظر كتاب الإجارة من كتاب العروة الوثقى).

نعود لنقرأ ص ٥٦ من كتاب (أصول علم الإقتصاد) تحت عنوان (إيجاد فائض القيمة).

(كان افتراضنا في مبحث قيمة قوة العمل هو أن رب العمل يدفع ثمن قوة العمل بما يعادل قيمتها التامة والحقيقية . وفي هذه الحالة ينبغي أيضاً أن نسأل أنفسنا: ترى من أين يأتي الربح الذي يحصل عليه رب العمل؟).

وهنا ينبغي أن نوضح المميزات الخاصة للعمل، المميزات التي تجعل قوة العمل تمتاز عن غيرها من السلع .

يقف العامل ورب العمل متساويين في الحقوق في السوق بمواجهة بعضهما بوصفهما اثنين من المالكين للسلع: سلعة العامل هي قوة العمل، وسلعة رب العمل قدر معين من النقود، حيث يشتري رب العمل من العامل قوة عمله بمبلغ معين من النقود يساوي قيمة قوة عمله، كأن يشتري تلك القوة بعشرة ريالاً في اليوم .

وكما يشتري رب العمل قوة العمل، يستطيع أن يستفيد من قيمة استعمالها «منفعتها» . وقيمة استعمال قوة العمل، عملٌ بطبيعة الحال وعامل موجد للقيمة^(١) . وما أن يشتري رب العمل قوة العمل، حتى يستعملها ومن جهة أخرى فقد أصبح ثابتاً لدى علماء الإقتصاد

(١) خلاصة ما ذكر في النص أعلاه أن فائض القيمة يأتي من أن القيمة الاستعمالية لشيء أو منفعة هو أن يستفيد منه الإنسان بصورة مباشرة، إلا أن منفعة قوة العمل هي أن توجد شيئاً ويقوم ذلك الشيء - أي العمل - بإيجاد القيمة الاستعمالية والنفع .

اليوم أن المميزات الخاصة لهذه السلعة المتميزة أي قوة العمل الكامنة فيها، هي أن قوة العمل يمكن أن توجد قيمة أكبر من كمية النقود التي أنفقت في شرائها. فمثلاً وطبقاً لما ذكر أعلاه: لو أن عاملاً كان يُعطى أجره يومية قدرها (١٠) ريالاً، فإن خمس ساعات من عمله كافية لإيجاد قيمة تعادل (١٠) ريالاً، إلا أن رب العمل لا يقنع بخمس ساعات عمل. بل أنه يجبر العامل على العمل لعشر ساعات أو أكثر. فلو أن هذا العامل قسم يوم عمله (عشر ساعات) إلى قسمين، لكل منهما خمس ساعات، فإن الخمس ساعات الأولى هي لوحدها تجعل العامل يوجد قيمة تعادل أجره عمله (١٠) ريالاً^(١).

إن الخمس ساعات هذه أو القسم الأول من مدة عمل العامل اليومية تسمى في علم الإقتصاد الزمن الضروري للعمل.

أما القيمة التي نشأت عن الخمس ساعات الثانية من عمل العامل فهي ربح صافٍ لرب العمل.

إن تلك القيمة التي أوجدها العمل إضافة على قوة عمله في الخمس ساعات الثانية تسمى القيمة الفائضة وزمن الخمس ساعات الثانية من عمله اليومي تسمى فائض زمن العمل).

ويرد هنا اعتراض على ورد أعلاه وهو:

أولاً: لماذا لا يتحكم قانون المنافسة في شراء هذه السلعة المتميزة (قوة العمل)؟ ولماذا يعجز قانون العرض والطلب عنها؟ بينما البديهي هو أنه حين تكون هناك سلعة مربحة كهذه (القوة) فإنها تجد مشترين كثيرين. أي أنه سوف يكثر أرباب العمل، ويزداد الطلب، ويرتفع السعر. وقد تؤدي زيادة العرض أحياناً إلى ارتفاع وانخفاض فيها حتى تنتهي أخيراً إلى التعادل. كما هو ملاحظ

(١) ترى هل أن السبب في كون قوة العامل قادرة على أن توجد عملاً أكثر من مقدار العمل الذي أنفق في الإنتاج، هو غير كونه كائناً حياً. وأليست هذه القدرة موجودة في الطبيعة الحية مطلقاً حتى في النبات أو الحيوان؟.

هنا وهناك حيث يتنافس أرباب العمل في المواقع التي يُعرض فيها العمل على اختطاف العمال من بعضهم. وكذلك يفعل الاقطاعيون مع الفلاحين. وترتفع أجور العامل أكبر من الحد الضروري لإيجاد قوة عمل، على الرغم من أن الأسعار سترتفع فيما بعد بسبب زيادة القوة الشرائية لدى جماهير العمال، ويرتفع مستوى المعيشة. كما يحدث أحياناً أن لا ينخفض السعر بسبب عدم إمكانية العرض بصورة أكبر.

ومهما يكن: فما هو الدليل على أن ثمن قوة العمل لا ترتفع كسائر السلع في سوق الإقتصاد الرأسمالي الذي هو سوق حر - وعلى حدّ تعبير السادة سوق الفوضى - ولا يتفع العمال من ذلك^(١).

ثانياً: إن الفرض السابق قائم على أساس أن الأجرة التي تُعطى للعامل - والتي تعادل قيمة الأشياء التي ينبغي أن تُنفق عليه حتى تظل قوة العمل مستمرة فيه أو موجودة - تساوي القيمة الحقيقية لقوة العمل، إذ اعتماداً على ذلك المبدأ، فإن قيمة أي شيء تساوي كمية العمل المنفقة فيه.

إلا أنه يمكن القول أن هذا القول بذاته دليل قاطع على بطلان نظرية (القيمة تساوي العمل الذي أنفق على الشيء)، بل أن القيمة تساوي الأثر الذي حمل فعلاً على ذلك الشيء، سواء أكان العمل المنفق فيه كثيراً أم قليلاً، وسواء أكان دور مهم للعمل المنفق فيها رغم قلته بسبب كونه ذا قيمة كبيرة للإبداع المتضمن فيه، أو أن يكون للطبيعة دور فعال فيه كما في الحالة التي نحن فيها. ولهذا السبب تختلف الطبيعة عن الصناعة، بعبارة أخرى: الطبيعة الحية والطبيعة الميتة التي سنبحثها فيما بعد.

وعلى فرض صدق نظرية التساوي بين القيمة والعمل التي أنفق فيها في

(١) يمكن أن يقال في الرد على هذا السؤال بأن الافتراض الماركسي يرى أن قيمة العمل تساوي القيمة الحقيقية، وأن قانون العرض والطلب يسري أيضاً على هذه السلعة. ويكون هذا الاعتراض الموجود في النص وارداً عندما يكون فرضهم أن يُعطى العامل أجرة أقل من القيمة الحقيقية. ويمكن القول استناداً على هذا بأنه رغم أن الأجرة مساوية لقيمة العمل أي الكمية المنفقة في إنتاج قوة العمل، إلا أنه ومع الأخذ بنظر الاعتبار الميزة التي لهذه السلعة، فلا بد أن تكون هناك سوق سوداء لها دائماً، وتحصل على قيمة أعلى من قيمتها الحقيقية؟.

مجرد تصدعة، فإنه لا يصدق في مجال الطبيعة، فالطبيعة - وكما قل
لفيزيوفر هوبز^١ - ذاتة على أن تعطي أضواء مضاعفة للعمل المنفق فيها.
ولما يستقيم أحد نقول أن قيمة منتج ينبغي أن تكون مساوية لما تنفق عليه، أو
أن قيمة نحده وضافة عضلاته خاصة في حين نسبق تعدد لبنين ولشعيرتين
صرف على ذلك نحصل، ونعكس صحيح في هذه المسألة أيضاً، أي أن
بعض خبر ونقول ونخرج لا تعدد ما تنفق عليه.

ويبدو أن السبب في الانخفاض التدريجي للأسعار على طول تدريج
ونخفض قيمة منتجون، قدرة الطبيعة على أن تنتج أكثر من كمية بعدد الذي
يُنفق عبثاً وأن تنزير بالتدريج لمحصلين وتزداد قدرة لشراء ينبغي لتوقف
أكثر عند هذه النقطة.

ومع ذلك يمكن القول أن علاقه على أساس أن يكون حد التكافؤ من
حيث شراء رب بعدد يكون عدل - بالشكر الذي يستتبعه التفكير الماركسي -
هو رأي غير صحيح.

فالآن أنه بعض الكتب توضيحاً يفسر لماذا تحدث قوة بعدد هذا لامتياز عن
مصدر نسيم وهو قدرة إيجاد قيمة منتجة في قيد - في قوة بعدد -؟ ويمكن أن
يقال هذا أن هذه النسبة متميزة، لكن من أين جاء هذا التمييز وعلى أي فلسفة فيه؟.

وفي رأيي^٢ أن هذه الخاصية موجودة على درجات متفاوتة كثيراً وقدة
في جميع نسيم وهو جودة بعض في رأس المال.

وب' أن هذه الخاصية والامتياز مختصان بقوة العمل لكونه مرتبطاً
بالطبيعة الحية، الطبيعة الحية المنتجة لو حد بالثمة من الحصول، وعلى حد
تعبير أحد فلاسفة الإنجليز: الطبيعة الحية من حيث كونها مقدمة في الطبيعة
الحية، هي موجودة وليست عدة، بجدية.

^١ فيزيوفر هوبز هو شيخ المذهب الفيزيوفر في (Physiocracy) في الاقتصاد السياسي. مذهب ظهر في
نحو مائة عشر وقد أصدره بحرية مصادرة ومنتجات، وكان مبدأه وأرض والمجاصيل
مربعة هي مصدر ثروتها. المذهب وبعضه ولا يعتبر أنه ثروة حقيقية بل وسيلة لتسهيل
مصادرات تلك المصادرة.

رابعاً: لماذا ينبغي علينا أن نعتبر كل ربح المصنع من عمل العامل؟ أن هذا الربح ناتج عن تعاون العمل المسمى بـ (الحي) والعمل المسمى بـ (الميت)، أي أن الربح الجديد هو وليد لهذا الأب وهذه الأم، وكلاهما مشترك في هذا الوليد.

نعم، في بعض الحالات تكون القيمة الفائضة مرتبطة بالعامل، فمثلاً الخطاط أو الرسام الفقير الجائع الذي ليست لديه وسائل الإنتاج لا يستطيع أن يبدع لوحته، أو المؤلف الذي ليس لديه وسائل للطبع والنشر، ومحتاج للنقد أثناء فترة التأليف. بينما يكون على الجانب الآخر المشتري أي مَنْ لديه قدرة الشراء أو مَنْ هو على وعي بالربح الذي يأتي من أمثال هذه العمليات، وهو إما أن يكون فرداً، أو مجموعة مشترين متحدين ليوقفوا المنافسة التي يمكن أن تحصل في السوق. فالخطاط والرسام والمؤلف المسكين مضطرون لبيع قوة عملهم بثمن بخس لينتجوا بالوسائل التي هيأها لهم رب العمل لوحاتهم أو عملهم الذي قيمته مئة ألف ريال. إلا أنهم لا يقبضون سوى ألف ريال. لكن هذا لا يسي القيمة الفائضة، وليس المسألة في أنه لما كان رب العمل قد أعطاهم مقدار الكفاف من القوت، وهم قد أعطوه بالمقابل قوة عملهم، نشأت في وسط هذه العملية القيمة الفائضة. بل الحقيقة أن قيمة عملهم مساوية لقيمة قوة عملهم، نكل القيمة بعد حذف ثمن الورق وسائر الأدوات الضرورية لإنجاز هذا العمل في بدايته أو بعد تمامه. وإذا كان صاحب اللوحة لا يملك الورق وبقية الأدوات انضروية، فإنه مشترك مع المالك الحقيقي للورق وبقية الأدوات في هذا الوليد. وبطبيعة الحال فإن حصصهم فيه غير متساوية. فحصة كل واحد منهم لها علاقة بقيمتها في السوق والعمل الذي أنفق فيها (لأنها محصول جماندي) وله علاقة بمقدار الفعالية التي ساهمت في تكوين ذلك العمل من حيث علاقة العلة بالمعلول.

فدعنا ما يقوله في ص ٢٧:

وبناء على هذه المقدمة وهذا الاستدلال، فإن القيمة الفائضة هذه، انتي أوجدتها العامل في الزمن الإضافي للعمل هي مصدر الربح).
ومما قلناه آنفاً فإن الرد على هذا الزعم واضح.

ثم يقول في ص ٥٨ تحت عنوان (رأس المال):

(نحن نعلم أن قوة العمل ليست وحدها ذات العلاقة بالإنتاج. بل إن وسائل الإنتاج كالمكانن وبناء المصنع والمواد الخام والمواد المساعدة ضرورية أيضاً. ولا يمكن للقيمة الفائضة أن تنشأ إلا بتضافر واشتراك كافة جهود قوة العمل ووسائل الإنتاج.

إن المكانن وبناء المصنع والمواد الخام والمواد المساعدة لا يمكن أن نسميها رأس مال إلا بشرط واحد وهو أن تستخدم هذه الأشياء لفائض القيمة أو بعبارة أخرى: لاستغلال قوة عمل العامل. إن المطرقة التي بيد العامل الذي يعيش من ناتج عمله، لا يمكن أن نسميها رأس مال، إلا أن هذه المطرقة نفسها حين تكون في مصنع وينشأ عنها فائض قيمة، تعدّ جزءاً من رأس المال).

إن القول أعلاه بأن وسائل الإنتاج سُميت برأس المال من أجل استغلال قوة عمل العامل هو مصادرة على المطلوب في التعريف.

وتحت عنوان (رأس المال الثابت ورأس المال المتغير) يقول في ص ٥٩:

(كنا قد أوضحنا فيما مضى أن وسائل الإنتاج وقوة العمل جميعاً تسمى بـ «رأس المال» والآن نبين الفروق الرئيسة بين وسائل الإنتاج وبين قوة العمل: لو أخذنا مثلاً في البداية وسائل الإنتاج بنظر الاعتبار فالكل يعلم أن الماكينة تستطيع أن تعمّر طويلاً وتساهم في إنتاج السلع المختلفة. وبطبيعة الحال فإن الماكينة طوال هذه الفترة سستستهلك شيئاً فشيئاً وتبلى... فلنفترض أن لدينا ماكينة ثمنها عشرة آلاف ريال، وأن عمر هذه الماكينة ومواصلتها للعمل عشر سنوات، إذأ فسوف ينقص من ثمنها الأصلي ما يعادل ١٠/١ في كل عام يمر على عملها، ويضاف هذا الـ ١٠/١ إلى السلع التي تنتج سنوياً بمعونة هذه الماكينة.

إن انتقال ثمن الماكينة هذا إلى ثمن السلع يسمى بـ (استهلاك رأس المال). إلا أن هذا لا يشمل قسماً آخر من رأس المال وهو المواد الخام والمواد المساعدة. لأن هذه المواد تدخل في عملية الإنتاج لمرة واحدة. وتنتقل قيمة هذه المواد بأسرها مرة واحدة إلى السلعة الجديدة.

وهنا ينبغي الانتباه إلى جانب مشترك بينهما في غاية الأهمية وهو أنه لا

وسائل الإنتاج ولا المواد الخام والمساعدة قادرة على إيجاد قيمة جديدة، بل أنهما يستطيعان فقط أن ينقلا قيمتهما إلى السلعة الجديدة. وهذا الانتقال يتحقق فقط بواسطة وجود العمل).

إن المقصود من هذا، أن وسائل الإنتاج والمواد الخام والمواد المساعدة غير قادرة على إيجاد قيمة جديدة (ناتج) فهو صحيح، إلا أن قوة العمل هي أيضاً كذلك^(١).

وإن كان المقصود أنها عملياً لا دخل لها في إيجاد القيمة، فيطlane واضح. وكما قلنا فيما مضى فإن المحصول الجديد هو مولود من اشتراك الأم والأب. والفرضية أعلاه شبيهة بقول من يقول أن الولد هو مولود للأب فقط وليست الأم أكثر من وعاء.

ثم يقول ص ٦١:

(إن ذلك القسم من رأس المال المستخدم في إعداد وسائل الإنتاج والمواد الخام والمساعدة، ولأن كميته ضمن عملية الإنتاج لا تتغير فإن قيمته لا تزداد ويسمى «رأس المال الثابت».

أما القسم الآخر، من رأس المال، المخصص لشراء قوة العمل. فلأن كميته ضمن العملية متغيرة، فيسمى لذلك برأس المال المتغير).

وطبقاً لما كنا قد ذكرناه من أن فائض القيمة هو وليد لوسائل الإنتاج وقوة العمل كليهما، إذأ فكلاهما متغير، وليس هناك رأس مال ثابت. ولا فرق بين النقود التي أنفقت لشراء وسائل الإنتاج، وتلك التي ستعطى أجوراً للعمال.

(١) من الممكن وجود مصنع لا يحتاج إطلاقاً إلى عامل ويقوم بأداء كل الأعمال، فلا تكون عندئذ حاجة لوجود العامل.

الفصل الخامس

الرأسمالية والإشتركية من وجهة نظر الإسلام

الرأسمالية والإشتركية من وجهة نظر الإسلام:

ينبغي علينا ونحن نخوض في بحث الرأسمالية والإشتركية من حيث مطابقتها وعدم مطابقتها للإسلام، أن نقدم هذه المقدمة:

إن الرأسمالية في عالم اليوم ظاهرة جديدة لا مثيل لها فيما مضى، عمرها لا يزيد على قرنين أو ثلاثة من الزمن، ظاهرة اقتصادية واجتماعية جديدة لتقدم وتطور التقنية الجديدة، ولذا ينبغي أن تبحث بعنوان مسألة مستحدثة.

ولقد بحث فقهاء العصر ويبحثون بنحو وآخر في مسائل مستحدثة مثل المصارف والتأمين والشيكات والحوالات. إلا أنهم لم ينتهوا إلى رأس المسائل المستحدثة، ألا وهو الرأسمالية نفسها. إذ أنهم تصوروا في البداية أن الرأسمالية موضوع قديم عفا عليه الزمن. وأن الشريعة الإسلامية قد وضعت له المقررات والموازين من أمثال: التجارة والإجارة والمستغلات والمزارعة والمضاربة والمساقاة والشركة. فكل ذلك رأسمالية قد وضع لها الإسلام أحكاماً ومقررات. أما أن يكون هذا المقدار من رأس المال قليلاً أم كثيراً فلا علاقة له بالموضوع.

إلا أن حقيقة الموضوع ليست كذلك، فالرأسمالية الجديدة ظاهرة مستقلة ومنفصلة ولا مثيل لها فيما مضى. ولذا ينبغي أن تكون المباحث الاجتهادية عنها مستقلة قائمة بذاتها، تماماً كما أن التجارة في عالم اليوم الرأسمالي يمكن

أن تختلف من حيث الماهية مع التجارة البسيطة للعالم القديم. وينبغي بحث هذا الموضوع من وجهة نظر أصول علم الاقتصاد. إذ يزعم أن الرأسمالية الجديدة نوع من أنواع الاستغلال الواضح، وأكل للمال الباطل بصورة واضحة أيضاً، فهو عملية يقف فيها طرف واحد لينهب وليأكل بالمجان وببساطة إنتاج الكادحين. ولا ينصبّ البحث في الرأسمالية الجديدة على مسألة هل أن الرأسمالي ظالم أم عادل، وإنما البحث في أنه إذا أراد الرأسمالي أن يعطي الأجرة الحقيقية للعامل، فينبغي له أن يتخلى عن الربح بصورة مطلقة. ولا يمكن لهكذا رأسمالية أن توجد في العالم. وإذا أرادت أن تأخذ الربح فأي مقدار تأخذه هو سرقة وغصب.

والمميز الفاصل للرأسمالية الجديدة (Capitalism) عن الرأسمالية القديمة - ومن باب أولى عن الإشترابية - هو أن الرأسمالي يشتري قوة عمل العامل لبيعها وليس لكونه محتاجاً لها بصورة شخصية. وتنشأ القيمة الفائضة مع قوة العمل هذه.

القيمة الفائضة التي هي ناتج قوة عمل العامل، ومتعلق بها بطبيعة الحال هذا الربح نفسه الذي يأخذه رب العمل. لأجل ذلك يقال عن الرأسمالية الجديدة بأنها استغلال العامل.

إن ذلك الذي كان يمارس بعنوان الإجارة في الزمن القديم هو أن يبيع العامل ناتج عمله أو قوة عمله لشخص آخر محتاج له، ويشتري ذلك الآخر تلك السلعة بالقيمة الحقيقية للسوق، كأن يستخدمه مثلاً في بيته أو مكتبه، أو ليبني له حائط بيته، إلا أنه لا يتاجر بقوة عمله مما يستدعي أن يشتري تلك القوة بسعر معين ثم يبيع ما تنتجه بسعر أعلى.

وفي المضاربة يمكن القول بأن الذي يعمل رأس المال والعامل أيضاً، وبحسب العقد يأخذ كل منهما نصيبه.

وفي المزارعة أيضاً تعمل الأرض والعامل، ويأخذ كل منهما نصيبه فيما بعد، فلا يريد صاحب النقود أو الأرض - في نهاية المطاف - أن يشتري قوة العامل ثم يبيع إنتاجها بقيمة أعلى (على الرغم من أن المضاربة والمزارعة

جُمعاً موضعاً للطعن في الأنظمة غير الرأسمالية طبقاً لمبادئ السادة^(١).
(وسنبحث فيما بعد إن شاء الله هذه المسألة).

يقوم البرهان هنا على أساسين اثنين:

١ - إن قيمة أي شيء تنشأ عن كمية العمل الذي بذل فيه، أي أن القيمة تنشأ أولاً بواسطة العمل وثانياً أن كمية وتحديد القيمة تابعان لكمية ومقدار العمل الذي أنفق في الشيء.

٢ - إن الربح الذي يأخذه رب العمل ناتج عن عمل العامل وبطبيعة الحال فهو من حق العامل. وهذا الربح هو فائض قيمة على الأجرة التي أعطيت للعامل، وأن الرأسمالي يستولي عليه بدون حق.

والرأي الأول هو نظرية قال بها علماء المذهب الإقتصادي الكلاسيكي أمثال آدم سميث وريكاردو وتابعهم على ذلك كارل ماركس. إلا أن النظرية الثانية أي نظرية القيمة الفائضة فالظاهر أنها من إبداعات كارل ماركس نفسه (رغم أنه يمكن القول أن النظرية الثانية ضرورة ونتيجة واضحة للنظرية الأولى)^(٢).

أما فيما يتعلق بمصدر القيمة فهناك عدة آراء في ذلك^(٣):

(١) يقصد بذلك الماركسيين. (المترجم). وحول هذه النقطة قال مؤلف الكتاب في الهامش: قلنا فيما مضى بأننا إذا قبلنا بمبدأ كون القيمة مساوية للعمل، فإن أسعار الأشياء ستكون أسعاراً حقيقية غير قابلة للتغيير، وسيكون بيع البيت أو تأجيره بسعر أكبر من قيمة الكلفة من ضمن فائض القيمة، إلا أن نأخذ عامل الزمن بنظر الاعتبار.

(٢) يقول المفكر الإسلامي محمد باقر الصدر (اقتصادنا ص ١٥٤):
(هاجم ماركس اعتراف ريكاردو بمنطقية الربح الرأسمالي، وشن حملة عنيفة ضده على أساس نظرية القيمة الفائضة التي تعتبر بحق الجزء الماركسي الصميم في البناء النظري الذي شاده ماركس) (المترجم).

(٣) احتمالات مصدر القيمة هي:

- ١ - قيمة الأشياء صفة ذاتية فيها.
- ٢ - القيمة مرتبطة بالعمل الذي أنفق في إيجاد الشيء (العلّة).
- ٣ - ترتبط القيمة بالأثر الذي يترتب على الأشياء. (المعلول).
- ٤ - ترتبط القيمة بالأثر إضافة إلى الندرة.
- ٥ - إنها تعاقبية واعتبارية محض. ولما كان المذهب النفعي يعطي أهمية فائقة للمقايضة، فأربهم تقريباً هو أن المقايضة توجد القيمة.
- ٦ - يرى الفيزيوقراطيون أن الطبيعة هي التي توجد القيمة وليس التبادل السلعي.

(أ): قيمة الأشياء ذاتية فيها: فبعض الأشياء فيها قيمة بذاتها، وبعضها لا قيمة لها بذاتها. وتتفاوت الأشياء ذات القيمة فيما بينها، فقيمتها مرتبطة بذاتها وماهيتها. وهذه النظرية باطلة بالضرورة، لأن قيمة الأشياء لا ترتبط في الأشياء بحد ذاتها كوزنها أو حجمها أو صلابتها، وإنما ترتبط بالرأي الذي يراه الإنسان فيها. فلو لم يكن الإنسان، فلا توجد أيضاً القيمة بمعنى أن تكون الأشياء قابلة للتقييم.

(ب): قيمة الأشياء تعاقدية واعتبارية محضة، ولا علاقة لها إطلاقاً بوحدة من صفاتها الذاتية أو العرضية - من قبيل الشكل والصورة مما هو في ذاتها أو مما يوجد الإنسان فيها - بل تماماً كما هو الوضع بالنسبة لأشياء أخرى كثيرة يعطيها الإنسان اعتبارها كالزراعة والعلاقة الزوجية. كما يمكن أن يحدث العكس فيما لا يعطيه الإنسان اعتباراً. وهذا الرأي يعارض الرأي السابق.

والرأي هذا باطل أيضاً على الرغم من أنه يمكن أن يصدق على النقود وخاصة العملة الورقية منها فيقال أن قيمتها اعتبارية، إلا أنه لا يمكن القول إن القيمة في كل الأشياء اعتبارية وتعاقدية.

فالقيمة والثروة وكذلك درجاتهما ليست ذاتية في الأشياء، أي أن تكون صفة واقعية للشيء بحد ذاته بغض النظر عن الإنسان، وليست اعتبارية بمعنى أن تكون تعاقدية محضة لا علاقة لها بالحالة الواقعية للأشياء، بل هي صفة ترتبط بالحالة الواقعية للشيء، أي بالخاصية التكوينية للأشياء بحسب الجنس والماهية، أو بحسب الصفة العرضية أو العارضة عليها. وتصبح الأشياء ذات قيمة بواسطة الأثر المترتب عليها (وليس بواسطة العمل الذي أنفق في إيجادها). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنها - أي القيمة - مرتبطة بالإنسان، أي أن ارتباطها بالإنسان هو منشأ انتزاع هذه الصفة. ومن هنا فالقيمة ككون الشيء مفيداً أو ملائماً هي صفة إضافية. إلا أنها ليست الفائدة والملاءمة عينهما. لأن كون الشيء مفيداً وملائماً للإنسان قابل للزيادة والنقصان والارتفاع والانخفاض، بينما القيمة ليست كذلك. فالقيمة والثروة - أو أي اسم آخر تطلقه في هذا المقام - فيهما تغيرات - كالانخفاض والارتفاع - وبالتأكيد فإن تلك التغيرات لا علاقة لها بكون الشيء مفيداً، فدرجة الفائدة لا

يعتريها التغير. والعرض والطلب لا يؤثران في كونها مفيدة، إلاّ أنهما يؤثران في القيمة.

ويمكن أن يردّ على هذا الإشكال بأن القيمة صفة حقيقية لكن ليس باعتبار الأشياء في ذاتها، بل باعتبار الأشياء للإنسان. وبطبيعة الحال فإن القيمة لا تساوي كون الشيء مفيداً، بل هي مساوية لكون الشيء مفيداً وحاجة الإنسان. ولما كانت حاجة الإنسان لنوع السلعة وليس لذاتها - ولذا فكلما ازداد عرضها، انخفضت حاجته إليها وقلت قيمتها إلى الحد الذي لو أصبحت مثل الهواء في الوفرة لسقطت قيمتها تماماً - فالوفرة والعرض الكثير مثل اتساع السطح الذي يركز عليه جسمٌ ما، فكلما كانت مساحته أوسع توزعت عليه قوة ثقل الجسم، وكلما أصبح أصغر تركّز ضغط قوة الثقل على نقطة واحدة. وهذه القوة هي قوة رغبة الناس وشرائهم للسلعة.

وبتعبير أفضل نقول: أن القيمة ناشئة عن شيئين: كون السلعة مفيدة وتمس الحاجة لها، وكونها غير مبذولة بوفرة، أي أنها في حيازة الآخرين. وكلما أصبحت السلعة وافرة أكثر، فإن الوفرة نفسها تسحب بالضرورة السلعة من يد صاحبها وتدفعها إلى السوق. وينطبق هذا على العرض والطلب في مسألة تحديد الثمن - كما سنفصله فيما بعد -.

(ج): الرأي الثالث حول القيمة يقول أن القيمة نابعة من كون الشيء مفيداً، وكلما كان الشيء أكثر فائدة، ازدادت بالضرورة قيمته.

وهذه النظرية باطلة أيضاً، لأننا كنا قد قلنا: إن كانت القيمة تعني الفائدة - أو على الأقل تابعة للفائدة - مئة بالمئة، فلا ينبغي لها أن تتأثر ارتفاعاً وانخفاضاً بالعرض والطلب، إضافة إلى أننا كثيراً ما نرى أشياء تلمس الحاجة إليها كالخيز والماء وقيمتها قليلة. بينما نرى أشياء أخرى على الرغم من كونها من الكماليات وهي ليست ضرورية كثيراً، إلاّ أن أسعارها تعادل مئات المرات أسعار الخيز، كالعطر وأدوات زينة النساء.

(د): أساس القيمة هو كونها مفيدة وتمس الحاجة إليها إضافة لندرتها (الندرة أو القابلية لوضع اليد عليها قد بحثناهما فيما مضى). بعبارة أخرى:

موضوع العرض والطلب الذي أشرنا إليه من قبل ونقلناه عن كتاب (أصول علم الاقتصاد) مع نقده على لسان مؤلف الكتاب (نوشين) ومجمل نقده^(١) هو: إذا كان الأمر كذلك فينبغي أن لسبعين اثنتين تمتلكان المستوى نفسه من الطلب، وعلى الدرجة نفسها من الندرة، الثمن نفسه عندما تعرضان في السوق. فمثلاً أن كل بيت يحتاج إلى المقص كذلك لماكنة الخياطة، فالطلب عليهما متساوٍ إذاً، بل أن الطلب أكثر على المقص، ثم أن الاثنين (المقص وماكنة الخياطة) متوفران في السوق بكثرة. وعلى هذا فينبغي أن تكون قيمة الاثنين متساوية. بينما الأمر ليس كذلك إذ هما مختلفان في القيمة. والسبب في هذا الاختلاف هو اختلاف كمية العمل الذي أنفق في كل منهما، إذاً فالقيمة والثمن ليسا تابعين للعرض والطلب، إضافة إلى أننا نلاحظ تأثير القيمة والثمن على العرض والطلب، فإن كانت قيمة شيء ما مرتفعة، أدى ذلك إلى زيادة العرض وقلة الطلب، وعلى العكس إن كانت القيمة منخفضة أدى ذلك إلى قلة العرض وزيادة الطلب. والشئ الذي يؤثر في العرض والطلب كيف يمكن أن يقال أنه معلول لهما؟.

(هـ): إن العمل هو السبب الوحيد للقيمة، حيث يحدد مقدار القيمة بكمية العمل المنفق في الأشياء. وهذا هو الرأي الذي نادى به آدم سميث وريكاردو واختاره كارل ماركس أيضاً.

ويعترض على هذا الرأي بعدة إشكالات:

الأول: إذا كان العمل هو مصدر القيمة مئة بالمئة، وأن القيمة في حقيقتها عبارة عن كمية العمل المنفق في السلعة، فلماذا ولأي سبب يؤثر العرض والطلب في القيمة بحيث يوجدان فيها تأرجحاً بين الارتفاع والانخفاض؟ يجب مؤيدو نظرية (القيمة = العمل): إن التآرجح الناتج عن قانون العرض والطلب يقع في مستوى معين، إلا أنه لا يحدّد إطلاقاً ذلك المستوى، فالذي يعينه هو العمل. يقول نوشين في الصفحة ٢٣ من كتابه (أصول علم الاقتصاد) بعد أن تحدث عن التنظيم التلقائي لعلاقات العمل في المجتمع القائم على المقايضة وانتقده:

(١) سيرة على هذا النقد فيما بعد.

(ضمن عملية هذا التنظيم الذي يتخذ شكلاً تلقائياً، من النادر أن يكون سعر إحدى السلع مساوياً بدقة لقيمتها. وعلى هذا ففي الاقتصاد القائم على المقايضة، نرى التوازن الذي ينبغي أن يقوم في علاقات الإنتاج «توازن كميات العمل»، ولأن هذا التوازن يتم بسبب مقايضة السلع بتنظيم تلقائي، نرى أن هذا التوازن ثابت أبداً ولا يتغير).

إن هذا في حقيقته تسويغ قدمه ردّاً على الاعتراض على مبدأ (القيمة = العمل). فقد كان قال في كتابه هذا من قبل أن القوانين المتحركة في الاقتصاد هي كالقوانين الطبيعية قطعية وحتمية الوقوع، فإن كان هذا صحيحاً أي أن العمل هو الذي يخلق القيمة، وأن القيمة مرتبطة مئة بالمئة بكمية العمل، فمن المستحيل أن يختل التوازن بين علاقات الإنتاج أو كميات العمل.

الثاني: أن القول بأن العمل هو العلة والموجد للقيمة وليس مساوياً لها^(١) هو واحد من عوامل إيجاد القيمة وليس العامل الوحيد، أي أن العمل يكون سبباً في تحويل الشيء إلى شيء مفيد ويسد الحاجة، ويكون في وضع ينتفع به الناس. ولو كان الشيء مفيداً بحد ذاته أو كان الإنسان قادراً على تحويله إلى تلك الحالة بواسطة قراءة ورّد مثلاً لكان ذلك الشيء ذا قيمة أيضاً، بشرط أن لا يكون في متناول الجميع وأن يكون قابلاً للحيازة ووضع اليد.

وأما السبب في ارتفاع سعر الشيء الذي أنفق فيه عمل أكثر، على ذلك الذي كان العمل المنفق فيه أقل على الرغم من أن الاثنين مفيدان ومما تمس الحاجة إليهما، وليس في متناول الجميع (نادر)، فهو أن السلعة التي تحتاج إلى عمل أكبر كماكنة الخياطة تكون به (القوة) أقل وجوداً من السلعة التي تحتاج إلى عمل أقل كالمقص، حيث أن الافتراض بأن العمل البشري قد أعطى لهذين الشيتين (ماكنة الخياطة والمقص) قيمة، أي جعل منهما شيئين مفيدتين، إلا أن الإنسان من جهة أخرى يفضل ما هو أخف وأسهل، وهو يحاول دائماً إعطاء

(١) بعبارة أخرى، فإن قيمة أي شيء ناشئة عن الأثر المترتب على ذلك الشيء، وليس العلة التي أوجدت ذلك، سواء أكانت العلة عملاً أم غير ذلك. وبطبيعة الحال فإن الأثر ليس وحده علة القيمة، إذ أن الندرة وكونها تحت الحيازة أيضاً تتدخل في أصل القيمة ومستواها.

قيمة للشيء الذي يحتاج إلى عمل أقل، فاستعداده لمزاولة عمل من هذا القبيل أكبر ويضعه في المقام الأول ويتسلسل في الأعمال الأخرى من الأسهل حتى الأصعب. والحل الوحيد لمنع الندرة في السلع (الأشياء التي تحتاج إلى عمل أكثر) هو رفع أسعارها.

ومما يؤثر في القيمة أيضاً - سوى سهولة الحمل وسهولة الصناعة - أشياء مثل كونها غير خطيرة، وكون العمل شريفاً لا يخالف الضمير، وكونه مطابقاً للذوق أو العادة الشخصية، وإلا لماذا كانت السلعة المهيّبة غالية؟ السبب هو كون العمل هذا مخاطرة بالروح، ولماذا يجلب العمل غير الشريف مالاً أكثر؟ لأنه عمل كرهه للطبع. لماذا كانت بعض الأعمال - مع كثرة مصاعبها - وفيرة؟ الجواب: لأن الناس اعتادوها، أو لأنها تلائم ذوق مجموعة منهم.

وعليه، فسيُتلاشى ويندحر النقد الذي وجهه مؤيدو مبدأ (القيمة = العمل) ضد نظرية (القيمة تساوي كون الشيء مفيداً أو نادراً) أو تقدمهم لقانون العرض والطلب.

الثالث: إذا كانت القيمة مرتبطة بالعمل المبذول في السلعة، فما هو سبب ارتفاع قيمة الأحجار الكريمة؟ وكذلك الأمر بالنسبة للمعادن الثمينة. يقول نوشين في كتابه (أصول علم الاقتصاد) ص ٤٢:

(إن مسكوكة الذهب هي سلعة لها قيمة محددة).

ترى هل لهذا السبب أصبحت الأحجار الكريمة غالية؟ أي بسبب كمية العمل الكثيرة التي أنفقت فيها؟ ترى هل أن السبب في ارتفاع قيمة (بحر النور) أو (جبل النور) هو العمل الكثير الذي أنفق فيها^(١).

(١) بحر النور: الماشتان شهيرتان تعتبران أفضل الأحجار الكريمة الموجودة في المجوهرات الملكية في إيران ومن أقدم ما هو شهير في العالم. وزنهما ١٨٢ قيراطاً، وهما الآن محفوظتان ضمن الجواهر الملكية في خزانة البنك المركزي الإيراني. أما جبل النور فهي واحدة من أكبر الألماسات وأجملها في الدنيا (وزنها حوالي خمسين غراماً) كان يملكها أحد رجالات الهند عام ٥٧ ق.م ثم أخذها الملك الإيراني نادر شاه بعد احتلاله للهند عام ١٥٢٤م ثم وقعت بيد مهراجا هندي فيما بعد. وأخذتها بعد ذلك شركة الهند الشرقية الإنجليزية التي أهدتها للملكة فكتوريا وهي الآن جزء من المجوهرات الملكية الإنجليزية.

انظر: فرهنگ معین. مادة (دریای نور) و(کوه نور). (المترجم).

الرابع: لماذا تنخفض فجأة قيمة إحدى السلع عندما تدخل السوق سلعة من نوعها نفسه، إلا أنها أكثر نفعاً وموافقةً للذوق وأكثر جمالاً؟ سواء أكانت السلعة الجديدة تختلف عن القديمة كالجورب القطني والجورب الذي يدخل البلاستيك في تركيبه، أم أن يكون إبداع جديد في السلعة الجديدة يجعلها أكثر فائدة، كالإبداعات المختلفة التي تُجرى في أدوات الإنتاج من قبيل السيارة^(١).

الخامس: يحدث أن ينتج شخصان اثنان إنتاجاً متساوياً إلا أن أحد التاجين - وبسبب إبداع أدخل فيه - يبدو بوضع أفضل مما يجعل قيمته أعلى.

السادس: يوجد كثير من الأشياء لها قيمة وتعتبر ثروة من غير أن ينفق الإنسان عليها عملاً، كالأسماك وخشب الغابات والثمار الطبيعية والأعشاب والنباتات الطبيعية، إذ لا تتناسب قيمتها مع كمية العمل الذي أنفق في جمعها وتحصيلها، بل أن بعض ذلك الجهد لا يتعدى وضع اليد بالقوة عليها، أو قانوناً تصدره الدولة لمنع الناس من الانتفاع بها.

السابع: يحدث أن تتفق كمية واحدة من العمل لإنتاج محصولين كالحنطة والشعير، ومع ذلك يكون سعر أحدهما أعلى من الآخر، فإن قيل بحسب القانون الطبيعي (الجهد الأقل من أجل الربح الأكبر) فمن المستحيل أن ينفق الإنسان طاقته في عمل أقل نفعاً، مع علمه أن أحد العاملين ربحه أكثر. فكيف يمكن أن يتجه لزراعة الشعير في المثل أعلاه؟ الجواب: يكون هذا حين تساوى الظروف من جميع الجهات للعاملين. لكن يحدث أحياناً وبسبب ظروف مكانية أو زمانية في مكان أو زمان ما أن يصبح ممكناً إنتاج محصول أقل ربحاً ولا يمكن إنتاج محصول أكثر ربحاً، فمثلاً يمكن أن لا تكون الأرض مناسبة لزراعة الحنطة أو البنجر أو أن يكون الماء المنحدر من الجبل بلا تكلفة، غير كاف لإنتاج مريح، أو أن يكون الوقت الذي ينفقه الفلاح في إنتاج المحصول قليل الربح غير مساعد لإنتاج محصول كثير الربح.

(١) نسال هنا أيضاً: لماذا تنخفض قيمة السيارة بمقدار ربع ثمنها أو ثلث بعد أن تُستخدم لبضعة أشهر بحيث لا يصدق عليها أنها قد خرجت لتوها من المصنع، مع أن كمية العمل المتجسد فيها لم تنقص، أي أنه لم ينقص من كمية العمل المتجسد تلك حتى ولا واحد بالمئة؟ لأنها خرجت عن كونها جديدة بكرة، تجعل المزهو بنفسه يرضي بها نزعاته النفسية.

المحصول المربح محدد بقيود زمانية ومكانية معينة، فيضطر الفلاح لأداء عمل آخر خارج تلك الحدود، حتى أنه يمكن مشاهدة فلاح يتفق وقته في ليالي الشتاء الطويلة في الغزل الذي يمكن أن تنجزه عجوز بائسة، ولا يعود عليه من ذلك أكثر من ريال في الساعة الواحدة، بينما تكون قيمة عمله للساعة الواحدة نهراً في الفلاة عشرة ريالات على الأقل، لماذا؟ لأنه لا يستطيع إنتاج عمل آخر في الليل وهو قرب الموقد.

الثامن: دليل آخر على أن القيمة مرتبطة بالأثر الذي يتركه العمل - أي إمكانية الاستفادة - وليس العمل المنفق، يمكن أن يكون شخص ما - وبسبب وضع خاص - مضطراً لإنفاق طاقة كبيرة لأداء عمل صغير، ولكون أثر عمله قليلاً، فإن قيمة عمله قليلة، كما لو كلف شخص واهن القوى بالعمل ساعياً للبريد، أو ضعيف البصر بالعمل مراقباً.

التاسع: نصب الاهتمام فقط في نظرية (القيمة = العمل) على العمل من الناحية المادية وصرف الطاقة، وبعبارة أخرى، على الجانب الحيواني ونقل الأحمال، حيث حددت قيمة وأهمية العمل قياساً إلى الطاقة الكافية عادة لإيجاده^(١)، ولم تعر أهمية إلى أن الإنسان يستطيع بواسطة قوته المعنوية، أي بالإبداع وبواسطة الذكاء والقابلية والذوق، أن يجعل ذلك العمل أفضل وأكثر جودة.

نعم يمكن أن يكون الأمر كما قالوا لو كانت كل الأعمال هي من قبيل عمل العمال، أي الأعمال البسيطة. أما الأعمال الممتازة والإنسانية فهي ليست كذلك. ترى هل أن قيمة المؤلفات واللوحات الفنية، ولوحات الخط والحفر على الخشب، وصناعة التحف الدقيقة، تقاس بمقدار العمل الذي أنفق فيها؟ وإذا أراد - مثلاً - حافظ أو سعدي الاستفادة من حقوق دواوينهما

(١) طبقاً لهذا الرأي فإنه لو استعان فلاح بثور على الزراعة، فقام بحرث الأرض وتسويتها وفي موسم قام بدرس البدر، فإن حصة الثور ستكون أكبر من حصة الإنسان الذي بيده التخطيط والإبداع في العمل، لأن الطاقة التي صرفها الثور بمجملها أكبر.

ويجمعان ثروة من ذلك، فهل يصنعان ذلك بواسطة العمل الكثير في تلك المؤلفات أم بواسطة الإبداع والإلهام اللذان يُنشِئان به أعمالهما؟.

العاشر: إن قول مؤيدي نظرية (القيمة = العمل) الذين يرون الإنسان دائماً خلال سعيه الحياتي للبحث عن الربح الأكبر، وأنه من المستحيل عليه أن يدع عملاً يحقق منه ربحاً أكبر لأجل عمل يدر عليه ربحاً قليلاً. إن قولهم هذا غير صحيح. هذا الرأي قائم على أساس (المادية التاريخية) القائل بأن المحرك الأساس للإنسان في الإنتاج والعمل هو المصالح الاقتصادية، بينما الحقيقة أن المصالح الاقتصادية هي واحدة من الدوافع المحركة للإنسان.

وفي الأعمال الاقتصادية، غالباً ما يكون الهدف الرئيسي هو تحقيق الربح والمنفعة المادية. وكثيراً ما نلاحظ أن بقية الأعمال ذات القيمة الاقتصادية على خلاف ذلك، فمثلاً أن أغلب المعلمين يقبلون على مهنتهم هذه بسبب كونها عملاً نبيلاً ولشفقهم بها وليس لأنها تدرّ عليهم ربحاً أكثر.

وبعض الفلاحين ينتجون - إضافة إلى إنتاجهم المحاصيل المربحة - محاصيل يتحملون فيها مشقة وعناء مع كونها ذات ربح قليل، وذلك من أجل أن يتباهوا أمام الآخرين بأن مزارعهم تحتوي على جميع أنواع المحاصيل.

ويوجد فينتاجات المؤلفين والرسامين نتاجات لعامة الناس فيها رغبة ولا تحتاج إلّا إلى القليل من العمل، بينما توجد بإزاء ذلك أعمال تتطلب جهداً أكبر ولا تقبل عليها إلّا طبقة خاصة من الناس. فمن الناحية الاقتصادية يكون نفع الأعمال الأولى أكبر، إلّا أن المؤلف أو الرسام غير مستعد لإنفاق كل وقته في أعمال بسيطة مربحة.

لقد أمضى المرحوم عباس القمي في تأليف كتابه (مفاتيح الجنان) عدة أشهر، وأمضى في تأليف (سفينة البحار)^(١) (الذي يبلغ حجمه مئة مرة أكثر من (مفاتيح الجنان) وربيحه ١٠٠/١ من ربح (المفاتيح) - لو أراد المؤلف أن يأخذ

(١) مفاتيح الجنان: كتاب في الأدعية، وسفينة البحار هو فهرس لكتاب بحار الأنوار المعروف. (المرجم).

حقوق الطبع -) خمسة وعشرين عاماً، إلا أن القمي لم يكن مستعداً لصرف كل وقته في أعمال مثل (مفاتيح الجنان).

ومؤلف هذا الكتاب يحقق وبزمن قليل من تأليفه لكتاب (قصص الصالحين) ربحاً أكثر من إنفاقه الوقت الكثير في تدريس كتاب الأسفار الأربعة للمولى الشيرازي أو تأليف كتاب (أصول الفلسفة) وغير ذلك، إلا أنه ليس مستعداً إطلاقاً أن يركز اهتمامه على النفع الإقتصادي فقط.

إن واحداً من الانتقادات المهمة لمبدأ (القيمة = العمل) هو إعطاء أهمية أكثر من اللازم للجانب المادي والنفعي «النفع الإقتصادي» وكأنهم يرون جميع الأعمال هي مثل عمل الفَعْلَة^(١)، بينما الحقيقة أنه حتى في عمل الفَعْلَة هؤلاء يمكن أن يحصل رئيس العمال (الأوسطي) على أجر أكبر، ليس بسبب إنفاقه لطاقة أكبر بل بسبب ذكائه وفطنته الأكثر اللذين أهلاه لأن يكون مقدماً على العمال.

الحادي عشر: إن نظرية (القيمة تساوي العمل الذي أنفق في إنتاجها) تغفل عن الدور الفاعل للطبيعة القادر على إنتاج أضعاف مضاعفة لمئات المرات مقابل العمل الذي أنفق فيها كما ورد في القرآن الكريم ﴿كَثَّيْلَ حَبِّءِ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَآئِلٍ فِي كُلِّ سُبُلَةٍ ثَآئِلَةٌ حَبِّءٌ﴾^(٢).

فعلى أفضل الاحتمالات يمكن لنظرية (القيمة = العمل) أن تصدق في حالة الطبيعة الميتة والمنتجات الجمادية كالمنزل والمصنع والحذاء والقلنسوة ولا تصدق على الطبيعة الحية فالطبيعة الحية - وكما قال الفيزيوقراطيون - تعطي أكثر من كمية العمل المنفق فيها^(٣)، خاصة الصيد. ترى هل من الضروري أن نعتبر قيمة اللحم الذي في بدن المهر أو الحصان مساويةً للشعير والتبن والبرسيم الذي أكله الحيوان؟ سيكون ذلك كما لو قلنا أن قيمة عضو جميل منه

(١) جمع فاعل، وهم العمال الذين يُستأجرون للعمل في الأرض وغيرها. (المترجم).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦١.

(٣) كما أوضحنا من قبل - وطبقاً لرأي أحد الفلاسفة الإلهيين - فإن الطبيعة الميتة هي علة إعداد الطبيعة الحية وليست علة إيجابية لها. لذا فلا مانع من أن تكون زيادة في المعلول على العلة.

أو عين أو وجه فأتى تساوي ما أنفق في ذلك العضو، بينما الإنسان مستعد لأن ينفق ملايين الريالات عليه. وكما قال الشاعر حافظ الشيرازي:

مدينة ملأى بالحسن والدلال بجهاتها الست
وأنا لا شيء عندي وإلا لأشتريتها بجهاتها الست
إن شيراز مركز الشفاء الحقيقية ودكان الحُسن
وأنا جوهرى مفلس. ولذلك أنا حزين

ولهذا السبب قلنا أنه لا يمكن القول إطلاقاً إن القيمة الحقيقية لقوة عمل العامل تساوي كمية ما أنفق في إنتاجها^(١).

وطبقاً لنظرية (القيمة = العمل)، فلا مفر من اعتبار القيمة الحقيقية لقوة العامل مساوية للحد الأدنى لمعيشته، وإلا انتقضت القاعدة العامة (القيمة = العمل) في هذا النوع من السلع وخاصة قوة العمل، فلا مفر من اعتبار السادة لقانون الأجور الحديدي قانوناً عادلاً (انظر كتاب آراء كبار علماء الإقتصاد، ص ٨٢، و ص ٩٠).

والمسألة وما فيها أنهم يزعمون أنه ستظهر قيمة إضافية هي ليست ناتجة عن عمل رب العمل إلا أنه يستولي عليها. وبرأي هؤلاء السادة فإن جريمة رب العمل ليست في أنه يعطي العامل أجراً أقل من الحد الحقيقي، بل أخذه لهذه القيمة الفائضة مجاناً، بينما كان رب العمل قد اشترى - بحسب رأي السادة هؤلاء - القيمة الفائضة للنتائج بثمان عادل، فلماذا يعتبر رب العمل ظالماً

(١) يمكن أن نشرح هذا الدليل بهذا الشكل ليرتبط بمسألة القيمة الفائضة: إذا كانت القيمة = العمل، فهل أن كل شيء ذي قيمة يستطيع أن يعيد قيمته الحقيقية فقط وأن ينقلها إلى الغير، أم أنه قادر على إضافة قيمة على قيمة الحقيقية؟ فإن لم يكن قادراً، استلزم ذلك عدم حدوث التكامل الإقتصادي وهذا خلاف الضرورة. وإن كان قادراً، فسيظهر شيء جديد يمكن أن يوجد إضافة على القيمة، وفي هذه الحالة لا يمكن أن ينسب لجهد الإنسان وحده.

وأما أن تكون جميع الموجودات هكذا، أو أن ذلك مقتصر على الطبيعة الحية، أو أن ميزة الطبيعة الحية هي كذلك، وتكون هذه إما لكون الطبيعة قادرة على إنتاج قوة ومادة أكثر من كمية المادة التي أنفقت فيها (بحسب رأي صدر المألهين)، أو من حيث أن العمل ليس العامل الوحيد الموجد للقيمة، فالطبيعة نفسها أيضاً توجد القيمة، والقيمة لا تساوي العمل، فالعمل واحد من علل إيجاد القيمة، والقيمة عبارة عن تقييم شيء، وذلك يتبع المنفعة والحاجة من جهة، والندرة والقابلية للحيازة ووضع اليد.

مستغلاً؟ ترى لو أن أحداً اشترى بقرة أو نعجة بثمن معقول وبيع من قدرتها على الإنجاب ومن حليها أكثر من العمل الذي أنفقه عليها، فهل ينبغي أن يسمى ظالماً وأكلاً لمال الغير.

إن نظرية ماركس في القيمة الفائضة تثبت أن رب العمل ليس مستغلاً قبل أن تثبت أنه استغلالي.

نعم يحق لنا أن نعتبر رب العمل مستغلاً حين نقيس أجرة العامل بمقياس الأثر الذي تركه عمله، عند ذاك نستطيع الزعم بأن القيمة الحقيقية لأجرة العامل ينبغي أن ترتفع متناسبة مع زيادة الإنتاج، وأن يُحفظ حق الطبيعة الحية أمام حق الطبيعة الميتة.

ويمكن أن نعتبر الدليل أعلاه دليلاً للرد على النقطة (الثانية عشرة) التي ذكرناها آنفاً في الرد على نظرية (القيمة = العمل). فإذا كانت قيمة أي شيء تساوي العمل الذي أنفق فيه، يصبح من الضروري القول أن قيمة قوة العامل تساوي مصروفات العامل وليس أكثر، ويصبح قانون حدّ الكفاف قانوناً عادلاً، وحين يأخذ رب العمل القيمة الفائضة فإنما يأخذها بحق ولا يشكل ذلك عملاً ظالماً.

وبصورة عامة، فإن نظرية (القيمة = كمية الطاقة المنفقة من حيث توازن الكميات الحقيقية للأعمال والأجور في مجال الاستفادة) هي نظرية مضادة للعمل. وقد انتقدت نظرية ماركس في القيمة في كتاب (تاريخ المذاهب الإقتصادية) من تأليف لوئي بدن الذي ترجمه الدكتور هوشنك نهاوندي، بشكل أقل مما انتقدناه نحن هنا. وننقل هنا ما زاد عما ذكرناه نحن. قال في ص ١٤٢ :

(خلاصة نظرية ماركس هي أن أساس القيمة قائم على العمل اليدوي فقط، وعضد الإنسان وحدها هي القدرة على خلق القيمة. فلا الاختراع قادر على إيجاد القيمة، ولا الهيئة المنظمة ولا الإدارة).

فاعتبار الهيئة المنظمة أو الإدارة قادرة على إيجاد القيمة، هو شيء جديد - من حيث أن قبولنا بأن أصل القيمة هو العمل - يؤدي إلى وجوب قبولنا بأن الهيئة وكذلك الإدارة تؤثر في إيجاد العمل.

ويقول في ص ١٤٣ من هذا الكتاب :

(إن العمل الذي يقوم بإيجاد نفسه بنفسه، لا قيمة له. فلا قيمة للوحة فاضحة قبيحة شاذة حتى لو أهدرت ساعات طويلة في إعدادها).

إن الكلام أعلاه ليس جديداً كل الجدة، إلا أنه يؤيد ما ذهبنا إليه من قبل وهو أن العمل لا يساوي القيمة، وإنما موجد للقيمة، كما أن النوعية والشكل والإبداع أيضاً موجد للقيمة. وأن حقيقة القيمة عبارة عن كون الشيء مفيداً ومرغوباً من حيث أنه غير عام ولا مجاني، وبعبارة أخرى من حيث كونه نادراً، أو من حيث كونه قابلاً للحيازة ووضع اليد.

ثم يقول في تلك الصفحة نفسها:

(النتيجة المنطقية لنظرية ماركس هي أن القيمة لا تتغير بمرور الزمان، إلا أننا جميعاً نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالخمر الجيدة تزداد قيمتها مع مرور الزمان).

إن هذا النقد ينبغي أن يقسم على قسمين أحدهما أن عامل الزمان من حيث هو يوجد القيمة تحت عنوان (القدم) كالتحف القديمة والمسكوكات القديمة والأبنية القديمة وأمثال ذلك، والآخر أن مرور الزمن يؤثر في زيادة القيمة، كما في الطرشي العتيق، أو الثوم المخلل لسبع سنوات وأمثال ذلك.

وبيصح واضحاً أن الطبيعة الميتة (الطبيعة طبعاً وليس الصناعة) توجد القيمة أحياناً كالطبيعة الحية، وذلك عن طريق العمل، مع وجود فرق بين الاثنين هو أن الطبيعة الحية منتجة للمثل وللزيادة، إلا أن الطبيعة الجامدة تقوم بتغيرات كيفية فقط.

ومن مجمل ما مرّ بنا آنفاً، أصبح واضحاً أن القيمة ليست ذاتية في الأشياء من قبيل الصفات في ذات الأشياء، وليست اعتبارية وتعاقدية. فأساس القيمة هو كون الشيء مفيداً - وهذا أساس ومبدأ الطلب - إضافة إلى ندرة وجوده، والمقصود ندرة الوجود المنطلقة من قابلية الشيء للحيازة ووضع اليد.

وأما درجة القيمة، أي الثمن والقيمة الخاصة، فهذا مرتبط بكمية الطلب أو درجة الندرة أو عدمها، أي كون الشيء في متناول اليد أم لا. أما العمل فيكون دائماً معروضاً وفي متناول اليد من جهة، ومن جهة أخرى مفيداً ومطلوباً.

أما البحث الثاني أي القيمة الفائضة، فقد قلنا فيما مضى: إذا ثبت أن

الرأسمالية تستلزم أن يستولي رب العمل على الربح الذي هو مئة بالمئة من حق العامل، فلا يمكن أن يكون ذلك مشروعاً. ويثبت الإشترابيون هذا الأمر بدليل خاص اختاروه. (ولنا طريق خاص سنذكره فيما بعد بعدم شرعية الرأسمالية).

وطبقاً لفرضية الإشترابيين فإن إثبات هذا الأمر متوقف على إثبات أمرين اثنين:

(الأول): إن قيمة أي شيء تساوي العمل المتجسد فيه.

(الثاني): إن هذه القيمة الفائضة التي نشأت في رأس المال، نابعة فقط من قوة العمل، وإن وسائل الإنتاج لا دخل لها في فائض القيمة.

وقد أثبتنا بطلان المبدأ الأول، وعليه فلا حاجة بنا لإبطال رأي ماركس في مسألة القيمة الفائضة. إلا أننا نوافق الآن جدلاً على المبدأ الأول الذي ابتدعه آدم سميث وريكاردو وتابعهما ماركس على ذلك، أي القبول بمبدأ أن قيمة كل شيء ناشئة عن العمل المتجسد فيها، وكمية العمل المنفقة فيه. والآن، لننظر ماذا سيكون وضع القيمة الفائضة؟ لا بد لنا هنا من بحث عدة أمور:

أ - هل أن الاستفادة من قوة العمل تتم بهدف البيع والانتفاع الحاصل منها، بعبارة أخرى الاستفادة من فائض القيمة الذي هو من معالم الرأسمالية الجديدة، أم حتى تلك التي كانت موجودة في النظام الإقتصادي البسيط في غابر الأيام؟ فإن كانت موجودة في القديم أيضاً فهي ليست المعلم الرئيس للرأسمالية الجديدة إذاً. وعليه: فما هو المعلم الرئيس للمميز للنظام الإقتصادي الجديد؟.

ب - ترى هل أن القول بأن قيمة أي شيء تنشأ عن العمل المتجسد فيه، وكمية العمل المنفقة فيه (طبقاً للفرض)، تكون قدرة إيجاد قيمة أي شيء على قدر قيمة ذلك الشيء؟ وهل من الممكن أن يوجد شيء قيمة أكثر من القيمة التي هي فيه، وبعبارة أخرى أن يعطي عملاً أكثر من كمية العمل التي أنفقت فيه؟ أي هل أن كمية العمل الناتجة عن الأشياء تساوي الحد الأقصى لكمية العمل المتراكمة فيها، وإن كل شيء قادر فقط على نقل كمية العمل المتراكمة فيه إلى شيء آخر، أم أنه قادر على أن ينقل لشيء آخر، أكثر من كمية العمل التي أنفقت فيه؟ وطبقاً للاصطلاح الماركسي هل أن قيمة الأشياء ثابتة أم

متغيرة؟ أم هو الشق الثالث في العمل وينبغي بموجبه القول أن بعض الأشياء لها القدرة على ذلك وبعضها الآخر ليست له تلك القدرة؟ وإن كان الأمر كذلك فمن أين ينبع هذا التفاوت؟.

ج- هل أن نظرية القيمة الفائضة لكارل ماركس تظهر الوجه الظالم للرأسمالية أم على العكس تظهرها بالمظهر العادل؟ هل برأ كارل ماركس ساحة الرأسمالية من الناحية الخلقية والقانونية وصحح قانون حد الكفاف أم أثبت كونه مجحفاً؟.

د- إن القيمة الفائضة - بحسب رأينا - ذات علاقة بعدم العدالة في الأجور من ناحية، وباستغلال المستهلك من ناحية أخرى، وذات علاقة بالماكنة من ناحية ثالثة.

هـ- هل أن الربح الذي يحصل عليه التاجر هو جزء من فائض القيمة - كما يقول الإشتراكيون - وبالتالي فإن التاجر يستغل المنتج. أم أن ما يأخذه من ربح إن كان زائداً عن كمية العمل والإبداع الذي أنفق في الإنتاج، هو استغلال للمستهلك بمشاركته للمنتج في القيمة الفائضة.

الإشتراكيون واستناداً إلى قاعدتهم المبنية على أن كل شيء يُباع حتماً في حدود قيمته الحقيقية، وأن السوق هو الذي يحدد القيمة الحقيقية، مضطرون لاعتبار الربح التجاري تعدياً على حقوق المنتج فقط.

أما بحسب رأينا نحن الذين لا نفر هذا المبدأ، فإن الربح غير المستساغ للتاجر يمكن أن يكون تجاوزاً على حقوق المنتج والمستهلك معاً.

و-^(١) ينبغي اعتبار أساس فائض القيمة في الرأسمالية الجديدة في التكنيك والتصنيع نفسها. أن المخترعين هم الذين تمكنوا من صنع الآلات التي تستطيع إنتاج ما يعادل مئات بل ملايين المرات العمل الذي أنفق فيها، وهم الذين يستفيدون من الطبيعة.

والرأسمالي يستخدم ناتج العلم من خلال شرائه لحصيلة نبوغ العالم

(١) إن هذا القسم المتعلق بالقسمين الأول والرابع (أي البندين أ، د) وهو ليس موضوعاً مستقلاً.

وتطور المجتمع الذي يعود للمجتمع كله وليس لفرد واحد^(١)، ويستخدم من ناحية أخرى قوة العمل ويحقق ربحاً فائضاً.

ينبغي البحث عن جذور الاجحاف في الرأسمالية الجديدة وكذلك التجارة بالمقدار المتعلق بالتصنيع، بالتصرف بوسائل تعود لعامة الناس وليست قابلة للبيع والشراء.

ويمكن للإشترابية أن تكون مقبولة عن هذا الطريق فقط^(٢).

وتقسم هذه الوسائل إلى قسمين:

(أ) وسائل وثروات طبيعية.

(ب) وسائل ومصادر صناعية. ولهذا يمكن للإشترابية أن توجد في القديم (بواسطة الثروات الطبيعية) والعصر الحديث (الذي أضيفت فيه المصادر الصناعية).

(١) لأنه لا يمكن حتى للمخترع نفسه أن يحتكر اختراعه لنفسه.

(٢) الاختراع (وصناعة الشيء)، شبه بتأليف الكتاب، فحقوق الكتاب تنحصر بالمؤلف، ومالك الورق والقلم يحق له أن يستنسخ على نسخة المؤلف نسخة أخرى لنفسه لطالما، إلا أنه ليس من حقه أن يستنسخ ألف نسخة على نسخته مستخدماً ورقه وحبره وآلات الطباعة الخاصة به لبيعها. وفي السابق حيث لم تكن وسائل الطباعة موجودة، لم يكن حق التأليف موجوداً أيضاً. إلا أن الآلة أوجدت هذا الحق الذي اتفق المجتمع على اعتباره حقاً، فلماذا لا يعتبر هذا الحق بالنسبة للصناعات والاختراعات؟ فأي فرق بين كتاب يؤلف وتطبع منه آلاف النسخ بهدف التجارة، وماكينة تُخترع ويُصنع مثلها آلاف الماكينات فيما بعد؟ وهل أن انتفاع الآخرين باختراعه، شبه استنساخ الكتاب بالقلم، أو يشبه الطباعة بهدف البيع؟.

وبحسب رأينا فإن الشق الثالث يشبه الشق الثاني ليس للمنفعة الخاصة، وليس مثل إنتاج كميات تجارية وبيعها، بل للانتفاع المادي من حاصل عمل تلك الماكينة، وأخيراً للمتاجرة بنتائج عناء الآخرين. نعم إن من يدير مصنعاً لإنتاج تلك الماكينة، يشبه تماماً من يطبع كتاب الغير. ومن هذه الناحية يعتبر الناس له ذلك حقاً وملكاً إلى حد ما، وأما من يشتري وسيلة إنتاج فهو كمن يشتري كتاباً مع فارق أن الكتاب ليس منتجاً بعكس الآلة التي هي منتجة وموجدة للعمل وهي بحذ ذاتها مصدر للثروة وتشبه الطبيعة. وتشبه الطبيعة أيضاً في أن قدرتها على إيجاد القيمة تتفاوت مع كمية العمل المنفق في صنعها. ويظهر إلى الوجود في المجتمع ناتج مثل ناتج الطبيعة قادر على إيجاد قيمة بواسطة إنفاق عمل قليل فيه وأحياناً بدون إنفاق عمل. وعلى هذا فإن مخترع الآلة، لا يبيع ناتج العمل فقط، فهو موجدٌ لشيء (الآلة) موجدٌ للعمل وموجدٌ للقيمة، وقد تم ذلك على يده، لذا لا يمكن لذلك الشيء أن يكون مملوكاً لشخص ويجري تبادل. في الوقت الذي ينبغي أن يُعطى المخترع حقه. ويمكن القول أن حق التأليف أيضاً أجر وليس مالاً كالأموال الأخرى التي يمكن تبادلها.

أما القسم الأول: فعلى الرغم من ادعاء الإشتراكيين بأن فائض القيمة الناتج عن شراء وبيع قوة العامل هو من معالم الرأسمالية الجديدة - كما أشير إلى ذلك من قبل - إلا أن هذا وبحسب رأينا موجود في القديم أيضاً. فمصانع السجاد وحياسة الأقمشة وآلات أعداد وصياغة الذهب والنقش، وحتى عمليات الخياطة وصناعة الأحذية على نطاق واسع، حيث يتم في جميعها تشغيل مجموعة من العمال يُعطون أجراً محدداً، ويُتاجر بما ينتجون، وكل ما في الأمر أن هذا الأمر نفسه قد اتسع في العصر الحديث وعصر الآلة، وأن مجرد الاتساع والتغيير الكمي، لا يغيران ماهية الشيء ما دام ذلك لا يؤدي إلى تغيير كيفي.

المميز الرئيس للرأسمالية:

برأينا، فإن المميز الرئيس للرأسمالية الذي أعطاها معنى جديداً من الناحية الفقهية وفي الاجتهاد هو دخول الآلة، وليست المكننة هي محض اتساع نطاق استخدام الآلات ووسائل الإنتاج. يجب على الإنسان أن يجد أدوات أفضل لإنجاز ما يريد إنجازه، بل أن التقنية والصناعة الجديدة للآلة أحلت الماكنة محل الإنسان، إضافة إلى تحسين نوعية الأدوات.

فالماكنة هي مظهر فكر وإرادة وقوة الإنسان بما هو إنسان. ومظهر تكامل المجتمع البشري، وتجسيد الحضارة التاريخية للبشر، ونتيجة الجهود الفكرية. المضنية لآلاف السنين من عمر الإنسان. والماكنة ليست وسيلة وأداة بيد الإنسان بل حلت محله، إنها إنسان اصطناعي. الماكنة تغزل بدل الإنسان وتنسج القماش، تحرث وتحصد، تنسج الجوارب وتكتب وتخط وتنخل، وتؤدي الأعمال التي كان الإنسان يؤديها بوعي مباشر.

والمكننة لا تعني أنها تكمل الوسائل اليدوية للإنسان كأن توفر له مساحة أفضل وصحناً أفضل وسكيناً أفضل ومقصاً أفضل، بل أنها لا تعوض حتى عن قوة وساعد الإنسان بقوة من الطبيعة. ولا ينحصر عملها في كونها أداة تحل محل يد الإنسان فتضغط أو تحرك ما يحركه أو يضغطه بيده، لا،

أنها أكثر من ذلك، فهي تؤدي جميع أعمال الإنسان بدقة أكثر وعائد أكبر ومحصول أوفر^(١).

لم يكن الأمر هكذا في السابق، فقد كان صاحب رأس المال يشتري قوة العامل فقط ويضع تحت تصرفه وسيلة بسيطة ويتاجر بنتائج عمل العامل، بينما هو اليوم يشتري ماكينة باستطاعتها أن تعمل أكثر مما يعملها العامل مئة مرة، حيث احتلت الماكائن مكان الإنسان. فالماكينة إنسان معدني قادر على إنتاج فائض قيمة لمئات المرات أكثر من العمل الذي أنفق في إنتاجه. والماكينة جارية قيمة مملوكة للمجتمع البشري. إذاً فالحقيقة هي على العكس تماماً من نظرية كارل ماركس. الماكينة رأس مال أكثر تغيراً من قوة العامل. وفي الوقت نفسه (وكما سنذكر فيما بعد) فإن هذا الجانب هو الأساس والمبدأ الرئيس المسوّغ للإشتركية.

فالمميز الرئيس إذاً للرأسمالية الجديدة هو أن الرأسمالي يضع تحت تصرفه الماكينة بقدرتها الهائلة، بينما هو ليس موجداً للماكينة ولا مخترعاً لها، بل مشتريها ومالكها.

ترى هل يمكن لمصدر كهذا أن يكون مملوكاً لفرد؟ أم أنه لا بد أن يكون - كالمصادر الطبيعية العامة - تحت تصرف الجميع؟ أن للآلة من القدرة ما مكنها من احتلال الوعي المباشر للإنسان، إضافة إلى أنّ القوة الهائلة للمعادن والبخار والكهرباء وغيرها هي في حقيقتها إنسان ذو عضلات معدنية وقوة كهربائية وبخارية.

إن تفكير المخترع هو الذي يؤدي في الحقيقة كل هذه الأعمال بهذه الوسيلة. الآلة هي مظهر فكر وشعور المخترع، بعبارة أفضل: هي مظهر تقدم وتطور وتكامل المجتمع وقد وضع تحت تصرف الرأسمالي. الماكينة ليست

(١) إن ما كان يقال قديماً حول رب العمل (وسيلة العمل) إن رب العمل يعمل والسيدة تحلّث، يصدق تماماً بالنسبة للماكينة. وإذاً فإن وسيلة العمل قديماً كانت أداة بيد الإنسان، وكان الإنسان يعمل بها. ففي السابق كان مثلاً يقتل إنسان آخر بالسيف، بينما الآن يهدم صاروخ مدينة بكاملها. فكون الآن الأداة بيد الإنسان في الحاضر، ككون الإنسان آلة بيد الإنسان في السابق.

قطعة معدنية بسيطة كالسكين مختصة بالوعي الطبيعي للفرد الواحد. وهي ليست قطعة خشب اقتطعت من غابة فلا دخل للمجتمع أو حتى الإنسان فيها.

إن الآلة حين تعمل هي في حقيقتها عقل العالم الفلاني يعمل بالآلات المعدنية، بل عقل المجتمع وتطوره. هو في نهاية الأمر، المجتمع بما هو مجتمع تجسد بشكل آلة تعمل منذ مئات القرون، وهو نبوغ المجتمع الإنساني الذي تجلى على هذه الصورة طوال التاريخ.

نستطيع هنا الزعم بأن الاشتراكية الماركسية قد انقلبت، فأصبحت قدماها إلى الأعلى ورأسها إلى الأرض. فقد قامت الاشتراكية الماركسية على مبدأ أن الآلة رأس مال ثابت، بينما قوة العمل رأس مال متغير، إلا أنها غير قادرة على تفسير سبب كون قوة العمل أو قوة ساعد الإنسان رأس مال متغير. الآلة رأس مال ثابت، بينما قيمة كلا الاثنين - وطبقاً لمبدأ (القيمة = العمل) - معادلة لكمية العمل المنفق فيه. وأن كل شيء - وطبقاً لمبادئ السادة المادية - قادر في الحد الأقصى أن ينتج فقط العمل الذي أنفق فيه، إلا أن الاشتراكية التي ذابت قدماها الآن قد قامت على مبدأ تغيّر رأس مال الآلة.

إن أقصى ما تقدمه الاشتراكية الماركسية هو الزعم بأن الرأسمالي يربح عن طريق غير مشروع، لكن لماذا ينبغي أن ينتزع منه رأسماله ويُعطى للمجتمع؟ فلا جواب لديهم. وطبقاً لهذه الاشتراكية، فإن السبب هو أن الآلة تعود للمجتمع، ومنذ البداية لا يمكن لفرد أن يكون مالكاً لها. إضافة إلى أن اشتراكية ماركس - كما أوضحنا ذلك من قبل ونوضحه فيما بعد - بدلاً من إظهار الوجه الظالم للرأسمالية، أظهرته وجهاً عادلاً.

وأما القسم الثاني: فإن هذا الأمر يجعل الأشياء توجد عملاً بما يعادل كمية العمل الذي أنفق فيها فقط. فإذا أخذنا العمل المنفق بصورة عامة، فهو موضوع فلسفي، له علاقة بقانون لافوازييه^(١) الذي يقول فيه:

(١) أنطوان لوران لافوازييه (١٧٤٣ - ١٧٩٤م) عالم كيميائي وفيزيائي واقتصادي فرنسي، وقانونه هذا هو (ثبات المادة) أعدم بالمقصلة أثناء الثورة الفرنسية (المترجم).

(لا شيء موجود ولا شيء فاني، فالموجودات والمعدومات عبارة عن التركيب والتجزئة، وإن المادة والطاقة كميّتان ثابتتان).

إلا أن رأي لا فوازييه يمكن في أفضل الحالات أن يصدق على الطبيعة الميتة وليست الحية. وكنت قد كتبت بحثاً مختصراً عن هذا الموضوع في مقالة (أصالة الروح) من المجلد الأول من كتابي (مقالات فلسفية)، وقد نقلت هناك جزءاً من كتاب (مقدمة للفلسفة) تأليف اوزفالد كوليه.

من ناحية أخرى فإن هذه القاعدة - على فرض صحتها - تتعلق بمطلق العمل في الطبيعة، الذي يصرف في إيجاد الأشياء، فالفولاذ مثلاً - ولكي يظهر إلى الوجود قد أنفق عليه عمل مئات السنين في الطبيعة ليصل إلى مراحل النهائية ويصبح فولاذاً. وبطبيعة الحال فإن العمل الذي ينفقه الإنسان على الفولاذ من استخراج وتخليص من الشوائب وتذويب وغير ذلك لا يساوي شيئاً قياساً لكمية العمل التي أنجزتها الطبيعة فيه.

وعلى فرض صحة تلك القاعدة فالنفع المستحصل من الفولاذ يعادل مجموع العمل الذي أنفق في إنتاجه، إلا أن العمل الذي أنفق في إنتاج الفولاذ لا يقتصر على الأعمال المفيدة للإنسان، أي الأعمال التي توجد القيمة، فلا مانع من أن ينتفع الإنسان من الفولاذ مئات بل آلاف المرات أكثر من العمل الذي أنفقه في إنتاجه. كما أن مجموع عمل الأدوات البسيطة كالمسحاة والفأس والأعمدة الخشبية والجلد والحذاء لا يتساوى مع مجموع العمل الذي أنفقه الإنسان فيها. فضلاً عن السؤال: ترى هل أن قيمة أي شيء مساوية للأشياء التي أنفقت في إنتاجه؟ ومن حيث المبدأ لا نقر بأن قيمة الأشياء مرتبطة بكمية العمل المنفق في إنتاجها، بل ترتبط بمقدار الأثر المترتب عليها لنفع الإنسان، إضافة إلى ندرتها وقابليتها للحياة ووضع اليد.

القسم الثالث: نعتقد أن كارل ماركس قد أظهر الرأسمالية بمظهر عادل أكثر من إظهارها بمظهر ظالم فبراًها وطهرها. ورد في كتاب (آراء كبار علماء الإقتصاد) قول المؤلف:

(لقد أخذ كارل ماركس نظرية «القيمة = العمل» من العلماء الكلاسيكيين، إلا أنه على العكس منهم استخدمها ضد الرأسمالية).

وأنا أقول أنه لم يكن يعلم أنه استخدمها في خدمة الرأسمالية أيضاً.

إذا نظرنا إلى الشعارات التي يطرحها كارل ماركس فهو مضاد للرأسمالية، إلا أننا إذا وضعنا الشعارات جانباً وأردنا قبول مبادئه الفلسفية، فينبغي أن ننظر إليه بوصفه أحد واضعي أسس الرأسمالية. فبعد أن اعتبر أن قيمة كل شيء معادلة مئة بالمئة لكمية العمل المنفقة في إنتاجه، وأن القيمة الحقيقية لقوة العمل مساوية لما أنفق في إنتاجها أو أيجاد مثلها، ومن ناحية أخرى اعتبر أن السوق والتبادل هو المعين الحقيقي - أو التقريبي على الأقل - للقيمة الحقيقية، فلا مفرّ له من القول - كما يقولون - بأن الأجر الذي يعطيه الرأسمالي للعامل مساوٍ لقيمته الحقيقية. ومن ناحية أخرى فهو لا يستطيع أن يثبت أن رأس المال لا يعود للشخص في واقع الأمر، بل يعود للمجتمع. فهو يزعم من خلال برهان ناقص بأن فائض القيمة لا يعود لصاحب رأس المال، بل للعامل. بينما لو كان الرأسمالي قد اشترى حقيقة قوة عمل العامل بثمن مناسب، وكان رأس المال يعود له، فمن المؤكد والمحتّم أن يعتبر فائض القيمة من حقه أيضاً، سواء أكان موجود فائض القيمة هو رأس المال أم قوة عمل العامل، لأنه وفي كل الأحوال فإن موجد فائض القيمة هو شيء يملكه صاحب رأس المال حقاً.

وأما القسم الرابع: ففي رأينا، أن ربح الرأسمالي ناتج عن عدم إعطاء العامل أجره بالقدر الكافي، وأن قيمة عمل العامل مرتبطة بمقدار كون عمله مفيداً للمجتمع. فالعامل ركن أساس في المجتمع، والكل محتاج لعمله، والعامل هو الوحيد الذي لا ظهير ولا مدافع عن حقوقه، وإلا فإن الواجب يقتضي أن يعطى أعلى الأجور.

فحين يأخذ مدير عام لا نفع فيه في مجتمع ما ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ تومان شهرياً، ويأخذ عامل في اليوم الواحد ١٠ توماتان، فإن أخذ في نهاية الشهر كل أجوره كانت ٣٠٠ تومان، يكون ذلك ظلماً. ليس هناك مسوّغ يقضي بأن لا يزيد راتب الكناس عن ثلاثمائة تومان شهرياً مثلاً، وأن لا يقل راتب الوزير

عن ٣٠٠٠ تومان. صحيح أن [أعمالاً كعمل الوزير] لها قيمة عالية من حيث النبوغ والإبداع والمستوى العالي للعمل والجهد الفكري والعصبي، لكن ميزة تلك الأعمال بسبب الفخر الذي يحصل عليه صاحبها، وبالنسبة للكناسين فعملهم نوع من المشقة، ولا ينبغي افتراض حقوقهم وأجورهم أقل.

إن عمال المؤسسات الخاصة غالباً ما يقاسون بمقياس الأعمال الوضيعة. فإن ارتفع مستوى أجور العمال بحكم القانون، فإن كل العمال سيستفيدون من ذلك. وعند الضرورة تضاف - الزيادة التي أعطيت للعمال - على سعر السلعة المنتجة، وبالنسبة فإن قوة شراء الطبقة العاملة ستزداد من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قوة شراء بقية الطبقات ستخفض وتقل بالتالي الفوارق الطبقة.

إن أحد أسباب الربح، تقليل الأجور، والسبب الآخر استغلال المستهلكين بواسطة احتكار الأسواق أو عدم وجود رقابة للدولة، وسبب آخر هو أن صاحب المعمل يستخدم أداة تنتج فائض عمل، أي الآلة. وهذه الناحية تجعل أكثر من غيرها الرأسمالية عملاً غير مشروع.

أما القسم الخامس: برأينا فإن أغلب الأرباح التجارية المجحفة ناشئة عن استغلال المستهلكين، وأغلب البضائع المستوردة هي من هذا القبيل. أما في البضائع المصدرة فإن المنتج هو الذي يُستغل. ولا علاقة لهذا بالقيمة الفائضة واشتراك التاجر في فائض قيمة صاحب المعمل.

ولا مفرّ للإشترائيين من اعتبار البيع دائماً بالسعر الحقيقي، واعتبار الاستغلال صادراً عن المنتج وهذا فرع من فروع مبدأ (القيمة = العمل)، إلا أننا كنا قد أثبتنا بطلان المبدأ والفرع.

القسم السادس: كنا قد أوضحنا هذا القسم ضمن القسم الأول بالتفصيل، ولا حاجة له لإيضاح أكثر. والخلاصة فإنه على الرغم من أن الربح الرأسمالي يعود إلى قلة أجر العامل من ناحية، أي الطبقة المنتجة، ويرتبط بالطبقة المستهلكة من ناحية أخرى، إلا أن المصدر الأساس للرأسمالية الجديدة ومعلمها الرئيس هو الآلة. فلو أن الرأسمالي لا يستغل المنتج ولا المستهلك، لاستطاع أيضاً - وبواسطة كون الآلة تحت تصرفه - الحصول على ربح كثير.

الجانب المشترك بين الإسلام والإشتراكية:

تنبغي الإشارة هنا إلى أن الإسلام على الرغم من كونه لا يقر الملكية الفردية والخاصة للثروات الطبيعية والصناعية، ويعتبر الملكية في هذه الأمور عامة، إلا أنه لا يقبل أيضاً بالملكية الإشتراكية للعمل، أي أنه لا يؤيد مبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) حيث يكون الجميع - طبقاً لهذا المبدأ - ملزمين بالعمل، ويكون ناتج عملهم جميعاً بالضرورة للمجتمع.

نعم يمكن للأفراد أن يختاروا العمل المشترك بالشكل الذي كان عليه الفلاحون في الزمن القديم حيث يشتركون في عمل ما ثم يقسمون المحصول فيما بينهم طبقاً لمقاييس معينة يحدد فيها ما يأخذه الفلاح وما يأخذه السيد وكذلك الثور، أو أن يشترك عدة أشخاص في زراعة ديمية أو تربية الأغنام، إلا أنهم غير ملزمين بأن يعمل كل حسب طاقته ويأخذ من المحصول قدر حاجته.

إذاً، فهذا القدر من الإشتراكية مقبول منطقياً وإسلامياً حيث يكون فيه قسم من رؤوس الأموال العامة مشتركاً، إلا أنه لا يمكن الاستنباط إطلاقاً من الإسلام بأن يقر أسلوب العمل الإشتراكي بالإجبار، إلا في حالات خاصة، في الأراضي أو المصانع العامة، حيث لا يكون العمل الفردي ممكناً. وحتى لو كان الأمر كذلك، فلا يعني إلغاء الملكية الفردية في العمل، بل أن الناتج يقسم بالسوية أو باختلاف طبقاً للتعاقد المبرم بينهم، ويكون كل فرد مالِكاً فردياً لحصته الخاصة.

فإذا اعتبرنا المميز الأساس للإشتراكية هو الاشتراك في رأس المال، فإن الإسلام منهج إشتراكي، وإن اعتبرنا المميز لها هو الاشتراك في العمل، فالإسلام ليس منهجاً إشتراكياً. وكنا قد شرحنا بالتفصيل ضمن بحث (الإسلام - الرأسمالية - الإشتراكية) مضار ومفاسد ملكية رأس المال ومصادر الثروة من ناحية، ومضار ومفاسد استلاب الملكية الفردية من ناتج العمل الشخصي. وذكرنا المنطق المعتدل للإسلام.

خلاصة ما مضى:

أ - إن المميز الرئيس للنظام الإقتصادي الجديد، أي النظام الذي جاء بعد النظام الاقطاعي، ليس البيع والشراء والمتاجرة بقوة العمل - كما يزعم

الإشتراكيون وربما آخرون غيرهم -، بل أن المميز هو الآلة، أي الاختراع الذي لا يعد وسيلة لإنتاج الإنسان فحسب، بل هو مثل الإنسان موجب للعمل ومصدر للعمل بما يعادل مئات المرات عمل الإنسان.

ب - إذا قبلنا جدلاً بمبدأ (القيمة = العمل)، فإن قدرة إيجاد قيمة شيء ليست مرتبطة بكمية قيمة ذلك الشيء، أي أن قدرة إيجاد عمل الشيء لا يعادل كمية العمل التي أنفقها الإنسان فيها، سواء أكان ذلك الشيء جسماً حياً أم ميتاً، وبطبيعة الحال فإن لكل منهما حسابه الخاص.

ج - إشترابية ماركس مقلوبة.

د - شعارات ماركس مضادة للرأسمالية، إلا أن مبادئه ومنطقه قد برّأ الرأسمالية وقوّياها.

هـ - على فرض صحة دليل كارل ماركس في القيمة الفائضة، الذي يظهر عدم مشروعية ربح الرأسمالي ولا يعتبر الآلة أداة مشروعة لرب العمل للحصول على الربح، إلا أنه لا مسوّغ لأن تكون الماكينة التي يشتريها شخص ثري بماله الحلال (ولا مانع من أن يشتري إنسان ماكينة بماله) يجب أن تخرج من ملكيته الخاصة وتكون ملكاً للجميع. وماركس نفسه يعتبر الملكية الشخصية إذا كانت نتيجة إنجاز عمل، شيئاً مشروعاً.

و - في رأينا أن الدليل على الملكية الإشترابية لشيء ما، هو أن لا يكون هذا الشيء قد أوجده فرد، بل أوجدته الطبيعة أو المجتمع. ولم يوجد لها أيّ من الاثنين - الطبيعة أو المجتمع - لأجل شخص معين، أي فرد، وليس له بها علاقة فاعلية أو غائبة.

ز - الماكينة مظهر تكامل المجتمع، ولا يمكن اعتبار أي فرد مخترعها ومبتكرها، وهي من هذه الناحية تختلف عن الأدوات اليدوية وعن المنتجات الفنية والمؤلفات والدواوين الشعرية.

ح - الماكينة حلت محل الإنسان في العمل، وليست أداة بيده للإنتاج. فهي منتج وليست وسيلة إنتاج. واختراع الماكينة ليس إيجاداً لعمل قابل للبيع، بل إيجاد مصدر لإيجاد العمل، وهي من هذه الناحية تختلف عن الوسائل اليدوية.

ط - الإشتراكية بمعنى الملكية الإشتراكية لرأس المال الذي هو الآلة، خاصة بالعصر الحديث. ولكن إذا أخذنا الطبيعة بنظر الاعتبار، فيمكن أن توجد في الماضي خلافاً لرأي الإشتراكيين.

ي - الإشتراكية في العمل ليست صحيحة بأي شكل، فالإشتراك في العمل هو الذي يدعى في الفقه بـ (شركة الأبدان) (انظر: شرائع الإسلام للمحقق الحلي ووسيلة النجاة للسيد أبي الحسن الأصفهاني).

وليراجع الفقه والمصادر الحديثية المتعلقة بالأنفال في نهاية كتاب الخمس. ويراجع كذلك كتاب إحياء الموات والمشتركات في الفقه. وفي كتب الحديث باب إحياء الموات، الأحاديث التي وردت في موضوع المشتركات من قبيل الماء والنار والكأ والملاح.

وكما يستشف من كتب الفقه (كتاب الشركة) فإن الشركة إما أن تكون قهريّة أو اختيارية، والقهرية هي التي تقع بسبب غير اختياري مثل موت المورث، بينما الاختيارية هي التي يوجبها الاختيار وهي على قسمين: فمرة يكون العقد المبرم على أمر مستلزماً لإشتراك عدة أشخاص في عين أو منفعة أو حق أو دين خاص، مثل شراء عدة أشخاص بالإشتراك، مالا على الذمة، أو بيع عين مشتركة بعين أخرى أو ما شابهها، ومرة يكون مفاد مقتضى العقد نفسه هو الشركة، وهذه هي الشركة بالاصطلاح الفقهي. أما موجبات الشركة القهرية فهي ثلاثة: الإرث، والحيابة بالإشتراك، والامتزاج.

ويرد في الشركة التعاقدية هذا السؤال: هل أن المعاطاة^(١) كافية أم لا؟ وهي كافية بطبيعة الحال، فالشركة التعاقدية أصبحت في عصرنا ذات أهمية فائقة، وظهرت أنواع للشركات التضامنية وغير التضامنية، وبرزت فيها مستجدات حادثة.

(١) المعاطاة: (أن ينشئ البائع البيع بإعطائه المبيع إلى المشتري، وينشئ المشتري القبول بإعطاء الثمن إلى البائع، ولا فرق في صحتها بين المال الخطير والحقير...). انظر منهاج الصالحين للسيد أبي القاسم الخوئي: ج ٢، ص ١٦. (المترجم).

يفترض الفقهاء الشركة التعاقدية على أربعة أنواع، ويرون أن واحدة منها فقط صحيحة، والأنواع الأربعة هذه هي: شركة العنان أو الاشتراك في رأس المال، شركة الأبدان أو الشركة في العمل، شركة الوجوه أو الشركة في الاعتبار، شركة المفاوضة أو الشركة في جميع شؤون النشاط المالي. ويعتبر الفقهاء القسم الأول منها فقط صحيحاً.

الشركة في الفقه الإسلامي:

الشركة في نظر الفقه الإسلامي على قسمين: قهرية وعقدية. والعقدية على أربعة أقسام: شركة العنان وشركة الأبدان وشركة الوجوه وشركة المفاوضة. ويعتبر الفقهاء القسم الأول منها صحيحاً.

وفلسفة صحة القسم الأول دون بقية الأقسام، هو أن الشركة فيه إيجاد لشكل جديد من العمل بواسطة زيادة رأس المال، حيث تؤدي زيادته وتمركزه إلى مضاعفة القدرة. فالعمل الذي ينتج عن الثروة المتمركزة مثل الشركات المساهمة لا يأتي من رؤوس أموال صغيرة منفصلة عن بعضها.

أما بقية أقسام الشركة فإن لها شكل المقامرة فقط. ويمكن أن يقال أن هذا نوع من التأمين. وقد قلنا في التأمين أن الاعتماد والثقة هي مسألة عقلانية، والتأمين إنما يقع لحفظ العين ولا أثر له في النشاط، أما الشركة في الأبدان فإنها تحدّ من النشاط.

وكلما ارتبط دخل الإنسان بنشاطه في العمل كلما زاد من رغبته في العمل والجد، ولذلك قيل أنه ينبغي المحافظة على العلاقة القائمة بين العمل والثروة. ونقول أن شركة الأبدان والوجوه والمفاوضة تقطع هذه العلاقة.

وعيبها الثاني أنها تمنح النفس الإنسانية الرغبة في التواكل، بينما لا يوجد أي من هذين العيبين في شركة العين، فهي لا تجعل الإنسان انكالياً ولا تقطع العلاقة بين الثروة والعمل. صحيح أن الثروة والتعويض اللذين يأخذهما من التأمين غير ناتجين من جهده وعرق جبينه، إلا أن ذلك هو عوض عن

المرتب الشهري الذي يأخذه بدلاً من المال الذي دفعه، ويشبه المال الذي يأخذه من الغير بواسطة ماله.

فإذا اعتبرنا التأمين عملية عقلانية فهي تختلف مع هذا اختلافاً كبيراً. وشركة كهذه هي مصداق للتصرف الباطل والأكل بالباطل، على خلاف شركة العين.

ورد في وسيلة النجاة ص ٣٧٥ أنه (لو أُجّر اثنان نفسيهما . . .) من هنا يتضح كيف أن الفقه الإسلامي يخالف الشركة في العمل.

إن تأمين رؤوس الأموال يسد طريق الكسب غير المشروع على كثيرين، فمبدأ (من كل حسب استعداده ولكل حسب حاجته) وبعبارة أخرى (الاشتراك في العمل) يسد طريق الكسب المشروع بوجه من يريد العمل.

وكل ما يؤدي إلى ركود مصدر الفائدة كالأرض مثلاً أو المستفيد (العامل الإنساني) مرفوض، وكذلك المشاركات في العمل.

وفي وسيلة النجاة أيضاً ص ٣٧٦ توجد مسألة ينبغي الاهتمام بها حيث قال (اطلاق الشركة يقتضي بسط الربح والخسران على شريكين على نسبة مالهما) فلتراجع.

الفصل السادس

مقالات اقتصادية

(١) ملكية الأرض في رأي الإسلام — الانفعال

١ - الأرض إما أن يكون أهلها ومالكوها الأصليون قد أصبحوا مسلمين بدون حرب، وفي هذه الحالة تكون ملكاً خاصاً لهم ويجري التعامل معها باعتبارها ملكاً. وإما أن تكون قد فُتحت عنوةً، وفي هذه الحالة تكون الأرض لعموم المسلمين، لكن بشرط أن تكون محيأة ومملوكة للكفار حقيقة، فتصبح الأرض في هذه الحالة خلافاً لسائر الممتلكات التي غنمت من الكفار وتقسم بين المسلمين، فهي - أي الأرض - لا تقسم وتكون ملكيتها لعامة المسلمين ومن ضمنهم المالكون الأوائل لها - إذا اختاروا الإسلام - إما أن يُدفع عنها خراج ومقاسمة فهذا ما سوف نتحدث عنه فيما بعد.

وإن كانت الأرض المفتوحة موأناً، فطبقاً للفقهاء الشيعي تعود للإمام، وتوضع مئة بالمئة تحت تصرف الحكومة العادلة الحقّة. وأما مسألة أولئك الذين توضع الأرض تحت تصرفهم، فهل ستصبح ملكاً لهم بحيث يستطيعون التصرف بها في البيع والشراء؟ أم أنها كالمفتوحة عنوة لا يمكن بيعها وشراؤها؟ وكذلك هل يجب أن يعطوا لبيت المال مالا كخراج في مقابل التصرف بها أم لا؟ وهل ستعامل تلك الأرض معاملة الملكية الفردية؟ موضوع يجب بحثه.

وكذلك، هل أن الملكية المطلقة والمحدودة للأرض الموات مشروطة بالأحياء ما دام الأحياء قائماً أم ليست له مدة محددة؟ فإن كانت له مدة فكم هي؟ ولو أصبح المحيي مالكاً مطلقاً ولم يعط خراجاً ولم يكن شرط (دوام الأحياء) موجوداً.

إن أهمية اختيار الإمام تنحصر بأن يعطيه حق التصرف، ويسقط عنه الإشراف إلى الأبد. وتنقل الأرض في أيدي مَلَأك مستقلين بإشراف الإمام. فإذا اشترطنا (دوام الأحياء) فإن هناك أهمية أخرى لاختيار الإمام هي أنه كلما بارت الأرض فُوض أمرها مرة أخرى وبموافقة الإمام لأفراد آخرين، وأعطوا حق الأحياء. ولكن لو حق للإمام أخذ الخراج فينبغي القول أن الأرض ستبقى تحت تصرف الإمام إلى الأبد. ومهما أصبح المحيي مالكاً وليس كالمزارع، وله حق البيع والشراء، يظل للإمام حق في الأرض يأخذ بموجبه الخراج، وإن سُلِب حق البيع والشراء أيضاً، كان ذلك عملياً سلب ملكية من الأرض المحيية، وكان له فقط حق الأولوية في الانتفاع، ولن يبقى فرق بين الأراضي المفتوحة عنوة والأراضي الموات التي هي جزء من الأنفال.

٢ - الأرض التي اعتنق أصحابها الإسلام عن طريق الصلح، كأرض المدينة المنورة، فإنها تعود لمالكيها الأصليين. ومن هذه الناحية لا فرق بين الأرض وغير الأرض، ويبدو أن هذا امتياز أعطي لهؤلاء، إلا أنهم بطبيعة الحال يملكونها ما داموا يحيونها. وبمجرد أن تصبح بوراً تخرج من ملكيتهم وتصبح ملكاً للإمام. إذا فكل أرض تصبح ولو لمرة واحدة في حالة موات، تخرج من الملكية الفردية على الإطلاق. ولا تعود مملوكة مرة أخرى على الإطلاق، إلا أن نقول أن معنى (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) يُقصد به الملكية المطلقة، وسيبحث ذلك فيما بعد.

٣ - الأراضي المعمورة التي يهجرها أهلها من غير حرب، أو يسلم أهلها أنفسهم للمسلمين طواعية، تسمى هذه الأراضي بألفيء وتصبح جزءاً من الأنفال وتعود للإمام شأنها شأن الأراضي الموات، أي أن هذه الأراضي ليست كالغنائم التي تقسم بين الأفراد، وليست مثل الأراضي المفتوحة عنوة التي

تصبح لعامة المسلمين، بل هي شبيهة بالأراضي البكر غير المستثمرة التي توضع بصورة مباشرة تحت تصرف ولي الأمر.

إذاً فلدينا ثلاثة أصناف من الأرض:

(١) الأراضي التي لها مالك خاص. وليس لعامة الناس ولا لولي الأمر فيها حق ورأي.

(٢) الأراضي العائدة لجميع المسلمين ويتصدى ولي الأمر لخراج ومقاسمة وأحياناً لتنظيم وضعها تحت تصرف أحد، وهذه الأراضي تكون كالأماكن العامة كالمسجد أو غيره، فكل من تقدم على غيره أصبحت له.

(٣) الأرض التي لا علاقة لها بفرد ولا بعموم المسلمين وبالضرورة فإن لولي الأمر حرية تصرف أكبر في هذا الصنف من الأراضي. وينبغي معرفة المجال الذي يحق له التصرف فيه^(١).

(٤) الأنفال: اعتبر علماء السنة الأنفال بحكم الغنائم الحربية، إلا أن الفقه الشيعي يرى الأنفال تختلف عن غنائم الحرب إلا جزءاً منها (ما يصطفيه الإمام) فيقع ضمن الأنفال.

وخلافاً لما ورد في كراس الأنفال للسيد غفوري فإن الغنائم ليست من الأنفال، فالغنائم تعود للمشاركين في الحرب وتقسم بينهم، بينما تعود الأنفال لولي الأمر.

والأنفال تقابل الممتلكات التي يحصل عليها الشخص المسلم أو الذمي نتيجة عمل أو إحياء أرض.

أما غنائم الحرب فهي تقابل ممتلكات الكفار التي يغنمها المسلمون، أي النقل، وهي شيء غير ناتج عن عمل محترم لأحد وعائد إليه، ولا هو ناتج عمل غير محترم لأحد ويعود لمستنقذه.

(١) إن أراضي كهذه إما أن تكون مواتاً فيجب إحيائها بإذن ولي الأمر، أو محيأة من قبيل قطائع الملوك والأرض التي لا رب لها، وهذه أيضاً يجب تقسيمها طبقاً لرأي ولي الأمر، ويؤخذ منها الخراج أحياناً. وكذلك أراضي الصلح أو الفئ التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب.

والأنفال من خصوصيات فقه الشيعة، وهي معلم بارز لفقهمهم. والأنفال لا تقتصر على الأرض، بل أن الأرض جزء من الأنفال، أي أن قسماً من الأراضي يشكل جزءاً من الأنفال، مثل الأرض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، والأراضي الموات والأراضي التي لا رب لها وإن لم تكن مواتاً.

(٥) أول من أخرج الأراضي من وضعها الأصلي في الإسلام هو عثمان، و(اقتطاعات عثمان)^(١) معروفة في التاريخ.

الأنفال:

كنا قد بحثنا في الأنفال وفلسفتها، لكن ما هي الأنفال؟.

١ - الأرض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب سواء انجلى عنها أهلها أو سلموها للمسلمين طوعاً.

٢ - الأرض الموات سواء أكانت في الأراضي المفتوحة عنوة أم غيرها. ويرد إشكال على الأراضي المحيطة المفتوحة عنوة إذا أصبحت مواتاً، فهل تكون جزءاً من الأنفال وتعود لولي الأمر، أم تظل على حالها السابق وتكون لعامة المسلمين؟ وقد اختار^(٢) في (وسيلة النجاة) الشق الثاني.

٣ - سيف البحار وشطوط الأنهار، بل كل أرض لا رب لها وإن لم تكن مواتاً، وكانت قابلة للانتفاع بها من غير كلفة كالجزيرة التي تخرج في دجلة والفرات ونحوهما^(٣).

٤ - رؤوس الجبال وما يكون بها من النبات والأشجار والأحجار ونحوها، ويطون الأودية والآجام وهي الأراضي الملتفة بالقصب أو المملوءة من سائر الأشجار.....

(١) عن اقتطاعات الخليفة عثمان. انظر كتاب معالم المدرستين للسيد مرتضى العسكري: ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٧. الطبعة الثانية ١٤٠٨.

(٢) هو السيد أبو الحسن الأصفهاني (١٢٨٤ - ١٣٦٥هـ) من كبار مراجع العلماء الشيعة، انتهت إليه رئاسة المذهب عام ١٣٢٩هـ. نُفي هو والميرزا حسن النائيني إلى إيران بسبب معارضتهم مع مجموعة من علماء العراق للسياسة الإنجليزية، عاد إلى النجف بعد ذلك وبقي حتى مرض فأخذ إلى سوريا للعلاج وعند عودته توفي في مدينة الكاظميين ببغداد ثم نقل جثمانه إلى النجف فدفن فيها. (المترجم).

(٣) السيف (بكسر السين) ساحل البحر أو كل ساحل. الجمع: السيف. (المترجم).

٥ - ما كان للملوك من قطائع وصفايا (المقصود بهذا ممتلكات الملوك الذين انتصر الإسلام عليهم، وهي جزء من الأنفال، إلا أنها وكما ذكر في «شرائع الإسلام» مشروطة بأن تكون غير معلومة الغصيبة ولا معلومة المالك).

٦ - صفو الغنيمة كفرس جواد وثوب مرتفع وجارية حسناء وسيف قاطع ودرع فاخر: (المقصود بهذا أن الأشياء الثمينة لا تقسم بين الجنود، بل توضع تحت تصرف ولي الأمر. وبديهي أن الأشياء الثمينة لو وضعت تحت تصرف الأفراد والجنود لأدت إلى نشوب نزاع بينهم أو أن تكون كسجادة قصر المدائن التي كانت من النفائس فُطِعت إلى قطع صغيرة فتلقت).

٧ - إرث من لا وارث له.

٨ - المعادن التي لم يكن لها مالك خاص تبعاً للأرض أو بالأحياء (لم يذكروا حدود التبعية، وبديهي أن المعادن الموجودة في باطن الأرض، والخارجة عن القدرة على التصرف فيها، كالنفط الذي يقع على عمق ٣٠٠٠ متر، ليست تابعة للأرض).

ورد في وسيلة النجاة بعد ذكر المواد أعلاه:

(الظاهر إباحة جميع الأنفال للشيعة في زمن الغيبة على وجه يجري عليها حكم الملك من غير فرق بين الغني منهم والفقير. نعم، الأحوط - إن لم يكن أقوى - اعتبار الفقر في إرث من لا وارث له، بل الأحوط تقسيمه في فقراء بلده، وأحوط من ذلك - إن لم يكن أقوى - إيصاله إلى نائب الغيبة، كما أن الأقوى حصول الملك لغير الشيعي أيضاً بحيازة ما في الأنفال من العشب والحشيش والحطب وغيرها، بل وحصول الملك لهم أيضاً للموات بسبب الأحياء كالشيعي).

وهنا تظهر مرة أخرى أهمية مسألة الحكومة والولاية من جهة وعدم سعة أفق فقهاء الشيعة، كيف يمكن لغيبة الإمام أن تكون سبباً لبقاء هذه الفلسفة العظيمة معطلة وأن تتخذ أراضي الأنفال حكم الأموال الشخصية والمنقولة؟.

هل يمكن الاستنتاج من أخبار أحياء الموات التي تقول (من أحيى أرضاً

مواتاً فهي له) إن الأرض الموات التي هي جزء من الأنفال - في زمن الغيبة على الأقل - تكون ملكاً لمحبيها؟ الجواب: كلا، بحسب رأينا:

فأولاً: إن هذه الأخبار وردت عن الرسول الأكرم ﷺ وليس من الممكن أن يكون قَصْدُهَا زمن القِيَّة بصورة خاصة.

ثانياً: لا يمكن لقوله (هي له) أن يبين أكثر من الخصوصية والأولية، خاصة وأنه ورد في بعض أخبار إحياء الموات أن المحيي يجب أن يدفع خراجاً، ودفع الخراج لا يتناسب مع الملكية الخاصة.

ثالثاً: ليس بعيداً أن يكون التصرف بالشراء والتملك لمحبي الأراضي الموات أو من وصلت إليهم الأراضي المحيية أي من قطائع الملوك أو أراضي الصلح بعد أخذ الإذن من الإمام وليست ملكاً مطلقاً.

وفي كتاب (الإسلام والملكية) ص ١٥٨ - ١٦٠ ذكر الفبي والأنفال كشيئين منفصلين، وأحياناً (ص ١٥٨) اعتبرت الأنفال والأراضي المفتوحة عنوة شيئاً واحداً، ويبدو أن هذا خطأ، فدلّل الفبي هو من الآية ٦ من سورة الحشر ﴿مَّا آفَاةَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآلِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾.

الملكية الفردية:

إن المال من وجهة نظر الإسلام يعود للفرد كما يعود للمجتمع، وحق الملكية له حدود، ولا يشمل الإسراف والتبذير. لذا لا يسمح الإسلام للإنسان أن يوصي بما يشتهي بعد موته. في أمريكا يوصي أحد الأثرياء أحياناً بنصف ثروته لكلبه العزيز (سي سي) مثلاً، إن هذا العمل حماقة والإسلام لا يعطي المالك حقاً كهذا.

(٢) مسألة الإرث

١ - من المسائل المطروحة في الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مسألة الإرث. وهل هي عملية عادلة أم ظالمة؟.

٢ - بديهي أن يتخذ هذا البحث - ولأنه يتعلق بمسألة ماذا (ينبغي) عمله - بعداً خُلُقياً. ولو أنه يمكن من بعض النواحي أن يكون آخذاً بعين الاعتبار الناحية الاجتماعية من حيث تعلقه بالمصلحة الإنسانية العليا دون الالتفات إلى ناحية العدالة والظلم. وبالطبع فإنه وحسب رأي ديننا، فإن المصلحة الإنسانية العليا دائماً ملازمة لحق المجتمع، ولن تكون حتماً مخالفة للعدالة.

فمن حيث المبدأ لا معنى لأن يكون شيء ما - من وجهة نظر العقل - جيداً وحسناً وفي الوقت نفسه يكون ظلماً وتعدياً. من الممكن أن يظهر هذا التفاوت بين العقل والإحساس فقط من حيث الفريضة والإحساس.

٣ - الإرث من ملحقات الملكية الفردية، أي أننا إذا لم نعتبر الملكية الفردية صحيحة بأي شكل أو لم يكن لها وجود عملي، فسيكون بحث الإرث بلا معنى. لذا فمن الأفضل أن يبحث هذان الموضوعان مع بعضهما تحت عنوان (الملكية والإرث).

إن نفي الملكية الفردية يستلزم نفي الإرث، لكن الاعتراف بالملكية الفردية لا يستلزم الاعتراف بالإرث، لأن من الممكن أن يتقبل شخص ما أن الملكية من حيث المبدأ طبيعية بين العامل والعمل ولا يعتبر ما عدا العمل موجباً للملكية، وعلى هذا يعترض على القول بأن الإرث يقطع العلاقة بين العمل والملكية.

ولا يعارض الإشتراكيون ملكية الأشياء التي تم الحصول عليها نتيجة عمل فردي، إلا أنهم في أغلب الأحيان يعارضون الإرث كما لو كان شخص مؤيداً للرأسمالية ولكنه يعارض الإرث مع أنه لا علم لنا بأن شخصاً كهذا قد وُجد أو هو موجود الآن في الدنيا. إلا أنه لا يوجد اقتران بين الرأسمالية أي ملكية وسائل الإنتاج والاعتراف بالإرث، لأن كلا من الاثنين - الرأسمالية والإرث - موضوع وأساس منفصل عن الآخر.

ويدعي الإشتراكيون أن الإرث هو أكبر مظاهر انعدام العدالة وأكبر عامل لظهور الرأسمالية، فبدون الإرث لا يمكن تحقق الرأسمالية.

وهذا الرأي ليس صحيحاً بطبيعة الحال، بدليل أن التاريخ حدثنا عن كثير من أصحاب رؤوس الأموال الذين ولدوا من أبوين فقيرين وجمعوا تدريجياً ثروات هائلة هي برأي الرأسماليين مشروعة.

وعلى أي حال فإن الاعتراف بالرأسمالية لا يستلزم الاعتراف بالإرث. كما أن القبول بالرأسمالية أي ملكية وسائل الإنتاج سواء الطبيعية منها كالأرض والماء أم الصناعية كوسائل الإنتاج، لا يستلزم القبول بالملكية والإرث.

٤ - ذكر مؤيدو الإرث - كما يقول فليسبين شاله في كراس الرأسمالية والإشتراكية ص ٢٢ - بصورة عامة ثلاث حجج على مشرعية الإرث:

(أ) - يورث (حق التوريث نتيجة منطقية لحق الملكية، فالإنسان مخير في أن يتلف أو يمنح ما يملكه، وعلى هذا فهو يستطيع أن يأمر بإعطاء ذلك للآخرين بعد موته أي أنه يستطيع أن يورث هذا فبموت من أنتج الشيء لا يفنى هذا الشيء، وعلى هذا يستطيع ذلك الشخص أن يحدد الأشخاص الذين ينبغي أن يملكوا الشيء بعد موته هو).

(ب) (الإرث من وجهة نظر خُلقية مشروع بل محبذ، حيث يؤدي إلى استحكام العلاقات العائلية. فالأمل - في الحقيقة - هو الذي يشجع الأبوين على تحمل المشاق من أجل توفير الراحة والرفاه الأكثر لأطفالهما).

(ج) (من وجهة النظر الاجتماعية، فإن الإرث مفيد بل ضروري، فلو لم

يكن الإرث شيئاً متعارفاً عليه لترك بنو الإنسان العمل بمجرد بلوغهم سنّاً معينة، وينفقون ما كانوا قد أنتجوه سابقاً. ويمكن تشبيه المجتمع بشخص محتاج لمحصول وافر، ويستفيد من جميع عوامل التقدم وكل العوامل المشجعة على العمل. هذا الشخص هو المجتمع الذي يتنفع من كل الموارث الفردية).

ثم ذكر في ص ٣٩ آراء الإشتراكيين المعارضين للإرث فقال:

(إن الأساس القانوني والشرعي الذي يسبب حسب الظاهر بقاء هذا الظلم الأساسي «الذي هو المعلم المميز للمجتمع الحالي»، هو مبدأ الإرث. وعلى فرض أن الأملاك والثروات الموجودة اليوم هي نتيجة عمل الأجداد، فمن الظلم أن يستطيع الاستفادة من الثروات التي حصل عليها أجداده. أن أخذ الإرث مخالف للعدالة من حيث أنه يحقق قطع العلاقة بين الملكية والعمل ويؤكداه).

وذكر في ص ٤٠ ردّ الإشتراكيين على الدليل الأول لمؤيدي الإرث على النحو التالي:

(إننا نخطئ حين نعتبر الشيء الذي يُصنع هو نتيجة عمل فردي محض، لأن ذلك العمل يعتبر ناتجاً عن جهد المجتمع. وفي الحقيقة فإن الشخص الذي يعيش وسط المجتمع ويتمتع بحمايته ويستفيد من كل الأعمال التي أنجزها الناس في الماضي والحاضر، وكذلك من كل الاكتشافات العلمية والاختراعات الفنية. وعليه فإن الشيء المنتج هو نتيجة عمل الفرد وعمل المجتمع، ومن الممكن أن يتنازل المجتمع عن حقه في الإنتاج أثناء حياة الفرد، إلا أنه يستطيع أن يطالب بحقه بعد موت ذلك الفرد).

وفي الصفحة ٤١ يرّد على الدليل الثاني لمؤيدي الإرث فيقول: -

(من حيث العواطف والأحاسيس، صحيح أن الآباء يستشعرون اللذة وهم يبذلون الجهد لإصلاح أوضاع وتأمين مستقبل أبنائهم، لكن يجب معرفة أن الإرث وبدلاً من أن يؤدي إلى اتحاد أفراد العائلة، فإنه يؤدي أكثر إلى الفرقة والاختلاف فيما بينهم).

ويقول في جواب الحجة الثالثة لمؤيدي الإرث:

(إن مبدأ المنفعة الاجتماعية الذي يأتي به مؤيدو الرأسمالية لتسويق مسألة

الإرث أيضاً ليس موضع تأييد الاشتراكيين، فهم يقولون أنه حتى لو لم يكن لبني الإنسان رغبة في التوريث، فإنهم يواصلون عملهم بحكم العادة أو الذوق أو طلب الجاه).

إلا أن الاشتراكيين وفضلاً عن دحضهم لأدلة مؤيدي الإرث، يأتون بأدلة مستقلة على بطلان الإرث من قبيل قطع العلاقة بين العمل والملكية، وفساد الأخلاق، وبقاء الوراث عاطلين عن العمل والتمهيد لتمرکز الثروات بعد عدة أجيال في مراكز معينة وينتج عن ذلك انعدام المساواة وظهور الصراعات الطبقة.

وسوف نناقش فيما بعد حجج الاشتراكيين الثلاثة. فلنبحث الآن الحجج الثلاث لمؤيدي الإرث مع الأخذ بنظر الاعتبار اعتراضات الاشتراكيين.

ينبغي أن نقول في البداية أن الإرث لدى الغربيين تابع للوصية، وداخل في باب الوصية، بينما نعلم أن الإرث في الإسلام هو غير الوصية. فالوصية حق المالك، والإرث حكم إلهي مفروض خارج عن إرادة المورث. وفي الغرب يمكن لشخص أن يوصي بكل ممتلكاته لأي شخص يرغب فيه، بل يستطيع حتى أن يوصي بها لكلبه أو قطه العزيزين لتنتقل الثروة إليهما تحت عنوان الإرث. أما في الإسلام فلا وجود لحرية كهذه، وسواء شاء أم أبى فإن الثروة تقسم بنسب معينة بين أبنائه وأبيه وأمه وزوجته.

ما يتعلق بالحجة الأولى: أن قول مؤيدي الإرث القائم على أن حق التوريث نتيجة منطقية للملكية، قول ليس صحيحاً.

كما أن ادعاء الاشتراكيين بأن المجتمع له حق أيضاً، ادعاء صحيح، ولكن دليلهم وكذلك استنتاجهم ليس صحيحاً. فهم يقولون: إن للمجتمع حقاً في أن يكون شريكاً في ثروة الفرد، بسبب أن الفرد عاش في كنف المجتمع واستفاد من جهود الآخرين الماضين والحاضرين، حتى استطاع أن يكون هذه الثروة. والمجتمع إنما يغض النظر عن حقه أثناء حياة الفرد وليس بعد موته.

أولاً: إن هذا الانتقاد ليس صحيحاً، حيث أن الأفراد مهما تمتعوا بحماية بعضهم البعض، فإن تلك الحماية تتم بصورة متبادلة. وعلى فرض قبولنا بالملكية الفردية، فإذا اعتبرنا تلك الحماية المتبادلة سبباً للملكية المشتركة فليس

هنالك محلّ للإرث. ولكن إذا اعترفنا بالملكية الفردية للفرد نفسه، فسنعترف له بالأولوية بحق التصرف والحرية، عندها ينبغي التساؤل بأي دليل تنحصر تلك الحرية بفترة حياته فقط؟.

والخلاصة فإنه بناء على الاعتراف بحق الملكية الفردية وحق الحماية وحق التعاون غير المباشر للأفراد بعضهم البعض، وهي حقوق متبادلة (فكما أن الفرد استعان بالآخرين، فقد أعانهم بالمقابل) يستنتج من هذا أن نتاج عمل كل فرد هو ملك له وتحت تصرفه حتى بعد موته.

ثانياً: ماذا يعني القول أن المجتمع غض النظر عن حقه في أثناء وجود الشخص على قيد الحياة؟ وكأننا نعتبر الملكية الفردية نتيجة هبة وهبتها المجتمع وليست حقاً مشروعاً أصيلاً.

ثالثاً: بأي معيار نثبت أن المجتمع قد وهبه حقه، ورجع إلى المطالبة بهذا الحق بعد موت الفرد؟.

برأينا، فإن الحجة الأولى بالشكل الذي أوضحت فيه، مردودة. ففي الوقت الذي نعترف فيه بالإرث بشكله الإسلامي الخاص، نقول أن عائد الملكية ليس حقاً كاملاً للمالك يتصرف فيه بصورة مطلقة. والإرث أيضاً بحسب رأي الإسلام لا يستلزم الملكية المطلقة وحق التصرف التام للمالك، بل أن للمسألة جانباً آخر. وبرأينا في أن السبب في عدم إعطاء الحق المطلق للمالك في التصرف التام بإنفاق ماله فيما لا يعود عليه أو على المجتمع بالنفع، كان يتلفه أو ينفقه في عمل غير مشروع، هو أن هذه الثروة قد أوجدتها الطبيعة للجميع، وأن عمله قد جعلها مفيدة وذات قيمة فقط^(١). فنسبة الملكية الفردية إلى الثروة هي بنسبة العمل الذي أنفق فيها. وأما الإنفاق أو الاستخدام غير المشروع فهو هدر للمادة بغير مسوغ.

(١) بعبارة أوضح نقول: لو أن شخصاً عمل حتى كوّن ثروة يعتدّ بها، فإن العوامل الطبيعية قد ساهمت في تكوين تلك الثروة بما يعادل مئات بل آلاف المرات الجهد الإنساني المبذول فيها. ففي إنتاج فاكهة من الفواكه يكون دور الإنسان في هذه العملية وفي أحسن الحالات بنسبة ١/١٠٠٠ إلى دور الطبيعة (كالسحاب والرياح والضباب والشمس والأجرام السماوية) وبعبارة أخرى يكون دور الإنسان هو إخراج الثروة التي هي بـ (القوة) إلى (الفعل).

وكنا قد قلنا في بحوث (الإسلام والرأسمالية والإشتراكية) أن المواد الخام قبل إنجاز عمل عليها، كانت تعود للجميع، وبعد إنجاز العمل لا تنتفي عودتها للآخرين، بل أن العمل يؤدي إلى حصول ذلك الشخص على أولوية بالنسبة للآخرين في ذلك الشيء، وتكون نتيجة هذه الأولوية أن يحق له الاستفادة منها بصورة مشروعة، أي بما يتناسب مع أهداف الطبيعة والفطرة، إلا أنه لا يحق له اتلافها أو استعمالها استعمالاً غير مشروع، لأن هذا المال يعود للمجتمع في الوقت نفسه.

الإسراف والتبذير وأي استخدام غير مشروع لا يجوز من باب انعدام حق التصرف في مال الغير بدون إذن. نعم، إذا كان الإنسان قادراً حتى على تكوين وإيجاد المادة بالعمل لأمكن للملكية أن تكون مطلقة، ومع ذلك لا يحق له الإسراف والتبذير. لأنه هو نفسه حاصل عمل المجتمع، فهو ليس واجب الوجود القائم بذاته [الله]. وإنما هو قائم بوجود المجتمع والمجتمع مساهم في قواه العلمية والعقلية والبدنية. تلك القدرات ليست ملكاً له وحده، فللمجتمع أيضاً حق فيها.

لذا فإن الانتحار من حيث الحقوق الاجتماعية - بغض النظر عن الحكم الإلهي الذي يحرمه - لا يجوز حتى مع رضى المجتمع. لأن الفرد هو نتاج المجتمع أيضاً ومدين له.

ويتضح من هذا أنه ليس للإنسان حق الإتلاف، أما حق المنح والهبة والوقف والصلح وإبراء الذمة وكذلك حق الخدمة مجانياً، لا يسلب منه ما دام لا يضر بالمجتمع.

فحق الوصية والتوريث - إذا اعتبرناه حقاً للمورث - لا يسلب منه^(١).

أما أن ينحصر حق تدخل المجتمع بفترة الحياة فلا معنى له.

إذاً فالحجة الأولى لمؤيدي الإرث ليست صحيحة وكذلك ردّ الإشتراكيين. فتلك الحجة قائمة على طريقة التفكير الغربي الذي يعتبر الإرث

(١) ولكن - كما قلنا فيما مضى - من الخطأ اعتبار الإرث حقاً، ولو أردنا بحثه باعتباره حقاً، فينبغي أن نبحث موضوع الوصية التي هي كالهبة والوقف والعبس والصلح وغير ذلك.

من حقوق وتوابع الملكية. أما الإرث في الإسلام فخارج عن اختيار المورث وغير قائم على حق الملكية.

والحجة الثانية حجة مبهمة:

أولاً: قوله (في الحقيقة فإن الأمل بـ...) يجعل هذه الحجة واحدة مع الحجة الثالثة.

ثالثاً: لا نعرف سبب اعتباره هذه الحجة خُلُقِيَّة. وأقصى ما يمكن قوله حول هذه الحجة هو أن التوارث طبق مبدأ ﴿وَأُولُوا الْأَرْثَاءِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(١) يحكم العلاقات والأواصر بين الأقارب وخاصة العائلية. فهناك فرق كبير بين الأب الذي يموت ويتقاعس أبناؤه وزوجته عن العمل معتبرين عمل الأب لأجلهم هم، وبين أن يضطروا بعد موت الأب لأن يكونوا غرباء عما كان يملكه أبوهم. فحين تستفيد الأجيال القادمة من نتائج جهود الأجيال السابقة فسيكونون بدون شك أكثر عزة واحتراماً في نظر بعضهم البعض. فجهود الأب من أجل مستقبل الأبناء وتقدير الأبناء لهذه الناحية والعواطف المتبادلة بينهم تجعل علاقاتهم مع بعضهم أقوى وترابط الأواصر العائلية أكثر.

والنقطة الأخرى هي أن التوارث نوع من اللذة والشعور بالراحة وانتعاش للحياة في إطار العواطف للمورث والورثة، وليس صحيحاً خُلُقِيّاً أن نسلب الناس هذه السعادة.

وإن ردّ الإشتراكيين على هذا بأن الإرث يسبب الفقرة وليس الاتحاد، هو ردّ واو جداً.

الحجة الرابعة حجة قوية، فالإشتراكيون أنفسهم حين يقولون (كثير من الناس ونتيجة للعادة...) يعترفون ضمناً بأن التورث مشجع اجتماعي مهم^(٢)، وليس هنالك شك في أن قانون الإرث يجعل الإنسان - في سبيل أبنائه

(١) سورة الأنفال، الآية: ٧٥.

(٢) نضيف إلى ذلك: لماذا نستعيز عن استخدام العلاقة القائمة على العاطفة الإنسانية كحب الزوجة والأولاد كامل مشجع، نستعيز عنه بطلب الجاه الذي هو صفة مذمومة يرافقها العنف؟ وكذلك بالعادة التي لا تعقل، وأما الذوق فأمر سليم.

- لا يترك العمل حتى آخر لحظة في حياته مستخدماً كافة قواه وقابلياته. ونرى أشخاصاً قد بلغوا سن الخمسين ولم يرزقوا بأولاد، ثم رزقوا أولاداً بعد ذلك. وهم يقولون: منذ أن أصبح لدينا أولاد ونحن ننظر إلى الحياة من زاوية تأمين مستقبل هذا الطفل بشكل أكثر جدية.

والهدف هو أن نبث أدلة الإشتراكيين التي أوردوها لإثبات عدم مشروعية الإرث، وأدلتهم ثلاثة:

- ١ - قطع العلاقة بين العمل والملكية مخالف للعدالة.
- ٢ - الإرث يجعل الورثة يأكلون اتعاب غيرهم، ويصبحون في نهاية المطاف كسالى عاطلين عن العمل.
- ٣ - يسبب الإرث زيادة الفوارق الطبقة تدريجياً.

ويوجد في الطعن الأول جانب حقوقي، وفي الثاني جانب تربوي، وفي الثالث جانب اجتماعي، وبالنسبة للأول ينبغي القول أنه ظلم وتعدّ، أما الثاني فينبغي القول أنه مفسد لأخلاق وتربية الفرد، وينبغي القول عن الثالث أنه مفسد للمجتمع.

أما الرد على الدليل الأول فواضح، أن الظلم والإجحاف هو أن يتصرف شخص بنتائج عمل غيره ويحرمه، أو أن يحرم القانون شخصاً ما رغم أنه يعطي ماله الخاص لشخص آخر، ولكن عندما يهب شخص بإرادته ماله لغيره، أو أن يمنح القانون ماله في حالة وفاته وعدم تمكنه من الاستفادة من ماله طبقاً لمصالح معينة لشخص معين، فذلك ليس اعتداء على حق المتوفى.

وأما بالنسبة لسائر أفراد المجتمع فيمكن الزعم أنه ترجيح بلا مرجح، أي أنه ضد المساواة، أي ضد العدالة التي تعني المساواة^(١)، أي الخروج عن المساواة في الظروف المتساوية، بينما الشروط هنا غير متساوية.

إن منافع الإرث من قبيل تشجيع الأحياء على العمل، وتقوية أواصر

(١) لو أخذنا العدالة بمعنى المساواة مطلقاً في تقسيم المنافع، بغض النظر عن الاستحقاق والقابلية والشخصية المستقلة فذلك سيكون مخالفاً للعدالة. أما العدالة فهي ليست مساواة كهذه. ومساواة كهذه ظلم.

القربى والزوجية تستدعي أن يوضع هذا القانون ويشرّع. فقانون كهذا ينفع الجميع، وحيث أن هذا العمل ينفع الجميع، فسيكون مثله كما لو أن المال بأسره قد وُزِعَ على الجميع.

ولا يمكن إنكار قطع العلاقة بين العمل والملكية في جميع الأحوال. ففي بعض الموارد كالهبة والوصية والصلح والوقف وإبراء الذمة، تستلزم الملكية وإرضاء النوازع النفسية للمالك أن لا نسلب عنه حقه في العطاء والجود والكرم. ويستدل أرسطو على أفضلية الملكية الخاصة، بأن الملكية المشتركة تمحو مسائل الجود والبذل والمسامحة، وتقتل هذه الخصال والعواطف السامية. أن الزعم بقطع العلاقة بين العمل والملكية - في مسألة الإرث - شبهه بقول الشاعر (حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء).

أما الدليل الثاني القائل بأن الإرث يفسد أخلاق الورثة ويحولهم إلى كسالى لا مباليين. فهذا الدليل يستند إلى أن العامل الوحيد والمشجع للإنسان على الحركة هو الفاقة والبؤس، فالإنسان ينبغي أن يترك محتاجاً دائماً للقمّة العيش كي يعمل، وإلاّ فسيصبح عاطلاً عن العمل، وأخيراً فاسداً وعاجزاً عن العمل. لكن الواقع هو أن النشاط واللياقة والمنفعة ترتبط من جهة بالملكية الخاصة وشعور الإنسان بأن ناتج جهده هو ملك له وخاص به، ومن جهة أخرى بالتربية الصحيحة والمحيط السليم، فكثيرون هم الأشخاص المحتاجون وفسادو الأخلاق، وعاجزون عن العمل، وكثيرون أيضاً هم الأغنياء الذين يواصلون العمل.

من الخطأ الفاحش إذأ القيام بعمل يجعل الحياة تبدأ من الصفر، لأجل إجبار الأشخاص على العمل.

ومن العجيب أن الاشتراكيين الذين يسلبون الملكية الفردية من الأفراد ويوكلون إلى المجتمع مسؤولية تأمين حياتهم، لا يعتبرون الضمان الاجتماعي سبباً يؤدي إلى التكاسل والبطالة، بينما دليلهم الثاني في موضوع الإرث يمكن أن يُعْتَرَضَ به على المبدأ الأساس للإشتراكية، حيث أننا لو سلمنا بأن العامل المشجع الوحيد للإنسان على العمل هو الحاجة الشخصية. وإذاً، فحين يكون

الإنسان مكفولاً مادياً من قبل أبيه أو المال الموروث، أو مكفولاً من قبل المجتمع، فلن يكون له حافز داخلي يدفعه نحو العمل. وكل ما في الأمر أنه عندما يكون المجتمع هو الذي يكفله فإنه يلقي على عاتقه واجباً، وهو يؤديه مرغماً لا رغبة فيه وشوقاً إليه.

لقد ظهر هذا الخطأ مما لوحظ في المجتمعات التي تفتقر إلى التربية والتعليم، إن ورثة الأثرياء سرعان ما أصبحوا تعساء في أغلب الأحيان. فتصوروا لأجل ذلك أن ما حصل إنما كان نتيجة الملكية التي جاءت من غير عمل، ولم يعلموا أنه نتيجة لانعدام التربية والتعليم الصحيحين. لذلك فإن حوادث كهذه لا تحدث إلا نادراً في المجتمعات ذات التربية والتعليم الكافيين.

أما الدليل الثالث القائل أن الفوارق الطبقية ستزداد بسبب الإرث:

فأولاً: لا مانع من كون المجتمع ذا طبقات يعيش فيه الناس بظروف مختلفة ومتباينة عملياً، إذا كان وضع القوانين وتطبيقها على جميع الناس يتمان بصورة متساوية، وكان ذلك التباين نتيجة لياقة وعمل الشخص نفسه أو أسلافه.

إن توريث المال المشروع للأبناء يشبه تماماً انتقال الخصائص الطبيعية والذكاء والقابليات من المورث إلى أبنائه بالوراثة. فلو كان قد سرق هذه الصفات من المجتمع وأعطاهم لأبنائه لكان للمجتمع حق المطالبة بها، إلا أن الافتراض يقول أنه لم يسرق من المجتمع الخصائص الطبيعية ولا أمواله المكتسبة.

هذا النوع من الاختلافات (ومع أنه للورثة بالقياس إلى غيرهم ليس مكتسباً)، لكنه أيضاً ليس سرقة واغتصاباً لحق الغير، فهو كما لو أعطيت هدية لواحد من الناس من قبل شخص آخر.

إضافة إلى هذا، فإن الإرث هو ملك كل الناس وليس حكراً على طبقة خاصة. هذا القانون يشجع الجميع على أن يعملوا كل ما بوسعهم وعلى أفضل وجه لأجل أعقابهم الذين هم امتداد لوجودهم.

أما إذا قيل أنه إضافة إلى مبدأ العدالة ومبدأ المساواة، فإن هناك مبدأ آخر يجب أن يُراعى في المجتمع وذلك هو مبدأ التوازن، فإذا ازداد التباين اضطرب التوازن الاجتماعي بشكل أو آخر.

إن آراء وإرادات وقوى كثير من الأشخاص تعود إلى فكر ورأي وإرادة الشخص، كالحمل الذي يكون أحد طرفيه ثقيلاً والآخر خفيفاً لا يصل إلى الهدف في آخر المطاف.

فلو وجدت الملكية ولم يوجد الإرث قل خطر الفوارق الطبقية، وإذا لم يكن هناك إرث انتقلت الثروات من جيل إلى جيل ونتيجة أعمال الأجيال تزداد رؤوس الأموال وتظهر الفوارق الطبقية بشكل كبير، الجواب على هذا:

أولاً: هذا الدليل الذي يقول أن الإرث يسبب تمركز الثروة في الأجيال المتتالية يتعارض والدليل الثاني الذي يقول أن الإرث يؤدي إلى فساد وكسل الجيل التالي.

ثانياً: وُضعت في الإسلام ضرائب باسم الخمس والزكاة وهي تقلل أوتوماتيكياً الفوارق الطبقية.

ثالثاً: الإرث الإسلامي هو تقسيم وتجزئة المال على عكس الإرث المسيحي الذي يضعه تحت تصرف المورث.

رابعاً: هناك مبدأ آخر في الإسلام يعطي الحكومة الشرعية والقانونية حق وضع ضرائب تتوافق ومصلحة المجتمع عند الضرورة لأجل مصلحة المجتمع، كما لو ظهرت حاجة اجتماعية خاصة أو لأجل حفظ توازن المجتمع. فالضرائب لا تنحصر بالزكاة والخمس بل هي ضرائب وضعت في حدود النصاب والدخل المعين وهي ثابتة إلى الأبد.

وهناك مجموعة من الضرائب المؤقتة يكون أمرها بيد الحاكم، وهي كالعقوبات التي تُحد بعضها من قبل الإسلام، لأنها ممكنة التحديد كحد الزنى والقتل والحراة، إلا أن بقية العقوبات تركت بيد الدولة تحت عنوان: التعزيرات.

وتوجد في مبحث لإرث مسألة أخرى، تلك هي إرث المندصب، ففنيما مضى كنت المندصب تورث، فابن أحد العتداء يصبح عتيداً وهو لم يزل طفلاً رضيعاً، وكانت أمه تشير إليه وهو ما يزال في بطنها قائلة: (وحياة هذا عتيداً)، كما كان ثمة نصالة يتوارثون المساجد والمعابد، حتى امتياز الوقف كان إرثاً، ورثته لقبائل كذلك، وكانت هذه العادة مستحكمة لدى العرب بشكر راسخ، وفي الإسلام حتى الأمانة ليست موروثة، بل هي جمعية بالجعل الإنبي والخلافة تحتاج إلى بيعة.

(٣) الاشتراكية

١ - إن البحث حول الاشتراكية هو معرفة ما إذا كانت بالضرورة وليدة الرأسمالية - كما يقول الشيوعيون - ولم يكن بإمكانها الظهور قبل المرحلة الرأسمالية، بسبب أن التغيير النوعي في العلاقات الإقتصادية لا يمكن له الظهور إلا بعد اجتياز المرحلة الاقطاعية والمرحلة الرأسمالية^(١) - كما يقول الشيوعيون -.

وبالطبع فلا ينبغي الوقوع في خطأ والقول بأن الاشتراكية حتمية زمنية - كما تُدعى - والزمن هو المحدّد الوحيد لحتميتها، أي أن حتميتها ينبغي أن تحدد بواسطة الزمن مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. بل هي حتمية مشروطة.

وبحسب الاحتمال الأول فإن البشر لا يمكن اعتبارهم عاملاً يعجل في هذه الحتمية أو يعقبها.

وبحسب الاحتمال الثاني فإن البشر قادرون لكن ضمن الشروط نفسها. أما الاحتمال الثالث وهو ما نحتمله فنقول أنها - الحتمية - مشروطة ولكن بالنمو النفسي والتكاملي للناس فقط لا غير.

٢ - المسألة الأخرى هي تعريف الاشتراكية بغض النظر عن مرحلة تحققها، فقد ورد في ص ١٣ من الكتاب المذكور (أي كتاب الاشتراكية):
(الاشتراكية العلمية هي إشتراكية من حيث كونها تؤمن أن الرأسمالية عند

(١) راجع الصفحات ٨ - ١٤ من كتاب (الاشتراكية) من مجموعة (ماذا نعلم).

تكاملها تؤدي إلى نظام تكون فيه ملكية وسائل الإنتاج عامة، بمعنى أن الاستفادة من قوة الإنتاج عامة أيضاً).

ويقول في الصفحة ١٤ من كتاب (الإشتراكية) الذي ذكرناه آنفاً:

(اليوم وبصورة أخرى تدعي جميع الدول - عدا الولايات المتحدة الأميركية - أنها إشتراكية. إلا أن الذي يشوش الأفكار خاصة فيما تتعلق باتحاد الجمهوريات الإشتراكية السوفيتية، فهو أن هذه الدولة التي دأبت على تسمية نفسها - بمساعدة الإعلام الشيوعي - بدولة إشتراكية، هي ذات نظام سياسي دكتاتوري بوليسي مطلق إلى الدرجة التي يمكن معها اعتبارها دولة دكتاتورية شيوعية. يقول فريق أن الإشتراكية هي حرية واحترام للشخصية الإنسانية، ويجب فريق آخر أن الإشتراكية هي المشاركة في وسائل الإنتاج وهي دكتاتورية البروليتاريا.

إن جميع أنواع الإشتراكية تشترك في قاسم مشترك واحد هو إلغاء الملكية الخاصة التي هي مصدر عدم المساواة والظلم الاجتماعي^(١).

ويقول في الصفحة ١٥:

(يعرف برتراند رسل الإشتراكية كما يلي:

الإشتراكية تعني الملكية المشتركة للأرض ورأس المال في ظل حكومة تحكم بشكل ديمقراطي، ويكون فيه الإنتاج بهدف الاستفادة وليس تحقيق الربح، إضافة إلى أن توزيع الإنتاج ينبغي أن يكون بصورة متساوية. وإن تعذر ذلك، فينبغي أن يكون بشكل يستطيع أن يحلّ فيه مسألة عدم المساواة في التوزيع بما يضمن ضمان المنفعة العامة).

٣ - وكتب في الصفحة الثامنة (المقدمة):

(إذا اعتبرنا الإشتراكية بأنها رد الفعل أمام الظلم الاجتماعي^(٢)،

(١) ترى هل يمكن القول بأن الملكية هي مصدر المظالم؟

(٢) إن كان المقصود من رد الفعل هذا مجرد صرخة مظلوم كصرخة الحمل بين مخالف الذنب، فإن هذا ليس إشتراكية، بل دعوة للنجاة. وإن كان المقصود هو الضمير المتطلع للعادلة، فإن لهذا فلسفة أخرى يمكن أن تكون أساساً للإشتراكية.

يمكن القول أنها كانت موجودة منذ العصور القديمة بعناوين مختلفة. وإذا اعتبرنا الاشتراكية شكلاً تاريخياً يحدد شكل المجتمع، فسيكون أساسها موجوداً في المجتمع الرأسمالي. وفي هذه الحالة ينبغي القول أن النظرية الاشتراكية قد ظهرت إلى عالم الوجود في القرن التاسع عشر).

يفهم من الكلام أعلاه أنهم قد اعتقدوا مسبقاً بمبدأ ثابت اتخذوه قانوناً مفروضاً منه وهو التفسير المادي للتاريخ، وإلا لو اعتقدنا بأصالة الفكر الإنساني فما الذي يمنعنا من الاعتقاد بأن فكرة الاشتراكية قد وجدت في بداية التاريخ، ليس بوصفها رد فعل أمام المظالم، بل باعتبارها مشعل هداية للمجتمع ليطوي طريقه كسائر الأحياء مهتدياً مستبصراً مخيراً غير مجبر.

إن العدالة بمفهومها الحقيقي وجدت قبل الاشتراكية، ويمكن اعتبار الجهود الاشتراكية بجميع أشكالها الجديدة، جهداً على طريق الهدف القديم نفسه والنموذج العريق للإنسانية^(١).

فلا اشتراكية مفهوم آخر غير كونها رد فعل على الآلام، وغير كونها شكلاً تاريخياً معيناً للمجتمع، وهو رأي علمي حقوقي قائم على الحقوق الطبيعية والحققة للفرد والمجتمع.

ثم يقول:

(إن هذه النظرية التي نعتبر الاشتراكية بموجبها رد فعل أمام الظلم الاجتماعي، لها جانب مثالي، وإذا دققناها أكثر وجدناها فرضية إدراكية، فمن المؤكد أن كل مجتمع يقسم إلى طبقات سيتحول إلى ميدان يضحج بالإجحاف وانعدام المساواة والظلم، بدرجة أو بأخرى حسب درجة تطور المرحلة

(١) إلا أن نقول أن الاشتراكية هي مرحلة خاصة من العدالة، لم يكن بالإمكان ظهورها قبل هذه المرحلة. كما كانت الرأسمالية والاقطاعية أيضاً مراحل أخرى من العدالة. وعلى هذا فالمجتمع محتاج في كل مرحلة إلى درجة خاصة يسترشد بها. فإن كان الأمر كذلك، فيجب طرح المسألة بشكل آخر، عندها لا يمكن البحث في كون الرأسمالية - على الأقل في بداية ظهورها ونموها - ظالمة. والقسم الآتي هو دحض هذا الاحتمال.

التاريخية المأخوذة بنظر الاعتبار. ويمكن أن تكون أسباب هذه المظالم واضحة جداً، إلا أن أساليب حلها ضئيلة للغاية «نقلاً عن كتاب ضد دوهرنك من تأليف انجلز».

وأمام وجود المظالم الاجتماعية وانعدام الحل المتناسب مع التحولات الاقتصادية، كان الإنسان يميل دائماً إلى أن يتصور في ذهنه أنظمة اجتماعية أفضل لتحل محل الأسلوب الذي أدى إلى تلك المظالم. هكذا كانت الإشتراكية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر. فمن توماس مور، إلى لوثي بلان، وبرأي رجال مثل سان سيمون وفورييه وأون وكابيه فالإشتراكية من حيث المبدأ هي رد فعل على الظلم الاجتماعي. ويعتبرها اميل دوركهائم «صرخة من الألم».

إن هذا النوع من الإشتراكية غير مستند إلى التحولات الاقتصادية ولا على القوانين التي لا يعرف عن وجودها شيئاً، بل يستمدّها من عقل وإدراك وروح الرغبة في العدالة لدى الناس، فهو ينسجم مع فئات الشعب والأنظمة الحاكمة والفقراء والأثرياء^(١). أما ذلك النوع من الإشتراكية اتخذ اسم «المثالي» فنسميه «إدراكي»، لأنه إدراك نفسي، إدراك استثير بواسطة وجود المظالم الاجتماعية، إلا أنه بدلاً من أن يبحث عن طريق لحل هذه المظالم في التحولات الاجتماعية يبحث عنها في عقول الناس^(٢).

والاعتراضات على النص أعلاه عديدة:

أولها: إن الإشتراكية تعتبر ما تسميه بالمثالية رد فعل ناتج عن الألم، من جهة. ومن جهة أخرى تقول أنها تستعين بروح طلب العدالة لدى الناس. فماذا تعني روح طلب العدالة؟ فإن اعترفنا بروح طلب العدالة، اعترفنا إلى حدّ ما بأصالة الروح، وعليه فسيضطرب التفسير المادي. ولا يمكن اعتبار هذا النوع

(١) هذا النوع بذاته نوعان: أحدهما هو كونه مجرد ردّ فعل على الألم وليس له أهمية كبيرة، والآخر: بقلة روح وغريزة حب العدالة الإنسانية التي يمكن أن تنطلق من تجمعات مرقّعة أيضاً.

(٢) لماذا وبأي دليل؟ الظاهر أن هذا الزعم لا تفسير له سوى التمسك بالمبادئ المصطنعة للمادية التاريخية.

من الاشتراكية ردّ فعل على المظالم الاجتماعية بصورة مطلقة، وعلى فرض أن روح طلب العدالة موجودة لدى الإنسان، فطلب العدالة ليس احتجاجاً على الظلم فقط.

وثانيها: قوله (إن الاشتراكية بدلاً من أن تجد حلاً لهذه المظالم في التحولات الاجتماعية، أخذت تبحث عنه في عقل الإنسان).

إن كان المقصود أن قدرة ذلك النوع من الاشتراكية تنحصر في الاسترحام واستجداء العواطف وليس وضع القوانين العادلة، نقول أن هذا الزعم كاذب، وإن كان المقصود عدم الأخذ بنظر الاعتبار التحولات الاجتماعية أي حتمية المرور بالمرحلة الرأسمالية لكي نصل إلى المرحلة الاشتراكية، فنقول: هذا صحيح ولا ضرورة لذلك.

إضافة إلى ذلك، فإن أوضاع الاتحاد السوفييتي من جهة ووضع الدول التي أصبحت شيوعية دون المرور بالمرحلة الرأسمالية قد أثبتت أن الاشتراكية مرحلة معينة في المجتمع لا تأتي بالضرورة بعد الرأسمالية، كما أن مجرد الصراخ لا يعني بالضرورة وجود ألم أيضاً، بل الحقيقة هي أن الاشتراكية نظرية حقوقية وعلمية قائمة على الحقوق الطبيعية لأفراد المجتمع - كما قيل فيما مضى -.

على أي حال يمكن الإيمان بنوع من الاشتراكية قائم على مبادئ طبيعية وواقعية في الطبيعة وفي عقل الإنسان، وهي أساس لمجموعة من القوانين، ولا ضرورة لأن تمر البشرية بمرحلة الرأسمالية لتبلغ الاشتراكية. وتلك الاشتراكية عبارة عن الملكية الجماعية للثروات الطبيعية كالأرض والماء والوقود وأخيراً الأشياء التي لم يصنعها الإنسان، بل وجدت في الطبيعة لخدمة الإنسان، وفي هذه الاشتراكية يكون حق الاختصاص محدوداً.

وأما الاشتراكية بمعنى الملكية العامة لوسائل الإنتاج فهي من مميزات عصر الآلة وضرورات المكننة، وقد أثبتنا ذلك عن طريق ماهية المكننة. وفندنا هناك مبدأ القيمة الفائضة لكارل ماركس.

ويقول في الصفحة (١٠) من كتاب (الاشتراكية):

(على الرغم من أن مرحلة الاشتراكية المثالية كانت في الخمسين سنة الأولى من القرن التاسع عشر. إلا أنها لم تختفِ بعد ذلك. وتألقت مرة أخرى تحت عناوين مثل: الاشتراكية الإنسانية «القائمة على الأصالة الإنسانية» والاشتراكية القائمة على الأصالة الشخصية. واليوم كما في أوائل القرن الماضي. فإن كثيراً من الكتاب يقدمون الاشتراكية ليس بوصفها شكلاً تاريخياً للمجتمع جاء نتيجة منطقية للتحوّل الاقتصادي. بل بوصفها نظاماً جاهزاً، يجب أن يحل - في رأيهم - محل الرأسمالية. وهم كرواد غافلون عن قوانين التاريخ وخاصة عن التناقضات التي تتحكم في المجتمع الجديد. وهم يعودون أيضاً إلى العقل وروح طلب العدالة. ولا يأخذون بنظر الاعتبار طبقات المجتمع. ويركزون على الإنسان فقط.

إن الخطأ الكبير للاشتراكية المثالية، هو أنها قبل أن يكون لها علاقة بمحتوى النظام، ترتبط بالدين. وهذا النوع من الاشتراكية لا يبدي أقل اهتمام بدرجة تطور المرحلة التاريخية^(١).

إن الحتمية التاريخية مقبولة. لكن ليست الحتمية الاقتصادية. أنهم لم يدركوا تماماً عوامل الحتمية. وأن البحث في الاشتراكية له جانبان اثنان:

أحدهما: من حيث النظرية والافتراض، أي الأنظمة هو الأفضل للبشرية؟ ومن حيث العمل والتطبيق، هل كان بالإمكان ظهور الاشتراكية إلى الوجود قبل المرحلة الرأسمالية أم لا؟ فإذا اعتقدنا بأن المجتمع لم يكن يستطيع بلوغ الاشتراكية قبل مروره بمرحلة الرأسمالية، فليس هناك دليل لاعتقادنا بمثالية الفرضية الخاصة بالاشتراكية.

ويقول الكاتب أيضاً في الصفحة ١٠:

(لكي يتخذ هذا التغيير أو ذاك شكلاً اجتماعياً، ينبغي أن تكون الشروط الفنية والاقتصادية مهياً جاهزة.

بصورة عملية تؤمن الاشتراكية المثالية بأن تغيير الوضع الاجتماعي هو

(١) أي تطور؟ تطور الإنسان أم وسائل الإنتاج؟.

نتيجة لروح التطلع نحو العدالة لدى البشرية. إلا أن الحقيقة هي أن تلك التغيرات هي نتيجة للتناقضات الاجتماعية والصراعات التي تنشأ عن تلك التناقضات^(١).

وعلى العكس إذا اعتبرنا الاشتراكية مرحلة تاريخية تعطي للمجتمع سمته. مرحلة يكون وجودها حتمياً بعد اجتياز القوى المنتجة لدرجة خاصة من التطور. أظهرت الاشتراكية بشكل علم^(٢). هذه الاشتراكية العلمية تعتمد على بحث الوقائع والتحقيق حول القوانين التي تخلق هذه الوقائع والاستفادة من التناقضات التي ألفت بظلمها على المجتمع. وإفهام الطبقات الكادحة بدورها التاريخي في النضالات التي تنتظرهم).

إن الإنسان وروح التطلع للعدالة الكامنة فيه هي عامل مستقل وأصيل، وظهور هكذا أناس هو جزء من قوانين الطبيعة والخلقة - كوجود العين لبدن الإنسان والحيوان - والإنسان ليس المخلوق الوحيد في التاريخ، ولا نشك في أنه موجد التاريخ أيضاً. ولا ينبغي الشك في أن الظروف المادية للمجتمع بحد ذاتها، عامل مؤثر في تسيير التاريخ. والاشتراكية المسماة بالمثالية لا تغض النظر عن دور الأسس المادية والتناقضات الاجتماعية والطبقية، إلا أنها لا تعتقد أن العامل المسبب للتحويلات يقتصر على التناقضات الاجتماعية.

أما كيف ننظر إلى الاشتراكية لنعتمد أنها علمية، فمسألة مهمة تحتاج إلى شرح.

(١) هل أن تغيير الوضع الاجتماعي هذا معلول لروح التطلع نحو العدالة، أم لتغير الظروف الاقتصادية؟ هذه مسألة، والمسألة الأخرى هي أن هناك سلسلة حقوق طبيعية تؤدي إلى ظهور الاشتراكية أو طراز آخر من الحياة.

(٢) إلا أن التاريخ أظهر عكس ذلك، ومن جهة أخرى فإن علمية الاشتراكية لا تحتاج إلى افتراض حركة تاريخية كهذه، بل إذا افترضنا صحة فرض الحتمية التاريخية بالشكل الذي زعمه الماركسيون، فالمادة التاريخية هي العلم وليست الاشتراكية، كما لو قلنا أن قوانين علم الأجنة تحتم أن يأتي الطفل إلى الدنيا، إذا فالطفل هو علم، وهذا النقد مهم ومثير للانتباه.

إن أقصى درجات العلمية هي إيجاد الطريق العلمي والإرشاد للوصول إليها، إذا فالاشتراكية علمية وليست علماً والأفضل استخدام اصطلاح (علمية) لا العلم كما ورد في النص.

كنا قد قلنا في موضوع (الإسلام والرأسمالية والإشتراكية) أنه يمكننا بحث القوانين الإقتصادية والاجتماعية من منظارين:

الأول: من حيث كون الوقائع والحوادث هي علة ومعلول لبعضها البعض.

والثاني: ما هو الأفضل للإنسان في بناء المجتمع الذي يقربه من السعادة والتكامل والعدالة؟.

وبالمنظار الأول العلم وصفي وبياني، وبالمنظار الثاني العلم قانوني. والتفاوت بين الاثنين هو من قبيل التفاوت بين علم النفس والأخلاق. من حيث أن الأول وصفي والثاني قانوني.

ويمكن بحث القوانين الإقتصادية من زاويتين أيضاً:

الأولى: وصفية أي كيف يمكن للمجتمع الإنساني أن يتحول بنفسه فيما يتعلق بوسائل الإنتاج إلى أن يبلغ الإشتراكية؟.

وعلى فرض اعتقادنا بأن الرأسمالية ستصل حتماً إلى الإشتراكية (وفي الحقيقة فإن هذا الأمر مشكوك فيه، بل مرفوض) فسنبحث - من وجهة النظر هذه - الإشتراكية داخل إطار شكلها التاريخي^(١) ولكن حين نبحث الإشتراكية بوصفها نظرية وخطة ممتازة قائمة على الحقوق الإنسانية التي يسعى العامل الإنساني لأن يقوم بدور في إيجادها، وأن تلك النظرية قادرة على توفير السعادة للجميع، فإنها - أي الإشتراكية - ستصبح فناً دستورياً وفي هذه الحالة فقط يمكن أن تكون الإشتراكية نفسها علمية.

إن ما قيل من أن:

(١) وستكون الإشتراكية إحدى الظواهر الاجتماعية كالرأسمالية وغيرها، إلا أن الإشتراكية نفسها لن تكون علماً (بل علمية وليست علماً ويوجد فرق بين العلم والعلمية) كما أن الرأسمالية ليست علماً. العلم هو عبارة عن القوانين التي تحكم المجتمع وليس المجتمع نفسه. كما قلنا فيما مضى بأنه لو كان لدينا علم باسم علم الأجنة الذي يبين التحولات الجنينية حتى مراحلها النهائية، فذلك لا يكفي أن نسمي الجنين والطفل نفسه علماً.

(الاشتراكية العلمية تعتمد على بحث الوقائع والتحقيق حول القوانين التي تخلق هذه الوقائع والاستفادة . . . وإفهام الطبقات . . .).

لم يفصل بين هذين النوعين من العلم.

وعليه فلا مانع يمنع من أن تكون الأفكار الاشتراكية الحققة قد وجدت قبل المرحلة الرأسمالية، ولا يوجد دليل يناقض ذلك.

إن القول باستحالة إعداد هذا الطرح قبل المرحلة الرأسمالية قائم على نظرة فلسفية عن الإنسان والعالم، أي قائم على المادية، وأن الاشتراكية ممكنة الانفصال عن المادية، بل لا مناص لها من الانفصال.

وإن الزعم باستحالة تحقق الاشتراكية عملياً في العالم، ولا بد لها أن تكون وليدة الرأسمالية يجابه أيضاً عدة انتقادات:

الأول: لقد ظهرت في العالم القديم وقبل المرحلة الرأسمالية نماذج من الاشتراكية^(١).

الثاني: تستطيع المجتمعات الرأسمالية أن تستمر في الحياة بالمحافظة على الروح الرأسمالية أو على الأقل دون أن تبلغ الاشتراكية.

ثالثاً: هناك مجتمعات مرت بالمرحلة الرأسمالية ولم تبلغ الاشتراكية الحقيقية، كأمريكا مثلاً. كما أن هناك مجتمعات بلغت الاشتراكية من غير أن تمرّ بالرأسمالية كالاتحاد السوفيتي والجزائر.

فالحتمية التاريخية بالشكل المزعوم بأن الاشتراكية غير ممكنة قبل

(١) بعبارة أوضح فإن الاشتراكية - من وجهة النظر الماركسية - ومن حيث العلمية فهي وليدة المادية ومن حيث الواقعية فهي وليدة الرأسمالية، أي أن نظمتها وطاقاتها المحركة من المادية، أما أمها التي نمتها في رحمها فهي الرأسمالية.

وبحسب رأي الماركسيين فإنه يوجد عيب في الاشتراكية في نظمتها وفي البطن التي حملتها والحليب الذي أَرْضَعَتْهُ أيضاً. من حيث النطفة هي تشترك مع ظاهرة القذارة، ومن حيث الأم فهي أكثر مراحل التاريخ ظلاماً.

الرأسمالية، وتصبح حتمية بعد النمو الرأسمالي، هو رأي وإ. وبعبارة أخرى فإن الماركسية لم تستطع تشخيص أب الاشتراكية ولا أمها.

نضيف إلى ذلك: لنفترض أننا قبلنا بأن الاشتراكية من الناحية العملية لم تكن لتأتي إلا بعد الرأسمالية، حيث أن البشرية كانت ستكون مهياة بعد تلك المرحلة لتقبل الاشتراكية، أي سيكون بالإمكان ظهور عدة أفكار صحيحة وممتازة لدى الإنسان يكون معها المجتمع البشري مستعداً لقبولها بعد قرون بشكل أفضل، فلا مانع إذاً أن تكون الاشتراكية من الناحية العلمية نظرية حقوقية ومشروعاً ممتازاً وفي الوقت نفسه يكون لها عملياً مكان محدد في التاريخ.

ويقول في الصفحة ١٢ :

(إن التحقيق في الوقائع التاريخية أثبت لنا أن التاريخ هو حركة تحول خالدة، يكون بطيئاً مرة وسريعاً أخرى... أن سبب هذا التحول الخالدة هو تطور صناعة وسائل الإنتاج).

وبرأينا فإن تطور صناعة وسائل الإنتاج واحد من أسباب التاريخ المعقدة.

ثم يقول أيضاً :

(ولأن جميع الأنظمة الاقتصادية وعلى مدار التاريخ كانت تؤدي - حين تستكمل تطورها - إلى ظهور أنظمة اقتصادية أخرى، فلا دليل على أن هذه القاعدة لا تصدق على الرأسمالية... فهذا النظام أيضاً ينبغي أن يأتي - في لحظة التحول - بنظام آخر. فمن خلال دراسة الماضي يمكن استنتاج هذه النتيجة حول المستقبل. بل ليست هناك حاجة لهذا الاستنتاج. إذ يكفي أن يحلل النظام الرأسمالي وتبحث القوانين المتحركة فيه ليكون واضحاً أن عوامل التغيير مهياة في داخل الرأسمالية نفسها).

ولا شك في أن النظام الرأسمالي لن يظل ثابتاً دون أن تطرأ عليه تغييرات. ولا شك أن كل مجتمع غير متوازن لا يمكن بقاءه ولا بد له أن يعود إلى التوازن، (مثله مثل أي تركيب غير متوازن آخر) وخاصة العودة إلى التوازن موجودة في جميع الكائنات الحية ومن ضمنها المجتمع. كذلك لا شك أن تغير

وتطور وسائل الإنتاج يؤثر في التوازن. أما هل أن تغير الشكل هذا أبدي؟ وهل أن كل نظام يجب أن يتخلى عن مكانه قسراً لنظام آخر يحل محله، ولا ينبغي افتراض وجود أي نظام ثابت؟ كل تلك الموضوعات لا يطرحها الاشتراكيون حول الاشتراكية نفسها.

ترى ما الجواب المناسب لمن يقول: (إن كل الأنظمة الاقتصادية عند تطورها انتجت أنظمة جديدة إذًا، فلا دليل على أن هذه القاعدة لا تصدق على الاشتراكية أيضاً)؟

وإذا كانت الاشتراكية هي آخر أشكال الأنظمة الاقتصادية وهي المرحلة التي تتوقف عندها حركة تغير الأنظمة، فأى مانع يمنع من القول أن مشروع هذه المرحلة الأخيرة قد جرى التخطيط له قبل قرون من ظهوره. وأن عظماء التاريخ كانوا يدعون دائماً لتطبيق العدالة في الظروف الاجتماعية المختلفة من حيث الشكل وال قالب وليس من حيث الروح والمعنى، مثلاً عند تطور وسائل الإنتاج فإن روح التطلع نحو العدالة تحتم أن تكون تلك الوسائل مؤمنة وعامة؟.

والخلاصة: إذا اعتبرنا الاشتراكية ظاهرة من الظواهر، فنحن مضطرون إلى اعتبارها ميتة. بينما لو اعتبرناها قانوناً - ولو قانوناً حقوقياً - لأمكننا الزعم أنها ستكون خالدة.

وعلى أي حال فإن أحد نقاط اختلافنا مع الاشتراكيين الماركسيين هي أنهم يؤمنون بمبدأ يروونه بديهيّاً في الطبيعة والتاريخ وهو مبدأ التطور. وهم يعتقدون بعدم وجود حقيقة ثابتة اطلاقاً. إلا أننا نؤمن بأن مبدأ التطور في الطبيعة يتخذ صورة معينة، ويتخذ صورة معينة أخرى في المجتمع^(١). ففي رأينا أن المجتمع يستطيع الوصول إلى نقطة معينة هي

(١) بل يجب القول أن العدالة هي مثل اعتدال مزاج الإنسان الذي يجب أن يكون في جميع الأحوال ثابتاً. فالفيتامينات وكريات الدم يجب أن تحافظ على نسبة ثابتة. وفي الوقت نفسه تنمو أعضاء الجسم جميعها بنسبة معينة أيضاً. من الخطأ أن تعتبر العدالة مرحلة من مراحل التطور، فالعدالة ترتبط بالمزاج الطبيعي.

مرحلة العدالة الحقيقية^(١) وفي هذه الحالة ليس هناك ما يسوغ قولنا أن النظام العادل ينبغي أن يسلم مقاليد الأمور لنظام آخر. فالعدالة في رأينا لها أسس في الطبيعة والفطرة. حين نأخذها بنظر الاعتبار يمكن إقرار مشروع ثابت وخالد لحياة البشر من الناحية المبدئية.

ثم يقول في الصفحة ١٣ :

(تتميز الاشتراكية العلمية عن الاشتراكية المثالية في أنها بدلاً من أن تطلب إلى الإنسان أن يطيح بالنظام الظالم القائم ويتقبل نظاماً آخر أفضل منه. تُظهر أن تغير شكل المجتمع ناتج عن التناقض بين تطور القوى المنتجة والشكل السائد لاستخدامها. وتهتم الاشتراكية - تحت تأثير هذه المسألة - بالصراع الطبقي. إضافة إلى أنها تبين أن تغيير الشكل هذا هو شرط أساس لأي تطور لاحق. وأن الطبقة التي تعاني من النظام القائم فعلاً هي القوة الاجتماعية الوحيدة التي لها اللياقة لتحقيق هذا التغيير).

إن اشتراكية ماركس التي اسموها بالعلمية تعترف أن الإنسان هو عامل إيجاد الاشتراكية، أي أنها لا تغض النظر عن العامل الإنساني إلا أنها وبحسب أسلوبها في التفكير المادي حول الإنسان، تعتبر المنافع المادية دائماً هي المحركة للإنسان^(٢). وتعتبر الصراع الإنساني دائماً صراعاً طبقياً.

ينقل شاليه في كراس (الرأسمالية والاشتراكية) ص ٤٥ عن كارل ماركس قوله: (الصراع الطبقي هو أكثر الحوادث التاريخية أهمية ومبدئية).

واستناداً إلى هذا، ينبغي أولاً تهيئة الأرضية للصراع الطبقي. وهذه الأرضية يهيئها تطور وسائل الإنتاج، الذي يؤدي بدوره إلى أن تنحصر المنافع في أيدي طبقة خاصة، فتنهض الطبقات المحرومة وتثور على تلك الطبقة.

(١) الحقيقة هي أنه يوجد تياران في العمل أحدهما مرتبط بالتكامل الإنساني الذي لا توجد له نقطة ينتهي عندها، والآخر مرتبط بتطور شكل ونظام الحياة الإنسانية الذي هو من نوع المعادلات والمعادلات المركبة والذي له نقطة ينتهي عندها.

(٢) بعبارة أخرى يعتبر تطور وسائل الإنتاج ومصالح الطبقات محرك التاريخ، ويعتبر شكل الحركة صراعاً طبقياً ناشئاً عن التناقضات، ويرى النتيجة هي التطور.

أما بحسب رأينا فإن ما يحفز الإنسان ليس المنافع المادية فقط، بل أن المنافع المادية هي واحدة من الدوافع المحركة للإنسان. وأن الأمور المادية ليست موضع اهتمام الإنسان السامي. إذاً فالتناقضات الاجتماعية وتطور وسائل الإنتاج التي تسبب هذا التناقض هي من العوامل المؤدية للثورات. بل يمكن أحياناً تثوير الإنسان ضد طغيان نفسه. وعلى هذا فإشتراكية كارل ماركس لا تتطابق أبداً مع الواقع. ولذا لا يمكن اعتبارها إشتراكية علمية.

ويقول في الصفحة ١٦ :

(إن مفهوم الملكية العامة أو الإشتراكية ليس كافياً، فقد أثبتت التجربة أن ملكية وسائل الإنتاج يمكن أن تكون إشتراكية دون أن يكون المجتمع إشتراكياً. ومفهوم الملكية الجماعية بحسب رأينا مرجح. ولكي تكون الملكية إشتراكية يكفي أن تكون وسائل الإنتاج عائدة للمجتمع كله. ولكي تصح الملكية جماعية لا يكفي لوسائل الإنتاج أن تكون مملوكة للمجتمع. بل يجب أن تستخدم في خدمة المجتمع. بعبارة أخرى: إن وسائل الإنتاج أو العمل المتراكم - بحسب تعبير المافستو - ليست سوى وسيلة لرفاه وسد الاحتياجات الحياتية للكادحين. إضافة إلى أن كون وسائل الإنتاج تعود إلى المجتمع لا تعني بالضرورة أن يكون حق الملكية في خدمة المجتمع. نشاهد ذلك في روسيا حيث أن الملكية العامة ليست في خدمة المجتمع بل في خدمة السلطة الوطنية. ويمكن ملاحظة هذا الوضع في جميع الدول التي حلت فيها ملكية الدولة العامة محل الملكية الفردية. والملكية العامة لوسائل الإنتاج التي كان إشتراكيو القرن التاسع عشر ينادون بها بإصرار، أما أنها طُبقت اليوم، أو أنها على وشك التطبيق. لكن الملكية العامة لوسائل الإنتاج وبدلاً من أن تكون في خدمة المجتمع أصبحت في خدمة السلطة الوطنية. ولهذا فقد بقي ظل استغلال البشر متواصلاً).

إن هذه العبارات تذكرنا بكلام سعيد رمضان حيث يقول: (لم تستطع الإشتراكية في روسيا أن تحقق السعادة، بالرغم من أنها حققت السلطة).

إن كان ما يقصده جورج بورجن وبيير ريمبر مؤلفاً كتاب (الإشتراكية) أن الملكية العامة في الاتحاد السوفييتي لها صفة وطنية وليس صفة عامة أو عالمية.

نقول: أنه حتى في الاتحاد السوفييتي فإن الأمر ليس على الشكل الذي تنادون به. وحين تقولون أن استغلال الإنسان موجود حتى الآن هناك، فهذا دليل على أن السلطة والسعادة هناك ليست سلطة وطنية. فلماذا تسمونها السلطة الوطنية؟.

إن كان المقصود أن الملكية الفردية ونظام الطبقات قد اتخذ شكلاً معيناً فأصبحت طبقة خاصة تملك كل شيء وتستغله، وتلك الطبقة هي أفراد الحزب التي تستغل سائر أبناء الشعب، فهذا كلام صحيح. إلا أن ذلك يؤدي إلى القول بأن الاشتراكية المادية الماركسية قد أفلست في كل أنحاء العالم. وأنها لن تتحقق بصورة واقعية إطلاقاً، ولن تكون قادرة على تحقيق السعادة للمجتمع الذي يضم بطبيعة الحال أفراداً مختلفين من حيث الضعف والقوة، والذكاء والغباء، وذلك بمجرد تغيير النظام والهيكل الاجتماعي أو أن تمنع استغلال الإنسان.

إن سعادة المجتمع واقتلاع الاستغلال من جذوره يتوقف على توفر شرطين:

الأول: هيئة اجتماعية سليمة ذات قوانين عادلة.

والثاني: حكومة ذات سلطة معنوية، وسيطرة قوة غير مادية على الضمائر.

ويقول في ص ١٧: (لا ينبغي أن تكون وسائل الإنتاج في خدمة مجموعة معينة أو في خدمة أمة واحدة، بهدف الاحتفاظ بتفوق تلك المجموعة أو الأمة فقط^(١)).

(١) يكتفي الاشتراكيون بهذا القدر من القول وهو (أن وسائل الإنتاج لا ينبغي لها أن تكون في خدمة مجموعة معينة أو أمة معينة وإنما لا بد من وضعها تحت تصرف الجميع). لكنهم لا يقولون لماذا - إذا سئلوا -. بينما الحقيقة أن مالك وسائل الإنتاج قد امتلكها عن طريق مشروع أي من خلال الطرق نفسها التي ترى الاشتراكية فيها طرقات مشروعة للملكية الخاصة، فبأي مسوغ وأي دليل يكون للمجتمع حق في انتزاعها من صاحبها ذلك؟ إن أقصى ما قالوه بهذا الصدد هو قولهم بالقيمة الفائضة ونبات رأس المال وعدم استقرار قوة العمل، حيث يزعمون أن الربح وفائض القيمة هو نتيجة قوة العامل.

أولاً: لقد أثبتنا فيما مضى أن فرضية القيمة وتقسيم رأس المال إلى ثابت ومتغير ليست صحيحة. ثانياً: إن هذا الرأي يستلزم أن ربح الرأسمالي غير مشروع، ولكن بأي حق يجب أن تنتزع وسائل الإنتاج من صاحب رأس المال وتمطى للمجتمع، وأن أقصى ما يحق له هو أن يعاد إليه رأسماله فقط وتمطى القيمة الفائضة للعامل؟.

أي إشتراكية هذه؟ الإشتراكية هي التي يمكن اعتبار ملكية وسائل الإنتاج استناداً إلى دليل، ملكاً للمجتمع.

إن مفهوم الملكية العامة هو أن تكون وسائل الإنتاج في خدمة المجتمع البشري أو الإنسانية كلها. بعبارة أخرى أن الملكية العامة ليست ملكية، بل هي وسيلة بسيطة فحسب لخدمة الإنسان والحضارة.

من ناحية أخرى فإن القول (إن الإنتاج سيكون بهدف الاستفادة وليس تحقيق الربح) - كما ورد في عبارة برتراند رسل فيما مضى - غير كاف لتعريف المجتمع الاشتراكي. إن حاصل إنتاج جميع الدول اليوم - وعلى مستوى الصناعات الأساسية على الأقل - هو حاصل استهلاكي. إلا أن الانتفاع والإنفاق الحربي واقتصاد الدولة وهما من الصفات المميزة، لقرننا الحالي - كما سنرى فيما بعد - كله اقتصاد استهلاكي وغير انتفاعي، اقتصاد تكون القوى المحركة للإنتاج هي الحاجة وليس تحقيق الربح. وغاية ما في الأمر أن هذه الحاجة ليست متعلقة بالأفراد وإنما هي حاجة وطنية).

إن هدف الاشتراكية هو أن يكون الإنتاج لنفع عامة الناس وفي خدمة الإنسانية والحضارة. ولكن الاشتراكية لم تتمكن حتى الآن من تحقيق هذا الهدف. وعلى هذا نعتقد أن الرأسمالية والاشتراكية المادية ستنتهيان إلى نتيجة واحدة، ولن تستطيع أي منهما تحقيق الهدف المذكور. وأن ما قيل من أن حاصل الإنتاج في بعض الأنظمة، بل في جميع الدول هو ناتج استهلاكي وليس انتفاعياً، هو غير صحيح. إذ ما المقصود بالانتفاع؟ إن كان يعني تكديس المداخل فوق بعضها وزيادة الملكية الفردية، فسيدعى ذلك - بطبيعة الحال - انتفاعاً.

أما الانتفاع فلا يقتصر على هذا الشكل، فالإنتاج لمصلحة أفراد معينين ولتوفير احتياجات أشخاص محددين هو نوع من الانتفاع. وأن مجرد عدم وجود اسم ملكية فردية في الأمر مع استمرار الإنتاج لأجل أهداف أفراد معينين وليس لأجل المصالح والحاجات العامة لا يمكننا من القول أن الانتفاع قد اقتلع من جذوره، بينما يستمر تحكّم الانتفاع والاستغلال بشكل آخر.

ومن جهة أخرى فإن مجرد كون الإنتاج المستخدم في إعادة الأسلحة إذا استوجبت مصلحة الأمة لا يمكن إدانته، حيث يجب أن تؤخذ الظروف الاستثنائية بنظر الاعتبار.

ويقول في الصفحة ١٧: (إذاً فنحن نعرّف الاشتراكية كشكل من أشكال المجتمع «وليس فرضية خيالية» مبادئها هي:

١ - الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

٢ - الانتفاع الديمقراطي من تلك الوسائل «وليس انتفاع طبقة خاصة باسم الحزب أو الحكومة».

٣ - توجيه القوى المنتجة نحو سدّ حاجات عامة الشعب).

وفي الصفحة ١٨ يقول:

(إن إيجاد الحكم الوطني شرط ضروري لوجود الاشتراكية).

فالسادة ولكي يبرهنوا على علمية إشتراكيّتهم قنعوا بأن الرأسمالية - التي هي برأينا منحرفة عن العدالة والتنظيم الاجتماعي المعتدل - ستنتهي شاءت أم أبت إلى الإشتراكية بحجة أنه ليس هناك حل لمشكلات الرأسمالية سوى هدم أسسها الحقوقية.

أولاً: إن الزعم بأن الرأسمالية ستنتهي شاءت أم أبت للإشتراكية ولن تستطيع البقاء على قيد الحياة - على الرغم من أنه زعم الإشتراكيين - إلا أن الملاحظ عملياً عكس ذلك. إذاً فهو مرفوض منا برمته. نعم نحن نعتقد أن كل انحراف لا بد أن يقوّم في نهاية المطاف.

ثانياً: لم توضح علمية الإشتراكية بكونها منحصرة بطريق واحد فقط هو هدم الرأسمالية والاتجاه الحتمي نحو الملكية الإشتراكية؟ ولم لا يتم ذلك بطريق قانوني وما يتلاءم مع الأسس الطبيعية للمجتمع الإنساني^(١) للوهلة الأولى فهي - الإشتراكية - علمية بمقدار علمية الرأسمالية. وصحيحة بمقدار

(١) حول استخدام العنف لتغيير الظروف الاجتماعية، يقول البيان الشيوعي الشهير الذي أصدره ماركس وانجلز عام ١٨٤٨:

(يأبى الشيوعيون من إخفاء آرائهم وأهدافهم، أنهم يعلنون صراحة أن غايتهم لا يمكن أن تتحقق إلا بالتطويع العنيف بكل الظروف الاجتماعية القائمة، فلترند الطبقات الحاكمة أمام الثورة الشيوعية، فليس لدى البروليتاريين ما يخسرونه سوى أغلالهم، وأمامهم عالم بأسره يكسبونه) نقلاً عن أبحاث في تاريخ العادة من تأليف بليخانوف ص ٢٠٨. (المترجم).

صحة الرأسمالية ضمن ظروفها الخاصة، وهي حق يمكن الدفاع عنه كما أن الرأسمالية في مرحلتها يمكن الدفاع عنها.

وكما قلنا سابقاً، على فرض صحة هذه النظرية فإن الاشتراكية لن تكون علماً. وأقصى ما يمكن قوله هو أن ماركس قد اكتشف أحد القوانين الاجتماعية والتاريخية. وأنها ستكون مذهباً في فلسفة التاريخ وليس مذهباً اجتماعياً.

والمسألة المهمة هي هل ينبغي علينا أن نعتبر الاشتراكية أو أي مذهب اجتماعي إنساني من قبيل ظهور حالة خاصة وظاهرة طبيعية كحالة الفرخة أو الدجاجة أو الببغاء، أم حالة برعم غصن ونموه وتفتح وإعطائه الثمر؟ أم يجب أن نعتبرها كقانون طبيعي ثابت من قبيل قوانين التفاعلات الكيميائية أو القوانين الطبيعية وقوانين التطور؟ وعلى الأقل أن نعتبرها علماً يعتمد على القواعد وليس وصفاً بيانياً.

وفي اعتقادنا فإن لحياة المجتمعات الإنسانية مجموعة من القوانين الثابتة، هذه القوانين هي قوانين تكامل الحياة الإنسانية. وفضلاً عن العوامل التي تدفع لا شعورياً البشرية نحو الكمال - مثل تطور وسائل الإنتاج وغيرها - فإن على الإنسان نفسه أن يطبق حلاً علمياً بواسطة القانون والتخطيط والاختيار. ألا يمكن إقرار قوانين ثابتة هادية تدير المجتمع نحو التقدم يكون بإمكان الإنسان تطبيقها عملياً بواسطة التخطيط والفكر والإرادة؟.

إن الحتمية التاريخية بالشكل الذي نادت به الماركسية موضع لانتقاد الاشتراكيات الأخرى. ونحن نؤمن بمبدأ الحتمية التاريخية ليس بشكل حتمية اقتصادية بل بشكل حتمية فلسفية.

أصبح واضحاً أن الاشتراكية لا تقتصر على اشتراكية ماركس بل أن اشتراكيته - على فرض صحة النظريات الماركسية - لا علاقة لها بالعلم والعلمية. والماركسية - على فرض صحتها وصوابها - نوع من التفسير الخاص للتاريخ، أي أنها فلسفة خاصة للتاريخ تستند إلى المادية والتناقض، أو المادية الديالكتيكية. وبحسب هذه الفلسفة فإن المجتمع البشري مجبر على طي طريق - طبق أصالة المادة في حياة البشر وفاعلية الاقتصاد في التاريخ، وطبق أصول

الصراع والنضال الطبقي - هذا الطريق يبدأ من المشاعية البدائية وينتهي بالإشتراكية. إن هذه الفلسفة توضح الطريق العلمي لبلوغ الإشتراكية، كما أنها تبين الطريق العلمي لاجتياز المرحلة الرأسمالية أيضاً، إلا أنها لا تظهر الإشتراكية نفسها بأي شكل من الأشكال بهيئة علم وصفي اقتصادي واجتماعي، أو علم فني اقتصادي اجتماعي، أو علم قانوني وخُلقي اقتصادي، أو اجتماعي. وإذا كانت الحتمية التاريخية لماركس وماديته الديالكتيكية بخصوص المجتمع تعتبر مرفوضة، فلا يبقى عندها أثر لعلمية آرائه. أن ما لا يوجد في إشتراكية ماركس هو الاعتماد على الحقوق الطبيعية وذلك لأنه يعتمد على المادية الديالكتيكية، وباعتماده على أصول المادية الديالكتيكية لا يمكنه أن يعتمد على حقوق طبيعية وثابتة، ولهذا السبب لا يمكن لإشتراكية ماركس أن تكون علمية إطلاقاً.

إن كون النظرية الماركسية نظرية علمية يعتمد على:

أولاً: أن تفسر التاريخ برمته تفسيراً مادياً، وأن نعتقد بالحتمية المادية للتاريخ (ونحن على الرغم من اعتقادنا بصحة الحتمية التاريخية إلا أننا لا نرى هذه الحتمية مادية واقتصادية).

ثانياً: أن نفسر الحتمية المادية بشكل ديالكتيكي، أي أن نؤمن بالقوانين الديالكتيكية ومن ضمنها قانون صراع التناقضات، ونؤمن بأن القانون الأساس للحركة هو التناقض، ونعتقد بأن أكثر الأحداث أصالة في المجتمع هو الصراع الطبقي، وأن التخطيط والتأييد للإشتراكية موجود فقط بين الطبقات الكادحة، لا بمعنى أن هذا هو الواجب الوحيد لهذه الطبقة، بل بمعنى أن من المستحيل عملياً أن تكون غير هذه الطبقة حامية للعدالة ومخططة لها، هذه الطبقة التي تكون الإشتراكية أعلى مظاهرها في مرحلة النمو الرأسمالي.

ثالثاً: أن نفسر مراحل تطور التاريخ بالشكل الذي فسره بها الماركسيون، أي أن نعتقد بأن كل مجتمع قد قطع المراحل الأربع المعروفة ويقطعها وهي: المشاعية البدائية والقطاعية والرأسمالية والإشتراكية^(١).

(١) يبدو أنه سقط سهواً اسم (مرحلة العبودية) التي تأتي بعد مرحلة الشيوعية أو المشاعية البدائية. (المترجم).

تلكم هي أسس نظرية ماركس أو الماركسية:

أ - إن كل تلك الأسس مرفوضة، فلا حركة التاريخ منحصرة بالعوامل الإقتصادية لتكون الحتمية التاريخية حتمية إقتصادية، ولا التناقض هو القانون الأساس في الحركة المادية، ولا مراحل التاريخ هي تلك التي قالها الماركسيون.

ب - كما قلنا مراراً أن صحة النظرية الماركسية ليست دليلاً على أن الاشتراكية المقترحة من قبل كارل ماركس هي الأكثر علمية من بقية الاشتراكيات.

إن كارل ماركس لم يكن له رأي خاص عن اشتراكيته نفسها. بل أنه وصل إليها باختياره طريقاً خاصاً للتاريخ - يقول الماركسيون أن الآخرين كانوا غافلين عنه - وذلك الطريق هو الطريق العلمي القائم على الحقائق التجريبية والتاريخية. أما الطريق الذي حاول الآخرون من خلاله أن يقنعوا الضمير الإنساني بالاشتراكية فلم يكن طريقاً صحيحاً - كما يقول الماركسيون.

كان لماركس آراء إقتصادية معينة حول القيمة وفائض القيمة. وكما ذكرنا فيما مضى.

فأولاً: إن نظرية (القيمة = العمل) ونظرية القيمة الفائضة ليست علمية.

ثانياً: على فرض صحة تلك الآراء، فإنها غير قادرة على تفسير مسوغات ظهور الاشتراكية. ولو كانت آراء ماركس قادرة على تفسير الاشتراكية، لأمكننا القول بوجود نهج خاص لماركس في الاشتراكية قائم على مبادئ علمية إقتصادية.

إذاً فلا آراؤه الفلسفية أي الماركسية الفلسفية ولا آراؤه الإقتصادية أي الماركسية الإقتصادية، قادرة على أن تفسر اشتراكيته تفسيراً علمياً.

وبطبيعة الحال فإن الماركسيين اهتموا بأن يكون تفسير الاشتراكية العلمية اعتماداً على المبادئ الفلسفية للماركسية فقط، ولم يعطوا أهمية للجانب الإقتصادي في سبيل تحقيق ذلك الهدف. وقد بحثنا وأبدينا وجهة نظرنا في كلا الناحيتين.

فن ماركس:

وهنا يبرز هذا السؤال: إذا قرنا أن الماركسية غير علمية لا من الناحية الفلسفية ولا الاقتصادية، فكيف أمكنها أن تصبح عالمية وكيف تمكنت من الحصول على هذه القوة؟ أليس السبب في ذلك هو كونها فلسفة علمية تنطبق على الحقائق التجريبية والتاريخية.

والجواب على ذلك أن فنّ كارل ماركس لم يكن في كونه استطاع أن يأتي بالآراء العلمية الصحيحة، بل في استطاعته إيجاد قوة مكونة من سواعد الجماهير. كان ماركس ثورياً بارزاً وليس عالماً بارزاً. لقد استطاع أن يبتكر شعارات مؤثرة وليست آراء علمية متقنة. والشعارات تخاطب المشاعر بينما الآراء العلمية تحاور المنطق. إن ماركس برفعه الشعارات وتنبهه على مظالم الرأسماليين - وبطبيعة الحال فقد كانت الأوضاع في العالم غير مرضية للجماهير - استطاع أن يدفع إلى الميدان بالقبضات القوية الهائلة وأن يحقق الاشتراكية بفعل القوة ويستبدل الملكية الخاصة بالملكية العامة، إضافة إلى أن الأرضية كانت مهياة في العالم لتقبل المزاعم الماركسية - أي الاشتراكية والرغبة في العدالة -.

إذا فالزعم بمنطقية الرأي والأفكار، وعدم رضى الجماهير بالواقع آنذاك، والشعارات المؤثرة قد أدت بالضرورة إلى ظهور هذه القوة العظيمة في العالم.

الإشتراكية والملكية الخاصة:

في كراس الرأسمالية والإشتراكية يقول شاليه في الصفحة ٤٢:

(خلافاً لما يتصوره أغلب الناس، فإن زعماء المذهب الإشتراكي ودعائه لا يعارضون من حيث المبدأ الملكية الخاصة. ويعتقدون أن الثروة الخاصة إذا جاءت عن طريق العمل الفردي، فهي مشروعة. يقول ماركس: إن إلغاء الملكية البرجوازية لا يعني إلغاء كل أنواع الملكية. ثم يقول أيضاً: إن المجتمع البرجوازي يعارض الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل الشخصي.

والإشتراكية تخالف المجتمع البرجوازي. وبما أن نفي النفي إثبات. إذا فالإشتراكية تؤيد الملكية الفردية القائمة على العمل الشخصي).

أولاً: إن هذا الكلام قلب للحقائق. أن زعيم مذهب ما لا ينبغي له أن يستنبط رأيه حول أحد المبادئ الأساسية من أحد أصول أو فروع الآخرين.

ثانياً: إن هذا الكلام من حيث علم المنطق (نفي النفي) مغالطة. ويظهر عدم اطلاع ماركس على المنطق.

الفصل السابع

مفكرة الإسلام والاقتصاد

مفكرة الإسلام والاقتصاد:

ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار المبادئ الأولية لعلم الاقتصاد، بحيث لا تكون تلك المبادئ محلاً للخلاف وإلا لن يكون لدينا علم واحد. وستكون تلك المبادئ موضوعاً مختلفاً عن علم آخر (كالفلسفة مثلاً). فينبغي لنا أن نرى ما هي المبادئ التي يتفق عليها سكان العالم أو تلك التي يراها العقل السليم من البديهيات؟.

أ - العدالة والمساواة.

ب - الامتناع عن الاستغلال. وهذا المبدأ مما يعلق عليه الشيوعيون أهمية كبيرة. بل أنهم يريدون - استناداً إلى هذا المبدأ - حتى إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وهذا المبدأ من فروع مبدأ العدالة^(١).

ج - بحسب رأينا فإن مسألة الحقوق الطبيعية والتكوينية التي هي حق ذو مبادئ هادفة وفاعلة، هذه المسألة تُقدم على مبدأ العدالة ومبدأ منع الاستغلال. إذ أنه طبقاً للتفسير الثلاثية للعدالة، فإن الآراء الاجتماعية حول هيكل المجتمع من قبيل نظرية الرغبة والنظرية الشخصية، ينبغي أن تصدر من

(١) تؤمن الماركسية بقطع الصلة بين العمل والثروة وترى ذلك أمراً قطعياً، ونحن لا نعتقد بذلك.

نبح واحد هو المبادئ الأولية للحقوق الطبيعية وغير الطبيعية. فإذا أنكرنا الحقوق الطبيعية، فينبغي أن نفكر في النتيجة وأفضل النتائج فقط. وإن رغبنا في الحقوق فينبغي أن نفكر في سلسلة من علل أحكامها.

إن الإقتصاد كمذهب ينبغي التقيد به له أصول وأسس أولية. وكذلك علم الإقتصاد بمعنى الكشف عن العلاقات الضرورية الموجودة في المجتمعات، له أصول ومبادئ أولية أيضاً.

وإن مبادئ الثاني - علم الإقتصاد - عبارة عن قانون العرض والطلب - مثلاً - والقوانين التي توضع للعملة وتضخمها ومستلزمات العلة والمعلول في عمليات الثروة بذاتها. وبطبيعة الحال فإن لزيادة ونقصان الإنتاج، وزيادة ونقصان الاستهلاك تأثيرات ونتائج. ومن هذه الناحية لا يختلف الأمر في أن يكون الشخص تابعاً ومرتبباً بأي مذهب. فلو أننا جئنا لبلدنا بخير اقتصادي، فلا يختلف الأمر من أي دولة كان ومن اتباع أي مذهب.

ومن هذه الناحية لا يوجد اقتصاد في الإسلام لأن الإقتصاد بهذا المعنى مجرد علم نظري.

أما الإقتصاد بالمعنى الأول أي البحث حول ما هي أفضل القوانين الاجتماعية للبشر في مجال الحقوق الإقتصادية والواجبات؟ فهو من هذه الناحية اقتصاد علمي. والإسلام له في هذا المجال قوانين وضوابط. والخبراء في هذا الفن هم غير الخبراء في الفن الأول. وكارل ماركس أحد متخصصي الفن الأول وليس الثاني. وبلحاظ هذا الأمر تتضح معالم المذهبين الإشتراكي والرأسمالي.

وهذا العلم بدوره له أصول معروفة وموضوعة وهي:

أ - يجب أن يكون الإقتصاد بشكل يؤدي إلى زيادة الثروة العامة وأن يكون متكاملأً غير راكداً ولا ثابت، ويستفاد فيه إلى أقصى حد من عامل الطبيعة والعامل الإنساني.

ب - أن تراعى العدالة والمساواة بمعنى أن لا يكون في الأمر تفرقة وأولويات لا داعي لها.

ج - أن لا يستغل الإنسان أخاه الإنسان.

د - العدالة بمعنى أن تراعى الحقوق الطبيعية للأفراد وكذلك بمعنى إعطاء كل ذي حق حقه، لا أن يعطى لشخص آخر أو لكل الأشخاص الآخرين أو للدولة، وبمعنى أن تحترم الحرية الشخصية، ونستطيع اعتبار الحرية مبدأ قائماً بذاته.

و - احترام الحرية الشخصية في اختيار العمل.

ز - يجب تحديد حرية الأفراد التي هي مبدأ بذاته وكذلك نمو الثروة العامة التي هي مبدأ آخر بما يتلاءم مع مصالح الآخرين أي أن تحدد بموجب الأخلاق العامة والاعتبارات المعنوية للناس.

إن أحد المبادئ التي ينبغي أن تؤخذ بنظر الاعتبار هو مبدأ تنمية الثروة الوطنية وزيادة الإنتاج أي أن الاقتصاد السليم هو الذي تكون فيه حركة الثروة والثروات الطبيعية بشكل تزيد به الثروة التي هي الوسيلة المادية الوحيدة وأحد أسس الحياة، وتضاعف القوة الوطنية في الحصول على وسائل الحياة المادية والمعنوية. وهذا متوقف على أمرين: أحدهما أن تكون مصادر الثروة حرة وأن لا تُعرض للحجز والتعطيل. والآخر أن يكون النشاط حراً ومحترماً أي أن تعود ثمار النشاط على الشخص النشط نفسه.

وهنا يبرز أمران: أحدهما بأي شكل تكون تنمية رأس المال الوطني أو الشخصي؟ هل أنه صحيح على أي نحو وقع أم لا بد من وضع قيود لذلك؟ وعادة ما يعتبر الاقتصاديون الرغبات والميول الإنسانية مصدراً للدخل حتى لو كانت مصطنعة ومنحرفة. إلا أن الإسلام لا يعتبر الطلب بأي شكل كان مصدراً للدخل المشروع. ولا يعتبر الطلبات بحد ذاتها مشروعة، ويتدخل لوضع قيود لها. وأكثر من ذلك، يعتبر الاستجابة لتلك الطلبات عملاً غير مشروع. ولكن الاقتصاديين الماديين يرون مشروعية حتى الطلبات غير المشروعة مثل الادمان على المخدرات كي يفسحوا مجالاً لمداخيلهم. وهنا تتضح مدى الخسارة التي يوجدها الفصل بين الاقتصاد والأخلاق والمعاني السامية^(١).

(١) إلا أنه في الحقيقة وفي نهاية المطاف وعلى المدى البعيد، لا يمكن للاقتصاد أن ينفصل عن الأخلاق.

والأمر الآخر هو ما الذي يؤدي إلى الزيادة في الطلبات المشروعة وما الذي يعيقها؟.

إن الرأسمالية وتملك مصادر الثروة الطبيعية، إضافة إلى المشاركة العامة، تمنع ازدياد الثروة ونموها.

وفي مسألة ازدياد الثروة، لا تبحث قضية حقوق المجتمع أو الفرد أو قضية استغلال الفرد.

ولنبحث الآن في صحة هذا المبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) الذي يعني أن جميع أبناء المجتمع كأعضاء بدن واحد يجب أن يعمل كل منهم قدر استطاعته، وأن ينفقوا كل بمقدار حاجته.

فمن الممكن أن تكون قابلية أحد الأفراد عالية للعمل، إلا أن حاجته قليلة وعائلته صغيرة. أي أن قابليته للعمل تفوق مقدار حاجته، ويجب عليه في جميع الأحوال أن يعمل بكل طاقته، حتى لو كان ينفق ما يعادل عشر ما ينتج فإن عليه أن يضع التسعة أعشار الباقية من إنتاجه في الصندوق العام والوطني أي صندوق الحكومة.

ويمكن أن يكون الأمر على العكس من ذلك. أي أن تكون الحاجة أكثر من الطاقة، فيجب أن يأخذ بقية حاجته من جهد الآخرين. ولكن من الضروري وجود جهاز إداري وطني، أي سلطة ليأخذ بقية حاجته من ذلك ليعطيها لهذا.

إن أحد عيوب هذا المبدأ هو أنه يؤدي إلى الاستغلال، والعيب الآخر يقضي على مبدأ تنمية الثروة والمنافسة في ميدان العمل الحر، ويوقف النشاط وزيادة الإنتاج، بعبارة أخرى فإن مبدأ الحرية يجب أن يظل باقياً في الاقتصاد كما يجب أن يبقى في الاجتماع والسياسة. إن حرية العمل والمهنة الواردة في لائحة حقوق الإنسان ستكون بلا معنى بدون الحرية في الانتفاع.

إن أحد الأسباب التي تعيق النمو وزيادة الثروات العامة هي حيازة رؤوس الأموال العامة من قبل فئة محدودة من الملاك. ومن الممكن أن يقوم هؤلاء - ولأجل حفظ سيطرتهم ومصالحهم - بتطبيق سياسة إفقار الشعوب. ولأجل أن يبقوا العبيد على عبوديتهم، يقومون بمنع الزيادة والنمو في الإنتاج، وأحياناً

يتلفون الكميات الزائدة من الإنتاج، وهذا مرتبط بالرأسمالية. والأمر الآخر المانع للنمو والزيادة والتوزيع هو المشاركة العامة ومبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) الذي أشرنا إليه آنفاً.

إذاً فهناك عاملان يمنعان نمو الثروة أحدهما الحياة والسيطرة على المواد الأولية للحياة الذي هو عمل الرأسماليين، والآخر منع وإعاقة النشاط الذي هو عمل الاشتراكيين.

ذكروا أن إحدى مميزات الاشتراكية هي (إدارة المجتمع بالوعي والإرادة)، واعتبروا هذا من ضروريات اشتراكية رأس المال والعمل. ونعتقد نحن أن هذا ليس من ضروريات الاشتراكية، فالإسلام يجيز هذا القدر من السيطرة والحكومة.

ويبرز هنا سؤال: ترى هل من الضروري للمجتمع في الناحية الاقتصادية أن يُدار بالوعي والإرادة، أي أن تسيطر الحكومة على الإنتاج والتوزيع؟ إن النقطة المقابلة لهذا الأسلوب هي حرية الإنتاج والتوزيع التي هي سمة الرأسمالية والتي تسبب الفوضى.

الأمر الآخر هو أن القانون لا يجيز أن تكون مداخيل الناس صادرة عن رغباتهم، بل أن مصدر الدخل ينبغي أن توضع له قيود بما يتلاءم مع مصالح البشرية. والنقطة المقابلة لهذا الأسلوب هو أن يُعرض أي شيء يقع عليه الطلب، ويُخلق أحياناً طلب كاذب بإعداد أرضية مؤدية للتعاسة.

ويوجد في الإسلام كلا النمطين، إلا أن في الاشتراكية الموجودة في عالمنا اليوم يوجد النمط الأول المستلزم لإيجاد توازن بين الإنتاج والتوزيع. أما القسم الثاني الذي هو عبارة عن التنسيق بين الحاجات الحقيقية للناس وبين الإنتاج والتبادل فلا وجود له.

إن مصادر الكسب المحرمة في الإسلام عدة أقسام:

أ - الكسب عن طريق الإغراء بالجهل وتثبيت الجهالة لدى الناس وتقوية العقائد السخيفة والخرافية مثل بيع الأصنام وبيع الصلبان حيث يمارس ذلك البعض باسم الحرية واحترام العقيدة. ويقولون أن كرامة الإنسان واجبة

الاحترام ويقتضي احترام الإنسان احترام عقائده ومقدساته مهما كانت. حتى لو كانت صنماً كأصنام اليابانيين التي هي على شكل قضيب أو فرج، أو كعمبود الهنود الذي هو البقرة.

وينبغي أن نعلم أن احترام الإنسان وكرامته يقتضي منا أن نَفَك عنه هذه القيود التي قَيَّد بها نفسه. لا أن نحترمها بحجة أن الإنسان هو الذي قَيَّد بها نفسه، إننا نعتقد بصواب ما قام به إبراهيم محطَّم الأصنام وموسى الذي أحرق عجل السامري ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْبِفَنَّ فِي أَتْرَافِكَ سَرَقًا﴾^(١) وما قام به رسول الله حين حطَّم الأصنام وألقى بها بعيداً. وليس ما قام به الملك قوروش أو ملكة انجلترا أو الدولة الإنجليزية التي تعطي التصاريح لعباد الأصنام بتأسيس معابد لأصنامهم وتسمي هذا العمل القبيح حرية وديمقراطية. إن هذا صحيح إذا أخذت السياسة بنظر الاعتبار بالمعنى الذي هي عليه اليوم إلا أنه خطأ بالمنظار الإنساني.

ب - الكسب عن طريق الاستغفال والاضلال، وبيع كتب الضلال هي من هذا القبيل. وفي الإسلام يعد القضاء على العملة المزيفة وإتلاف الكتب المضلة، واجباً. وبطبيعة الحال فإنه لا مانع من بيعها وشراؤها من قبل الذي لديه قدرة على التفكير والتحليل إلا أنه من غير الصحيح أن تعطى تلك الكتب لمن ليست له القدرة تلك. وفي عالم اليوم يعتبر نشر أي كتاب وبيعه وشراؤه عملاً صحيحاً باسم حرية العقيدة والفكر. لكن الإسلام سد طريق الكسب هذا أمام اتباعه.

ومن هذا القبيل أيضاً تدليس الماشطة والنَّجَش^(٢) ومدح من لا يستحق المدح، والكهانة. بل أن تحريم صنع وتبادل التماثيل من هذا القبيل.

ج - تقوية الأعداء بأي شكل كان، وبيع السلاح لأعداء الدين، بل كل بيع وشراء يؤدي إلى تقوية الأعداء وإضعاف الأصدقاء، فإذا كان البيع والشراء

(١) سورة طه، الآية: ٩٧.

(٢) الماشطة هي المرأة التي تحترف مهنة تزين النساء، والتدليس هو إخفاء العيوب، أما النَّجَش الذي ورد فيه النهي عن رسول الله ﷺ بقوله: لا تاجشوا، فهو - كما في لسان العرب - (أن يزيد الرجل ثمن السلعة وهو لا يريد شراءها، ولكن ليمعه غيره فيزيد بزيادته، وهو الذي يروى فيه عن أبي الأوفى: الناجش أكل ربا خائن). (المترجم).

سيؤديان إلى إضعاف البنية العسكرية أو الإقتصادية أو الثقافية لنا، وبالمقابل يؤديان إلى تقوية البنى العسكرية والإقتصادية والثقافية للأعداء، فإن ذلك ممنوع. ومن هذا القبيل بيع المخطوطات النفيسة لهم وبيع مواد كالنفط لتقويتهم - أي الأعداء - وهناك موضوعات كثيرة من هذا الباب.

د - الحصول على أموال عن طريق إنتاج أو بيع وشراء وتبادل مواد يجلب استخدامها الضرر على البشرية، أو أن تكون عديمة الجدوى مثل الأعمال الصيبانية، ومن هذا القبيل تبادل الخمر والأعيان النجسة وآلات القمار والفش.

هـ - لا دخل لكون المادة ضارة في الأمر، بل أن يكون نوع العمل الذي يشغل به الإنسان عديم الفائدة أو مضرًا، كاللهو والغناء والقيادة أو هجاء المؤمن.

و - النوع الآخر هو العمل الذي يعتبر في رأي الإسلام أشرف من أن يُدرج في المسائل الإقتصادية، كالأجرة على عمل القضاء وتعليم الدين والقرآن، والأجرة على الأذان أو الإفتاء، فالأذان شعار الصدق والإيمان، نداء القلب للقلب، فمن القبيح أن يأخذ أحد نقوداً لقاء قوله: أشهد أن لا إله إلا الله، فهذا العمل لا يباع وينبغي أن يكون بلا مقابل. وكذلك الخدمة العسكرية من وجهة نظر الإسلام، فهي ليست عملاً تُعطى عليه أجرة، كما أنه ليس إجبارياً. أنه محتاج لنية القربة إلى الله تعالى، وحتى بيع المصحف الشريف، إن كل تلك الأعمال ينبغي أن تؤدي بدون مقابل، إلا أن الأمور المعاشية للعاملين فيها يجب أن تؤمن من بيت المال.

يرى البعض أن السبب في حرمة الأجرة في هذه الموارد هو أنها - أي الأجرة - تناقض ونية القربة. وبرأينا فإن السبب في ذلك أن الإسلام يرى تلك الأعمال أعلى من مستوى التبادل والبيع والشراء. والإفتاء والإرشاد من هذا القبيل أيضاً.

ز - الأعمال التي تؤدي إلى الإفراط في التزّين مثل صنع أو تبادل الأواني الفضية والذهبية.

وربما يمكن أن تكون علة حرمة صناعة وتبادل هذه الأواني أن انتشارها سيؤدي إلى نقص العملة وبالتالي إلى أن تكون عمليات التبادل صعبة.

فمجموع الضوابط العامة للمكاسب المحرمة عبارة عما يؤخذ عن طريق الإغراء بالجهل والانتفاع من العقائد القذرة المنحلة، والاستغفال، وتقوية بنية مجتمع الأعداء وإضعاف بنية المجتمع الإسلامي سواء من الجانب العسكري أو الإقتصادي أو السياسي أو الثقافي، وتبادل البضائع الضارة، والأجور على الأعمال المضرة والتي لا جدوى فيها، وإنتاج وتبادل أو أخذ أجره في أعمال مقدسة فوق مستوى الأمور المادية، والمساعدة على الإفراط في التزيين مثل اكتناز المال على هيئة أوإن فضية وذهبية مما يدخلها في حكم الذخيرة والكنز.

إن رأي الإسلام بالنسبة للاقتصاد قائم على مبدأ فلسفي وهو أن الأرض والثروات الطبيعية قد خلقت لأجل الإنسان. أي لتكون أرضية لنشاط وابتغاء بني الإنسان:

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْيِشًا قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(١).

﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(٢).

﴿وَالْأَرْضُ رَضَمَهَا لِلْأَنَارِ﴾^(٣).

والله هو الذي خلق الإنسان ووهبه القوى العضلية والدماغية وجعل فيه قابليات كثيرة ليستفيد من الأرض الأم كالطفل الذي يجعل اللبن في ثدي أمه من جهة، وأعطى القابلية وغريزة الالتصاق بثدي الأم والمص من جهة أخرى. فلا ينبغي أن نهيأ في كلا العاملين - العامل المنتفع به والعامل المنتفع - أسباب المنع والتعطيل. وكل تعطيل يقع في هذين العاملين بأي عذر كان، مرفوض في رأي الإسلام، سواء أكان تعطيل رأس المال والثروات الطبيعية أم تعطيل النشاط.

إن تعطيل رأس المال والثروات الطبيعية يشبه ما جاء بشأن الأرض المحجرة في إحياء الموات حيث لا يحق للعامل حبسها أكثر من ثلاث سنوات. وما جاء في الاحتكار، وما جاء في كنز الذهب والفضة، الذي يؤخذ منه العشر كل سنة باسم الزكاة إلى أن يهبط عن حد النصاب.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٠.

(٢) سورة هود، الآية: ٦١.

(٣) سورة الرحمن، الآية: ١٠.

وركود النشاط سواء أكان بشكل بطالة وإلقاء الكّل على الآخرين أم بشكل آخر. ولهذا فإن الإسلام يدين الملكية الإشتراكية لأنها تقتل الآمال والأمانى، وتقتل رغبة الإنسان في العمل الذي يرجو أن يعود نفعه عليه.

ولا ينبغي لأحد أن يتصور أنه لو أصبح مالكاً شخصياً لمقدار من المال، فسيصبح ذا حرية مطلقة بحيث يمكنه حبس المال. لأن الله - وطبقاً لما ذكرناه - خلق الإنسان عاملاً والثروات الطبيعية قابلة للانتفاع بها. وقد أرادت هذه القوة الفاعلة (الإنسان) أن تجعل من تلك الثروات مادة ينتفع بها.

إن الأرض ذات القابلية للإنتاج، كالمرأة ذات القابلية للإنجاب ينبغي لها أن تتزوج. وكما أن الرجل لا يحق له بعد الزواج أن يحتجز المرأة ويمتنع عن معاشرتها ومضاجعتها ويهملها ويتركها معطلة، كذلك لا يحق للإنسان أن يعطل الأرض أو إحدى الثروات الطبيعية. إن الزكاة نفسها على الذهب والفضة هي ضريبة، الملكية بمنزلة عقد الزواج، والتعامل مع الملكية واستثمارها هو بمنزلة التعامل مع المرأة، الهدف منه التناسل والتكثير والإنتاج. لذا فقد قال علي عليه السلام: (أنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم)^(١).

إن قاعدة (الناس مسلطون على أموالهم) بقريظة ﴿الزَّيَالُ قَوْمٌ عَلَى الْبُكَاءِ﴾ أو (الطلاق بيد من أخذ بالساق) لا تعني السلطة المطلقة للرجل على المرأة بمعنى الاختيار المطلق. فالمرأة أيضاً لها حقوقها.

المال والثروة بحسب العلة الغائية لهما حقوق أيضاً، وعلى الإنسان واجبات تجاههما. ولا شك فإنه يوجد فرق بين حق المرأة على الرجل، وحق الثروة على الإنسان. لأن المرأة ليست مثل المال، نحن لا نقول أن المرأة مثل المال، بل نقول أن المال هو مثل المرأة، وبينهما بون شاسع.

وكما أنه يجب الإنفاق عليها، كذلك المال. وليس للرجل سلطة على

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٦٥.

المرأة بحيث يقضي عليها . كذلك الأمر بالنسبة للمال فليس له حق الإسراف والتبذير فيه واتلافه .

إن أساس العمل هو أن تكون مصادر الثروة متداولة ويُنتفع بها، وأن تكون قوة العمل حرة وفعالة وأن تُحترم الملكية الفردية . أما الرقابة التامة على مصادر الدخل فتتم بالطرق المشروعة، بحيث يكون النظام الإقتصادي بشكل يُمنع فيه - ليس بالقوة بالإلزام - استغلال شخص لشخص آخر .

ينبغي أن تتم تربية المجتمع وتثقيفه على أساس الأخلاق والإيمان بحيث تسود فيه روح القناعة لدى كل فرد من أفرادها، وأن يتم القضاء على روح اللصوصية والاستغلال فيهم . فإن حدث أحياناً وقصّر أحد منهم تجاه ذلك، فيجب أن تكون هناك محاكم وعقوبات تتم بسرعة ونزاهة لمعاقبة ذلك المقصّر . عند ذلك سيكون لدينا اقتصاد سليم .

ولكن حين لا تتوفر النوايا الصادقة للإصلاح يكون الهدف هو مجرد افتعال ضجة والاحتيال، ولا يتم العمل على أساس التعليم والتربية الصحيحين ومكافحة اللصوصية والرشوة والمظالم مع تعضيد العدالة وتشديد العقوبات، حين لا يتم كل ذلك يكون المقصود هو الضجة الإعلامية فقط . لأنهم يعلمون - وتلك هي السياسة الاستعمارية - بأن الإصلاح إذا كان جذرياً فسيقتلع كل تلك المفاسد . وبما أن وجودهم يعتمد على تلك المفاسد، لذلك لا يريدون زوالها .

مسألة الاضطراب:

من الممكن أن يزعم قائل بأن الفقه الإسلامي بنحو وبآخر قد عالج مسألتي القوة والإجبار . وقد وقف وإلى مقدار معين بوجه المظالم التي يسببها الإجبار والقوة . إلا أنه لم يعالج مسألة الاضطراب . بل أنه يجوز كل عمل تم بسبب الاضطراب، واعتبر ذلك العمل أمراً متسامحاً فيه (رُفِعَ ما اضطّر إليه) . بينما الحقيقة أن عامل الاضطراب هذا هو سبب عمليات الاستغلال الكبيرة . فحين تكون السلطة الاقتصادية بأيدي أفراد معدودين، فستصبح حياة الطبقة العاملة تعيسة حيث يكونون مضطرين دائماً لبيع عملهم بأجور زهيدة، أي أن يكونوا أبدأً مستغلين من قبل طبقة أرباب الأعمال .

يقول فليسبين شاليه في ص ٣٥ من كراسه (الرأسمالية والإشتراكية):

(إن حصر الثروة في أيدي مجموعة من أفراد المجتمع يؤدي إلى سوق العمال الأحرار للعمل بالتأثير نفسه الذي يمكن أن يقوم به السوط على ظهر العبد. فالكادح الذي لا يمتلك شيئاً مضطراً للعمل فوراً، وإلا سيموت من الجوع. وحين يرى نفسه لا يستطيع العمل بغير وسائل الإنتاج ورأس المال اللذين يمتلكهما الرأسمالي، فيكون مضطراً للعمل لأجل الرأسمالي، أي أن يعطي الجزء الأكبر من عمله للرأسمالي).

من خلال بيع عمل العامل - الذي مرّ بنا فيما مضى - تستطيع كارتلات المنتجين الذين يحتكرون البضائع أن يستغلوا المستهلك، أي أن يأخذوا منه أكثر من السعر الذي يمكن أن تكون عليه السلعة لو لم تكن محتكرة لديهم.

يقول شاليه أيضاً حول الكارتلات في الصفحة ٥٣:

(إن فيها عيبين كبيرين:

الأول: إنها تضغط على العمال بصورة أكبر من الضغوط التي توجهها المؤسسات الصغيرة عليهم.

الثاني: يستطيعون استغلال المستهلكين بصورة أكبر وذلك بواسطة تحكمهم بالأسعار كيفما يشؤون).

ويقول أيضاً في الصفحتين ٢٨ و ٢٩: (سيضطر العامل دون فكر أو إرادة إلى أن يعمل كآلة، وأن هذا العمل غير المستاغ والشاق سيتلف عضلاته، ويهدم قواه البدنية، ويقلل من فهمه وأحاسيسه، ويجعل حياته قاتمة. وفي مقابل كل هذه المصائب يُعطى أجرة لا تكفي لتأمين حد الكفاف من رزقه ورزق عياله).

ثم يقول في هامش هذه الصفحة: (يُطلق على القانون الذي يقضي بأن تكون أجور العامل تعادل حد الكفاف الذي يبقى العامل وأولاده على قيد الحياة اسم القانون الحديدي للأجور).

ويقول في هامش الصفحة ٣٨: (أي أنه - القانون - يكون صعباً وصلباً كسيكة البرونز).

فلننظر الآن كيف عالج الفقه الإسلامي مسألة الاضطراب هذه؟ فإن قيل أن المقصود هنا أن أقوال الفقهاء حول هذا الموضوع غير كافية، فهذا ممكن. لكن إن كان الأمر أن مبادئ الفقه الإسلامي غير كافية، فليس الأمر كذلك.

عن الاضطراب. يقول الفقهاء: إذا اضطرب أحد لبيع منزله كي يستطيع تأمين نفقته من ذلك البيع، فإن البيع يكون صحيحاً حتى لو لم يكن في قرارة نفسه راضياً أن تنتقل ملكية ذلك المنزل منه إلى شخص آخر. إلى هنا المسألة لا غبار عليها. فطريق الحل كان محدداً. والمجتمع ليس مجبراً على أن يحصل على الرضى القلبي للبائع، ويضمن الإسلام أمثال هذه الأمور بواسطة تنمية مشاعر الإحسان والعاطفة، وهنا لا توجد مظالم أو استخدام للقوة.

لكن حين يضطر هذا البائع أحياناً إلى البيع بأقل قيمة، أي أن يستغل شخص آخر حالة اضطرابه تلك، فلا يحق هنا للآخر أن يستغله. فعلى الرغم من أن عمل البائع مشروع، إلا أن المشتري في هذه الحالة قد ارتكب عملاً غير مشروع وحراماً. فالحل الاجتماعي لهذه المسألة ليس أن يعتبر العمل بأسره حراماً حتى بالنسبة للبائع. بل يقال أن المجتمع مكلف في أمثال هذه الحالات بشراء المنزل بثمن معتدل، وأما المعاملة هذه فيكون لها جانبان: جانب صحيح ومشروع، وآخر باطل وحرام. (ويمكن أن يقال أنه في هذه الحالة، إذا منعنا المشتري من الشراء، فإن وسيلة عيش البائع سيقتضى عليها تماماً، وعليه فإن مصلحة البائع تقتضي أن يوافق على إباحة التصرف للمشتري أيضاً). لكن المسألة لم تبحث بهذا الشكل في فقهاء.

أما الاضطراب الذي لا يشعر فيه المضطر أنه قد أصبح بائساً مضطراً بواسطة المجتمع، ويتصور أن وضعه الاضطرابي هذا مسألة مألوفة كما لو كان لديه عاهة في أحد أعضاء بدنه منذ ولادته. فمسألة (الاضطراب) لم تأت اطلاقاً تحت هذا

العنوان في الفقه الإسلامي يُعرف الحكم فيها. إلا أنه طبقاً لكون الإسلام يحترم الحقوق، ويوجب تطبيق العدالة، ويحرم أي نوع من أنواع الظلم والاستغلال، ينبغي القول أن هذا الاستغلال القائم على شقاء الناس حرام.

إن واحداً من الأشياء التي تؤدي إلى اختلال التوازن الاجتماعي وجود (المستنفعات) الاجتماعية، أي المواد المنتجة التي تصب في حفر الولايات. ومن هذا القبيل، مصانع إنتاج الأسلحة الموجودة الآن في العالم التي ظهرت نتيجة السباق لدى الساسة. ويمكن أن نقيس ما تنفقه الولايات المتحدة الأميركية على إنتاج الأسلحة، إلى ما تنفقه على البرامج الصحية العامة.

كما يكون إعطاء الثروات للأجانب خارج البلاد سبباً لظهور هذه (المستنفعات) أحياناً وفي أحيان أخرى يكون السبب فيها وجود طبقات تعيش كلاً على الآخرين. ومن ذلك أيضاً وجود أعداد كبيرة من القوات المسلحة تزيد عن الحد المطلوب، وتكون أحياناً ضد الشعب.

ومن المؤكد، أنه إذا وجد في مجتمع ما، أشخاص يعملون أكثر من الحد المعقول، كأن يعملوا خمس عشرة أو ثماني عشرة ساعة في اليوم، ومع ذلك لا يستطيعون توفير مستلزمات حياتهم، فإن هذا المجتمع مريض. وسبب هذا المرض إما أن يكون في قوانين المجتمع المغلوطة، كأن لا يسمح للمرأة والبنات أن تعملن وتبتكرا. بحيث يقع عبء نفقات عائلة من عشرة أفراد على كاهل شخص واحد. وإما أن يكون السبب في هذا المرض ارتفاع أسعار الوسائل الضرورية للحياة، وارتفاع أسعار هذه المواد معلول لعلة هي ارتفاع ما يؤخذ على الخدمات العامة والجمارك والضرائب، وارتفاع هذه المعلول لفساد الجهاز الحاكم وكونه غير قابل للاعتماد عليه.

معالم الرأسمالية:

ورد في الصفحة ٤ من كراس (الرأسمالية والإشتراكية) لفليسين شاليه أنه إذا أردنا بحث موضوع الثروة فينبغي بحث الإنتاج والتبادل والتوزيع. وفي الصفحة ٧ ورد أن التوزيع والاستهلاك يقتضيان بحث موضوع الملكية.

وقال المؤلف في الصفحة ٨: (يعتقد النظام الحالي - الرأسمالي - بعدالة

الملكية الخاصة والملكية التي جاءت عن طريق الإرث. ويعتقد بالتالي بعدالة النظام الإنتاجي الملازم لها).

ويعني بنظام الإنتاج ما ذكره في الصفحتين ١٤، ١٥ من أن الإنسان بعد أن ينتج ما يكتنزه يستطيع أن يتخذ منه رأس مال له يستخدمه في الصناعة أو الزراعة أو التجارة بتكوين مؤسسة، وبدعم من رأسمالين آخرين يكون شركة أو يستخدمه في الربا، أو يستخدم مجموعة عمال يعطيهم أجوراً.

والسبب في كونه يعطي العمال أجوراً ولا يشركهم في الأرباح، هو أن للعامل حاجات سريعة وملحة ينبغي له أن يسدها لذلك يأخذ أجره يومية ثابتة.

إذاً فأحد معالم الرأسمالية، كونها نظاماً خاصاً في الإنتاج قائماً على أساس اشتراك مجموعة من الرأسمالين بإعطاء أرباح للرأسمالين، وأجور للعمال.

وعلى هذا فمعالم الرأسمالية هي:

١ - الملكية خاصة. (لا يعارض الاشتراكيون وحتى كارل ماركس، الملكية الخاصة بصورة مطلقة)^(١).

٢ - الملكية المتوارثة. (يعارض بعض الاشتراكيين الإرث الذي ينتقل للأولاد).

٣ - القبول بكون الاختلاف بين الأشخاص في الثروة والملكية أمراً طبيعياً - وليس ظملاً -.

٤ - تملك الثروة بواسطة وسائل الإنتاج (إلى هذا الحد لا يعارض الاشتراكيون الملكية، ما دام الأمر لم يصل إلى حد استخدام الطبقة العاملة، ولا يرون في ذلك استغلالاً)، أي الانتفاع عن طريق رأس المال.

٥ - تملك الثروة بواسطة استخدام طاقة الطبقة العاملة وإعطائهم أجوراً،

(١) يمكن القول أن الرأي الماركسي هو أن ملكية وسائل الإنتاج تنلزم الاستغلال، ولذا ينبغي القضاء عليها. إلا أن الملكية الخاصة ليست كذلك، بل هي هدف وحدّ لتكامل المجتمع الإنساني، حيث تُستبدل الملكية الخاصة بأسرها بالملكية العامة حين يصل المجتمع للكمال، وهذا هو رأي أبي حامد الغزالي أيضاً.

وإقامة نظام (العمال) و(رب العمل)، (يعتقد الشيوعيون أن هذا ظلم، في عصر الآلة على الأقل)^(١).

٦ - التملك بواسطة الربا، حيث يقرض الرأسمالي رأسمالياً آخر قرصاً ربوياً، ويقوم الثاني بواسطة نظام (العامل ورب العمل) بالإنتاج ثم يعطي الرأسمالي الربح الربوي وللعامل أجرته، ويحتفظ بالباقي لنفسه (الربا الإنتاجي).

٧ - الاعتراف بمشروعية التراستات^(٢) والكارتلات، التي تؤدي بالنتيجة إلى استغلال المنتج والمستهلك. ومن وجهة نظر الإسلام فإن تشكيل الاتحاد الاحتكاري للشركات (التراست) ممنوع قطعاً وكذلك تشكيل الكارتل، لأن فيه تضيقاً على المضاربة وإيجاداً للسوق السوداء لمصلحة البائع وهذا ممنوع.

٨ - من مستلزمات النظام الرأسمالي أن تنحصر الأمور الاقتصادية للمجتمع في أيدي أفراد معينين، ليسوا الأفراد الذين يملكون الثروة أو الأفراد الذين لا يملكونها، بل الأفراد القادرون على إدارة اقتصاد المجتمع بأي شكل يرتوونه، أي أن تكون هناك دكتاتورية اقتصادية تنتج أي شيء حتى وسائل الترفيه والزينة المبالغ فيها أو المواد التخريبية إن كان ذلك يحقق الأرباح لهم، أو أنهم يتصورون أن ذلك يؤدي إلى نفع المجتمع. ولما كان المجتمع تحت سيطرتهم فستكون المصائر الاقتصادية للمجتمع بأيديهم.

إن كون كل أفراد المجتمع لهم الحق في أن يكون زمام اقتصاد مجتمعهم

(١) ينبغي بحث هذا الموضوع من وجهة نظر الإسلام فنقول: هل أن الإسلام يعارض السيطرة الاقتصادية الخاصة أم لا؟ فإن كان معارضاً، نعتبر هذا الأمر (كبرى) - بحسب الاصطلاح المنطقي - ثم نسال: هل أن ملكية وسائل الإنتاج موجب حتمي لا يتخلف للسيطرة الاقتصادية أم لا؟ السؤال الآخر هو: هل أن امتلاك وسائل الإنتاج واستخدام طاقة العامل يستلزم الاستيلاء على القيمة الفائضة واستغلال العامل أم لا؟ فإن كان الجواب بالإيجاب، فهل من الممكن أن يوافق الإسلام على الظلم الواضح؟

(٢) أترنا استخدام كلمة (Cartel) الإنجليزية التي تعني اتحاداً للمتجين للحد من المنافسة فيما بينهم. أما التراست (Trust) فهو اتحاد احتكاري بين عدد من الشركات أو التوظيفات المالية للحد من المنافسة بين تلك الشركات نفسها. (المترجم).

بأيديهم، كما أن لهم الحق في الإمساك بزمام الأمور السياسية لمجتمعهم، أمر منفصل عن استغلال الأفراد. ولهذا ينبغي أن يكون الإنتاج لنفع المجتمع وليس لنفع الأفراد^(١).

٩ - يعتقد النظام الرأسمالي أن ملكية وسائل الإنتاج سواء أكانت طبيعة أم رأس مال، مشروعة.

١٠ - جواز الربا.

١١ - هدف الإنتاج هو منافع الأفراد وليس عامة الشعب.

١٢ - لا يوجد في الرأسمالية منع لقطع العلاقة بين الثروة والعمل، بعبارة أخرى تجيز الربح الذي لم يأت عن طريق العمل، سواء أكان على هيئة إرث أم قيمة فائضة أم مداخيل مديريات المصانع.

١٣ - عملياً يكون تحديد أجور العامل بيد رب العمل.

١٤ - تؤدي الرأسمالية إلى أن تسعد مجموعة من الناس على حساب شقاء آخرين.

(١) وهذا مما ينبغي أن يبحث من وجهة نظر الإسلام، فالإسلام لا يعارض الملكية الخاصة أو الإرث أو الملكية بواسطة رأس المال ووسائل الإنتاج، أو استخدام طبقة العمال (الإسلام يجيز نظام إعطاء الأجور، إلا أن هذا غير استخدام قوة العمل للإنتاج الذي قيل أنه يستدعي القيمة الفائضة). ويعتقد كذلك بأن التفاوت أمر طبيعي، إلا أنه لا يطبق السيطرة الاقتصادية للأفراد. والآن ينبغي علينا أن نرى هل أن ملكية وسائل الإنتاج تستدعي دائماً - أو في عصر الآلة على الأقل - السيطرة الاقتصادية للأفراد أم لا؟ بطبيعة الحال فإن السيطرة الاقتصادية مدانة من ناحيتين:

الأولى: من حيث الحقوق الديمقراطية، فلا معنى لأن تكون حرية التصرف بمصائر الآخرين بأيدي أفراد معدودين يفعلون ما يرونه نافعاً لهم.

والثانية: عملياً فإن أولئك - من بأيديهم المقدرات الاقتصادية - سيفعلون ما ينفعهم ويضر الآخرين. والإسلام يعارض ذلك لهذه الأسباب:

أ - السيطرة الاقتصادية.

ب - الربا.

ج - الإنتاج غير المفيد.

د - قطع علاقة الثروة والعمل - إن كان استغلالاً وليس ربحاً -.

١٥ - من الناحية العملية، يوجد في الرأسمالية نظام العبودية واستخدام العبيد، إذ - وكما يقول فليسبن شاليه:

(إن تمركز الثروات بأيدي أشخاص معدودين يترك تأثيراً في سوق العمال الأحرار إلى العمل، كالتأثير الذي يتركه السوط على ظهور العبيد. عندها يضطر الكادح إلى الانهماك في العمل فوراً وإلا مات من الجوع)^(١).

١٦ - السيطرة على السياسة والسلطة الوطنية.

١٧ - اشعال الحروب لتحقيق المنافع.

١٨ - المنافسة والتسابق لأجل أن يملأ الرأسماليون جيوبهم.

معالم الاشتراكية:

إن مميزات مجتمع اشتراكي هي:

١ - لا تجيز الاشتراكية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وترى ذلك أداة إجرامية ووسيلة للاستغلال. وترى أن منع هذا الاستغلال يتمثل في القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وعلى هذا فالإشتراكيون يدينون نظام الإنتاج الرأسمالي القائم على أساس إعطاء رب العمل الأجور للعمال، وإعطاء الأرباح للرأسماليين.

٢ - تدوين الفوارق الطبقية القائمة على أساس ملكية الثروة لدى الأشخاص، ولأن كل شيء هو من الجميع، فينبغي اتّباع مبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته)، وعليه تفقد النقود قيمتها.

٣ - تكون السلطة الاقتصادية في المجتمع الاشتراكي، بيد المجتمع وليس بأيدي الأفراد.

٤ - عدم الاعتراف بالملكية المتوارثة.

٥ - عدم الاعتراف بأي نوع من الربح غير قائم على العمل (فإذا قُضي

(١) الملكية والإشتراكية: ص ٣٥.

على الملكية الخاصة بصورة تامة، وعمت الاشتراكية المجتمع، وفقدت النقود قيمتها، فسيُقضى على الإرث والأرباح التي لم تأتِ عن طريق العمل، شئنا أم أئينا).

- ٦ - الاختلاف بين الأشخاص في الثروة هو وليد الظلم والإجحاف.
 - ٧ - عدم جواز الربا.
 - ٨ - عدم مشروعية التراستات والكارتلات.
 - ٩ - يكون هدف الإنتاج هو نفع المجتمع وليس تحقيق أرباح للأفراد.
 - ١٠ - ملكية الثروات الطبيعية وملكية رأس المال مرفوضتان.
 - ١١ - تحتاج الطبقة العاملة إلى التحرر من عبودية الطبقة الرأسمالية والسياسات التي تنهال على ظهرها.
 - ١٢ - ينبغي على الجميع - في النظام الاشتراكي - أن يعملوا ولا يحق لأحد أن لا يعمل.
 - ١٣ - ينبغي أن يعمل الجميع لأجل الجميع، وليس لأجل المنافسة الفردية وإبقاء الآخرين متخلفين.
 - ١٤ - أن يعمل الجميع لأجل الجميع، أي أن الجميع مشتركون في أعمال بعضهم البعض، وتكون حصصهم متساوية (شالبه ص ٥٢).
 - ١٥ - سلطة العمل.
 - ١٦ - التظافر الحر للجهود.
 - ١٧ - الملكية العامة.
- إذا أمعنا النظر فيما مضى نجد أن العمل الأساس للإشتراكية هو انتقادها للأسس التي قامت الرأسمالية عليها. أما طرق الحل التي اقترحتها فلا تتجاوز:
- أ - القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.
 - ب - القضاء على الملكية الفردية بصورة تامة.

ج - القضاء على قيمة النقود.

إذ يمكن القول أن المسائل الثلاث: القضاء على ملكية رأس المال أي وسائل الإنتاج، وإبطال الإرث، ومنع التجارة الحرة، إذا تحققت فسيُتخذ الأمر الأشكال التالية:

أ - تحول السلطة الاقتصادية إلى أيدي عموم المجتمع.

ب - يكون هدف الإنتاج النفع العام وليس إنتاج الحاجيات الكمالية والمواد الضارة.

ج - القضاء على نظام الإنتاج الرأسمالي، ونظام (العامل ورب العمل)، والقضاء على الاستغلال.

د - القضاء نهائياً على الفوارق الطبقية، أو تخفيضها إلى أقل حد ممكن. فإن قضي تماماً على الملكية، زالت الفوارق تماماً، ولكن إن قضي على ملكية وسائل الإنتاج، انخفضت إلى أقل حد لها.

هـ - القضاء على آكل الربا أيضاً، وهذا الأمر واضح جداً حين يُقضى على الملكية الخاصة بصورة تامة. وحين يُقضى على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يزول الربا الإنتاجي، أما الربا الاستهلاكي فلا يزول ما دام التعاون قائماً في المجتمع.

و - القضاء على محاولات تأسيس التراستات والكارترات واستغلال الطبقة المنتجة والطبقة المستهلكة.

ز - القضاء على استغلال المنتجين وذلك بواسطة القضاء على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وكذلك القضاء على استغلال المستهلكين بواسطة منع التجارة الحرة.

ح - لن يكون هناك مجال للربح غير القائم على العمل سواء أكان على هيئة إرث أم هيئة أخرى.

ط - لن يكون هناك وجود لمجموعة تعيش سعيدة على حساب تعاسة مجموعة أخرى.

يقول سعيد رمضان في كتابه (المذهب الإقتصادي بين الشيوعية والإسلام):

(أركان الشيوعية خمسة:

١ - استيلاء الطبقة العاملة على السلطة.

٢ - القضاء على رأس المال والربح الناتج عنه.

٣ - تأميم وسائل الإنتاج: الأرض وملحقاتها، والمصانع الكبرى.

٤ - القضاء على المجتمع الطبقي.

٥ - القضاء على الدولة والسلطة).

ويمكن القول أيضاً أن جميع المبادئ الاشتراكية المقترحة لم تقتصر على الرد على الرأسمالية فحسب، بل أن المبادئ الاشتراكية - كما يقول شاليه في كراسه (الرأسمالية والاشتراكية) - تمثل هدفاً سامياً لضمان أفضل طريق للحياة البشرية والرفاه والراحة. ويمكن القول أن الاشتراكيين لم يختاروا الاشتراكية نظراً لأنهم وجدوا الرأسمالية نظاماً ظالماً ولم يكن أمامهم طريق ثالث، أي أنهم اختاروا طريق إبطال أحد الضدين بواسطة اختيار الآخر. بل أنهم يزعمون - بغض النظر عن كون الرأسمالية ظالمة - أن طريق الاشتراكية عقلياً ومنطقياً هو أفضل الطرق للإنسانية حيث لا يمكن افتراض حلّ أفضل من هذا، حلّ تسيطر فيه الجماهير على مقدراتها الإقتصادية وليس مجموعة أفراد. وحيث يشتغل الناس جميعاً لبعضهم البعض، وليس لطبقة خاصة، ويكون الجميع شركاء بشكل حقيقي في أرباح بعضهم البعض. وتسود المساواة بدلاً من التفاوت الطبقي الذي يسبب صعود طبقة وهبوط أخرى. وبحسب اعتقادهم فإن هذه الرأسمالية ستنتهي تلقائياً إلى الاشتراكية.

الإشتراكيون - وكما ورد في كتاب (أصول الإقتصاد لنوشين - يعتقدون أن

الإقتصاد الطبيعي الإشتراكي القديم، والإقتصاد الطبيعي الإشتراكي في المستقبل سينظمان على أساس الإرادة والوعي. أما الإقتصاد الرأسمالي ولأنه قائم على أساس الملكية الخاصة، فالضرورة لن يتمكن الوعي من إدارته بصورة مستقلة، إذ ستحكم فيه القوانين اللإرادية للعرض والطلب.

وبموجب النص المأخوذ أعلاه من كتاب أصول علم الإقتصاد، فقد قسمت الأنظمة غير الإشتراكية إلى قسمين: الإقتصاد التجاري البسيط، والإقتصاد الرأسمالي. ويمتاز الإقتصاد الأول بكونه لا يستفيد من قوة عمل الآخرين، على العكس من الثاني.

بعبارة أخرى فإنه في الإقتصاد الأول (الإقتصاد التجاري البسيط) يكون المنتج هو المالك وهو البائع، بينما في الإقتصاد الرأسمالي، فالمنتج ليس هو المالك والبائع. وتظهر مسألة القيمة الفائضة في القسم الثاني فقط.

منهج الإقتصاد الإسلامي:

لنر الآن - وفي ضوء المعالم المميزة لكلا الإقتصادين - التي ذكرناها آنفاً - أي شيء منها يتفق أو لا يتفق مع الإسلام؟.

أولاً: الملكية الخاصة بالحدّ الذي يكون فيه المالك نفسه هو المنتج، يتفق علي الرأسماليون وكذلك الإشتراكيون وهو متفق مع الموازين الإسلامية أيضاً.

ويضيف الإشتراكيون هنا: أنه مع اتساع وسائل الإنتاج الرأسمالي، لم يعد من الناحية العملية بالإمكان استمرار عمل مؤسسات الإنتاج الخاصة.

ثانياً: الإرث للمورث في النظام الرأسمالي الحق المطلق في التصرف بما سيورثه، أما في الإسلام فله الثلث فقط يتصرف فيه انى يشاء، أما الباقي فيقسم طبقاً لما هو مفروض، والإشتراكية تجيز انتقال الإرث للأولاد فقط.

ثالثاً: كون الاختلافات بين الأفراد في الثروة والملكية أمراً طبيعياً - وليس كونها ظلماً - يمكن أن تكون من وجهة نظر الرأسمالية واسعة جداً، أما في نظر الإسلام فإن تلك الاختلافات التي تؤدي إلى فقر طبقة أخرى - ليس

بواسطة المرض بل بواسطة البطالة أو قلة الأجور - لا تأتي إلا عن طريق الظلم والاستغلال.

رابعاً: امتلاك الثروة بواسطة استخدام طاقة الطبقة العاملة في مؤسسة إنتاجية: يزعم الاشتراكيون أن الربح الذي يحصل عليه الرأسمالي بهذه الوسيلة هو القيمة الفائضة لطاقة الطبقة العاملة. وعلى هذا سينتهي الأمر بصورة مطلقة - وليس في النظام الخاص لرأسمالية القرنين ١٩ و ٢٠ فحسب - إلى الاستغلال.

ويجيز الإسلام مبدأ الاستخدام وإعطاء الأجور في الأعمال غير الإنتاجية التي يتوسل بها الرأسماليون، مثل إعطاء أجره للخياط والعامل في البناء والمستخدم في البيت، وأخيراً يجيز عمل استئجار الرقبات في أمثال هذه الأعمال. والشرط في اعتبار الملكية الشخصية في غير وسائل الإنتاج هي ضرورة هذا العمل.

لكن ما الحكم في استخدام العامل لأجل الإنتاج ومن ثم بيع ناتج عمله؟ ليس من الواضح أنه وجد في صدر الإسلام وإلى زمن قريب من زمننا مثل هذا العمل أم لا، مثلاً قد وجدت حالة استخدام الراعي للأغنام، لكن هل وجد استخدام الحائك في معمل أم لا؟ كذلك كان استخدام الفعلة لبناء بيت بهدف السكنى فيه، لكن هل وجد استخدام الفعلة لبناء بيت بهدف بيعة أم لا؟.

فإذا ثبت بأن الربح الذي يأتي عن هذا الطريق ويصبح ملكاً للمالك هو قيمة فائضة أخذت من طاقة العامل بالظلم والاستغلال، فهل هذا يتفق ومبادئ الإسلام؟ وبغض النظر عن مسألة القيمة الفائضة فهل يتقبل الإسلام ما يمكن أن يؤدي إلى سيطرة أفراد في المجتمع على المقدرات الاقتصادية وحتى السياسية أم لا؟.

وأما مسألة تملك الثروة بواسطة وسائل الإنتاج من غير استخدام الطبقة العاملة فهو جائز بالتأكيد.

خامساً: الربا: ورأي الإسلام فيه واضح^(١).

(١) [للاطلاع بشكل أفضل على مسألة الربا يمكن الرجوع إلى كتاب الربا من تأليف مؤلف هذا الكتاب].

سادساً: تأسيس التراستات: لا يوجد في الإسلام أي دليل يجيز لشخص معين أن يحتكر بيع سلعة أو إنتاجها.

سابعاً: تأسيس الكارتلات: إن مجرد اتحاد الأفراد أو الشركات والمؤسسات بحد ذاته غير ممنوع، إلا أنه إذا كان الهدف إيجاد سوق سوداء فهذا ممنوع.

ثامناً: هل أن الأفراد أحرار في الإنتاج أم لا؟ بعبارة أخرى ماذا يجب أن يكون هدف الإنتاج؟ ما كان فيه الربح أكثر؟ أم الشيء المفيد؟.

في النظام الرأسمالي توجد حرية مطلقة، أما في الاشتراكية فلما كان الإنتاج والتوزيع بيد المجتمع، فإن الإنتاج سيكون بالضرورة تابعاً لحاجة المجتمع. والإسلام فإنه مع احترامه للملكية الخاصة، يقف حائلاً دون حرية الإنتاج في الأمور التي لا يحتاجها المجتمع، والمكاسب المحرمة هي عبارة عن الكسب عن طريق العمل غير المجدي أو الضار.

تاسعاً: هل يقر الإسلام السيطرة الاقتصادية والدكتاتورية لأفراد معدودين، والزعامة الاقتصادية لأفراد معينين بحجة الملكية الخاصة؟ أم أنه يأخذ بنظر الاعتبار كون المسألة متعلقة بالمصالح العليا للمجتمع، إضافة إلى كون ذلك سيؤدي إلى مصادرة الحريات العامة، وعليه يتخذ قراره بعدم الاعتراف بتلك السيطرة؟.

إن المبادئ والموازين العامة للإسلام لا تقر السيطرة والدكتاتورية الاقتصادية.

عاشرأ: العلاقة بين العمل والثروة: هل ينبغي للثروة دائماً أن تكون ناتجة عن العمل؟ أم أنها حين تكون ناتجة عن عمل شخص آخر بغير رضاه ورغبته، لا يعترف بها؟.

ولما كان الاشتراكيون يقرون مبدأ أن الثروة ينبغي أن تكون ناتجة عن العمل، لذا فهم يمنعون عملية الإرث، وبالضرورة فإن الهبة والهدية ينبغي أن

تكون عملاً ظالماً من طرف الواهب والموهوب له. أما في الإسلام فلا مانع من الأرباح أن وجدت كالقرعة أو الجائزة وليس بالانصيب.

حادي عشر: تحديد أجور العامل بواسطة خلق أجواء اضطرارية قاهرة، هو من مميزات النظام الرأسمالي. هل يجيز الإسلام أمثال هذه الحالات من الإلجاء أم لا؟.

ثاني عشر: يزعم الاشتراكيون - على الرغم من عدم قضائهم على الملكية الخاصة بصورة مطلقة - إن الملكية الخاصة ومع تطور وسائل الإنتاج تؤدي إلى الاستغلال. إذًا، وفي حال تطور وسائل الإنتاج، فسيؤدي ذلك إلى قيام المجتمع الاشتراكي بنحو أو بآخر، بل لا بد له أن يقوم شئنا أم أبينا. وعلى هذا وبالضرورة وضمن إطار تطور وسائل الإنتاج ولأن الملكية الخاصة غير ممكنة، ينبغي للجميع أن ينتفعوا من قانون (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته).

وفي رأينا، على فرض أن تطور وسائل الإنتاج يقضي بتأميمها وجعلها عامة، إلا أن ذلك لا يقتضي محو وعدم إمكان الملكية الشخصية. وأن قانون (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) هو نفسه ظلم واستغلال.

ثالث عشر: هل ينبغي على الجميع أن يعملوا كما يقول الاشتراكيون؟ أم أن العمل واجب الفقراء وهو مرتبط بالحاجة كما يقول الرأسماليون؟ أم أن العمل واجب وضروري في أي حال كما يفهم من منطق الإسلام؟.

يعرف الاشتراكيون الرأسمالية عادة على النحو التالي:

(النظام الذي يجيز أن توضع مقاليد الأمور الاقتصادية للمجتمع تحت تصرف أفراد معدودين).

وبطبيعة الحال فإنه لا ينبغي أن توضع مقدرات الأمور الاقتصادية للمجتمع في أيدي أفراد معينين، إلا أن ذلك لا يستدعي محو الملكية الخاصة بصورة مطلقة، أو مشاركة الأشخاص في أعمال بعضهم البعض، بل لا يستدعي محو الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج.

القرآن والاقتصاد

١ - النظرة العامة للمال:

- أ - ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾^(١).
- ب - ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِعَكْرَةٍ عَنْ رَاضٍ﴾^(٢).
- ج - آيات النهي عن الإسراف والتبذير ﴿إِنَّ الْبُلْدِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ﴾^(٣).
- د - ﴿...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٤).
- هـ - ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿٢١﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُورِ﴾^(٥).
- و - آيات المنع من الربا.
- ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٦).
- ﴿يَتَأْتِيهَا الْكُوفُ مَأْمُونًا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^(٧).

(١) سورة النساء، الآية: ٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٧.

(٤) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٥) سورة المعارج، الآيتان: ٢٤ - ٢٥.

(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.

﴿وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْبَهُمْ آمَنَ الْكَاسِبُ بِالْبَطْلِ﴾^(١).

الإنفاقات:

أ - الآيات العامة المتعلقة بالإنفاقات.

ب - الإنفاقات الواجبة.

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٢).

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْمَعْلُومِينَ عَلَيْنَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقِهِمْ فِي الرِّقَابِ وَالْقَدِيرِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٣).

٣ - الضياء والغنائم:

﴿وَمَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ مَا آتَاكَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٤).

﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٥).

المال والثروة:

حسن المال وسوءه: على الرغم من كون المال أفضل وسيلة للسلطة وأفضل واسطة وقاضي الحاجات، إلا أنه موضع للذم من قبل

(١) سورة النساء، الآية: ١٦١.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(٤) سورة الحشر، الآيات: ٦ - ٧.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ١.

معلمي الأخلاق، لماذا^(١)؟ هل أن هذا الذم - كما يقول الماركسيون - هو لأجل استغلال الأثرياء الذين يمتلكونه؟ أم أن معلمي الأخلاق أولئك قد أدركوا أن هذا المال نفسه يمكن أن يتسبب في شقاء صاحبه نفسه والآخرين كذلك؟.

من الأقوال المأثورة في هذا المجال (أهلك الناس الدراهم البيض والدنانير الصفر)، (يا صفراء يا بيضاء! غُري غيري).

وورد في القرآن الكريم:

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢).

﴿وَيَلْبَسُونَ لِبَاسًا مُّزْمَرًا لِّمَنْزَرَةٍ ۖ أَلَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾^(٣) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾^(٤).

الاعتقاد بالسلطة الزائفة للنقود:

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۖ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾^(٥).

﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ ۖ هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ﴾^(٦).

﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾^(٧).

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾^(٨).

ومن ناحية أخرى:

(١) تنبغي الإشارة هنا إلى أن الذم واقع في الأغلب على النقود وليس على المال. وذم النقود إنما هو لذم اكتنازها وادخارها ولمذمة أكل الربا الذي هو ذم مطلق بطبيعة الحال، أما ذم المال فهو توجيه النصيحة بأنه لا يدمم ولذا لا ينبغي للإنسان أن يفتن به.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٦.

(٣) سورة الهمزة، الآيتان: ١ - ٣.

(٤) سورة المسد، الآيتان: ١ - ٢.

(٥) سورة الحاقة، الآيتان: ٢٨ - ٢٩.

(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٤.

(٧) سورة التوبة، الآية: ٣٤.

- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ (١) ﴿الْوَصِيَّةَ﴾
 ﴿وَلَا تُوْثِقُوا الشُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ (٢).
 ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (٣).
 ﴿وَلَا يَأْتِي أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعْيُ أَنْ يُوْثِقُوا أُولَى الْفُرْقِ﴾ (٤).
 ﴿وَيُسَدِّدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَيَبْنُوا جَنَّةً وَيَجْعَلُوا لَكُمْ أَنْهَارًا﴾ (٥).
 ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا﴾ (٦).
 ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (٧).
 ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ (٨).
 ومن المأثور قوله: «نعم المال الصالح للرجل الصالح».
 «ما وقى المرء به عرضه فهو صدقة».

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥.

(٣) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٤) سورة النور، الآية: ٢٢.

(٥) سورة نوح، الآية: ١٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٠.

(٧) سورة النساء، الآية: ٣٧.

(٨) سورة آل عمران، الآية: ١٨٠.

الفصل الثامن

مفكرة (نظرة لنظام الاقتصاد الإسلامي)

مفكرة (نظرة لنظام الاقتصاد الإسلامي):

- ١ - مسألة الفصل أو عدم الفصل في المسائل الحياتية . وهل أن الحياة كلٌّ واحد مركَّب أو منظمٌ .
- ٢ - ما إذا كان الدين يعني فقط الذهاب للكنيسة أو المسجد . فإن صدق هذا على أي دين ، فلن يصدق على الإسلام .
- ٣ - للإسلام علاقتان بالاقتصاد: مباشرة وغير مباشرة .
- ٤ - ما هو رأي الإسلام في الثروة؟ هل هي شيء بغيض ومنبوذ . أن الشيء المنبوذ لا يُوصى بإنتاجه وتبادلته والتصرف فيه ، لكن المال والثروة قد جرت التوصية بإنتاجهما وتبادلتهما والتصرف فيهما . ومنع اتلافهما والإسراف فيهما . ولهما حقوق قضائية جزائية . ويعتبر الدفاع عنهما جهاداً وشهادةً وإن للمال حقاً على الإنسان . وقد سمي القرآن الكريم المال (خيراً) .
- ٥ - إن موضوع بحثنا هو الاقتصاد المبرمج وليس الاقتصاد العلمي . لذا لا توجد فيزياء إسلامية . لكن يوجد اقتصاد إسلامي .
- ٦ - يدور اليوم بحث طويل وعريض حول الاشتراكية والرأسمالية . ويوجد

فكر ارسطوي يحتم أن تكون هناك علاقة بأحد هذين المذهبين. ويمكن أن نطرح هنا على بساط البحث القضايا ونريد الجواب عنها من الإسلام:

(أ) هل يتقبل الإسلام مبدأ الملكية أم لا؟.

الإسلام يتقبل مبدأ الملكية، إلا أن الملكية المتعلقة بالثروات الطبيعية لها حكم. وللملكية الآلة في هذا العصر حكم آخر.

(ب) هل أن علاقة المال والثروة تكون بالفرد أولاً ثم بالمجتمع ثانياً؟ أم أنها تتعلق بالفرد بصورة تامة؟ الجواب: الأول.

(ج) هل أن النظام الموجود اليوم في العالم والمسمى بالرأسمالي ظالم أم عادل؟ الجواب: أنه ظالم.

(د) هل يوافق الإسلام على وضع المقدرات الاقتصادية تحت إشراف مجموعة من المدراء ذوي الفهم وممن يريدون الخير للمجتمع؟ أم طبقاً لمبدأ (الناس مسلطون على أموالهم) ينبغي لكل أحد أن يتدخل في الأمور الاقتصادية بشكل استبدادي؟ الجواب: يمكن وضع المقدرات الاقتصادية تحت إشراف مجموعة من المدراء ذوي الفهم ممن يريدون الخير للمجتمع.

(هـ) هل يوافق الإسلام على مبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) بوصفه أصلاً حقوقياً؟ كلاً، أن هذا نوع من الاستغلال، إضافة إلى أنه يُفقد العمل القوة والنشاط.

(و) هل يتقبل الإسلام بصورة عامة أن تكون إدارة المجتمع بالوعي والإرادة؟ نعم يتقبل ذلك طبعاً.

(ز) هل يقرّ الإسلام الاستغلال أم لا؟ طبعاً لا (لا تكون جناة أيديهم لغير أفواههم).

(ح) هل توجد دواع في عصرنا للقول بأن العدالة لا يمكن تحقيقها إلا بمحو الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج؟ بحسب رأينا، فإن طرح المسألة على هذا النحو غير صحيح.

٧ - توجد مسألتان: أحدهما هل يقتضي الإنتاج والتوزيع أن تكون الثروة تحت إشراف المجتمع، وهل أن مثل هذا الحق يكون بعهدة الدولة أم المجتمع (وهو من مميزات الاشتراكية)؟ الجواب: بدون شك يوجد حق كهذا.

والمسألة الأخرى: هل ينبغي أن تكون رغبات وميول الناس مصدراً للدخل؟ أم أن الحاجات الواقعية للناس ينبغي أن تكون مصدر الدخل وليس كل ما يقع عليه الطلب ينبغي أن يُنتج أو يُنفذ؟.

إن الإسلام يتلاءم مع الأخلاق والمصالح الاجتماعية، ولا يبيح الشئ الثاني ولا يعطي إذناً بالأكل من الحرام.

٨ - المكاسب المحرمة: الصنم والصليب والخمر والأعيان النجسة وآلات القمار وبيع السلاح للأعداء وكتب الضلال وتدليس الماشطة والنجش وصناعة التماثيل وهجاء المؤمن والغش واللغو واللهو وإعانة الظالمين والكهانة والتكسب بالواجبات ومدح من لا يستحق المدح.

٩ - إن الموجود في عالمنا اليوم هو إيجاد التوازن بين الإنتاج والتوزيع والتقسيم العادل أو المتساوي للثروة، إلا أن مسألة التنسيق الإنتاجي بين الاحتياجات الواقعية وبين الإنتاج والتبادل غير مطروحة.

١٠ - ينبغي الكشف عن فلسفة الإسلام من خلال مجموع القوانين الإسلامية وبصورة دقيقة.

١١ - عطفاً على الفقرة (٨) أعلاه فإن الإسلام لا يجيز الكسب عن طريق الإغراء بالجهل مثل بيع الصنم والصليب باسم الحرية، وكذلك لا يجيز استغلال الناس ومن هذا القبيل بيع كتب الضلال أو كتب الفساد الخلقي، والأفلام السينمائية التي من هذا النوع، (لا يجيز ذلك حتى باسم الحرية). ولا يجيز تقوية العدو بأي نحو، وبيع الأسلحة لأعداء الدين. بل كل معاملة اقتصادية تكون سبباً لتقوية أعداء المسلمين، وكذلك الدخل الناتج عن طريق إنتاج أو تبادل المواد التي يؤدي استخدامها لضرر بني الإنسان كالخمر والهيرويين وآلات القمار.

لا يجيز كذلك الأعمال التي لا تضر إلا أن فيها إضاعة للوقت كاللهو واللغو. والنوع الآخر أعمال هي فوق مستوى التعامل الإقتصادي كالأجرة على القضاء والأجرة على الواجبات. والنوع الآخر هو التأثق والتزين الزائدان عن الحد من قبيل بيع وشراء الآنية الذهبية والفضية.

١٢ - هل توجد حقاً في عصرنا دواع لا يمكن إقامة العدالة فيها إلاّ بمحو الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج - الآلة على الأقل - .

١٣ - هل أن علاقة الإقتصاد بالعدالة والمساواة مسألة حق طبيعي وتكويني أم مسألة استغلال؟ .

١٤ - إن مبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) إن جاء على شكل قانوني فيؤدي:
أولاً: إلى الاستغلال.

ثانياً: يُضعف من طاقة النشاط، لأنه سيقضي على الحرية وروح المنافسة.

١٥ - عاملان يمنعان من نمو الثروة:

الأول: تمركز رأس المال بأيدي أفراد يعملون أحياناً بفلسفة تجويع الناس وإفقارهم.

والثاني: تنفيذ مبدأ (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته).

وفي رأي الإسلام فإن مصادر الثروة ينبغي أن تكون حرة وتحت تصرف الجميع. وأن لا تحتجز الثروات بواسطة الاحتكار والاكتناز، وأن لا تترك الأرض بوراً، وأن تحترم ثمرة جهود كل فرد مما يعمله لنفسه.

الإسلام وطبقاً لأحكام ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا لَكُمْ فِي الْأَرْضِ حَجَلًا لَكُمْ فِيهَا مَعْيِشٌ﴾ ﴿هُوَ أَشَقُّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ ﴿وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْثَارِ﴾ ﴿وَالَّذِينَ يَكْبُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ قد وضع كل رؤوس الأموال الأولية والثانوية في خدمة الإنسان. فلا ينبغي أن يتركها مواتاً أو أن يحتكرها أو يكتنزها أحد

(فلسفة الزكاة). ومن ناحية أخرى أدان البطالة والخمول حتى لو كانا قد ظهرا تحت عنوان الاشتراك القسري في العمل ومرض الإدارة.

إن مثل الطبيعة والإنسان، كمثل الأم والطفل، وتشبه الطبيعة بالمرأة والإنسان بالرجل، وتنمية الثروة بمنزلة إنجاب الأطفال، لهذا (إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم).

سُلْسَلَةُ تَرَاثٍ وَأَشَارٍ
الشَّهِيدَ مَرْضَى مُطَهَّرٍ

كِتَاب

الرِّبَا وَالتَّأْمِينِ

مقدمة الناشر

هذا الكتاب عبارة عن جملة بحوث للمفكر الشهيد الأستاذ مرتضى المطهري ويقع في قسمين. الأول في «البنك والربا» والثاني حول «التأمين» ويشمل القسم الأول على مقدمة مختارة من كتابات الأستاذ وعلى ثلاثة فصول. الفصل الأول عبارة عن بحوث بحثها الأستاذ الشهيد سنة ١٣٥٤ هـ. ش في جلسات لهيئة الأطباء الإسلاميين وكانت البحوث تحت عنوان «مسألة الربا والبنك» وكان قد تحدّث في تلك الجلسات، قبل الأستاذ الشهيد، كل من المهندسين أكبر طاهري والمهندس بازركان والشهيد المظلوم الدكتور بهشتي، وكان حديثهم حول هذا الموضوع ولذا كان يشير الأستاذ الشهيد في كلامه إلى كلام الأشخاص المذكورين. وكان الأستاذ في هذه المحاضرات قد أتى على ذكر أشخاص من محاضرين وحضور لم نرَ داعي لذكر أسماء الحضور منهم وقد وضعنا مكان الاسم هذه العلامة (...). وقد نقل هذا الفصل بأمانة ما عدا شيء قليل من الإصلاحات اللفظية ولم يحصل أيّ تدخل آخر وبقي بيان المطالب على حاله.

أما الفصل الثاني فهو عبارة عن تقارير درس الأستاذ الشهيد حول مسألة الربا في مدرسة «مروى» في طهران، كتبها أحد فضلاء تلامذته وقد لاحظها الأستاذ الشهيد وأدخل عليها شيئاً من التعديلات والإضافات.

أما الفصل الثالث فهو عبارة عن كتابات للشهيد العظيم حول الربا.

أما القسم الثاني فيشمل بحثاً حول «التأمين» ألقاها سنة ١٣٥٢ هـ. ش في هيئة الأطباء الإسلاميين. وكان هذا القسم قد طبع بشكل مستقل لكن كان ناقصاً وبحاجة إلى دقة في التنظيم وكان قد طبع بإذن المسؤولين. لكن منذ أن تشكّلت «شورى الإشراف على آثار الشهيد» توقف نشره ومن الواضح أنه لن ينشر منذ الآن فصاعداً إلا بالحلّة التي هو عليها فعلاً.

نسأل الله تعالى التوفيق
للخدمة

القسم الأول

مسألة الربا والبنك

مقدمة

مختارة من كتاباته (ره)

١ - هل يمكن إثبات أن الربا سرقة واقعاً، أكل مال الغير أم لا؟
 إن إثبات هذا الأمر يتوقف على إثبات أن خاصية المال الأصلية والواقعية أن يكون في حالة سيولة ولا يستطيع المال أن يقوم بأي دور غير كونه وسيلة التبادل، على خلاف السلع والبضائع التي يمكن أن يكون لها منافع ونماءات - حسب التعبير الفقهي -. أو أن يقام لها بعمل جديد كمال التجارات. إن جملة أرسطو «المال لا يولد مالاً» هذا هو معناها أي ليس للمال خاصية سوى كونه وسيلة. وغيره يمكن أن يولد مالاً وأن يكون له منافع تبدل إلى مال أما المال نفسه فهو عقيم. وعليه فإثبات أن الربا سرقة يتوقف على إثبات أن المال عقيم وإثبات ذلك يتوقف على إثبات أن خاصية المال هي كونه وسيلة التبادل لا غير. والعمدة هو أن نرى ما إذا كانت حرمة الربا في الإسلام نابعة من هذه النقطة أم لا؟

٢ - خلاصة الفلسفات المتصورة في باب الربا؟

ألف: الربا يمنع من الإحسان ومن استفادة ذوي الحاجات من غيرهم. الربا استغلال احتياج الآخرين. ويريد الإسلام أن يحسن الناس لبعضهم عند الحاجة. وقد أشارت الروايات أيضاً إلى هذا الأمر. لكن إن كانت العلة منحصرة بذلك لم يكن هناك إشكال في الربا من حيث أنه عمل إنتاجي تجاري.

ب: الربا يقطع العلاقة بين الثروة والعمل. إن الذي ينال منافع من المال فقد امتلك ثروة بغير عمل.

والجواب أنه لا إشكال في مجرد عدم العلاقة بين الثروة والعمل إن لم يستلزم الترجيح بلا مرجح والتضييق على حرية الآخرين. فإن ادعى أحد أن الربا استغلال فهذا أمر ستنعرض له في البند «د». إضافة إلى أن البحث هو في حرمة الربا في الإسلام. والإسلام قد أجاز الإجازة والمضاربة والحال أن صاحب المال المستفيد لم يعمل بل قد يكون أصل المال قد تملكه بالإرث. إذن ليس هذا هو السبب في حرمة الربا في الإسلام.

إن قيل ليس في الإجازة والمضاربة انفصال بين الثروة والعمل بل هنا ثروة ناشئة من العمل ولو بالواسطة. قيل في الجواب أن هذا الكلام يمكن قوله في المال أيضاً فإن الربا إجازة للمال فإن كان المال في نفسه مشروعاً وجب أن تكون إجارته مشروعة.

إن قيل: إن هناك فرقاً بين الربا وبين الإجازة والمضاربة، بأن الإجازة استهلاك للعين المؤجرة وتكون الأجرة فيها بإزاء العمل المتراكم المستهلك، ويكون ضمان العين على المالك أيضاً. والضمان في المضاربة على المالك إضافة إلى أن الربح فيها غير مضمون.

فالجواب أن هذا الفرق موجود لكنه لا يوجب أن تكون الثروة منفصلة عن العمل في الربا دون الإجازة والمضاربة. فإن لم تكن الثروة عن عمل فهي في الثلاث كذلك وإن كانت عن عمل فهي كذلك الفرق هو أن عين المال والفائدة مضمونتين أما العين في الإجازة والمضاربة غير مضمونة كما أن الربح غير مضمون في المضاربة، ففي الإجازة تستهلك العين أيضاً. لكن لا فرق من الجهة المذكورة سابقاً (إنفصال الثروة عن العمل)^(١) وعليه فإن التمسك بأصل: ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ في هذا المجال في غير محله.

(١) لكن سنذكر فيما بعد أنه في الإجازة لم تنفصل الثروة عن العمل بسبب الاستهلاك التدريجي للعين. وعلى كل حال فهو محل بحث.

ج: أن الربا يوجب أن يتعطل صاحب المال عن العمل وتتعطل طاقاته الإنسانية ويحصل ركود إقتصادي نتيجة ذلك.

والجواب: صحيح أن العمل وظيفة إجتماعية وليس مجرد وظيفة شخصية يقوم بها الفرد على صعيد حاجاته المادية كما أن العمل في الإسلام مطلوب لكن إن اعتبرنا هذا الأمر علة المنع من الربا وجب أن نعتبر الملكية الزائدة عن حاجات الإنسان اليومية من الممنوعات. ويجب المنع من ملكية لثروة توجب أن يعيش صاحب المال براحة يصرف منها بهدوء والمنع من أعمالها في المضاربة أو تحويل المال إلى ما يستفيد من منافعه. يجب المنع من كل ذلك حتى يجبر كل شخص على العمل وأعمال الطاقات الإنسانية في المجتمع.

لكن نحن نعلم أن العمل غير ضروري كما أن الملكية لم يضيّق عليها في الإسلام ما دامت أسبابها مشروعة كما يرى الإسلام جواز الاستفادة من الأعيان في الإجارة والدخول في المضاربة.

وبالجملة المسلّم به أن الإسلام لا يريد إجبار الناس على العمل.

د: أن الربا يصير سبباً لأنقسام المجتمع إلى طبقتين منتجة وغير منتجة وحيث أن الربا يؤدي إلى أن تبذل الطبقة المنتجة ما تنتجه إلى الطبقة غير المنتجة فهذا سيؤدي بدوره إلى ضعف الطبقة المنتجة حتى تزول ويصير الإقتصاد راكداً وتزول الثروة الإجتماعية.

والجواب أنه إذا لم يكن في الفائدة إجحاف ولم يكن هناك سوء استفادة من قانون العرض والطلب، وخصوصاً إذا كان ذلك تحت إشراف الدولة أو كانت الدولة تقوم بالمعاملات الربوية بفائدة بسيطة، حينئذٍ لن يؤدي الربا إلى تضعيف الطبقة المنتجة بل سيؤدي إلى تقويتها وازدياد ثروتها مع هذه الفائدة البسيطة.

على أن ما ذكر جارٍ بعينه في الإجارة والمضاربة بل هو جارٍ في البيوع التي يتحكّم بها التجار. وحل جميع ذلك أن يجيز الشارع المقدس ذلك مع تدخله في التسعير والتحديد ومنه تحديد الفائدة في الربا.

على أنه إذا لم يجز الربا فلو فرض عدم وجود القرض الحسن سيؤدي ذلك إلى شلّ كل الأعمال.

هـ: أن الربا من شؤون ذوي رؤوس الأموال. أي من الحالات التي يكون البعض فيها بلا عمل ويكتفي بإشغال رأس المال، وإذا عمل صاحب رأس المال بالإضافة إلى تشغيل ماله يلزم عدم المساواة بين الأفراد في الثروة لأن شخصاً ليس عنده إلا العمل وآخر عنده عمل ورأس مال فتزول المساواة الاجتماعية بين أفراد المجتمع بالتدريج. وإن لم يعمل صاحب المال واكتفى بتشغيل ماله يبقى هذا اللازم موجوداً إذ أن البعض يعمل ويأكل والبعض لا يعمل ويأكل.

والجواب: أن تشغيل رأس المال وأكل منفعته إن كان المال مشروعاً ليس أمراً على خلاف العدالة، ولا ضير في أن تتفاوت الطبقات الاجتماعية بالحد الذي يستند إلى شخصية الأفراد وأما عدم العمل فلا يُحل بالإجبار الإقتصادي.

إضافة إلى أنه لا يمكن أن تكون علة تحريم الربا ما ذكر لأن الإسلام أجاز بعض حالات الثراء.

و: إن الربا في واقعه سرقة. لأن المال لا يولد مالاً، وليس للمال إلا صفة المبادلة لا أكثر، وليس للمال في حد ذاته أي منفعة بل هو عقيم.

وهذا هو العمدة في باب الربا. لكن يمكن أيضاً الاعتراض على هذا الوجه:

فإن كون المال وسيلة تبادل خاصة له وهي من أهم الخواص.

وقيمة المال تقع في سلسلة معلومات المبادلة، وإذا أقرض شخص مالاً فهو يريد أن يضع هذه الميزة التي كان يمكنه أن يستفيد منها في يد الآخرين. المال معنى حرفي لكن هذا المعنى الحرفي ينقله المقرض إلى آخر: نحن لا نقل بتبديل «ع.م.ع» إلى «م.م»^(١) بل نقول بأن تستمر حالة «ع.م.ع» حتى

(١) هذه الرموز مكتوبة بالفارسية كـ.ب.ك. والذي فهمته أن كـ رمز «كار» أي العمل. وبـ رمز «بول» أي المال. (المترجم).

تصل إلى حالة «م.ع.م». فالمال أصغر مبدأ وأكبر منتهى وهو بهذه الصفة يوضع تحت يد الآخر.

لكن هذا الإشكال غير وارد، لأنه قد تقدم أن المال لا يولد مالاً، ومعنى أن المال معنى حرفي أن المال مجرد وسيلة تبادل والتبادل في نفسه لا يوجب أن يكون المال ذا قيمة سواء اعتبرنا منشأ القيمة العمل أم الأثر أم أي شيء آخر. فإن السلعتين اللتين نبادلهما ببعضهما لا تختلف فيمتهما بسبب هذه المبادلة. والمال هو أيضاً وسيلة تبادل أي يكون تبديل السلعة بسلعة أخرى بواسطة المال، وهو يسهل عملية التبادل وهذا التسهيل لا يوجب زيادة قيمة المال. وهذا المطلوب يظهر بوضوح في المبادلات العادية في الأمور الشخصية حيث نستطيع الوصول إلى السلعة التي نريد من سلعة عندنا بواسطة المال. لكن في المبادلات غير العادية، أي المبادلات التجارية حيث تكون الحالة على شكل «م.ع.م» فإن المال يكون ذا أصالة للتاجر، يبدأ بقليل من المال وينتهي إلى الكثير منه فالعمل في الحقيقة رابط ومعنى حرفي بين مالين. لأن التاجر لا يبيع ولا يشتري من أجل حاجاته الشخصية بل هو ذو رأس مال ويريد تكثيره بعملية البيع والشراء. ففي هذه المعاملات قد يدعي شخص أن المال مولّد وبعبارة أخرى أن نفس المبادلة مولدة فليس المال عقيماً وبالتالي ليس أخذ الفائدة على المال سرقة واستغلال.

لكن هذا في رأينا له جواب، ونحن لا ننكر صحة المبادلات التجارية ورأس المال التجاري، كما نقبل أن ليس هدف التاجر من عملية البيع والشراء تبديل سلعة بسلعة أخرى بواسطة المال بل هدفه تطوير الثروة وأن يشهد حالة «م.ع.م.»، لكن هذا لا يعني أن المال مولّد إذ لا تبثني صحة ومشروعية المعاملات التجارية على كون المال مولداً بل لها أساس آخر.

توضيح ذلك: أنه كما تكون السلع قابلة للتبديل كالفلاح يزرع قمحاً فيبدله بسمن فإن العمل نفسه قابل للمبادلة كالعمل الذي يقوم به شخص على مادة ما يملكها شخص آخر يأخذ منه أجره عمله، مثل الخياطة (والتاجر يأخذ أجره عمله) فهنا مبادلة بين نفس العمل والمال لا لأثر العمل. هذه مقدمة.

مقدمة أخرى: إن ذلك الشخص الذي يعمل ويبادل ذات العمل مثل العامل اليومي وذلك الذي يبادل أثر عمله، مثل الخياط، تارة يقوم بعمله مستعيناً ببعض الأدوات أي بمقدار من رأس المال مثل تقطيع الفحم وتارة أخرى لا يستعين بشيء. كما أنه تارة يقع العمل على مواد طبيعية (خام) وأخرى على مادة الغير، مثل غزل القطن الذي يقع على مادة خام. وذلك الذي يبادل أثر عمله فهو في الحقيقة قد أضاف بعمله قيمة على تلك المادة فيبيعها فإذا فرضنا شخصاً قادراً على تأمين ما يزيد عن حاجاته الشخصية من خلال عمله بحيث يستطيع أن يدخر ما يزيد عن حاجاته من السلع أو من المال فهنا لا يمكن القول أن هذا العمل غير مشروع. فلا مانع من عمل بمال يدخره.

وهدف التاجر في التجارة هو تكثير المال قطعاً، وتكبير رأس المال. لكن إذا فرضنا أن التاجر لم يقم إلا بعملية المبادلة ولم يقم بأي عمل على السلع فلن يكون لهذا العمل أية فائدة إلا من خلال السرقة بأن يشتري السلعة بأقل من ثمنها أو يبيعها بأكثر من ثمنها أو باستغلال فرصة اضطراب السوق والتجارة تكون مشروعة عندما يكون التاجر واقعاً وعملياً واسطة بين المنتج والمستهلك أي يقوم بعمل على السلعة أو يأتي بإبتكار. فإذا كان دور التاجر مجرد المبادلة فلن تحصل منها ثروة مشروعة. والمبادلة لا توجد قيمة. ولعل هذا هو السبب في عدم تجويز البيع قبل القبض - وقد أجازاه بعض الفقهاء مثل السيد الأصفهاني في الوسيلة - والسبب في أن «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»^(١). إذ يجب أن تستند التجارة إلى العمل لا إلى مجرد النقل والمبادلة التي لا أثر لها إلا رفع السعر بلا سبب.

ومن هنا يظهر أنه ليس الأمر هو «م.ع.م» بحيث يتبدل القليل من المال إلى كثيره^(٢) إلا إذا كانت الـ«ع» التي وقعت في الوسط أوجبت

(١) ومثله إجارة المستأجر إلى مستأجر آخر قبل العمل وأمثال ذلك. إقتصادنا - المجلد الثاني.

(٢) وكذا «ع.م.ع» بل «ع.ع» فهو في حد ذاته لا يولد المال كما أن الإقراض ليس عملاً منتجاً.

تغييراً في الحال . وإذا تغيرت حال السلعة يتضح أن «م» الصغير غير قادر على أن يتبدل إلى «م» أكبر بحيث تكون السلعة مجرد واسطة . بل هذه السلعة استطاعت بشيء من العمل أن تكتسب قيمة أكثر وأبدلت قليل المال إلى كثيره . كما اتضح أنه لا يمكن للمال في رؤوس الأموال التجارية أيضاً أن يزيد القيمة وبطريق أولى لا يكون المال مولداً عندما لا تكون هناك سلعة تقع وسطاً بين المالين .

علل حرمة الربا

١ - من العلل التي يمكن ذكرها للربا ما جاء في تفسير الميزان آخر المجلد الثاني منه . وخلاصته أن البشر يعملون ويوجدون أشياء بحكم فطرتهم لضرورة معاشهم وبحكم الفطرة يعتبرون أنفسهم مالكين لما يوجدونه . والإنسان غير قادر على قضاء جميع حوائجه لوحده بل هو محتاج للتعاون مع الآخرين - وهذا هو مبدأ كون الإنسان مدنياً بالطبع . وفي تعاون أفراد المجتمع يجب تقسيم القدرات فيما بينهم كلٌ يعمل في شيء . - تقسيم العمل - فتنشأ الحاجة إلى المبادلة - معاملة ، بيع ، شراء - فوجب أن يلحظ أساس لتحديد قيم الأشياء لأن قيمها مختلفة - مهما كان ملاك التقييم - من هنا يضع النقد قدمه .

فالنقد استعمل أولاً من أجل تعيين قيم الأشياء وتسهيل المعاملات فتظهر طبقة تقوم بالمعاملة بغرض الربح من خلال التوسط بين المنتج والمستهلك - تجارة - .

فأصل المعاوضة معاوضة جنس بغير الجنس . أما معاملة الجنس بالجنس فلها صورتان : تارة مع زيادة وأخرى بدونها . والمعاملة على المثل بالمثل هي القرض الذي قد تطرأ الحاجة إليه وهي ربوية إذا كانت مع الزيادة والإنسان يقترض لحاجته وعدم كفاية أرباحه لمصاريفه فإذا كانت أرباح شخص عشرة ومصاريفه عشرين وأخذ عشرة أخرى عن طريق الربا على أن يعطي المقرض كل يوم إثنين ربعاً فسيعلق قسم من مال المقرض للمقرض بعنوان الربا وسيكون المقرض مالكاً لمبلغ من إنتاجه ولمبلغ من إنتاج المقرض ولن يكون المقرض مالكاً لأي شيء وسيكون ماله صفرأ . وهذا عين الظلم والاستغلال .

والجواب: أولاً بالنقض بالإجارة فإذا فرضنا أن مكسب الشخص هو بمقدرا يكفيه فقط لمصروفه اليوم ولا يكفي لدفع الأجرة فلازمه أن يصير مكسبه بالتدريج ملكاً للمؤجر مع بقاء العين المستأجرة في ملكية المؤجر. كما يرد النقض بالنسبة لمن لا يكفيه مكسبه لمصروفه وبالتدريج يقترض قرصاً عادلاً ويستمر في الاقتراض حتى يصل إلى مرحلة يكون إنتاج عدة سنين متعلقاً للدائن. نعم هناك فرق بين الربا والإجارة من جهة وبين القرض الحسن من جهة أخرى. هو أن الربا والإجارة لا نهاية فيهما بخلاف القرض الحسن. لكن المحدودية هذه وعدمها لا تشكل ملاكاً في الفرق بينهما. إلا أن هذا المقدار من الفرق غير موجود بين الربا والإجارة.

ثانياً بالحل: أن ما ذكر مبني على مبدأ يقول: لا أحد ينتج أكثر من حاجته. ولا أحد ينتج أقل من حاجته فإذا أدى الوضع إلى أن يصير حاصل إنتاج شخص متعلقاً لآخر فهو ظلم. والحال أن كلا الأمرين غير صحيحين. فقد يقول قائل أن علة تعلق إنتاج شخص لآخر ان الشخص المذكور لم يكن إنتاجه وافيًا بحاجته في السنين الماضية وفي السنين اللاحقة هو قد صرفه قبل أن يستلمه.

إن قيل أن ما صرفه في الماضي كان محدوداً وما ينتجه فيما بعد مما يكون متعلقاً إلى الأبد بالآخر معاملة ربوية وليس كذلك في القرض ولا في الإجارة لأنه في الإجارة يملك المؤجر مقابل استهلاك العين المؤجرة بالتدريج ومقدار ما صرف من المستأجر ليس مثل الربا المحدود. بل هناك علاقة بين استهلاك العين المؤجرة والأجرة.

والجواب العمدة هي في إثبات أن الثروة لا تنتج في المعاملة الربوية حتى يثبت عدم مشروعية الربا. وإن لم يثبت ذلك وفرضنا خلافه فصحيح أن لازمه أن يصير المقرض أثر صرف مال محدود من مال المقرض، غير مالك لإنتاجه أبداً لكن هذا لوحده لا يكفي لإثبات الظلم لأن الغرض أن المال الثابت للمقرض في ذمة المقرض ينتج.

إلا إذا جعلنا هذا بنفسه دليلاً على أن المال في الذمة لا يكون منتجاً وأن

المال في الذمة يختلف عن إجارة النقد أيضاً لأننا إن فرضنا أن المقترض قد وصلت مكاسبه إلى قدر مصروفه فإن كان سابقاً قد تعامل بالربا فسيُدفع الربا دائماً لأن القرض في ذمته وضمانه يجب عليه دفع منافعه وإن لم يكن الآن محتاجاً إلى قرض جديد ولا محتاجاً إلى منافع جديدة ومال جديد أو إجارة مال جديد، في الحقيقة لكن القرض السابق ومنافعه لا زال ثابتاً. لكنه إن استأجر سابقاً وارتفعت حاجته إلى الإجارة الآن بأن سكن في بيت مجاناً أو وفّت مكاسبه من ثمن الإجارة فلا يجب عليه أن يستأجر ويدفع أجرة عن الماضي وإنما عليه على الأكثر أن يدفع ما بقي في ذمته وهو دين محدود طبعاً. إذن لما كانت الإجارة متعلقة بالعين ويستفاد منها بالتدرج ويدفع مالاً مقابل الاستفادة منه فعندما يستغني عن العين تنقطع المنافع أيضاً (أي الدفع) لكن الربا يتعلق بما في الذمة فهو وإن استغنى عن مال الناس وصارت مكاسبه تكفي لمصاريفه يبقى عليه أن يدفع منافع المال السابق.

هل هذا الذي تقدم ليكون دليلاً على أن الثروة في ذمة الغير غير مولدة؟ الحقيقة أنه لا. هذا دليل فقط على وجود الفرق بين الربا والإجارة. وعلى عدم صحة كون الربا إجارة للمال لأن إجارة منافع العين مرتبطة بمدة الحاجة والاستفادة من العين فحين يستغني عن العين تنقطع منافعها (للمؤجر) لكن حيث كان في الربا تنتقل العين إلى الذمة فلا يكفي الاستغناء لقطع المنافع وإنما تنقطع عندما يدفع المقترض القرض مع جميع الفائدة إلى المقرض وإلا ففي عين استثنائه عن القرض عليه دفع فائدته أيضاً.

إن قلت: فهذا إذن عبارة أخرى عن أن المال في الذمة غير مولد وأن المنفعة التي تؤخذ هي منفعة موهومة وإلا فلو كانت المنفعة واقعية وكان المقرض يتنفع بها لوجب أن لا يدفع الفائدة حين ترتفع الحاجة وتصير مكاسبه وافية بمصاريفه. فسبب بقاء وجوب دفع الفائدة على المقرض أن المنفعة ليست واقعية بل موهومة. وصاحب المال يأخذ فائدة ومنفعة من المال وهي منفعة لم توجد خارجاً ولن توجد. وعليه نستطيع أن نجعل هذا الكلام رهاناً إنياً على عدم كون الثروة في ذمة الغير مولدة (منتجة) كما أن البيانين السابقين يمكن اعتبارهما برهاناً لمياً على عدم متجنية الثروة في الذمة.

نقول: لا يبعد صحة ما ذكر لكن قد يصعب تطبيقه تماماً على ما ذكره العلامة الطباطبائي. وخلاصة هذا البرهان أننا لو فرضنا شخصاً لم تكف مكاسبه لمصروفه وكان بحاجة إلى اقتراض أو إجارة فإن ذمته تبقى مشغولة ما لم يحصل التوازن في حياته. وحين يحصل هذا التوازن لا يجب عليه دفع أي شيء إضافي وإنما تبقى في ذمته القروض الماضية وهذا بخلاف الربا حيث يجب بعد ذلك دفع فائدة المال. وسر المطلب أن الإنسان في الإجارة يستفيد واقعاً من عين ما يملكه الناس ويفوت عليهم منافعها وحين ترتفع حاجته لا يدفع إجاره.

وخلاصة المطلب أننا عندما نرى شخصاً إذا حصل له تكافؤ بين إنتاجه وحاجته ولم تبق عنده أدنى حاجة لمال الغير ففي الإجارة يتوقف عن دفع الأجرة وليس كذلك في الربا. والسبب أن الإجارة مرتبطة بالاستفادة الواقعية والعملية من مال الغير لكن الربا غير مرتبط بالاستفادة العملية. طبعاً هناك فرق آخر وهو أنه في الإجارة ردت ذات العين المستأجرة ولكن في الربا لم يرد عين المال إلى المالك حسب الغرض، لكن عندما نحلل المسألة لا نجد للرد إلى المالك وعدم الرد أثراً بل التفاوت يرجع إلى أن الإجارة مرتبطة بالاستفادة العملية من مال الغير الموجب للإنتاج أما الربا فهو غير مرتبط بذلك.

٢ - شيء آخر يمكن ذكره من علل تحريم الربا ما ذكره الغزالي في باب الشكر من كتاب «إحياء العلوم». وقد نقل في آخر المجلد الثاني من تفسير الميزان^(١) وخلاصته أن النقد إنما وجد كي يكون ميزاناً لتحديد القيم وواسطة تبادل وليس له في ذاته أية قيمة واقعية ولو كانت له قيمة واقعية لم يكن ليلعب دور النقد ولكان مثل سائر السلع التي تختلف قيمتها حسب اختلاف الأشخاص (حسب قانون العرض والطلب). كل سلعة يمكن أن تكون مطلوبة بالذات لأنها ترفع حاجة من الحاجات لكن لا يصح جعل النقد مطلباً بذاته. والربا هو أن يوجد الرجل من المال مالاً ومن مال صغير ينال مالاً أكبر. وهذا كفران النعمة واستعمال للشيء في غير «ما خلق لأجله» والحال أن الشكر هو استعمال الشيء فيما خلق لأجله.

(١) هذه العلة تشمل وبشكل خاص القروض الإنتاجية بخلاف العلة التي ذكرها العلامة الطباطبائي (قده).

أشكل في الميزان عليه وأشكل على أصل المبنى وهو دعوة أن المال ليس في حد ذاته سلعة ومطلوباً بذاته وأن لا قيمة واقعية له فأشكل على هذا وأبطل فروع هذا الأصل.

وبلا شك لا يمكن أن يقال أن المواد التي يختار ويُصنع منها النقد فاقدة للقيمة وإلا لم يكن يمكن أن يكون نقداً. لكن في رأينا أن قيمة النقد ليست تابعة تماماً للقيمة الواقعية للمواد التي صنع منها. حتى في النقود المعدنية والسكة نفسها تعطي النقد اعتباراً ولا فرق بين المسكوك وغير المسكوك في مقدار العمل الذي يبذل فيهما لأن ذلك العمل مثل وضع صورة خاصة كصورة الملك الفلاني أو الملكة الفلانية لا يوجد للمستعملين قيمة. ولكن السكة هي تعهد وضمانة من الدولة. ففي الحقيقة فقد أوجدت اعتباراً لمبلغ من قيمة المال وهذا الاعتبار هو ضمانة من طرف الدولة ترفع حاجات الناس الواقعية بها. ومن هنا يظهر أن العملة الورقية فاقدة للقيمة بطريق أولي. فالعملة هي أيضاً تعهد وضمانة من الدولة لكن هل القيمة الاعتبارية من حيث أن لها سند ذهب وأن العملة ممثلة عن الذهب أم أنها ضمانة كسائر الضمانات في السكك فهذا مطلب آخر.

ففي رأينا الإشكال الوارد على الغزالي هو في الأكثر من حيث أنه فرض أن النقد في الربا يكون مطلوباً بالذات.

وهذا منقوض أولاً بالتجارة فإن التاجر يهدف أيضاً إلى تبديل المال القليل بمال أكثر فإن التجارة عبارة عن مال قليل - عمل - مال كثير. فوجب إذن تحريم التجارة والمضاربة.

وثانياً: أنه حتى لو كان الهدف هو تحصيل المال الأكثر فهذا ليس دليلاً على صيرورة المال مطلوباً لذاته. فالمُذخر والمرابي كلاهما يطلبان تكثير المال ولكن المال مطلوب لهما من حيث أنه بتملكه نكون مالكين لكل شيء بالقوة بالإضافة إلى أن الإدخار أفضل من أي شيء آخر.

وثالثاً: هذا الدليل لا يجري في الربا المعاملي والربا القرضي في غير النقد.

ورابعاً: حيث أن الغزالي يعطي لكل شيء جانباً أخلاقياً فردياً تخيل أن الربا حرام من جهة أن الإنسان يريد استعمال المال في غير ما خلق له. وهو

يريد أن يقول تلويحاً إلى أنه لا علة أخرى ولم يلتفت إلى ﴿لَا تَقْلِبُوا فِي الْأَمْوَالِ الَّتِي لَكُمْ﴾. ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَيْتٍ لَّيْتُمْ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ﴾.

٣ - إلتفت العلامة الطباطبائي إلى أن دليله مختص بالربا المصرفي^(١) فذكر في الربا الإنتاجي وجهاً آخر. وخلاصة الأدلة التي ذكرها هي:

الف: أقل ما فيه أنه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا من جانب ويمكن تفسير هذا الدليل، بتمركز الثروة ووجود الفروقات الطبقية. فإن لازم الربا هو ظهور ذوي الرأسمالات الكبيرة ولازم الربا إضافة الربح إلى رأس المال.

والجواب أن الأمر كذلك في التجارة والمضاربة. بالإضافة إلى أنه تجب ملاحظة هل أن الثروة التي تنال بالربا مشروعة وإنما الإشكال في التمرکز وأن الثروة المشروعة لا يجوز أن تتمركز. أم أن أصل الثروة التي تنال بالربا غير مشروعة؟ وعلى الفرض الأول يكون الحل بالضرائب لا بسد باب التحصيل المشروع للثروة وعلى الثاني فالدليل لا يبين أن ثروة الربا هي من هذا القبيل.

ب: ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليها بحسب الواقع.

وحول هذا الدليل نقول أنه إن كان المقصود أن القدرة التي تحصل للثروة الربوية هي قدرة موهومة من حيث هي ثروة فمن الواضح بطلان ذلك وإن كان المقصود أن الربا يصير سبباً كي يصير للمكتسب قدرة أكثر من قدرته الواقعية بمعنى أن عمل التاجر والمصنع ونحو ذلك كما ينال منافع يكون في معرض الخسارة. فإن كان رأس المال من الشخص نفسه أو كان ذلك مضاربة أو عن قرض حسن فلا إيجاب وإلزام فوق رأس التاجر أو العامل أو صاحب المصنع للعمل والإنتاج والبيع. لكن إن كان رباً فسوف تزداد منافع المال يومياً شاء أم أبى ويصير صاحب المال مجبوراً على الإنتاج أو البيع وهذا الإنتاج الإجباري والبيوعات الإجبارية ستوجب تزلزلاً إقتصادياً وانكسارات عظيمة.

(١) تعبير العلامة في الميزان. إن الأول في الربا المتداول بين الأغنياء والثاني في الربا التجاري الذي تجري عليه البنوك... (المترجم - راجع الميزان ج ٢ - ص ٤٣٠).

ج: ووقوع التناول بينها وأكل بعضها بعضاً وانهضام بعضها في بعض وفناء كل فيما هو أقوى منه .

هذا الدليل هو عين الدليل الذي تمسك به الإشتراكيون لرد الملكية المطلقة سواء كانت مالاً شخصياً أم مال قرض الحسن أم مال المضاربة . وخلصته أن الثروة الأكبر وخصوصاً في عصر الآلة ستهضم الثروة الأصغر ولن تكون الملكية الصغيرة قادرة على مواكبة الملكية الأكبر . ولو صحّ هذا الدليل - وهو بالتأكيد غير صحيح - لكان دليلاً على نفي مطلق الملكية لا خصوص الربا . لعدم توقف تشكيل الثروة على أكل الربا .

٤ - ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة في آخر كتاب «الإسلام والمشكلة الإقتصادية» وهو رسالة صغيرة له ذكر فيها مطالب مشوشة خالية من تنظيم منطقي . والذي يرى في تلك الرسالة لفلسفة حرمة الربا هو المنع من قدرة وسيطرة الثروة دون أن يقدم أي توضيح في هذا المجال . لكن يمكننا أن نذكرها هنا بياناً خاصاً في هذا المجال .

ففي الربا التجاري نوع تعاون بين العامل والمال على خلاف التجارة حيث تكون بمال شخصي وعلى خلاف الإجارة حيث لا يكون العمل على أساس الإشتراك بين المال والعمل للإنتاج بل هي مبنية على أساس انتفاع شخص من أثر مال الآخر . فالربا التجاري من هذه الجهة نظير المضاربة والمصنع على أساس المنفعة .

ففي الإنتاج كل من المال والعمل لهما الدخالة . وقد يكون الإنتاج مسبباً عن الطبيعة والعمل مثل الزراعة . وفي حالات الإشتراك بين الثروة والعمل علينا أن ننظر هل المال في خدمة العمل أم العمل في خدمة المال أم أن أيّاً منهما ليس في خدمة الآخر؟

يمكن أن يقال أنه في المضاربة ليس أي منهما في خدمة الآخر . وفي استخدام العمال للإنتاج يكون العمل في خدمة المال . وفي الربا يكون المال في خدمة العمل .

وبهذا البيان يبدو أن الربا التجاري الرائج هذه الأيام وخصوصاً مع

ملاحظة أن الفائدة لا تتجاوز حداً معيناً، ليس فقط أمراً مشروعاً بل يكون الربا أرجح من المضاربة والإجارة لأن الربا بمنزلة دفع الأجرة للمال فكان عمل المال في خدمة المال نفسه.

لكن هذا البيان غير صحيح بل القضية على العكس من ذلك تماماً. إذ في المضاربة لم يستخدم المال العامل بل العامل يجعل المال آلة ووسيلة لعمله وكلاهما مترافقان وهذا لا بحث فيه. ولكن في استئجار العامل إن كانت أجرة العامل عادلة فسيأخذ العامل أجرته يوماً بيوم دون أن يكون مسؤولاً عن تطوير العمل أو البيع أو الإفلاس لكن هذه الأجرة هي في مقابل العمل الذي قام به. فإن لم يعمل ولو لعدم توفر عمل فلن يأخذ أجرة - وإن حمل المال دفع الأجرة منه للعامل في أي حال فهذا سيقوّي تسلط العمل على المال - وإن تضرر العامل. بأن كسر أثناء العمل قدمه أو يده أو مات فلن يكون المال مسؤولاً.

لكن الأجرة في الربا ليست عرض عمل قطعي للمال^(١) بل هي غير مشروطة ببقاء واستمرار وجود المال. فسواء عمل المال أم لم يعمل فالفائدة أكيدة وسواء كان المال في حالة سيولة أم لم يكن بل حتى ولو فرضنا أن المال انكسر يجب رده إلى صاحبه سالماً تاماً. هذه أمور تثبت تسلط المال على العمل وأن تكون القدرة الإقتصادية بيد المال. كما أنه في حالات العمل والمصنع إن كان صاحب المال ملزماً بدفع الأجرة للعامل على كل حال سواء عمل العامل أم لم يعمل وأن يعوّض على العامل إذا تضرّر وأن يؤمّنه تجاه الأمراض وأن يدفع له تعويضاً آخر العمل وإذا مات يدفع له مقابل حياته ففي هذه الحال يكون النفع للعامل ويصير المصنع في خدمة العامل ولن يستفيد صاحب المصنع فضلاً عن أنه أمر غير ممكن عملياً^(٢).

(١) أما الأجرة القطعية لرأس المال في حال عدم كون العامل مسؤولاً عن رأس المال وتكون الخسارة متوجهة للمالك فهذا نوع مضاربة وهي شرعاً محل إشكال. (وتجب المراجعة).

(٢) أساساً يجب أن يتقدم الإنسان على المال بحكم الشرف الذاتي والتقدم الطبيعي للإنسان على أثره. لا معنى لأن تكون قيمة إنسان مساوية لقيمة ذلك المال مع كون الإنسان هو القادر على تسيله.

فمن حيث علاقة المال والعمل لا يجوز أن تكون بحيث يعطي المال قدرة وامتنيازاً أكثر بل يجب على الأقل أن يكونا على سكة واحدة أو تكون قدرة العامل أقوى والربا أظلم علاقة بين المال والعمل.

لكن أي مقدار من المال مع أي مقدار من العمل يجب أن يتساويا يجب في ذلك أن يرى ما هي قيمة الإنسان وما هي قيمة الثروة؛ فإن الثروة التي يساوي تحصيلها عمل إنسان كل العمر فإن قيمتها مساوية لقيمة عمل الإنسان. وهذه الحسابات قد لوحظت في المضاربات من حيث نسبة المال ونسبة العمل للمنافع التي تنال.

الفصل الأول

الجلسة الأولى: بحوث التجمع الإسلامي للأطباء

يمكن تلخيص أعمال البنك إلى عدة أقسام، من خلال مجموع البحوث التي بحثت. سنبحث عن كل قسم على حدة من حيث انطباقه على الموازين الشرعية. قسم من أعمال البنك ما يأخذه البنك من الناس تحت عناوين مختلفة: ودائع، إيداع، حساب جاري... ولا أدري بالدقة إن كان هناك فرق بينها بل لا أظن أن لذلك تأثيراً في ماهية القضية وسنطلب فيما بعد توضيحه من الذين لهم خبرة بهذا المجال خصوصاً وأن السيد «نيكيار» حاضر^(١).

ما هو العنوان الذي ينطبق شرعاً على هذا المال الذي تأخذه البنوك؟ هل هو أمانة عند البنك أم قرض للبنك؟ مهما كان عنوانه في البنك.

الفرق بين الأمانة والقرض

فإن كان أمانة فعلى حسب الموازين الشرعية يجب حفظ عين كل أمانة ولا يحق للمستأمن أن يتصرف فيها وإن أجازها صاحب الأمانة في التصرف فيها تخرج عن كونها أمانة وتبديل إلى قرض. ومقصودي من التصرف التصرف

(١) وهو من أهل الخبرة المحترمين في البنك الرهني توفي سنة ١٣٥٩ هـ. ش.

الموجب لإتلاف العين كما لو بيعت العين أو بودلت في معاملة أو أتلفت أما التصرف بمثل فرش السجاد فهو غير مقصود.

إن تبديل العين أمر لا ينسجم مع حقيقة الأمانة فلا يمكن أن يقول له أضع هذه السجادة عندك أمانة وأعطيك الحق في بيعها وتبديلها إلى مال آخر. إن هذه الإجازة تعني أن المال ليس أمانة. فمن المسلم به أن المال الذي يدفعه الناس إلى البنك ليس أمانة لأن البنك يتصرف في المال ويقرضه لآخرين. إذن تجب تسمية ما يدفعه الناس من مال إلى البنك بأنها قروض يقترضها البنك. ولا وجه لأن تكون أمانة. ولو قال شخص لحلّ ذلك لا يتصرف البنك في المال ويبقيه أمانة فيقولون له أن إبقاء المال أمر غير طبيعي ومضر. وعليه فالبنك يقترض. فلنر الآن هل الفائدة جائزة في الموارد التي يدفعها البنك مثل موارد الحساب الجاري والوديعة المؤقتة؟

من المسلم به أنه لو أخذ البنك مالاً من باب أنه قرض على أن يدفع فائدة على أساس الاتفاق سيكون ذلك رباً وهو حرام شرعاً. لكن لو لم يكن هناك اتفاق على الفائدة بل الشخص يقترض البنك وكان البنك حرّاً في دفع الفائدة ولم تجبره قوانين البنك على دفع الفائدة ولم يكن هناك حق للمقرض بالمطالبة وأراد البنك في آخر المدة أن يدفع باختياره ورضاه لصاحب المال فهذا أمر لا إشكال فيه.

لكن دفع الفائدة على أساس أنها شرط في المعاملة فحرام. وإن أراد شخص أن ينال ربحاً من المال الذي يدفعه للبنك يجب أن يكون ذلك بنحو آخر بأن تكون هناك مضاربة ونحوها وسنبحث فيهما فيما بعد.

القسم الثاني من أعمال البنك نقل وانتقال المال وهو بالتأكيد أمر لا إشكال فيه بل وهو ضروري فالبنك مركز لنقل وانتقال المال وله أخذ أجره عليه مثل البريد فهو يأخذ منك مالاً في طهران مثلاً يسلمه في مشهد إلى شخص آخر ويأخذ أجره على هذه الخدمة وهذا أمر لا كلام فيه.

القسم الثالث بيع وشراء الكمبيالات. وهذه مسألة فيها بحث. هل يجوز ذلك أم لا؟ لا إشكال إذا كانت الحوالة نقدية كما لو كان على زيد لآخر مال

وهو الآن يطلبه منه يريد أخذه فيعطيه شيكاً كي يأخذ المال من البنك وهذه في الواقع حوالة. فمن له في ذمتي ألف تومان أطلب من شخص آخر كي يوصل المال إليه فإن طلب ذلك الشخص المرسل أجرة على عمله فإنه لا إشكال فيها. لكن هناك عمل آخر يقال له حوالة أيضاً وهو أن يدفع شخص للبنك مالاً على أن يذهب الشخص ويستلم المال من مكان آخر. مثل العمل الذي كانوا يقومون به قديماً كشخص يسافر إلى مدينة فحتى لا يحمل المال معه ويعرضه للخطر يدفعه إلى تاجر له وكيل في تلك المدينة ويأخذ منه حوالة فيستلم منه المال في تلك المدينة أنقص قليلاً، يدفع مثلاً ألف تومان ويستلمه ٩٥٠ تومانا. هل في هذا إشكال أم لا؟

هذه الطريقة لا إشكال فيها عند الفقهاء لأن الإشكال منحصر فيما إذا أخذ المقرض أكثر من قرضه أما إذا أضاف المقرض شيئاً فهذا لا إشكال فيه. والمفروض هنا - في الحوالة - أن المقرض لم يصف شيئاً بل أنقص. قد لا يكون هذا الأمر معمولاً به حالياً لكن لو تعامل شخص بمال يكون مستعداً أن يأخذ ألف تومان مثلاً ويدفعه بعد عدة أشهر ١٠٥٠ تومان لأنه اشتغل بهذا المال. وهم يقولون أنه إن دفع زيادة ففيه إشكال لكن إن أنقص فلا إشكال فيه.

مسألة أخرى هي بيع وشراء الحوالة. وهناك فرق بين الحوالات الحقيقية والحوالات الصورية وهذا بحث ستعرض له في آخر الحديث.

نوعان من الربا

قسم آخر هو مسألة تبديل العملات وكان معمولاً بها منذ القديم. فقد كانت تتداول سكك متعددة ومن الأعمال الأساسية للصرافين تبديل العملات وكان الصراف كان له الحق بسك الدرهم والدينار سككاً مختلفة الأوزان والعيار وكانوا يتعاملون بهذه النقود فيبادل نوعاً من الدرهم بنوع آخر منه. وستحدث أيضاً حول ذلك لكنه بحث يحتاج إلى مقدمة هي في نفسها بحث مستقل وهو أن الربا في الشريعة على نحوين: الربا القرضي والربا المعاملي.

الربا القرضي أن يقرض شخص بضاعة أو نقداً لآخر ثم يسترده مع زيادة. وقد تكون هذه الزيادة من جنس ذلك الشيء الذي أقرضه وقد تكون من

غير جنسه فالزيادة تشمل كل ما يجر نفعاً حسب إصطلاحهم حتى أنهم يمثلون لذلك بما لو أقرض شخص آخر ألف تومان واشترط عليه أن ينقل له شيئاً من هذه الجهة من النهر إلى الجهة الأخرى فهذه منفعة. والأصل في الربا الربا القرضي وهو الذي يكثر الحديث عنه.

أما الربا المعاملي فليس مورده القرض بل مورده المعاملة حيث تقع المعاوضة على الجنس بمثله كالقمح بالقمح. وهنا نطرح مسألة صغورية هي هل الشعير والقمح من جنس واحد أم أنهما جنسان؟ أو إذا فرضنا قمحاً من منطقتين مختلفتين بينهما فرق هل هما - أي القمحان - من جنس واحد أم هما جنسان؟ والظاهر أن الفقهاء طرحوا في هذا المقام مسائل يصعب قبولها. فيقولون مثلاً كل شيء يكون مع شيء آخر من أصل واحد فهما جنس واحد. حتى أخذت المسألة فيما بعد ضجة.

وعلى كل حال فالربا المعاملي يعني معاوضة بين شيئين من جنس واحد فلا يجوز أخذ الزيادة ففي بيع القمح بالقمح يجب أن يتحد وزنهما. وليس المروود مورد قرض. هنا تكون مسألة تبديل العملات مرتبطة بهذا البحث. بالإضافة إلى أن ها هنا مسألة جديدة مطروحة لم تكن مطروحة سابقاً ففي القديم كان تبديل العملات ذهباً وفضة فتبدل سكة من منطقة بسكة من منطقة أخرى لكن اليوم هذا غير موجود والعملات اليوم ليست ذهباً ولا فضة بل أوراق و... فهل القواعد التي كانت مطروحة في صرف الذهب والفضة جارية هنا أيضاً أم لا؟ ذكرنا هذه المسائل كمقدمة وسنبحث عنها بالتفصيل فيما بعد.

المسألة العمدة هي مسألة إقراض البنك وكانت أكثر بحوث السيد المهندس - بازركان - في الجلسة السابقة حول هذا الأمر. وقد أخذت كتاباته لكنه كتب بخط صغير بحيث لم أتمكن من قراءة بعضها طبعاً فرأت أقساماً منها مما أبحث حوله الآن.

وهنا يجب أن أقول أنني رأيت سابقاً في كلام المصريين أنهم قالوا بالفرق بين نوعين من القروض وأرادوا توجيه الأدلة الشرعية الدالة على حرمة

الربا نحو أحد النوعين وأنها لا علاقة لها بالنوع الجديد من القروض الذي لم يكن متعارفاً عليه في السابق. وهذا هو ما أراده المهندس لكنه ذكره بنحو أشمل مما ذكره.

أنواع القروض:

قال المصريون: القرض على نوعين: قرض إستهلاكي وقرض إنتاجي. والأول هو الذي يأخذه المقترض لرفع حاجاته المعيشية مثل الأنواع الثلاثة للقروض التي ذكرتموها - والخطاب لبازركان - في تقسيمكم. فهذه الأنواع داخلية في الإستهلاكي. وسيأتي ذكرها.

أما القرض الإنتاجي فهو القرض الذي يأخذه الشخص لا من أجل أن يصرفه بل كي يعمل به ويستفيد منه وينتج فليس هنا أي إجبار كي يقترض المقترض لعدم حاجته إلى القرض في مصروفه بل يريد أن يكبر رأس ماله والإزدياد في الربح أو لا يكون عنده رأس مال أو لم يكن رأس ماله يكفي لمشروعه. فيقترض من البنك أو من أي شخص آخر على أن يدفع فائدة مقابل القرض وهي أقل مما سيستفيده من رأس المال هذا في المستقبل. فيرى مثلاً أنه يقترض من البنك مليون تومان وعليه في آخر السنة أن يدفع مائة ألف تومان كفائدة للبنك لكنه على الأقل سيستفيد مائتي ألف تومان من هذا القرض فيبقى له مائة ألف صافية. قال العلماء المصريون بالنسبة لهذا المورد أن الأدلة الشرعية الواردة في باب الربا ناظرة فقط للقروض الإستهلاكية لا الإنتاجية.

والسيد المهندس قسم القروض الإستهلاكية ثلاثة أقسام:

(١) قرض الضعفاء والعجزة وهم من ليس عندهم أحد ولهم مصروف ضروري كما لو مرض ولهم فاحتاجوا إلى القرض لمعالجته وهذا المورد هو في الواقع مورد يتطلب أن يشعر المجتمع معهم ويساعدهم.

(٢) قرض الآملين فهم ليسوا معدمين تماماً وقادرون على أداء الدين فيما بعد أي هم بالقوة قادرون على إدارة شؤون حياتهم لكنهم بالفعل غير قادرين.

وهذا المورد أيضاً مورد القرض الحسن والمجتمع عليه أن يحل مشكلة هذا الشخص من خلال هذه الوسيلة.

٣) الدائنين ووضع هؤلاء أسهل من السابقين مثل شخص عليه دين ويقترض كي يصل إليه ماله بنحو أسرع دون أن يكون محتاجاً.

القرض الربوي من حيث الحقوق:

هنا يجب أن نطرح بحثين لنرى ما هي النتيجة.

الأول: تحليل القرض الربوي من حيث الطبيعة الحقوقية مع غض النظر عن الجهة الشرعية وهل هو شرعاً حرام أم حلال. أي البحث في القرض الربوي في حد ذاته فهل هو بالنظر العلمي ظلم أم لا؟. وهناك الكثير من المسائل الحقوقية التي يتمكن الإنسان بعقله وفكره أن يثبت بالدليل أنها ذات حق أم لا وتارة نقول أنه من الجهة الحقوقية ذلك الذي يأخذ فائدة على القرض يكون أحياناً بلا رحمة ولا عاطفة وهذا بحث آخر فقد يجري هذا في الإجارة فإن المؤجر يستحق الأجرة من الجهة الحقوقية لكن إذا كان المالك مستغنياً فلو طالب المستأجر الضعيف الحال يكون ذلك قسوة.

إذن علينا في مورد الربا أن نحلّ هذه المسألة. هل القرض الربوي لا يختلف عن الإجارة من الجهة الحقوقية أم هناك فرق بينهما؟ فإن لم يكن هناك فرق بينهما يرد حينئذٍ إشكال من الناحية الشرعية أن لماذا منع وضيق في القرض الربوي دون الإجارة بل أكتفي في الإجارة بالتوصية الأخلاقية. ولم يقل يحرم أخذ الأجرة مع عدم تمكن المستأجر من دفع أجرة البيت. واكتفي كما في حالات كثيرة بالأمر بالإحسان. فكيف ذلك؟

الذي يبدو لي أن القرض الربوي لا يمكن قبوله من الجهة الحقوقية وهذا أمر واضح وأنه أمر غير منطقي ويختلف عن الإجارة ونحوها. كيف؟

هل المال يولّد فائدة؟

تارة نحن نقبل الفرضية القائلة أن المال لا يولّد منفعة. وكل منفعة فهي وليدة العمل لا المال. وفي هذه الحال لن يكون هناك فرق بين الربا

والإجارة، لكن تلك الفرضية غير صحيحة فإن المال بنفسه وجود عيني، ولماذا عضدي يعمل بينما عضد حصاني لا يعمل والحال أن حصاني هو نتيجة جهدي. ولماذا جهدي يمكنه أن ينتج ثروة لأنني إنسان بينما مالي لا يمكن أن تكون له فعالية إنتاج الثروة؛ والفرض أن أصل المال مشروع فالمسألة نبدأ فيها من نقطة الصفر: شخص توجه نحو الغابة للاحتطاب ثم هيتاً الأدوات وعمل بها والأدوات تساعده فلماذا لا يتمكن المال من العمل؟ المال نفسه من الأدوات وهو يعمل إن كان في حالة سيلان. فهل الوجود العيني للمال هو الذي يعمل أم الوجود الذهني والإعتباري له؟ من المسلّم به أن الذي يعمل هو الوجود العيني للمال. فإنه إذا كان عندي مال أو قمح وأقرضتك إياه فإن المال نفسه هو في حالة سيولة وعمل. ونتيجة العمل هي وجود عيني مختلف، قد يكثر عمله وقد يقل وقد لا يعمل أبداً، بل قد يوجب ضرراً وقد يتلف. والطبيعي أن الذي يملك المال فعلاً يملك منافعه وفوائده كما أن الضرر وارد عليه وإن كان هناك خطر على المال فالخطر على صاحبه. لكن إذا بدّل الإنسان ماله إلى دين وأقرضه فسيكون مالك العين في هذه الحال هو المقرض والمقرض مالك للدين أي يملك أمراً اعتبارياً. فعندما يريد شخص السفر ويدفع ماله للبنك حتى يسترده في فرع البنك في المكان الذي يتوجّه إليه أو يقرضه لشخص حتى يأخذه من وكيله فينقذ ماله بهذه الطريقة من خطر التلف. وعندما يقرضه ماله فإذا تلف المال بعد ذلك يستطيع المقرض أن يسترد ماله وأن يقول للمقرض أن الذي تلف هو من مالك لا من مالي. كما لو فرضنا أن صندوق التاجر الذي اقترض المال قد التهمته النيران فسيبقى للمقرض الحق بمطالبته بدينه ولا يستطيع التاجر أن يقول للمقرض لقد تلف عين المال الذي دفعته لي لأن عين المال صار في ملك المقرض من حين الإقراض.

فطبيعة القرض إذن هي أن الإنسان يخرج المال الذي يملكه عن العينية إلى الذمنية والإعتبارية. وخاصية الوجود الإعتباري أنه لا وجه لتلفه وخسارته فلو أن الدنيا تلفت فالقرض لا يتلف. وهناك قصة تحكى هي قصة الملا

نصر الدين حيث اقترض من جاره آنية وبعد مدة ردها له وفيها آنية صغيرة فسأله الجار عنها فقال له قد أولدت الآنية فسرّ بذلك الجار كثيراً وتعجب من جاره الأحق. وفي المرة الثانية إقترض من جاره آنية وهذه المرة طالب الجار بآنيته فقال له ماتت. فقال له الجار الآنية لا تموت. فقال إن التي تلد سيأتي يوم وتموت فيه. فهل الولادة حق والموت ليس حقاً؟!.

طبيعة القرض وطبيعة الإيجاد الإعتباري مثل نوع تأمين، نوع تعطيل المال عن الفائدة. فهو تأمين للعمر وبلا فائدة ولذا يكون تأميناً تكوينياً ويحفظ من تلفه وبالتالي عن كونه منتجاً، في الأساس لا إنتاج للوجود الإعتباري.

إذن عندما يدفع شخص شيئاً كقرض فقد أسقطه عن الأثر من الجهة الحقوقية وحفظه من التلف وبشكل عام أسقطه عن الأثر السلبي والإيجابي. فلا وجه أبداً لأن يقرض شخص آخر ثم يأخذ فائدة ما هو في ذمة الطرف الآخر لأن المنفعة متعلقة بالعين وهي ملك المقترض.

وبهذا البيان لن يكون هناك فرق من الناحية الحقوقية بين القرض الإستهلاكي والقرض الإنتاجي. نعم هناك فرق كبير من الناحية الأخلاقية والعاطفية كما أن الإجازات لا تختلف فيما بينها من الجهة الحقوقية لكنها تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً من الجهة الأخلاقية. فمن الناحية الأخلاقية هناك فرق بين أن يؤجر الإنسان بيته لثري ويأخذ منه الأجرة وبين أن يؤجره لشخص مسكين فقير مستحق ويأخذ الأجرة منه لكن لا فرق بينهما من الناحية الحقوقية.

وفي هذه الحال لا فرق أبداً بين جميع أنواع القروض التي يدفعها البنك من حيث الجواز وعدم الجواز. جميع هذه القروض هي محل حاجة قروض العجزة والأمين والدائنين وحتى الإنتاجي. وعلينا أن نرى من أي طريق يمكن تأمين الأمر المحتاج إليه غير طريق القرض الربوي. وما هو الحكم الشرعي؟ فهل الصحيح ما ذكره بعض المصيرين أم لا؟

وأنا لا أستطيع الجزم بأنه لم يكن في أيام النبي ﷺ قرض إنتاجي. نعم عمدة القروض كانت للإستهلاك لكن كان هناك في الجزيرة العربية وبشكل

خاص في مكة جماعة من ذوي رؤوس الأموال. أو لم يكن معتاداً عليه أن يقترض تاجر من ثري كي يتاجر بالمال ثم يدفع له فائدة على المال؟ لا يمكن الجزم بعده. على أن عدم وجود مثله لا يؤثر في بحثنا.

الربا في القرآن والحديث:

إن لم تكن الأدلة الشرعية ظاهرة في عدم انحصارها بما كان موجوداً في ذلك الزمان فإنه لا طريق لعدم التمسك بإطلاق الأدلة حسب تعبير الفقهاء مع عدم وجود انصراف فإنه حينئذٍ يجب العمل بإطلاقها. فكل مصداق له حتى يوم القيامة، هو مصداق جديد وليس أمراً جديداً. كما ذكرنا في التأمين فإنه لم يكن متعارفاً عليه في القديم لكن هناك كليات لها عموم وإطلاق. نعم هناك تعابير في بعض الأحاديث وبشكل خاص في أحاديث الشيعة تدل إلى حد ما على أن الربا محدود بالربا الإستهلاكي لكن الآيات القرآنية ليست كذلك. طبعاً قد يستشمن من بعض الآيات القرآنية أنها ناظرة إلى قروض العجزة إذ ذكر الربا في بعضها مقابل الصدقة:

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الْرِبَاَ وَيُزَيِّرُ الْفَكْدَنَةَ﴾ لكن هناك موارد أخرى ذكر فيها الربا مقابل البيع وبالأخص في موارد عتبر فيها بالظلم. فلو كان المقصود مواجهة القساوة وعدم رحمة المجتمع لافراده لكان عليه أن يقول «إرحموا» وتجاوزوا عن حقكم المشروع» ولم يصح التعبير بالظلم. مثل ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ أي فلا تظلمون بأخذ الفائدة ولا تظلمون بفقدان مالكم.

فالذي يظهر من هذا التعبير القرآني أن القرآن يرى أخذ الفائدة ظلماً. والظلم هو أخذ الشيء بدون حق وبدون أي مجوز طبيعي - لا قانوني - والعدل يعني إعطاء كل مستحق ما يستحقه والظلم اعتداء على حقوق الآخرين فالربا في نظر القرآن حق للمقترض يأخذه المقرض وحسب تعبيرنا أمر غير مشروع وقد جمعت الآيات في كتاباتي القديمة ففي سورة البقرة ٢٧٤ - ٢٨١:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْإِثْلِ وَالْهَكَارِ سِرّاً وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَعَزُّوهُ ﴿ بدأت هذه الآية من الإنفاق والإحسان وهي مما يستشم منها النظر إلى قروض العجزة .

ثم يقول مباشرة: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخِرَّطِلُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَيْمِ ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ .

فالربا كأنه يصير المرابي مجنوناً في عقله وفكره لقوله ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ والحال أن الأمر ليس كذلك فالله أحل البيع وحرم الربا .

﴿ وَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّخَذَ مِنْهَا سَلْفًا وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ . أي أن من بلغته الموعظة في الربا وانتهى وعمل بالأمر فقد عفي عما مضى ولا يسترد منه .

﴿ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ أي من عاد إلى أخذ الربا بعد نزول هذه الآية يستحق النار . ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ﴾ ومحق الربا بكونه بلا بركة بخلاف الصدقات فإن الله ينميتها . ﴿ وَاللَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ كَذَّابٍ أَثِيمٍ ﴾ فعبر عن المرابي بالكفار والأثيم .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ تأكيد آخر حول الربا . ﴿ إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئِنَّ رُءُوسَ آتَمِلِكُمْ لَا تَزِيلُكُمْ وَلَا تُظْلَمُكُمْ ﴾ . ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُتُقَرٍ فَغَنَظَرُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ أي إن أردتم استرداد أصل مالكم وكان الشخص فقيراً معسراً غير قادر فامهلوه حتى يتمكن والصدقة ونسيان المال أفضل .

﴿ وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ .

وفي سورة آل عمران الآية ١٣٠ : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ .

وقال البعض إن المقصود أن الربا الحرام هو الذي فيه أضعاف مضاعفة

أي لفائده فائدة. ولكنه كلام غير صحيح ولا يحضرني الآن كلام المفسرين في هذا المجال^(١).

وفي سورة النساء الآيتين ١٦٠ - ١٦١: ﴿فُطِّلَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ أُحْلَتَ لَهُمْ وَيَصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَأَخْذُهُمْ الزُّبُرُ وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلُهُمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۝﴾.

وفي سورة الروم الآية ٣٩: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ ذَّكَوَرٍ تُرِيدُونَ وَبِهِ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ۝﴾.

ومعنى ﴿فَلَا يَرَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ أن هذه الزيادة غير معترف بها عند الله. و﴿الْمُضْعِفُونَ﴾ أي تفيض عليهم البركة في الدنيا والآخرة.

ومما ذكرنا سابقاً - بالإضافة إلى ملاحظة بعض النكات في هذه الآيات - مثل أن الربا ذكر في مورد الصدقة أو جاء قبله الحديث عن الإنفاق يمكن أن يستظهر ابتداء أن الآيات ناظرة إلى الربا في الموارد التي ينبغي على الإنسان الإحسان فيها. وبعبارة أخرى هي ناظرة إلى الربا الإستهلاكي. لكن مع ذلك ومع ملاحظة القرائن التي حوتها الآيات وخصوصاً جملة ﴿لَا تَقْلِبُوا وَلَا تَقْلَمُوا﴾ وكذلك جملة ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَوْنَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ يجب القول أن الربا في نظر القرآن ظلم مطلقاً وليس مجرد عدم إحسان وعدم شفقة. لكن ذكرنا أن في بعض الروايات عبّر بتعابير هي أقرب إلى الربا الإستهلاكي وتخصه به. وهناك عدة روايات بهذا المضمون. منها:

عن سماعة: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني رأيت الربا في غير آية وكرره. فقال عليه السلام: أوتدري لم ذاك؟ قلت لا. قال: لثلاث يمتنع الناس من

(١) قال العلامة الطباطبائي: «وقوله أضعافاً مضاعفة يشير إلى الوصف الغالب في الربا فإنه بحسب الطبع يتضاعف فيصير المال أضعافاً مضاعفة بإتقاد مال الغير وضعه إلى رأس المال الربوي. انتهى. وقال الفخر الرازي في التفسير الكبير: كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل فإذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجداً لذلك المال قال زد في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين ثم إذا حلّ الأجل الثاني فعل مثل ذلك ثم إلى أجل كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة أضعافها لهذا هو المراد من قوله ﴿أَضْعَفْنَا مُمَسَّقَةً﴾. المترجم.

اصطناع المعروف»^(١). أي لو احتاج الشخص فالمورد مورد المعروف والمعروف هو المساعدة في مورد يحتاجها الشخص.

وفي رواية أخرى عن الصادق عليه السلام^(٢): «وعلة تحريم الربا - وهنا كلمة لم نذكر ولا أعتقد أنها ستؤثر في المعنى - لعله ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض والقرض ضائع المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال.

والمقصود من فناء الأموال انجرار الأموال إلى أيدي المرابين.

ثم إن فتاوى الفقهاء لم يفرّق فيها بين الربا الإستهلاكي والربا الإنتاجي.

(١) الوسائل، المجلد ١٢، ص ٤٢٣، الحديث رقم ٣. (المترجم).

(٢) الوسائل، المجلد ١٢، ص ٤٢٥، الحديث رقم ١١. والحديث طويل. والنص هكذا. وعلة تحريم الربا بالنسبة لعله ذهاب المعروف... والكلمة التي ذكر الأستاذ الشهيد أنها محذوفة هي كلمة «النسبة» التي ذكرها في الوسائل. وقد نبّه على ذلك في هامش الكتاب. (المترجم).

مناقشة

سؤال: ذكرتم في حالة الإذخار في البنك أن شرط الأمانة أن لا يُتصرف في الأمانة تصرفاً ناقلاً أو متلفاً. وإذا تُصرف بالأمانة تخرج عن كونها أمانة وتصير قرضاً والفائدة عليه حرام، وكذا في الإيداعات في البنك. وهنا سؤالان:

أحدهما: لو لم يشترط المقرض أي شرط في القرض لكن المقرض قال له سأعطيك زيادة على المبلغ حين الدفع فهل هذا حرام شرعاً أم لا؟ والبنك حالته أرق من ذلك. فهو يقول لمن يريد وضع المال: ضع مالك عندي - ولنفرض أنه قرض - فإن فعلت أعطيك ستة بالمئة فائدة وقد يعطي ٧ بالمئة أو ٣ بالمئة والأمر بيد البنك لا دخل للمقرض في ذلك. طبعاً إن لم يدفع البنك يستطيع المقرض المطالبة حسب القوانين المعمول بها.

أما مسألة التصرف في الأمانة فأعتقد أن هناك فرقاً بين المال وبين سائر الأشياء فإن الذي يضع النقد أمانة لا غرض له بعين العملات بل مقداره وفي ذهن الطرفين أنه حين التسليم يكفي إعطاء ذلك المقدار ولا يتعين دفع عين ذلك المال. فلو وضعت ألف تومان عند شخص فاشتري بها شيئاً وقد وضع مقدار ألف تومان جانباً فهو في الحقيقة لم يتصرف بالأمانة وليس النقد مثل البساط بحيث إذا بدّله إلى بساط آخر يكون مختلفاً عنه ويكون ذلك تصرفاً في الأمانة. والعملات جميعها من حيث الاعتبار واحدة، وعليه فلو وضع مالاً - نقداً - أمانة فلن يخرج عن كونه أمانة ويصير قرضاً بالتصرف فيها لأن التصرف ليس تصرفاً في الأمانة ولذا لم يعترض مراجع التقليد على فائدة الإذخارات

وإنما ترددوا في الإيداعات الثابتة أو غير الثابتة لكن في الإدخار وهو أسهل وأرق حالة من الإيداع لم يشكلوا.

الجواب: ذكرت في طي الكلام أن الجميع يقولون أن المسألة تارة تكون تعهداً من الطرفين أي هناك معاملة بين المقرض والمقترض بشكل ضمني أو من خلال تعبئة ورقة بأن لمن يدّخر في البنك أو يودع له فائدة بمقدار معين بعد سنة، فإذا كانت تعهداً فيصير له قانوناً وعرفاً حق المطالبة بالفائدة فهذا هو الربا. وتارة أخرى لا يكون هناك تعهد من الطرفين بل يتعهد أحدهما ولكنه يستطيع أن يدفع ويستطيع أن لا يدفع كما يستطيع أن يدفع أقل أو أكثر. وهذا ليس ربا بالتأكيد بل هو إحسان ومكافأة. وبشكل عام يستحب للمقترض أن يدفع للمقرض مبلغاً إضافياً. لكن هذا غير حالة مطالبة المقرض بالفائدة من أول الأمر يريد أخذ فائدة على ماله. فإذا كان هناك إتفاق والمقترض يدفع مالاً بعنوان أجرة المال فهذا حرام. وعليه فما ذكرته لا ينافيه ما ذكرتموه.

أما مسألتكم الثانية وهي مسألة الأمانة، فقد ذكرتم أن أمانة المال غير أمانة غيره. فلا فرق من حيث الأمانة بينهما بل الفرق هو من حيث التصرف في الأمانة. والأمر يختلف بحسب الرغبات بحسب الأفراد وكل فرد له حكم. مثلاً لا يمكن العثور على فرسين لا تفاوت بينهما أصلاً فالأنظار مختلفة بين الناس فقد يكون هناك فرس هو الأفضل عند شخص بينما شخص آخر يرى الأفضل فرساً آخر. ففي مثل هذه الأمور الغرض متعلق بالعين والشخص والفرد. نعم مثل البسط فإن أفرادهم متقاربة جداً.

وبشكل عام فإن أغراض الناس في بعض الأمور متعلقة بالفرد الخارجي وقد يسمو هذا في الإنسان غايته. فلو أحب شخص إنساناً آخر فلن يقوم أي إنسان مقامه وإن كان أكمل من حيث الصفات فمجنون ليلى يفضل ليلاه على كليوباترا والإنسان مثلاً يحب ولده وهو غير مستعد كي يبدله بأي ولد مهما كان أحسن منه من حيث الصفات.

لكن في الأمور المثلية يكون الغرض متعلقاً بالكلي لا بالفرد فلو طلب

شخص حمل بعير من قمح خراسان فلن يفرق عنده هذا الحمل أم ذاك. أو إذا أردت شراء مترين من القماش فلا يفرق هل هذان المتران أم ذاك المتران.

فنحن نقبل أن العملات بقيمة متساوية جديدها وقديمها وإن اختلفت أرقامها. لكن بأي وجه تقولون أنه لا فرق في العملة بين الأمانة وغير الأمانة. وإني أسألكم: لو وضعت ألف تومان أمانة عند شخص فضاقت دون أي تقصير منه أو تلفت فهل لك حق عقلاً أن تطالبه بالألف أم لا.

س: ليس لي أن أخذه.

الأستاذ: فإن تصرف في هذا المال وأبدله إلى ألف آخر وأجرى عليه عدة مبادلات فهل تستطيع أخذه منه أم لا.

بلى.

إذن اختلف الأمر في العملات بين القرض والأمانة غايته أنه في أمانة العملة هناك إجازة ضمنية في التصرف. فعندما تضع ألف تومان أمانة عند شخص كي يوصلها إلى ولدك في المدينة الفلانية وأجزته ضمناً بالتصرف لأن غرضك متعلق بكلّي الألف لا فرق عندك بين هذه الألف وتلك فإن احتاج المأمون للتصرف في المال يتصرف ويضع مكانه ألفاً آخر. لكن يختلف الأمر بين القرض والأمانة ويختلف حكم الأمانة إذا تصرف فيها. فإذا وضع المأمون المال في جيبه ولم يتصرف فيه وتلف بدون تقصير فهو غير ضامن لكن لو تصرف فيه ثم أبدله وتلف البدل فهو ضامن. فهناك إذن فرق بينهما.

إن طبيعة الأمانة مختلفة عن طبيعة القرض لكن في أمثال هذه الأمانات جرت العادة على أن يجاز المأمون في التصرف لأن صاحب المال لا يفرق الأمر لديه. لكن لو وضع بساطاً أو سجاداً أمانة فلن يسمح له بالتصرف فيها لأنه يريد بها بعينها.

سؤال: ذكرتم دليلاً عقلياً على حرمة الربا لم ألتفت إليه بشكل تام. إنكم عندما تضعون مالاً عند شخص فليس الكلام هو في ذلك المال بل في إجازة صرف المال، والإجازة هي نفسها مال. وليست العملات الورقية هي التي

تصرف بل قيمتها التي تصرف سواء كان ذلك عملة أم شيكاً. فمثلاً قيمة الأرض حيث يجاز بناؤها أو زراعتها والاستفادة من الأرض. وليست الأرض شيئاً عينياً ولذا لو لم تجز البلدية البناء في أرض معينة فإن قيمة الأرض تكاد تكون صفراً وعندما تجيز بناء ١٢ طابقاً فإن قيمتها سترتفع كثيراً. فالمال من نوع الإجازة والاعتبار وليس شيئاً عينياً فإذا قالت الدولة العملة باطلة تفقد قيمتها، والمال غير البضاعة وعليه فقيمة المال إعتبارية وعندما يقرض شخص ماله فإنه في الواقع يقرض إعتباره وهذا العمل له قيمة قد تكون له منفعة. وبعبارة أخرى المال رأس مال وعندما يقرضه يمكنه تحصيل نفع منه مثل الإجازة.

الجواب: لقد خلطتم بين مسألة قيمة العملة وبين بحثنا المتعلق بأمور لها قيمة واقعية فافترضوا أنه لا يوجد في أيامنا عملة. فالذهب له قيمة عالية باعتبار معدنه، فهل إذا أقرض شخص الذهب أو الأشرقيات (عملة إيرانية ذهبية) ألا يكون هناك فرق بين أن يكون الذهب أو الأشرقيات ملكاً له وبين أن تكون ملكاً للطرف الآخر.

س: إن كانت قيمته قيمة المال فلا فرق لكن إن كان يساوي ذلك المقدار ولم يكن له عنوان السكة...

الأستاذ: نحن ننتقل درجة درجة. نفرض أولاً أننا أقرضنا شيئاً غير المال أقرضنا مثلاً قمحاً، فهل توافقون على أنني إذا أقرضت شخصاً قمحاً وأخذت منه فائدة حالة مغايرة لما إذا طلبت منه أن يشغل القمح - وهو قمحي - في تجارة وأخذ ربحاً على ذلك؟ ومن هو الذي يضمن إذا تلف مال التجارة.

- الذي يضمن هو الذي أخذ.

- حتى إذا أعطيته ذلك المضاربة لا قرضاً.

المضاربة شركة.

ليست شركة في العين بل في الربح. وقد ذكرت أنه تارة يكون المال مالي وهو مع كونه مالي في حالة العمل، وأخرى أكون أقرضتك إياه فالمال

مالك وهو يعمل وأما مالي فهو في ذمتك. بين الأمرين فرق. أما المثال الذي ذكرته حول الأرض والإجازة فما معنى الإجازة؟

- يعني أنها لا عين لها.

يعني لو اشترى شخص أرضاً لا تكون له وإنما يملك الإجازة؟ لا، ليس كذلك. طبعاً القيمة تختلف صعوداً وانخفاضاً لأسباب معينة أو قد تسقط قيمتها كلية. كما لو أن هناك نوعاً يصنع في إيران ويستهلك في بلد آخر فإذا لم يكن هناك أمان في الطريق تسقط قيمته. فافترضوا مثلاً أن إيران تنتج ترياقاً يستهلك في تركيا ولا يستفاد منه في إيران أبداً وإن قيمة الكيلو منه مثلاً ألف تومان وفجأة منع من خروجه. فهل لن يكون حيثئذ للترياق أية قيمة وإنما كانت قيمته من إجازة الدولة؟ أي القيمة لتلك الإجازة لا للترياق؟ أم أن القيمة للشيء لكن قد تدخل عوامل تزيد في قيمته أو تنزلها. مثلاً تملكون بيتاً قرب مؤسسة فيها ضجة فإن قيمة البيت ستنزل أو سوي بقربه أتوسرأد فالقيمة ستزداد. هذه عوامل وإلا فالقيمة للعين قد تدخل أمور غير العمل في صعود أو هبوط القيمة لا أن القيمة للإجازة وعندما تسلب البلدية إجازة البناء تنزل قيمة الأرض لأنها منعت من الاستفادة من منافعها.

س: إن سلبت البلدية هذه الإجازة وسلبت الموارد الطبيعية...

الأستاذ: إن صارت الدولة شيوعية وأخذت جميع الأموال فمن البديهي سقوط الأموال من القيمة فهذا ليس دليلاً.

س: السبب الداعي لأن تقولوا أن قيمة الأرض لن تصل إلى الصفر إذا لم تجز البلدية البناء هو وجود منافع أخرى لكن لو سلبت تلك المنافع من المالك...

الأستاذ: كل عين إذا سلبت منافعها تماماً، المنافع التي لأجلها هي ذات قيمة فستصير بلا منفعة لكن هذا لا يعني أن القيمة ليست للعين.

س: إن تعهد البنك من طرف واحد أنه سيدفع مبلغاً إضافياً مقابل إيداع لمدة معينة وكان في ذلك إشكال فالإشكال وارد على الإسلام إذ قال يستحب

للمقترض أن يدفع مبلغاً إضافياً حين أداء القرض. والبنك في الواقع يقول: على أساس هذا الحق الشرعي أعلمك مسبقاً أنني لن أدفع مبلغاً إضافياً.

الأستاذ: إن تشويق المودعين نظير إعطاء جائزة فإن لم يعط فلا بأس، مجرد محرك، نعم لا يصح أن يكون هناك اتفاق بين الطرفين.

س: ما ذكره السيد . . . من أن الأرض تكتسب القيمة من إجازة البلدية غير صحيح لأنه يمكن الإستفادة من الأرض بنحو آخر من زراعة وسكن. وكذلك الأمور الأخرى غير الأرض. وعليه فلا مجال لأن يقال قيمة الأرض إعتبارية.

نعم. ويجب في مسألة العملة البحث في أن قيمة العملة هل هي قيمة واقعية أم إعتبارية، لأن العملة الورقية مجرد أوراق فلماذا تكون ذات قيمة؟ ولذا ذكر البعض ان العملة الورقية مثل السند وهي سند تمضيه الدولة والداعم لها قول الدولة نفسها أو التغطية الذهبية في البنك المركزي، فهذه المسألة مطروحة في تبديل العملات لكن هذا الكلام لا ينطبق على كل شيء وخصوصاً الأجناس مثل الأرض وحتى العملة المعدنية.

الجلسة الثانية:

أذكر أمراً مرتبطاً بالبحث السابق، وبشكل موجز ثم نبهت بحث اليوم.

آثار المالكية:

إذا ملك الإنسان شيئاً - إن جعلنا المالكية له أي في كل مورد اعتبرت فيه المالكية لشيء - فإن لازم المالكية أن للمالك الحق في التصرف فيما يملك كما يشاء. نعم قد يمنع القانون من بعض التصرفات كما أن الإسلام منع من بعض التصرفات التي قد تبدو أنها حق طبيعي للمالك. والأصل في المنع من التصرف أن في الإسلام مالكية أخرى مقدّمة على مالكية الفرد وهي مالكية الله وقد يعبر عنها بالملكية العامة والملكية الفردية متأخرة عنها. فلا مانع أحياناً من المنع من تصرف الفرد ببعض التصرفات في ملكه رعاية لمصلحة العموم. ولن ندخل الآن في هذا البحث.

فالمالك ما دام مالكاً يحق له كل انتفاع وتصرف ونقل وانتقال حتى أن طبيعة الملكية تقتضي أن له حق الإسراف والتبذير وإتلاف ما يملك وهذه من الموارد التي مُنع منها لتقديم ملكية الله أو ملكية العموم.

ولكن إذا خرج شيء من ملكية الإنسان تخرج معه جميع منافعه وحقوقه التابعة للملكية. فالمالك يحق له أن يبادل ما يملك وأن ينقله بعوض أو بغير عوض سواء كان العوض منفعة أم عيناً. والنقل بعوض يكون عيناً ففي مثل البيع فإذا باع الإنسان كتابه ينتقل الكتاب من ملك البائع إلى ملك المشتري

ومن هذه اللحظة تصير آثار الملكية مترتبة على المشتري لا البائع والمال الذي أخذه البائع تترتب آثار ملكيته على البائع.

والنقل بدون عوض مثل الهبة التي هي تمليك وإن كان بغير عوض فبمجرد أنني ملكته لغيري صارت المنافع ملكاً للموهب لا لي فإذا وهبت شاة فحليها لم يتولد أثناء ملكيتي لها بل في ملك ذلك الشخص. كما أن من آثار الملكية تحمل خسارته فإنه لو تلف المملوك يتحمل المالك الخسارة سواء تلف بنفسه أم أتلغه المالك لكن إن أتلغه الغير فلازمه أن الغير يضمن المثل أو القيمة.

وأحياناً يملك الإنسان منافع ملكه مقابل عوض مثل الإجارة فأؤجرك مثلاً بيتي مدة سنة مقابل مبلغ من المال وهذه الإجارة هي في الواقع بمنزلة بيع منافع البيت إلى الغير مقابل مبلغ من المال ففي هذه الحال أكون مالكا للعين لكن لا أكون مالكا للمنافع خلال هذه السنة وحيث أملك العين فجميع آثار الملكية ما عدا ملكية المنفعة تترتب علي مثلما لو زادت قيمة البيت فملكي هو الذي زادت قيمته كما أنه لو تلف بنفسه فالضرر علي وإن أتلغه الغير المستأجر أو غيره فهو ضامن لقيمه.

وأحياناً يكون أثر الملكية أن يملك الطرف الآخر الإنتفاع لا المنفعة. أي لا يملك المنافع لكن يحق له أن يستفيد من منفعة الغير. مثل الوديعة أو الأمانة حيث نسمح لمن أودعناه الشيء أن ينتفع به فنحن لم نملكه المنفعة لكن سمحنا له بالإنتفاع فهذا الشخص غير مالك للمنفعة لكن يحق له الإنتفاع. ومن الموارد التي يحق للمالك التصرف فيها أن يقرض ماله. فما هي طبيعة الإقراض.

تعريف القرض:

القرض ليس بيعاً ولا صلحاً ولا إجارة ولا هبة ولا وديعة، هو أمر آخر وقد يقال أحياناً في تعريف القرض أنه تمليك بعوض لكنه تعريف غير صحيح بل القرض - وهذا أمر قالوه أيضاً - تمليك بضمان. فالشخص يقرض ماله لآخر وبإقراضه المال خرج عن كونه ملكاً له والمالك هو الطرف الآخر ومن هذه الجهة لا يختلف القرض عن البيع أو الهبة. ففي كليهما إخراج للعين عن

ملكته وإدخالها في ملكية الغير مع فارق أنه لا معاوضة في القرض إذ لم يملك المقرض شيئاً عوض القرض كما أنه ليس هبة بل هو تملك بالضمان أي أخرج المال من ملكيتي ويتعهد الطرف الآخر بأن يضمن لي مثله إن كان مثلياً أو قيمته إن كان قيمياً. والأمور المثلية هي التي تشابه فيما بينها مثل العملة، القمح ونحو ذلك فعندما يقرض الإنسان شيئاً مثلياً يملكه المقرض من حين القرض والمقرض يملكه مثله أو قيمته ويكون المثل أو القيمة في ذمة الغير. وبمجرد أن يخرج الشيء من ملكية المالك تنتفي بالنسبة له آثار الملكية الآثار الإيجابية والسلبية معاً فالآثار الإيجابية مثل المنافع التي ينتجها المال في تجارة أو نماء له متصل أو منفصل كما لو كان حيواناً فإنها تصير ملكاً للطرف الآخر المقرض لا المقرض لأن القرض أنه خرج من ملك المقرض. وكذا بالنسبة للآثار السلبية كما لو تلف المال أو تضرر فالضرر يلحق المشتري إن كانت العين خرجت ببيع من ملكية البائع أو الموهوب له إن خرجت بهبة أو المقرض إن خرجت بالقرض لأن القرض في جميع ذلك أن العين خرجت من ملك المقرض لكن في الإجارة لما كانت العين لا زالت في ملك الأول المؤجر فأبي نقص في قيمتها فهو نقص في قيمة ما يملك كما أنه إذا زادت منافعها فهذه الزيادة له فله أن يؤجرها.

وليس كذلك في حالة القرض. فالقرض بالنسبة للمقرض عقيم لا يمكن أن تكون له فائدة إذ ليس ملكه حتى يأخذ فائدة عليه لأن هذه الفائدة هي في الواقع مثل الإجارة والحال أن العين لم تعد ملكاً للمقرض حتى تكون منافعها له إن كانت لها منافع. وليس القرض أفضل حالاً من الهبة وهذا هو حال المال الموهوب تصير منفعه ملك الموهوب له.

وإني لأتعجب من السبب المهندس،.. كيف أشكل في هذه المسألة وفي رأيي أنه لا مجال لأية شبهة. وما نراه في عمل المرابي إذ أوجد لنفسه وضعاً يأخذ فائدة على الدوام دون أن يتحمل أية خسارة، فهذا بسبب عدم كون الربا أمراً طبيعياً فإذا تلف المال المقروض يقول المقرض لا دخل لي بالأمر وليس المال مالي بل مالك وإذا كانت هناك منافع يقول عليك أن تعطيني منفعتي والحال أن ما هو للمقرض أمر إعتباري وفي ذمة المقرض وليس له سيلان في

الخارج وما هو في الخارج والذي قد يتلف أحياناً ويكون له ربح أحياناً أخرى هو ملك المقترض .

وعليه فطبيعة القرض لا تتلاءم مع أخذ الفائدة بل هما متضادان وإن كانت هناك فائدة للقرض فأقصاه أن يحفظ الإنسان ماله بالفرض عندما يرى نفسه غير قادر على حفظه فإن تلف يكون التلف على المقترض . ولذا فإن طبيعة القرض هي القرض الحسن أي القرض بدون ربا . وحقيقة الإقراض تمليك الغير ولذا تكون الخسارة في عهدة الغير وهذا لا يتلاءم مع المطالبة بفائدة معينة .

لنرجع الآن ونعالج بقية المسائل التي طرحها المهندس بازركان .

الحالة:

طرح من بين أنواع القروض قرض العجزة وقرض الآملين ووصلنا إلى قرض الدائنين حسب تعبيره وهذا هو ما يقدمه البنك كحوالة وكمبيالة يعرضها في السوق بأن يشتري شخص شيئاً بالدين ويأخذ البائع حوالة من المشتري بمبلغ ألف تومان مثلاً إلى ستة أشهر بحيث يتعين على البائع أن يأخذ ماله على رأس الأشهر الستة لكن في هذه الأثناء تعرضه الحاجة إلى المال نقداً فيرى أنه لو أخذ الآن ٩٠٠ تومان بدل الألف فسيستفيد أكثر فيذهب إلى البنك ويبيع الحوالة (الكمبيالة) أو يقرضها له ويأخذ ٩٠٠ تومان نقداً بدل الألف تومان التي ستقبض بعد عدة أشهر حتى يتمكن من استعمال المال . فهل هذا العمل صحيح أم لا؟ .

هذا عمل طرح له الفقهاء حلاً . كما أن المهندس بازركان حاول طرح حل له لكن كتاباته التي أعطاني إياها لم أتمكن من قراءتها لصغر الخط لذا سنتطلب منه فيما بعد أن يبين له مراده .

وفي الحل الذي طرحه الفقهاء لم يريدوا تغيير ماهية القضية بل أرادوا إعطاء الشرعية للشيء كما هو عليه .

وفي البداية كتب الحاج الميرزا حسن خسروشاهي وكان تاجراً معروفاً

كما أنه الآن معروف جداً وهو والد آل خسروشاھي الفعليين، كتب رسالة في الخلّو والكمبيالة وكان رجلاً متعلماً ثم ذهب أولاً إلى مشهد وعرضها على السيد الميلاني الذي أيد الرسالة ثم أيدها السيد الخوئي وآخرون مع بعض التعديلات وهو في الواقع تأييد لذلك العمل الذي يقوم به البنك وغاية الأمر مع تغيير في الشكل. وعلينا أولاً أن نحلّل هذا الحل وهل هو صحيح من حيث تغيير الشكل أم لا؟ ثم نبحث في طريق آخر للحل والظاهر أنكم - والخطاب للمهندس بازرگان - هو الذي أردتموه ويجب التفكير فيه وهو أن في البين حاجة للتاجر إلى نوع تسهيل في العمل وقد تكون له ديون هو مستعد للتخلي عن مقدار منها من أجل أن تكون هناك سيولة بيده فيجب أن نرى هل نستطيع أن نرفع هذه الحاجة بطريقة أخرى كأن نوجد مؤسسة تقوم بذلك العمل للتاجر دون أن تكون الطريقة هي الطريقة التي يتبعها البنك؟

أولاً أذكر لكم شيئاً من رسالة السيد خسروشاھي مما له علاقة بالمقام وما هو الحل الذي اقترحه. وحتى يتضح هذا المطلب ذكر عدة مقدمات نذكر نحن أيضاً بعض التوضيحات حولها.

قال: «يجب في كل معاملة أن يكون للعوضين مالية». ولا شك أن ما لا مالية له لا يقبل البيع والشراء كأن يبيع الإنسان مقداراً من الهواء والهواء عرفاً لا مالية له، أو أي شيء آخر لا فائدة له للبشر ولا أثر لقلته وكثرته في حياة الإنسان.

الأمر الثاني الذي يتبين عليه ما ذكره أن القيم على نوعين: قيم واقعية وقيم إعتبارية والأشياء التي تكون قيمتها نابعة من المنفعة التي يستفيد بها الإنسان أو حسب تعبيرات اليوم التي أثر فيها عمل ما، تكون ذات قيم واقعية فالقمح إن كانت له قيمة فبسبب أن الإنسان ينتفع به. لكن هناك أشياء قيمتها إعتبارية مثل الطوابع البريدية ذات القيم المختلفة: خمسة توأمين، ثلاثة توأمين، ريالان.. بينما إذا نظرنا إلى واقعها نجد أنها ورق ورسم لا قيمة لها عند البشر وإنما الدولة أعطتها قيمة. وقالوا أن العملة الورقية من هذا القبيل أي قيمتها إعتبارية لا واقعية.

الربا المعاملي:

المسألة الأخرى هي أن الربا المتعارف عليه بإسم الربا في الدنيا هو أخذ الفائدة مقابل القرض وأكثر القروض هي أموال، لكن في الإسلام ربا آخر غير الربا القرضي وهو محرم بشدة، وهو نوع معاملة محرمة إسمها أيضاً الربا يقال له الربا المعاملي وهو أن يبيع جنساً بمثله مع تفاضل. والمعاملة جائزة بدون تفاضل ولكنها محرمة مع زيادة وهذه المعاملة ليست قرضاً. وقد قرأت حول هذه القضية سابقاً ويحث فكان يرد إلى ذهني أن هذا حريم للربا القرضي أي أن الربا المعاملي حرم لأجل المنع من الربا القرضي إذ لو كانت المعاملة الربوية مباحة ولم يحرم إلا الربا القرضي لأمكن التحايل ولراحت الحيل الربوية الرائجة فعلاً. فبدل أن أقول أقرضك مائة كيلو قمحاً على أن تدفعها بعد سنة ١٥٠ كيلو أقول أبيعك مائة كيلو بـ ١٥٠ كيلو. ففي رأيي أن الحكمة من تحريم الربا المعاملي مع أنها ليست قرضاً حتى لا يُخرج الربا بالأشكال المختلفة تحت عناوين الحيل.

وفي السنوات السابقة بحثنا كثيراً حول هذا الموضوع وأثبتنا على أساس المدارك الفقهية أن الحيل للربا غير شرعية^(١). حتى أن بعض الفقهاء الذين كانوا يجيزون الحيل صرحوا أخيراً بالعدول عن هذا الرأي وأبطلوا جميع حيل الربا.

وبين الفقهاء اختلاف في الربا المعاملي لكل مذهب من مذاهب السنة رأي ولمذهب الشيعة المعروف هو رأي واحد. والبحث المطروح بين الفقهاء هو ما إذا كان الربا المعاملي مثل الربا القرضي حرام في جميع الأشياء؛ فذهب البعض إلى تعميم الحرمة والبعض خصصها والمعروف بين الشيعة الحرمة في المكيل والموزون ولا يجري حكم الربا المعاملي في غير ما يكال أو يوزن. طبعاً لا ريب أنه لا وجه للربا المعاملي في بعض الأشياء مثل الفرس حيث لا تكون قيمته تابعة للوزن والكمية والربا مرتبط بالكمية، فقد تكون قيمتها تساوي

(١) في الفصل الآتي من هذا الكتاب بحث مفصل عن الحيل للربا.

عشرة أحصنة. وكذا في الأشياء التي لا تكون قيمتها تابعة لكميتها فإنه لا مجال لحرمة الربا المعاملي فيها. وقد تنعكس النتيجة. فإذا قلنا مثلاً أن بيع الفرس بفرسين رباً فهذا معناه أن الذي دفع فرساً وأخذ إثنين قد أكل رباً والحال أنه قد يكون هذا الفرس الذي دفعه يساوي أكثر من الفرسين والذي أكل الربا هو الذي أخذ فرساً لا الفرسين.

لا خصوصية للمكيل والموزون:

وقال بعض أهل السنة أن الربا المعاملي حرام في كل شيء لكنه على ما تقدم كلام غير صحيح لكننا وإثر البحوث التي أجريناها تبين لنا أن لا خصوصية أيضاً للمكيل والموزون الخصوصية للمقدّر أي ما يقبل التقدير وتقصد كميته. وفي الواقع فإن ما جاء في فقه الشيعة وفقه السنة حول هذا الموضوع هي تفاسير مستندة إلى سلسلة روايات عن الرسول الأكرم ﷺ. فإذا نظر الإنسان إلى هذه الروايات المروية عن الرسول ﷺ في الربا المعاملي ثم نظر في روايات الشيعة يرى أنها موضحة لتلك ويسبب الإشتباه في رأبي عدم الالتفاف إلى الروايات النبوية الواردة في كتب أهل السنة حتى توصلوا أن الربا المعاملي يختص حكمه بالمكيل والموزون دون المعدود.

وهذا يوجب قهراً هذه الشبهة وهي أنني لو بعث ألف تومان بـ مائة تومان فليس هذا ربا لأن الفقهاء خصصوا الربا في المكيل والموزون فلو بعث مائة كيلو قمحاً بمائة وعشرين كيلو قمحاً فهذه ربا لكن بيع التومان ليس فيه ربا. فيطرح هنا السؤال التالي أنه ما الفرق بين المكيل والموزون من جهة والمعدود من جهة أخرى مهما كانت حكمة وفلسفة حرمة الربا؟ نعم المعدود الذي لا تخضع قيمته للكمية مثل الفرس هو كذلك (أي لا تشملته الحرمة) لكن من المعدود ما تكون قيمته بلحاظ كميته فما الفرق بين هذا النوع من المعدود وبين المكيل والموزون. والنتيجة التي تستخلص حتى الآن أن العملة لها مالية فيصح أن نقول عوضاً في المعاملة وليست العملة مثل الكمبيالة التي هي سند فإن العملة نفسها مال وليست سنداً ولذا لا يصح بيع وشراء سند الكمبيالة بخلاف العملة فيصح هذا أولاً.

وثانياً ان الربا المعاملي مختص بالمكيل والموزون دون غيرها فلا مانع الربا المعاملي حتى في المعدود الذي تنشأ قيمته من الكمية والنتيجة أنه لا مانع من بيع وشراء العملة.

بيع الدين:

المسألة الأخرى هي: هل يجوز بيع الدين أم يجب دائماً أن يتعلق البيع بالعين؛ إذ تارة يتعلق البيع بعين كما لو بعت مسجلة وأخرى بالدين كما لو كان لك في ذمة شخص مائة كيلو قمحاً فهذه المائة ليس لها وجود عيني وإنما لها وجود في ذمة الغير فأبيع هذه المائة إلى الغير. ولا مانع من بيع الإنسان دينه لكن لا يصح بيع الدين بالدين بل يجب بيع الدين بعين فلو بعتك القمح الذي لي في ذمة آخر بمال لك في ذمة شخص رابع فهذا بيع الدين بالدين والفقه منع منه. وعجالة فإن بحثنا حول الكمبيالة في باب معاملة الدين بالعين وهذا لا إشكال فيه.

والنتيجة أنه في الكمبيالات - وخصوصاً الواقعية - حيث يكون الدائن له ألف تومان إلى ستة أشهر بموجب الكمبيالة فهذه الألف دين - والعملة ليست ذهباً ولا فضة إذ لو كانت كذلك لكان فيها إشكالاً لأنهما موزونان - وبالإلتفات إلى مجموع ما تقدم:

١ - العملة لها مالية.

٢ - لا مانع من بيع الدين.

٣ - لا مانع من الربا في بيع المعدود.

فللدائن أن يبيع الألف تومان إلى ثالث كالبنك بـ ٩٠٠ تومان ولا إشكال.

وبهذا يكون العمل الذي يقوم به البنك يبدله إلى الصورة المذكورة فيصير العمل شريعياً. نعم هنا مشكلة عملية هي أن البنك غير مستعد لأن يضع نفسه في معرض الضرر ويريد توجيه جميع الأضرار المحتملة إلى الطرف الآخر - ولذا كان البنك بنكاً - وهذا ناشئ - وكما ذكر المهندس بازركان - من الطريقة

الظالمة التي يعتمدها البنك فهو غير مستعد لأن يقول أشتري الدين فإن هذا له مشاكله إذ قد يُفلس المديون والبنك يرى لنفسه الحق بالرجوع إلى المديون وإلى صاحب الكمبيالة وهذا لا يتم بالبيع والشراء. ومن جهة أخرى إذا بعث ديني الذي لي في ذمة شخص إلى ثالث ثم انكسر المديون فالضرر يترتب على المشتري لا على البائع والبنك لا يقبل هذا بل يرى لنفسه الحق إذا لم يدفع المديون أو أفلس أن يراجع البائع.

التعهد للبنك:

ولأجل هذا الإشكال بحثوا عن حلّ ينفع البنك حتى يكون العمل شرعياً وهو: أن يضمن هذا الشخص الذي يبيع دينه أو حوالته إلى البنك، للبنك أنه لو لم يدفع المديون يدفع المال الشخص. ومع ذلك هنا إشكال، فعندما بحثنا في التأمين قلنا أن الضمان عند أهل السنة هو ضمّ ذمة إلى ذمة فيكون المديون الأول والضامن متعهدين أمام الدائن. لكن في فقه الشيعة الذي يتحمل المسؤولية أمام الدائن هو الضامن والذمة تنتقل إلى الضامن وليس نفع الدائن أن يكون هناك طرفان. وعليه فإذا ضمن بائع الكمبيالة للبنك إن لم يدفع المديون فهذا ضمان غير ملائم مع الضمان المصطلح إلا أن نقول أن هذا نحو تعهد آخر وليس ضماناً وهذا كلام قليل أيضاً لتصحيح عمل البنك. فهذا تعهد ابتدائي أنني أدفع المال إن لم يدفع الشخص «المؤمنون عند شروطهم» وليس ضماناً لازمه انتقال الذمة إلى آخر ولا ضمّ ذمة إلى ذمة بل هو تعهد مستقل. وبهذه الطريقة حلّوا مسألة الكمبيالات الحقيقية.

١ - لا إشكال في بيع الدين.

٢ - العملة لها مالية وليست كمبيالة مثلما قال البعض أنها سند تقدمه الدولة والمالية للدعم من الذهب وأن من يدفع عملة ألف تومان فهو في الواقع يدفع سندا يعادل ذهباً قيمته ألف تومان فلا مالية للعملة وهذا إن قلنا به بقيت المشكلة لكن في هذا الحل فرض أن العملة لها مالية.

٣ - حرمة الربا المعاملي خاصة بالمكيل والموزون ولا حرمة في المعدود.

٤ - المال الذي يدفعه للبنك ليس قرصاً بل شراء دين بالإضافة إلى تعهد البائع وبهذا يكون عمل البنك صحيحاً مع تغيير في الشكل.

الكمبيالة الصورية:

وهذه لا تحلّ بهذه الطريقة لأن الحل المذكور بُني على بيع الدين وفي الكمبيالة الصورية لم يكن من أمضى الكمبيالة مديوناً واقعاً ولا دين حتى تجري عليه المعاملة فافترحوا في هذه المسألة طرقات كي تصح فقالوا أنه في الكمبيالة الصورية لا مديون حقيقة بل هو مديون صورةً للدائن الصوري بائع الكمبيالة ويريد المعاملة بها مع البنك. هنا يوكل المديون الصوري الدائن الشكلي كي يقترض من البنك نيابة عنه فيكون وكيلاً في الاقتراض من البنك ثم بعد أن يقترض الوكيل من البنك ينقل المال إليه فيكون المديون الشكلي عند إمضائه الكمبيالة قد أعطى وكالتين فيؤكله بأن يذهب ويشتري له من البنك ٩٩٠٠ تومناً بـ ١٠,٠٠٠ تومناً لمدة ستة أشهر فيذهب من أخذ الكمبيالة ويأخذ المال من البنك وكالة عن دافع الكمبيالة والمفروض أنه لا إشكال في بيع وشراء العملة وبعد الشراء يكون مالك الـ ٩٩٠٠ تومناً هو دافع الكمبيالة الشكلي والوكالة الثانية هي أنه يعطيه حق أن يقترض هذا المال لنفسه فيقترضه وعلى هذا يكون المديون الشكلي مديوناً للبنك بـ ١٠,٠٠٠ تومناً بمقتضى المعاملة والدائن الشكلي مديوناً للمديون الشكلي بمقتضى الاقتراض بـ ٩٩٠٠ تومناً فتبقى هناك مائة تومان والمديون الشكلي غير مستعد لدفع حوالة له كي يقبض دينه لأن هناك مائة تومان باقية فافترحوا هنا أنه عندما يحين الموعد يدفع الدائن الشكلي ٩٩٠٠ تومناً إلى البنك حوالة من داتته مثل أي شخص يحيله الدائن بالدين إلى من له عليه دين فيدفع مائة تومان إلى البنك بقصد الهبة لمن عليه دين للبنك. وبهذا أرادوا حل المسألة.

وهذا الحل كما نرى مبني على اختصاص حرمة المعاملة الربوية بالمكيل والموزون فلو أشكل أحد على ذلك وأجرى الحرمة في المعدود بما فيه العملة أو لم يقبل بأن العملة ذات مالية - وهو الأساس الآخر الذي بُني عليه هذا الحل - فلن تحلّ قضية الكمبيالة الشكلية.

وهذا المطلوب هو في رأينا غير صحيح شرعاً فضلاً عن أنه يغير حقيقة الأمر. ومن جهة أخرى وكما ذكر المهندس بازركان وذكره في كتاباته أن هناك حاجة لو منع من بيع وشراء الكمبيالات لبقى السوق راكداً. فهل هناك طريق آخر للحل؟ وحيث لم أتمكن من قراءة كتاباته بشكل واضح فسيوضح من جديد مراده.

القرض الإنتاجي:

أما بالنسبة لهذا النوع الرابع من القروض فلم يتعرضوا في الرسائل لحل هذه المسألة لكن من المعلوم أنه لو صح الحل في الكمبيالة فهو صحيح هنا فإذا لم نجد إشكالاً في بيع وشراء العملة فهنا لا إشكال بطريق أولي لأنه إن أراد شخص أن يقترض من البنك من أجل مشروع صناعي أو زراعي يقول بدل الإقتراض أشتري مليون تومان بـ مليون ومائتي تومان إلى ستين من حيث الحل الشكلي لا إشكال فقهاً لكن واقع الأمر أنه ظلم. وحتى لا يكون هناك ظلم اقترح^(١) أن يكون البنك شريكاً في الضرر المحتمل فيكون شريكاً في السهام وشريكاً مضارباً وإنما لا يفعل البنك ذلك ليبقى مأموناً من الضرر. ولماذا يجب ذلك. «من له الغنم عليه العزم» فكيف يكون له الغنم ولا يتحمل أي شيء من الغرم والضرر. فلا إلزام بأن نعتبر البنك ذا منافع مضمونة. وهنا طرق أخرى للحلول يستحسن لكم - المهندس - توضيحها^(٢).

(١) هنا قام المهندس ببعض التوضيحات بشكل مختصر...

(٢) الظاهر أن المقترح هو المهندس بازركان وقد يكون مراده الفقهاء. (المترجم).

حوار ونقاش

سؤال: كيف اختلف الثمن في النسبة شرعاً عن الثمن نقداً؟ وهل يجوز شرعاً أن تبيع الشيء بعشرة توأمين نقداً مثلاً وبمجرد أنها صارت نسبة نقول ١٢ توماًناً.

الجواب: نعم لكن ليس من باب أنك تأخذ فائدة على مالك بل من باب أن المالك يستطيع أن يبيع ما يملكه بالرخص والغلاء وأنت لك الحق في بيع ما عندك من الأغراض وهذا لا ربط له بالربا وعادة يباع الشيء نسبة أعلى لكن القيمة الزائدة لا تحسب مقابل المدة.

فهنا مطلبان: أحدهما سلطة المالك والآخر تعيين السعر. فإذا باع شخص غرضاً بمائة وعشرين توماًناً وهو يباع نقداً بمائة ونسبته إلى ستة أشهر بمائة وعشرين. فهل فيه إشكال أم لا؟

س: هذا غلاء؟

الأستاذ: تارة نقول لا يحق للبائع أن يبيع بالأعلى. وأخرى نقول أن له هذا الحق ومع ذلك للحاكم أن يعين السعر وهذه مسألة أخرى هي بمسألة تعيين السعر وقد جاءت في نهج البلاغة لكن هذا غير أن لا يكون للمالك في ابتداء الأمر الحق بأن يبيع كما يشاء وإذا باع بالأعلى يكون حراماً وأكلاً للمال بالباطل. فإن هذا المقدار من سلطة المالك لم تسلب. ويمكن في النسبة أن تزداد القيمة وهذا أمر يرجع إلى سلطة المالك والغلاء عادة في النسبة. لكن لو أراد أحد إضافة ذلك المبلغ مقابل القرض ففيه إشكال كأن يقول أبيعك هذا

نقداً بألف تومان لكن أؤجل الثمن ستة أشهر فأقبضه ١٢٠٠ توماناً - وأنت تريد أن تقول أن هذه هي روح معاملة النسيئة وأنها ربا - وبعبارة أخرى النسيئة تصير رباً في بعض الحالات مثل الصورة التي ذكرناها. فيصير الألف تومان قرصاً وأخذ على هذا الأساس ١٢٠٠ توماناً.

سؤال: ما هو الفرق بين العملة والسند؟

الجواب: يقولون العملة لها مالية لكن السند أو الوصل أو الكمبيالة لا مالية لها لأن السند مجرد مدرك لشيء آخر والمالية ليست لنفس السند. لكن العملة لها مالية والنتيجة هي أن السند لو تلف لم يتلف ماله لكن لو تلفت العملة في يده فقد تلف ماله. فلو أخذت كمبيالة من شخص وتلفت فالواقع لا يتغير لكنني لو أخذت منه عملة وتلفت فالتالف هو مالي ولذا لا يمكن القول أن السند له مالية.

سؤال: ما حكم ما إذا باع شخص غرضاً بألف تومان نقداً وإلى شهر بـ ١١٠٠ تومان وإلى شهرين...؟

هذا فيه إشكال من جهة أخرى وهو عدم التعيين فإنه يجب في البيع تعيين أنه نقداً أو نسيئة فإن كان نسيئة يجب تحديد المدة والقيمة أما إذا قلت أبيعك هذا إن نقداً فبكذا وإلى شهر بكذا... وإلى شهرين بكذا فهذه معاملة باطلة قطعاً وليس سبب البطلان هو الربا بل العزر وعدم الضبط.

سؤال: هل يمكن القول أن ماهية الربا استغلال؟

الربا والاستغلال مسألتان فقد يكون هناك استغلال ولا ربا مثل السخرة. نعم الربا ينتج نتيجة الاستغلال كما أن القرآن يقول الربا ظلم أي تجاوز على حق الغير والمرايبي ليس محققاً بأخذ ما يأخذ لكن ليس كل ظلم ربياً.

سؤال: لدي تعليق حول استدلالهم في مسألة المكيل والموزون مما كان له دور في استنتاج وضع العملة. إذا اعتمد في الفصل بين المكيل والموزون من جهة والمعدودة من جهة أخرى على أن المكيل والموزون سلعة من لون واحد وأن المحدد لمقداره هو الكيل أو الوزن فقط وأفراده

من حيث الشخصيات والمرغوبة والكيفية من لون واحد بخلاف المعدود. والحال ان هذا الإستدلال غير صحيح لأن تلك الأشياء المكيلة والموزونة قد نجد فيها ما هو قيمته ضعف قيمة شيء آخر من جنسه حسب المرغوبة فيه. وهناك من المعدود ما قد يصير موزوناً ومكياً فقد مضت مدة من الزمان كان يباع فيها البيض أو البرتقال مثلاً بالحبّة أما الآن فيباعان بالكيلو فالمعدود إذن قد يتبدل إلى موزون. إضافة إلى أن من المعدودات ما يصنع بشكل متساوي متشابه هذه الأيام مثل الـ«كوكا كولا» وكل الأشياء التي تصنع في المصانع وعليه فليس للإستدلال بالمكيل والموزون أي أساس علمي ولا يصح جعلهما الملاك.

كما أن العملة أمرها واضح في رأيي فإن قيمة العملة إعتبارية كما يوضح ذلك تاريخ تأسيس البنك وإيجاد العملة. فقبل تأسيس البنك كان الصراف معتبراً فكان يدفع وصلاً إلى صاحب المال الذي يضعه أمانة عند الصراف فإن كان لي مائة تومان مثلاً عنده وأردت شراء شيء فبدل أن آخذ منه المائة أقدم الروصل الذي أعطانيه الصراف إلى البائع وآخذ الشيء لان الصراف معروف للبائع ويقبل به. وعندما ظهرت البنوك أخذت مكان الصراف واتخذ العمل شكلاً قانونياً وأمرأ مرتبطاً بالدولة فصارت الوصولات عملات. فالعملة هي ممثلة لقيمة سواء كان ذهباً أو فضة أو أي شيء آخر وكيفما كان فليست القيمة للعملة نفسها بل هي سند تماماً وذلك الفرق الذي أبداه حضرة الشيخ مطهري من أنه إذا مزقت الحوالة لا يزول اعتبارها لكن إن تلفت العملة بإحراق ونحوه فقد تلفت قيمتها فهذا غير صحيح بل حتى العملة لو تلفت وعلمت الدولة بذلك فإن كان هناك إجازات خاصة فله الحق بأن يُدفع له مال عوض العملة لكن الدولة لا تفعل ذلك لأنه يوجب اختلال المجتمع. وعليه فليست العملة هي العوض في المعاملة أبداً.

الجواب: ما ذكرتموه حول المكيل والموزون هو ما أشرنا إليه إجمالاً. والفقهاء لا يفكرون على أساس فلسفي بل هذا ما استنبطوه من متون الأخبار والأحاديث وأن الربا المعاملي حرام في المكيل والموزون ولا حرمة في غيرهما. حتى أن الفقهاء يتعمدون عدم التفكير بهذه الأمور

فلسفياً فإن تساءل أحدهم عن الفرق قيل له لا يهم هكذا قالت النصوص ونحن أتباع النص. ونحن قلنا أننا نستنبط أنّ هناك شيء من المسامحة في الاستنباط من تلك النصوص.

لكن المقصود من المكيّل والموزون في النصوص الشيء الذي يمكن على الأقل إعطاء كلفة ولو في صنف منه. وما ذكرتموه من أنه يمكن أن يكون الجنس الواحد نوعين مثلاً كنوعين من القمح فهو ملتفت إليه لكن على الأقل الأمر جارٍ في صنف منه ويمكن إعطاء كلفة له فيقال مثلاً قمح خراسان وهذا المقدار يكفي كي يكون الحساب على أساس الكمية.

وبالنسبة للمعدود نرى أن الروايات التي أتوا بها على مسألة المعدود فليس المقصود منها المعدود الذي هو من المكيّل والموزون والذي يقبل التقدير بالكمية وأحياناً يمكن تبديله إلى مكيّل وموزون مثل البيض. بل المقصود من المعدود ما هو مثل الفرس والجمال التي لا يمكن تعيينها بالكمية ولا تصدق فيها الزيادة.

أما مسألة العملة فنحن لم نقل أنه يجب أن تكون المالية لذات العملة بل قلنا لو فرضنا ذلك. وهذا أمر إقتصادي وليس أمراً يعطي فيه الفقيه رأياً بل هو موضوع من الموضوعات. فإن ثبت من الخارج أن العملة لها حكم السند فالفقهاء يغيّرون رأيهم. مثلاً في مسألة الطوابع البريدية علّقت في حاشية رسالة السيد الميلاني أن مسألة الطابع في رأيي غير صحيحة فلا يصح دعوة أنه ذو مالية بنفسه فطابع الريالين له مالية الريالين. بل هو وصل من قبل الدولة فإنها إذا أرادت إيصال رسالتنا تأخذ ريالين وعندما أضع الطابع يكون هذا وصلاً بما لي لا أنه ذو مالية. ولا يبعد أيضاً في العملة أن يصح ما ذكرتموه. وهم يقولون أن الفرق بين العملة والسند أنني لو كان لي في ذمتك ألف تومان وبيدي سند - فإذا تلف السند فلا يزول ما في ذمتك - بيننا وبين الله - ويبقى لي في ذمتك ألف تومان. لكن إن دفعت لي عملة بدل السند فبمجرد أنك دفعت المال برئت ذمتك فإذا تلفت العملة بعد أن قبضتها فإن ذمتك بريئة وسواء أرادت

الدولة أن تدفع أم لم ترد فمالي قد ضاع . فليس لك أن تقول أنني لا زلت
أطالب المديون بألف تومان .

ذلك لأن السند هو صادر من قبلي أما العملة فهي من إصدار الدولة
وتستطيع الدولة أن تفعل ذلك . .

عندما يكون لي في ذمتك ألف تومان فهذا معناه أن لي ألف تومان من
آلاف التوامين الموجودة في البنك لكنه في عهدتك أنت فعليك دفعه فإن كان
الأمر كذلك فبدفعك العملة لي تكون في الواقع قد أقبضتني وصله فإذا تلف
الوصل لا يجب أن يضيع مالي .

الجلسة الثالثة:

أردنا في هذه الجلسة أن نستخلص النتيجة. وكانت مجموعة البحوث التي طرحت في هذه الجلسات تدور على عدة موضوعات طرحت من خلال عدد من الأشخاص وقد اهتم البعض ببعض المسائل أكثر من البعض الآخر. وكانت مسألة ضرورة البنوك إحدى المسائل وقد فصل فيها المهندس بازركان وحاول إثبات ضرورتها، كما أن المهندس طاهري تحدث يوماً في هذا المجمع^(١) بشكل مختصر إلا أنه في تجمع الإسلامي للمهندسين فصل في الحديث وكتب كتيباً سلّموني إياه من اليوم الأول لكن الواقع أنه لم تسنح لي فرصة مطالعته حتى الأسبوع الماضي وتمكنت من مطالعته بدقة. وفي رأيي أنه قد أتعب نفسه وكان كتيبه كتيباً جديراً بالاهتمام وإن كانت لي عليه إنتقادات كثيرة. والانتقاد شيء غير مسألة كون المطلوب في نفسه متيناً أم جديراً بالاهتمام أم لا. وكتيبه جدير بالاهتمام وقد سعى فيه.

ومع أنه يوجه طرف سهمه نحو البنك إلا أنه يؤيد مسألة ضرورة البنوك فهو من هذه الجهة يشارك المهندس بازركان أي أن تأييده لضرورة خاصة ولم ينفِ الأمر بشكل كلي. والمهندس بازركان فصل أكثر من غيره في مسألة ضرورة البنوك وخصوصاً في المسألة الأصلية للبنوك، إذ تارة يبحث الشخص حول البنك من حيث حوالة المال ونحو ذلك وهذا مشروع لكن المسألة الأصلية للبنوك ليست هي هذه ولم يكن البنك بنكاً لأجل ذلك بل المسألة

(١) التجمع الإسلامي للأطباء.

الأصلية حسب ما يحصل من مجموعة أمور هي ضرورة قد تكون ولادة العصر الجديد وقد لا تكون بل كانت أيضاً في العصور القديمة لكن لم تحلّ. وعلى كل حال فمثل هذا الشيء موجود في المجتمع اليوم.

البنك رابط:

المسألة العمدة للبنك بحيث لو لم يكن لبقى مكانها خالياً ثم يجب النظر كيف يمكن تعبئة هذا الفراغ. وهذه المسألة هي أن البنك واسطة بين تجميع الأموال من جهة وأعمال الطاقات البشرية من جهة أخرى. يجب أن تعطى هذه المسألة حقها. فحتى لو كان البنك يقوم بسلسلة أعمال ظالمة - ويقوم - لا يجب إنكار هذه المسألة وهي أن البنك صار سبباً لأن تقوم جماعة من الناس ومنهم أصحاب الأسهم في البنك وكثير منهم من ذوي الأموال الراكدة بحيث لو أرادوا تشغيلها لعملت في دائرة ضيقة أو أنهم ليسوا من أهل هذا العمل، بتشغيل مالها في مشاريع مهمة. فمن جهة كانت هناك أموال معطلة ومن جهة أخرى هناك طاقات إنسانية على استعداد للقيام بمجموعة أعمال إذا توفرت رؤوس الأموال. فالبنك هنا لعب دور الرابط فجمع المال من الناس وشجعهم على ذلك من خلال الفائدة التي يطرحها لهم فيجمع البنك رأس ماله بالإضافة إلى الأموال الصغيرة التي جمعها وجعلها في اختيار العاملين وطبعاً مع فائدة ينالها أكثر من الفائدة التي يعطيها لأصحاب المال وبهذه الطريقة يؤمن أرباحه. نعم هذا العمل يقوم به البنك بطريقة ظالمة. ولكن النتيجة أن هناك أعمالاً اقتصادية تنفذ. فإن لم يكن هناك بنك فهل تتوقف الأعمال الاقتصادية عند حدّ أم لا؟ هذه المسألة الأصلية للبنك.

وعليه فمن المسائل المطروحة هي ضرورة البنوك وأيضاً من جهة علاقتها بالربا. والأمور الأخرى للبنك لا تشكل أموراً أساسية للبنك كما ذكر المهندس بازركان حتى يقول قائل ليكون البنك وليقتصر في عمله على تلك الأمور. لم يكن ليتشكل البنك لأجل ذلك وإنما كان لأجل تلك المسألة وبواسطتها ينال ربحه. فمثل هذه الضرورة ثابتة وعلينا أن نرى هل يمكن تحقيق هذه الضرورة دون أن تكون هناك عملية ربوية على خلاف الحالة الفعلية أم لا؟

فلسفة حرمة الربا:

لماذا كان الربا حرام؟ مسألة لم تتحد فيها الآراء. والذي فهمته من المهندس بازركان أن المنع من الربا يرتكز أكثر ما يرتكز على طريقة البنوك الظالمة أما مسألة أن يضع الإنسان مالاً في يد آخر ولو قرصاً ويريد أخذ فائدة عليه فهذا العمل في حد ذاته قَلَّ أو كثر ظلم فهذا ما لم أستفده من كلامه. فلو لم يقبل بالربا فلم يقبل من باب التعبد الشرعي أما أن هذا العمل في نفسه - لا بطريقته الظالمة التي تعتمدها البنوك بل بطريقتها السهلة - هل هو غير طبيعي أم لا فهذا لم يُبحث عنه. فإذا دفع شخص مالاً من باب الإقراض وأخذ عليه فائدة قليلة جداً فهل هذا العمل في حد ذاته مع قطع النظر عن المنع الشرعي عمل غير مشروع وغير طبيعي وظالم أم أنه لا منع فيه؟

والدكتور^(١)... اعتمد في توضيحاته على كلمة «استغلال» وأن الربا استغلال. وهذا أن قبلنا به فهو ممنوع قل الاستغلال أم كثر. فلا فرق حينئذٍ فأَي فائدة غير جائزة إلا أنه لم يوضح الكثير هذا الأمر ولم كان الربا استغلالاً.

النظرية الأولى: المال لا ينتج فائدة:

والسيد بهشتي ركز على أن المال من حيث هو مال لا يمكن أن يكون له ربح، وأن الربح والقيمة مختصان بالعمل. وحيث ان الربا فائدة المال فهو غير طبيعي وصار في صدد توجيه الأمور التي يبدو في الإسلام أنها من موارد كون المال يولد فائدة ومنفعة، فبدأ أولاً بالبيع فإن فيه ربحاً.

وكان كلام المهندس بازركان أن الإسلام لا يمنع من الفائدة والربح فالقرآن يقول: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فأجاز الربح بتلك الطريقة دون هذه. إلا أنه لم يوضح أكثر من ذلك. لكن الدكتور بهشتي قال «الفائدة للعمل فقط وحقيقة البيع أنه نوع عمل عبارة عن التصدي للتوزيع فإن المنتج لا يستطيع دائماً أن يكون هو الموزع فكان لا بد من وجود أشخاص يشكلون الوساطة

(١) هكذا في المتن.

بين المنتج والمستهلك وهؤلاء هم الموزعون فالبيع الذي جوزه الإسلام نوع عمل مفيد إقتصادياً لكن الربا ليس عملاً بل فائدة على المال والمال لا يمكن أن يكون منتجاً للفائدة.

كما أراد توجيه الإجارة - دون أن يكون له شرح وافٍ - على أساس استهلاك المال أيضاً. فقال: إن أخذ صاحب الملك للأجرة ليس من جهة أن البيت من حيث هو بيت ومن حيث هو مال له فائدة بل من حيث أن البيت عمل منتج فتارة يقوم الإنسان بنقل العمل من مكان إلى آخر وهذا هو البيع وأخرى ينقله بالتدريج وحيث أن هذا العمل يُستهلك بالتدريج فهذا النقل التدريجي هو المسمى بالإجارة فعندما أوجرك بيتي والذي عمره مثلاً خمسون سنة ففي الواقع تقسم قيمة البيت التي هي مثلاً ألف تومان على الخمسين سنة فيكون لكل سنة ألفان وعندما أوجرك البيت إلى سنة فقد بعثك حصة من خمسين فالإجارة نوع بيع لمحصول عمل إلى آخر.

وبهذه الطريقة أراد توجيه المضاربة لفلسفة حرمة الربا في رأيه أن المال لا فائدة له ولا ربح له على الإطلاق.

النظرية الثانية: الربا قرض والقرض لا يمكن أن يكون له ربح:

وقد تحدثنا في اليوم الأول حول هذا الموضوع ولم يكن رأينا مبنياً على أن المال من حيث هو مال لا ينتج ربحاً وفي رأينا أن ذلك كلام غير صحيح كما أن تلك التوجيهات غير صحيحة فلا الإجارة مبنية على أساس استهلاك المال ولا المضاربة يمكن تفسيرها بهذا النحو. وقد بينا حرمة الربا على أساس أن ماهية الربا قرض والقرض من حيث هو قرض لا يولد ربحاً. ونحن نعتقد أن المال يمكن أن ينتج ربحاً لكن إذا كان في حال سيلان مهما كانت دائرته إقتصادية أم غيرها أي يمكن أن يكون للوجود العيني للمال ربح والقاعدة الطبيعية هي أن الوجود العيني عندما يكون في حالة جريان وذا ربح فهو ملك صاحب المال. والمال لم يخرج عن ملك صاحبه في المضاربة بل هو على ملك صاحب حالة العمل به فإن كان له ربح فهو شريك فيه وإن تضرر فالضرر عليه ولا يتأثر العامل به لكن طبيعة القرض هي تملك المال للمقترض بالضمان

ومن هذه اللحظة يصير الوجود العيني له ملكاً للمديون لا للدائن ولذا لو ورد عليه ضرر لا يتأثر به الدائن بل المقترض وإذا قال للمقرض قد تلف مالك فسيقول له ليس مالي الذي تلف ولي في ذمتك المقدار المذكور. ولذا لا يكون ضمانه في عهدة الدائن وكذا لو كان له ربح فهو للمديون لا الدائن فإنه إذا خرج المال من ملكية الدائن ودخل في ملكية المديون فالربح له. فطبيعة القرض أنه عقيم وأن يكون قرضاً حسناً أي إما أن لا يقرض الإنسان ماله أو أن يقرضه بالقرض الحسن. أما أن أقرض مالي وأن آخذ عليه فائدة وهو - في وجوده العيني - ليس مالي فهذا ظلم من الجهة الحقوقية. هذا وجه في فلسفة حرمة الربا قد ذكرناه.

النظرية الثالثة: حيث أن قيمة المال إعتبارية لا يمكن أن يكون لها ربح:

وللمهندس طاهري رأي ثالث وقد ذكره غيره أيضاً. وقد استند في أن الربا لا يمكن أن يكون ربحاً طبيعياً على ماهية المال لا ماهية رأس المال. والسيد بهشتي كان يستند على ماهية رأس المال سواء كان سلعة أم مالاً. فالمهندس طاهري يعتبر أن المال لا يمكن أن يكون له ربح لا السلعة لأن قيمة المال ليست واقعية وليست قيمة تبادلية والمقصود من القيمة الواقعية ما هو ضروري في حياة الإنسان لكنه لا يقبل الملكية والمعاوضة مثل الهواء والنور والمقصود من القيمة التبادلية الأشياء المفيدة للإنسان والتي تقبل الملكية والمعاوضة وتعمل فيها يد الإنسان مثل السلع التي تصنع. والمال لا هو ذو قيمة واقعية ولا قيمة تبادلية بل هو أمر إعتباري، قيمته إعتبارية من أجل تسهيل عملية التبادل. وأقدم كلام بهذا المعنى ورد عن الغزالي وقد نقله العلامة في تفسير الميزان فالبحر بحاجة إلى مبادلة سلعهم الزائدة عن حاجتهم بالسلع التي يمتلكها الآخرون فيبادل القمح بالقماش. هو محتاج إلى ذلك لأنه يحتاج إلى قمح وقماش ولكن لو أراد منتج القمح أن يعثر دائماً على منتج الأقمشة وبالعكس فستواجههم مشكلات وتطور المجتمع حتى عثروا على وسيلة كي تسهل عملية التبادل وذلك هو النقد. والمهندس طاهري يقول أن النقد من حيث هو نقد ليس رأسمالاً بل هو أمر إعتباري والإعتباري لا ربح له. وسنقرأ عبارته إن كانت هناك حاجة.

النظرية الصحيحة:

كانت هذه أوجه في فلسفة تحريم الربا ولم أتمكن من قبول أي فلسفة غير التي ذكرتها وعندما أريد محاكمة هذه النظريات المختلفة فالحكم لصالحه.

موارد النقض:

(١) الإجارة:

والنقض مسألة مهمة وهي أنه إذا حرم الربا فلمَ لم يحرم ما شابه الربا؟ ومن موارد النقض الإجارة فإن الذين أجازوا الربا ادعوا أن الربا إجارة للمال فإما أن تكون الإجارة جائزة أو غير جائزة فإن لم تكن جائزة وجب ذلك في كل إجارة وإن جازت فلا فرق بين إجارة بيت وإجارة المال؟ ويختلف الجواب عن هذا الإشكال باختلاف الآراء التي ذكرت في وجه تحريم الربا فإن أخذنا بنظرية المهندس طاهري فهو يقول أن النقد لا منفعة له من حيث هو نقد إذ ليس هو رأس مال ولا ذا قيمة لكن الإجارة تقع على شيء ذي قيمة واقعية وقيمة المال إعتبارية لكن البيت مثلاً له قيمة واقعية. وهو يرد رأي السيد بهشتي الذي جعل الإجارة مبنية على الإستهلاك وأن الأمر ليس كذلك كما هو الملحوظ عملياً أيضاً فهناك أشياء كثيرة تؤجر وليس فقط لا تستهلك بل تكون مفيدة لها فالحصان مثلاً الذي بقي مدة بلا عمل إذا أُجر عدة ساعات فإن حركة الحصان هذه المدة مفيدة له. فلا ضرورة إذن لفرض أن الأجرة في الإجارة هي باعتبار استهلاك العين وأن يكون هناك ضرر على العين، إضافة إلى أننا نعلم أن الأجرة لا تقسم على أساس زمان الإستهلاك العام ثم احتساب الزمان المستفاد فيه من العين، لا في الشرع ولا في العرف بل الأجرة مبنية على أساس آخر وملاحظة منافع الشيء.

وإذا قلنا بفلسفة الإستغلال في الربا فلن تُحل الإجارة لأن فلسفة الإستغلال تبني على أن القيمة هي للعمل فقط وعلى هذا يجب تفسير الإجارة على الأساس الذي ذكره السيد بهشتي لكن نحن وجهنا الإجارة بنحو آخر وقلنا أنه لا مانع لأن يكون للمال فائدة فإن المال يعمل في كثير من الموارد مثل

الإنسان أو على الأقل هو سيلة عمل للإنسان. فالإنسان يمكنه أن يعمل بدون رأس مال لكن عمله يكثر بمساعدته ومثاله البسيط أن الإنسان عندما يزرع بدون جاروف يختلف محصوله عما لو زرعه معه ولا يتساويان بل إن العمل الذي يقوم به بمساعدة الجاروف يساوي عمله نفسه والعمل الذي وقع على الجاروف وهو عبارة عن قطع الخشب من الشجرة ثم يصنعه الحداد خلال ساعة. مثلاً - أم لا، بل كانت تلك الأداة هي أيضاً شيء موجود في الطبيعة فالأمر لا يختلف - وعليه فالإنسان يملك عمله وعمل عمله أيضاً.

ومما ذكرناه في فلسفة تحريم الربا يظهر الفرق بين الإجارة والربا ففي الإجارة يملك المؤجر الوجود العيني للبيت وحيث كان للوجود العيني له منافع فالمنافع هي له أيضاً لكن في الربا لا يملك الدائن الوجود العيني للمال ولذا لا يملك فائدته.

كان هذا مورداً من موارد النقض وهو ليس مهماً هذه الأهمية.

(٢) النسبة:

وهي مورد مهم من موارد النقض. وعندما كنّا في الأيام السالفة نتباحث مع الطلاب كان أكثر اعتمادهم في النقض على مسألة النسبة وأنه ما الفرق بينها وبين الربا ولماذا حرم الربا ولم تحرم معاملة النسبة؟ وهذا إشكال مهم لأنه لا فرق واقعاً وعملياً بين أن يقرض شخص ماله إلى مدة ويأخذ عليه فائدة وبين أن يبيع سلعة لنسيئة إلى أجل معين ويأخذ على ذلك مالاً. وعندما أبيع سلعة تساوي ألف تومان بألف ومائتين مع تأجيلها ستة أشهر فكأنني أقول له أبيعك هذا بألف تومان وأخذ مائتين مقابل التأخير ستة أشهر. فواقع النسبة إذن هو واقع الربا.

والمهندس بازركان يعتقد حسب الظاهر أنه لا حل لهذا الإشكال وأقر بعدم الفرق بينهما ولذا أراد تجويز نوع من الربا في بعض الموارد وأنه ليس ظلماً بدليل أن الإسلام أجاز النسبة وهذا مثله. وإذا لم يكن ظلماً انتفى الموضوع بالألا يكون هذا النوع من الربا من أفراد النسبة.

والمهندس طاهري والسيد بهشتي أرادوا حلّ الإشكال في مسألة النسبة

ولم ألتفت بدقة إلى ما أراده المهندس طاهري إذ لم يذكر أكثر من أسطر معدودة سأقرأها من كتاباته لترى هل يمكن توجيهه أم لا؟. وكلامه يقرب من كلام السيد بهشتي. قال:

الربا في اللغة تعني الزيادة والربا المحرم في الإسلام على ضوء التعريف أخذ الإضافة في مبادلة المثليين^(١) وقد يكون هذا من مبادلة المال بالمال أو مبادلة سلعة بسلعة من جنسها مع زيادة خلافاً للبيع حيث تكون فيه المبادلة بين جنسين مختلفين وقد لوحظ في المبادلة منافع الطرفين. قد يكون أحد العوضين في البيع مالاً وقد يكون العوضان سلعتين.

وقال في هامش قوله «مبادلة سلعة بسلعة...»: «ومن هذا التعريف يظهر بوضوح أن البيع والشراء نسيئة والأقساط التي يدفعها المشتري أكثر من الثمن نقداً ليس ربا خلافاً لما يتصوره الكثيرون لأن الربا مبادلة بين مثليين وفي البيع نسيئة المبادلة هي بين مال و سلعة يسلم البائع السلعة إلى المشتري دون أن يقبض القيمة كلها^(٢) وبالطبع فإن له - مقابل هذا الإمتياز - شيئاً بإزاء أجره القسم من السلعة الذي لم يقبض ثمنه بنحو يتفق الطرفان عليه. ولو فرض أن الزيادة عبارة عن نسبة مئوية من قيمة السلعة بحيث تشبه سعر الفائدة نقول في توجيه هذه المسألة أن السلعة بيعت دفعة واحدة وهي في يد المشتري يستعملها دفعة أو بالتدريج وبيعها يستلزم إنتاج غيرها والحال أن المال المحدد في يد المرابي له دائماً حالة ربوية».

وهو قد فرض فرضاً خاصاً وهو ما لو باع شخص سلعة وقبض نصف ثمنها مثلاً. ففي هذه الحال لم يدفع المشتري تمام الثمن فهو يملك في الواقع نصف السلعة وإن كان في الشكل مالاً للسلعة كلها وتتم المعاملة عندما يدفع النصف الآخر فالزيادة التي يأخذها هي مقابل أجره تلك السلعة التي لم يدفع الثمن بتمامه وكان الواقع أنه لم يبيع تمام السلعة.

لو قبلنا هذا التوجيه علينا أن نقول أنه في المعاملة نسيئة حيث لم يدفع

(١) طبعاً هذا التعريف خاص بالربا المعاملي أما القرضي فليس في معاملة. (الأستاذ الشهيد).

(٢) قد لا يكون قبض شيئاً. (الأستاذ الشهيد).

المشتري أي جزء من الثمن ففي الواقع السلعة لم تُباع أصلاً وإنما يتم البيع الواقعي عندما يدفع المشتري الثمن أي في آخر المدة والبائع يأخذ خلال هذه المدة أجرة.

لكن لا نستطيع توجيه معاملة النسبته على هذا الأساس إذ ليست جميع السلع تؤخر فبعض السلع تنعدم بالانتفاع منها كالفواكه فهل يصح القول إذا باع شخص فاكهة نسبته إلى ستة أشهر أن المال الزائد هو أجرة؟ هو أجرة على ماذا فإن الفاكهة قد انعدمت من اليوم الأول؟ وعليه فالتوجيه المذكور غير صحيح.

وقد وجه السيد بهشتي النسبته بنحو آخر فقال - وأيضاً بناء على الأساس الذي اختاره من أن البيع نوع عمل ورأس المال ليس له ربح أبداً - : «حيث كان عمل البائع التوزيع فهو يشتري ويبيع دائماً وعندما يبيع سلعته نسبته فقد سلب عن نفسه إمكان الفعالية الإقتصادية والمال الذي يأخذه هو مقابل هذا السلب».

إذن هو يرى أن أساس النسبته غير أساس الربا. وفي الواقع لا فرق بين العاملين، الفرق بين الأفراد فمن يأخذ مالاً مقابل النسبته وكان عمله التوزيع إنما يأخذ مقابل سلب الفعالية الإقتصادية أما المرابي فلا يعمل بالتوزيع حتى نقول أنه تعطل عمله بالإقراض بل لم يكن له عمل حتى يتعطل.

هذا الكلام لا يمكن أن يكون تاماً في رأيي وذلك:

أولاً: إن هناك فرقاً بين التجارة والبيع والتجارة نوع بيع وليس من ضرورة أن يكون البائع موزعاً قد يكون موزعاً وقد لا يكون فقد يبيع الإنسان لباسه القديم وهذا بيع وليس تجارة ففي التجارة يكون هناك عمل. وهنا اعتمد السيد بهشتي على أن النسبته منعت من عمله التوزيع من العمل فيأخذ مالاً مقابل ذلك وهذا لو صح لوجب اختصاص النسبته بالتاجر الذي عمله التجارة والتوزيع أما غير التاجر ومن لم تكن التجارة عمله فلا تصح ولا يستطيع أخذ الزيادة في البيع نسبته بدعوى أنه سلب منه عمل التوزيع لأن هذا ليس عمله، وعليه فهذا الدليل لا يشمل جميع معاملات النسبته كمن باع بيته نسبته بأكثر من قيمته فعلى ذلك التوجيه لا يستطيع أخذ زيادة بسبب التأجيل لأنه لم يسلب منه فعاليتها الإقتصادية ولم يكن عمله التوزيع.

إضافة إلى انه يمكن للمرابي أن يقول أنه لو جاز للشخص أن يأخذ مالاّ مقابل سلب الآخرين فعاليتيه الإقتصادية في مدة محدودة فانا أولى بالأخذ وأكثر تضحية لأنني قد سلبت هذه الفعالية عن نفس طول العمر وجلست في البيت حتى يعمل غيري فإن كان السبب في أخذ الزيادة في النسبة سلب القدرات فلا فرق بين أن يكون السلب مؤقتاً وغير مؤقت لكن المسألة هي أن نفس سلب القدرة لا يمكن أن يكون له عوض لهذا مثل ما لو شلّ الإنسان نفسه ثم يطالب بعوض مقابل ذلك، وليس له ذلك. وكذا إذا بعثك سلعتي نسيئة فانا الذي سلبت عن نفسي هذه القدرة وأعطيتك قدرة فهي مبادلة بين قدرة وقدرة إذن، وتفويض قدرتي إليك مدة مؤقتة. وإذا كان كذلك فللمرابي أن يقول أنني عندما أقرض الناس مالاّ فقد نقلت القدرة من نفسي إلى غيري غاية الأمر أن المرابي يفعل ذلك طوال عمره. وعليه فلا يمكن أن يكون هذا التوجيه صحيح.

الإشراف على الأسعار:

كما أنه أراد نفي الحرية الإقتصادية ووضح ذلك بمسألة تثبيت الأسعار ومراقبتها وهو صحيح من جهة وغير صحيح من جهة أخرى.

فهل الإنسان حرّ في بيع سلعته بالسعر الذي يريده بمقتضى «الناس مسلطون على أموالهم» فله البيع بثمن زهيد وثمن مرتفع وله الغلاء حتى في المعاملة نقداً. وهل هذا في نفسه مشروع في الإسلام أم لا؟.

لا أقول مشروع فلعلة يكون حراماً ومع ذلك فهناك تشريع. فانظروا مثلاً إلى قوله تعالى: ﴿...إِذَا تَوَدَّكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ بَوْرِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾. هذا تشريع قرآني ولو باع شخص في تلك الحال فقد ارتكب حراماً لكن هل المعاملة صحيحة أم باطلة أيضاً؟. وهناك فرق بين أن تكون المعاملة باطلة وبين أن تكون صحيحة مع كون العمل حراماً والتفكيك بينهما ممكن فالمعاملة الظالمة صحيحة في حد ذاتها بمعنى أنها توجب تملك المشتري للبيع والبائع للثمن ومع ذلك فالبائع قد ارتكب حراماً. وهناك موارد كثيرة نهى الشرع فيها نهياً تكليفاً مع عدم النهي الوضعي وعدم إفساد المعاملة فمن ذلك معاملة المضطر فمن يبيع بيته اضطراراً مع حاجته إليه لكن هناك حاجة أهم طرأت عليه

كما لو مرض ابنه فاحتاج إلى معالجته لكنه لم يملك شيئاً غير بيته وهناك من يعلم أن هذا الشخص مضطر فييدي له استعداداً لشراء البيت ويسيء الاستفادة من حالة الإضطراب ويشتري البيت بأقل من قيمته الواقعية. فهل هذا حرام أم لا؟ نعم حرام. لكن المعاملة صحيحة أم فاسدة؟. إن كانت فاسدة فالمشتري لا يشتري حينئذ وإن اشترى فلا يحق للبائع التصرف في الثمن والنتيجة تعريض الولد للهلاك فإبطال المعاملة هو في غير مصلحة المضطر وتحريم هذا الظلم هو في نفع هذا المضطر. وماذا يفعل المضطر لو فسدت المعاملة؟

إذن مسألة قانونية حرية البائع والمشتري من حيث الصحة شيء وكون الظلم في حد ذاته حرام مسألة أخرى كما أن ثبوت الحق للحكومة الإسلامية بتعيين الأسعار مسألة ثالثة بل إن ثبوت هذا الحق للحاكم هو دليل على أن البائع حر في نفسه والحاكم يحق له تحديد هذه الحرية فلا معنى مثلاً للقول بأن الحاكم يمنع المعاملة الربوية لأن هذه المعاملة باطلة سواء منع منها الحاكم أم لم يمنع وكذا في مثل البيع الفردي فهو باطل سواء منع الحاكم أم لم يمنع. والحكومة الإسلامية لها الحق في تحديد حرية مسموح بها بالأصل في المعاملات ومن الناحية الفردية، وفق مصلحة تراها الحكومة. إذن تثبيت الأسعار هو دليل على ثبوت هذه الحرية من حيث الطبع الأولي لا أن معناها عدم ثبوت مثل هذه الحرية بل هي موجودة والحكومة الإسلامية في ظروف محددة تقيدها غاية الأمر يختلف هذا التحديد باختلاف الأزمنة والأمكنة فقد يشدد الحاكم في التضييق وقد يخفف منه وهذا الأمر بيد الحاكم. وكان يمكن للإسلام أن يقول مثلاً أنه لا تصح المعاملة إذا باع الشخص نقداً وكان ربحه أكثر من عشرة بالمئة وإن باع نسيئة يجب أن يربح المقدار الفلاني لكنه لم يفعل لأنه ليس صحيحاً أيضاً أن يضع تشريعاً أزلياً أبدياً من هذا القبيل إلا أنه جعل ذلك من صلاحيات الحاكم.

النسيئة ناشئة من حرية البائع في تعيين القيمة:

المعاملة النسيئة هي في الواقع استفادة من الإضطراب وهي نوع من معاملات المضطر - وإن لم يكن الإضطراب بتلك الشدة - فمن يشتري نسيئة فلأنه لا يستطيع

الدفع نقداً أو على الأقل لا يلائمه ذلك والبائع حرّ في بيع سلعته فيرى أن هناك مشترياً غير قادر على الدفع نقداً فيستفيد من حالة الإضطراب هذه ويرفع القيمة فالمعاملة نسبية ترفع القيمة لا أن هنا قيمة وزيادة، كما أن رفع القيمة في البيع نقداً لا يوجب في حد ذاته فساد المعاملة. نعم قد يكون ذلك حراماً لكن علينا أن لا نشبه بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية وهناك موارد كثيرة تثبت فيها الحلية التكليفية مع وجود مبغوضية تشبه الحرمة مثل الطلاق الذي قال الرسول ﷺ فيه: «أبغض الحلال عند الله الطلاق» وعرش الله يهتز للطلاق فإن قال قائل إنه إذا كان الطلاق مبغوضاً إلى هذا الحد بحيث يزلزل عرش الله فلماذا لم يُحرم؟ والجواب أن الطلاق شيء لا يريد الإسلام أن يقع إلا أنه لا يريد المنع من وقوعه بالقوة بل أراد أن يترك الناس ذلك باختيارهم من خلال المودة والعاطفة. يريد الحفاظ على الأسرة على أساس عاطفي لا أن تزول الروابط العاطفية ومع ذلك يمنع من الطلاق. ونظير هذا ما إذا تخلى المصلون عن إيمانهم بإمام الجماعة إذ يجب إحراز عدالته حتى يصلوا خلفه وقد يتأسف الإسلام لترك الناس الصلاة خلف هذا الرجل الجيد إلا أنه لا يجبرهم على الدخول إلى المسجد والصلاة خلفه فهذا العمل لا يقبل الإجبار. ولذا قال في الطلاق: أبغض الحلال، فهو حلال ومبغوض. وكذا معاملة النسبة.

وعليه فصحة وفساد المعاملة مطلب وحرمتها مطلب آخر. وأعتقد أن مسألة النسبة لا ربط لها بغير الحرية لدى البائع في تعيين السعر الذي يريد. نعم لو كانت هناك حكومة إسلامية لعينت قيمة للبيع نسبية وتمنع من تجاوزها ولا مانع من ذلك.

الحلول: تأميم البنوك:

هنا مسألة ثالثة مهمة هي الحلول. وبشكل خاص لا بد من الالتفات إلى ما ذكره المهندسان طاهري وبازركان إذ فضلاً بشكل واسع في ضرورة البنوك وبشكل خاص الضرورة الأساسية التي هي كون البنك واسطة بين أصحاب رؤوس الأموال والمحتاجين أو المنتجين المحتاجين إلى رؤوس الأموال فلنر كيف حلّ هذه المسألة.

إختار ورگزر المهندس طاهري على تأميم البنوك. وكنا فيما سبق أشرنا وذكرناه كاحتمال وذكره المصريون وهو أن حرمة الربا مرتبطة برؤوس الأموال الخاصة لا العامة لأن فلسفة حرمة الربا هي كون الربح الربوي المؤكد مع الصون من كل ضرر أمر غير طبيعي فهو من حيث الربح بحكم المضاربة ومن حيث الضرر بحكم الغرض ولذا لا يتضرر البنك أبداً. وعندما تكون هناك طبقة في البلد تربح دائماً دون أن تتضرر أبداً وطبقة أخرى قد تكون شريكة في الربح لكن كل الأضرار مترجمة إليها فهذا الأمر يوجب أن تكون هناك طبقة مع فارق شاسع بين الطبقات بكل لوازمه وعواقبه. وهذا إنما يتم إذا كان آخذ الربا هو الشخص فحينئذٍ تتشكل الطبقة. لكن لو كان آخذ الربا هم الناس أيضاً بمجموعهم وبعبارة أخرى الحكومة أو الدولة فالمال الذي يؤخذ من الناس من باب الربا يجمع في خزائن الدولة ويصير جزء من مالية عامة ويعود المال بشكل آخر إلى الناس. وللمهندس طاهري في هذا المقام تعبير لطيف إذ يقول: «يوجد هنا ربا لكن لا يوجد آكل الربا». والقرآن يقول: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ والأكل يحتاج إلى آكل. ولا آكل للربا هنا لأنه لا يوجد شخص كي يأكله وإنما يأكله الناس أنفسهم أي يعود مال الناس إليهم.

وأورد عليه المهندس بازرگان ب: أن فكرة تأميم البنوك ناشئة من نوع تفكير إشترافي حيث يذهب البعض إلى أنه ما لا يجوز للفرد فعله. فهذا العمل جائز للدولة فمثلاً لا يجوز للفرد إدارة بيت قمار أو مركز فحش لكن لا مانع أن تقوم به الدولة. والحال أن هذا العمل إما مقبول أو مرفوض وعلى الحالتين لا فرق بين أن تقوم به الدولة أو الفرد.

والذي يبدو أن هذا الإشكال غير صحيح كما ان القياس غير صحيح. فإن فلسفة حرمة القمار ثابتة في الحالتين سواء أدار بيت القمار فرد أم الدولة فإنه على كل حال أكل للمال بالباطل حسب التعبير القرآني إذ ينتقل المال من شخص إلى آخر لمحض الحظ مع الفوران والمغالبة. وكذلك الحال في الفحشاء. وهؤلاء الذين يقولون لا مانع من أن تكون الدولة آخذة للربا والمدافعون عن تأميم البنوك يدعون أن فلسفة حرمة الربا التي لاحظها الشرح وهي إيجاد الطبقات المختلفة غير موجودة في هذه الحال وإن كانت العلة ثابتة لم يكن هناك فرق بالتأكيد بين أن تقوم

الدولة بالعمل أو غيرها . مثل بيع الخمر حيث أن علة حرمة ثابتة في حالة تولي الفرد ذلك وفي حالة تولي الدولة . كما أن المهندس إستند على شيء آخر وسأذكر وجهه الفقهي - نعم فقهاؤنا لم يقبلوا بذلك لكن ذكر ذلك البعض - والسبب أن الفقهاء لم يتكلموا أبداً على فلسفة الأحكام وهم يعتقدون أننا لو أردنا اللجوء إليها والعمل بها فإن هذا يضيّع الفقه . نحن أتباع الأدلة والنصوص نأخذ بما تقتضيه النصوص والظواهر من أحكام وقد ندرك أحياناً فلسفة الأحكام وهذا يسعدنا وإن لم ندرك علة الحكم في مورد فلا نرفع اليد عن النص بسبب فلسفته ولذا قلت ذلك اليوم للمهندس . . . ما هو الفرق من حيث النصوص؟ عندما تسأل عن الفرق بين المكيل والموزون من جهة والمعدود من جهة أخرى وأنا نفسي طالعت النصوص فلم أجد فرقاً بينها أيضاً وقد اشتبه القائلون بالفرق على أساس النصوص . لكن هذا شيء يختلف عما إذا التزمنا بأن النص صريح بالفرق ثم أنكرنا الفرق بدعوى أن فلسفة الحكم على حد سواء فندع النصوص وهذا ما يرفضه الفقيه .

ويمكن بالنسبة لمسألة أخذ الدولة للربا استفادة شيء من النصوص مع غض النظر عن فلسفة الحكم . فالفقهاء عندهم في الاستنباط ما يسمى بـ «إلغاء الخصوصية» وما هو نظير قياس منصوص العلة . وإلغاء الخصوصية يعني أنه قد يرد دليل في مورد لا يمكننا التعدي منه لو جمدنا على ظاهر اللفظ لكن العرف يجيز لنا هذا التعدي ويرى أن ذلك جموداً لا مبرر له . وأذكر لذلك مثاله الأجلّي . فالإخباريون من علمائنا معروفون بالجمود وهم شديداً الجمود على ظاهر اللفظ ومن ذلك ما ينقل عنهم بشكل مضحك - وإن لم أجده في كتبهم وقد يكون هنا منسوباً إليهم كذباً - وهو أننا نعلم استحباب أن يكتب على كف الميت أنه يشهد بوحدانية الله ورسالة النبي ﷺ بدليل أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام كتب على كف ولده إسماعيل : «إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله» فقالوا يجب أن يكتب على كف كل شخص : «إسماعيل يشهد . . . » لأن الإمام الصادق عليه السلام كتبه بهذا النحو والحال أنه عليه السلام إنما كتب ذلك لأن الميت اسمه إسماعيل فإن لم يكن اسم الميت إسماعيل فكيف نكتب : «إسماعيل» .

مثال آخر : ورد في النص «رجل باع كذا وكذا» مثلاً فيسأل السائل الإمام عن حكم هذا الرجل فيذكر الإمام حكمه . فهل نستطيع هنا الجمود والقول أن

الحديث خاص بالرجل والحكم غير ثابت لو قامت المرأة بذلك العمل؟ هنا يقول الفقهاء العرف يلغي الخصوصية فإنه وإن ورد السؤال عن الرجل لكن لا خصوصية للرجل هاهنا. هذا ما يقال له إلغاء الخصوصية أي وإن كان اللفظ في ظاهره محدوداً لكن يمكن هذا المقدار من التوسعة من خلال التفاهم العرفي. وفي أدلة الربا نرى أن الإسلام يصرح في موارد الربا ﴿لَا تَقْلِبُوا وَلَا تَظْلَمُوا﴾ فالربا ظلم واعتداء على حقوق الآخرين واستغلال^(١) فهو ظلم لكنه يجيزه في بعض الموارد فهو مجاز بين الزوج والزوجة، بين الوالد والولد وخصوصاً إذا أخذ الوالد الربا من الولد. وبضمنية أن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص فالظلم لا مجال لأن يقال هو غير جائز إلا في مورد فإن جاز شيء في حالة يعلم أنه ليس ظلماً لا أنه ظلم جائز. وهنا نقول كيف جاز الربا بين الولد والوالد، بين الزوجة والزوج ولم يكن ظلماً؟ وهذا له توجيه واضح وهو أن الربا إنما حرم حتى لا تظهر الطبقية وظلم الآخرين. والشخصان الغريان عن بعضهما بل الإخوان الذين لكل منهما حياته الخاصة إذا أخذ أحدهما ربا من الآخر يوجب ذلك تعاسة أحدهما وهناء الآخر لكن حيث كانت العلاقة العاطفية بين الولد والوالد قوية وبشكل خاص من جهة الأب نسبة إلى ولده وخاصة مع ملاحظة أن الأب يموت عادة قبل الابن وتنقسم الثروة بين الأبناء يكون الربا الذي يدفعه الولد لوالده كما لو كان ينقل المال من جيب إلى جيب أخرى ففلسفة حرمة الربا منتفية هنا. وكذا الحال في الربا بين الزوج والزوجة إذ يعيشان حياة مشتركة وما عند أحدهما يصرف على الآخر فالربا بينهما أيضاً كنقل المال من جيبه إلى أخرى. وعلى هذا فالإشكال الذي أورده المهنس بازركان على المهندس طاهري غير وارد.

لكن أن نقبل بهذه النظرية فمرتبط بأن يمكننا إلغاء الخصوصية في هذا المقام وقد يقول الكثير من الفقهاء بعدم صحة ذلك وأنه نوع قياس والفقهاء حذرون من القياس أكثر من اللزوم والسبب - وقد أشرت إليه مراراً - الاستفادة الخاطئة والزائدة لأبي حنيفة وأتباعه من القياس، وقد بنى أبو حنيفة على

(١) وإن قلنا أن ليس كل استغلال ربا لكن كل ربا هو نحو استغلال.

القياس ونحوه بحجة أن الأخبار ضعيفة وأن الأخبار المعتمدة قليلة ولو لم يواجه أبو حنيفة من قبل السنة كما الشيعة لم يكن ليبقى شيء من الفقه. والسنة أنفسهم ينقلون في هذا المقام قصة لطيفة هي أن أبا حنيفة كانت عادته الأخذ بالقياس فكان يقيس في الأمور الطبيعية أيضاً وقد يستنتج أحياناً أشياء مضحكة وقد تكون هذه القصة مخترعة للمزاح.

قالوا: ذهب أبو حنيفة يوماً إلى حلاق وكانت لحيته كالقمح والشعير فقال للحلاق إحلّق الشعرات البيضاء من أصلها حتى لا تعود فقال له الحلاق بل إنها ستكثر في هذه الحال فقال له أبو حنيفة حينئذٍ فاقطع إذن السوداء من أصلها. فقد كانت عادته القياس فقال لنفسه إذا كانت البيض تزداد بالحلق فكذلك السود.

وعليه فقبول أو ردّ هذه النظرية مرتبط عند الفقيه بإلغاء الخصوصية وعدمه. ولا يبعد أيضاً أن لا يكون هناك مانع من إلغاء الخصوصية في المقام وهذا ليس بمستبعد إن لم يكن هناك حل آخر، لكن لا يمكن الجزم به.

الحلول الأخرى: المضاربة، القرض الحسن، بيع السلم

كان توجه المهندس طاهري إلى خصوص القروض الإنتاجية من بين أعمال البنك المفيدة وهذه القروض هي القسم الرابع من الأقسام التي ذكرها المهندس بازركان. وبالتالي فإن هناك حلاً غير الحل الذي طرحه وهو المضاربة وهي طريق صحيح وقد سلك المهندس بازركان هذا الطريق أيضاً. والمهندس طاهري ذكر نوعين من القروض: أحدهما قروض العجزة وهو مورد القرض الحسن والجميع متفقون على أن الحل لهذه القروض أن يكون في المجتمع الإسلامي صناديق القرض الحسن ولا حل آخر، بل إن وجود صندوق من هذا القبيل مع غض النظر عن رفعه لحاجات الآخرين يمثل كملاً عاطفياً في المجتمع. والآخر هو القروض الإنتاجية والحل فيها المضاربة كما ذكرنا.

لكن هناك نوعان آخران ذكرهما المهندس بازركان ولم يتعرض لهما المهندس طاهري وبالتالي لم يذكر لهما حلاً. وهما: قرض الأملين وحله سهل

جداً وهو بيع السلم^(١). فمن عنده سلع يستلمها فيما بعد وهو بحاجة إلى الأموال لكنه غير عاجز بل عنده ما يستلمه فيما بعد فبدل أن يقترض يستطيع أن يبيع بيع السلم والفرق بين القرض الربوي وبيع السلم وهو أن المقرض في القرض الربوي أكثر أماناً ولا ضرورة لذلك إذ لا لزوم للحديث دائماً لمصلحة صاحب المال.

هل قرض الدائنين ضرورة؟

بقي قرض الدائنين وذكروا له حلاً وهو أن يوجد صندوق تعاوني للقرض. وأن يكون هناك شركاء يضعون مالهم الزائد في الصندوق بعنوان الإقراض على أن يكون لهم حق الاقتراض بنسبة معينة وتلحظ فائدة بالسعر العادي ثم يوكل أصحاب الأموال الإدارة بتقسيم الفوائد فيما بينهم مع الأرباح عند إنتهاء السنة وفي هذه الصورة يكون المقرض قد دفع فائدة بمقدار مصاريف البنك ولم يأخذ أحد الربا من أحد.

وكأن هذا الحل لا مانع منه بشرط - وكما أضافه السيد بهشتي - أن يلتفت الجميع إلى أن هذا الربا هو ربا شكلي لا واقعي. فالعمل هو بشكل الربا وليس واقعاً ربا.

لكن عندي سؤال وهو: هل أن قرض الدائنين ضرورة من الضرورات أم لا؟ وهذا القرض هو عادة قرض التجار فهل هذا العمل في العالم الاقتصادي عمل صحيح بحيث يشتري التاجر السلع ويبيعه نسيئة ثم تهبط حوالاته ثم يشتري من جديد السلعة ويبيعها نسيئة أغلى من السعر نقداً ويستمر على هذه الحال؟ إن هذا العمل غير طبيعي، ومن هذه الجهة يجب تأييد السيد بهشتي بأن فلسفة وجود التاجر هي كونه موزعاً والتوزيع السالم لا يكون بازدياد القيمة لكن عندما يقوم التاجر بدل التوزيع ويقوم بمعاملة مع التجار الآخرين - وأكثر المعاملات تتحرك في السوق بين التجار أنفسهم لا أنهم وسائط بين المنتجين

(١) سمياء بيع السلم والتعبير بالفارسية 'بيش فروش' وهو البيع الذي يتأجل فيه المبيع ويستلم البائع الثمن سلفاً.

والمستهلكين - فهذا العمل يوجب إرتفاع قيمة السلعة أضعافاً مضاعفة وهو يضرر المستهلك. فمن يحتاج إلى قرض باعتبار أنه دائن فلماذا يحتاج إليه حتى تزداد هذه المعاملات اللغوية والتي تضرر المستهلك. نعم تزداد الفعالية الإقتصادية في السوق لكن أكثرها في نفع أصحاب الأموال الذين يتعاملون مع بعضهم والنتيجة هي أن سجادة مثلاً تصنع في كاشان وقد لا تكون تكاليف المتر على المنتج الأصلي أي العامل وصاحب المواد الأولية خمسين تومناً تصير وعلى أثر رفع صاحب المال الذي يملك المصنع الذي أنتج فيه السجاد للقيمة وأثر زيادة القيمة إثر الحركة في السوق، تصير قيمة المتر ألف تومان عندما يستلمه المستهلك.

يجب الإلتفات إلى أن قرض الدائنين إنما يحتاجه التجار لا الذين لهم مشاريع زراعية أو إقتصادية فهل هذا أمر ضروري أن نجد له حلاً؟ في رأيي لا ضرورة لهذا القرض فمن يبيع سلعته نسيئته ويأخذ ربحه فيما بعد أي ضرورة لكي يأتي بمعاملة لغوية أيضاً.

مناقشة

سؤال: ما هو حكم الأعمال التي هي من قبيل الطبابة؟ هل هي بيع أم شيء آخر؟ وعندما يدفع المريض مالاً فمقابل ماذا؟

الأستاذ: مثل هذه الأعمال هي إجارة وقد تعرضوا لهذا في باب الإجارة وإن الأجير على قسمين فتارة يكون الشخص أجيراً بأن يجعل عمله تحت تصرف شخص آخر بشكل مطلق مدة معينة وقد يكون عمله خلال هذه المدة محدوداً وقد يقوم له بعدة أعمال فيقول له المستأجر أنت أجير عندي خلال هذا اليوم تقوم بعمل ما أطلبه منك وقد لا يكون ذلك العمل محدداً وعليه الاستعداد لذلك العمل وإن لم يطلب منه أي عمل في يوم يستحق الأجير مع ذلك أجرة لأنه وضع نفسه تحت تصرفه مقابل تلك الأجرة والآخر لم يستفد منه لكن عليه أن يدفع له الأجرة.

وهناك نوع آخر من الإجارة لا علاقة للمستأجر فيها بوقت وطاقة الأجير وغيره بل يريد منه العمل كما لو أخذت قطعة قماش إلى خياط كي يخطه فيطلب الخياط أجرة على عمله، فلم يكن الخياط هنا أجيراً إلى مدة معينة بل يأخذ أجرة على ذلك العمل. ومثله عمل الطبيب فالشخص يطلب من الطبيب معاينة المريض ولا يطلب منه أن يكون أجيراً عنده ساعة أو ساعتين بل يدفع له أجرة على عمله فلا يصح الخلط بين هذين النوعين.

تعليقات الأستاذ الشهيد على كتيب المهندس طاهري

قال في تعريف الربا: «أخذ الزيادة في المعاملة بين المثلين».

هذا التعريف لا يشمل إلا الربا المعاملي والحال أن مقصود الكاتب الأعم. ويمكن هنا البدء بالبحث فيقال: إن أساس الربا الربا المعاملي والقرض حريمه عكس ما ذكرناه سابقاً لكنه مشكل جداً.

وهنا بحث آخر هو أن القرآن جعل البيع مقابل الربا فهل المقصود خصوص الربا القرضي أم يشمل الربا المعاملي أيضاً الذي هو نوع بيع؟ إن كان المقصود خصوص الربا القرضي وجب القول أن المراد تحريم مطلق الربا والبيع حلال إلا بعض البيوع وبالتالي لا تكون طبيعة البيع مقابل طبيعة الربا ومن المستبعد جداً جعل البيع مقابل الربا وإخراج بعض أفراد البيع وإدخاله في الطرف المقابل.

وإن كان المقصود الأعم فهذا يعني أن القرآن لا يرى معاملة المثل بالمثل بيعاً وأن ليس البيع إلا معاوضة واقعية بين السلع المحتاج إليها والمعاوضة بين الشيء ومثله ليس واقعية بل ليست إلا تلك الزيادة. حقيقة البيع معاوضة الإحتياجات وحقيقة الربا الإضافة وإن كانت المعاملة بين مثلين ولو بصيغة «بعت» و«اشترت» فهي ليست إلا إضافة وليست معاوضة. كما أن الإسلام لا يرى حقيقة البيع متقومة بصيغة «بعت» و«اشترت» بل هو معاوضة حقيقية بين جنسين مختلفين. وتجب ملاحظة الروايات وهل سميت معاملة المثل بالمثل بيعاً أم ربا؟ هذا أمر جدير بالاهتمام.

لا يبعد أنه لم يكن الفرق واضحاً في المجتمعات البدائية بين القرض والبيع ولم يكن هناك عملة بل كانوا يعطون جنساً قرضاً وبعد مدة يستردون ذلك الجنس مع إضافة.



يقول في صفحة . . . وفقاً لكتاب «الإسلام والملكية»: «هناك أشياء ذات قيمة واقعية مثل الهواء والماء والنور وأشياء قيمته تبادلية والنقد فاقد لكلتا القيمتين». والحقيقة هي أن الهواء والنور فاقدان للقيمة والسلع ذات قيمة واقعية والنقد قيمته تبادلية.



ذكر توجيهاً للنسيئة وعدم كونها ربا: «أن النسيئة ليست مبادلة بين مثلين وأخذ الأزيد من القيمة الواقعية باعتبار أن البائع لم يقبض الثمن فعلاً فلم تتم المعاملة عملياً وإن تمت قانونياً والمبلغ الزائد الذي يأخذه هو في الواقع مثل أجره البيع خلال تلك المدة».

هذا التوجيه غير صحيح: أولاً لأن النقل والانتقال قد تحققا حقيقة ولذا لو تلف المبيع فالمسؤولية على المشتري لا البائع وبالتالي فإن منافع البيع هي للمشتري لا البائع.

ثانياً: قد لا يكون المبيع مما يقبل البقاء مثل الفواكه والثلج وغيرها مما يتلف عند الانتفاع منها ولا يبقى وفي هذه الحال لا معنى للأجرة.

والحقيقة أن إشكال النسيئة مبني على أن الثمن والمثمن لهما قيمة واقعية هي ما وقع عليها من عمل وأن هذا هو ملاك القيمة وبالتالي أي مبلغ زائد فهو ربا وعلى الأقل أي مبلغ زائد عن القيمة الواقعية المتناسبة مع المدة والزمان والحال أن هناك نظرية أخرى وهي أن ملاك القيمة قائم في العرض والطلب فإن زاد الطلب وقل العرض زادت القيمة. ثم إنه لا يجب أن يتفق الثمن مع القيمة الواقعية سواء كان ملاكها العمل أم العرض والطلب. والمعاملة النقدية تصح أيضاً حتى إذا زاد الثمن عن القيمة الواقعية وأحياناً قد يكون هناك غبن ولكن لا يعني ذلك أن هنا رباً. والخلاصة أن الحرية في التجارة محفوظة. نعم الإشكال الباقي أن الحرية في التجارة يمكن تقييدها وتعيين السعر العادل لمصلحة المستهلك والمشتري بخلاف النسيئة التي هي نوع من معاملة المضطر حيث يكون المنع منها في ضرر المشتري المضطر بنحو من الاضطرار. فالمعاملة نسيئة في الإسلام من قبيل معاملة المضطر قد يكون هو البائع وقد يكون المشتري ولا سبيل للمضطر إلا بالبيع بأقل من قيمة المثل في السوق الحرة أو يشتري بأكثر من قيمة المثل. وإذا اشترى بأكثر من قيمة المثل بسبب الاضطرار لا يعني ذلك أن في المعاملة رباً. وعامل الزمان يختلف تأثيره حسب النسبة لأنه مبين لدرجة الاضطرار.



في الصفحة . . . مسألة هي أن قيمة النقد ليست واقعية بل اعتبارية ولذا طرح معيار القيم - طبعاً - كان بيانه بنحو آخر وأن قيمة النقد لا واقعية ولا تبادلية لكن بيانه ناقص والبيان التام هو ما ذكرناه فالنقد ليس سلعة وفي المراجعة يتغير النقد إلى سلعة وقد حدد له أجرة وهذا فيه عيبان:

(١) إن النقد يجب أن يكون واسطة وفي حالة سيلان مستمر فيتمركز ويركد والحال أنه يجب أن لا يتمركز ويركد.

(٢) إن ما ليس سلعة يصير سلعة وتترتب عليه آثار السلعة كالأجرة. وهذا هو الخلاف الأصلي بين أنصار ورافضي الربا فأنصار الربا يعتبرون النقد سلعة والرافضون ينكرون ذلك.

لكننا ذكرنا في بحث الربا أن هذه الفلسفة للربا لا تنسجم مع رأي الإسلام لأن رأي الإسلام هو أن الربا لا يختص بالنقد بل جارٍ في القرض والمعاملة بين مثلين وإن لم يكن هناك نقد. فلا بد من علة أوسع من ذلك.

ثم ما هو الفرق واقعاً بين النقد والسلعة؟ فعندما يدفع شخص سلعة لآخر فأمامه طريقان أحدهما: أن يأخذ سلعة أخرى تساوي تلك السلعة من حيث القيمة.

ثانيهما: أن يأخذ نفس الثمن مقابل تلك السلعة لكن ذات الثمن ليس شيئاً يقبل النقل والانتقال بمعزل عن أي مادة إلا إذا كان ذلك في الذمة وهو لا يقبل التسليم إلا في ضمن عين من الأعيان كما أنه لا يقبل الإعتبار لأنه لا يرى. فالنقد بمنزلة تجسم قيم السلع أو كسند معتبر عام. وحيث أن النقد عين القيمة متجسدة فلماذا لا تكون هناك أجرة عليه؟.

نحن إن قبلنا بالنظرية التي أبديناها في القرض فالإشكالان محلولان وإن لم نقبل بها فالإشكال لا حل له. وعلى كل حال فالفلسفة التي أبدناها هي تلك الفلسفة الموروثة عن أرسطو من كون النقد غير منتج للنقد.



في صفحة . . . دافع الدكتور . . . عن الربا بأنه نوع أجرة النقد وكان إشكال الكاتب أن النقد ليس سلعة. والحال أن الإشكال الصحيح هو أن القرض ليس

إجارة فهو لا يقبل الإجارة لأنه مما يزول بالانتفاع منه مثل الفواكه ونحوها، والفرق هو أن الفاكهة يستفاد منها بأكملها وإعدامها أما النقد فيستفاد منه باستعماله ونقله. وبناء على استدلال الكاتب لا مانع من الربا في غير النقد.



وفي صفحة... جمع بين ما ذكره في الصفحة... من أن المال ليس سلعة فلا أجرة عليه وما ذكره في الصفحة... من أن النقد ليس له أجرة معينة فقال: «ذهب الإسلام إلى تحديد أجرة الأعيان لكنه لا يعتبر النقد سلعة وأن الفائدة غير المعينة التي يأخذها المقرض أو صاحب المال تابعة للربح الناشئ من عمل المقرض. وبعبارة أخرى لما لم يكن النقد سلعة في رأي الإسلام فليس له أجرة معينة لكن له فائدة غير مشخصة (!؟) يسمى ذلك في الفقه الإسلامي بالمضاربة».

والجواب أن الإسلام لم يجعل للمقرض في أي حال فائدة معينة أو غير معينة والمضاربة ليست قرضاً وربح المضاربة ليس فائدة على النقد. فلا يصح أن يقال أن رأي الإسلام هو أن لا أجرة معينة لأن النقد ليس سلعة. النقد ليس سلعة ولا أجرة عليه لأنه لا يقبل الانتفاع به مع بقاء العين والمضاربة ليست قرضاً. وربح المضاربة بناء على نظرية الكاتب ناشئ من عمل العامل لكنه في الإسلام ناشئ من تعاون المال والعمل واشتراكهما فللمال دور الآلة.

البنك - الضرورات:

يجب بيان أعمال البنك بالتفصيل لكن الأساس هو ما قيل في العصر الجديد عنه أنه ضرورة وهذا مرتبط بأمرين:

أ) أن لا تبقى رؤوس الأموال راكدة وأن تكون في حالة سيولة. والبنك وسيلة لجذب رؤوس الأموال الصغيرة لتودع في البنك مع إعطاء فائدة أو جائزة. فيجمع رؤوس الأموال ويجعلها تحت تصرف ذوي القدرات التجارية أو الزراعية أو الصناعية مع أخذ فائدة منهم - وبالطبع أكثر من الفائدة التي يدفعها - وعلى هذا فالبنك مثل دلال وسمسار وواسطة بين المال والعمل.

ب) إن البنك يوجب توسعة دائرة النشاطات فقروض الدائنين التي تتم بشكل بيع وشراء الكمبيالات تصير سبباً في عدم جلوس البائع بلا عمل في انتظار وصول ماله بل إنه يهيئ لنفسه النقد من خلال بيع الكمبيالة بأقل من قيمتها ويعمل عملاً زراعياً أو صناعياً أو تجارياً - طبعاً بيع وشراء الكمبيالة يكون عادة في العمل التجاري بين الوسطاء ومن غير المعلوم إمكانية إدخال هذا المقدار من الفعالية في خانة التوزيع الصحيح -. إذا لاحظنا مصالح المجتمع بل قد يوجب ذلك الكثير من الإشكالات في التوزيع لأنه مع تكثر الوسائط على خلاف الفعالية الزراعية والصناعية ترتفع الأسعار.

كما أن قرض الآملين إن لم يكن للإستعمال فهو يوجب توسعة نشاط المقرض لكنه إن كان بقصد التوسعة فسيدخل في القرض الإنتاجي.

الجلسة الرابعة:

هذه الجلسة^(١) الأخيرة نريد استخلاص النتائج وابتداء نذكر خلاصة أجوبة الأسئلة التي طرحت في الجلسة السابقة.

طرح سؤال جيد ذكر فيه أمور هي حسب تعبير الفقهاء عناوين ثانوية. فقبل إنه يجب الالتفات إلى نقطة هي أننا لو كنا ننتظر ما لا وجود له فعلاً ولم نستفد من الإمكانات الموجودة واعتبرنا ذلك ممنوعاً فستكون له عواقب سيئة جداً. وذكر مثال جيد لذلك وهو مسألة حكومة الجور وهي أيضاً مطروحة في الفقه. والإسلام له نظرية في باب الحكومة والحاكم وماذا يفعل، لكن في الظروف الفعلية لا وجود لمثل تلك الحكومة^(٢) والحكومة الموجودة هي غير الحكومة الفاضلة، ومن الواضح أن مراكز الدولة بمنزلة دروع فإذا أراد المسلم الحقيقي - والمسلمون الحقيقيون قلة - ترك جميع هذه المراكز بسبب أن الحكومة غير صالحة وأن القبول بها إعانة لحكومة الجور فلا يجوز لنا الدخول في هذه الأعمال، فسيؤدي هذا الترك إلى ذل وتعاسة المسلمين. وفي الفقيه حديث يعتمد عليه أيضاً وهو: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يجب تحقيق الممكن استيفاؤه. وفي الفقه ذكر أن قبول الحكومة والمركز من قبل الجائر حرام لكنه جائز في بعض الموارد وواجب في موارد أخرى وذلك إذا توقف عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو إنقاذ عدد من المسلمين. فتارة

(١) كانت هذه الجلسة في بعض الأحيان ذات أسئلة وأجوبة وكان كلام الحضور في هذه الأحيان أدق.

(٢) يجب الالتفات إلى أن هذه البحوث ذكرت قبل الثورة الإسلامية.

يكون الشخص في مركز وتكون خدماته مساوية للمضار فهنا يقال أن قبول المركز مباح وجائز وأخرى تكون خدمات الإنسان إذا شغل ذلك المركز كثيرة فيقال أن قبول المركز حثيث واجب. وهذا أمر معقول في الدنيا أيضاً وكثير من الأحزاب والجماعات حيث تكون جماعة مخالفة لجماعة أخرى والحكومة بيد الجماعة الأخرى فتأتي الجماعة المخالفة وتشغل عدة مراكز تساعد على تحقيق أهدافها.

قالوا: وكذلك الحال في مسألة البنك ثم مثلوا بأنه لو أراد التجار أو ذوي المشاريع الصناعية أو الزراعية الإعراض عن البنوك وعدم تشغيل أموالهم بحجة أن البنك الذي نريده غير موجود وما هو موجود حرام والعالم عالم منافسة فالنتيجة هي الإنكسار.

وهذا المطلب أساسي جدير بالاهتمام لكنه فرع عدم إمكان إيجاد بنك شرعي في الظروف الحاضرة. فإن استنتجنا أن إقامة مثل هذا البنك غير ممكن عملياً وإنما هو أمر خيالي تصل النوبة إلى ما ذكر ويجب القبول بـ كما نقبل بالتولي من قبل الجائر. . . لكن إن كان ذلك ممكناً فمن الواجب العمل على إيجاد البنك الشرعي.

والدكتور. . . كان له بحث فيه تأييد للحل الذي اقترحه المهندس طاهري وآخرون، من أن للبنك ضرورة إذ يتمكن من أخذ القروض بشكل ودائع، على تجميع رؤوس الأموال الصغيرة ثم جعلها تحت تصرف الآخرين مما يوجب تحريك العجلة الإقتصادية وفيه خدمة كبرى، ونحن نقبل أصل الخدمة في حد ذاتها إلا أن الطريق غير منحصر بالربا بل المضاربة طريق صحيح أيضاً. وهذا الأمر ليس جديداً والشئ الجديد أنه عبر بالبورصة التي تعني شراء الأسهم. نعم هذا المطلب لم يخطر على بالي بهذه الصورة وكان هذا مشكلة لي من أنه لو بُني على دخول رؤوس الأموال الصغيرة في أعمال نظير شراء الأسهم فسيكون فيه مشكلة لأنه سيتوالى الأفراد على وضع المال في البنك وإذا أراد البنك أن يشاركهم في بعض الموارد قد يقع في صعوبة عملياً بخلاف الوضع الجاري عليه البنك فعلاً إذ يأخذ المال من الأفراد لنفسه ثم يقرضه لآخرين بالربا وهذا ليس فيه مشكلة للبنك. قال الدكتور الأمر بهذا النحو - ولعله محط

نظر المهندس طاهري أيضاً - أن البنك يبيع أسهمه بنفسه فيدخل مباشرة في مضاربة أو مزارعة ونحوهما ويشارك في السهام بشكل مباشر وعندما يدفع الأفراد أموالهم للبنك كودائع يبيعهم البنك من أسهمه بمقتضى إجازة شركائه له حتى أنه يمكن إذا اقتضت مصلحة البنك العامة البيع بأعلى قيمة وعلى كل حال فإن مشكلة المحاسبة تحل أيضاً بهذه الطريقة بأن يشتري البنك السهام ثم يبيعها لآخرين. وقد يعترض شخص بأن الناس تضع أموالها في البنوك حتى تستردها ساعة تشاء فإن كان ذلك بشراء الأسهم فقد لا يتمكنون من الرد ساعة يشاؤون. والجواب هو أن البنك يقوم بدور السمسار هنا بأن يكون هناك شريك يريد شراء أسهم من معمل مثلاً وآخر يريد بيع تلك الأسهم.

هذا غير ممكن عملياً لأنني قد أضع مالاً في البنك وأذهب في يوم آخر لأسترده فإذا أراد البنك أن يحسب أن يبيعي اليوم مقداراً ما وفي يوم آخر يسترده...

لا هذا غير الحساب الجاري وليس الحال كذلك في مقام العمل. فإن من يضع مالاً ويحتمل أنه سيسحبه بعد عدة أيام يضعه كحساب جاري لكن من يضع ماله كودائع لا يحتمل عادة بأن يسحب الأموال بسرعة.

هذا في الودائع الثابتة لكن الأمر ليس كذلك في الإدخار المعمول به عادة. مسألة الودائع الثابتة والإدخار ليست من الضروريات فلا ضرورة لأن يكون هناك ما يسمى ودائع وآخر ما يسمى إدخار، علينا أن نرى ما نحن بحاجة إليه وفي الواقع لا نحتاج لأكثر من شيئين أحدهما وضع المال المؤقت حتى يسحب ساعة يشاء صاحبه. وهذا المال يوضع في حساب جاري. والثاني الأموال التي يضعها الإنسان في البنك ولا ينوي سحبها ولا يحتاج إليها قبل عدة أشهر على الأقل وهذه الأموال يمكن وضعها بشككين في البنك: إدخار، وديعة. وقد توضع جميع هذه الأموال كوديعة ثابتة ولا أعتقد أن هذه مشكلة مهمة.

وكان المهندس... يميل إلى أن تبين فتاوى الفقهاء الفعليين في هذا المجال. وهنا أذكر امرين كمقدمة ثم أذكر خلاصة تلك الفتاوى.

هل يمكن أن تكون الدولة مالكة

الأمر الأول حول ملكية الدولة. وبين الفقهاء نظريتان أحدهما أن الدولة كالفرد قد تملك وتترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على ملكية الفرد. وحسب تعبير اليوم الدولة ذات شخصية حقوقية.

وقد اختار هذا الرأي السيد البروجدي والسيد حسين القمي والكثير من المراجع الفعليين الذين تقلّدونهم. فلا فرق عندهم في الملكية بين الشخصية الحقيقية والشخصية الحقوقية وسواء كانت تلك الشخصية الحقوقية هي الدولة أم غيرها وسواء كانت الدولة ظالمة أم غير ظالمة فالدولة الظالمة مثل الفرد الظالم الذي يكون عمله غير المشروع باطلاً وعمله المشروع صحيحاً فكون الشخص ظالماً لا يوجب بطلان جميع أعماله.

وبعض آخر فتواه عدم الاعتراف بالشخصية الحقوقية ولا وجود إلا لشخصية حقيقية وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء المعاصرين مثل السيد الخوئي وصاحب كتاب «البحوث الفقهية» وهم يعتقدون أن الدولة ليس لها صلاحية الملكية حتى لو أرادت أن تقوم بعمل مشروع لا يمكنها أن تملك وإنما الذي يمكنه أن يملك هو الشخص الحقيقي فقط. وعلى هذه النظرية ستظهر إشكالات كثيرة.

والبعض مثل المهندس طاهري وصل - وقلنا أنه كلام ليس بعيداً - إلى أن الدولة ليس فقط يمكنها أن تملك بل يمكنها أن تأكل الربا. والاحتمال موجود في عدم المانع من أن تأخذ الدولة الربا لأنها بمنزلة أب للناس. وهذا نوع يفتح مناط ذكره البعض لكن أولئك يقولون أن الدولة ليست شيئاً فكل ما يصل من مال إلى الدولة فليست هي المالك بل هو مال الأفراد وحيث أننا لا نعرف من هم فالمال مجهول المالك. وحينها يتعاملون مع أموال الدولة معاملة مجهول المالك الخارج عن هذه الحسابات ويصير كمال يعثر عليه إنسان. أما الذين يرون الدولة مالكة سيختلف عندهم الحل عن الذين لا يعتبرونها مالكة. وما نقوله نحن ورأي بعض مراجع التقليد الذين تقلّدونهم^(١) أن الدولة لها

(١) الظاهر أن المقصود الإمام الخميني (قده).

صلاحية الملكية ودليلهم هو: إنكم تقولون أن الدولة أو أية مؤسسة عامة ليس لها وجود حقيقي وما لا وجود حقيقي له كيف يمكن أن يكون مالكا؟ والجواب هو أن الملكية نفسها ليست ذات وجود حقيقي بل هي أمر اعتباري ونحن تارة نريد أن نثبت أمراً حقيقياً لأمر اعتباري وأخرى نريد أن نثبت أمراً اعتبارياً لأمر اعتباري. والدولة ذات وجود اعتباري كما أن وجود الملكية اعتباري فهذه مجموعة اعتبارات اجتماعية حسب تعبير «روسو» يفرضها البشر بمنزلة أمور واقعية لترتيب مجموعة آثار لا يمكن ترتيبها ما لم يعتبر هذا الأمر الاعتباري والمثال الواضح على ذلك الرئاسة والمرؤوسية في النظام الإداري.

فتحن مثلاً نريد اعتبار شخص رئيساً لجلستنا فهل يصير حقيقة وتكويناً رئيساً للجلسة إذا اعتبرناه كذلك: أي هل يتغير شيء في شخصيته الواقعية؟ أم أننا نفرض له نوع فوقية ورئاسة نظير رئاسة الرأس على البدن.

ونفرض أنفسنا بمنزلة أعضاء الجسد وهو بمنزلة الرأس يعطي أمراً ونحن ننفذ. هذا الاعتبار هو من أجل أن ينتظم عملنا وحتى يصير هذا النظام أمراً واقعياً لا بد من اعتبار ذلك. وكذلك الحال في مسألة الملكية وعليه فليس بإشكال كون الدولة ليست شيئاً حتى تكون مالكة لأن الملكية هي أيضاً ليست شيئاً بهذا المعنى. الدولة ذات وجود اعتباري وأفرادها موجودون حقيقة والملكية أيضاً ذات وجود اعتباري.

الأمر الثاني الذي يجب ذكره في المقدمة هو أن السبيل الذي سلكه الفقهاء عادة - وكأنهم عدلوا عنه أخيراً - مختلف عن السبيل الذي طوينا. في تلك الجلسة التي ذكرت فيها رسالة السيد الميلاني ذكرت أن الطريق الذي ذكره أولئك السادة والذي لم يكن ملفتاً لنا أنهم ارادوا تغيير الشكل الظاهري لما هو موجود فعلاً وتصحيحه بذلك وحل جميع إشكالاته. أي أن طرحهم لا يغير من ماهية القضية شيئاً بل يغير الشكل والصورة فبدل أن تقول مثلاً أعطيك ألف تومان على أن ترده ألفاً ومائة تومان بعد ستة أشهر تقول أبيعك هذا الألف بـ ألف ومائة. إن هذا الأمر لا يغير ماهية المسألة بل هو مجرد تغيير لفظي ظاهري وليس هو ما نريده.

ومع الالتفات إلى أن بعض الحلول التي طرحت مبنية على هذا التغيير

الظاهري تنقل هذه الحلول. وأول مسألة في باب الربا هي أنه هل أن جميع المعاملات التي تصح مع الفرد هي صحيحة إذا عقدت مع البنك أم لا؟. الجواب أنها صحيحة بناء على هذه النظرية ولا مانع فالمال الموضوع في البنك حلال أو على الأقل بني على حلية لأنه لا يمكن الحكم بحرمة ما لا يقين لنا بالحرمة.

الحساب الجاري:

هل في فتح حساب جاري في البنك إشكال؟ لا. لأن معنى الحساب الجاري أن الشخص يقول أضع مالي في البنك كأنه أمانة وأستطيع أن أسترده ساعة أشاء. لكن الجميع يعلم والفقهاء يوافقون أيضاً أن هذا ليس أمانة وإنما يكون أمانة إذا بقيت عين المال محفوظة ثم تسترده والحال أنك تضع مالك في البنك وتسمح له بالتصرف به كما يشاء وعليه فأنت تقرض البنك مالاً بحيث تستطيع استرداده ساعة تشاء وحيث أنه قرض بلا فائدة فلا مانع منه.

قد يعترض شخص بأننا نعلم أن البنك يأخذ الربا ويقوم بالمعاملات المحرمة فكيف يجوز لنا أن نعطي البنك مالنا الحلال ثم نسترد مالاً لا ندري هل هو حلال أم حرام.

والجواب أن الشرع سهل في أمثال هذه المسائل فلو أخذت هدية من شخص تعلم أن ماله مختلط بالحرام والحلال فالمال الذي تأخذه حلال لك وليس لك أن تقول عندي علم إجمالي بأن في ماله حراماً والعلم الإجمالي يوجب الاحتياط، لأننا نقول هنا أن اليد معتبرة واليد حاكمة على العلم الإجمالي فإذا أخذت هدية من شخص تحتل الحلية وأنه دفع من المال الحلال فلا يجب الفحص أكثر من ذلك. والإمام الصادق عليه السلام يقول لو لم تكن يد المسلم حجة «لما بقي للمسلمين سوق» فأنت تذهب مثلاً إلى السوق لتشتري شيئاً فلا يجب عليك البحث عن مصدر ذلك الشيء.

البنك هو أيضاً مثل الفرد والفرص أن البنك لديه المال الحلال والمال الحرام وعندما يعطيك البنك مالك عليك البناء على حليته.

الإدخار والودائع:

تبحث في غير الحساب الجاري أي فيما يعطي عليه البنك فائدة سواء وضعت كإدخار أم كوديعة. يقولون أنه لو كان هناك اتفاق ولو ضمنى على أن يدفع البنك فائدة ففي المعاملة إشكال. فإن كان هناك اتفاق صريح فهو ربا قطعاً وإن كان هناك اتفاق ضمنى بأن يكون بناء البنك على أن يدفع مقداراً معيناً من الفائدة وأنت تضع المال على هذا الأساس فهو ربا قطعاً أيضاً. نعم لو فرضنا - ومثل هذا الفرض غير موجود عملياً - أنه لم يكن هناك أي اتفاق لا ضمنى ولا صريح لكن البنك يضيف من قبل نفسه مبلغاً بحيث لو لم يضاف ليس له حق المطالبة ففي هذه الحال لا مانع من أخذ الفائدة لكن الظاهر أن هذا الفرض غير ما هو موجود فعلاً في الخارج. وعلى هذا لو أخذنا فائدة من خلال الوديعة الثابتة أو الإدخار يجوز على رأي السادة.

جوائز البنك:

ما حكم الجوائز التي يدفعها البنك الوطني أو التي يدفعها بعد القرعة من بين الذين لهم حساب في البنك؟ يقال هذه جائزة ولا إشكال فيها فهو يعطي جائزة برضا، وهو مختلف أوراق اليانصيب ومصابه. ولا إشكال في الجائزة من حيث هي لكن لهم إشكال من جهة أخرى وهي: لماذا يعطي البنك جائزة؟ هي جائزة للذين فتحوا حسابات في البنك ويستفيد من أموالهم وهذه الاستفادة هي أيضاً ربوية. ففي الجائزة إشكال لكن لا من جهة أننا على يقين بأن البنك يعطي الجائزة من حالات الربا، إذ لا مجال لأن يدعي أحد اليقين بذلك لأن البنك لديه المال الحلال أيضاً. وليس لنا أن نضيق على أنفسنا في مسائل سهّلها الشرع علينا كما أن هنا رواية معروفة يستند إليها الفقهاء بشكل كبير وهي رواية مسعدة ابن صدقة الواردة في المعاملات التي يقوم بها الإنسان وفيها هذه العبارة: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، مثل باب الطهارة والنجاسة. فهناك مسائل أراد فيها الشرع التسهيل فهو لم يرفع اليد عن أحكام الطهارة والنجاسة لكنه سهل الأمر في مرحلة الإثبات فما لم تكن على يقين بالنجاسة فهو طاهر: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» فما لم تكن متمكناً من الحلف على النجاسة فهو لك طاهر

وهذا حكم تسهيلي من الشرع . ومقامنا من هذا القبيل فقد تحتل ٩٩ بالمنة أن هذه الجائزة معطاة من الربا لكن ما دمت تحتل أنها من غير الربا فالشارع يطلب الأخذ بهذا الاحتمال وعدم الاعتناء بالـ ٩٩ بالمنة ومن هو على يقين بأنها من الربا عليه أن لا يأخذها .

- أستطيع أن أثبت أنها من الربا .

كل من تثبت له ذلك ليس له الأخذ أيضاً نحن نذكر القاعدة فمن ثبت له ذلك ولم يعتن وأخذ فقد فعل حراماً مثل قصة ذلك الطالب الذي دخل كلب إلى غرفته فأقفل عينيه وهو يقول اذهبي أيتها القطة ، الكلام هو في أن من لم يثبت له ذلك فالمال حلال .

الإعانة على الإثم:

إذن ليس الإشكال من أين تدفع الجائزة ، الإشكال هو أنه عندما يدفع المال للبنك مع العلم بأنه سيقرضه لآخر قرضاً ربوياً أليس هذا إعانة على الإثم؟ فهذا العمل حرام من حيث هو إعانة على الإثم لكن هذه الحرمة لا تنافي حلية الجائزة وصحة القرض (للبنك) وحتى يتضح المطلب نذكر مثلاً: يقتض منك شخص مالا كي يجهز مصنعاً للخمر فهل أن إقراضه المال حرام أم حلال؟ حرام لكن لو أقرضته هل يبطل القرض فليس لك أن تطالبه بالمال الذي اقترضه منك أم لا؟ والجواب أنك وإن فعلت حراماً لكن لك أن تطالبه بالقرض . وكذلك أخذ الجائزة من البنك لا إشكال فيها لمن يحتمل كونها معطاة من مال غير ربوي لكن أصل العمل الذي قام به حرام لأنه إعانة على الإثم .

- ما هو حكم الوديعة الثابتة؟

- إن كانت الوديعة مع إتفاق صريح أو ضمني بأن لم يدفع للبنك الفائدة فهذا حرام وهذه الحال هي ما عليه الواقع لكن لو فرضنا - وهو غير مطابق للواقع - أنه لم يكن هناك في الإيداع أي إتفاق وشرط لا ضمني ولا صريح بالفائدة بل البنك مختار في أن يدفع جائزة أو لا يدفع وإن لم يدفع فليس لأحد حق مطالبة فله حكم الجائزة والمكافأة ولا مانع منها في هذه الصورة لكننا ذكرنا أن هذا غير ما هو موجود فعلاً .

وعليه فالإيداعات بالنحو الموجود فعلاً حرام من جهتين:

(١) الربا وهو حرام.

(٢) الإعانة على الإثم.

- رأيت في بعض الموارد أن آية الله البروجردي يجيز أخذ الربا من غير المسلم فلو فرضنا أن مؤسس البنك غير مسلم فما هو حكم الإيداع؟

- في هذه الحال تزداد الحرمة من جهة أخرى. إذ تارة تضع مالك في بنك غير مسلم لا يأخذ الربا من المسلمين وهذا من الممكن أن لا يكون فيه إشكال وهذا هو ما أراده السيد البروجردي إذ أجاز أخذ الربا حتى من الذمي الذي يعيش بين المسلمين وبالأولى من هو ليس بينهم لكن لو أسس غير المسلم بنكاً في بلاد المسلمين يأخذ الربا منهم فكما ذكرنا يكون إيداعك المال عنده إعانة على الإثم وهي أشد إذ الإعانة على الإثم تارة تكون بان تساعد المسلم على أخذ الربا من المسلم وأخرى تساعد الكافر على أخذ الربا من المسلم فهو مشكل من حيث الإعانة على الإثم ومنها ولكن لا حرمة من حيث هو أخذ الربا من غير المسلم.

- جائزة حساب الإدخار تعطى لمن اشترك فيه وهذا مثل من يعطي جائزة لمن يشتري أكثر من خمرة الذي يبيعه فالجائزة على هذا العمل حرام أو مثل مركز فحش يعطي جائزة للفاحشات من النساء فإذا كانت القرعة لشخص ثم تاب أفيذهب به إلى الحج؟!.

- ما المانع إذا كانت الجائزة من المال الحلال.

- لكنها جائزة على فعل حرام.

- فليكن لكن حقيقة الجائزة أنها هبة ونذكر لكم المثال الذي ذكرتموه فلو أعطى شخص جائزة لمن يقوم بفاحشة لكتّه عينها من مال ليس حراماً وعندما ارتكب شخص الفاحشة أعطى الجائزة فلو فرضنا أنه تاب يجب عليه الذهاب بذلك المال إلى الحج (إن تحققت بالاستطاعة) (يضحك الحضور).

- كيف يكون حلالاً؟

- هذا كلام في الصغرى ونحن قلنا أننا لو فرضنا المال حلال فلو قلت أنه حرام فليس لدي تعليق بل كان كلاماً في الصغرى لا الكبرى.

- البنك وجد على اساس الربا فجميع أمواله التي يأخذها ربا إلا ...

- لكن أصل رأس المال ليس ربا بل حلال.



- هناك قروض على شكل اوراق تضعها الدولة تحت تصرف البنوك فيأتي شخص ويشتري مقداراً من هذه الأوراق يستطيع بعد ستة أشهر أن يأتي ويأخذ ماله وفائدته.

- من الواضح أن هذا ربا.

- أليس الحساب الجاري إعانة على الظلم؟

- ذكروا هذه الشبهة ولذا هناك الكثير من الأشخاص لا يضعون أموالهم في الحساب الجاري ويبقى ماله في البنك طويلاً.

ثم انه يجب أن يكون واضحاً أن الإعانة على الإثم إنما تكون إذا كان الإنسان على يقين بأن عين ماله بصرف في الحرام، كما أن البعض أشكل أنك لو وضعت المال بهذا الدافع فهو إعانة على الإثم أما إن لم تقصد ذلك فهو ليس إعانة على الإثم. لكن نحن نعتبر الإعانة على الإثم متحققة في صورة العلم بأن البنك يستعمل عين المال الذي ندفعه في الربا فعملنا مع هذا العلم إعانة على الإثم. لكن لو فرضنا - وهو كذلك - أن البنك عنده عدة أعمال. فمن جهة أضع مالي في الحساب الجاري ومن جهة أخرى هو يعطي من لديه حساب جاري أيضاً ويقوم البنك بعملية المبادلة وعادة يكون في البنك مقدار من المال كي يصرف في هذا العمل وحينئذ لا يكون الوضع في الحساب الجاري إعانة على الإثم بل يكون إعانة على البر فإن ذلك المال يكون ينفع الآخرين.

وصندوق الإيداع يختلف عن الحساب الجاري فصندوق الإيداع أو الإدخار يأخذ البنك المال على أساس أن يصرفه في الموارد المشبهة لكن الحساب الجاري يكون فقط لتحريك المال ولذا لا يكون الإنسان على يقين

بأنه في الحساب الجاري يصرف ماله في الربا ولذا لم يكن عمله إعانة على الإثم بالتأكد. فالحساب الجاري مختلف عن غيره.

- هذا إعانة على الإثم أيضاً لأن البنك عندما يأخذ مالاً من شخص ليدفعه إلى آخر إنما يفعل ذلك لأن مال الآخر في حركة ربوية لأن حوالي ٧٠ بالمئة من أموال الحساب الجاري لها حركة ربوية وإنما يحتاج إلى ثلاثين بالمئة من أمواله كي يجري عملية المبادلة.

- يشترط في الإعانة على الإثم أن تكون هناك علاقة مباشرة وإذا كانت العلاقة غير مباشرة فلا إعانة على الإثم حتى أن البعض مثل المحقق الحلبي ذهب إلى عدم كفاية أن تكون العلاقة مباشرة أيضاً إن تخللت ذلك الإرادة الحرة للطرف الآخر. فلو أردنا أن نعتبر الإعانة على الإثم حتى وإن كانت العلاقة غير مباشرة فستكون جميع أعمالنا إعانة على الإثم وأي عمل ليس له علاقة غير مباشرة بنفع حرام^(١)، إلا أن ذلك ليس إعانة على الإثم مثل دفع الجمرک وإن كان الجمرک في حد ذاته من قبيل الضرائب والجمارك الفعلية غير الجمارك القديمة فالجمرك القديم كان جزية أو ضريبة يأخذها قاطع الطريق من التجار أما الجمرک اليوم فهو من جملة الضرائب التي تعود للعموم - وهذا أمر مرتبط بالدولة - فالجمرك القديم لم يمكن للذي مقام صالح تشريعه أما الجمرک اليوم فممکن أن يجعل مركز صالح ضريبة على البضاعة التي تستورد أو تصدر مع دراسة في هذا المجال فالضريبة التي توضع على الاستيراد يلحظ فيها المصلحة العامة وحماية للبضاعة الداخلية وهذا غير ما يأخذ قاطع الطريق من جزية وضريبة والجمرك الذي قبّحوه هو القديم لا هذا والجمرك الحرام هو غير هذا.

وإذا أردت اليوم الذهاب إلى مكة للحج فهذا يستلزم عدة محرمات فأنتم تدفع مالاً مقابل جواز السفر فأين يصرف هذا المال؟ أو عندما تدفع جمرکاً حين الخروج والعودة. فهذا العمل له علاقة غير مباشرة بتلك المحرمات وليس إعانة على الإثم. الإعانة على الإثم تتحقق عندما يؤدي عملك إلى الحرام بشكل مباشر.

(١) نلفت من جديد أن هذه البحوث قد أوردت قبل الثورة الإسلامية.

- القرض هو مال يدفعه البنك إلى طالبي القروض ضمن شروط معينة ولمصاريف معينة مثل البناء والزراعة والصناعة ويأخذ مقابل ذلك فائدة ولا مجال لأن يعطي أحداً أي قرض إلا من خلال معاملة ربوية وعادة تكون فوائد هذه القروض قليلة وهدف البنوك وخصوصاً بنوك... .

- الجواب عن هذا السؤال تقدم في الحديث الماضي. فحتى لو فرضنا أن البنك في هذه الموارد يهدف إلى فتح الطريق أمام العمل وأن الفائدة التي يأخذها قليلة لكن ما تقدم يبين أن هذا الطريق غير صحيح، حسب الكلام الذي ذكرناه نحن وخلاصته أن هذا العمل هو استفادة من المال من طريق منحرف وهذا غير جائز سواء قلت الفائدة أم كثرت ولو طبقت الحلول التي طرحناها لن تكون هناك حاجة لهذا الحل.

- هناك مؤسسات مثل إدارة المسكن تبني البيوت وتبيعها للمحتاجين بالتقسيط وفي العقد يكتب أن الثمن نقداً هو كذا ثم تضاف إليه فائدته خلال المدة المعينة. فما هو حكم هذه المعاملة والتصرف في هذا البيت؟

هذه المعاملة بهذا الشكل ربوية وهي غير جائزة طبعاً. والحال أنه يمكنهم إجراء المعاملة ببيع النسبة فإذا كانت كلفة البيت على تلك المؤسسة مئة وخمسين ألف تومان يمكنها أن تبيعه بمائتين فلماذا تجري المعاملة بشكل ربوي؟ وعلى كل حال فالمعاملة بذلك الشكل ربوية حرام. أما الشراء فالظاهر أنه لا إشكال فيه لأن المشتري يشتري نقداً ثم يدفع الربا مقابل دينه الثابت في ذمته فالربا حرام دفعاً وأخذاً لكن أصل المعاملة صحيحة.

- البنوك أو بعض المؤسسات تقوم بتبديل حوالات ذات مدة مع شروط خاصة إلى نقد ومقابل ذلك تخفض من قيمته وتأخذ عليها فائدة المال خلال المدة المقررة. فما هو حكم المسألة بالنسبة لبائع الحوالة وأحياناً البنك؟.

هذه المسألة هي تخفيض ولا إشكال فيها عند الفقهاء على أساس أن هذا من بيع وشراء المعدود وليس من المكيل أو الموزون. ولا إشكال في البيع بزيادة في غيرهما. وإن لم نقبل هذا الكلام - ولم نقبله نحن - واعتبرنا المعدود مثل المكيل والموزون ففيه إشكال لأن هذه الحوالات حوالات البيع والشراء.

وذكرنا أنه في المثليين لا يجوز البيع بزيادة أو نقص، وبناء عليه فإذا كان لشخص في ذمة آخر مائة ألف تومان إلى ستة أشهر ويريد بيعها لآخر نقداً بـ ٩٥ ألفاً فلا إشكال في ذلك عندهم، لكن تراجع البعض^(١) عن هذا الرأي أخيراً لكن السيد الميلاني مثلاً نفى الإشكال عنه لأن العملة من المعدود لكن بناء على ما ذكرناه في الأمر إشكال.

- في شركة مازندران للنسيج المساهمة تباع أسهماً للناس وعند رأس السنة تدفع لك سهم في الشركة ربحاً مناسباً مع السهم - إلى هنا لا إشكال (الأستاذ) - لكن بنك الاعتبار الصناعية يضمن ثمانية في المئة من أرباح السهام بأن يدفع هذا الثمن على كل حال فهل هذه المعاملة ربوية؟ وهل يجوز أخذ هذه النسبة دون احتمال الضرر؟.

- هذا لا ربط له بالربا. فلو كان هناك إشكال فليس من ناحية الربا فإن هذا معناه أنك اشتريت أسهماً من شركة فيأتي آخر - قد يكون صاحب الأسهم الأول وقد يكون أجنبياً - ويتعهد أن المعاملة لو لم تربح يدفع هذا المقدار. وهذا شرط من طرف واحد فلو كان من طرفين لكان قماراً فلو أنك أتيت واشترطت مع البنك أن لو ربحت المعاملة يدفع لك ثمانية بال المئة وإن خسرت تدفع أنت له ثمانية بال المئة لكان هذا نوعاً من القمار لكن في ما نحن فيه التعهد من طرف واحد وهذا لا مانع منه وهو في الواقع نوع تأمين.

- البنك مطمئن إلى درجة أنه . . .

- لأنه مطمئن يقوم بهذا العمل ويعلم بأن لا ضرر من القضية وهذا هو حال كل من يتعهد فإن العادة فيمن يتعهد تعهداً ليس له عوض يكون لأجل اطمئنانه. فأنت مثلاً لست على استعداد لأن تباع بيتك للشخص الفلاني أو تشتري الأرض الفلانية ولديك حذر فأريد أن أشجعك فأتي إليك وأتعهد لك أنك لو تضررت من المعاملة أدفع لك هذا المقدار، هذا كي تشجع.



(١) الظاهر أن المقصود الإمام الخميني (قده).

من جملة البحوث التي أوردت في هذه الجلسات مسألة واضحة جداً وهي أن وجود صندوق للقرض الحسن في المجتمع ضروري من وجهة النظر الإسلامية حتى إنه في كثير من الروايات أكد على أن تحريم الربا كان لأجل عدم الامتناع عن القرض الحسن وعدم تعطيله.

وقد ظهر من البحوث التي بحثناها - وبالطبع فإن توضيحات الآخرين ساعدتني كثيراً وقد استفدت الكثير من هذه الجلسة - أن الطريق مفتوح أمام البنك اللاربوي وهذا بنحوي:

أحدهما: لو صممت الدول عليه فهل هذا ممكن أم لا؟ يعتقد البعض أن النظام الربوي أمر ضروري فحتى لو أرادت أميركا أن تقوم بذلك العمل فلن تستطيع فضلاً عن إيران. لكن هذه الاقتراحات التي قدمت عملية لو عازمت دولة على العمل بها^(١). طبعاً يجب أن يعطي رأيه في هذا المجال خبير إقتصادي.

كما أنه لو أراد البعض تشكيل بنك لا ربوي في ظل هذه الأنظمة الموجودة فإن ذلك بإمكانه ولا مجال لأن يقال بأنه سينكسر، فليس هو أمراً مثالياً حتى يقال أنه يجب أن تبدأ به أميركا أولاً حتى يصل الدور إلينا أو يجب على الأقل أن تبدأ به دولة ما حتى نستطيع نحن القيام بذلك. كلا بل لو عزم عدة من المسلمين على ذلك لأمكنهم أي ما استنتجته من مجموع هذه البحوث الذي ذكرناها هو أن إيجاد بنك غير ربوي ليعالج الضرورات الإقتصادية أمر عملي.

(١) وأخيراً طلبت الكويت من بعض العلماء الإسلاميين تقديم طرح البنك اللاربوي وقد قدم البعض ذلك.

الفصل الثاني:

تقريرات (١)

(١) الربا في الإسلام وفي العالم:

الربا المتداول في العالم بين ذوي رؤوس الأموال والذي منعتہ النظم الإشتراكية هو الربا القرضي في مجال فرض العملات. لكن في الإسلام حرم أيضاً الربا المعاملي كما عمم حرمة الربا القرضي لما إذا كان مالا أو غير مال. نعم يمكن أن يكون تحريم المعاملة الربوية في الإسلام تحفظاً على حرمة الربا القرضي وحتى لا يتهرب من الربا القرضي بالربا المعاملي بشكل بيع مثلاً.

(٢) الربا الاستهلاكي والربا الإنتاجي:

أحياناً يقترض المقرض كي يصرف المال في حاجاته الحياتية وهذا القسم من القرض الربوي يكسر ظهر المقرض بينما القرض الحسن تعاطف واصطناع للمعروف. وأحياناً لا يحتاج المقرض إلى القرض إلا لتوسعة نشاطات إقتصادية ونسقي القسم الأول بالقرض الاستهلاكي والثاني بالقرض

(١) هذا الفصل تقريرات قسم من دروس الأستاذ الشهيد في الإقتصاد ألقاها في مدرسة مروى في طهران وقد لاحظ الأستاذ هذه التقريرات وأدخل عليها تعديلات وعلق في الحواشي عليها كما أن التقريرات من أصلها كانت ذات هوامش منها من المقرر وقد أشير لها بحرف (ش). تجدر الإشارة إلى أنه في أواخر هذه التقريرات حيث بحث في الروايات الواردة في باب الربا قد ذكرت علامة المصادر فيه بشكل مختصر فـ«كا» = أصول الكافي و«ب»: التهذيب.

الإنتاجي لنر هل أن حرمة الربا مختصة بالقروض الإستهلاكية أم أنها شاملة أيضاً للقروض الإنتاجية؟ وهل الربا الذي كان متعارفاً عليه بين المشركين أيام الرسول ﷺ كان من كلا النوعين أم كان فقط في القرض الإستهلاكي؟.

يؤيد الاحتمال الأول:

أمور:

- (١) أن القرآن ذكر الربا مقابل الصدقة: ﴿يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِي الصَّدَقَاتِ﴾ كما أنه في الروايات علل تحريم الربا بمسألة التعاطف والتراحم واصطناع المعروف. ومن الواضح أن هذه العلة مختصة بالربا في القرض الإستهلاكي.
- (٢) أنه لو كان ملاك حرمة الربا المبدأ الإقتصادي القائل بعقم المال وعدم توليده لكان من اللازم تجويزه في غير النقد والحال أن تحريم الربا في الإسلام يشمل النقد وغيره، وهذا دليل على أن ملاك تحريم الربا حفظ مبدأ الاصطناع للمعروف.

يؤيد الاحتمال الثاني = التعميم =:

أمور:

- (١) المقابلة بين الربا والبيع في آية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إذ لو كانت حرمة الربا في القرض الإستهلاكي ترحماً على الضعفاء لم يكن هناك مناسبة لذكر حلية الربا بخلاف ما لو كانت حرمة الربا شاملة للقرض الإنتاجي الذي يشبه التجارة من حيث تشغيل المال^(١) - ولا بدّ من مزيد بحث وتحقيق حول مفاد الآية ..

- (٢) أنه عندما حرّم الربا كان الربا في القرض الإنتاجي متداولاً بين المشركين - وفي بعض الروايات تعرض للربا في القرض الإنتاجي - ولذا فإن عمومات تحريم الربا تشملها - تراجع الشواهد التاريخية.

(١) يمكننا القول: إذا كانت حرمة الربا مختصة بالقرض الإستهلاكي وملاكه إيجاد اصطناع المعروف لم يكن نقض المشركين «إنما البيع مثل الربا» وجوابه «أحلّ الله البيع وحرّم الربا» صحيحاً بخلاف ما لو بين تحريم الربا على مبدأ اقتصادي يصحّ معه النقض المذكور وجوابه.

٣) ذكرت في الروايات علل أخرى لتحريم الربا تتناسب مع القرض الإنتاجي مثل ما جاء في رواية العلل عن الإمام الصادق عليه السلام: «ولما فيه من ترك التجارات» ومن الواضح أن هذا التعليل غير جارٍ في القرض الاستهلاكي لأنه لو لم يقرض قرضاً ربوياً يقرض قرضاً حسناً ولا يتاجر لكن في القرض الإنتاجي لو لم يقرض قرضاً ربوياً ولا قرضاً حسناً فإنه يتاجر.

والعمدة في الدليل على تحريم الربا في القرض الإنتاجي عمومات وإطلاقات الأدلة مع عدم المخصص والمقيّد.

وفي نهاية هذا البحث تجدر الإشارة إلى أن هناك نوعاً من القرض الإنتاجي يراد منه رفع الحوائج الحياتية بحيث لو أراد المقرض دفع الربا لن يؤمن حياته لكن لو اقترض بدون ربا وعمل به يستطيع العمل إلى حد تأمين مصاريفه. فهل هذا القرض يجب اعتباره من القرض الاستهلاكي أم الإنتاجي؟.

من الواضح أن ملاك حرمة الربا في القرض الاستهلاكي يشمل هذا القسم أيضاً بل هو في الحقيقة نوع من القرض من أجل الصرف. وعلى كل حال فإن الظاهر شمول دليل حرمة الربا نقلاً وعقلاً للربا في القروض الإنتاجية أيضاً كما سيوضح ذلك من البحث في فلسفة حرمة الربا.

(٣) فلسفة حرمة الربا:

ذكرت في فلسفة حرمة الربا وجوه أو يمكن ذكر وجوه نذكرها ونناقشها:

١ - إصطناع المعروف:

وقد وردت هذه الحكمة في الروايات كما أنها تفهم من التقابل في القرآن بين الربا والصدقة ويجب الالتفات إلى الفرق بين تحريم الربا في النظام الاشتراكي وتحريمه في الإسلام فإن حرمة الربا في النظام الاشتراكي لأنه لا ملكية خاصة لكن في الإسلام مع تجويزه للثروة - بشروط خاصة - حرم الربا. فالإسلام حرم الربا لأجل تحقيق التراحم في المجتمع وحفظ التراحم أمر اهتم به الشرع الإسلامي ولذا فهو رغم عدم اعتباره الإقراض واجباً وعدم تحميل الحكومة لزومه ندب إلى القرض الحسن من جهة وهياً له أرضيته من جهة

أخرى فحرم القرض الربوي ومنع من تكديس المال من خلال إيجاب الزكاة - والمال الذي يدخر تتعلق به الزكاة كل سنة حتى ينزل عن النصاب لكن لو أقرض المال خرج عن كونه ذخيرة ولا تتعلق به الزكاة - . والخلاصة أن الشرع لم يرد أن يفرض الإقراض بل أراده أن يتحقق عن طريق التراحم والأحاسيس وإحياء العواطف عمل عاقل بحيث لو أريد رفع حاجة المحتاجين بطريقة أخرى - مثل إلزام الدولة بذلك - لأمكن أن يكون ذلك أمراً غير لائق. كما ذكر أرسطو مثل هذا في نظير هذه المسألة إذ قال: الملكية الشخصية توجب بروز صفة الجود والإيثار في الأشخاص فإن لم تكن هناك ملكية شخصية لم يكن ليصير هذا الاستعداد في البشر فعلياً.

إشكال:

إن الوجه المذكور لتحريم الربا صحيح تماماً في القروض الاستهلاكية لكنه لا يجري على الإطلاق في القروض الإنتاجية لأن المقرض فيها ليس فقيراً بل قد يكون صاحب ملايين ويستفيد من القروض استفادت أخرى قسم منها يرجعه إلى المقرض^(١)،

٢ - الركود الإقتصادي:

قال البعض أن القروض الربوية توجب ركود الإقتصاد ولذا فهو مضر إقتصادياً. إن كان المقصود من ركود الإقتصاد ركود الأموال وعدم تشغيلها مثل ما هي عليه حالة الإدخار فمن الواضح أن هذا غير صحيح لأن المقرض يشغل المال. وإن كان المقصود من ركود الإقتصاد أن آخذ الربا يخمل ويتكاسل

(١) يمكن أن نقول أن تحريم الربا في القروض الإنتاجية هو تحريم الربا في القروض الاستهلاكية فحتى لا يتهرب من القرض الاستهلاكي وإخراجه بصورة قرض إنتاجي حرم الإسلام الربا في جميع القروض إضافة إلى أن هذا التحريم مؤثر جداً في تهينة المجال لإصطناع المعروف إذ لو اقترض شخصان أحدهما قرضاً استهلاكياً والآخر قرضاً إنتاجياً فمن المسلم به أن الأرجحية ستكون للقرض الإنتاجي مع الربا على القرض الاستهلاكي بدون ربا وحيث أن المجال مفتوح دائماً أمام القرض التوليدي فيسد الباب أمام القرض الاستهلاكي. ولا يصح النقص بالتجارة والمضاربة لأن فيهما احتمال الضرر موجود ولا يتيسر لكل شخص أن يتاجر بنفسه أو يحصل على عامل مثالي للمضاربة ولذا يصح أن نقول أن تحريم الربا مطلقاً من أجل إيجاد الأرضية لإصطناع المعروف.

ويأكل بدون أي جهد فتضيع بذلك الطاقات الإنسانية فهو صحيح لكن ينقض عليه بالمضاربة.

وهذا الوجه هو ما تقدم في رواية العلل عن الإمام الرضا عليه السلام وعبر عنه بترك التجارات. وقد يجاب عن النقض المذكور بأنه في المضاربة يكون التدبير وإصلاح المال بعهد المالك - عليه أن يراقب ماله - وإن لم تكن له مشاركة عملية وذلك بخلاف الربا فإن صاحب المال مطمئن البال إلى كون ماله مضموناً له.

وعلى كل حال فإن هذا الوجه غير تام عندنا. طبعاً نحن نقبل أن رؤوس الأموال المنتجة إقتصادياً هي على نحوين:

(١) الثروة.

(٢) العمل - بخلاف الاشتراكية التي لا تعترف بغير العمل منتجاً وخلافاً للرأسماليين الذين لا يعتبرون غير المال منتجاً - ونحن نعترف بأن النظام الربوي يوجب الخمول وركود الطاقات البشرية لكن لا نقبل بالمبدأ الإقتصادي القائل: «كل ما يوجب ركود الطاقات يجب تحريره» ونحن نعلم أن الإسلام حث الناس على العمل لكن لم يرد الشرع الإسلامي إجبارهم عليه ولم يرد سد جميع طرق الإعاشة عليهم وإبقاء خصوص طريق العمل بدليل أن الإسلام لم يحرم الإرث وأجاز الهبات وصحح الإجارة والمضاربة وبالتالي لا مجال لدعوى حرمة الربا في الإسلام من خلال هذا الطريق.

(٣) إنقطاع العلاقة بين الثروة والعمل^(١):

ويستند هذا الوجه على أن كل ملكية لم تأت من عمل فهي ظلم وباطل وحيث أن أخذ الربا لم يقم بأي عمل فهو لا يستحق ذلك الربا وملكه له غير مشروعة. والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الوجه الأول يستند على المبدأ الإقتصادي القائل بتحريم ركود الطاقات والخمول وهذا المبدأ هو الذي حرّم أكل الربا. أما هذا الوجه فهو يحرم الربا استناداً إلى أصل أخلاقي وإجتماعي يرى العدالة وتحريم الثروة لا تكون نتيجة العمل. ولا نظر في الوجه

(١) وبعبارة أخرى: أصل: «الإنسان لا يملك إلا عمل نفسه».

الأول إلى نفي مولدية رأس المال بل النظر إلى وجوب عدم تعطيل القدرات البشرية لكن هذا الوجه ناظر إلى أن العوائد المشروعة منحصرة بما يكون حصيلة عمل وبعبارة أخرى لا نظر في الوجه الأول إلى العدالة وفي هذا الوجه قد نُظر إليها.

وقد قبل هذا الوجه الكثير من الباحثين المسلمين وصوّبوا المبدأ القائل: «يجب أن تكون الثروة وليدة العمل» حيث أنه يمكن النقض عليهم بالإجارة والمضاربة إذ أجازهما الإسلام والحال أن العلاقة فيهما بين الثروة والعمل مقطوعة أجابوا بأنه في الإجارة تستهلك العين بالتدريج والأجرة مقابل هذا الاستهلاك وحيث أن العين المستأجرة وجدت بالعمل فالمؤجر يأخذ الثمن مقابل عمله وهذا حلال، وبعبارة أخرى لا فرق بين أن يؤجر الإنسان نفسه للعمل ويأخذ أجره على ذلك وبين أن يؤجر ملكه الذي هو عمله المتراكم والمتجسد ويأخذ الأجرة عليه.

وعلى هذا يصير الفرق بين الربا والإجارة واضحاً إذ الإجارة في الربا للنقد وأصل المال محفوظ في ذمة المديون ولا استهلاك فيه أما في إجارة الأعيان فلا استهلاك التدريجي ثابت.

وإن قبل هذه الوجه الكثير من الباحثين المصريين ومن وافقهم لكنه في رأينا غير صحيح.

فأولاً: لا نوافق على أنه لا بد أن لا تكون الثروة وليدة العمل المسلم به أن الغصب وظلم الآخرين حرام أما مجرد قطع العلاقة بين العمل والثروة فهذا ليس حراماً. ونحن نعلم أن الإسلام أقر الملكية الآتية بالإرث والحيابة والعوض - والمال الذي يؤخذ مقابلهما ليس معادلاً للعمل وبعبارة أخرى عمل هؤلاء للاقتناص وليس للإنتاج - ولذا لا نستطيع اعتبار حرمة الربا في الإسلام من أجل انحصار مشروعية الكسب بالعمل.

ثانياً: إن صحة المضاربة والإجارة ليس لأجل أخذ الثمن مقابل عمل مباشر للإنسان بل هي من طريق آخر وهو أنه إذا كان محصول عمل الإنسان له أثر فهو مالك للأثر. فكما يملك الإنسان أثر نفسه يملك أيضاً أثره لأنه

وليد عمله ولذا لا يجب أن تكون الأجرة مساوية للاستهلاك التدريجي للعين، وهذا في نفسه نقض على الذين صَحَّحُوا الإجارة من خلال العمل المتراكم لأن لازمه أن تؤخذ الأجرة بمقدار إذا استهلكت العين نقصت قيمتها وفي غير هذه الحال لن تكون الأجرة عادلة. وهذا الكلام باطل عقلاً وشرعاً، على أنه قد تكون الإجارة أحياناً في صالح العين ولا يوجب استهلاكها مثل إجارة الحيوان لحمل الأغراض عليه بحيث لو كان ذلك بطريقة سليمة لأوجب تقوية الحيوان أيضاً ولا يوجب موت الحيوان من حيث استيفاء منافعه والحال أن ما يبذل من أجرة إلى المالك هو مقابل استيفاء المنافع^(١).

وثالثاً: إن كان طريق تحصيل الثروة منحصراً بالعمل فلا تصح ملكية المضارب في المضاربة لحصة من الأرباح حسب سهمه لأن العمل إنما قام به العامل ولم يقدّم المضارب بأي عمل. فإن قلت ربح المضارب على أساس اتفاق مع العامل أي تمام الربح هو للعامل حقيقة لكن حيث وضع المضارب ماله تحت اختيار العامل وصار في معرض الخطر فيأخذ حصة من ربح العامل حسب الاتفاق^(٢). يجاب عن ذلك بأنه في هذه الحال يتعين الاتفاق على مصدر نطقي مقابل ذلك لا على أمر مشكوك الحصول إضافة إلى أن مجرد تعريض المال للخطر لا يجوز أخذ المال حتى على مبنانا فضلاً عن مبنى من لا يجوز قطع العلاقة بين المال والعمل.

رابعاً: أحياناً يبذل مال مقابل عمل ليس له قيمة إقتصادية وطبيعية بل محض اعتبارية مثل بذل المال مقابل إعمال حق الفسخ أو إسقاطه. ومن الواضح أنه في هذه الموارد لا قيمة مهمة للعمل المأتي به من حيث صرف

(١) يمكن أن يقال أن الأجرة في جميع الموارد أو أغلبها - في الحيوان وغيره - تكون مقابل المنافع لا الاستهلاك وليس كلما استوفيت المنافع أوجب ذلك استهلاك العين وإن كان بقرانه.

(٢) قد يقال أن الأمر على العكس فإن لازم ملكية شيء ملكية عوضه والمضاربة معاوضة والعوض يزداد بالتدريج وعليه فالمالك الأصلي للربح هو المالك لا العامل. والجواب أنه قد ذكر في محله أن التجارة والمعاملة، إن لم تقوموا على أساس العمل فهي باطلة ومصحّح زيادة قيمة مال التجارة عمل العامل الذي وقع على مال التجارة والنسبة بين العامل والمال نسبة الفاعل إلى القابل ولذا كانا شريكين فلو كان الربح للمال فقط لم يستحق العامل إلا الأجرة إضافة إلى أن الربح مولود فعل العامل وقابلية المال.

الطاقة - بل لا قيمة له أصلاً - لكنه من حيث أنه يفتح طريقاً قانونياً أو يقفله يكون ذلك مفيداً للإنسان. ومن الواضح أن الذين لا يجوزون تحصيل الثروة إلا من خلال العمل فمقصودهم العمل المنتج وهذا النوع من العمل لا يعتبرونه صحيحاً والحال أنه صحيح عقلاً وشرعاً.

٤ - الطبقة:

قال البعض أن الربا يوجب ظهور فصل فاحش طبقي، والمجتمع في ظل مثل هذا النظام سينقسم إلى طبقتين قوية جداً وضعيفة جداً جداً وسيقوى هذا الفارق بشكل مستمر حتى يؤدي إلى فناء الطبقة الضعيفة وبالتالي انهدام المجتمع^(١).

المناقشة:

أولاً: إن المحذور المذكور يختص بالربا الاستهلاكي ولا يرتفع المحذور بتحريم هذا الربا وتبديله إلى القرض الحسن.

ثانياً: إن كان المقصود أن مجرد اختلاف الطبقات وتفاوتها بأي نحو غير صحيح فهذا لا نقبل به لأن الباطل هو التفريق والتمييز في مجال القانون سواء في مقام وضعه أم حين تنفيذه وأما التفاوت المرتكز على تفاوت القدرات الطبيعية والنشاطات فهو صحيح بل هو عين العدل وبه قوام المجتمع. وإن كان المقصود أن النظام الربوي يوجب اختلال وانهدام المجتمع فالجواب أنه يمكن المنع من الوصول إلى ذلك من خلال إشراف الدولة على مقدار الربا مثل الإشراف في الموارد الأخرى كما أن جعل الضرائب يمكنه أن يحفظ المجتمع من هذا الخطر وهذا طريق عقلائي واضح من منع تطور الأشخاص ونشاطهم من أول الأمر.

(١) ليس المقصود تحريم الربا لأنه يوجب الفصل الطبقي وهو ظلم. بل لما كان الفصل الطبقي يؤدي إلى فناء المجتمع ولو كان على أساس العدل أيضاً فهو حرام.

٥ - المال عقيم^(١):

وهذا كلام أرسطو إذ يقول المال عقيم . توضيحه أن قيمة كل سلعة مرتبطة بخاصيتها المفيدة - حسب رأينا لكن رأي الماركسية وتبعاً لعلماء المذهب التقليدي يربطون القيمة بمقدار العمل الواقع عليها - والاستفادة من منافع سلعة من السلع وجعلها رأسمال مرتبط بأن تكون السلعة منتجة - ولا يكفي أن تكون نافعة - أي تزداد قيمتها بنحو من الأنحاء بسبب عمل وقع عليها أو أثر أنتجته تلك السلعة بمقتضى طبيعتها مثل ثمرة الشجر أو حمل الحيوان أو بسبب نقلها وانتقالها حتى تصبح تحت يد الإنسان يتمكن من استهلاكها . أما إذا كانت السلعة غير قابلة للانتفاع منها مع بقاء عينها ولم تكن منتجة وكانت في ظرف لا يمكن حتى بيعها لآخرين فمثل هذه السلعة لا تقبل التجارة بها وجعلها رأس مال . فأول شرط في تملك رأس مال مشروع أن يكون المال في ملك صاحبه منتجاً . وكل رأس مال غير النقد يمكن أن يكون منتجاً إلا في بعض الموارد المعدودة . فكل رأس مال غير النقد يمكن أن ينتج ماله قيمة في ملك صاحبه مثل البيت والفرص والشاة أما النقد فهو غير قادر على أن يكون له أثر قيم في ملك مالكة . حتى أن الاثر الذي ينتجه مال التجارة بسبب النقل والانتقال لا يقدر النقد من حيث هو نقد على إيجاده نعم قد يخرج النقد عن كونه نقداً ويعود سلعة وله في هذه الحال حساب آخر . فالنقد ليس له أكثر من ثلاث خواص :

(١) معيار التقييم .

(٢) وسيلة تبادل .

(٣) ذخيرة .

أما وقوعه معياراً للتقييم فلا يحتاج إلى استعمال أما جعله ذخيراً فهو وإن كان منفعة لكن أولاً هو بمنزلة العدم شرعاً وأثره كلا اثر . وثانياً : لا معنى للعرض

(١) يجب أن يعنّون المطلب بهذا العنوان : «الربا سرقة» ثم يبحث حول كون الربا سرقة أنه من وجهة نظر الاقتصاد الكلاسيكي والماركسي أن المال غير قادر على أن ينتج قيمة إضافية وهذا البحث قد وضخناه في الكتابات في الاقتصاد أن المال قادر أيضاً على أن ينتج قيمة زائدة . ثم يُدخِل في هذا البحث ، وأن النقد من حيث هو نقد غير منتج أو أن القرض غير منتج .

كي يدخر . أما كونه وسيلة تبادل فهذا لا يوجب زيادة قيمته . وعليه فبحكم ابتناء رأس المال المشروع على أصل^(١) هو أن يوجد المملوك حالة كونه مملوكاً أثر قيماً والنقد ما دام نقداً لا يتمكن ما دام باقياً تحت ملك مالكه من أن يؤثر فامتلاك النقد مع حفظه وبقائه على حالة النقد وجعله رأسمال في هذا الحال أمر غير مشروع . نعم يمكن جعل النقد رأسمالاً بنحو آخر يكون مشروعاً بأن يدخل النقد في تجارة أو مضاربة أو صنعة أو فلاحه وتبدل ملكية النقد إلى ملكية أشياء منتجة وهذا يكون حينئذٍ رأسمالاً صحيحاً . أما الربا فهو عبارة عن الاستفادة من النقد حالة كونه نقداً لأن المقرض يبقى مالكاً للنقد حتى النهاية لكنه في ذمة المقرض . ومفاد الدليل القائل : المال عقيم أن الربا حرام .

وهذا الاستدلال له مقدمتان :

(١) الرأسمال المشروع الرأسمال المنتج .

(٢) أن النقد ما دام نقداً مملوكاً غير منتج .

والنتيجة أن التجارة بالنقد ما دام نقداً ربا غير مشروع .

النقد هو كل شيء بالقوة لكنه بالفعل ليس شيئاً بل هو حتى مثل الفاكهة وشبكة الفساد يمكن الاستفادة منها لكنها لا تقبل الأكل . والنقد من حيث هو نقد ثروة إذ لا يشترط في التروقية قابلية الاستيفاء لكن في التجارة لا يكفي مجرد كون المال مفيداً مباشرة بل يجب أن يكون منتجاً وأن يكون هناك مصدر فاعل أو قابل للأثر الذي له قيمة ومالية والنقد من حيث هو نقد والملاك في كونه ثروة هو كونه معنى حرفياً ، واسطة بين السلع . فالسبب في عدم إمكان تأجير النقد أو التجارة به بأي نحو آخر هو عدم كونه منتجاً وعليه لو كانت هناك سلعة أخرى غير النقد غير منتجة بأي نحو لم يكن يمكن جعلها رأسمال في التجارة ، لكن في رأينا لا وجود لمثل هذه السلعة^(٢) . وعلة عدم كون النقد مولداً إن كونه ثروة ناشئة من رابطينه وكونه معنى حرفياً .

(١) هذا المبدأ يقابل المبدأ القائل : العمل يساوي القيمة الذي ادعاه الماركسيون تبعاً للمذهب التقليدي وأن لا شيء يولد ثروة غير العمل ولا يمكن لغير العمل أن يوجد قيمة . ونحن أنكرنا هذا الأصل وأثبتنا خلافه .

وخلاصة المطلوب أن ملاك الثراء المشروع أن يكون الإنسان ذا ثروة تكون سبباً ومنتجة لثروة أخرى فإذا ملك الثروة الأولى ملك الثانية أيضاً سواء تولدت عن الأولى على نحو الاستقلال - ولعله لا وجود إلى الآن لمثل هذا الشيء بحيث يكون مولداً للثروة على نحو الاستقلال - أم كان ذلك بمشاركة العمل مثل إنتاجية المصانع وكل آلة. وسواء كانت العلاقة بين الأثر وأثر الأثر علاقة العلة الفاعلة أم علاقة العلة القابلة - والأول مثل منافع الحيوان فالحيوان ينتج الحليب وغيره والعلاقة بين الحيوان وحليبه علاقة العلة الفاعلة مع الفعل، والثاني مثل القطن الذي يمكن تحويله إلى قماش والعلاقة بين القماش والقطن علاقة القابلة كما أن العلاقة بينه وبين العامل الذي يبدل القطن إلى قماش علاقة العلة الفاعلة ولهذا يكون الكمال الحاصل (القماش) ملكاً لصاحب القطن والعامل - وسواء كان أثر الأثر أمراً حقيقياً وكمالاً واقعياً أم كان أمراً إضافياً واعتبارياً له قيمة. فمال التجارة مثلاً يقبل أن يكون مورداً للتجارة ومن الواضح أنه لا يحصل له كمال واقعي بالتجارة لكن هذا النقل والانتقال الذي يمارسه التاجر في مال التجارة ويقربه إلى يد المشتري أمر ذو قيمة وحيث كان مال التجارة قابلاً لذلك يكون مالك هذا المال شريكاً في هذه القيمة وعلى هذا الأساس يصححون المضاربة - وعلاقة التجارة مع العامل علاقة العلة الفاعلة وعلاقته مع رأس المال تشبه علاقة العلة القابلة.

والخلاصة أننا نقبل أن الإنسان يملك نتاج ملكه كيفما تعلق هذا النتاج بالملك. إلا أن النقد غير مولد بأي نحو بل هو يقبل فقط أن يتبدل إلى متاع آخر وهذا هو ملاك قيمة النقد. فقيمة النقد أنه واقع في سلسلة معلولات التبادل، قيمته في طول المبادلة بخلاف السلع فإن قيمتها في سلسلة عمل المبادلة أي سابقة عليها، والمبادلة نفسها سواء في النقد أو في غيره ليست من المنافع والآثار التوليدية حتى يمكنها أن تجعل الشيء رأسمالاً وبعبارة أخرى القابلة للمبادلة التي هي أمر اعتباري من لوازم الملكية الفردية ولا تضيف المبادلة قيمة على الشيء

(٢) لا وجود لمثل هذه السلعة لكن هناك أموال لا تنتج مثل منافع الأعيان التي يملكها الشخص بالإجارة ولذا لا يطلق عليها سلعة.

فكل متاع يقبل المبادلة - لأن له مالية والعقلاء يدلون ماله مالية بمالية أخرى - لكن صرف المبادلة ليس أمراً ذا قيمة ولهذا فالعمل الذي يقوم به الجالسون ولم يقبضوا مال التجارة ولم يقوموا بأي عمل عليه يبيعون والمشتري يبيع بسعر أعلى ويرفع السعر بدون أي مبرر عمل محرم عقلاً ومنطقياً^(١).

لأن مجرد المبادلة لا توجب صفة في السلعة حتى توجب القيمة لها وفي الحقيقة فإن هذا العمل هو بدعة بين ذوي رؤوس الأموال الأقوياء حتى يرفعوا قيمة السلعة بدون أي مبرر - مثل عمل الوسطاء في الساحة - فإذا اتضح أن قيمة النقد وخاصيته صرف وقوعه واسطة في المبادلة وليس له أي منفعة وفائدة أخرى قائمة به وليس له توليد لأثر قيم، نقول: إن صاحب هذا المال إما أن يبقيه في ملكه ويجعله - (وهو في ملكه) - تحت تصرف آخر للمبادلة وإما أن يخرجها عن ملكه ويدخله في ملك غيره. وفي الحالة الأولى فإن الشخص الثاني إما أنه أجير عنده أو عامل المضاربة معه وفي هذه الحال سيكون بدل النقد وعوضه في ملك المالك الأول فيجب على المالك أن يدفع إلى المبادل شيئاً للأجير أو لعامل المضاربة لقيامه بعملية المبادلة، ولا يستطيع أن يأخذ أجرة مقابل هذه المبادلة لأنه لا نفع للمبادل. وفي الصورة الثانية وهي ما إذا ملك المالك الأول شخصاً آخر ثم يقوم هذا الآخر بعملية المبادلة فبالتأكيد حيث كان البدل ملكاً للثاني فالمنافع ملكه أيضاً وبالتالي لا يستطيع المالك الأول أن يطالب أيضاً بالأجرة.

وعليه فكلام أرسطو إذ يقول: المال عقيم، محكم.

وهنا عدة إشكالات:

الأول: أن ليس السبب في تحريم الإسلام للربا كون المال عقيماً بدليل أن الإسلام حرم الربا في النقد وغيره^(٢).

الثاني: إن كان المقصود من كون المال عقيماً عدم إمكانية الانتفاع منه

(١) وبهذا الدليل نرى حرمة مطلق بيع قبل القبض - وعلى الأقل البيوع التجارية -.

(٢) قد يجاب أننا لسنا في مقام بيان الوجه في تحريم الإسلام للربا كما أن هذا لا ينافي أن يكون لتحريم الربا في النقد ملاكاً خاصاً به فيكون هذا الدليل مختصاً بمنوعة الربا في النقد.

بأية منفعة فهذا الكلام باطل جزماً لأن ذلك لو كان صحيحاً لم يصح فرض مالية لأصل النقد لأن ما لا نفع له لا قيمة له أيضاً. وإن كان المقصود أن المالك هو الذي يمكنه أن ينتفع بالنقد لا غيره - لأن فائدة النقد نقله ما يعادله إلى صاحب النقد^(١) - لكان هذا^(٢) الكلام صحيحاً لكن لا يصح التعبير عنه بأن المال عقيم^(٣).

توضيح ذلك أن قابلية النقد كي يكون وسيلة لاكتساب غيره صفة توجب أن يكون النقد ذا قيمة، صحيح أن القيمة أولاً وبالذات هي البذل لكن وجود هذا الاستعداد في النقد يعطيه قيمة وصاحب النقد يستفيد من هذه الصفة كما يستفيد صاحب البذر من استعدادها واستعدادها بنفسها ملاك قيمة البذر وكذا النقد.

والخلاصة أن بعض الأموال تقبل الإجارة وبعضها لا يقبل أي بعضها يمكن لغير المالك كالمالك أن يستوفي منافعها وبعضها لا يتمكن أن يستوفي منفعاتها غير المالك وهذا غير عقم المال.

الثالث: أنه على أساس ما ذكرناه لا يمكن أجير النقد - كما أن بذل منفعته بدون أجرة غير ممكن إلا إذا رافق البذل تملك العين - لكن القرض غير الإجارة فلا تملك للعين في الإجارة لكن القرض هو تملك للعين. فيجب أن يرى هل يصح أخذ الربا في القرض أم لا؟ وهذا ما سنبحث فيه عن قريب.

٦ - طبيعة القرض تأبى عن الربا:

وهذا الوجه عام جارٍ في النقد وغيره، وأما إياؤها عنه فلأن القرض تملك وبعد التملك لا يصح أخذ الأجرة على منافع المملّك.

بيان ذلك: أن كل شخص له حق الاستفادة من ماله بنحوين:

(١) إن فرضنا أن شخصاً استأجره فلا يستطيع الانتفاع به لأن العين إن بقيت في ملك الأول فالمبادلة تقتضي انتقال العوض إلى المالك الأول وإن لم تبدل فهذه ليست إجارة ولذا نقول لا يمكن لغير المالك أن ينتفع بالمال.

(٢) بل المقصود أن النقد لا يمكنه إحداث قيمة إلا بالقوة بأن يتبدل إلى سلعة.

(٣) التعبير بالعقيم صحيح تماماً لأن المقصود منه عدم التوليد وهو أعم من عدم النفع.

(١) أن يصرفه.

(٢) أن يجعله رأسمالاً ووسيلة إنتاج. وهذا له نحوان:

(١) أن يحتفظ بالعين ويضعها تحت تصرف آخر مقابل ثمن وبعبارة أخرى أن يشغله في مزارعة أو مساقاة ونحوهما أو إجارة. ومن الواضح أن العين في هذه الحال تصير في معرض الاستهلاك التدريجي حتى تزول وهذا يوجب أن تكون الأضرار التي تصيب العين متعلقة بالمالك لا المستأجر وإن لم يكن هذا الاستهلاك هو الملاك في صحة الإجارة.

(٢) أن يحتفظ بمعادلة لنفسه مثل أن يتاجر بماله بنفسه أو بواسطة غيره - وفي هذه الحال سيكون العمل مضاربة - وفي هذا النحو يكون المال في ملك المالك إما نفسه أو بدله وفي هذه الحال أي ضرر يرد على المال فهو وارد على المالك كما أن المنافع تكون له.

وعليه فجعل المال رأسمالاً يتوقف على أمرين: أن يكون رأسمالاً مفيداً ومولداً وأن يكون باقياً في ملك المالك. فالمالك ما دام مالكاً يمكنه التجارة به والاستفادة من منفعه لكن إن خرج الشيء من ملك المالك ومع ذلك يريد أخذ منفعه دون أن يتحمل أي ضرر يرد على المال فبالأكيد هذا عمل باطل وظلم مثلما لا حق للإنسان في أن يبيع ما يملك ثم يبيع مرة أخرى منفعه^(١).

وحيث أن حقيقة القرض^(٢) أنه تملك - بدليل أنه لو تلف القرض فالذي

(١) ما الفرق بين هذه المسألة وبين عكسها إذ أجازها الفقهاء؟ فالإنسان يمكنه أن يبيع ملكه مسلوب المنفعة حتى مدة معينة فيجب عقلاً أن يجوز العكس أيضاً فيستطيع أن يشتري منفعة الملك إلى مدة معينة ثم يبيعه ■ - وسيكون هذا شبيهاً بالسلف نعم إن استثنى منافع الملك إلى الأبد فالبيع غير صحيح - في كلتا الصورتين لأن مسلوب المنفعة أبداً لا قيمة له.

■ هذا أولاً غير صحيح لأن ملكية مالك المنفعة هي تتبع ملكية العين ومع خروج العين عن الملكية تزول سلطته على المنفعة أيضاً. وثانياً لا ربط لهذا بما نحن فيه حيث أن القرض هو أنه باع العين قبل أن يبيع المنفعة أو يشتريها لنفسه.

(٢) العدة في معرفة حقيقة القرض فهو ليس معاوضة بل تملك للعين وجعلها أو مثلها في ذمة المقترض أي تملك مع الضمان كما قال الفقهاء.

يتحمل المسؤولية المقترض - لذا تكون منافعه خارجة عن ملك المقرض فلا يستطيع أخذ مال عوضها . .

وإن قلت أنه ليس تملكياً فهذا يعني أنه ليس قرضاً، بل مضاربة والضرر وارد على مالك المنفعة. ومن هنا نقول كما أن طبيعة الجود تأبى عن المطالبة بالعوض كذا تأبى طبيعة القرض عن المطالبة بالمنفعة فإما أن لا يقرض الإنسان ماله بل يبقيه في ملكه يتحمل خسائره ويستفيد من منافعه وإما أن يقرضه وبالتالي لا ينال شيئاً من منافعه كما لا يتحمل شيئاً من الضرر الوارد عليه.



وها هنا عدة إيرادات:

الإيراد الأول: نقبل أن حقيقة القرض أنه تملك لك إلا أنه تملك بعوض^(١)، ويجدر الالتفات إلى أن الدائن يبذل ماله من مال بالفعل إلى مال بالقوة. إذ المال في اليد مال بالفعل والمال في الذمة مال بالقوة^(٢). وبالتأكيد فإن المال بالفعل ليس بقيمة المال بالقوة - يجب التذكير أيضاً أن ليس المراد من أن المال بالذمة هو مال بالقوة أنه ليس له أي مائة بالفعل حتى يلزم منه عدم صحة المعاملة عليه بل المراد أن القمح في الذمة مثلاً هو قمح بالقوة - فالاستعداد هنا والقوة هما استعداد إقتصادي لا طبيعي - وبالتأكيد فإن القمح بالقوة وإن كان ذا قيمة لكن قيمته ليست مساوية لقيمة القمح بالفعل^(٣).

وعلى هذا الأساس هناك فرق بين المعاملة نقداً وبين النسيئة. ولا شك أن المبدأ القائل: «للاجل قسط من الثمن» أصل إقتصادي صحيح^(٤)، ويمكن

(١) إن كان القرض تملكياً بعوض أي معاوضة فيكون القرض بيعاً بل القرض تملك بضممان لا بعوض.

(٢) المالية هي بالفعل على كل حال والقرض تبديل للوجود العيني إلى وجود في الذمة مع حفظ فعالية المالية وبمجرد أن يصير في الذمة يفقد المال خاصية الإنتاج.

(٣) قيمة ذات القمح متساوية والفرق هو في التوليد.

(٤) سنذكر فيما بعد أن من الاشتباهات الإقتصادية: «للاجل قسط من الثمن» وللأسف فمع أن تحريم الربا في الإسلام مبني على إنكار قيمة الأجل جعل فقهاؤنا هذا المبدأ الكاذب علة لتحريم الربا في النسيئة في المثل بالمثل. يراجع الملاحظات رقم ٦٨ ..

القول أن القرض نوع معاملة نسبية^(١) مع فارق أن النسبة اصطلاحاً تطلق حيث لا يكون الثمن والمثمن من جنس واحد بينما في القرض هما من جنس واحد. وعلى كل حال حيث أن المال بالقوة قيمته أقل من المال بالفعل يكون أخذ الزائد حينئذ عين العدل فإن قلنا أنه غير جائز نكون قد ظلمنا لأننا جعلنا الزائد للمقرض ومن الواضح أنه كلما زادت مدة أجل القرض يصير استعداد المال في الذمة كي يصير بالفعل أبعد عن الفعلية وتصير قيمته أقل - هذا كله ما إذا اعتبرنا أن حقيقة القرض تملك مال في اليد بمال في الذمة^(٢). وإذا قلنا أن حقيقة القرض تملك للمال مقابل تعهد من المدين بأن يملك عوضه في المدة المقررة - كما هو الأظهر - ففي هذه الحال نقول أن نفس المتعهد له قيمة هنا ولذا يجعل في مقابل المال فيجب أن نرى ما هو منشأ قيمة التعهد؟.

من الواضح أن التعهد تختلف قيمته من جهة المتعهد والمتعهد به ومدة التعهد فكلما كان المتعهد أكثر اعتباراً كان تعهده أكثر قيمة ولذا فرّقوا في ربح القروض بين كون المقرض معتبراً وبين كونه غير معتبر. كما أنه كلما كانت المدة أقصر كلما كانت القيمة أكثر لأنه يكون حينئذ أقرب إلى الفعلية كما أن قلة وكثرة المال المتعهد به تؤثر على قيمة التعهد قلة وزيادة. وفي هذه الحال نقول من الواضح أن التعهد بـ«مَنْ» من القمح عند راس السنة لا يساوي متاً من القمح بالفعل لأن الزمان مؤثر في قيمة التعهد ولذا عندما يريد شخص أن يملك ماله بالفعل إلى متعهد من هذا القبيل يحق له أن يزيد المقدار المتعهد به حتى ترتفع قيمة التعهد الذي ينقص بسبب الزمان ويصير معادلاً للمال بالفعل.

قد تقولون: لا فرق بين المال وهو في اليد والمال وهو في الذمة من

(١) القرض ليس معاوضة وليست صحة المعاملة نسبية ناشئة من حيث أنه استثمار للمال في ذمة الغير.

(٢) إن كان كذلك كان الواجب على المدين في آخر المدة التملك فقط لكنه بالفعل مدين. القرض ليس معاوضة لا بمال في الذمة ولا بالتعهد بل هو تبديل اعتباري لنحو من الوجود إلى نحو آخر منه فيبدل الوجود العيني للشيء حالة ملكيته له إلى وجود في الذمة ولما لم يكن القرض معاوضة سقطت جميع الكلمات المذكورة في المتن. وسبب اختصاص القرض في رأينا بالأمر المثلية وعدم جريانه في القيميات هو أنه يبذل مرتبة من الوجود إلى مرتبة منه لا أن هناك معاوضة بين المثل والمثل أو المثل والقيمة. وهذا التبديل وإن أوجب تأثيراً في القيمة إلا أنه لا يجوز الربا. ويقول في وسيلة النجاة في تعريض القرض: «تمليك مال لآخر بالضمان» وكذا سائر فقهاء الشيعة.

حيث المالية بل الفرق هو في أن المال في الذمة مثل مال محبوس في مكان لا يستطيع مالكة أن يتنفع به إلى مدة معينة.

والجواب أن هذا الحبس يؤثر في قيمة المال بالتأكيد^(١) وبالتأكيد هناك فرق بين مال أسفل البئر وبين مال خارج البئر، وفرق بين مال خرج من الجمرک ومال لم يمر على الجمرک بعد والقيمة بينهما غير متساوية عقلاً ولذا لو أراد صاحب المال الذي وقع ماله أسفل البئر أن يبادله بمثل المال الموجود خارج البئر لكان عليه أن يدفع زيادة^(٢).

قد تقولون أنه حيث تحمل المقرض وتعهّد بضمان المال فإن قلب المقرض مطمئن بأن لا ضرر ولا استهلاك سيتعلّق به ولذا ليس له أن يتوقع النفع أيضاً: «من عليه العزم له الغنم»^(٣).

والجواب: أولاً: أن المال وهو في الذمة مثل المال وهو في اليد في كونه في معرض خطر التلف إذ يمكن عدم عمل المتعهّد بتعهده - نع لا استهلاك فيه -.

ثانياً: أن قيمة المنافع التي تعود إلى المقرض أكثر من قيمة الضمانة التي هي عليه للدائن ولذا كان أخذ الزائد صحيحاً - إلا أنه يجب أن يكون عادلاً وتجب ملاحظة الضمان المذكور - .

(١) بقينا له تأثير في القيمة لكن سبب التفاوت هو أن المال في الذمة والمال المحبوس لا يولدان وكلامنا هو أن انتظار الولد مما لا يولد غلط فإن قلت أن صاحب المال يأخذ مالاّ مقابل تبديل ماله المولّد إلى غير مولد فالجواب إنه إن أراد أخذ المال لأنه أضّرّ بنفسه فمن الواضح أنه أكل للمال بالباطل وإن أراد أخذ المال مقابل هذا العمل من جهة أنه منشأ نقص للغير فهذا هو ما سنبهه تحت عنوان هل يجوز أخذ المال مقابل عملية الإقراض أم لا؟ وفي رأينا هذا ليس ربا لكن الإسلام حرّمه حفظاً لحريم الربا.

(٢) دفع الزائد في مثل هذه المعامّلات باعتبار أن المال محبوس أو غير ممكن التسليم ليس ربا لأنه في يد الغاصب لكن في المثليات وخصوصاً في المكمل والموزون هذا حرام حفظاً لتحريم الربا.

(٣) الظاهر أن الشاهد في الحديث هو في المفهوم لأن المستشهد عليه هو عدم توقع الغنم لعدم تحمل العزم وليس هذا نص الحديث لكن قد يدعى أن الحديث يدل على أن ما ليس له العزم ليس له الغنم فلا حظ (المترجم).

الإيراد الثاني:

نحن نعلم أن قيمة كل مال هي بسبب منافعه التي تحصل منه وإذا لاحظنا أن منافع المال تحصل بالتدريج يمكننا حينئذ أن نقول أن بيع المال يكون بنحوين صحيحاً:

(١) البيع بنحو مطلق، كما هو حاصل عادة.

(٢) البيع إلى مدة معينة كالبيع مدة عشر سنين.

- وهذان القسمان يشبهان تقسيم الزواج إلى دائم ومؤقت - والفرق بين هذا القسم من البيع (أي الثاني) وبين الإجارة في أن ضمان واستهلاك العين في هذا القسم بعهددة المشتري بينما الضمان في الإجارة ليس في عهددة المستأجر - وإن لم يكن هناك مانع عقلا في جعل الضمان شرطاً على المستأجر - ولازم هذا القسم^(١) من البيع إن كان صحيحاً أنه بعد انقضاء المدة يرد المشتري إلى المالك مثل المبيع - والمثلية بلحاظ زمان البيع - كما أن هذا القسم إن كان صحيحاً أقل قيمة من الإجارة. وكان القرض حقيقة هو هذا القسم من البيع.

الإيراد الثالث:

أنتم تقرّون أن القرض تمليك بعوض وليس تمليكاً مجاناً ثم من جهة أخرى تقولون إن أخذ الزائد ظلم وأكل للمال بالباطل فلو صح هذا الكلام فلازمه أن المقرض بدون ربا لم يأت بمعروف وحسنة^(٢) لأنه حسب عقيدتكم

(١) إن كان هذا بيباً وبقي عين المبيع بعد انقضاء المدة يلزم أن يكون المبيع ثمتاً ومثماً في آن.
(٢) أولاً: نحن نقبل أن قيمة المال العيني في اليد أكثر من قيمة المال المحبوس في الذمة الذي لا يحق لصاحبه المطالبة به (قبل انقضاء الأجل) - لا المال في الذمة الذي هو في حكم النقد - لكن علة هذا التفاوت أن إنتاج المال العيني هو للمالك على خلاف المال المحبوس في ذمة الغير. وكون القرض حسنة هو بأنه يتحمل الضرر على نفسه لأنه يسمح لأن يكون ماله خارجاً عن الرأسمال وقام بعمل جعل منافع المال ملكاً للغير فإذا أراد صاحب المال الذي صار عقيماً والمولّد هو مال غيره، أن يتوقع فائدة فهذا ظلم اقتصادي.

قد قبض معادل ماله، لكن إن قبلتم أن قيمة المال في الذمة أقل من المال في اليد لكان لكم أن تقولوا إن المقرض قد تجاوز وله حصة.

والخلاصة أنه لا يمكن الجمع بين الفلسفة الأخلاقية باصطناع المعروف التي تقول أن عدم أخذ الربا إحسان وبين الفلسفة الإقتصادية القائلة إن أخذ الربا ظلم، لأنه إن كان ظلماً فلن يكون تركه إحساناً بل عدلاً.

قد تجيبون عن هذا الإيراد أن الإقراض حسنة وتركه بأن لا يقرض ماله وأن يحتفظ به لنفسه يتاجر به أو ينتفع به بأية منفعة أخرى لكن إن أقرض وأخذ الربا فهذا ظلم.

بحث في أخذ العوض مقابل نقل الإقراض

بقي هنا بحث^(١) وهو أنه قد اتضح مما تقدم أن أخذ الربا غير صحيح عقلاً ونقلاً لأن القرض تملك وبعد تملك العين وخروجها عن ملكية المالك الأول لا يصح له بعد الانتفاع به ولذا فعليه إما أن لا يقرض ماله أو إن أقرض لا يأخذ الربا.

والآن نقول أن الإقراض في نفسه يعمل له قيمة لدى المقرض^(٢) لأنه يصير بسبب القرض مالاً ويُحرم المقرض من التصرف في ماله. وفي الحقيقة

(١) هنا بحث آخر في الفرق بين الدليلين الآخرين في فلسفة الربا وهل هناك منافاة بينهما أم لا؟ كلا الدليلان مبنيان على مبدأ إنتاجية الثروة وأصل «العمل» القيمة ولا شيء غير العمل ينتج قيمة حتى أنهم لا يقللون الإجارة التي توجه بالاستهلاك التدريجي. كلا الدليلان يقولان الثروة يمكنها أن تنتج وأن الثروة إذا أنتجت ثروة فالمولود لملك الثروة الأولى إلا أن الدليل الأول يقول أن الربا غير مشروع لأن النقد ثروة غير مولدة سواء كان في يد الآخر بعينه أم كان في ذمة الآخر. وعلّة عدم مولدته أنه لا صيغة له إلا الوسيلة في المبادلة ولا توجد المبادلة قيمة زائدة سواء في النقد أو غيره فلا يصح النقد كي يكون رأس مالاً. فهذا الدليل ينظر إلى خاصية نوع النقد وأنه غير منتج. أما الدليل الثاني فنأظر إلى نوع العمل وأنه قرض الذي هو تبديل الوجود العيني إلى وجود ذمّي وليس معاوضة، هو تملك للغير بالضمان ففي مقابل تملكه العين إلى آخر يقبل الآخر بأن العين في ذمته والمنتج هو الوجود العيني لا الذمّي فالعمل المذكور يسلب عن النقد من حيث هو ملك المالك الأول صفة الإنتاج. المالية محفوظة لكن لا إنتاج فيمجرد أن ينتقل إلى الذمة يصير عقياً والنقد بذاته عقيم وغيره يصير عقياً بتبدله من الوجود العيني إلى وجود ذمّي. ومن هنا يعلم عدم جريان أي من الدليلين في الربا المعاملي. والربا المعاملي لا يتحقق عملياً في المعاملة النقدية مع التساوي في الجودة والرداءة والربا في المعاملة نسبية مع المساواة في الجودة والرداءة ممنوع لكنه تحريم التحريم وبالتالي قد سدّ باب الربا كليّة.

(٢) كما أن له قيمة للمقرض فهو مصون من خطر التلف وقد يرتاح من صعوبة النقل والانتقال ولذا يشترى المقرضون الحوالات.

فإن المقرض حبس ماله في ذمة المقرض وهذا العمل حسنة. فأى إشكال في أن يأخذ ثمناً على هذا العمل نظير أخذ الثمن مقابل إعمال الخيار أو إسقاطه الصحيح عقلاً. فهذا من موارد بذل المال مقابل عمل له قيمة قانونية لا طبيعية. وهذا نظير الهبة المعوضة فكما أن حقيقة الهبة تأبى عن أخذ العوض مقابل الموهوب إلا أنها لا تأبى عن أخذ العوض مقابل عمل الهبة كذلك فيما نحن لا يصح أخذ العوض مقابل منافع المال المقروض لكن يصح أخذه مقابل عمل القرض.

وفي هذا المورد نقول: إن هذا غير الربا المتعارف عليه وهو محل بحث. بل هو استثمار للمال وبعبارة أخرى ليس تجارة بل أشبه بالإجارة وأخذ الأجرة على عمله ومن الواضح أن الذين يأخذون الربا لا يأخذونه مقابل عملهم الذي هو الإقراض بل يأخذونه باعتبار أنه منفعة المال فيرونة ثمرة مشروعة وقانونية للمال تحسب بمقياس الزمان.

لكن لو أراد الشخص أن يأخذ ثمناً مقابل عمل القرض حقيقة فمن غير المعلوم حرمة وإن كان هناك دليل على حرمة فهو غير دليل حرمة الربا.

نعم لا يبعد أن هذا محرم لحفظ تحريم حرمة الربا وحتى لا يخرّجوا الربا بهذا الشكل والصورة. هنا يطرح سؤال: عندما نقول يصح أخذ الثمن مقابل عمل الإقراض فأى داع يجعل الشخص يغفل عنه ويطلب بالربا؟.

هنا يجب الالتفات إلى أن قيمة عمل القرض تختلف حسب قلة وكثرة المال المقروض ولا يصح القول أنه ذو قيمة واحدة على كل حال إذ من الواضح أن قيمة هذا العمل ناشئة من رفع الإنسان يده عن ماله وجعله تحت تصرف آخر. طبعاً كلما كثر هذا المال كلما انتفع به المقرض أكثر ولذا يصح أن يأخذ الربا مقابل عمل القرض ويلحظ فيه مقدار المال المقروض فلماذا يغفل الإنسان عن هذا الطريق المشروع الموجود دائماً ويتجه نحو الربا وأى داع لذلك؟.

والخلاصة أن ما ذكرتموه ينتج عدم صحة أخذ الزائد مقابل منافع العين

المقروضة إلا أنه صحيح بمعنى أخذ عوض عمل الإقراض^(١). وفي الحقيقة فإن أخذ الربا لم يأكل المال بالباطل غايته أن طريق عمله وشكله خاطئة فكان عليه جعل العوض مقابل العمل إلا أنه جعله مقابل المقروض. وهذا نظير ما قالوه في مسألة: «ثمن العزرة سحت» من أن بيعها غير صحيح لكن أخذ المال مقابل رفع اليد عنها صحيح. - ومن الجهة الاقتصادية لا فرق بين الأمرين - .

فقد ظهر من مجموع ما تقدم أن الوجه الصحيح والخالي من النقاش في وجه حرمة الربا هو اصطناع المعروف المختص بالقروض الاستهلاكية وأما الوجوه الأخرى التي ذكرت فهي غير تامة.

لكن هناك وجه آخر إن تمّ يكون مختصاً بالقروض الإنتاجية بحيث يصير الربا محرماً في القروض الإنتاجية والاستهلاكية لكن لكل منهما ملاك خاص به.

وفي البدء يجب أن يقال أن المال له نوعا منفعة: منفعة بالفعل وأخرى بالقوة وفي القروض الاستهلاكية غرض المقترض الانتفاع من المنافع الفعلية فيقتضى القمح مثلاً حتى يأكله بينما غرض المقترض في القروض الإنتاجية الانتفاع من المنافع التي لا زالت في عالم القوة فمن يقتضى مالا ليتاجر به لا يريد منفعته الفعلية بل يريد المنفعة التي تحصل بالتجارة أو الصناعة والمال له قابلية جرّ هذه المنافع وبسبب هذه القابلية له قيمة إلا أنها قيمة مشروطة بأن تصان هذه القابلية المذكورة عن الآفات والعاهات غير الإرادية حتى تصل إلى مرحلة الفعلية وإن لم تصل إلى مرحلة الفعلية كشف ذلك عن أن الشخص لم

(١) لازم الكلام المتقدم أن فرض الانتفاع من المال المقروض وإنتاجه في ملك المقرض خطأ وربما نبعد إقراض المال لا يكون مولداً للمالك الأول. ولا أساس لمثل هذه المنفعة وهذا ربا ولازم الربا لو فرض الصحة أنه يجب أن تعود منافع المال ما دام في يد المقرض إلى المالك الأول. لكن أخذ العوض عن الإقراض ليس ربا وإن كان حراماً بل هو تحريم الربا وفرقه عن الربا أنه ليس رأسمالاً وليس له تنمة. وقد ذكرنا سابقاً أن ملاك الربا القرضي غير موجود في الربا المعاملي. وأن المنع عن الربا المعاملي كان لحفظ تحريم الربا القرضي وإلا فإن الربا المعاملي لا يتساوى أبداً مع الربا القرضي ويجوز بيع النسبة مع اختلافه عن البيع نقداً مع أنه يشبه الربا المعاملي. وسنقول فيما بعد أن السبب هو عدم مضبوطه ومن الواضح أنه حيث لا يتماثل العوضان.

يكن مالكا لهذه المنافع من أول الأمر، نظير الإجارة إلى مدة معينة فإن تلفت العين ولم يمكن إستيفاء منافعها كشف ذلك عن بطلان الإجارة إذ تبين أن المالك لم يملك منافع العين، وفي الروايات الفقهية موارد تشعر بهذا الأصل:

نذكر نموذجاً لذلك ما جاء في باب وضع الحوائج نقل بعض أحاديثه .

(١) قال رسول الله ﷺ: «لو بعت من أخيك ثمراً فأصابته جائمة فلا يحلّ لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حق؟».

(٢) وفي رواية أخرى قال ﷺ: «إن لم يثمرها الله فبم يستحل أحدكم مال أخيه».

(٣) عن أنس أن النبي ﷺ نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهو فقلنا لأنس ما زهوها؟ قال تحمرّ وتصفّر: أرايتك إن منع الله الشمرة بم تستحل مال أخيك؟^(١).

والآن نقول: الربا في القروض الإنتاجية ظلم لأنه يمكن أن لا تصل قابلية مال التجارة لجَرّ النفع إلى مرحلة الفعلية وأخذ الثمن مقابل هذه القابلية إنما يصح إذا وصلت إلى مرحلة الفعلية لكن إن قام بهذا العمل عن طريق المضاربة فلا محذور فيه .

والخلاصة أن الربا حرام لأنه لا يخرج من إحدى حالتين إما أن يكون مقابل المنافع الفعلية أو المنافع بالقوة والأول خاص بالقرض الاستهلاكي واصطناع المعروف يقتضي تحريمه . والثاني في القرض الإنتاجي والثمن إنما يصح مقابله إذا سلم المال المقروض من آفة غير إرادية ويصح لو كان مضاربة وهذا الذي ذكرناه كان في مورد غير النقد . أما النقد فحيث أنه مقصود لا لذاته بل لغيره كان له حكم الغير .

(١) لبا نوعي منفعة بل إن كل مال يقبل الاستهلاك ويقبل الإنتاج وقد يكون المال يقبل الاستهلاك ولا يقبل الإنتاج مثل منافع البيت التي تملك بالاستئجار وقد يكون العكس مثل بعض البذور وعلى كل حال لها مالية .

بحوث في أطراف آيات الربا

الأول: بحث في آيات سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (الآيات ٢٧٥ حتى ٢٨١).

(١) المراد من الأكل مطلق التصرف مثل الأكل في آية: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِهَتِهِمْ﴾ وآية ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾ وغيرها.

(٢) المراد من ﴿لَا يَقُومُونَ﴾ القيام الدنيوي في أمر المعيشة وأما القيام^(١) من القبر في الآخرة فهذا لا يفهم من الآية. وحديث ليلة المعراج ليس في مقام تفسير هذه الآية إضافة إلى أن كل تجسّم في الآخرة له أصل في الدنيا.

(٣) المراد من ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ احتمالات:

(أ) ما ذكره البعض (الميزان) أن هذا كلام على زعم العرب إذ يعبرون عن الجنون بمسّ الشيطان وكلمات المجنون تدل على هذا الزعم. وهنا بحث هو هل يمكن أن يتكلم القرآن على حسب زعم وأوهام الناس؟ أراد البعض الاستدلال بهذه الآية على ذلك.

(١) هل المقصود أن قيمة مال التجارة بواسطة هذه القابلة أم المقصود أن هذه القابلة تزيد في القيمة؟ والأول باطل بالضرورة والثاني يعني أن القابلة ذات قيمة يمكن بيعه سواء وصلت إلى مرحلة الفعلية أم لم تصل وأما القول بأنه لم تُنل المنفعة فهذا يكشف عن أن المالك لم يكن مالكا لها من أول الأمر فهذا دليل على أن القابلة بنفسها لا قيمة لها بل القيمة للمنفعة وهي للمالك ما دام الأصل في ملكه أما إذا صار الأصل في ملك آخر فالمنفعة للآخر. وهذا يرجع إلى آخر دليل ذكرناه.

(ب) احتمال الفخر الرازي في الآية احتمالاً آخر وهو أفضل. قال ليس المراد المجنون بل المراد الوقوع تحت تأثير الوسواس والأفكار الشيطانية. مثله في آية: ﴿إِنَّكَ أَنتَ أَتَقَوَّا إِذَا مَسَّهُمْ طَلِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾^(١) وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الآية أن قيام أكل الربا في امر المعيشة مثل قيام رجل وقع تحت تأثير الوسواس الشيطانية وقد فقد شعوره - كمن أفقدته الشهوة أو الجاه أو المال شعوره^(٢).

(٤) ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا بَالِعٌ مِّثْلُ الرِّبَا﴾^(٣) والأظهر في الآية أنها تبين فعلهم وفكرهم لا قولهم اللفظي وفي محكي القول احتمالان:

(أ) أنهم حيث ابتلوا بالتخبط لم يميزوا بين البيع والربا أي لم يميزوا بين القبيح والحسن بين الصحيح والخطأ ولذا لم يقولوا: الربا مثل البيع لأن هذا القول قول من يجعل صحة البيع أصلاً ويقس عليه الربا إلا أن المتخبط فاقد لأية قدرة على التمييز. وهذا الاحتمال قد رآه المتعين صاحب تفسير الميزان.

(ب) أن الغرض نقض الربا بالبيع مثلما قال الفخر الرازي وغيره من أنه في جاهلية كان هناك نوعان من الربا: ربا النسيئة وهو ما إذا اشترى شخص متاعاً وأجل الثمن إلى مدة ولم يتمكن من دفعه عند إنتهاء الأجل فيقول المشتري الدائن: زدني في الأجل أزيدك في الثمن والآخر: ربا النقد أو ربا الزيادة وهو بيع الدرهم بدرهمين ونحو ذلك. والنقض هو أنه إذا كان بيع متاع يساوي درهماً بدرهمين صحيحاً فلماذا لا يصح بيع الدرهم بدرهمين؟ ولماذا إذا باع شخص مئة كيلو قمحاً بمائة وخمسين كيلو من القمح وإذا باع مائة كيلو حمص بمائة وخمسين كيلو يكون ربا بينما إذا باع القمح بالحمص والحمص بالقمح لا يكون ربا - وجواب هذه النقوض سنذكرها فيما بعد - .

(١) نقلت هذه الروايات عن صحيح مسلم، ج ١٠، ص ٢١٦، باب الحوائج.

(٢) تعريفاً بما ذكره المفسرون في هذا المقام من أنه القيام يوم القيامة أو من القبر (راجع الرازي، ص ٩٤، من الجزء ٧) وما ذكره الأستاذ الشهيد هو ما اختاره العلامة في الميزان وقلة آخرون (المترجم).

(٣) س: إن كان المراد من المشبه به هذا المعنى فلا وجه للتشبيه فإن المشبه أحد مصاديق المشبه به. جواب: التشبيه هو من جهة أن هذين أكل الربا مستور عن الناس ولا يفهم بنظرة سطحية بخلاف المشبه به.

وعلى كل حال ما نفهمه من الآية هو أن صرف أكل الربا ليس منشأ لقيام متخبط بل أكل الربا باعتقاد عدم الفرق بين البيع والربا هو سبب تلك الحالة الخبيثة .

بيان ذلك أن أفعال الإنسان تؤثر في رأيه فمن لم يعتد على العمل يرتكز في ذهنه وفكره شيئاً فشيئاً أن العمل خلاف شأنه . وكذلك غاصب حقوق الضعفاء ومستغل الناس يعتقد أن الله أراد إعزازه وإذلال الآخرين ولذا يظن أن اعتداءاته الظالمة والأكل بالباطل ملاك القرب إلى الله ويعتبر أن هضم حقوق الضعفاء من باب أن الله أراد إذلالهم ويقول مثل قول المشركين : ﴿أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾^(١) . وقد نقل القرآن عدة أنحاء من طرق تعبير هؤلاء الناس . فمن ذلك : ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّكَ مَالًا وَّوَلَدًا ۖ اطَّلَعِ النَّبِيُّ أَرَأَيْتَ إِذْ أَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ۖ كَلَّا سَتَكُنُ مِمَّنْ يَقُولُ وَوَعْدُ اللَّهِ ۖ وَمِنَ الْعَذَابِ مَذَامٌ ۖ وَتَرَىٰ لَهُ مَا يَقُولُ ۚ وَأُنَيْنَا قَرَدًا﴾^(٢) (مريم، آيات ٧٧ - ٨٠) .

﴿وَكَانَ لَهُ نُفَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾^(٣) وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ . قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾^(٤) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾^(٥) (الكهف، آيات ٣٤ - ٣٦) .

﴿إِنَّ قُرُونًا كَانَتْ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ قَبْلَ عَلَيْهِمْ وَءَاتَيْنَاهُ مِنَ الْكُوفَرِ مَا إِنَّ مَفَاحِمَهُ لَسَمَوْا بِالْمُنْعِبَةِ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾^(٦) وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنْغِذِينَ﴾^(٧) قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ۖ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِن قُرُونٍ مِّن قُرُونٍ مِّن قُرُونٍ ۖ وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُعْذِرُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾^(٨) (القصص، آيات ٧٦ - ٧٨) .

والخلاصة أن أكل الربا قد مُسَخ فكره وقال : ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ يَثُلُ الْزَوَاُ﴾ وهذا التفكير بسبب أنهم ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبَطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ فالعلة في الآية حسب ما ذكرنا واسطة في الثبوت وطبق ما ذكره في الميزان واسطة في الإثبات .

(١) يحتمل أن يكون المقصود من البيع المجمعول في مقابل الربا ليس البيع المتعارف عليه بل التجارة لأن كفار قريش كانوا تجاراً .

(٥) ﴿وَإِنْ تُبْتِغُوا فَلَئِنْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ يستفاد من هذه الجملة تعميم الربا أي القروض الإنتاجية وذلك من وجهين:

- (١) من كلمة ﴿رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ ولا رأس مال في القرض الاستهلاكي.
- (٢) يفهم من جملة ﴿لَا تَظْلُمُونَ﴾ إن الربا ظلم فلم يحرم الربا على أساس لزوم الإحسان وهو الملاك في تحريم الربا في القرض الاستهلاكي بل على أساس وجوب العدل وحرمة الظلم فالربا أكل مال الغير. كما يستفاد هذا الأمر أيضاً من آية سورة الروم ﴿لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ﴾.

الثاني: بحث في آية من سورة آل عمران: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ مَضْغَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾. (١٣٠ - ١٣١).

يجب البحث في هذه الآية من جملة ﴿أَضْعَفَتْ مَضْغَفَةً﴾. وهنا احتمالان:

- (١) أن يكون المراد تركب القرض مع الربح أي يؤخذ الربح من الربح أيضاً. وفي هذه الحال يكون الربا ضعفاً أو أضعاف أصل المال وأخذ الربا من الربا مضاعفة أضعاف الأصل.
- (٢) أن يكون المراد من كلمة مضاعفة: منضمة إلى الأصل. أي أن تكون كلمة مضاعفة قد جردت عن معنى التضعيف مثل «من أذنب ذنباً» ومثل ﴿يُضْعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾.

الثالث: في آية سورة الروم: ﴿وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾. وقد ذكر في هذه الآية احتمالان:

- (١) أن يكون المراد الربا المصطلح كما هو الأظهر.
 - (٢) أن يكون المراد إعطاء هدية بغرض جلب الأكثر.
- وعلى كل حال ليس المراد هنا من الربا الزيادة بل ما يطلب به الزيادة^(١).

(١) في تفسير الكشاف أن المراد من الربا الزيادة واعتبر إلى الخطاب بـ ﴿وَمَا ءَاتَيْتُمْ﴾ موجه إلى دافعي الربا فضبح نكتة كون الربا ظمناً المستفاد من جملة: ﴿لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ﴾.

بحث في أطراف مطالب تفسير الميزان في مسألة الربا

تعرض صاحب تفسير الميزان في آخر المجلد الثاني ص ٤٥٤^(١) إلى بحثين علميين حول الربا ناقش هذين المطلبين فيما يلي:

(١) في مقدمة البحث اعتبر أن العمل هو أساس الملكية إلا أنه سكت عن مسألة هل أنه الطريق المنحصر للملك أم أن هناك طرقاً أخرى؟ ثم يتحدث عن وضع النقد ولا يبين ما هو منشأ قيمة الذهب والفضة؟ هل هو بسبب قلة وجودهما؟ أم لفائدهما وإمكان حصرهما؟ وإن كان ملاك القيمة هو العمل فقط فكيف نصحح القيمة للذهب والفضة؟ جميع هذه المطالب سكت عنها وبقيت مبهمة.

(٢) أنه لم يفكك بين خاصيتي النقد - وهما كونه مقياساً للتقييم وكونه وسيلة للتبادل.

(٣) يشير إلى مرحلة تطور الكسب والتجارة، والفرق بين هذه المرحلة والمرحلة البدائية للتبادل هو أنه في المرحلة البدائية كانت الطريقة بهذه الصورة: عمل - مال - مال - عمل. وفي مرحلة التجارة بهذه الصورة: مال - عمل - عمل - مال - فالتجارة تبدأ من المال وتنتهي بالمال لكنها تبدأ بمال قليل وتنتهي بمال كثير وهذا هو تعبير صاحب الميزان: «ثم افتتح باب الكسب

(١) هذا الرقم حسب الطباعة الإيرانية لتفسير الميزان لكن في الطبعة اللبنانية البحث ص ٤٢٨ (المترجم).

والتجارة بعد رواج البيع والشري بأن تعين البعض من الأفراد بتخصيص عمله وشغله بالتعويض وتبديل نوع من المتاع بنوع آخر لا ابتغاء الربح الذي هو نوع زيادة فيما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع» لكنه لا يبين أنه على أي أساس تكون هذه الزيادة للتاجر مشروعة؟ فهل هو ناشئ من صرف ابتغاء الربح بدون أي عمل؟ ونحن بينا أن حصول الربح للتاجر على أساس عمل يقوم به - مثل نقل السلعة وتقليبها إلى المشتري وعرضها - وهذا العمل وإن لم يكن محدثاً لتغيير حقيقي في السلعة إلا أنه مصحح كسب الربح والتاجر علة فاعلة له والمتاع علة قابلة. هذه مطالب سكنت عنها في الميزان.

٤) يجب الالتفات إلى أن أصل المبادلة كانت لرفع حاجات البائع والمشتري فكل منهما يطلب متاعاً لكن في التجارة لا يهدف التاجر إلى السلعة أصالة - بل هو من هذه الجهة مثل العامل الذي يطلب أجره على عمله - إلا أن توسط التاجر في عمله بين الطرفين ينتهي إلى الحاجة الواقعة للمنتج والمستهلك - مثل الوجودات الواجبة بالغير والتي تنتهي إلى واجب بالذات - هذا المطلوب لم يتعرض له في الميزان أيضاً.

٥) قال: «المبادلة مقصودة في حالة تبديل متاع بمتاع آخر مغاير أما تبديل المتاع بمثله فلا غرض عقلا في فيه إلا في القرض».

والقول أن المبادلة العقلانية منحصرة بصورة تغاير الأمتعة كلام صحيح لكن كون القرض معاوضة غير صحيح لأن حقيقة القرض عبارة عن تبديل موجود في العين إلى موجود في الذمة. وبعبارة أكمل تفيد مالكية المقرض أيضاً هو تملك بالضمان كما ذكرنا فإن كان القرض معاوضة لم يختلف عن البيع.

٦) ثم قال في علة تحريم الربا: «الربا إنما يكون عند اضطراب المشتري أو المقرض إلى ما يأخذه بالإعسار والإعواز بأن يريد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة وهو يحتاج إلى عشرين فيقرض العشر الباقي بإثني عشر لغد ولازمه أن له في عده ثمانية وهو يحتاج إلى عشرين فيشعر من هناك معدل معيشته وحياته في الانمحاق

والانتقاص ولا يلبث زماناً طويلاً حتى يفنى تمام ما يكتسبه ويبقى تمام ما يقترضه فيطالب بالعشرين وليس له ولا واحد (٢٠ - ٠ = المال) وهو الهلاك وفناء السعي في الحياة».

ويرد عليه عدة إیرادات:

(١) كأنه قد افترض في هذا البيان أن كل إنسان يجب أن يكون مالكاً لما يحتاج إليه بحيث لو لم يكن مالكاً يكون الآخرون مفتصبين لحقه وهذا الكلام لا دليل عليه.

(٢) ينقض عليه بالإجارة وبيع النسبته لأننا إذا فرضنا أن الشخص عنده يوماً عشرة دراهم وعليه أن يدفع أجره عشرة دراهم يوماً فلازم ذلك أن يدفع للأجرة كل ما يصل إليه في يومه ولا يبقى عنده شيء لمعيشته، بل قد لا يكون عند الشخص ما يصل إليه في يومه لا للمعيشة ولا للإجارة فهل يكون أخذ الأجرة في هذا الحال ظلم؟ وهل أن البيع نسبته مع مثل هذا الشخص ظلم؟ والحال أنه يمكن التفرقة بين البيع نقداً والبيع نسبته من حيث القيمة.

إذن يجب إثبات أن أخذ الربا أخذ لمال الغير ظلماً حتى يكون الإعسار في هذه الحال المسبب عنه إشكالاً. وإلا فإن مجرد فقدان المقترض لا يدل على كون أخذ الربا ظلماً. ويجب أن يقال أن فقدان مثل هذا المقترض ناشئ لقلته ما يكسبه بحيث أنه يصرف مسبقاً محصول العمل الآتي^(١).

(٧) ثم يقول في القروض الإنتاجية: «الربا التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها كالربا على القرض والإتجار به فأقل ما فيه أنه يوجب إنجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا».

وفيه إنه أي مانع في ذلك؟ فإن كان أصل الثراء حراماً فهذا كلام آخر لكن عندما ترى أن الثراء في الجملة مشروع وجب إقامة الدليل على تحريم هذا

(١) يمكن الاعتراض بنحو آخر وهو أنكم في صدد بيان كون الربا ظلماً إلا أن كلامكم ينتج وجوب التعاطف مع المقترض المعسر وهذا هو اصطلاح المعروف المبني على أساس العاطفة والإحسان لا على أساس العدل والحق.

النوع ذمته إضافة إلى أنه إن كان تراكم الثروة مضرراً للمجتمع لا يجوز الحد من نشاط الفرد بل يجب وضع ضريبة حتى يجمع بين حق الفرد وحق المجتمع.

ثم قال: «ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليه بحسب الواقع ووقوع التطاول بينها...».

هنا نقول: إن صرف ازدياد رأس المال محذوراً وجب المنع أيضاً من المضاربة إذ يمكن أن يزداد رأس مال شخص من خلال المضاربة مع الناس.

وإن كان المقصود أنه يجب على كل شخص أن يكتسب برأسمال واقعي حذراً من مخاطر الخسائر الكبرى والإفلاسات فهذا ليس دليلاً كاملاً وإن صح في الجملة لأن نفع وضرر كل رأس مال يختلف بحسب قلته وكثرته ولذا يفلس الناس في مثل هذه القروض فإن نُقِضَ بالقرض الحسن فالجواب:

أولاً: إنه ليس في القرض الحسن ضيق في دفع الربا والتاجر يصبر عندما لا تقتضي الحال تجارة كما أن الشخص إذا كان الرأسمال من نفسه له أن يقول المال مالي فلا موجب لبيعه بخسارة.

ثانياً: القرض الحسن لا يشمل القروض الإنتاجية والتجارية.

الربا في المعدود

(١) المشهور عند الشيعة استثناء المعاملة الربوية في المعدود من حرمة المعاملة الربوية وإن حرمتها مختصة بالمكيل والموزون. وهذه المسألة هي من أعقد مسائل الربا إذ كيف صح أن يكون الكيل والوزن والعد ملاكاً لهذا الحكم؟ والحال أن ملاك حرمة الربا كونه ظمناً خصوصاً أن بعض الأشياء هي في بلد من المعدود وفي آخر من الموزون كما أن الحال يختلف بحسب الأزمنة^(١) مع أن هذه الاختلافات تابعة للعادات فقط دون أي تغيير ماهوي في المعاملة. فهل يمكن تحريم الربا - بالشدة التي نعرفها - بدون ملاك في المحلل - ؟ وهل نصير أشعريي المسلك وننفي الملاك كلية؟.

(٢) هذه المسألة طرحت بين السنة بنحو آخر وهي محل خلاف، بعضهم حرّم الربا في خصوص ستة أشياء. والبعض حرّمه في الأرزاق وثالث مثل أبي حنيفة حرّمه في المكيل والموزون وغيرهما. ومنشأ هذا الاختلاف أن الروايات النبوية لم تكن في مقام إعطاء ضابطة كلية بل كانت تعطي الحكم من خلال المثال.

(٣) يجب استقصاء الأخبار في هذا المقام لنرى هل أن المعدود استثنى بلفظ «لا ربا في المعدود» أم أن الموجود هو «لا ربا إلا فيما يُكال أو يوزن». وفي العبارة الثانية يمكن البحث أن الأمور على نحوين نحو بها ليست من

(١) يراجع المجلد الثاني من «العروة المسألة ٣٥».

المثليات مثل البيت وهذه ليست من المكيل ولا الموزون ولا المعدود بل لا مجال للمعاملة عليها إلا بالمشاهدة ونحو منها أمور مثلية.

ويجب أولاً الالتفات إلى أن القرض إنما يعقل في الأمور المثلية فقط وإن كان المشهور عدم اعتبار ذلك إلا أنه كلام غير صحيح لأن حاجة البشر للقرض هي في مورد يمكن فيه رد المثل، ولا اعتبار لحقيقة القرض في الأمور القيمة.

ثانياً: لما كان تحريم الربا المعاملي حفظاً لتحريم الربا القرضي فكما لا قرض في الأشياء القيمة مثل البيت كذلك لا ربا فيها. كما أن حرمة الربا المعاملي مختص بالمثليات.

والخلاصة أن جملة: «لا ربا إلا فيما يُكال أو يوزن» هي لاستثناء الأشياء التي لا تقبل الكيل أو الوزن بأي نحو وتكون المعاملة فيها مبنية على المشاهدة مثل البيوت ولا تشمل المعدود لأن المعدود يقبل الكيل والوزن. فيجب التدقيق في الروايات.

٤) وأثناء مطالعة الأخبار يجب الالتفات إلى أن الأخبار النبوية تجعل في المرتبة الأولى وتلحظ بمثابة المتن وتكون أخبار الأئمة عليهم السلام بمثابة الشارح واعيّن للأخبار النبوية إذ من الواضح أن الأئمة عليهم السلام كانوا يبيّنون ويفسّرون ما كان يصل عن النبي صلى الله عليه وآله. فقد يكون للكلام مفهوم إذ نظر إليه بشكل مستقل ومفهوم آخر إذا نظر إليه كمبيّن لكلام آخر. وهذه نكتة مهمة يجب الالتفات إليها في جميع الفقه.

٥) هل الأصل في المثليات الوزن، والكيل والعدّ أمارتان على الوزن أم أنّ كلاً من الوزن والكيل والعدّ أمر مستقل بنفسه؟^(١)

الحق أنه لا مجال لاعتبار الوزن هو الأصل فقد يكون الأصل هو العد في بعض الأشياء مثل الكؤوس والكويات وإن كان أحياناً لتسهيل الأمر حيث يكون العدد كثيراً يوزن إلا أن الوزن يكون هنا أمانة على العدد.

(١) يراجع المجلد الثاني من «العروة المسألة ٤٣».

وبشكل عام حيث كانت مالتة كل شيء بحسب فائدته أي بالاثـر القائم بالمتاع والأثر المقصود فكلما زاد هذا الأثر كلما كانت المالية أكثر ولتعيين مقدار هذا الأثر المفيد أحياناً يعتمد الوزن وأحياناً الكيل وثالثة العدّ وأحياناً أشياء أخرى مناسبة. نعم الأصل في كثير من الأمور هو الوزن والعدد إمارة عليه وقد ينعكس الأمر كما مثلنا في الكؤوس.

٦ ذكرنا في الفقرة رقم (٣) أن المراد من «ما لا يكال ولا يوزن» الأشياء التي يُعامل بها على أساس المشاهدة - لا المعدود - وفي تتميم هذا الكلام نقول أنه في الروايات ذكرت أمثلة كـ «ما لا يكال ولا يوزن» مثل الثوب والبعر والعبد والبيض. ومن المعلوم أن الثوب والبعر والعبد من المشاهدات أما البيض فهو وإن كان معدوداً لكنه ليس مثل الكؤوس المصنوعة بالآلات بل إن للمشاهدة دخلاً في تشخيصه إذ قد يختلف البيض في الحجم من الصغير والكبير ولكل من هذين القسمين أقسام أيضاً لا تُعين إلا بالمشاهدة وهذا بخلاف المعدودات الصناعية التي يكتفي في تعيينها بالتوصيف بلا حاجة إلى مشاهدة.

والخلاصة أنه لا يفهم من الأمثلة الواردة في الروايات أن لا ربا في مطلق المعدود^(١).

ويفهم من عبارة الشرائع أن علماء مثل المحقق يرون المعدود هو ما يجب أن يباع ويشترى بالمشاهدة.

(١) نقل في السرائر في باب الربا عن الشيخ عدم جواز بيع المعدود نسبة مع التفاضل (ش).

طرق الفرار من الربا

١ - البيع بشرط: وذلك بأن يبيع المقرض بيته أو ملكاً آخر له بقيمة أقل من قيمته الواقعية بشرط خيار الفسخ في المدة المحددة ثم يستأجر ذلك البيت أو الملك من المشتري. فتخرج إجارة النقد بصورة إجارة البيت.

٢ - الرهن بشرط التصرف^(١).

٣ - بيع متاع أو شراؤه أو الصلح عليه بشرط القرض أو بشرط البيع. بأن يشتري المقرض متاعاً بأكثر من قيمته أو يبيع بأقل من قيمته أو يصالح عليه بشرط أن يقرضه الطرف الآخر مبلغاً من المال. هذا في القرض الربوي ومثله في المعاملة الربوية - والمجموع ستة أقسام - .

٤ - بيع وشراء العملة. فبدل أن يقرض قرضاً فيه ربا يبيعه وحيث أنه من المعدود فقد أجازوا بيعه وهذا مبني على أن العملة لها اعتبار في نفسها. وإذا لوحظ أن عمدة الربا في النقد فهذا الطريق يحلّل جميع أنواع الربا فلا يبقى محلّ لحرمة الربا.

٥ - تعدد البيع والشراء وذلك بثلاثة أنحاء:

أ - في المعاملة الربوية نقداً يبيعه النوع الجيد بسعر ويشتري الرديء بنفس

(١) صرح الوحيد البهبهاني في آداب التجارة أن هذا العمل خلاف ضرورة الشرع وهو عادة لدى العوام.

المبلغ فمثلاً يبيعه نصف من القمح الجيد بسعر ثم يشتري بهذا الثمن متاً من القمح الرديء^(١).

ب - في القرض الربوي، يبيع المقرض متاعه نقداً بمبلغ ثم يشتري المتاع بثمن أكثر نسيئة.

ج - كذلك في القرض، يبيع المقرض متاعه نسيئة ثم يشتريه نقداً بثمن أقل.

في القسم الأول يمكن أن يكون ثمن المعاملة الثانية عين ثمن المعاملة الأولى أو مثلاً. لكن نقل عن الشيخ (الطوسي) في التهذيب أن في ما إذا كان الثمن عيناً شخصية إشكالاً^(٢). (العروة، ج ٢، مسألة ٦١، ص ٤٩) والتعليل المذكور فيه يشمل كلا الموردين وهذا هو محكي عبارة الشيخ: «إذا باع حنطة مثلاً بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم حنطة أزيد لأنه بمنزلة أن يكون باع حنطة بحنطة زيادة».

ثم قال السيد: «ونظره في ذلك إلى التعليل في خبر علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة يأخذ بقيمته دراهم؟ قال لا»: «إذا قومه دراهم فسد لأن الأصل الذي يشتري به دراهم فلا يصح دراهم بدراهم».

٦ - أن تكون المعاملة هبتين كلّ يهب ماله للآخر بدون قصد المعاوضة أو اشتراط الهبة في الهبة.

٧ - أن تكون المعاملة إقراضاً من الطرفين ثم يتسامحان.

٨ - أن يعاوضا بين مقدارين متساويين ثم يهب صاحب الزيادة الزيادة للآخر.

(١) لا مانع من هذا القسم ويمكن أن يكون مصداقاً صحيحاً لعدم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال لأن الربا نقداً ربا تحريمي والملاك قائم بالصورة.

(٢) كلام الشيخ غير ناظر إلى العين الشخصية.

٩ - ضمّ غير الجنس، مثلاً يعاوض ألف درهم وديناراً بألفي درهم. وهذان القسمان وردا في الروايات^(١).

١٠ - تبديل البيع إلى مصالحه بناء على اختصاص حرمة الربا بالبيع كما هي فتوى السيد أبي الحسن. وهذا القرار وارد في المعاملة الربوية^(٢).

(١) يجدر الالتفات إلى أنه في المثال المذكور الوارد في الروايات لا يمكن أن يكون حيلة للربا القرضي لأنه من بيع الصرف ويشترط فيه التفاضل في المجلس. وفي الحقيقة إذا جرت مثل هذه المعاملة فإنما تتم إذا أراد الشخص واقعاً معاوضة الدينار بألف درهم بدون أن يحتاج إلى قرض وملاحظة الأجل - والموجود عملياً والذي صحّح هو عمل الصرافة - .

(٢) رقم ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ (من طرق الفرار من الربا) ذكرت في المسألة ٦١ من العروة - المجلد الثاني - ورقم ٤ في المسألة ٥٦ منها. ورقم ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٩، ١٠، يمكن إجراؤها في الربا القرضي ورقم ٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠ في الربا المعامل.

تحريم الحيل

١ - إن تأمين غرض المشرع في مورد يعلم قطعاً بالغرض أمر واجب عقلاً، ومما يدل على ذلك أمران:

أ - : الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا قُلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(١).

ففي الآية رد على المشركين بأن الله لا يأمر بالفحشاء وأنتم تعلمون أن عملكم قبيح.

ب - حديث شريف جاء في آية ﴿وَلَا تَقَاوُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَنَ﴾ إذ سأل شخص رسول الله ﷺ ما الإثم؟ قال ﷺ: «استفت قلبك». وهذا هو الحديث الذي أشار إليه مولوي بقوله: «قال النبي استفتوا القلوب».

٢ - ومثل مسألة تأمين غرض الشارع ما ذكره الفقهاء في مسألة تفويت القدرة^(٢) كمن عنده ماء للوضوء وهو يعلم أنه لو أهرقه لن يتمكن من الوضوء فهل يجوز إهراقه أم لا؟.

(١) سورة الأعراف - الآية: ٢٨.

(٢) هناك فرق في الحيل بين تبديل الموضوع واقعاً والانتقال من شرط إلى آخر مثل سفر الحاضر للفرار من الصوم وبذل المستطيع قبل الموسم والمصالحة على المال وبذله قبل مرض المال ونحو ذلك وبين تفويت الغرض الواقعي للمشرع بتغيير الشكل بدون تغيير في الشرط والحالة الخارجية كالشخص المستطيع يهب ماله قبل الموسم إلى من حج ثم يسترده بعد ذلك. وقد ذكرنا سابقاً أن هذه الحيل لا تنسجم مع التعديلات الواردة في الآيات والروايات حتى التعليل به «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف».

فرَّق الفقهاء بين الإهراق قبل دخول الوقت وبينه بعد دخول الوقت .
 ووجه تحريمه (بعد دخول الوقت) تفويت غرض المشرع . بل يمكن أن يقال
 بعدم جواز تفويت القدرة قبل الوقت أيضاً - إلا إذا قيل أن تعلق غرض المشرع
 بالطهارة المائية دائماً بحيث لا يرضى بتفويتها أبداً أمر غير معلوم - ولذا لو
 فرضنا في الموالي العرفيين أن دواء بيد عبد يعلم أن المولى سيحتاج إليه بعد
 ساعة حاجة شديدة فنحن نحكم بعدم جواز تفويته وإن كان المولى نفسه غير
 عالم بتلك الحاجة بعد ساعة فأذن بإتلافه^(١) .

(١) والمناسب أيضاً مع مسألة وجوب تأمين الأغراض ما ذكره في مسألة وجوب إرشاد الجاهل وإعلام
 الغافل، وقد طرح الشيخ في المكاسب في ذيل مسألة بيع الدهن المتنجس للاستصباح مسألة وجوب
 الإعلام قال بعد أن اختار عدم وجوب الإعلام: «إلا إذا علمنا من الخارج وجوب رفع ذلك لكونه
 فساداً قد أمر بدفعه كل من يقدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله أو
 عدم إباحة عرضه له أو لزوم من سكوته ضرر مالي قد أمرنا بدفعه عن كل أحد. (ش).

في تفسير آية أحلّ الله

فَسَرَتْ آيَةٌ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزِّبَا﴾ بنحوين:

أ - ما عليه المشهور بين المفسرين وهو أن الربا إسم للزيادة.

ب - ما احتمله صاحب مجمع البيان من أن المراد من الربا المعاملة التي فيها الزيادة وعلى هذا يكون مفاد الآية: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه وحرم البيع الذي فيه ربا. وعلى التفسير الأول يكون الربا نوعاً خاصاً وعملاً إقتصادياً قد جعل في مقابل البيع بخلافه على التفسير الثاني. وتترتب على هذا الاختلاف ثمرتان:

الأولى: أنه لا يلزم على التفسير الأول بطلان المعاملة الربوية وإنما تدل الآية حينئذٍ على حرمة الزيادة فقط لكن على التفسير الثاني تدل على تحريم المعاملة وبطلانها^(١).

الثانية: إنه على التفسير الأول سيكون الربا محرماً في جميع المعاولات لكن على التفسير الثاني تختص الحرمة بالبيع.

(١) المجلد الثاني من المروة، ص ٥.

بيع الصرف والصراف

١ - ما هو عمل الصراف^(١)؟ هل يجوز تبديل مائة تومان بـ ٩٩ توماناً؟ كلا. صحيح أن هذا التبديل مطلوب للمشتري وحاجة من حاجاته لكن الصراف لم يقم بأي عمل^(٢). هو ليس مثل التاجر الذي أتى بعمل في مال التجارة - نقل وانتقال - . ويجب الالتفات إلى أنه ليس كل رفع حاجة عملاً. وقد تكون أحياناً إشارة توجب إنقاذ شخص من الموت دون أن تكون عملاً إقتصادياً، إشارة إلى قصة الشاه عباس وتحريك اللحية.

إشكال: الصراف عمله مثل السمسار يراجع أشخاص مختلفون وهذا نوع من العمل وكلما كان رفع الحاجة بأمر عام سيكون هذا عملاً. ولا شك أن عمل الصراف مما يحتاجه النوع كما أنه لا تنحصر التجارة بعمل التاجر الذي يعمل بالحمل والنقل بل اساس عمله عرض السلع. والزيادة التي يأخذها الصراف في المعاملة النقدية من نوع تحريم الربا وعلى هذا فلا مانع من تغيير الصورة هنا.

(١) في المنجد: «الصرف: الفضل يقال له على صرف أي فضل وصرف الحديث أو الكلام أن يزداد فيه». ويمكن أن يكون الصرف قد جاء بمعنيين مختلفين أحدهما الفضل والزيادة والآخر الإعادة. وقد يكون وروده بمعنى الفضل من حيث أنه يحصل بإعادة الزيادة من أحد المتعاملين إلى آخر. ويقال في العرف «اليوم أن الفلانية فيها صرف أي زيادة. وفي الرياض الشرح الكبير: «وهو - الصرف - لغة الصوت وشرعاً بيع الأثمان بالأثمان وإنما سمي بالصرف لما يشتمل عليه من الصوت عند تقلييهما في البيع والشراء» وعين هذه العبارة جاءت في تذكرة العلامة.

(٢) هذا البيان غير تام فالصراف من هذه الجهة مثل التاجر. وحيلة الربا بضم الضميمة هي من أجل تصحيح هذا العمل وهي صحيحة.

■ قد يكون المقصود العرف الإيراني (المرتجم).

وفي رأينا أن الضميمة التي جعلتها الروايات طريقاً للفرار من الربا هو باب مفتوح للصراف كما أنه طريق مشروع وبالتالي يمكن أن يكون عمل الصرف مشروعاً.

الربا في فروع الأصل الواحد

١ - ما قاله الفقهاء في مسألة «كل ما هو من أصل واحد لا يجوز التفاضل فيه» كلام عجيب.

أولاً: لا وجود^(١) في الروايات دليل على هذه الكلية وما هو موجود من موارد مخصوصة مثل الحنطة والسويق أو الدقيق، العنب والزبيب، الرطب والتمر، ومن جملة الأمثلة الحنطة والشعير وهذا بنفسه موضوع لإشكال مستقل خصوصاً مع التعليل الذي ذكر حول وحدة أصلهما.

ثانياً: يجب ملاحظة هل المقصود من الربا الزائد إقتصادياً أم الزائد من حيث الوزن أو الكيل؟ ولا شك أن المقصود من الربا في باب القرض الزيادة إقتصادياً - أي زيادة القيمة - كما صرح الفقهاء أيضاً بأن «كل قرض يجزّ نفعاً حرام» وإن كانت الزيادة باشتراط وصف. فهل هذا المعنى هو المقصود في المعاملة الربوية أم أن الربا فيها بمعنى آخر وهو الزيادة في الوزن أو الكيل عند بيع المثلين؟. ولا شك أن هذا المعنى للربا وذلك المعنى مختلفان مصداقاً ومفهوماً. فمن أعطى منا حليباً وأخذ مكانه نصف من سمناً يكون من أخذ الزائد إقتصادياً أخذ السمن لكن من حيث الوزن أخذ الزيادة من أخذ الحليب. ولا شك أن الربا في الفقه الإسلامي بمعنى واحد وله أصل واحد وحيث أن المقطوع به في الربا القرضي إرادته الزيادة

(١) إلا مرسل علي بن إبراهيم: «وما كيل أو وزن مما أصله واحد فليس لبعضه فضلاً كيلاً بكيل أو وزناً بوزن» - العروة، المجلد الثاني - ص ٢٩.

الإقتصادية وجب أن يكون المقصود^(١) من الربا المعاملي هذا المعنى أيضاً ولم يقل أي فقيه ولم يخطر على باله أن تكون هوية الربا المعاملي غير هوية الربا القرضي بحيث أن المراد من أحدهما الزيادة وزناً أو كيلاً ومن الآخر الزيادة قيمةً.

والخلاصة أننا إن قلنا أن المراد من الربا في المعاملة مطلق التفاضل وزناً وكيلاً يلزمه افتراض تعبد يكون ملاكه غير ملاك حرمة الربا في القرض وأنه غير ما قال عنه الله: ﴿لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ ومثل هذا التعبد بعيد جداً. فيجب مثلاً إذا أعطى شخص متناً من عطر «قمصر» وأخذ أكثر من ورداً، أن نعتبره أخذاً للربا والحال أنه من الجهة الإقتصادية يكون المن من عطر قمصر يساوي ثلاثمائة كيلو ورداً.

ثالثاً: إن صحت المسألة المذكورة يفتح لآكل الربا باب واسع إذ من السهل جداً أن يشتري متناً من السمن بمن من الحليب. وفي الحقيقة لو وجدت مثل هذه المسألة في شرع الإسلام وجب القول^(٢) أن الإسلام ينقض غرضه في باب الربا - وهو إعدام الظلم - إلا إذا قلنا أن النسيئة في هذه الموارد غير جائزة وهذا ما لا يقوله الفقهاء. وسنقول فيما بعد أن الأمر كذلك وبالتالي لا إشكال.

رابعاً: تدل بعض روايات هذا الباب على أن المراد من الربا الزيادة الإقتصادية وهي رواية الكافي والتهذيب: عن العلاء عن محمد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قلت له: ما تقول في البرّ بالسويق؟ فقال مثلاً بمثل لا بأس به. قلت: أنه يكون له ربيع فيه فضل فقال: أليس له مؤنة؟ قلت: بلى قال:

(١) أي أن الموضوع والعنوان في الربا القرضي هو عدم جر النفع وهو غيره في الربا المعاملي لكنه هو الفرض ولعل خير دليل أنه قد جعل الدرهم أساساً للقيمة في تعليقات حرمة الربا إذ كانت: من أكل درهماً ربا فكذا وكذا. وحسب ما يقوم القوم لم يأكل أكل الربا في الربا المعاملي درهماً من دافع الربا.

(٢) أولاً هذا الإيراد غير وارد كما ستقول. ثانياً: لو كان وارداً فلا ربط له به لا ربا في المعدود بل هو مرتبط باعتبار الأصل والفرع أمراً واحداً ولا تأثير للجودة والرداءة في الربا وحيث أن كل معاملة بين الجنس والجنس نسيئة غير جائزة فهذا الإشكال مرتفع.

هذا بهذا . وقال إذا اختلف الشيثان فلا بأس به مثلين بمثل يدأ بيد^(١) الوسائل
باب ٨ من أبواب الربا الرواية ٩ - الوافي ج ٣ - ص ٧٨ .

يفهم من الاستدلال الموجود في الرواية من خلال مقابلة ربيع الحنطة
بالعمل الذي وقع في السوق أن المراد من الربا الزيادة الاقتصادية لأن مفهوم
هذا الاستدلال أنه وإن كان في الحنطة ربيع عندما صارت سويقاً - وهذا الربيع
يكون طبعاً في حال ما إذا بودل القمح والسويق حسب الكيل - لكن حيث أن
هناك عملاً في السوق فلن يكون زيادة^(٢) .

(١) ورد في الروايات أيضاً عدم جواز المعاملة نسبية حتى مع الاختلاف النوعي وأن المعاملة نسبية
محضرة بالسلف أو النسيئة حيث يكون الثمن نقداً .

(٢) إن اعترض أن مقابلة ربيع الحنطة بالعمل الذي تحقق في السوق جواب عن توهم الربا من جهة ربيع
الحنطة لكن لماذا يجب اعتبار الحنطة والسويق مثلين؟ والجواب أنه يمكن لحفظ حريم الربا أن يريد
المشرع حفظ المماثلة كلاً في الحنطة والسويق التي هي مماثلة صورية وحيث كان ربيع الحنطة وعمل
السويق متساويين وأن كلاً من الحنطة يساوي كلاً من السويق من الجهة الاقتصادية حكم بينهما مثلاً
يمثل صحيح لكن لا يصح التعميم إلى الموارد التي يكون الاختلاف فيها فاحشاً (ش) .

نكات الروايات

١ - يستفاد من أحاديث: لا ربا إلا في النسيئة أن ابن عباس وغيره^(١) لم يفهموا من القرآن حرمة الربا نقداً - المحضّر في الربا المعاملي - وهذا يؤيد ما ذكرناه سابقاً من أنه لم يكن متعارفاً من الربا في أهل الجاهلية إلا الربا القرضي^(٢)، والعقل والاعتبار يؤيدان هذا الرأي لأن الأصل في الربا، الربا في القرض ولذا لا وجود أيضاً في العالم غير الإسلامي للربا المعاملي. والربا المعاملي إنما أوتي به تخلصاً من الربا القرضي فحرّمه الرسول الأكرم ﷺ حفظاً لحريم الربا القرضي. وعليه فالآية ناظرة فقط للربا المتعارف عليه بين أهل الجاهلية وهو الربا القرضي.

٢ - الصرف وقد يفهم من كلمة «صرف» الصرف مع الزيادة ولعل الوجه في إطلاق الصرف عليه أن أحد المتعاملين يصرف زيادة إلى الآخر - وفي المنجد، الصرف: الفضل يقال: له عليّ صرف أي فضل وصرف الحديث أو الكلام أن يزداد فيه - وعندما يقال في العرف أن المعاملة الفلانية فيها صرف أو لا صرف فيها فالملاحظ هو هذا المعنى.

٣ - يستفاد من الروايات^(٣) أنه لو لم يحصل التقابض في المجلس في بيع الصرف يلزم منه الربا فيشترط التقابض في المجلس حفظاً لحريم الربا.

(١) ابن عباس وأسامة وزيد بن أرقم وابن الزبير ذهبوا إلى عدم حرمة الربا نقداً. (تذكرة العلامة).

(٢) وأما ربا النسيئة فمن الممكن أن يكون قرضاً وقد يكون من المعاملة نسيئة.

(٣) من ذلك ما روي في صحيح مسلم... : «إن رسول الله ﷺ قال: «الورق بالذهب رباً إلا هاء وهاء» والبر رباً إلا هاء وهاء والشعير بالشعير رباً إلا هاء وهاء والتمر بالتمر رباً إلا هاء وهاء». والملفت

توضيح ذلك أنه لو لم يشترط التقابض في المجلس في بيع الصرف فإن جميع الربا يمكن تخريجه ببيع الصرف إذ:

أولاً: أن عمدة الربا الراجح هو الربا في النقد.

ثانياً: أن الذهب والفضة نقدان فيسهل على أخذ الربا أن يدفع ذهباً ويأخذ فضة أو بالعكس والذهب والفضة ليسا بقيمة واحدة بل المعاملة بهما تكون مع تفاضل^(١) فإن فتح باب النسبة فيهما فسيختلط الأمر بين الزيادة التي يأخذها المرابي لطول المدة مع الزيادة الناشئة عن التفاوت بين القيمتين. وحيث ان الشارع لم يرد المنع بشكل مطلق عن تبديل الذهب بالفضة أو بالعكس - لأن هذا مما تحتاجه الناس - لذا يشترط التقابض في المجلس حتى لا يفسح المجال أمام الربا.

ولعله يمكن القول أن علة اعتبار القمح والشعير في باب الربا من جنس واحد أنهما كانا في القديم بحكم النقد. لكن هذا الاحتمال غير صحيح^(٢) إذ لو كان الأمر كذلك لاشترط فيهما التقابض في المجلس لا اعتبارهما واحداً بالجنس كما أنه في الذهب والفضة اعتبر التقابض في المجلس لا الوحدة في الجنس.

ولعل وجه اعتبار القمح والشعير جنساً واحداً الإرفاق بحال الفقراء لأن الفقراء يأكلون عادة من خبز الشعير والأغنياء يأكلون من خبز القمح. فإذا أراد الغني أحياناً أن يتفتن وأن ياكل من خبز الشعير يدفع قمحاً ويأخذ شعيراً فليس له أخذ الزيادة^(٣). والمسألة الجالية أنه قد نهي في رواية عن بيع الحنطة

قوله بشيء: «الورق بالذهب رباً إلا هاء وهاء» فمع أن الذهب والفضة جنسان فإن كانت المعاملة نسيئة ففي ربا. وهذا تأكيد لما ذكرناه من أن اشتراط التقابض في التقدين من أجل الربا.

(١) وبعبارة أخرى كما منع من المعاملة نسيئة في الجنس الربوي بجنسه كذلك منع من المعاملة نسيئة في المعاملة على الذهب والفضة فإن لم نر جواز المعاملة نسيئة مع اختلاف الجنس أيضاً فستكون المعاملة نسيئة محضرة حيث يكون المبيع سلعة والتمن أحد التقدين.

(٢) لا يشترط في بيع الحنطة بالشعير التقابض لكن يشترط أن تكون المعاملة نقداً وهذا كافي.

(٣) وفي الحقيقة جيب اعتبار القمح والشعير من حيث القيمة الواقعية متساويين - قيمتهما الغذائية واحدة - والاختلاف نشأ من ملاحظة الرغبات لكن ضعف هذا الكلام غير خفي. ومن الواضح أنه لا يصح القول بأنهما جنس واحد كما واجه بشدة من السرائر في باب الربا القول بإتباعهما. ولعل القول

بالشعير نسيئة^(١). وهذه هي الرواية: «عن محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيد ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير^(٢). وهذه الرواية تؤيد التوجيه الذي ذكرناه.

٤ - إن ثبتت صحة «لا ربا إلا في النسيئة» فهذا بنفسه دليل على صحة ما ذكرناه من أن تحريم الربا المعاملي نسيئة من أجل سد الباب أمام الحيلة للربا القرضي وإن تحريم الربا المعاملي نقداً ليس من جهة أنه ربا حقيقة بل من جهة حفظ حريم الربا، لأن ما كان يمكن أن يحتال به للقرض الربوي هو البيع نسيئة.

وإن قلنا أن الربا المعاملي جارٍ في المعاملة نقداً وجب إعطاء هذا التفسير من أن الرسول الأكرم عليه السلام كان ناظراً إلى عدم التفاضل بأي نحو في مبادلة الجنس بمثله حتى لا يكون للربا وجود في متخيلة الناس أي أن لا تكون مبادلة المثل بالمثل مع الزيادة معهودة للشخص بأي نحو وهذا بنفسه حريم نظير حرمة نكاح المحارم.

نظرة في روايات الوسائل:

٥ - كا - قال رسول الله ﷺ: «ليس بيننا وبين أهل حربنا رباً نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم». (باب ٧ رواية ٢).

كا - عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله رباً. إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك، قلت: فالمشركون بيني وبينهم ربا؟ قال: نعم. قال: قلت: فإنهم ممالكك فقال: إنك لست تملكهم، إنما تملكهم مع غيرك، أنت وغيرك فيهم سواء، فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لأن عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك.

بالإتحاد خطأ نشأ من اجتهاد الصحابة ثم أدخل في الأحاديث كما يستفاد هذا المعنى من رواية صحيح مسلم إذ يقول: «إني أخاف أن يضارع... ولعل الإشتراط اللفظي بينهما في لفظ الطعام مؤثر في هذا الخطأ وهذه الرواية مقدمة على روايات الاتحاد التي نقلت عن الرسول الأكرم عليه السلام.

(١) على العكس، هذه الرواية تزيد الوحدة لأنه في مطلق الروبايات ليس بيع النسيئة مع وحدة الجنس.

(٢) الرواية هي في الوسائل، ج ١٢، أبواب الربا، باب ٨، الرواية ٨.

قال صاحب الوسائل بعد نقل هذه الرواية: «هذا مخصوص بالذمي لما مرّ أو محمول على الكراهة». والخلاصة أنه رفع الاختلاف بين الروایتين المجوزة والمانعة بحمل إحدهما على المشرک والأخرى على الذميّ أو إحدهما على الجواز والأخرى على الكراهة، وكلا الحملين خلاف الظاهر.

والأظهر أن يقال أن الربا مع الكفار جائز لحكومة المسلمين وغير جائز مع الأفراد لأن ما تأخذه حكومة المسلمين يعود إلى جميع المسلمين ومن قبيل الاستقاذ وهذا المعنى ينسجم تماماً مع ظاهر الروایتين.

٦ - علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحلّ ذلك؟ قال: لا، هذا الربا محضاً». (باب ٧ رواية ٧).

هذه الرواية واردة في القرض الإنتاجي وقد صرّحت بحرمة الربا فيه فتكون من أدلة تعميم حرمة الربا.

٧ - قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيد ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير. (باب ٨، رواية ٨).

والمنع من النسبة في مبادلة الحنطة بالشعير^(١) يسهّل الإشكال في إتحاد الحنطة والشعير لأن قسماً من الإشكال هو أن الحكم باتحاد الحنطة والشعير يفتح باباً للربا إذ يمكن لآخذ الربا أن يدفع شعيراً ويأخذ قمحاً - نسبة - لكن هذه المعاوضة نقداً إنما تكون إذا كانت هناك رغبة لصاحب الحنطة بالشعير، والمنع من التفاضل في هذه الصورة له فائدتان: الاحتراز عن التشابه بالربا لأن الحنطة والشعير طعامان. وأن ينال صاحب الشعير الذي هو فقير عادة طعاماً أفضل.

٨ - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد فأما نظرة فلا يصلح (باب ١٣، رواية ٢).

(١) هذا لا اختصاص له بالحنطة والشعير بل الأمر كذلك في مطلق الأجناس الربوية مع إتحاد الجنس.

يستفاد من هذه الرواية أنه في بيع النسيئة إن كان العوضان من جنس واحد لا يجوز التفاضل حتى مع الاختلاف.

وبشكل عام يمكن فرض النسيئة بثلاثة أنحاء:

(١) أن يكون الثمن من النقدين.

(٢) أن يكون الثمن والمثمن من جنسين مختلفين.

(٣) أن يكون العوضان من جنس واحد.

ويستفاد من روايات كثيرة المنع من النسيئة في القسم الثالث حتى مع التساوي^(١) وقد أفتى عدد من الفقهاء وفق هذه الروايات^(٢). وهذا القول يسد الطريق أمام تزوير القرض بصورة بيع النسيئة لأن الذي يشبه القرض النسيئة. وفي الحقيقة فإن هذا المورد هو بشكل طبيعي مورد القرض وتبديل القرض إلى بيع فرار من الربا فإن منع من هذا البيع مطلقاً سد الباب أمام الهروب من الربا مثلاً اتفق العلماء على بطلان النسيئة في مورد النقدين وبيع الصرف - وهو أهم موارد الربا - . وعليه لا مجال لاخذ الربا من خلال اختلاف الأوصاف، وبالتالي سيكون بيع النقد نسيئة ممنوع منه مطلقاً ويسد الطريق أمام هذا الفرار المتداول. وإن قلنا أن النسيئة في المعدود مكروهة فالمراد المعدودات التي لا تقبل التقدير بدقة مثل الثوب أما العملة المقدرة بشكل كامل فيشملها المنع.

أما القسم الثاني وهو ما إذا كان الثمن والمثمن مختلفين في الجنس فالمستفاد أيضاً من بعض الروايات - مثل الرواية المذكورة في محل البحث - والفتاوى المنع من النسيئة في هذا القسم فإن صحَّ هذا القول فلعل الوجه فيه الاحتراز عن الشبه بالربا.

(١) طبعاً جاء في خصوص المعدود الجواز مع الكراهة ووجه الجواز أن المراد من المعدود في هذه الموارد ما لا يمكن تقديره بأي وجه مثل الثوب ولا تقع المعاملة فيه إلا بالمشاهدة. وكل نوع من هذه الأمور هو في الحقيقة منحصر في فرد ووجه الكراهة الشبه مع الربا.

(٢) في المكيل والموزون اتفاق وفي غيرهما خلاف.

أما النسبة في القسم الأول فجائزة قطعاً وليس فيها أي شبه مع الربا لأن زيادة القيمة فيه داخلية في البيع بسعر مرتفع.

٩ - عن أبي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام أنه كسا الناس بالعراق، وكان في الكسوة حلّة جيّدة قال: فسألها إياه الحسين عليه السلام فأبى فقال الحسين: أنا أعطيت مكانها حلّتين فأبى فلم يزل يعطيه حتى بلغ خمساً فأخذها منه ثم أعطاه الحلّة وجعل الحلل في حجره وقال: لأخذنّ خمسة بواحد. (باب ١٦، رواية ٨).

قد يشكل أن الحلّة من المعدود فحمل المعدود في الربا على الأمور التي لا يمكن تقديرها بأية وسيلة وتنحصر المعاملة فيها بالمشاهدة غير صحيح.

والجواب أن هذا الأخذ كان لببت المال وهو راجع لجميع المسلمين فيمكن أن يكون الربا صحيحاً وقد تكون هذه الرواية دليلاً على جواز الربا للحكومة.

١٠ - عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يقول: «عاوضني بفرسي وفرسك وأزيدك قال لا يصلح ولكن يقول: أعطني فرسك بكذا وكذا وأعطيتك فرسي بكذا وكذا». (باب ١٧، رواية ١٦).

والمنع من الزيادة في هذه الرواية مشكل وهذه الرواية مخالفة لسائر الروايات وقد تحمل على الكراهة خروجاً عن الشبه بالربا.

١١ - عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الدراهم وعن فضل ما بينهما، فقال: إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس. (باب ٢٠، رواية ٢).

هذه الرواية الواردة في الذهب والفضة من الروايات الدالة على التخلص من الربا من خلال ختم شيء فوجب أن ينزل على النقد - لأن النسبة في الصرف غير جائزة - ومن الواضح أن التفاضل في هذه الصورة بسبب اختلاف الوصف وحيلة للخروج عن الشبه بالربا. أي لما كانت حكمة المنع من الربا في المعاملة نقداً الشبه بالربا الحقيقي ومع ضم الضميمة يزول هذا الشبه كان هذا تخلصاً معقولاً.

١٢ - محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال عن أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام أن طاهراً كتب إليه يسأله عن الرجل يعطي الرجل مالاً يبيعه شيئاً بعشرين درهماً ثم يحول عليه الحول فلا يكون عنده شيء فيبيعه شيئاً آخر فأجابني عليه السلام : ما تبايعه الناس فحلال وما لم يبايعوه فرباً . (باب ٢٠ ، رواية ٣) .

وفهم من جملة «ما تبايعه الناس فحلال» أنه إن كان البيع بيعاً متعارفاً عليه فهو صحيح وإلا فهو رباً . وعليه فإن بيع ٧٥ غراماً من سكر النبات بألف تومان بيع غير متعارف عليه بين الناس فهو رباً .

نظرة في روايات الوافي والشرائع:

١٣ - كا - محمد عن أحمد عن علي بن حديد عن محمد بن إسحاق بن عمار قال قلت لأبي الحسن عليه السلام : إن سلسبيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف درهم فأقرضها تسعين ألفاً وأبيعها ثوباً أو شيئاً يقوم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم . قال : لا بأس . (الوافي ، ج ٣ ، باب التخلص من الربا ، ص ٩٧) .

أولاً : في سند الحديث علي بن حديد الذي ضقه الشيخ بشدة وقال الشيخ في التهذيب في بيع الواحد بإثنين : «وعلي بن حديد مضغف جداً لا يعول على ما انفرد بنقله» .

ثانياً : لحن الحديث يقوئ احتمال أن سلسبيل زوجته أو ابنة الراوي - لأنه صرح باسمها كما لو أن الإمام عليه السلام يعرفها مع كونها امرأة - ولا ربا حقيقة في هذا المورد وهذه الصورة التي ذكرت في الرواية لرفع الشبه بالربا .

١٤ - ما ذكر في الروايات أنه من المعدود من الأمور التي يتعامل فيها بالمشاهدة ولا تقبل التقدير مطلقاً مثل الثوب والبيضة والبعير . وفي الوسائل ذكر عنوان المذروع أيضاً إلا أن الروايات واردة في الثوب والحلة فقط ومن الواضح أن الثوب ليس معدوداً بمعنى أنه يقدر بالعدد . وفي الحلة بحث تقدم في الفقرة (٥) .

والخلاصة أنه يفهم من خلال التتبع في الروايات أن المعدود في

إصطلاحنا غير المعدود المذكور في الروايات لأن المعدود في إصطلاحنا يشمل المعدودات الآلية التي تقدر بالعدد والمذكور في الروايات هو من الأمور التي يتعامل فيها بالمشاهدة وهذا المعنى هو الذي كان مراداً في كلمات الفقهاء السابقين كما يفهم ذلك من عبارة الشرائع في بيع السلف، قال في ذكر شرائط بيع السلف: «الشرط الرابع تقدير السلم بالكيل والوزن العائمين...» وهل يجوز الإسلاف في المعدود عدداً؟ الوجه لا^(١).

١٥ - قال في الشرائع في فصل الربا (كتاب التجارة الفصل السادس): «الثاني اعتبار الكيل والوزن فلا ربا إلا في مكيل أو موزون... فلو باع ما لا كيل فيه ولا وزن متفاضلاً جاز ولو كان معدوداً كالشوب والثوبين والثياب والبيضة والبيضتين والبيض نقداً وفي النسيئة تردد والمنع أحوط».

وفهم من هذه العبارة أمران:

(أ): إن المراد من المعدود ما لا يقدر إلا بالمشاهدة كما يتضح ذلك من الأمثلة.

(ب): إن منع النسيئة في المعدود مع التفاضل يسدّ طريق الربا.

١٦ - ورد ثلاثة طرق في الروايات من طرق حبل الربا^(٢):

الأول: طريق ضمّ ضميمة وهذا ورد في النقيدين.

الثاني: طريق البيع بشرط تأخير القرض مثل الرواية التالية:

كا - عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: «قلت لأبي الحسن: يكون على الرجل دراهم فيقول: أخر لي بها وأنا أربحك فأبيعه جبة تقوّم علي بألف درهم

(١) أقول: قال في المسالك في شرح قوله «الوجه لا»: وجه الوجه عدم انضباط المعدود فلا يحصل العلم بقدرة بدون الوزن وهذا يتم في بعض المعدودات كالرمان أما النوع الخاص من البيض والجوز فالأجود جوازه بالعدد والوزن (ش).

(٢) الأفضل جعل الطريق الثالث من تعدد البيع فيكون تعدد البيع بصورتين فقد يكون بشكل العينة، استفادة من الاعتبار لأداء الدين. وقد يكون بصورة القرض الإبتدائي مع تعدد المعاملة نقداً أو نسيئة.

بعشرة آلاف درهم أو قال بعشرين ألف درهم وأوخره بالمال قال: لا بأس» (الوافي، ج ٣، ص ٩٧). وحلّ هذه الرواية مشكّل.

الثالث: طريق العينة^(١). بأن يبيع صاحب المال متاعاً إلى المحتاج نسيئة ويشتريه منه نقداً بضمن أقل. أو يتدخل ثالث في المعاملة بأن يشتري متاعاً من ثالث بضمن نقداً ويبيعه إلى المحتاج بضمن أعلى نسيئة ثم يبيع المحتاج المتاع إلى ثالث بالثمن المذكور أولاً نقداً. فالثالث هنا مجرد واسطة ويقال للمحتاج طالب العينة. وحلّ هذه الطائفة من الروايات بأن يكون طالب العينة طالب واقعاً للمتاع ولذا لا يجعل أي متاع متعلقاً للمعاملة بل حسب ما جاء في عموم الروايات يشتري صاحب المال المتاع المقصود لطالب العينة. وفي هذه الحال ليست المعاملة الأولى مشروطة بالثانية، فإن لم يشتري صاحب المال المتاع مرة أخرى يستطيع طالب العينة أن يبيعه لآخر ولذا جاء في بعض الروايات أن طالب العينة الأبصر بالمتاع هو الذي يشتري مثل الرواية التالية:

يب - عن منصور بن حازم قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتعين من رجل عينة فيقول له الرجل: أنا أبصر بحاجتي منك فأعطني حتى أشتري فيأخذ الدراهم فيشتري حاجته ثم يجيء بها إلى الرجل الذي له المال فيدفعها إليه فقال: أليس إن شاء اشتري وإن شاء ترك وإن شاء البائع باعه وإن شاء لم يبع؟ قال نعم، قال: لا بأس. (الوافي، ج ٣، باب العينة ص ٩٧).

والعمدة في باب العينة أنه لوحظ فيه الجانب الإقتصادي والنقد دوره دور الرابط والواسطة وقد ذكرنا مسبقاً أن النقد هو من أجل تبديل السلعة الزائدة عن الحاجة إلى سلعة أخرى بواسطة النقد أو إذا كان العمل تجارة فالنقد يُبدل إلى سلعة ثم تباع بسعر أرفع لعمل قام به التاجر ولو كان هذا العمل - على الأقل - تقريب السلعة إلى المستهلك. وأما تبديل النقد الأكثر إلى سلعة نسيئة وتبديل السلعة إلى مال أقل وأن تكون السلعة وسيلة لتبديل النقد نسيئة إلى نقد

(١) يجب في هذه المسألة الرجوع إلى ما ذكره الفقهاء في باب النقد والنسيئة تحت عنوان «ويصح أن يتاع ما باعه نسيئة قبل الأجل بزيادة ونقصان بجنس الثمن وغيره... ولو حلّ الأجل فابتاعه من المشتري...» - الرياض وشرح اللعة والشرائع وغيرها.

نقداً فهذا خارج عن طبيعة البيع. وقد ذكرنا في تفسير آيات الله ونقلنا أيضاً عن تفسير صاحب الميزان أن مفاد ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ تبادل السلع. وإن جعل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ في الآية الشريفة مقابل ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ يحلّ الكثير من الإشكالات ولكن الفقهاء مع كثرة تكرار جملة أحلّ الله البيع في الفقه غافلون عن هذه النكتة الأساسية.

ولكن كلامنا صادق في مورد تعدد البيع إذ يشتري الشخص نسيئة بسعر أغلى ويبيع بسعر أقل نقداً ولا يتم في مورد العينة^(١).

(١) لو فرضنا ملازمة هذه الجهة مع الروايات إلا أنها لا تتلاءم مع التعريفين المذكورين سابقاً بل العمدة في باب العينة أن التاجر يحلّ الأجل له ولا مال بيده فيستفيد من اعتباره فيقوم ببعض المعاملات إلى مدة ويبدّل السلعة إلى نقد ويدفع دينه الحال، فالموجود هو أنه أحياناً يشتري من الدائن نسيئة فيستفيد من اعتباره لديه ثم يبيعه له وقد يستفيد من اعتباره لدى شخص ثالث. وفي الصورة لا يجوز أن يكون بيع الجنس صورياً ولذا قيّد في الروايات كون طالب العينة حراً يستطيع أن يشتري نسيئة ممن يشاء ويبيع نقداً لمن يشاء وهذا لا إشكال فيه وعليه يمكن حلّ روايات العينة. فمن الأنواع الثلاثة من حيل الربا التي ذكرت في الروايات نوعان يمكن حلّهما تماماً يبقى البيع بشرط القرض المحتاج إلى مزيد من تفصيل.

المسائل التي يجب بحثها

- ١ - هل يجب أن يخلف النظام الربوي نظام إشتراكي؟ وهل تعجز مضاربة عن أن تخلفه؟.
- ٢ - لماذا يجوز بيع الدين على من هو عليه - وهو التنزيل والتعجيل المؤجل - ؟ وما هو الفرق بينه وبين الربا؟.
- ٣ - يحرم في الربا أخذ الزيادة للمقرض فوجب أن يكون البيع بزيادة حراماً إذا حرم البيع؟.
- ٤ - لماذا حرم بيع الكالئ بالكالئ؟ وهل بيع الدين بالدين باطل أيضاً أم لا؟.

الإشكالات الواردة على الحيل الربوية:

- ١ - يستفاد من القرآن المجيد أن ملاك حرمة الربا كونه ظلماً ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ ومن الواضح أن هذا الظلم ليس إلا ظلم أخذ الربا لدافعه - في الأخذ الزائد عن أصل ماله - وهذا ما يفهم أيضاً من آية ﴿لَا يَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ﴾ وآية ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ مَصْرَعَةً﴾ - والمقام مقام تقبيح - وهذا الملاك الالزامي قد صرح به القرآن الكريم وحيث أن هذا الظلم لا يرتفع بالحيل لأن العمل في اللحاظ الإقتصادي واحد نقطع بأن هذه الحيل غير صحيحة^(١). والروايات الدالة على جواز الحيلة - إن لم

(١) هنا كتب المقرر أمراً حذفه حتى لا يوجب ذلك بعداً عن مراد الشهيد (المترجم).

توجه - معارضة للقرآن ولا تقبل العمل بها ونحن نلفت في هذا الرأي بخلاف طريقة الفقهاء لأن المسلم به عندهم أن الروايات التي تخالف صريح القرآن مطروحة غايته أن استنباطنا كشف عن هذه المخالفة التي كانت مستورة عن الآخرين .

٢ - كما أن التعليل الآخر الوارد في الروايات «لما فيه من ترك التجارات» يدل أيضاً على تحريم الحيل لأنه من الواضح أن العمل التجاري له ماهية والعمل الربوي ماهية أخرى والفرق بين الأمرين في الماهية والحقيقة لا في الصيغة فقط كما هو واضح وفساد أكل الربا في ترك التجارة وإن أتى بصيغة البيع وليست التجارة أن يجلس الشخص ويجري دائماً صيغة البيع مع دافع الربا وإلا لكان الوكيل في إجراء الصيغة تاجراً حقيقياً .

٣ - يفهم من الآية الشريفة: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ إن الربا والبيع عملان إقتصاديان حرم المشرع أحدهما وحلل الآخر . الربا ليس بيعاً والبيع ليس رباً . والتفسير الذي ذكره القلة من المفسرين من أن مفاد الآية أنه «أحل الله البيع الذي لا ربا فيه وحرم البيع الذي فيه الربا» بناء على أن المراد من الربا البيع الربوي وأن المعاملة الربوية نوع من البيع تفسير غير صحيح لأن الربا إسم للزيادة مثلما ذكر أكثر المفسرين وليس إسماً للبيع الربوي وأساساً الربا الموجود في القرض أيضاً هو غير البيع ماهية وحقيقة وكما ذكرنا مراراً أن تحريم الربا المعاملي كان تحفظاً على حريم الربا القرصي وحتى لا يخرجون القرض بصورة البيع .

والخلاصة أنه يفهم من الآية الشريفة أنهما عملان إقتصاديان أحل الله البيع وحرم الربا^(١) والصيغة دورها الكشف عن نوع المعاملة ودورها في مقام الإثبات ولذا لو كانت حقيقة العمل أنه ربا ولكن بصيغة البيع لكان ذلك هو الربا وحرام . والحيل لا تغير نوع العمل الإقتصادي وإنما تغير شكله الظاهري . وحقيقة البيع حيث يتغير العوضان والربا حيث يتماثل العوضان مع زيادة .

(١) ذكرنا سابقاً أنه لا يبعد أن قريش كانوا تجاراً وكانوا يعتبرون التجارة والربا واحداً لا مطلق المعاوضة وبصورة ساذجة .

٤ - يجب أن يرى هل الحيلة جائزة في الأحكام الشرعية أم لا؟ وما هو معنى الحيلة أصلاً؟ تارة يحتال الشخص بمعنى أن يبدل الموضوع إلى موضوع آخر فيسافر مثلاً حتى يصلي قصرأ ويفطر، وهذا جائز لأنه في الواقع لم يعمل بما يخالف الشرع بل الشرع جعل حكماً في حالة الحضر وحكماً آخر في حالة السفر^(١) ولم يمنع من السفر الاختياري ولو أراد لمنع ولقال لا تسافروا في شهر رمضان لكنه لم يرد. ومثل هذه الحيلة في القوانين المدنية ما إذا كان الشخص المتأهل معافى من خدمة الجندية الإجبارية ولا إعفاء للعازب فإذا تزوج الشخص يكون قد أخرج نفسه من موضوع ودخل في موضوع آخر ولم يخالف غرض المقتن أيضاً.

لكن أحياناً تكون الحيلة مواجهة مع غرض المقتن وفي الحقيقة خديعة المشرع ومثال ذلك في القوانين البشرية الحيل التي يقوم بها التجار للفرار من الضرائب في ترتيب الدفاتر وهذا مناقضة مع غرض المقتن إذ لا شك أن غرضه وصول الضرائب لكن حيث كان عمل التاجر في شكله قانونياً لا يمكنهم مطالبته ولذا يستمرون في تغيير القوانين حتى يمنعوا من الهروب من الضرائب. ومثال هذا النوع من الحيل في الأحكام الشرعية الحيل الربوية ومن الواضح أن المشرع أراد منع الربا وأن لا يأخذ الزيادة وفي الحيل تؤخذ الزيادة وهذا ما ينافي غرض المشرع.

فيجب أن يعرف هل أن تحقيق أغراض المشرع في موارد العلم بغرضه واجب أم لا؟ بالنسبة للمقتنين غير الله لا يحكم العقل بوجوب تحقيق غرضهم والمقتن أيضاً لا يستطيع أن يطالب إلا بالظاهر لكن الأمر مختلف في القوانين الإلهية والفقهاء قالوا: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» واعتبروا العقل أحد أدلة الفقه ولا معنى له ولا مورد له إلا ذلك. حكم العقل كاشف وحجة بعد البيان التام. فتأمين أغراض المشرع واجب بحكم العقل ولذا لا يجوز هذا النوع من الحيل شرعاً.

(١) كل من هذه الموضوعات هي في نظر الشارع بحكم الشرط ولذا قالوا: كل موضوع شرط وكل شرط موضوع. وغرض الشارع متفرع على تحقق الشرط لكن تحقق الشرط ليس جزءاً من أغراضه بخلاف الموارد التي يجب فيها تحقيق العرض على كل حال ولو بإيجاد الموضوع وعدم تفويته.

٥ - الأدلة النقلية تدل أيضاً على حرمة الحيلة بالمعنى الثاني للحيلة (خديعة) مثل ما جاء في القرآن المجيد حول أصحاب السبت. كما أن هاهنا روايات وردت في خصوص باب الربا مثل ما في نهج البلاغة، في الخطبة ١٥٤ عن الرسول الأكرم ﷺ: «يا علي إن القوم سيفتنون بعدي بأموالهم» يستحلّون حرامه بالشبهات الكاذبة والأهواء الساهية فيستحلّون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع.

وفي رواية الكافي أيضاً: والله للربا في هذه الأمة أخفى من ديبب التمل على الصفا.

الفصل الثالث

الآيات القرآنية المرتبطة بالربا

الف: (سورة البقرة الآيات ٢٧٤ - ٢٨٢): ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْبَيْتِ وَالْكَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢٧٤) ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّخَذَ فَهْمًا مَكَتَ وَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٢٧٥) ﴿يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الْمَصْدَقَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (٢٧٦) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢٧٧) ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) ﴿إِنْ لَمْ تَقْعَلُوا فَاذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُجُجٌ أَمْوَالُكُمْ لَا تُطْلَمُونَ وَلَا تَطْلَمُونَ﴾ (٢٧٩) ﴿وَلَنْ كُنْزٌ دُونَ عُسْرٍ فَطَرَهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٨٠) ﴿وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (٢٨١) ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَسْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاغْتَبَوْهُ﴾.

ب: (سورة آل عمران ١٣٠ - ١٣٢): ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٣٢) ﴿وَأَتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (١٣٣) ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (١٣٤).

ج: (سورة النساء الآيات ١٦٠ - ١٦١): ﴿فَيُطْلَقُونَ مِنَ الرِّبَا هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ

كَلَيْتَ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبَصَدَهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦﴾ وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْرٌ
اَلْبَاطِلُ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٧﴾ .

د: (سورة الروم الآية ٣٩): ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِّزَبْرًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْجُوا
عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن ذَّكَوْرٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَوْنَ ﴿٣٩﴾﴾ . من غير
المعلوم إرتباط هذه الآية بالربا .

٢ - في الكافي مجلد ٥ صفحة ١٤٦ روايتان في فلسفة حرمة الربا هما:
عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ ذَكَرَ الرُّبَا فِي
غَيْرِ آيَةٍ وَقَرَّرَهُ، قَالَ: أَوْتَدْرِي لِمَ ذَاكَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: لِئَلَّا يَمْتَنَعَ النَّاسُ مِنْ
اضْطِغَاعِ الْمَعْرُوفِ .

وأيضاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الرُّبَا لِكَيْلَا تَمْتَنَعَ
النَّاسُ مِنَ اضْطِغَاعِ الْمَعْرُوفِ .

يراجع الكافي مجلد ٥ صفحة ١٤٤ - ١٤٧ والفتاوى مجلد ٣ صفحة ١٧٤
والإستبصار مجلد ٣ صفحة ٧١ والتهذيب مجلد ٧ صفحة ٩٣ - ١٢٠ .

في الوسائل مجلد ٢ صفحة ٥٩٧: عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ
اللَّهِ عليه السلام عَنْ عِلَّةِ تَحْرِيمِ الرُّبَا . فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ كَانَ الرُّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ
التَّجَارَاتِ وَمَا يَخْتَاجُونَ إِلَيْهِ، فَحَرَّمَ اللَّهُ الرُّبَا لِتَنْفِرِ النَّاسِ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى
الْحَلَالِ؛ وَآلَى التَّجَارَاتِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ، فَيَبْقَى ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فِي الْقَرْضِ .

أيضاً عن محمد بن سنان: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرضا كتب إليه فيما كتب
من جواب مسائله: وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل ولما فيه من فساد
الأموال . وإنَّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين^(١) كان ثمن الدرهم درهماً
وثنمن الآخر باطلاً^(٢) فبيع الربا وشراؤه وكسُّ على كل حالٍ على المشتري
وعلى البائع، فحرم الله عز وجل على العباد الربا لعلة فساد الأموال كما حظر

(١) بيع الدرهم بدرهمين صرف لا يجوز إلا نقداً فحرمة هذا الربا حفظاً للحریم فكيف يمكن توجیه هذه
التعديلات في هذه الصورة .

(٢) هذا التعليل كما نرى غير مختص بالكيل والموزون كما أنه ذكرت حکم غیر مختصة بهما أيضاً .

على السفية أن يدفع إليه ماله لما يُتخوف عليه من فساد حتى يُؤنس منه رشد، فلهذه العلة حرم الله عزَّ وجلَّ الربا وبيع الدرهم بالدرهمين. وعلة تحريم الربا بعد البيعة لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرم وهي كبيرة بعد البيان، وتحريم الله عزَّ وجلَّ لها لم يكن إلا استخفافاً منه بالمحرم الحرام والاستخفاف بذلك دخول في الكفر. وعلة تحريم الربا بالنسيئة لعلة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال.

صحيح البخاري، ج ٣، ص ٧٤: عن سمرة بن جندب قال: قال النبي ﷺ: «رأيتُ الليلة رجلين أتاني فأخرجاني إلى أرضٍ مقدسةٍ فانطلقنا حتى أتينا على نهرٍ من دم فيه رجل قائم وعلى شط النهر رجل بين يديه حجارة، فأقبل الرجل الذي في النهر فإذا أراد الرجل أن يخرج رمى الرجل بحجرٍ في فيه فردّه حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رمى في فيه بحجرٍ فيرجع كما كان فقلت: ما هذا؟ فقال: الذي رأيته في النهر أكل الربا».

٣ - يراجع المجلد الثاني من «العروة الوثقى» ص ١ - ٥٢ ومجلد ٢ «بداية المجتهد» ص ١٢٧ و«الشرائع» كتاب التجارة وكتاب الدين وشروحه و«صحيح البخاري» ج ٣ ص ٧٣ و٨٤ و٨٥ و٩١ و٩٢ و٩٣ و٩٦ و«صحيح مسلم» مجلد ٥ ص ١٣ - ١٨ وص ٤٢ - ٥٠ و«تفسير الطنطاوي» ج ١ ص ٢١٩ و«سنن أبو داود» ج ٢ ص ٢٢٣.

٤ - أيضاً «الوسائل» الباب الأول من أبواب الربا ص ٥٩٨ ج ٢، الحديث عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله ﷺ قال: درهم رباً عند الله أشدُّ من سبعين زنيةً كلها بذاتٍ محرّم.

أيضاً الحديث ٢ عن أبي جعفر ﷺ قال: أخبثُ المكاسب كسب الربا.

أيضاً الحديث ٣ عن سماعة قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إني قد رأيت الله تعالى قد ذكر الربا في غير آيةٍ وكرره. قال: أوتدري لم ذاك؟ قلت: لا، قال: لثلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف.

أيضاً الحديث ٥ عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: درهم رباً أشدُّ عند الله من ثلاثين زنيةً كلها بذات محرمٍ مثل عمّةٍ وخالَةٍ.

أيضاً الحديث ٦ عن سعيد بن يسارٍ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: درهم واحد رباً أعظم من عشرين زنيةً كلها بذات محرمٍ.

حمل الفقهاء اختلاف الروايات في الشدة على اختلاف الموارد من حيث الكيفية فمن هو الطرف الآخر وكم كانت حاجته ولماذا يأخذ الربا فقد يكون ولده مريضاً أو مشرفاً على الموت.

أيضاً الحديث ٧ عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إني سمعت الله يقول ﴿يَمْحُ أَلَّهَ الْإِثْمَ وَيُرِي الْمَكَدَاتِ﴾ وقد أرى من يأكل الربا يربو ماله. فقال: أي محقٍ أمحق من درهم رباً يمحق الدين، وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر.

والحديث ١١: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنما حرم الله عزَّ وجلَّ الربا لثلاث يذهب المعروف.

والحديث ١٣: عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته لعليّ قال: «يا عليّ الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح أمه في بيت الله الحرام. يا عليّ درهم رباً أعظم عند الله من سبعين زنيةً كلها بذات محرم في بيت الله الحرام».

والحديث ١٦: عن النبي صلى الله عليه وآله في حديثٍ قال: «ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن اكتسب فيه مالاً لم يقبل الله منه شيئاً من عمله ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان عنده قيراط واحد».

والحديث ١٧: الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لما أسري بي إلى السماء رأيت قوماً يريد أحدهم أن يقوم ولا يقدر عليه من عظم بطنه. قال: قلت: من هؤلاء يا جبرائيل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون الربا».

والحديث ٢١: عن أبي جعفر (الجواد عليه السلام): السحت الربا. الظاهر أن المقصود أن مراد القرآن من كلمة السحت الربا. فلتراجع التفسير.

أيضاً الباب ٢ الحديث ١: عن أبي بكير قال: بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنه كان يأكل الربا ويسميه اللبأ فقال لئن أمكنتني الله منه لأضربن عنقه.

أيضاً الباب ٣ ص ٥٩٨ الحديث ١: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الربا رباء إن رباً يؤكل ورباً لا يؤكل، فأما الذي يؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه الثواب أفضل منها، فذاك الربا الذي يؤكل وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِّرَبٍّ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيئُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾. وأما الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عز وجل عنه وأوعد عليه النار.

أيضاً الباب ٤ ص ٥٩٨ الحديث ١: عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهده فيه ^(١) سواء.

والحديث ٢: عن علي عليه السلام قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الربا وآكله وبائعه ومشتريه وكاتبه وشاهديه.

وفي نهج البلاغة: يا علي إنَّ القوم سيفتنون بأموالهم.



الذين تنتهي إليهم الأحاديث النبوية المروية في صحيحي البخاري ومسلم هم:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| ١ - أبو سعيد الخُدري | ٦ - عمر بن الخطاب |
| ٢ - عبادة بن الصّامت | ٧ - فضالة بن عبيد |
| ٣ - براء بن عازب | ٨ - مُعمر بن عبد الله |
| ٤ - زيد بن أرقم | ٩ - أسامة بن زيد |
| ٥ - أبو هريرة | |

الوقوف عند عدة مسائل من مسائل الربا في العروة الوثقى

١ - قال في العروة المجلد الثاني في المسألة ٣ من مسائل الربا: (ما خلاصته) الربا إما في المعاملة من البيع ونحوه وإما في القرض. والكلام في المقام الأول (الربا المعاملي)... و(الربا المعاملي) هو عبارة عن الزيادة في أحد العوضين المتجانسين أو البيع المشتمل على الزيادة... (على الاختلاف في المراد من الربا في آية ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ من كونه نفس الزيادة أو نفس البيع المشتمل على الزيادة). والزيادة إما أن تكون عينية على وجه الجزئية من جنس العوضين أو من غيره وإما أن تكون عينية على نحو الاشتراط وإما أن تكون غير عينية وهذه لا تتصور إلا على نحو الشرطية^(١).

الزيادة العينية جزئية كانت أو شرطية خارجة عن محل البحث لأنه مع الزيادة العينية حتى بنحو الشرطية يخرج العوضان عن صورة المماثلة. أما الزيادة غير العينية فهي على أقسام إما أن تكون ذات مالية كسكن الدار وما لا مالية له لكن فيه منفعة كاشتراط مصالحة أو بيع محاباتي وغيرهما مما لا يباع ولا يشتري لكن تشكل مبدءاً لمنافع مالية وإما أن لا تكون ذات منافع من هذا القبيل لكنها فيها غرض عقلائي كاشتراط كنس المسجد ونحوه.

قال السيد: اللازم ملاحظة الدليل الدال على إلحاق الشرط بالجزء. وأحد هذه الأدلة دعوى الاتفاق ثانیها دعوى أن المستفاد من الأخبار أن

(١) لم يعبر في العروة بهذه العبارة وكان الشهيد أضافها للتوضيح (المترجم).

الشرط في صحة المعاملة مع اتحاد الجنس المثلية وأنه لا يجوز إلا مثلاً بمثل والزيادة وإن كانت بنحو الشرط في أحدهما تخرجه عن كونه مثلاً. وثالثها دعوى دلالة خبر خالد بن الحجاج على ذلك فإنه قال: سألت عن رجل كان لي عليه مائة درهم عدداً ففرضانيها مائة درهم وزناً قال عليه السلام: لا بأس به ما لم تشارط. وقال: جاء الربا من قبل الشرط وإنما تفسده الشروط.

ثم ناقش السيد في دعوى الاتفاق ومنعه. وبالنسبة للدليل الثاني قال: «ظاهر الأخبار المثلية في القدر لا من جميع الجهات وعلى فرض الشمول لمثل الشرط نمنع أن كل شرط ينافي المثلية».

(قال الأستاذ الشهيد): جواب السيد هو صحيح أن مقصود الأخبار والروايات المثلية في المقدار لكن المسلّم به أن المقدراً مقياس المالية فالاساس هو أن تكون هناك زيادة مالية، ونحن سنتحدث بتفصيل أكثر حول هذا الموضوع وسنجيب عن دعوى أن حرمة الربا تعبد محض لا جهة إقتصادية فيها. وإذا بني على الجمود على هذا لم يبق فرق بين الزيادة العينية وغير العينية إن كانت بنحو الاشتراط لأنه حتى في الزيادة العينية الشرطية يمكن أن يقال العوضان متماثلان والشرط خارج عن العوضين. فإن قيل العرف يرى العوضين غير متماثلين مع الزيادة العينية الشرطية نجيب أن سبب عدم اعتبار العرف لهذه الموارد من المتماثلين لأنه يعتبر التماثل في المالية. والعرف أيضاً لا يرى التماثل في الزيادة المالية غير العينية لهذا الدليل. وعلى كل حال فهذا المطلب مبني على أن الفقهاء عادة اعتبروا ملاك الربا المعاملي غير ملاك الربا القرضي، وإن ملاك الربا القرضي جرّ المنفعة أما ملاك الربا المعاملي تساوي العوضين المتجانسين كيلاً أو وزناً. وسبب تحريم الربا القرضي فتح الطريق أمام القرض الحسن ولا يولون كثيراً أهمية لسائر العلل المذكورة في الأخبار من أنه بشيوع الربا تخرب البلاد وتصوروا أن خراب البلاد يكون بترك القرض الحسن. لكن لو اعتبر شخص أن الملاك في الربا المعاملي والقرضي واحد مع فارق أن تحريم الربا المعاملي لحفظ حريم الربا القرضي فستحل عنده المشكلات بنفسها.

قال السيد حول الدليل الثالث: وأما خبر خالد فهو في القرض وكون البيع كالقرض في ذلك محل منع^(١).

وهذا الكلام غير صحيح فإنه وإن لم يكن السؤال عن البيع إلا أنه ليس عن القرض أيضاً بل الدين. ثم لو فرضنا أن مورد السؤال هو القرض إلا أن المورد لا يختص بالربا إذا أطلق فهو أعم من المعاملي والقرضي.

الربا هو زيادة على مساوي المال سواء كان في قرض أم معاملة وعليه فجملة: «جاء الربا من قبل الشرط وإنما تفسده الشروط» تشمل كلا موردي الربا.

لكن يمكن الإشكال على الاستدلال بإشكال آخر وهو أن الرواية هي فقط في مقام بيان أن الربا مهما كان وفي أي مورد كان إنما يكون عندما يكون هناك تعهد رسمي لا أن التعهد يوجب الربا أي ليس المقصود أن التعهد والاشتراط ينقح موضوع الربا كما هو لازم هذا الاستدلال بل المقصود أن الشيء الذي حقيقته أنه ربا وزيادة يكون ممنوعاً إذا كان عن اشتراط.

٢ - وفي المسألة الرابعة يتحدث السيد عن المعاملة الربوية وهل هي فاسدة مطلقاً حتى بالنسبة إلى ما عدا الزيادة أو صحيحة بالنسبة إليه^(٢) مطلقاً سواء كانت الزيادة جزءاً أو شرطاً أو باطلة فيما إذا كانت جزءاً وصحيحة إذا كانت شرطاً... والمسألة مبنية على أن الربا المنهي عنه - في آية وحرّم الربا - هو البيع المشتمل على الزيادة... أو أن الربا المنهي عنه هو الزيادة على أحد العوضين.

ثم اختار فساد المعاملة مع الزيادة جزئية كانت أم شرطية لا لأجل المراد من الربا في الآية وأنه المعاملة المشتملة على الزيادة بل لأنه في صورة الجزئية يكون الثمن قد وقع مقابل المجموع المركب من الأصل والزيادة وفي صورة

(١) العبارة المنقولة «محل تأمل» لكن في العروة «محل منع» (المرجع).

(٢) بالنسبة إلى ما عدا الزيادة وباطلة في الزيادة (المرجع).

الشرطية تبطل المعاملة لأنه لا يصدق عرفاً المثل بالمثل والمثلية شرط وذلك الشرط يوجب فقد المماثلة فتكون المعاملة فاسدة من أصلها.

٣ - وهذا المطلوب عنوانه السيد في باب القرض وهل أصل المعاملة في القرض الربوي باطلة أم أن الزيادة حرام فقط واختار أن القرض صحيح وأن الآية إنما حرمت الزيادة وبطلان القرض من أصله مبني على أن الشرط الفاسد مفسد وهذا ممنوع.

ولا إشكال هنا على كلام السيد إلا من حيث المبنى هل الشرط الفاسد مفسد أم لا وهذا يجب بحته بالتفصيل.

٤ - قال في المسألة ٧ من مسائل الربا: الأقوى ما هو المشهور من جريان الربا في غير البيع من المعاوضات خلافاً للحلي والعلامة فخصاً بالبيع والقرض.

لكن السيد أبو الحسن خصّص الربا المعاملي بالبيع والحق في هذه المسألة مع السيد صاحب العروة ولن نفصل في هذا الأمر.

٥ - قال في ذيل المسألة ٧: ومقتضى هذه جريانه في الإبراء لشرط الإبراء... وهل يجري في التعاوض لا بعنوان المعاوضة مثل وفاء الديون كما إذا كان عليه عشرة دراهم - ويجب فرضها دراهم جيّدة - فيوفيه بدفع إثني عشر درهماً - شيئاً - .

٦ - قال في ذيل المسألة.

٧ - أيضاً (ص ١٠): وكذا إذا كان عليه عشرة مؤجلاً فيرضى الدائن بثمانية حالاً إذا كان القصد إلى كون الثمانية وفاء من عشرة لا عن ثمانية ويكون إبراء عن الإثنين. تحدث السيد عن هذه المسألة والمسألة السابقة في محل واحد. ونقل عن المسالك أن الزيادة عملياً هبة ونقل عن صاحب الجواهر قوله أن الزيادة لا تصير هبة لوحدها بل لا بد من القصد. والسيد يقول الأقوى أنه ليس رباً لأن باب الوفاء غير باب المعاوضة والربا جارٍ في

المعاوضات لكنه تردد بعد ذلك بسبب الأخبار الناهية عن وفاء القمح أو غيره بمثله مع زيادة.

وفي رأينا لا إشكال في تخفيض القرض لما ذكره السيد من أن الوفاء بالدين ليس معاوضة على أننا ذكرنا أن الربا المعاملي حريم الربا القرضي ومن حيث كونه حريماً لا مانع من تخفيض القرض ومجرد احتسابه على أساس المدة لا يوجب ذلك إشكالاً لكن في غير تخفيض القرض مثل أن يكون الشخص مديوناً بقمح ويريد إداؤه بأزيد لا إشكال فيه في حد ذاته من حيث الربا المعاملي لكن المنع في الروايات التي نقلها السيد في صفحة ١١ إن خلا عن المعارض يكون دليلاً على أن المشرع قد وسع في حفظ الحريم.

ومن هنا يعلم أن لا ربا في إداء الإلتاف العمدي أو التلف المضمون بزيادة أو نقيصه.

٧ - قال في المسألة - ١٤ ص ٢٠ - : يشترط في تحقق الربا أمران أحدهما إتحاد جنس العوضين أو كون أحدهما أصلاً للآخر أو كونهما فرعين من جنس واحد كما سيأتي تفصيله والمراد بالجنس النوع المنطقي الذي هو جنس لغوي عرفي...

ولم يذكر السيد الشرط الثاني هنا ومقصوده أن يكون مكيلاً أو موزوناً كما ذكره في ص ٣٠^(١).

(١) قال الناشر بقي للأستاذ الشهيد ٥ كتابات في نقل ونقد نظريات الفقهاء في الربا. لكنه لم ينشرها لأنها باللغة العربية دون إظهار تعليق من قبل الأستاذ ووعد بأن ينشرها لوحدها لأهل الفن.

خاتمة وخلاصة (١)

- ١ - في باب الربا هذه الأيام إشكالان كما نعلم:
أحدهما من قبل أنصار الرأسمالية إذ يرون أن الربا ضرورة للمجتمع المتطور ومفيد للمجتمع. والمقصود بالتأكيد الربا التجاري لا الاستهلاكي.
والآخر من قبل مخالفي الربا وقالوا: إن الإسلام وإن حرم الربا لكنه فتح الطريق للفرار من الربا بحيث لا يكون هناك أي منع من أكل الربا.
- ٢ - العمدة أن نرى أن الإسلام إذا حرّم الربا فما هو الذي جعله موضعه ليقوم مقام الربا في إعانة التاجر والكاسب على عمله وتحريك عجلة الاقتصاد. ونحن نعلم أنه لو سحبت البنوك الداخلية والخارجية وأصحاب رؤوس الأموال الكبار أموالهم من السوق لأصيب دفعة واحدة بالركود.
- والجواب: أولاً: أن استعانة ذوي رؤوس الأموال الصغيرة بذوي رؤوس الأموال الكبيرة لا ينحصر طريقها بالربا.
- ثانياً: أنه لا ضرورة لفرض أن صاحب الرأسمال الكبير شخصاً بل قد يكون شركة تعاونية.
- ٣ - هل يمكن أن يقال أن تحريم الإسلام للربا مطلقاً - حتى الإنتاجي - دليل على أن الإسلام ضد الرأسمالية لأن الرأسمالية مرتبطة بالربا فيكون الإسلام نظاماً إشتراكياً؟ كلا.

(١) لم يرد هذا العنوان في الطبعة الفارسية وكان الكلام مدمجاً بالبحث السابق مع وضوح الانفصال فارتأينا هذا العنوان (الترجم).

٤ - هل يمكن أن يستفاد من ترغيب القرآن بالصدقة مقابل الربا أنه ليس فقط الربا الإستهلاكي بل الربا الإنتاجي أيضاً يجب وضع رأسمال من طريق التعاون والقرض الحسن؟ فيه تردد وهل يمكن أن تتحول البنوك من أكل الربا إلى المضاربة حيث تكون شريكة في الربح والخسارة؟ نعم.

مسائل الربا:

١ - الربا لغةً.

٢ - هل كان الربا في الجاهلية منحصراً بالربا القرضي أم كان الربا المعاملي موجوداً أيضاً؟ وكانوا يأخذون الربا عند إقراض النقد فقط أم كان الربا في غيره أيضاً؟ وهل الربا في الجاهلية في القرض الاستهلاكي فقط أم في الإنتاجي أيضاً؟.

٣ - هل إن الإسلام في تحريمه للربا القرضي والربا المعاملي قد حرّم الثاني حفظاً لحریم الأول أم أن الملاك موجود في كليهما؟.

٤ - هل أن أدلة تحريم الربا في الإسلام شاملة للربا الإنتاجي أيضاً؟.

٥ - مجموعة العلل في تحريم الربا.

٦ - إن منعنا الربا الإنتاجي الذي له دور في توسعة رؤوس الأموال وتقوية البنية الإقتصادية فماذا يجب أن نضع مكانه؟ وهل تحل المضاربة محله؟ أم يجب تشكيل شركات تعاونية إنتاجية حتى تتمكن من تشكيل رأسمال كبير يتمكن من منافسة رؤوس الأموال الكبيرة؟.

٧ - لماذا منع الإسلام - عند الشيعة - من الربا المعاملي في خصوص المكيل والموزون؟ وأي فرق بين المكيل والموزون من جهة وسائر المثليات من جهة أخرى؟.

٨ - هل يمكن القول أن بيع الدين على من هو عليه أو لغيره ولو في المكيل والموزون لا إشكال فيه لأن روح القرض التي هي تعهد في الذمة غير موجودة فيه وإن كان مصداقاً لبيع المثل بالمثل؟.

فيه إشكال لأن أحل الله البيع مقابل حرّم الربا كما ذكر في الميزان

وأساس البيع المعاوضة بين شيئين محتاج إليهما أما معاوضة شيء بنفسه وزيادة فقد نهى عنه القرآن .

٩ - أي فرق بين المعاملة نسيتة والربا القرضي؟ ولماذا لم يحرم الإسلام المعاملة نسيتة ولو لحفظ حريم الربا؟.

١٠ - لماذا حرم بيع الدين بالدين؟.

١١ - اعتبر الفقهاء في الربا المعاملي أن الأشياء التي هي من أصل واحد مثل السمن والكشك جنساً واحداً رغم اختلاف الإسم والكيفية والأثر والقيمة أما الأشياء التي ليست من أصل واحد مثل حليب البقر وحليب الماعز جنسان رغم كل الشبه والتقارب في القيمة وهل يمكن تفسير هذا من الناحية الإقتصادية؟.

١٢ - ذكر الفقهاء طرقاً للفرار من الربا وهي:

(أ) البيع بشرط (الخيار).

(ب) الرهن مع التصرف.

(ج) البيع بشرط القرض مثل بيع كبريتة بألف تومان بشرط أن يقرضه عشرة آلاف توماناً إلى سنة أو بشرط تمديد القرض .

يراجع رسالة الكمبيالة والخلو للسيد الميلاني صفحة ١٢ والوسيلة كتاب القرض ص ٤٠٠ وكتاب الدين ص ٣٩٥ .

(د) أجاز الفقهاء بيع وشراء العملة مع زيادة على أساس أن المالية على قسمين: حقيقية واعتبارية والعملة ذات مالية لكنها اعتبارية وهي من المعدود وليست من المكيل والموزون . والحال أنه لا فرق إقتصادياً بين النقد المعدني والعملة الورقية أبداً - لكن يظهر من فتوى الوسيلة في كتاب القرض ص ٤٠٣ أنه لا يرى للعملة الورقية أصالة في المالية - ولذا يقول لو أن السلطان أسقط العملة عن المالية فإن ذمة المقترض لا تزال مشغولة لأن الاقتراض كان حقيقة على الدراهم والدنانير المعدنية .

(هـ) تعدد البيع . يبيع المقرض بيته بالمبلغ الذي يريد إقتراضه إلى

المقرض ثم يشتري منه البيت بنفس المبلغ مع زيادة نسيئة إلى مدة معينة. أي أن الربا النقدي يحول إلى هذه الصورة.

(و) تعدد البيع. يبيع المقرض متاعه إلى المقرض نسيئة بمبلغ من المال هو عبارة عن المال الذي يحتاجه المقرض إضافة إلى الفائدة خلال مدة معينة ثم يشتري المتاع من المقرض بقيمة تعادل أصل المال بدون الفائدة. وهذا أيضاً حيلة في الربا في النقد - الوسيلة - كتاب النقد والنسيئة ص ٣٠٢ - لكنه قال: بشرط أن لا يشترط البيع الثاني في البيع الأول إذ الشرط محل إشكال عند المشهور.

(ز) يبيع المقرض جنسه الربوي بمبلغ من المال ثم يشتري ذلك الجنس بالمبلغ المذكور وزيادة أو بشيء يساوي المبلغ المذكور وزيادة. وهذه الحيلة في الأجناس الربوية. مجلد ٢ من العروة الوثقى ص ٤٩ مسألة ٦١.

(ح) ضمّ غير الجنس في الطرفين في الربا المعاملي - الوسيلة، كتاب الربا، ص ٣٠٤ ومجلد ٢ من العروة الوثقى ص ٤٢ مسألة ٤٨ وص ٤٩ مسألة ٦١ - .

(ط) من طرق الفرار من الربا، على رأي من خصّ حرمة الربا المعاملي بالبيع ولم يلتزم بها في سائر المعاولات - الوسيلة ص ٣٠٣ - أن تخرج المعاملة بصورة الصلح.

١٣ - قال في الوسيلة، كتاب النقد والنسيئة ص ٣٠٢:

لا يجوز تأجيل الثمن الحال بل مطلق الدين بأزيد منه بأن يزيد في ثمنه الذي استحقه البائع مقداراً ليؤجله إلى أجل كذا وكذا ولا يجوز أن يزيد في الثمن المؤجل ليزيد في الأجل سواء وقع ذلك بنحو البيع أو الصلح أو الجعالة أو غيرها ويجوز عكس ذلك وهو تعجيل المؤجل بنقصان منه بعنوان الصلح أو الإبراء.

وقال في كتاب الدين صفحة ٣٩٥: «يجوز تعجيل الدين المؤجل بنقصان بيع التراضي وهو الذي يسمى في الوقت الحاضر في لسان التجار بالتزول ولا يجوز تأجيل الحال...».

لكنه هنا لم يشترط أن يكون ذلك التنزيل بصلح أو إبراء لكنه المقصود حسب الظاهر.

والسرّ في الفرق بين التأجيل بزيادة والتعجيل بنقصان أن الأول قرض ويمنع من مطلق جرّ النفع في القرض. والثاني معاملة ولا مانع من ذلك إن كان صلحاً أو إبراءً.

ولم يذهب في الوسيلة في طريق عدم كون العملة جنساً ربوياً بل سلك مسلماً آخر وهو صحة الربا المعاملي إن كانت المعاملة صلحاً أو إبراءً بخلاف العروة ومن كتب في الكمبيالة والخلو حيث سلخوا طريق إثبات المالية للعملة مع كونه من المعدود لكن رأوا جريان الربا المعاملي في غير البيع أيضاً. فيجب الالتفات إلى هذا الاختلاف في المبنى.

وقد صرح في كتاب الربا ص ٣٠٣ بأن الربا المعاملي مختص بالبيع ولا يجري في سائر المعاوضات مثل الصلح ولذا جعل صاحب وسيلة النجاة الصلح أحد طرق الفرار من الربا. - خلافاً للعروة الوثقى إذ قوى ما عليه المشهور من جريان الربا في غير البيع من المعاوضات. -

١٤ - من المسلّم به بين الفقهاء أن المقرض لا يستطيع أخذ الربا من المقرض لكن يجوز للمقرض أخذ الربا من المقرض ولذا جاز صرف الحوالة بيعها وشراؤها بأقل من القيمة. - راجع الوسيلة كتاب القرض ص ٤٠١.

١٥ - من المسائل التي فيها بحث من الجهة الإقتصادية أن الفقهاء تبعاً لبعض الأحاديث كل همهم الوحدة النوعية في الأجناس سواء في الربا القرصي أم الربا المعاملي ولا نظر لهم للخصوصيات الصنفية ولذا اعتبروا أن قرض أو بيع جنس متوسط الحال بجنس أفضل - من نوع واحد - رباً كقرض أو بيع كيلو تمر جيد بكيلوين من التمر الوسط الذي تعادل قيمته نصف قيمة التمر الجيد والحال أنه لا ينبغي أن يكون هنا مانع من الجهة الإقتصادية.

فهل يمكن اعتبار علة المنع هذه لحفظ الحريم أيضاً بل حريم حريم الربا؟

١٦ - لا يرى الفقهاء جواز شراء وبيع الطحين والخبز بالتساوي لأن الطحين في الخبز أقل بملاحظة ما في الخبز من الرطوبة فتكون المعاوضة بين الطحين من جهة والطحين وزيادة من جهة أخرى فلم يعتن بالعمل الذي وقع على الخبز. وهذا الإشكال من الجهة الإقتصادية إشكال آخر.

١٧ - هناك قاعدة فقهية تقول: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» وكثير من الفقهاء لا يجوزون البيع قبل القبض - الشرائع كتاب التجارة - خصوصاً في المكيل والموزون إذ يقوى الإشكال - الوسيلة، ص ٣٠١، القول في القبض والتسليم - . ويجب التدقيق في علة هذا الحكم.

١٨ - احتملنا أن حرمة الربا المعاملي من أجل حفظ حريم الربا القرضي. وهذا إنما يصح في الربا المعاملي حيث يكون أحد الطرفين نسيئة مع زيادة منفعة في طرف النقد وكان الضرر في جهة النسيئة، وعلى هذا فإن كان الضرر في طرف النقد ولو من خلال التفاضل أو كان أحد الطرفين نسيئة وكان هناك تفاضل لكن كان النفع لجهة النسيئة لا ينبغي أن يكون حراماً. فتجب ملاحظة أدلة الباب بدقة خصوصاً مع ملاحظة أن المقرض يمكنه أخذ الزيادة من المقرض.

١٩ - هل ان كلمة الربا ليس لها لغة إلا مفهوم الزيادة عند استعمالها أي زيادة جنس على مثله في الكيل والوزن أم أن المقصود الزيادة في المالية وازدياد الثروة بوسيلة القرض أو المعاملة لنسيئة؟ فإن كان المعنى الثاني كما هو الحال في الربا القرضي لا محيص عن حصر الربا المعاملي بمورد النسيئة من طرف والفائدة أيضاً تحود للطرف الذي يدفع نقداً وفي هذه الحال يجب أن نقول بنحو جازم أن الربا المعاملي حرم من حيث كونه حريماً للربا القرضي وإلا وجب القول أن الإسلام لاحظ في الربا القرضي أن المال المقرض لا ينقص عن المال المسترد، فقط - وقطعاً ليس الأمر كذلك لأن الملاك جرّ النفع والنظر إلى المنفعة - وفي هذه الحال ليس للربا في الإسلام حتى الربا القرضي جانب إقتصادي وكان مشتركاً مع الربا الإقتصادي إشراكاً لفظياً.

أو يجب القبول بأن الربا القرضي في الإسلام والربا المعاملي في الإسلام بينهما اشتراك لفظي. وعلى كل حال فالبحث في أن إطلاق الربا في الفقه في باب القرض والمعاملة هل هو على نحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي، بحث لطيف بل يجب أن يطرح.

٢٠ - طرق الفرار من الربا^(١).

(١) تقدم ذكر بعضها وأعادها هنا وما هو معاد سنقتصر على الإشارة (المترجم).

١ - البيع بشرط، ويقبل التصحيح مع تدخل الحاكم.

٢ - الرهن مع التصرف.

٣ - نقل المنافع بمعاملة مع شرط فيها بنقل الأصل مع مساويه وذلك بثلاثة أنحاء.

أ - البيع بشرط القرض أو بشرط البيع. يبيع آخذ الربا الجنس ذا السعر المرتفع بقيمة أرخص ويشترط على المشتري أن يقرضه مبلغاً معيناً أو يبيع المثل بالمثل.

ب - الشراء بشرط القرض أو بشرط البيع. يشتري آخذ الربا كبريته مثلاً بالف تومان ويشترط على البائع أن يقرضه مبلغاً معيناً أو يبيع المثل بالمثل.. ولم يذكر في العروة هذا الطريق ولعل السبب أنه كان في مقام ذكر طرق الفرار من الربا المعاملي.

ج - بصورة الصلح.

٤ - بيع وشراء العملة الورقية...

٥ - تعدد البيع وقد تقدم تحت فقرة: هـ / و من الرقم ١٢.

٦ - تعدد البيع في الجنس الربوي. وقد تقدم في الفقرة رقم ١٢، تحت فقرة «ز» وهذا هو القرض الذي ذكره في العروة الوثقى مجلد ٢ ص ٤٩ المسألة ٦١ لكن قال السيد: «ولا فرق في ذلك بين أن يشترط البيع الثاني في البيع الأول أم لا» فهو من هذه الجهة مخالف للوسيلة. كما أنه في العروة نقل إشكالاً في هذا المقام عن الشيخ الطوسي مبني على أن عوض العوض عوض وقد حصر السيد هذا الإشكال حيث يكون الثمن في المعاملتين واحداً أو يصدق عوض العوض والعمدة رواية علي بن جعفر عليه السلام التي نقلها في هذا المقام في العروة. وفي هذه الرواية يقول أن من باع تمرأ بدرهم ليس له أن يقيّم ذلك التمر من جديد ويبيعه بدرهم لأنه لا يصح بيع الدرهم بالدرهم. ومتن الرواية وإن لم يذكر فيه «لا يصح بيع الدرهم بالدرهم وزيادة» لكن بالتأكيد قد فرضت الزيادة. وعليه فالرواية تكون نافية للحيلة وكأنها أرادت أن تقول أن هذا مصداق حرّم الربا عملياً وليس مصداق أحلّ الله البيع.

٧ - إخراج المعاملة بصورة الهبة بشرط عدم قصد المعاوضة (العروة ص ٥٠).

٨ - إخراج المعاملة بصورة الإقراض والإبراء مع عدم الاشتراط (العروة ص ٥٠).

٩ - أن تكون المعاملة بيعاً ولكن الزيادة هبة. وهذا كثيراً ما يعمل به.

١٠ - صلح على الزيادة من طرف المقترض بشرط بيع المثل بالمثل أو بشرط قرض المثل بالمثل (القرض الحسن) أو بشرط التأخير وتأجيل المدة. - وهذا النوع داخل في النوع الثالث - .

١١ - ضم غير الجنس إلى كلا الطرفين أو إلى أحدهما. وهذا هو منصوص الروايات - العروة المجلد الثاني ص ٤٢ المسألة ٤٨ والوسيلة كتاب الربا صفحة ٣٠٤ ورسالة الكمبالة والخلو - .

١٢ - المعاوضة صلحاً لا بيعاً - على مختار الوسيلة لا العروة... وقد تقدم.



٢١ - كما ذكرنا في الدرس هناك عدة إيرادات على هذه الطرق للفرار:

أ) استفاد من الآية القرآنية والحديث الرضوي أن الربا ظلم ومن البديهي أنه الظلم الإقتصادي وحيث أنه لا فرق عملياً وإقتصادياً بين الربا وبين طرق الفرار منه تكون هذه الطرق باطلة بحكم العلة المنصوصة.

ب) في الحديث أن الربا يصير سبباً لترك التجارة وحيث أن المقصود من التجارة العمل لا الصيغة فإن طرق الفرار من الربا هي أيضاً موجبة لترك التجارة فيمقتضى هذه العلة المنصوصة تكون هذه الطرق باطلة.

ج) ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ تفيد - وكما ذكرنا في الميزان - أن معاوضة الجنس بجنس أو جنس بمال والمال بجنس صحيح عند الحاجة وأخذ الزيادة المسماة بالربا باطل. كما انه اعتبر الربا في الحديث باطلاً أيضاً وكأنه إشارة إلى أكل المال بالباطل. فحتى لو لم تكن العلتان المنصوصتان موجودتين

أيضاً لحكمنا بأن هذا العمل ربا وليس بيعاً لأن البيع ليس مجرد الصيغة بل هو معاوضة عملية وهذه العمليات التي يفرّ بها من الربا ليست مصداق ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولا يشمل إطلاق الآية.

(د) يمكن أن يستفاد أن هذه الحيل مرغوب عنها لدى المشرّع من حديث علي بن جعفر الذي نقله في المجلد الثاني من العروة ص ٤٩ في باب بيع المبيع بالثمن الأول، ومن جملة نهج البلاغة «سيفتنون بأموالهم...» ومن حديث الكافي المروي في باب آداب التجارة عن الأمير عليه السلام أنه قال: «أن الربا في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل على الصفا» ومن الحديث النبوي المروي في الوسائل أن الرسول ﷺ قال سيبتلى الناس في آخر الزمان بالربا وأنه سيصلهم شيء من الربا، ومن ما ورد في القرآن في قصة أصحاب السبت (وقصة أيوب وزوجته غير صحيحة) ومن بعض الأدلة النقلية الأخرى.

(هـ) لا مانع من الحيلة إن كانت خروجاً من موضوع إلى موضوع آخر أما إذا كانت وسيلة لعدم تحقيق غرض المولى القطعي ففيها إشكال قطعاً. نعم لا يجب حفظ الغرض المحتمل لكن القطعي واجب بمقتضى «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» والواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية» وقد أشكل الأصوليون على تفويت القدرة.

٢٢ - المسائل التي يجب بحثها فيما بعد^(١) ..

(١) لم ننقل ما ذكر في هذه الفقرة لأنه تكرر محض (المترجم).

القسم الثاني

التأمين الجلسة الأولى (١)

(١) عنونت في المتن الفارسي بالمقدمة لكن الأستاذ الشهيد وحسب ما ذكر الناشر قد قال هذه المحاضرة بعد محاضرة لخبير في التأمين فاحترزنا عن تسميتها بالمقدمة (المرجم).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

طرح الفقهاء المعاصرون مسألة التأمين بشكلها الفقهي وبشكل عام فقد رأوا انطباقها على الموازين الشرعية.

العقد والإيقاع:

المعاملات بشكل عام - أي غير العبادات من الأعمال الاجتماعية أو بعبارة أخرى ما يحصل بنحو تعهد - تنقسم إلى عقد وإيقاع. فالنكاح مثلاً عقد والطلاق إيقاع أو القرض عقد والإبراء إيقاع. فما هو الفرق بين العقد والإيقاع؟ للسيد البروجدي في هذا المقام تعبير لطيف وجامع إلى حد ما. قال العقد هو كل تصرف يستلزم التصرف في سلطان الطرفين فأنا أتصرف فيما هو تحت سلطنتي وأتصرف بما هو تحت سلطة غيري ولذا يجب أن يكون للطرفين دخل في هذا فأنا يحق لي أن أتصرف بما هو تحت سلطتي لكن إن استلزم هذا التصرف تصرفاً فيما هو تحت سلطة آخر كان لا بد أن يكون له دور فيصير الأمر بين طرفين وهو العقد. لكن إن كان العمل هو من الجهة الحقوقية تصرفاً فيما هو تحت سلطنتي ولا شيء يقع تحت سلطة الآخر ففي هذه الحال لن يحتاج تصرفي إلى قبول من الطرف الآخر وهذا هو الإيقاع مثل مسألة الدين التي هي أوضح من كل شيء. فإذا كان لي دين على آخر وأريد أن أعرض عنه فلن أتصرف حينئذ بشيء تحت سلطة الآخر بل سأتصرف بأمر يتعلق بي، أرفعه أبرؤه. وعليه فالإبراء من الدين إيقاع لا يحتاج إلى قبول الطرف الآخر.

وعلى هذا فإن التأمين هو تصرف في سلطة طرفين: المؤمن والمؤمن له فالتأمين عقد.

الإيجاب والقبول:

غاية الأمر أنه هل لا بدّ في كل عقد من إيجاب من أحدهما وقبول من الآخر؟ والموجب هو الذي تكون المعاملة في الموضوع تحت تصرفه والقابل هو الذي يدفع الثمن. فالغرض الأصلي للمبادلة، مبادلة ذلك الشيء الموجود عند الموجب فإذا باع شخص بيته مثلاً بمائة ألف تومان فالذي يقصده الطرفان البائع والمشتري البيت لا المال فليست المسألة أن ذلك الشخص قد اشترى مائة ألف تومان. المال قيمته ثانوية ليس له إلا جهة العوضية يدفع مقابل البيت وماله أصالة في النقل والانتقال البيت ولا أصالة للمال وهو يقع في المعاملة بالتبع من حيث أنه يحدّد قيمة البيت ففي مثل هذه الموارد الطرف الذي يدفع ماله أصالة يكون الموجب والآخر الذي ليس كذلك بل يدفع الثمن فقط قابل. ومن هذه الجهة طرحت هذه المسألة بين الفقهاء فيمن هو الموجب والقابل في عقد التأمين.

وهنا رأي آخر مقبول أيضاً هو أن لا داعي لأن يكون هناك في جميع العقود إيجاب وقبول بحيث يجب أن يكون أحد العوضين ذا أصالة والآخر ليس كذلك وبعبارة أخرى عوض ومعوض فمن الممكن أن تكون هناك معاملة هي معاوضة تماماً بحيث يكون العوضان ذو أصالة على حد سواء كالمعاملة بين سلعتين، بين بيتين ولا ضرورة في هذه الحال أن تكون المعاملة إيجاباً وقبلاً عوضاً ومعوضاً^(١) وأنه إن كنت بيعاً تجعل أحدهما مبيعاً والآخر ثمناً. بل لتكن معاوضة بينهما دون أن تكون داخلية في باب البيع ولتكن معاملة جديدة وفي هذه الحال لا ضرورة لكي تطبّق عليها أحكام البيع بل معاملة مستقلة يستفاد حكمها من العمومات والقواعد العامة لا القواعد الخاصة بالبيع. وعلى هذا نستطيع أن نقول في التأمين أيضاً أنه معاملة لا يشترط فيها الإيجاب والقبول ولا لزوم لأن نفرض أحد الطرفين معوضاً والآخر عوضاً، التأمين معاملة مستقلة.

(١) الظاهر أنه يريد الثمن والتمن (المترجم).

العقد والمعاوضة:

وهنا مسألة أخرى هي أنه حتى في العقود لا ضرورة لصدق عنوان المعاوضة. والمعاوضة هي في مورد يخرج فيه أحد طرفي العقد ما يملك ويدخله في ملك آخر. وقد يكون هناك عقد بدون معاوضة واقعية كما أنه في عقد النكاح إيجاب وقبول وليس معاوضة إذ لا تعطي المرأة شيئاً مما تملك وتملكه للرجل والرجل يملكها شيئاً عوضاً ذلك. وفي الفقه يقال أن المهر ليس عوضاً ولذا لا يجعل في عقد النكاح عوضاً. وفي القرآن عُبرَ عن المهر بالنحلة أي الهدية: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾^(١) وفي عقد النكاح تقع المعاملة بين المرأة والزوج ويجعل بينهما ارتباط وليس ذلك بصورة معاوضة بل بشكل أنهما لم يكونا زوجاً فيصيران زوجاً. وليس معنى «زوّجت» أنني أجعل نفسي عوضاً عن هذا المبلغ بل معناه أن الشخصين كانا بلا علفة والآن صارا زوجين. إذن لا يلزم في العقد أن يكون معاوضة لا فقط أنه لا يلزم أن يكون هناك ثمن مثنى، مثل عقد النكاح الذي هو كذلك إستثناء عن جميع العقود.

مسألة أخرى هي أن لدينا في الفقه أبواباً في العقود والإيقاعات مثل البيع والإجارة والوكالة والوديعة والجعالة والحوالة والكفالة والضمان فهل يجب في كل معاملة يؤتى بها أن تدخل تحت عنوان من هذه العناوين المعروفة في الفقه بحيث لو لم تدخل لم تكن شرعية؟ ولا تكون صحيحة أم لا ضرورة لذلك بل من الممكن أن تكون المعاملة مستقلة وصحيحة في آن باعتبار وجود عمومات في الأدلة الفقهية تصحح مطلق معاملة إلا ما استثنى. فيكون الأصل صحة المعاملة إلا إذا دخلت تحت الاستثناء كأن تكون قماراً أو رباً.

والفقهاء يبنون على الثاني وأن لدينا عمومات مثل «أوفوا بالعقود» وهو شامل لجميع العقود إلا ما استثنى منها وعليه لو كان هناك عقد ليس بيعاً ولا إجارة ولا يدخل تحت أي عنوان من العناوين المذكورة في الفقه فهو مقبول إن لم يشمل الاستثناء.

(١) (سورة النساء - الآية ٤).

وفي التأمين إن جعلنا العوضين مالاً وأحدهما مبلغ مجهول يريد المؤمن أن يدفعه عند ظهور خسارة أو وقوع حادثة والآخر عوض معلوم يدفعه المؤمن له - وفي بعض أقسام التأمين يكون هذا العوض مجهولاً أيضاً مثل التأمين على الحياة - فإن اعتبرنا أن هذه هي ماهية التأمين فلن يكون هناك مجال لتصحيحها شرعاً لأنه مما استثنى في الفقه الغرر وقد نهى النبي عن البيع الغرر والفقهاء لم يخصوا هذا الحكم بالبيع الغرري بل هو نهى شامل لكل معاملة غررية أي المعاملة التي تقع على أمر مجهول. نعم ليس كل أمر مجهول قماراً لكن حتى لو لم يكن قماراً فمع كونه مجهولاً تكون المعاملة باطلة. كمن يريد أن يبيع أرضاً لم يعلم بخصوصيتها، المساحة غير معلومة ومنطقها غير معلومة أو يؤجر الإنسان منزلاً والأجرة مجهولة غير معينة. فإذا حصل الجهل في المعاملة وكان أحد العوضين مجهولاً دخلت المعاملة فيما استثنى.

وقال الفقهاء كلاماً يستحق الإهتمام حسب رأيي وهو: ليس ما يصل إلى المؤمن له من المؤمن في معاملة التأمين المال حتى نقول إنه مجهول أم غير مجهول بل الذي يناله المؤمن له تعهد المؤمن يجبران خسارة أو تدارك حادثة بدفع الخسارة أو بدفع مبلغ من المال وتعهد المؤمن له قيمة عند المؤمن له. أي أن المؤمن له شخص إن لم يكن عنده هذا التعهد سيكون دائماً في حالة اضطراب وتشويش أن لو حصل حريق أو خسر في تجارته سيصير على الأرض وإن مات فسيسوء حال ورثته. فيسعى لكسب حالة الإطمئنان وعمل المؤمن أنه يعطيه تأميناً ويزول عن المؤمن له حالة الاضطراب والإنزعاج. وفي اللغة العربية يعبر عن هذه المعاملة بالتأمين وهو اختيار موفق جداً. إن راحة البال التي يعطيها المؤمن للمؤمن له عمل له قيمة. بل إن قيمة عمل المؤمن المنصوص عليه في عقد التأمين ليس مالاً يدفعه فيما بعد حتى يقال أنه مجهول فالعقد باطل بل الذي له قيمة في هذا العقد هو أن المؤمن يتعهد فيدفع المؤمن له مبلغاً من المال مقابل هذا التعهد إلا أن هذا التعهد ليس محض تعهد بل هو تعهد مشمول لـ «المؤمنون عند شروطهم» على المتعهد الوفاء بتعهده ولذا قال الفقهاء أننا لو أردنا إدخال التأمين تحت أحد العناوين المعروفة من العقود فأقرب عنوان فقهي لمسألة التأمين الضمان لأنه تعهد. والضمان المعروف

والمشهور هو ضمان الدين، يقترض شخص فيأتي آخر ويقول للدائن أنا أضمن قرضه ومالك في ذمته - مما هو مستقر أيضاً - وهنا مسألة معروفة هي محل خلاف بين الفقه السني والشيعة فأهل السنة يعتبرون الضمان ضمّ ذمة إلى ذمة فيكون للدائن شخصان يمكنه الرجوع إلى أي منهما يستطيع مطالبة المديون (المضمون عنه) ويستطيع مطالبة الضامن لكن في الفقه الشيعي الضمان هو انتقال الذمة فإذا ضمن شخص ديناً - مع قبول الدائن الذي هو شرط - لا يحق بعد للدائن مطالبة المديون الأول (المضمون عنه) بل يصير المديون الضامن والضامن لا يحق له مطالبة المضمون ما لم يدفع الدين فإذا أدى الضامن الدين يحق له مطالبة المضمون عنه ويصير له في ذمته دين وهذا هو ضمان الدين وهو خارج عن بحثنا. ثم في الفقه طرحت مسألة: هل يجوز ضمان العين أم لا؟ مثل ما إذا غصب شخص مالا فيأتي آخر ويقول للمغصوب ماله إنني أضمن مالك فإذا ضمن يصير هو المطالب أما برد العين إن أمكنه وإما دفع القيمة. كما قالوا أنه لا لزوم لأن يكون هذا الضمان ضماناً لعين مخصوبة فقد يأتي شخص ويضمن البيت الذي هو تحت تصرفك إن طرأت خسارة - غير عمدية طبعاً - على بيتك فإني أضمنها غاية الأمر هذا ضمان مجاني وبغير عوض.

إذن ما له قيمة في معاملة التأمين في رأي الفقهاء أن المؤمن يعطي المؤمن له حالة روحية نفسية واطمئناناً ولا مانع أبداً أن يدفع شخص مالا مقابل تأمين روحي نفسي.

المعاملة على أنواع ثلاثة:

وعلى هذا فيكون لدينا ثلاثة أنواع من العقود ذات الطرفين: نوع ينتقل فيه مال أو حق من طرف إلى آخر ويدفع إليه مال آخر، مثل البيع أو الإجارة. ونوع لا يتقابل فيه مالان بل عملان مثل الهبة المعوضة مثل أن أهبك كتابي مقابل أن تهبني كتابك فلم تكن المعاوضة هنا بين كتابين ولم أبع كتابي إليك بل وهبتك ووهبتي هبتان متقابلتان. لكن في التأمين يظهر نوع ثالث وهو من هذه الجهة يصير نوعاً جديداً غير موجود في الكتب الفقهية وهو أن يؤمن شخص آخر ويعطيه أماناً ويكتسب من الآخر مقابل هذا الاطمئنان مالا.

لكن في التأمين على الحياة في بعض الأحيان سيكون المال الذي يدفعه المؤمن له مجهولاً أيضاً وهذا فيه إشكال فقهاء^(١) لأن ما يدفعه المؤمن له من قسط التأمين له أصالة في العقد وهو بمنزلة الثمن وحيث أنه يجب شرعاً العلم بالعوضين فقد يصير في التأمين على الحياة إشكال.

التأمين والقمار:

لم يحتمل الفقهاء أبداً دخول التأمين في باب القمار ولا وجه لذلك أيضاً ومجرد الوقوع في الحظر ليس قماراً. وقلنا أنه يجب في صحة المعاملة أن لا تكون مشمولة لما استثنى وأصل الاستثناءات ما جاء في القرآن والقمار أحدهما: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(٢). ومعناه أن لا يكون المال في حركته بينكم عبثياً بل يجب أن تكون حركته توأماً مع هدف عقلاني - بتعبير الفقهاء - وعندما يهب الإنسان شيئاً فإن الهبة أمر إنساني تحتاج إليه الإنسانية فالإنسان يريد أحياناً أن يوجد وهذا العمل ليس باطلاً. أو قد يبيع الإنسان متاعه مقابل ثمن أو يدفع مالاً مقابل أن يتعلم فلم تكن حركة المال هذه عبثية. لكن في الأمور الشبيهة به يخرج المال من يد الشخص دون أن يكتسب شيئاً فالمال في هذه الحال قد خرج شرعاً بالباطل.

وليس كذلك الحال في التأمين. بل التأمين له هدف عقلاني يأخذ الإنسان تأميناً وإذا حصلت خسارة أو حادثة يأخذ أيضاً مالاً فليس هذا المال الذي يدفعه المؤمن له من مصاديق ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ بأي وجه.

لكن هناك مورد للتأمين الربا هو الذي له أصالة فيه وذلك في التأمين على الحياة إذ تقوم شركة وتأخذ جميع الأقساط والهدف الأصلي لهذا التأمين جمع الأموال والاستفادة منها استفادة ربوية ويصير التأمين أمراً جانبياً وهذه مسألة على حدة يجب البحث عنها بشكل مستقل.

(١) الفقهاء لم يتعرضوا لهذا المطلب لعدم معرفتهم بجميع أقسام التأمين بل عرفوا ما تنطبق عليه القواعد.

(٢) (سورة البقرة - الآية ١٨٨).

أسئلة وأجوبة

سؤال: إن عقد النكاح - الذي ذكرتم أنه منفرد عن سائر العقود - نوع تمتع واستفادة من المرأة. ولعله هنا إجازة نظير إجازة صاحب الأرض في البناء عليها أو زراعتها أو غرسها فما دامت المرأة في عقد رجل يحق للرجل التمتع وإذا فسخ العقد ضمن الشروط الخاصة له حق التمتع^(١). وعليه فهنا مبادلة شيء ما.

الجواب: فيما يتعلق بعقد النكاح فقد ذكرت ماهيته الفقهية. ففي كل عقد عوضان: عوض ومعوض إن لم يذكر أحدهما بطلت المعاملة فمن باع شيئاً ولم يذكر الثمن فالبيع باطل لكن في عقد النكاح يصح لو وقع العقد بدون ذكر المهر غايته أنه يجب على الرجل أن يدفع بعد ذلك مهر المثل. فلماذا يصح عقد النكاح مع عدم ذكر المهر؟ الجواب أنه لما كان العوضان الرجل والمرأة لا تمتع الرجل والمال في عوضه، نعم التمتع أمر ذو طرفين. أضف إلى ذلك أنكم لو نظرتهم إلى صيغة الزواج لرأيتم اختلافها عن صيغ سائر العقود ففي البيع مثلاً تقول: بعت هذا بهذا «وهذا» الأولى إشارة إلى المبيع والثانية إلى الثمن وكذا في الإجارة. لكن في النكاح تقول «زوّجت» ولا حاجة لقول: «زوّجت المرأة بهذا الرجل» وتلاحظون أنهم يقولون «زوّجت موغلتى موغلتك» كما يقولون «زوّجت موغلك موغلتى» فليست المرأة في العقد سلعة والمهر الذي يدفعه الرجل هو الثمن.

(١) كذا في الأصل الفارسي والظاهر وجود خطأ مطبعي والصحيح «لا حق له في التمتع».

سؤال: عندما يكون التأمين عن شخص ثالث، كما هو المتعارف عليه الآن من قبل الدولة في مورد السيارات إذ تجبر الأشخاص على تأمين السيارات. فهل إذا حصل حادث يمكن أخذ المال علماً أن هذه المعاملة قد تمت بالإجبار؟

الجواب: هذه مسألة جيدة، مسألة تأمين شخص ثالث إجباراً. وبالنسبة إلى التأمين تجاه المسؤولية إلى أي حد تكون هذه الأعمال موجبة للمسؤولية واقعاً؟ حيث لا يكون هناك تقصير وخطر. وكان في بالي أن أطرح هذه المسألة بشكل مستقل. وفي الفقه تطرح أمثال هذه المسألة، مثلاً من يحتفظ بكلب في بيته ويقوم هذا الكلب بعض شخص قد لا يكون ذلك الشخص (صاحب الكلب) مقصراً لكن طبيعة الكلب المربوط أن يتمكن أحياناً من قطع السلاسل فهل صاحب الكلب مسؤول أم غير مسؤول؟.

هنا يطرح الفقهاء مسألة التسبب والمباشرة وأن الإنسان - في باب الضمان - تارة يضمن ما يرتكبه بالمباشرة وأخرى يضمن ما يرتكبه بالتسبب ثم بحثوا في السببية بحثاً يجب أن أتعرض لها مع استحضار الذهن لها، لنرى إلى أي حد يمكن تطبيق تأمين تجاه المسؤولية على الموازين التي ذكرها الفقهاء ومسألة إجبارية تأمين شخص ثالث بحيث لم يكن الشخص مريداً لذلك ولكن الدولة تجبره مسألة مستقلة لا ترتبط بماهية التأمين وفي الزواج الإجباري ترد هذه المسألة وهي مسألة الإجبار.

سؤال: كثير^(١) من المؤسسات الفنية تقوم بعمل تجاه مبنى إلى مدة سنة يقولون نأخذ مبلغاً من المال في السنة ونرفع أي عيب يظهر في بنائكم ومن الممكن أن لا يظهر أي عيب خلال السنة كلها وقد يكون العيب مكلفاً أقل مما أخذته تلك المؤسسة. وبعض المؤسسات الاستشارية الحقوقية تعقد اتفاقاً مع الشركات أن تقبل جميع دعاويها مدة سنة مقابل مبلغ من المال، ومع ذلك لا تحصل أية معاملة. فهل هذا هو التأمين؟.

(١) الحديث عن المؤسسات التي تأخذ على عاتقها صيانة المباني ونحوها مقابل مبلغ من المال (المترجم).

الجواب: الأمر الأول عين التأمين. أما ما يتعلق بالتوكيل في الدعاوي فهذا يدخل في باب الإجارة فعندما يستأجر الإنسان شخصاً فهذا ليس معناه أن يستفيد من جميع وقته فقد يستأجر شخص آخر حتى إذا طرأ عمل يقوم به ذلك الشخص كما لو كان عندك خادم في البيت تعطيه مالاً كل شهر حتى ترجع إليه إذا احتجت إليه فقد يمر الشهر دون أن تحتاج إليه. هذا داخل في باب الإجارة.

- في هذه الحال نأخذ وقته .

- لا ، قد تستأجره بحيث أنك إن احتجته تطلبه .

الجلسة الثانية^(١)

كان محل البحث التأمين. والتأمين معاملة جديدة لم تكن في الماضي مما أوجب أن تكون مسألته من الجهة الفقهية جديدة أيضاً. وهذه المسألة طرحت سابقاً ولسنا أول من يطرحها، طرحت في النجف وقم وكتبت الرسائل في هذا المجال وإن كان هناك من نقص أحياناً فهو ناشئ من عدم الوقوف على جميع أقسام التأمين بحيث لو فصل أكثر في موضوع التأمين لكانت الرسائل التي كتبت في هذا المجال أكثر تفصيلاً.

ولكن على كل حال فإن هذه المسألة - خلافاً لمسألة البنك - ليست مسألة معقدة بل هي سهلة جداً. وأول بحث يطرح في التأمين: هل هي داخلية في أحد العقود المعهودة في الفقه أم لا؟ قد تسألون أي ضرورة تدعو لهذا البحث؟ والجواب أن هناك ضرورة لأن لكل عقد أحكامه الخاصة به فإن كان التأمين داخلياً بالضرورة تحت أحد هذه العقود ترتبت عليه جميع آثار ذلك العقد إما إن لم يدخل تحت أي منها فستكون الحرية فيه أكثر. لذا يجب البحث عن ذلك فهل التأمين داخل تحت أحد العقود المتعارفة في الفقه مثل البيع والإجارة والعارية أم لا؟ بالتأكيد لا يحتمل دخوله تحت أحد هذه العناوين الثلاثة ولكن يحتمل دخوله تحت غيرها مثل الضمان، الهبة، الصلح.

(١) بعض مطالب هذه الجلسة تكرر لبحوث تقدمت في الجلسة السابقة والسبب أن بحث التأمين ألقي مرتين في التجمع الإسلامي للأطباء مع بعد زمني بينهما وفي المرة الأولى لم يكتمل البحث ولذا طرح مرة أخرى. ولكننا لم نحذف الجلسة الأولى لأنه ألفت بطريقة تساعد على فهم المطلب. (الناشر للطبعة الفارسية).

فهل التأمين داخل في إحداها أم لا؟ فإن كان داخلياً لزم ترتيب أحكامه الخاصة على التأمين.

بحث آخر في هذا المقام هو أنه لو كان خارجاً عن أحد هذه العقود الفقهية المعهودة فهل يمكن أن يكون التأمين عقداً صحيحاً؟ بل هل يمكن أن تكون هناك معاملة صحيحة مع كونها غير داخلة تحت أي عقد من العقود أو إيقاع من الإيقاعات المعهودة في الفقه؟ أم يجب إنكار صحة ما لم يدخل تحت أحد هذه العناوين واعتبار أن المعاملة الصحيحة هي الداخلة تحته.

نبدأ أولاً بهذا البحث الثاني باعتبار أنه كبرى المطلب.

وهذه المسألة طرحت من القديم - دون علاقة لذلك بالتأمين فقد طرحها من لم تطرح بالنسبة إليه مسألة التأمين مثل السيد محمد كاظم يزدي وبعض من تقدم عليه - .

قالوا: لا مانع من صحة المعاملة مع عدم دخولها تحت أحد العناوين المتعارفة في الفقه ولا دليل على الانحصار بل مقتضى الأصول الفقهية التعميم إذ هناك عمومات تقول كل معاملة وكل عقد بين شخصين هو صحيح إلا في موارد خاصة. ويتعبّر آخر الأصل في المعاملة الصحة إلا إذا ثبت فسادها بدليل خاص واضح. ودليل ذلك ما في القرآن ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْمُعْثُودِ﴾^(١) وجميع المفسرين العقود يعني التعهدات والاتفاقات فيجب العمل إذن بكل العهد وهذا حكم إلهي ولم يقيد ﴿أَوْفُوا بِالْمُعْثُودِ﴾ بأي قيد كأن يكون ذلك العقد صلحاً أو بيعاً أو إجارة أو عقد آخر.

كما أن لدينا حديثاً نبوياً مسلّم به في الفقه ومفاده مفاد الآية، قال النبي الأكرم ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» والشروط يعني اتفاق في هذا المقام. فعلى المؤمن أن يثبت على كل شرط وتعهد واتفاق يعقده وليس له أن يتخلف عنه. وهذا الأصل الكلي يتضمن كل عقد بين طرفين.

نعم ذكروا لصحة العقد شروطاً وموانع. فالعقد الفاقد لأحد هذه الشروط

(١) (سورة المائدة - الآية ١).

أو المحتف بأحد هذه الموانع فاسد أما العقد الواحد للشرط والفاقد للمانع فهو صحيح وإن كان مستحدثاً وجديداً.

فمن جملة الشروط مثلاً البلوغ وغير البالغ إن كان غير مميز عمله لغو كالطفل بعمر الخمس سنين أو الستة ولا يملك صلاحية عقلية كي يعقد إنفاقاً. لكن قد يكون الصبي غير بالغ لكنه مميز ويدرك ماذا يفعل ويقوم بالعمل كالبالغ كالذي عمره ١٣ سنة أو ١٤ مع اختلاف الأولاد في الذكاء والاستعداد. وفي باب عمل الطفل بحث في عباداته وبحث في معاملاته فعبادة الطفل المميز غير البالغ صحيحة رغم عدم كونه مكلفاً. وقد طرحت في مسألة صلاة الجماعة مسألة أن الصلاة التي يصلّيها الطفل هل هي صورية ظاهرية للتأديب والتربية ليستعد للصلاة في المستقبل أم أنها صلاة صحيحة وواقعية؟ إن قلنا إنها تربية شكلية وغير واقعية وجب إذن في صلاة الجماعة التي يعتبر فيها اتصال الصفوف أن لا يقف الصبي بين بالغين أو لا وأن لا يكون فاصلاً بين الإمام والمأموم وإلا بطلت صلاة المأموم لكن إن قلنا أنها صحيحة وأن صلاته صلاة حقيقية فيمكن للصبي أن يقف في الصفوف ويكون جزء الصف. وبشكل عام لا إشكال في صحة عبادة الصبي المميز لكن اختلفوا في صحة معاملة المميز غير البالغ؟ فإن حكمنا ببطلان معاملة الصبي وإن كان مميزاً وجب الحكم ببطلان معاملته في التأمين.

ومن جملة شروط الصحة أن يكون عاقلاً. ومن البديهي ببطلان كل معاملة يقوم بها المجنون فتأمينه باطل أيضاً.

شرط آخر الاختيار وأن لا يكون مجبراً على المعاملة مكرهاً. وكل معاملة كذلك كما لو أتى بها تحت التهديد بأنك إن لم تفعل ذلك آذيناك، هي باطلة وكذا يبطل عقد التأمين إذا كان عن إكراه وإجبار.

ومن الشروط المعلوماتية فلا يصح المعاملة على مجهول وهذا شرط موجود في كل المعاملات فلا يصح أن يكون المبيع مجهولاً ولا يصح دفع الثمن مقابل أمر مجهول فتصير المعاملة مثل القمار كمن يشتري علبة لا يدري ما فيها أو يعلم لكن لا يعلم كم فيها ويربط الأمر بالحظ. لا يصح ربط

المعاملة بالخط بل يجب أن يكون العوض مشخفاً للطرف ماذا يشتري وماذا يدفع .

وكذا لا يصح في كل معاملة أن يكون فيها ربا . وأمثال ذلك من شروط الصحة أو الموانع من الصحة في المعاملة وعلى هذا فكل معاملة جديدة يجب أن نعتبرها صحيحة ، بمقتضى الأصل لكن يجب التدقيق في وجدانية تلك المعاملة لما يفدها . والعلماء فعلاً يرون أن التأمين معاملة مستقلة وعليه فهي صحيحة والموانع التي تفسد المعاملة غير موجودة في التأمين .

العقد لازم وجائز:

ذكرنا أن التأمين إذا أدخلناه تحت أحد العقود وجب ترتيب الأحكام عليه . وهم يقسمون العقود بشكل عام إلى قسمين : عقد لازم وعقد جائز . واللازم الذي لا يقبل التراجع عنه ولا الفسخ . أما الجائز فهو الذي يمكن فسخه ساعة يشاء فالباع مثلاً عقد لازم والوكالة عقد جائز فالشخص يوكل آخر فيقبل ويستطيع الموكل أن يفسخ الوكالة ساعة يشاء وكذا الوكيل وهذا بخلاف البيع والإجارة . نعم قد يجعل في المعاملات اللازمة خيار الفسخ ضمن أطر معينة والخيار أمر ثانوي أي أن طبيعة العقد أن يكون لازماً والخيار اتفاق آخر على العقد اللازم وقد يكون الخيار قهرياً . فالبيع مثلاً عقد لازم لكن ما دام لم يفترقا عن مجلس العقد يحق للطرفين الفسخ ويصير العقد لازماً إذا انقضى المجلس . والبيع عقد لازم إلا إذا وقع غبن على أحد الطرفين فيثبت حينئذ خيار الغبن أو إذا اشترى الإنسان شيئاً ثم تبين له أنه معيوب يثبت له خيار الفسخ بالعيب ويقال له خيار العيب وهناك أنواع أخرى من الخيار لكن لو اشترط من أول الأمر إسقاط كافة الخيارات تصير المعاملة في هذه الحال لازمة ولا يثبت له أي خيار حينئذ . إذن عقد البيع بطبيعته لازم .

فلنر الآن هل يجب أن نعتبر العقود المستحدثة عقداً لازماً أم من العقود الجائزة؟ هذه المسألة هي أيضاً مطروحة في الفقه وأن الأصل في العقد للزوم إلا إذا دل دليل على كونه جائزاً . فإذا شخصنا أن عقد التأمين صحيح فسيكون عقداً لازماً أيضاً فلا يحق للمؤمن أو المؤمن له الفسخ بعد عقد الاتفاق إلا مع

التقابل بأن يتراضى كلا الطرفين على الفسخ فإنه في كل عقد يمكن للطرفين - مع التراضي - فسخه لكن خاصيّة العقد اللازم أنه لا يستطيع أحدهما بمفرده فسخ العقد. وعليه فمن أحكام العقد إذا اعتبرناه معاملة مستقلة أنه عقد لازم.

التأمين والضمان:

يحتمل احتمالاً شديداً دخول عقد التأمين تحت عقد الضمان والأصل في الضمان أن يكون في الديون وهذا الأمر شرعي في الفقه الإسلامي - بأن يأتي شخص يضمن للدائن دين المديون ويحمّله - .

واختلف السنّة والشيعه في معنى الضمان فهو عند الشيعة انتقال الذمة من المديون إلى الضامن ويصير بالضمان المطالب بالدين الضامن وليس للدائن بعد أن يطالب المديون بشيء إذا برئت ذمة المديون للدائن بالضمان كما أنه للضامن مطالبة المديون (المضمون عنه) إذا أدى الدين إلى الدائن وليس له هذا الحق قبل أداء الدين.

ولكن الضمان في الفقه السني بمعنى ضمّ ذمة إلى ذمة أي الضمان عمل يفيد الدائن تماماً بين الضمان في الفقه الشيعي لمصلحة المديون فينتقل التعهد من ذمة المديون إلى ذمة الضامن ومعنى ضمّ ذمة إلى ذمة ضمّ مديون إلى مديون - مثل الكمبيالات التي يستطيع البنك بموجبها مراجعة شخصين - فبعد تحقق الضمان يصير للدائن (عند السنّة) الحق بمطالبة المديون كما يحق له مطالبة الضامن. وهذا غير صحيح عند الشيعة إجماعاً وهذا الضمان باطل وهو صحيح إذا كان فقط بنحو انتقال الذمة من المديون إلى الضامن.

والضمان من حيث هو ضمان الدين ليس له أي ربط بالتأمين.

وهناك مسألة أخرى تطرح في باب الضمان هي مسألة ضمان العين المغصوبة فشخص يغصب مال آخر والمال موجود عند الغاصب أو طرف الدعوى فيأتي شخص ثالث ويضمن العين ومعنى ضمان العين أنه لو أصابها تلف أدفع عوضها فما دامت العين عند الغاصب فالضامن هو الغاصب وعليه دفع العوض إذا تلفت. لكن عندما يأتي الضامن ويقول لصاحب العين أنا

أضمنها فمعنى ذلك أنا من الآن أضمن لو تلف مالك. وهذا يقال له ضمان العين المغصوبة. ولا اتفاق على صحة هذا الضمان.

نصل إلى ضمان العين وإن لم تكن مغصوبة فنقترب شيئاً فشيئاً إلى التأمين. فيضمن شخص عين مال شخص الموجود عنده بأن يدفع عوضه أن تلف أو يتدارك الخسارة التي تطرأ عليه فهل هذا الضمان صحيح؟.

الضمان مقابل المال:

هذه الضمانات التي ذكرناها هي من الضمان مجانياً فلا يأخذ الضامن مالاً مقابل ضمانه. حينئذٍ تطرح مسألة أخذ العوض مقابل الضمان وما هو حكمه؟ هل يستطيع الضامن أن يأخذ من المضمن عنه مالاً مقابل ضمانه أم لا؟ إن قلنا أن ضمان العين صحيح فالضمان بعوض صحيح أيضاً. أي إذا قبلنا بشمول أدلة الضمان لهذا الضمان في هذه الحال سيكون التأمين نوعاً من الضمان وعلى الأقل التأمين حول الأشياء لأن هذا التأمين يعني أن الشخص يضمن مالك الذي هو تحت تصرفك ولكنه يأخذ مالاً مقابل ضمانه.

ضمان العهدة وضمان الدرك:

لدينا في باب الضمان في الفقه مسألة ضمان العهدة ومسألة ضمان الدرك. وضمان العهدة المطروح في الفقه أن يعقد طرفان معاملة وحيث لا يعرف المشتري البائع فقد يثبت للمشتري حق خيار الفسخ ورد ما اشترى أن ظهر المبيع معيوباً. فيأتي شخص ويقول إن ظهرت هذه المعاملة فاسدة فأنا ضامن. مثلاً يريد شخص لا تعرفه أن يبيعك سجاداً فتحرك نفسك وتخوفك منه وأنتك ستدفع سعراً جيداً فماذا تفعل إن كان مسروقاً؟ فإذا تبين أن السجاد مسروق وجاء صاحبه ففي هذه الحال يحق له استرداد ماله فما هو حال الثمن الذي قبضه البائع وذهب ولا تعرف عنه شيئاً؟ هنا يأتي شخص ويضمن العهدة. أي يتعهد بضمان هذا السجاد أن تبين أنه مسروق أو كان المال الذي تدفعه ثمناً في معرض الضياع. هذا بنفسه نوع تأمين أيضاً وذلك الشخص يؤمنك على معاملتك. ونظير ذلك ضمان الدرك والدرك يعني العيب أي ضمان العيب

فتعامل مع بائع غير معروف فتحدثك نفسك عما لو تبين أن المشتري معيوب ولا تعرف البائع فماذا تفعل؟ فيأتي شخص ويضمن العيب بحيث يدفع له الخسارة إن تبين أنه معيوب.

التأمين عقد مستقل:

هذه المسائل طرحت من القديم في باب الضمان وإنما وقع التردد في شمول أدلة الضمان لها. ولكن لا إشكال في التأمين من حيث هو معاملة مستقلة ولا ضرورة لأن نسميه بالضمان. والضمان الشرعي هو ضمان الدين فقط ونحن لا نهتم بالإسم حتى نسميه ضمان العهدة أو ضمان الدرك بل التأمين عقد مستقل وهو ما يطلق عليه اليوم إسم التأمين الشامل لجميع أقسامه والجامع المشترك بينها حتى تكون المعاملة عقلانية. ولست أدري ما هو التعبير الأجني المراد للتأمين لكن جاء في رسالة الدكتور جباري أن كلمة «بيمة» تعبير فارسي وهذا التعبير لا يؤدي المفهوم الأصلي لكن اللفظ العربية يفيد تماماً^(١).

ولا يهمنا اللفظ على كل حال ومفهوم التأمين صادق على هذه المعاملة. إذ تارة يلقى الإنسان على ماله أو روحه أو مستقبله أو من تأخره في عمله لعائق من مرض ونحوه... ويحتمل الحظر فيسعى لكي يؤمن وسيلة وإن كلفت ماله كي تزيل عنه القلق والاضطراب. والعمل الأساسي الذي يقوم به المؤمن الذي يأخذه مقابل قسط التأمين هو التأمين فبالتعهد الذي يقدمه يكون قد أعطى المؤمن له أمراً معنوياً غير مادي ويدفع المؤمن له مقابل هذا التأمين وهذه الحالة الروحية المعنوية قسط التأمين.

هل التأمين معاملة على معلوم؟

السبب في أننا نستعرض المطلب بهذا النحو أن من القواعد الفقهية المسلّمة أن لا تكون هناك أية جهالة في أي عقد وعدم وجود حالة حظ بل يجب أن تكون المعاملة بعين مفتوحة وعن علم. فلو قال شخص لرجل - وعند الشخص وكالة من

(١) قال الشهيد بعد ذلك ولعل التعبير الفارسي بـ «بيمة» يراد منه «بيم» والبيم هو الخوف ولعل الشهيد جعل الكلمة مركبة من «بي» و«بيم» وبي تعني النفي والبيم الخوف (المرجّم).

ابنتيه - زوجتك إحدى ابنتي وقال ذلك الرجل قبلت ويكون اختيار إحداهما بعد ذلك بيد الأب أم الزوج لكان العقد باطلاً لأنه أمر مجهول.

ومن الممكن في مسألة التأمين أن يقول شخص إن هذا العقد معاوضة بين مالين بين قسط التأمين الذي يدفعه المؤمن له وبين المال الذي يحتمل أن يدفعه المؤمن لتعهد بدفعه إذا طرأت خسارة فيصير العوضان مالا. وإن كانت ماهية التأمين معاوضة بين هذين المالين فستكون المعاملة باطلة لأنها مرجدة لمانع، وتشبه القمار أي معاملة على أمر مجهول. صحيح إن قسط التأمين الذي سأدفعه معلوم لكن ماذا سأخذ في المقابل؟ وهل سأخذ أم لن أأخذ شيئاً؟ وهل ستحصل لي ما يوجب دفع التأمين أم لا، خلال هذه المدة؟ هذا كله مجهول. إضافة إلى أنه لو فرضنا طرأت خسارة ما فما هي مقدارها؟ فالمجهول هو أصل وقوع حادثة كما أنه يجهل المبلغ الذي تستوجبه. ومن الشرائط التي ذكرها النبي الأكرم ﷺ والتي يجب توفرها في جميع المعاملات أن يكون العوضان معلومين وفي معاملة التأمين أحد العوضين مجهول. لكن إن قلنا أن التأمين ليس معاوضة بين مالين حتى يسأل عن كونه مجهولاً أم لا؟ بل إن الجهة العقلانية في التأمين والتي تجعل العقلاء يقدمون عليه هو إيجاد الأمان من الفلاس وتحمل الخسارة الكبيرة والمسكنة لتعطل العمل... والمال الذي يدفعه المؤمن ليس عوضاً في المعاملة بل العوض هو نفس التأمين. وإن لتعهد المؤمن قيمة وقسط التأمين يُدفع مقابل هذا التعهد والتعهد أمر معلوم وإن ابتدع العقلاء مثل هذه المعاملة إذ يدفعون مالا مقابل التعهد لكن التعهد أمر محدد ولا يوجد فيه أي مانع من الموانع المذكورة في الفقه فالمعاملة معاملة صحيحة وبهذا يُحل أحد الإشكالات في عقد التأمين من دعوى جهالة أحد العوضين.

مدة التأمين:

إشكال آخر وهو ليس بإشكال بل يحتاج فقط إلى توضيح الموضوع، وهو أنه كما يجب العلم بالعوضين كذلك يجب تحديد المدة إن كان للزمان دخل فيه ولا يصح أن يكون مجهولاً ففي البيع مثلاً لا دخل للزمان لكن له دخل في الإجارة. وفي كل مورد يتأثر بالزمان يجب تحديد المدة فيه ابتداءً وانتهاءً فإن

لم تحدّد فالمعاملة تكون على مجهول. ففي الفنادق مثلاً يسأل النازل كم تكلف الليلة؟ فيقال له مثلاً خمسون تومانياً، لكن النازل لا يعين كم سيشغل الغرفة وكم هي المدة التي سيكون مالكاً فيها للمنفعة وإنما يكفي بتعيين المبلغ عن كل ليلة يبقى فيها. إن هذه الإجارة من الجهة الشرعية باطلة ويظهر الأثر لو اختلف صاحب الفندق مع النازل فيه فلا أساس للاتفاق المعقود بينهما ولا يلحظ الاتفاق على الخمسين عن كل ليلة لأن الأجرة المسماة لا اعتبار بها مع بطلان المعاملة وإنما يستحق صاحب الفندق من النزول أجره المثل فلو فرضنا أنها ستون تومانياً وجب دفع الستين وإن كانت أربعيناً فالأربعون ولذا لو لم يتراضيا في النهاية فيكون في الأمر شبهة.

التأمين من جملة المعاملات التي تتأثر بالزمان فيجب تحديد مدته فإن لم تحدّد المدة بطلت.

أقسام التأمين:

قسّموا التأمين إلى تأمين الأشخاص وتأمين الأشياء وقد يكون هناك غيرهما فهناك التأمين المسمّى بتأمين المسؤولية وهذا نفسه مسألة فقهية وتأمين الأشياء هو مثل تأمين السيارة تأمين السلع التجارية، التأمين من الحريق... فإن كان زمان هذه التأمينات محدداً لا إشكال وكذا في بعض تأمينات الأشخاص مثل التأمين لمرض مع تحديد المدة لا إشكال فالمؤمن له يقوم بدفع مبلغ شهري أو سنوي مقابل تعهد المؤمن بأنه إذا مرض خلال هذه المدة المحددة يدفع مبلغاً معيناً من المال أو يعالجه. وكذا التأمين من تعطيل العمل فيتعهد المؤمن له بدفع مبلغ شهري أو سنوي مقابل تعهد المؤمن بدفع مبلغ معين إذا طرأ ما أوجب تعطيل العمل. وهذا النوع من التأمين مثل التأمين على الأشياء لا إشكال فيه.

التأمين على الحياة:

وهو حسب ما بيّن على نحوين: تارة يكون بشرط الموت وأخرى بشرط الحياة. وفي التأمين على الحياة إشكال الربا بل إن أساسه الربا والتأمين فيه

أمر فرعي ففي التأمين بشرط الموت ينص الاتفاق على أن يدفع المؤمن له خلال عشر سنين مبلغاً شهرياً أو سنوياً وتتعهد شركة التأمين أنه إن مات خلال هذه المدة تدفع لورثته مبلغاً معيناً من المال هذا إذا كان المؤمن له يدفع المال وقد يأتي شخص ثالث ويتفق مع شركة تأمين للتأمين على شخص آخر مقابل مبلغ معين بشرط إن مات ذلك الشخص خلال المدة المقررة تدفع الشركة مقداراً من المال له (أي للذي أجرى العقد). فالشخص الآخر ليس هو الطرف في العقد بل هو موضوع التأمين، وأمثال هذه التأمينات، وخصوصاً النحو الثاني^(١) منه، قد يكون فيه شيء من الذم من الناحية الأخلاقية وعلى الأقل مكروهاً بل أكثر من مكروه إذ في الفقه معاملات تصير سبباً لأن يرجو الإنسان ما هو على غير مصلحة الناس وهي معاملات مكروهة مثل بيع الكفن. فإنه مكروه لأن كل بائع يحب أن يكثر مشتره وتروج معاملته وهذا جارٍ في بيع الكفن والنتيجة معلومة. طبعاً الأطباء مستثنون من هذه الحالة - يضحك الحضور^(٢) - . وفي التأمين بشرط الوفاة إن عقده شخص ثالث فبالأكيد لو مات الآخر خلال هذه المدة فهو ينفع طرف العقد وإن لم يمت خلالها فهذا ينفع المؤسسة وسواء شاء أم لم يشأ سيتمنى قلبه أن يموت هذا الشخص خلال هذه المدة وقبل انقضائها حتى يتمكن من أخذ مبلغ التأمين من شركة التأمين فبالأكيد يمكن القول أن هذه المعاملة مكروهة شرعاً. لكن إن كان دافع قسط التأمين هو نفس الشخص موضوع التأمين يبعد وجود شخص يتمنى لنفسه الموت بسرعة حتى يصل المبلغ لورثته.

لكن في التأمين بشرط الحياة تنعكس القضية وقد يكون هذا العمل من ناحية المؤمن غير أخلاقي وصورة التأمين بشرط الحياة أن تدفع شركة التأمين مبلغاً من المال إن لم يمت خلال المدة المحددة ولا تدفع الشركة شيئاً إن مات ففي هذه الحال ستمنى شركة التأمين أن يموت هذا الشخص خلال هذه المدة

(١) كذا في المتن الفارسي لكن الظاهر أن الكراهة لا تشمل إلا القسم الثاني لا أنها تشمل القسمين وبشكل خاص الثاني فلاحظ وهذا ما يدل عليه كلامه فالظاهر أن هاهنا خطأ من الناسخ أو من مفرغ شريط التسجيل (المترجم).

(٢) واضح أن المحاضرة كانت مع الأطباء (المترجم).

حتى لا تدفع شيئاً فهذا أمر غير أخلاقي ايضاً من هذه الجهة. لكن مجرد كونه غير أخلاقي لا يصير دليلاً لكن في هذه الموارد يُعمل بطريقتين: تارة يدفع المؤمن له قسط التأمين بالتدريج وأخرى يدفعه كله مرة واحدة فمثلاً قد يدفع مرة واحدة مائة ألف تومان يستردها إن بقي حياً خلال عشر سنين. لكن لن يفعل ذلك بل يدفع مائة ألف تومان الآن يستردها ١٢٠ ألفاً إن بقي حياً خلال عشر سنوات فيحسب انخفاض قيمة المال خلال هذه المدة ويأخذ أصل المال مع نسبة الانخفاض بل وأكثر. لأنه يحتمل في هذه المدة أن يموت المؤمن له وبالتالي لن تدفع شركة التأمين شيئاً فيصير من هذه الجهة شبيهاً بالقمار وإذا دفعت مؤسسة التأمين ١٢٠ مقابل ١٠٠ فلأنها تحتل هذا الاحتمال. إذن يمكن أن يقال بعدم صحة التأمين المذكور لأنه ربا إلى جانبه التأمين ولذا يوجد في أمثال هذه التأمينات إشكال حسب الظاهر.

تأمين المسؤولية:

بقي تأمين المسؤولية وهي مسألة ذات ذيل طويل في الفقه. وذلك مثل ما إذا أقرن المؤمن سيارة بحيث إذا اصطدمت بسيارة أخرى وأصيبت السيارة الأخرى بسبب الحادث يدفع المؤمن هذه الخسارة ومن المسلم به أنه لا يدفع المؤمن أي خسارة عمدية وإلا لا احتلت النظم ولا توجد شركة تأمين تؤمن بهذا النحو بحيث تدفع ثمن السيارة إن أحرقها عمداً ومن ضمن شروط التأمين أن لا يكون صاحب المال قد ارتكب الخسارة عمداً، فمورد التأمين إذن الحوادث غير العمدية. لكن لو لم يرتكب حادث السير عمداً لكن كان الحادث ناشئاً عن عدم رعاية قانون السير فمن الجهة القانونية هذا الشخص هو المسؤول عن الخسارة التي أصابت سيارة الشخص الآخر لكن شركة التأمين تدفع هذه الخسارة.

وهذه المسألة تطرح في الفقه بهذا النحو: ما هي حدود ضمان الخسارات غير العمدية التي يسببها شخص لآخر؟ فمن يسبب خسارة شخص يجب أن يكون ضامناً حتى تتحمل شركة التأمين ذلك فإن لم يكن ضامناً شرعاً فماذا تدفع شركة التأمين؟.

ولتوضيح هذا المطلب يجب أن تتضح أولاً هذه المسألة وهي أنه إذا اصطدمت سيارة بسيارة أخرى بدون عمد فهل يجب عليه دفع الخسارة أم لا؟ إن وجب عليه ذلك شرعاً فلا مانع أن يتعهد المؤمن بتحمل هذه المسؤولية لكن لو فرضنا أن هذا الشخص لا يجب عليه شرعاً دفع الخسارة وإذا حملته الدولة حسب قانونها مسؤولية فهو غصب ففي هذه الحال يشكل أمر التأمين لأن ما يدفع من قبل التأمين يؤخذ ظلماً. وهنا تأتي هذه الشبهة: فهل يصح التأمين في مورد يؤخذ فيه المال ظلماً أم لا؟.

قد يقول شخص لا يصح لأنه إعانة على الإثم إذ لا يجوز لصاحب تلك السيارة أخذ شيء من هذا الشخص والمؤمن تتعهد لمساعدته نوع من الإعانة على الظلم.

فيجب إذن أن تتضح هذه المسألة وما هي حدود المسؤولية؟ وهذه المسألة مطروحة بكثرة في الفقه وذكرها لها فروعاً كثيرة وقالوا أنه لا يجب حتى يضمن الضامن أن تكون الخسارة مرتكبة عمداً فهناك موارد كثيرة يضمن فيها الإنسان الضرر غير المتعمد وهذا ما سنوضحه إن شاء الله في جلسة أخرى.

سؤال وجواب

سؤال: لا أجد إشكالاً في التأمين تجاه المسؤولية لأن شركة التأمين تشترط عليك أنك إذا كنت مقصراً في الحادثة ادفع الضرر ويتحدد التخلف والتقصير من قبل مؤسسة أخرى مثل دائرة السير. لكن هناك نوع من تأمين المسؤولية بهذه الصورة: لما كانت الاستفادة من بعض الوسائل والآلات الجديدة قد تترتب عليها بعض الأخطار وتوضع هذه الآلات تحت يد العمال فقد تظراً بعض الحوادث، طبعاً وفق ضوابط معينة فيتعهد المؤمن بدفع الخسارة بدون ملاحظة التقصير.

الجواب: نقبل مسألة التقصير لكن كلامنا في التقصير ضمن الضوابط الفقهية وهناك ضوابط حددها القانون أيضاً. ونحن لم نقل أن فيها إشكالاً بل قلنا يجب أن تتضح هذه النقطة. فهل يجب انطباق الضوابط الفقهية على تقصير ما أم الضوابط التي يتعهد بها المؤمن أو الضوابط المذكورة في القوانين الجارية؟ ويظهر الإشكال لو كان في الشيء تقصير عرفاً لكن ليس تقصيراً شرعاً أو بالعكس. ففي التقصير هناك ضوابط شرعية وهناك ضوابط وضعية، وفي الفقه كليّات تشمل هذه المسألة أيضاً. وهذا المطلب الذي ذكرتموه أي وضع تأمين للعمال مقابل الحوادث التي تحصل جراء العمل بالآلات الجديدة، مطلب صحيح والفقه يبحث بنحو كلي ويقول مثلاً: «ما يجب للتأمين عرفاً يجب تهيئته» فمن الممكن أن يكل الشرع الأمر إلى العرف وبصيران في هذه الحال شيئاً واحداً ولأن ضرورة لأن يكون قد تحدث عن ذلك في مورد معين، أطلق كليّات، وعلى كل حال علينا ملاحظة ما إذا كان المطلوب تطبيق

الضوابط الشرعية في باب التقصير أم المطلوب تطبيق الضوابط التي تعهد بها التأمين؟.

سؤال: يفهم من مجموعة هذه البحوث أن الظاهر عدم الإشكال في التأمين على الأشياء مثل البيت والمقارن والتأمين على الحياة بشرط الموت لا إشكال فيه أيضاً لأنه يتأمن للمؤمن له أن الحياة لن تنزل بعد موته ويدفع مقابل هذا التأمين مبلغاً سنوياً. لكن في التأمين بشرط الحياة الذي يعقد مع المؤمن بأن يدفع مبلغاً فلاناً مع البقاء حياً حتى عشر سنين، يظهر منه أن المؤمن لا يعطي تأميناً لأي أحد وبالتالي ليس له جانب عقلائي بل هو مجرد اشتراط (رهان) فما هو حال هذا؟.

الجواب: هذا الإشكال صحيح لكن قبل بيان هذا الإشكال يجب ذكر مطلب خطر على بالي الآن وهو أننا ذكرنا في التأمين بشرط الحياة أنه قد يكون طرف العقد شخصاً ثالثاً ولذا قلنا أنه مكروه لأن هذا الشخص سينتظر موت الشخص موضوع التأمين. وفي هذا التأمين إشكال آخر وهو أن حقيقة التأمين غير متحققة لهذا الشخص لأن حقيقة التأمين حسب ما ذكرناه رفع القلق.

هذه الحقيقة متحققة بالنسبة لموضوع التأمين لنفسه أو لورثته - لأن قلق الإنسان على ورثته أو أصدقائه أمر عقلائي - لكن إذا كان القائم بذلك شخصاً ثالثاً حتى يقبض المال فهذا العمل له ليس إلا رهاناً (اشتراط) فلا وجود لحقيقة التأمين. وعليه فهذا القسم من التأمين الذي تتعاطى به شركات التأمين فيه إشكال شرعاً.

السائل: ما الحكم إذا آمن الشخص على ولده؟.

الجواب: في هذه الصورة لا قلق لدى طرف المعاملة مع المؤمن؟.

سؤال: يؤمن الشخص على طفله بأن يأخذ مثلاً مائة ألف تومان إذا مات ولده.

جواب: لا، هذا المال ليس لجبر حالة القلق ولذا فيه إشكال.

سؤال: في التأمين بشرط الحياة لم يعلم المقدار الذي يدفعه المؤمن له

لأنه وإن قال أدفع عشرة سنين مبلغاً من المال مثلاً لكن يمكن أن لا يدفع أكثر من سنة فيصير المبلغ مجهولاً فهل هذه الجهالة تبطل العقد؟.

ويشبه ذلك قروض البنوك التي تعطى لموظفيها على أن يدفعوها خلال عشرين سنة مثلاً بالتقسيط لكن قد يموت الموظف ويسامحه البنك في الباقي. وهذا النوع من التأمين هو في الحقيقة معاملة لم يعرف مقدار ما يدفع لأنه يقال أن عليك أن تدفع مقدراً من المال كل شهر ما دمت حياً.

الجواب: ما ذكرتموه في التأمين بشرط الحياة والمدة غير محدّدة فهذا إشكال. وفي التأمين بشرط الحياة يؤمّن الشخص على نفسه مدة عشر سنين أنه إن بقي حياً يأخذ مبلغاً من المال فإذا مات فما هو حكم قسط التأمين؟ هل يجب أن يدفع ما دام حياً فقط أم حيث اتفق على مدة عشر سنين وجب أن يدفع من مال في طول المدة وحتى نهايتها؟.

فالتأمين مثل الإجارة من حيث وجوب تحديد المدة فإذا أجرة شخص بيته لآخر مدة عشر سنين ثم مات لا تبطل الإجارة بل يبقى البيت تحت تصرف المستأجر مدة عشر سنين. وفي التأمين أيضاً إن تعهد الشخص مدة عشر سنين لا يصح أن يكون تعهده مشروطاً بـ «ما دمت حياً» لأنه تعليق والتعليق يوجب بطلان المعاملة.

فمن جملة الشرائط العامة لصحة المعاملة مثل البلوغ والاختيار والعقل والعلم بالمعوضين، التنجيز فلا يصح مع التعليق، لا يصح أن تكون هناك «إذا» لأنه يصير حينئذ مجهولاً مرتبطاً بالخط. فالتعليق في أي معاملة يوجب بطلانها كأن يقول: أجرتك بيتي بشرط أن يرجع والدي من الحج. يجب أن تكون المعاملة منجزة لا «إذا» فيها ولذا لا تصح الإجارة إذا قال: أجرتك هذا الشيء مدة عشر سنين إذا ذهبت من هنا. إنما يستطيع أن يجعل خيار الفسخ وإلا فإن طبيعة العقد من الجهة الفقهية تأبى عن التعليق. وحينئذ يكون هناك إشكال في التأمين بشرط الحياة والتأمين بشرط الموت وهو أنه بالإضافة إلى لزوم تحديد المدة يجب أن يكون منجزاً ولا يصح التعليق فيه وطبق هذه القاعدة يجب على المؤمن له أن يدفع قسط التأمين طول المدة المتفق عليها سواء مات أم بقي

حياً. والحال أن عقود التأمين ليست كذلك ظاهراً. فإنه لو مات المؤمن له لا يؤخذ شيء منه بعد ذلك وهذا في حد ذاته إشكال.

سؤال: تستطيع شركة التأمين العفو؟.

الجواب: تستطيع لكن الكلام في العقد كيف هو؟ فإن كان في العقد تعليق من أول الأمر بطلت المعاملة من الأصل.

سؤال: يعطي البنك قرضاً للمسكن ويقول للمقترض إنك إن تمكنت فادفع قسط القرض خلال عشر سنين فإن مت لا أريد منك شيئاً.

الجواب: هذا مختلف، فهو يتعهد من الآن بالعفو فيما بعد. يقرضه ويتفق معه على أنه إن مات حينها سأعفو، يعفو عنه زمان الموت. لكن لو كان القرض بهذا الشكل الآن أعفو أي يقول المقرض أسامحك من الآن إذا مت فإذا مات حصل العفو وهذا باطل. لكن لو اختلف الأمر وكان العفو حين الموت فهذا لا إشكال فيه. فثارة يتعهد بالعفو بعد الموت وهذا صحيح لكن إن عفى الآن بشرط الموت ففيه إشكال إذ في الهبة المعلّقة إشكال أيضاً، وعليه فإن كثيراً من عقود التأمين ستبطل بسبب مسألة التعليق والتنجز.

سؤال: أحد أشكال التأمين على الحياة المطروح فعلاً بشكل واسع التأمين المخلوط بشرط الحياة وشرط الموت بهذا النحو:

يتفقان على أن يدفع المؤمن له خلال مدة معينة عشرين سنة مثلاً مبلغاً معيناً من المال فإن مات خلال هذه المدة يدفع المؤمن ضعف مجموع الأقساط التي دفعها المؤمن له، إلى ورثته وإن بقي حياً يرد إليه مجموع ما دفعه، ولتشويق الناس إلى هذا النوع من التأمين أضافوا مبلغاً زيادة على مجموع الأقساط فهل هذا العمل الذي يقوم به المؤمن تجاه المؤمن له بإعطاء مبلغ إضافي صحيح أم لا؟.

الجواب: هذا النوع من التأمين اعتبروه تأميناً مركباً ولم يجعلوه نوعاً مستقلاً. وقالوا إن التأمين بشرط الموت وبشرط الحياة تأمينان: تأمين بشرط الموت وآخر بشرط الحياة.

سؤال: في هذه الحالة ستختلف المسألة في جوهرها شيئاً ما إذ لن يرجو أي من المؤمن والمؤمن له موت الآخر.

الجواب: نعم هذا صحيح من الجهة الأخلاقية.

سؤال: اليس من اشكال ها هنا من جهة المبلغ الإضافي الزائد عما دفعه المؤمن له؟.

الجواب: في الفرض الذي ذكر ينكشف مطلبان جديداً: أحدهما: أن التأمين بشرط الموت وبشرط الحياة ليس نوعاً ثالثاً من التأمين بل هو تأمين مركب من تأمينين أحدهما بشرط الموت والآخر بشرط الحياة. لكن هذا التأمين (المركب) يختلف عن غيره من الجانب الأخلاقي كما ذكر إلا أن هذا التأمين هو أقرب إلى الربا لأن حسابات شركة التأمين مبنية على اساس الربا فتحسب مجموع أقساط التأمين ثم هبوط العملة خلال المدة المحددة ويضاف بحيث سيكون المال الذي يدفعه المؤمن أكثر من المال الذي دفعه المؤمن له ولن يتساويا أبداً.

سؤال: حتى الزمان القريب كان المال المدفوع مساوٍ تماماً مع المال المقبوض لكن يقوم أخيراً المؤمن ومن جانب واحد بإضافة مقدار من المال إلى المال المقبوض بلحاظ الرشد السلبي للمال ويدفعه.

الجواب: مقصودكم من الرشد السلبي انخفاض المال؟ ذلك مطلب آخر ولا إشكال فيه.

سؤال: ذكرتم أنه لا بد في التأمين من تعيين الزمان لكن بعض عقود التأمين لا يحدد فيها الزمان مثل التأمين على الحريق حيث يقال: إذا حصل الحريق.

الجواب: لا، التأمين إلى مدة سنة بحيث إذا حصل الحريق خلال هذه المدة يعوّض المؤمن عن الخسارة وهذا لا إشكال فيه.

سؤال: ما هو حال التأمين على موضع مثل لاعب الكرة يؤمن على قدمه أو مرقء يؤمن على صوته وما هو شرطه؟.

الجواب: هذا نوع من التأمين مثل التأمين على مرض غاية الأمر أن موضوعه أضيق وعضو خاص مثل التأمين على نقص عضو وليس هو تأميناً من نوع آخر.

سؤال: بالنسبة لحقيقة التأمين يصعب جداً التمييز بين ما إذا أردنا أن نرفع القلق أو نريد الاحتفاظ بعين أغراضنا دائماً. والمؤمن له يدفع مالاً حتى إذا أصاب غرضه ضرراً سيعوّض عنها بعين الغرض. وقد تحتاج مسألة التأمين إلى أصول جديدة ففي مسألة نقص العضو يتحقق عقد التأمين لكن لن يرتفع القلق لأن شركة التأمين لن تحرص على عدم نقصه.

لكنها تتعهد بأنه إن تحقق نقص تجبر الخسارة قد الإمكان.

علينا الالتفات إلى أن مسألة هي ما هي ماهية ما هو موجود في الدنيا الآن؟ وهل يمكن أن يكون صحيحاً أم لا؟ هذه مسألة وهناك مسألة أخرى إنه لو لم يصح ما هو موجود لنأت ونجعله بصورة أخرى مثلاً بشكل صلح.. ومسألة أننا لو أدركنا أن هذا التأمين على ما هو عليه لا يقبل التصحيح والإصلاح بأي نحو فعلينا نحن المسلمين إيجاد شيء يحل محله كما لو كان صلحاً ونغير من ماهية التأمين، هي مسألة أخرى. بحثنا في أن نبين حقيقة ما هو موجود فعلاً ونحن لم نقل إننا نبدع للتأمين ماهية بل أردنا أن نقول أن هذا هو الموجود في الخارج وأن الناس تتعرض لخسائر عظيمة في التجارة، الإفلاس، التعطيل عن العمل، العجز... وهم يرون للتعهد الذي يعطيهم اطمئناناً قيمة. ونحن نعتقد أن هذا ما هو موجود لا أنه معاوضة بين قسط التأمين الذي يدفعه المؤمن له وبين المال الذي يدفعه المؤمن ونريد أن نصوّره بذلك النحو. كلا.

الجلسة الثالثة:

اتفقنا على أن نبحث في هذه الجلسة^(١) حول التأمين على المسؤولية وانطباقه مع الإسلام. ومعنى هذا التأمين التأمين تجاه المسؤوليات الحقوقية التي تلحق بالفرد فلو سببت سيارتك مثلاً ضرراً على شخص أو مال شخص فإن شركة التأمين تدفع بالنيابة عنك الخسارة مقابل ما تأخذه منك من أقساط التأمين. فهل هذا العمل شرعي أم لا؟ أي يجب أن نرى هل أن تلك المسؤوليات والغرامات شرعية حتى يكون التأمين بأزائها شرعياً أم لا؟.

الدية على العاقلة:

يجب أن نبحث بشكل مختصر وكمقدمة عن أمر وهو أن لدينا في باب الديات ما لا يخلو عن شبه بالتأمين على المسؤولية. وقد سمعتم ما يقال أحياناً: «الدية على العاقلة» وهذه جملة معروفة جداً يتخيل البعض أن كلمة عاقلة مأخوذة من مادة العقل فيصير المعنى أن الدية على الشخص الأعقل. وليس كذلك بل العاقلة اصطلاح خاص وفي اللغة العربية فإن من معاني العقل الدية، والعاقل يعني من يدفع الدية. وفي بعض الموارد جعل الإسلام تأمين الدية في عهدة شخص آخر (غير مرتكب الجناية) لكن في الدية التي لا يرتكب موجبها عن عمد بل عن خطأ فإن كانت الدية قد ارتكب موجبها عمداً فلا تأمين بتحمل هذه المسؤولية فيشترط أن لا تكون المضار مسببة عن عمد. وفي

(١) يجدر التنبيه على أن شريط تسجيل هذه المحاضرة لم يكن موجوداً وقد نَقَّم هذا الموضوع على أساس تفرغ سابق للشريط ولذا لم يكن هناك مجال للرجوع إلى الشريط عند الشعور بشيء من عدم ضبط.

الدية يقولون: إنه يجب دفع الدية في بعض الخسائر التي ترتكب عن خطأ - مثل القتل أو الجرح خطأ وسهواً -.

وفي الفقه بحث مفصل في هذا المجال وقد ذكروا أن الذي يدفع الدية في هذه الحالات ليس الشخص نفسه بل عاقلته وهم طبقات تتحمل كل طبقة الدية بالترتيب. أحدهما الورثة الذكور الذين ينتسبون إلى الشخص من جهة الأب مثل الأخوة وأبناء الأخوة والأعمام أي طبقة من الوراثة لا كل الوراثة، طبقة من وراثي الإنسان تشكل جهازاً للتأمين في بعض المواقع حيث عليهم دفع الخسارة التي يسببها الإنسان للناس عن خطأ لا عن عمد. وهؤلاء الناس يرثون ما يملك هذا الشخص إذا مات وهم عليهم دفع الخسارة عنه. وهذا يشبه التأمين لكنه ليس عينه إذ ليس عملاً مبنياً على اتفاق وليس هو تأميناً مالياً بل تأمين شرعي والشرع يلزم العاقلة بهذا التأمين وقسط التأمين الذي يأخذونه هو عبارة عن الإرث الذي ينالونه إن مات قبلهم. لكن هل هذا منحصر بهؤلاء؟ كلا فلو لم يكن لشخص أي وارث من أقاربه لكن كان له معتق (إسم فاعل) أي كان عبداً ثم حرره مولاه فالدية حينئذٍ على المعتقد. فلو لم يكن له معتق بل كان حراً من الأصل ولم يكن عبداً في أي حين ولم يكن له أحد من الوراثة الأقارب هنا يلحظ ما إذا كان له ضامن جريرة أم لا؟.

ضمان الجريرة:

وضمان الجريرة مرتب جداً من التأمين بل يمكن أن يقال أنه نوع منه واتفاق أقره الإسلام وهو أن يتفق شخصان ويعقدان عقداً مع بعضهما أنه إن ارتكب أحدهما ما يوجب الخسارة على شخص اشتباهاً فعلى الآخر دفع الدية أما بتمامها أو نصفها ويكون الاتفاق من الطرفين كذلك وهذا قريب جداً من التأمين بل منه تماماً لأن هذا عقد بتحمل المسؤولية تجاه ما جناه أحدهما على شخص ثالث فيشاركه في تحمل الخسارة. فإذا لم يكن له معتق يدفع الدية ضامن الجريرة. فإذا فرضنا أن ليس له وارث من أقاربه ولا معتق ولا ضامن جريرة فهل له تأمين من طرف آخر وشخص آخر؟ هنا يقال أنه يجب على الإمام دفع الدية أو نقول الدولة تدفعها، فما هو السر في هذه القضية؟.

يمكن أن نقول أن هذا القرار الذي يفرضه الإسلام على الأشخاص هو في الواقع مقابل الإرث الذي سينالونه أو ليسوا هم الورثة إذا مات هذا الشخص؟ أي الطبقة المكونة من الأخ والعم... نعم المرأة مستثناة وليست شريكة في دفع الدية فلا يجب على أخته فإن كان له أخ فعليه الدية أما الأخت فلا وكذا إن كان له عم فهو شريك في الدية لكن إن كانت له عمّة فهي لا تتحمل شيئاً منها وكذا الخال لأنه قريب الشخص من ناحية أمه. فأولئك الورثة لأنهم ورثته عليهم دفع دية الجناية التي يرتكبها الشخص.

ثم في باب الإرث يقولون أنه إن لم يكن له وارث من أقاربه فالوارث هو المعتق إن كان. وهنا قالوا إن لم يكن له وارث وكان له معتق عليه دفع الدية. وفي الإرث يقولون إن لم يكن له معتق أيضاً لكن كان له ضامن جريرة فهو الوارث - وهنا قالوا عليه دفع الدية - وفي الإرث يقولون إن لم يكن له ضامن جريرة فالوارث هو الإمام - فهو وارث من لا وارث له - وهنا يقال أن دية الجناية الذي ليس له وارث قريب ولا معتق ولا ضامن جريرة، على الإمام.

قد يسأل هنا: لماذا لا يدفع الدية الشخص نفسه؟ والجواب أن هذا الأمر مثل التأمين وضرر يترتب على الإنسان فجأة وكأنه يراد أن يقال أن هذا الشخص يشقى في عمره وعندما يموت يأتي آخرون ويرثون ماله فلا بد أن تتحمل هذه المجموعة تعهداً ما في مقابله وهذا التعهد وجهه الشارع مباشرة على الوارث مقابل إرثه المجاني. فالإسلام في الواقع جعل الإرث الذي يناله الورثة بمثابة قسط التأمين من الموروث. قسط لم يتفق عليه فيما بينهم لكنه في الإسلام قهري. نوع من التأمين الإجباري وإن كان هذا التوارث احتمالياً وبالتالي لن يكون الإرث مجاناً محضاً سواء كان للعاقلة أم للمعتق أم لضاامن الجريرة أم للإمام. فهم يتعهدون مقابل بعض الخسارات التي ترد على الإنسان والفرد نفسه عنده تعهد. أم ماذا نقول في باب التأمين؟ هو هذا. غاية الأمر أنه في التأمين حيث كانت إمكانات المؤمن أو المؤمن له واسعة جداً ويعوض عن الخسارة فعندما أدفع قسط التأمين على شركة التأمين أن تعوض عن الخسارة.

إذن هذا البحث الموجود في الفقه من أن الدية على العاقلة قريب جداً

من بحث التأمين ولم أر من أتى على ذكر هذا المطلب من العلماء الذين بحثوا في التأمين.

ومن المسائل المهمة في التأمين أن التأمين يشمل فقط المسؤوليات الحقوقية لا الجنائية كما أنه بالتأكيد لا يشمل التعهدات الحقوقية تجاه الأمور العمدية إذ لا يعقل أن يقال لشخص: نحن نتحمل ونعوّض عن كل مال تتلفه عمداً. إذ في هذه الحال سيستمر في إتلاف أموال الناس ويقول شركة التأمين تدفع.

الغاصب ضامن:

هذه المسألة مطروحة في أبواب مختلفة في الفقه وليس له باب خاص تارة يسمونه بالضمان ايضاً والمسؤولية. فأحد الذين يتحملون مسؤولية تجاه أموال الناس الغاصب فإذا استولى شخص عدواناً على مال آخر فهو مسؤول عن هذا المال. وللغاصب ثلاثة أحكام:

١ - أن الغصب والتسلط على مال الغير عدواناً حرام.

٢ - يجب عليه فوراً رد المال إلى صاحبه وهذان الحكمان تكليفيان.

٣ - حكم وضعي وهو أنه ما دام المال الذي استولى عليه الغاصب تحت يده فهو يتحمل مسؤولية هذا المال إن تلف وإن لم يتلفه الغاصب عمداً وإن اهتم بحفظه غاية الاهتمام مع ذلك فهو ضامن.

فمن غصب سيارة مثلاً يريد الاحتفاظ بها لنفسه واهتم بها غاية الاهتمام لكن سرقت هذه السيارة صدقةً هنا يضمن الغاصب فالغاصب ضامن مطلقاً وإن لم يقصر. وحتى أن «الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال» فإذا غصب الغاصب مال الغير فهو يتحمل خسارة كثيرة حتى يرد المال إلى صاحبه لكن هل هذه المسألة مختصة بالغاصب أم هي جارية في غير الغاصب؟.

العقد الفاسد:

يقولون وكذلك الحال في العقد الفاسد فإذا بطل العقد والمعاملة لسبب

من الأسباب فلها حكم الغصب فإذا اشترت سيارة أو بعثتها لكنها كانت مقبوضة بعقد فاسد فالسيارة في يد المشتري هي بحكم الغصب فلو تلفت السيارة فهو ضامن وإن لم يكن مقصراً في ذلك كما أن الثمن في يد البائع مضمون وإن تلف بدون تقصير منه.

يد الأمين:

ما هو الحال في غير هذه الصورة؟ هنا حالتان: فتارة تكون اليد يد أمين كما لو وضع شخص عندك مالاً أمانةً مثل الوديعة أو الإجارة وحكم الأمين أنه لا يضمن إلا مع التقصير فإن تلف المال بدون تقصير منه لا يضمن فلو استأجرت سيارة ثم سرقت رغم رعايتك لها فأنت لست ضامناً لكنك لو وضعتها في مكان لا يصح وضعها فيه فأنت ضامن. وعليه فالمستأجر بحكم الأمين لا يضمن أية خسارة ترد على البيت إلا إذا كانت ناشئة من تقصيره وبدونه لا ضمان كما سقطت طائرة وخربت البيت. وهم يقولون: أي يد غير يد الأمين بحكم الغاصب.

طبعاً قد لا يكون الشخص الضامن قد ارتكب حراماً لكنه ضامن كما لو اشترت شيئاً باعتقاد أن البائع هو المالك ثم تبين أنه مسروق وهو في يدك الآن فأنت لست غاصباً لأنك اشترت لكنك مع ذلك لست بحكم الأمين فأنت ضامن لكن يحق لك أن ترجع إلى من باعك وتسترد منه مالك كما أن صاحب المشتري يستطيع الرجوع على السارق وأخذ الثمن منه فإن فعل ذلك فليس له أن يطالبك بعدُ بالعين.

إذن هنا نوعا مسؤولية إما مسؤولية الغاصب أو من هو بحكم الغاصب أو مسؤولية الأمين.

مسألة الإتلاف:

نوع آخر من المسؤولية ترتبط بمسألة التأمين، وهو في مسألة الإتلاف والإتلاف لا يستلزم أبداً أن يكون الشخص قد غصب مالاً أو تصرف في مال الغير الموجود تحت اختياره. ولدينا في الفقه قاعدة فقهية أعتقد أنها مضمون

حديث ومفادها: «من أتلف مال الغير فهو ضامن» وتسمى بقاعدة من أتلف. فمن أتلف مال الغير بأي سبب كان فهو ضامن، وقد ذكرنا في الغصب أن الغاصب ضامن وإن لم يتلف المال بنفسه. لكن هنا نقول كل من أوجب إتلاف مال الغير فهو ضامن. وقد تسألون هل المقصود الإتلاف العمدي أم يشمل غير العمدي أيضاً؟. والجواب أنه أعم من الإتلاف العمدي وغير العمدي. أما الإتلاف العمدي فأمره واضح جداً. إذ لا شك في أنني أضمن إذا تعمدت الاصطدام بسيارة شخص آخر أو تخريب ملك شخص آخر. لكن يثبت الضمان حتى مع الإتلاف سهواً كما لو كنت ماراً فاصطدمت بإناء فانكسر فأنا ضامن حتى وإن أصابت قدمي الإناء وأنا نائم. فلا يشترط في إتلاف مال الغير إلا أن يكون الإتلاف بسببي سواء كنت مقصراً أم لم أكن.

التأمين على المسؤولية (أو التأمين تجاه شخص ثالث):

هنا يفتح الطريق أمام هذا التأمين إذ الظاهر أنه لا حديث عن التقيصير فيه. وكذلك في باب الإتلاف لأنظر إلى كونه عن عمد أم عن سهو بل يكفي أنه قام بهذا العمل وعليه فإذا سلك شخصان طريقاً فخرج أحدهما عن طريقه واصطدم بالآخر وأضره فإن شخص العرف أنه هو المتلف فهو مسؤول شرعاً وما دام مسؤولاً شرعاً فلا إشكال في التأمين عليه. فالتأمين في دائرة المسؤولية الشرعية.

يقولون أن التأمين لا يشمل الخسارة التي يسببها الشخص عمداً وهذا صحيح بل هو شامل للخسارة التي ترتكب خطأ لكن لدينا شق ثالث فهل هو في نظر التأمين من العمد أو من الخطأ؟ وهل يشمل التأمين أم لا يشمل؟ هذه المسألة مطروحة من الجهة الحقوقية ومن الجهة القضائية معاً. أي تطرح في باب الغصب كما تطرح في باب الديات والقصاص. وهذه المسألة هي أن الإنسان تارة يكون سبباً مباشراً لإتلاف مال أو لجناية عمداً كان ذلك أو خطأ كما لو أن شخصاً رمى حجراً يريد فرار الهرة لكن أتفق أن أصابت هذه الحجرة رأس شخص فشجته. فهذا العمل وإن كان خطأ إلا أنه باشره. وتارة يكون الإنسان سبباً غير مباشر في الخسارة مثل من بنى بيتاً ويخرج حديد البناء خارج

الحائط فيمر شخص ويضرب الحديد رأسه فيشجبه هذا في موارد الدية أو نفرض حملاً يحمل على ظهره حملاً من زجاج ورأسه إلى الأرض يمر دون أن ينظر حواله فيصطدم الزجاج بتلك الحديد وتتكسر. فما هو الحكم؟.

المباشرة والتسبيب:

هنا يقال: الجناية أو إتلاف المال تارة يكون بالمباشرة وأخرى بالتسبيب. وهذا باب واسع الذيل في الفقه. ولا بحث عند الفقهاء في كلّي المطلب والجميع متفقون على أن الفعل التسبيبي هو بالضبط مثل الفعل بالمباشرة لكن هناك أمثلة كثيرة يقع فيها الروية فهل هي من الفعل بالتسبيب أو بالمباشرة. ولنوضح هذه الموارد شيئاً ما.

من جملة الموارد التي هي محل إبتلاء واسع في باب الفعل التسبيبي أن ما الحكم لو جعل الإنسان شخصاً آخر سبباً؟ يأمر شخص آخر بأن يتلف مال ثالث وهذه هي القضية المعروفة بـ«المأمور معذور» فهل المأمور معذور أم لا؟ هذه مسألة يجب البحث فيها وحيث أمرها سهل نبحت عنها في هذا المقام.

إن كان الإلتلاف السببي حاصلًا بحيث أن الإنسان يتلف شيئاً بسبب شخص آخر فهذا له صورتان إما أن يكون مجبوراً أو غير مجبور. والمقصود من المجبور المكروه كما لو هدد بالحق ضرر مالي به إن لم يفعل ذلك الفعل أو سجنه أو غير ذلك فهذا إكراه وإجبار. فتارة يكون هناك إجبار وأخرى إختيار. كأن يجعل شخصاً نفسه وباختياره مأموراً عند شخص أو جهاز يستطيع ساعة شاء أن يترك ذلك فلا يعود مأموراً فإذا لم يكن الإنسان مجبوراً فالمباشر ضامن ولا يصدق في هذا المجال «المأمور معذور». فما هو حكم من أصدر الأمر؟ هل هو ضامن أيضاً أم لا؟ وهل كلاهما ضامنان أم الضامن فقط هو المباشر للإلتلاف؟ المباشر ضامن بالتأكيد ولا يبعد أن يكون الأمر ضامناً أيضاً. لكن معنى الضمان هنا أنه يحق لصاحب المال أن يطالب المباشر وأخذ حقه منه كما له مطالبة الأمر وأخذ حقه منه.

الخسارة في الدماء:

لكن إن كان الفاعل مجبوراً غير مختار ففي هذه الحال يفصلون بين ما إذا كانت الخسارة دماً وبين أن تكون مالاً. ففي الدماء لا عذر مقبول على الإطلاق فإذا أجبر شخص على قتل آخر لا يجوز له ذلك وإن كان على يقين بأنه إن لم يفعل سيناله ضرر عظيم أو سيقتل كحد أقصى. فهذا لا يجوز للمكره قتل بريء. ويقولون «لا إكراه في الدماء» ولو أن هذا العذر كان مقبولاً لكان بعض جيش يزيد ومعاوية حيث أن فيهم المكره والمهدّد معذوراً. فقد هدّوا بتخريب بيوتهم إن لم يخرجوا وقطع رواتبهم وقتلهم ونحو ذلك.

في الأموال:

أما في الأموال فإن هددت حتى أضرّ شخصاً بماله ففي المسألة تفصيل: إذ تارة يهدد الإنسان بأكثر مما طلب منه كما لو قيل له عليك أن تفعل ذلك وإلا قتلتك فهنا لا مانع أن يقوم بهذا العمل وهو غير ضامن بل الضامن هو الأمر. وتارة يكون ضرر التهديد مساوياً أو أقل من الضرر المطلوب منه فعله. وغالباً ما يقال أنه بمجرد صدق الإكراه في الموارد المالية فالإنسان معذور والضامن هو المكره (إسم فاعل).

هذا بالنسبة إلى الفعل التسبيحي حيث يكون المباشر شخصاً مكرهاً.

أخذ الظالم:

مسألة أخرى هي أيضاً محل إبتلاء وهي أن يرجع شخص إلى ظالم كي يسترد ماله من المديون - خصوصاً إذا كان المال حقاً له - وهذا الظالم يلحق بالمديون أضراراً زيادة عن المال الذي يسترد منه كما لو كان عند شخص سند ويعمل بسنده ويجريه - مع فرض أنه غير مجبور أيضاً - فتأتي المحكمة وتأخذ من ذلك الشخص حق الإجراء فهل يستطيع ذلك المديون أن يطالب صاحب المال بأنني كنت مديوناً بمائة لا أكثر وقد أخذ مني ١١٠ وأنت السبب فعليك أن ترد العشرة لي؟ يقولون: ليس له ذلك وليس الدائن هو المسؤول. نعم لو أخذه الظالم بغير حق يجب على الظالم أن يدفع ولا يجب شيء على من

اشتكى. وموارد هذه المسألة تختلف بشكل واسع لكن الحكم واحد فيها. ففرق مثلاً بين أن نعتبر الجهاز الذي يأخذ المال شرعياً أم لا؟ فلو فرضنا أنه جهاز شرعي في حد ذاته فهل أخذ المأمور المال بطريق شرعي أم أنه أخذه بطريق غير شرعي؟ أو قد يكون الشاكي مضطراً للشكاية وانحصر طريق استرداد ماله بهذا الطريق مثلاً عند شخص سند بدينه على شخص وذلك الشخص لن يدفع إذا لم ينزل الدائن السند إلى السوق أو بالعكس لم يكن الفرد الشاكي مضطراً إلى الشكاية، لكن حيث أن الشخص الشاكي غير ضامن في جميع هذه الموارد فاختلافها لن يؤثر. وعلى كل حال فالمسألة هي ما إذا اشتكى شخص إلى ظالم وأخذ ذلك الظالم مالاً بغير حق فإن الشاكي لا يضمن والضامن هو الظالم أن أخذه بغير حق. هذا في الحالات التي يسببها شخص لغيره والمباشر شخص آخر. والحالات قد ذكرت.

إن لم يكن المباشر إنساناً:

في هذه الحال تطرح مسائل أخرى. فمن حفر بئراً في وسط الطريق ثم وقع فيه إنسان أو حيوان أو سيارة وأوجب ذلك ضرراً فهو ضامن لأن الطريق من غير المتروك أن تكون فيه حفرة.

والناس تسير في الشوارع بتصور أنه مستو فتفاجأ بحفرة قد حفرها شخص فتسقط السيارة وتتضرر فالشخص الذي فعل ذلك ضامن. إذا وضع شخص في الطريق شيئاً «يزحلق» مثل قشر الشام فداس عليها شخص ووقع وتسبب بديّة أو ضاع منه ماله الذي كان معه فالشخص الذي رمى ذلك القشر ضامن لأنه السبب. أو إذا فرضنا شخصاً وضع شيئاً غير متوقع في طريق والشخص الذي يركب دابة يسير على الطريق فتتفر الدابة لدى رؤية ذلك الشيء ويتضرر ذلك الشخص الراكب أو حيوانه فالذي وضع ذلك الشيء هو الضامن. وكذا لو إذا فتح شخص ميزاب على الطريق بحيث يتضرر منه الآخرون - مثل مثال الحديد المتقزم - وأوجب جناية على الغير أو فتح ميزاباً بحيث يُصب الماء في طريق الناس فتتسخ ثيابهم بل ويضرهم كما لو كان الثوب مما لا يعود ينفع إذا تبلل بالماء. أو ربط حيواناً في مكان ما مثل شجرة أو حديدة فإذا قام فرد آخر

وأطلق الحيوان ففرّ وضاع فهذا الفرد ضامن. أو كان راع يرعى قطعاً فأتى شخص وأخذ الراعي من القطيع بالقوة وبقي القطيع لوحده وتضرر في هذا المثال قالوا هنا حالتان تارة يكون الضرر المذكور ثابتاً حتى وإن كان الراعي موجوداً ففي هذه الحال لا ضمان على ذلك الشخص وأخرى قد ترك القطيع في معرض الذئاب والحيوانات المفترسة فيجب أن يكون هناك راع حتى يحفظها فكان عدم وجود الراعي منشأ الخطر ففي هذه الحال يكون ذلك الشخص ضامناً. والأمثلة في هذا المجال كثيرة نذكر بعضاً منها: إذا فتح شخص باب بيت آخر ثم أتى سارق وسرق شيئاً؟ فهل الذي فتح الباب ضامن أم لا؟ يقولون: لا. التفتوا إلى هذا. هذه قاعدة واجتهاد فنحن لدينا قاعدة «من أ تلف مال الغير فهو ضامن» فيأخذ الفقيه هذه القاعدة ويطبقها في مواردنا وكل بحث الفقيه هو اين يصح نسبة الإتلاف وأين لا يصح. هناك موارد تصح فيها النسبة ويكون الشخص سبباً للإتلاف وهناك موارد لا تصح بل كانت دخالة الشخص ضعيفة جداً فلا يراه العرف سبباً.

لكن قد يسأل بالنسبة للمثال الذي ذكرناه عن الفرق بين ما إذا فتح شخص قفص الطير وهرب الطير وبين أن يفتح باب آخر ويأتي سارق ويسرق سجادة مثلاً. وكيف حكمتكم بالضمان في الصورة الأولى ولم تحكموا به في الصورة الثانية.

الجواب هو أنه في الحالة الثانية يتدخل إنسان وهو السارق وهو الضامن. المسألة هي مسألة أقتوائية السبب من المباشر أو المباشر من السبب. ففي الحالة الثانية قد تدخل إنسانان أحدهما فاعل بالمباشرة والآخر فاعل بالتسبيب وقد يكون تأثير الفاعل بالمباشرة أقوى من الفاعل بالتسبيب وقد يكون العكس فإذا شخص أي الدخالتين أقوى فالآخر غير ضامن ففي المكروه والمكروه المسبب أقوى من المباشر والأمر أقوى تأثيراً وتدخلاً من الفاعل المجبور ولذا حكمنا بأن الضامن هو الأمر لا المكروه. لكن في مثال فتح باب بيت آخر ثم يأتي شخص آخر ويدخل البيت باختياره وباختياره يأخذ سجادة فالضامن هو هذا الشخص الآخر والأقتوائية هنا للمباشر فالسارق هو الضامن لكن إن فتح شخص باب بيت ودخل حيوان إليه وألحق بالبيت ضرراً فالضامن هنا هو

الإنسان فعلاً عدم كون الإنسان ضامناً وكون الضامن غيره أقوائية المباشر لا نفى سببية الأول لكن حيث لا يكون هناك دور لإنسان آخر فالضامن هو الشخص نفسه .

أو فرضنا مثلاً أن شخصاً أخذ مفتاح سيارة شخص آخر يذهب ويلعب بها ثم تضررت السيارة فإن سرقها شخص فالضامن هو السارق لكن إن كان الضرر بطريقة أخرى بحيث لا يكون هناك دور لشخص آخر فالضامن هو هذا الشخص .

أو فرضنا شخصاً بنى حائطاً مائلاً أو بناء ابتداءً بشكل صحيح ثم مال وسقط وأدى سقوطه إلى جناية بحق إنسان أو تلف مال إنسان فهل يضمن صاحب الحائط؟ نعم . فهذه المسألة هي بشكل عام محل إبتلاء . فالبيوت التي يستأجرها الناس إن كانت قديمة وفي معرض الخراب ومحملة السقوط ثم سقطت على رأس المستأجر أو على رأس غيره وبعبارة أخرى أدت إلى أضرار روحية أو مالية فالمالك هنا ضامن وعليه بالإضافة إلى ذلك دفع ما في ذمته . وكثيرة هي أمثال هذه المسائل فيؤجر بيتاً قديماً يحتاج سطحه إلى تطيين بالتبن (مثلاً) فلا يفعل ذلك فيأتي فصل الشتاء وتتساقط الأمطار فيتفسخ السطح ثم يقع وتترتب أضرار . فالضامن في أمثال هذه الحالات هو المالك .

أو مثلاً حمال يحمل على ظهره حملاً فيتكىء على حائط فيقع هنا يقولون: إن كان وضع الحائط بحيث كان سيقع عند أقل سبب فالضامن هو صاحبه لكن إن لم يكن هذا حال الحائط بل كان الإنكاء على الحائط هو الذي أدى إلى سقوطه فهذا الشخص الذي انكأ ضامن .

أو شخص مثلاً يترك حيوانه فيذهب الحيوان ويوجب أضراراً فهل هو ضامن أم لا؟ . والأمثلة كثيرة متعددة . والضابطة في الجميع أن يصدق عرفاً على الشخص أنه المتلف وإذا كان هناك شخص آخر فالضابطة هي تشخيص الأقوى أثراً والأضعف .

سؤال وجواب

سؤال: نعلم أحياناً أن الشخص غير مذنب كأن يهدد الشخص بالقتل إن لم يقتل فلاناً فما هو الحكم؟.

الجواب: ليس له هذا على كل حال. قلنا لا أثر للتهديد في القتل حتى وإن هدد بالقتل لا يجوز له أن يقبل.

سؤال: لنفرض شخصاً يعمل في جهاز القضاء وعمله تنفيذي فيطالب أحياناً بإعدام شخص إرتكب جناية فهل عليه التأكد من صحة هذا الحكم - ليرى إن كان ذلك الشخص المطلوب إعدامه مجزماً حقاً أم لا -؟.

الجواب: في هذه الموارد لا يحق شرعاً لأحد غير المجتهد العادل الجامع للشرائط أن يصدر حكماً من هذا القبيل.

سؤال: ما إذا كان الحاكم هو القاضي؟

الجواب: إن كان المأمور بذلك يرى الحاكم بالحكم حاكماً شرعياً يستطيع البناء على الصحة، لكن إن لم يعتقد بأنه حاكم شرعي فلا يستطيع البناء على الصحة. ويقول: إن شاء الله صحيح. لا، ليس له ذلك.

سؤال: السؤال الأول: كيف تحدّد الخسارة؟ الثاني: ما حكم الضمان في مورد العارية؟ السؤال الثالث. في الأعمال الطبية فالجراح مثلاً يقصد قصداً صحيحاً في عملية جراحية لكن ينجر عمله إلى قطع القدم أو عفونها فما هو الحكم هنا؟.

١ - مقدار الخسارة في الأموال تلحظ فيها المثل فتدفع قيمة الشيء. فلو

أُتلف شخص مال آخر فالمال بشكل عام على قسمين: مثلي كما لو أُتلف نوعاً من القمح أو الأرز فعليه أن يدفع من هذا النوع، وكذا المصنوعات الآلية فإنها بحكم المثلثات فإذا أُتلف شخص كوباً من نوع معين مصنع في مصنع معين فعليك أن تدفع واحداً مثله. والقسم الآخر القيمي أي لا تكون الأشياء متشابهة بشكل كبير بينها هنا تحدّد القيمة حسب تشخيص العرف وعليه دفع تمام القيمة. وعليه فالأمر واضح في الأمور المالية والحقوقية. أما في الأمور الجنائية فقد جعل الإسلام لكل شيء قدراً فتعين دية محددة وكذا لأي عضو آخر. وفي الأموال الميزان تشخيص العرف..

٢ - العارية بحكم الأمانة وحكمها حكم الإجارة قيد المستعير يد الأمين يضمن إن كان مقصراً في الحفظ عند إتلافه وبطريق أولى لو أُتلفه بنفسه ولو سهواً فهو ضامن أيضاً. لكن لا يضمن لو لم يتلفه ولم يقصر في حفظه. وهذا هو الفرق بين يد الأمين ويد غير الأمين.

٣ - أما بالنسبة لضمان الطبيب فلم أطلع أخيراً بدقة حول هذا الموضوع ولذا أقول الكلّيات فقط.

فإذا كان الطبيب غير مختص بعمله فهو ضامن على كل حال. فكل من يتصدّى لعمل وهو يعلم بينه وبين الله أنه غير متخصص فيه وأنه لا يملك خبرة هذا العمل فهو ضامن.

وإن كان خبيراً لكنه لم يكن مطمئناً للعملية مثل العمليات الجراحية التي يحتمل فيها الموت أو غيره يجب عليه تحصيل براءة الذمة قبل العمل من نفس المريض أو من أوليائه فلا يأتي بالعمل بدون إجازة وسنبحث في تفصيل هذا فيما بعد^(١).

سؤال: المعروف أن الغرامة نصف قيمة المال.

الجواب: ليس كذلك فالغرامة ليست بهذا المقدار.

(١) لكن لم يطع ذلك ولملح لعدم العثور على الشريط أو عدم طرح الشاهد للموضوع مرة أخرى لسبب ما (المترجم).

سؤال: ذكرتم أن الأمين لا يضمن إلا مع الإهمال ثم ذكرتم أننا لو أخذنا سيارة من شخص وأبقينا بابها مفتوحاً ثم سرقها شخص آخر فلسنا ضامين لأن السارق صاحب عقل وشعور. فكيف ذلك والحال أننا نحن المشتبهون؟

الجواب: ذكرنا أنكم في هذه الموارد مقصرون لكن الأكثر تقصيراً موجود فهو الضامن ولستم أنتم.

سؤال: لكن الأمين يضمن مع الإهمال ونحن هنا مهملون مقصرون.

الجواب: قلنا أن الإنسان ضامن مع الإهمال أو سببته في الإتلاف. لكن إن كان هناك شخص آخر كانت دخالته أشد من هذا فالضمان يتلحق بقربته صحيح أن الإهمال كان منكم لكن ليس الإهمال هو سبب إتلاف المال بل الإهمال سبب لأن يقوم شخص مختار بهذا العمل.

سؤال: تأتي بضاعة من الخارج فيصادرها الجمرك أحياناً فالبضاعة ملك لصاحبها لكن موظف الجمرك يصادرها عملاً بقانون الجمرك فما هو حال هذا التصرف؟

الجواب: تختلف المسألة حسب المقررات وفي الحقيقة هذه المسألة هي مسألة الدولة فإن كنا نرى للدولة حقاً فقد قبلنا قوانينها وحيث لا مانع من ذلك التصرف بل له الحق. وفي رأيي لا إشكال في هذه الجمارك.

سؤال: ذكرتم بالنسبة للتأمين على المسؤولية في ابتداء البحث أن الورثة يضمنون بالترتيب وذكرتم أن الضامن فيمن أتلف هو الشخص نفسه. ألا يتناقض هذان مع بعضهما فهذه القاعدة تقتضي أن يكون هو الضامن للدية لا الورثة. بينما حديث العاقلة يعتبر الورثة هم الضامنون للدية لا هو.

الجواب: قاعدة من أتلف جارية في ضمان المال والدية على الورثة في الجنايات والأرواح.

سؤال: ذكرتم بالنسبة للمكره أنه في الدماء يضمن نفس الفاعل بينما في

الأموال يضمن المكره فإذا أجبر شخص على ضرب آخر فذهب وضربه وأوجب ضرراً في بدنه كأن كسر له يديه فما الحكم؟ .

الجواب: إن كان مجبوراً ومهدداً بأشد مما طلب منه فالضامن هنا هو المكره أيضاً.

سؤال: لو فرضنا - في المثال الذي ذكرتموه - أن شخصاً ترك باب بيت مفتوحاً . . . فما الحكم إذا كان شريكاً مع السارق؟ .

الجواب: من الواضح أنه سارق وسيتحملان الضمان سوية.

والحمد لله رب العالمين.

الفهرس

كتاب

الإقتصاد الإسلامي

٥.....	مقدمة الناشر
٧.....	مقدمة الطبعة العربية
١١.....	مقدمة الطبعة الفارسية
١٥.....	تمهيد
١٥.....	ألف: نظرة في الإقتصاد الإسلامي
١٦.....	وجها ارتباط الإسلام بالإقتصاد
١٦.....	رأي الإسلام بالثروة
١٨.....	ب: الإقتصاد السليم
٢٣.....	تعريف الإقتصاد والمفاهيم الإقتصادية
٢٣.....	ما هو الإقتصاد؟
٢٥.....	الإنتاج
٢٦.....	نوعان من العلاقات
٢٧.....	التأثير المتبادل بين العلاقات الطبيعية والتعاقدية
٢٧.....	المقايضة
٢٨.....	النقد

٢٨.....	القيمة
٢٩.....	مراحل الحياة الاجتماعية والاقتصادية
٣٠.....	علم الاقتصاد
٣٥.....	الثروة أو المال
٣٨.....	الملكية من وجهة نظر فلسفية
٣٨.....	الملكية من وجهة نظر فلسفية
٤٦.....	القيمة
٤٦.....	القيمة
٧٢.....	فائض القيمة
٧٢.....	فائض القيمة
٨٤.....	الرأسمالية والإشتركية من وجهة نظر الإسلام
٨٤.....	الرأسمالية والإشتركية من وجهة نظر الإسلام
١٠٢.....	المميز الرئيس للرأسمالية
١٠٨.....	الجانب المشترك بين الإسلام والإشتركية
١٠٨.....	خلاصة ما مضى
١١١.....	الشركة في الفقه الإسلامي
١١٣.....	مقالات اقتصادية (١) ملكية الأرض في رأي الإسلام - الانفعال
١١٦.....	الأنفال
١١٨.....	الملكية الفردية
١١٩.....	(٢) مسألة الإرث
١٣١.....	(٣) الإشتركية
١٥٠.....	فن ماركس
١٥٠.....	الإشتركية والملكية الخاصة
١٥٢.....	مفكرة الإسلام والاقتصاد
١٥٢.....	مفكرة الإسلام والاقتصاد

١٦١.....	مسألة الاضطرار
١٦٤.....	معالم الرأسمالية
١٦٨.....	معالم الإشتراكية
١٧٢.....	منهج الإقتصاد الإسلامي
١٧٦.....	القرآن والإقتصاد
١٧٦.....	١ - النظرة العامة للمال
١٧٧.....	الإنفاقات
١٧٧.....	٣ - الفيء والغنائم
١٧٧.....	المال والثروة
١٨٠.....	مفكرة (نظرة لنظام الإقتصاد الإسلامي)

كتاب

الربا والتأمين

١٨٧.....	مقدمة الناشر
----------	--------------

القسم الأول

مسألة الربا والبنك

١٩٠.....	مقدمة مختارة من كتاباته (ره)
١٩٠.....	١ - هل يمكن إثبات أن الربا سرقة واقعاً، أكل مال الغير أم لا ؟
١٩٠.....	٢ - خلاصة الفلسفات المتصورة في باب الربا ؟
١٩٧.....	علل حرمة الربا
٢٠٦.....	الجلسة الأولى: بحوث التجمع الإسلامي للأطباء
٢٠٦.....	الفرق بين الأمانة والقرض
٢٠٨.....	نوعان من الربا
٢١٠.....	أنواع القروض

٢١١.....	القرض الربوي من حيث الحقوق
٢١١.....	هل المال يولد فائدة؟
٢١٤.....	الربا في القرآن والحديث
٢١٨.....	مناقشة
٢٢٤.....	الجلسة الثانية
٢٢٤.....	آثار المالكية
٢٢٥.....	تعريف القرض
٢٢٧.....	الحوالة
٢٢٩.....	الربا المعاملي
٢٣٠.....	لا خصوصية للمكيل والموزون
٢٣١.....	بيع الدين
٢٣٢.....	التعهد للبنك
٢٣٣.....	الكميالة الصورية
٢٣٤.....	القرض الإنتاجي
٢٣٥.....	حوار ونقاش
٢٤٠.....	الجلسة الثالثة
٢٤١.....	البنك رابط
٢٤٢.....	فلسفة حرمة الربا
٢٤٢.....	النظرية الأولى: المال لا ينتج فائدة
٢٤٣.....	النظرية الثانية: الربا قرض والقرض لا يمكن أن يكون له ربح
٢٤٤.....	النظرية الثالثة: حيث أن قيمة المال إعتبارية لا يمكن أن يكون لها ربح
٢٤٥.....	النظرية الصحيحة
٢٤٥.....	موارد النقض
٢٤٥.....	(١) الإجارة
٢٤٦.....	(٢) النسيئة

الإشراف على الأسعار	٢٤٩
النسبة ناشئة من حرية البائع في تعيين القيمة	٢٥٠
الحلول: تأميم البنوك	٢٥١
الحلول الأخرى: المضاربة، القرض الحسن، بيع السلم	٢٥٥
هل قرض الدائنين ضرورة؟	٢٥٦
مناقشة	٢٥٨
تعليقات الأستاذ الشهيد على كتيب المهندس طاهري	٢٥٨
البنك - الضرورات	٢٦٢
الجلسة الرابعة	٢٦٤
هل يمكن أن تكون الدولة مالكة	٢٦٧
الحساب الجاري	٢٦٩
الإدخار والودائع	٢٧٠
جوائز البنك	٢٧٠
الإعانة على الإئتم	٢٧١
تقريرات	٢٧٨
(١) الربا في الإسلام وفي العالم	٢٧٨
(٢) الربا الاستهلاكي والربا الإنتاجي	٢٧٨
يؤيد الإحتمال الأول	٢٧٩
يؤيد الاحتمال الثاني - التعميم	٢٧٩
(٣) فلسفة حرمة الربا	٢٨٠
١ - إصطناع المعروف	٢٨٠
إشكال	٢٨١
٢ - الركود الإقتصادي	٢٨١
٤ - الطبقة	٢٨٥
المناقشة	٢٨٥

- ٥ - المال عقيم ٢٨٦
- ٦ - طبيعة القرض تأبى عن الربا ٢٩٠
- (١) أن يصرفه ٢٩١
- (٢) أن يجعله رأسمالاً ووسيلة إنتاج. وهذا له نحوان ٢٩١
- الإيراد الثاني ٢٩٥
- الإيراد الثالث ٢٩٥
- بحث في أخذ العوض مقابل نقل الإقراض ٢٩٧
- بحوث في أطراف آيات الربا ٣٠١
- بحث في أطراف مطالب تفسير الميزان في مسألة الربا ٣٠٥
- الربا في الممدود ٣٠٩
- طرق الفرار من الربا ٣١٢
- تحريم الحيل ٣١٥
- في تفسير آية أحلّ الله ٣١٧
- بيع الصرف والصرف ٣١٨
- الربا في فروع الأصل الواحد ٣٢٠
- نكات الروايات ٣٢٣
- نظرة في روايات الوسائل ٣٢٥
- نظرة في روايات الوافي والشرائع ٣٢٩
- المسائل التي يجب بحثها ٣٣٣
- الإشكالات الواردة على الحيل الربوية ٣٣٣
- الآيات القرآنية المرتبطة بالربا ٣٣٧
- الوقوف عند عدة مسائل من مسائل الربا في العروة الوثقى ٣٤٢
- خاتمة وخلاصة ٣٤٧
- مسائل الربا ٣٤٨

القسم الثاني

التأمين الجلسة الأولى

٣٥٩	العقد والإيقاع
٣٦٠	الإيجاب والقبول
٣٦١	العقد والمعاوضة
٣٦٣	المعاملة على أنواع ثلاثة
٣٦٤	التأمين والقمار
٣٦٥	أسئلة وأجوبة
٣٦٨	الجلسة الثانية
٣٧١	العقد لازم وجائز
٣٧٢	التأمين والضمان
٣٧٣	الضمان مقابل المال
٣٧٣	ضمان العهدة وضمان الدرك
٣٧٤	التأمين عقد مستقل
٣٧٤	هل التأمين معاملة على معلوم؟
٣٧٥	مدة التأمين
٣٧٦	أقسام التأمين
٣٧٦	التأمين على الحياة
٣٧٨	تأمين المسؤولية
٣٨٠	سؤال وجواب
٣٨٦	الجلسة الثالثة
٣٨٦	الدية على العاقلة
٣٨٧	ضمان الجريرة
٣٨٩	الغاصب ضامن
٣٨٩	العقد الفاسد

- يد الأمين ٣٩٠
- مسألة الإلتلاف ٣٩٠
- التأمين على المسؤولية (أو التأمين تجاه شخص ثالث) ٣٩١
- المباشرة والتسبيب ٣٩٢
- الخسارة في الدماء ٣٩٣
- في الأموال ٣٩٣
- أخذ الظالم ٣٩٣
- إن لم يكن المباشر إنساناً ٣٩٤
- سؤال وجواب ٣٩٧

الإسلام والاقتصاد

الاقتصاد الإسلامي (الربح) والثأمة



"... لا أدعي طبعاً أن الموضوعات التي تناولتها في كتابتي كانت من أهم الموضوعات ، ولكنني أستطيع أن أدعي بأنني لم أتجاوز نطاق حل المسائل المستعصية في الفكر الإسلامي وعرض الحقائق كما هي بقدر الإمكان . وإن لم تستطع هذه الكتابات أن تحول دون الإنحرافات على الصعيد العملي ، فلعلها تستطيع أن تقف بوجه الإنحرافات الفكرية وخاصة في المجالات التي يتذرّع بها أعداء الإسلام ، وفي هذا المجال حاولت ، حسب تشخيصي مراعاة الأولويات ..."

من أقوال العلامة الشهيد مطهري

دار الإرشاد

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية فواز
هاتف: ١٢٤٦٩١ / ٧٠ - ٢٧٥٦٧٨ / ٠١