للتوزيع الداخلي فقط - مجاناً

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك عبد العزيز
مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي

حوار الأربعاء

خلال الأعوام الدراسية

١٤١٨/١٤٢٧هـ

(١٩٩٧/٢٠٠٦م)

إعداد

خالد سعد محمد الحربي

عبيدالله محمد حمزة عبدالغني

مركز النشر العلمي
جامعة الملك عبد العزيز
جدة

حوارات العام الدراسي
١٤٢٣ - ١٤٢٤هـ

الصناديق الوقفية في مجال التأمين التعاوني

هناك اقتراح مفاده إنشاء صندوق وقفي يقوم بدوره بإنشاء شركة مساهمة للتأمين التعاوني، ويبحث أصحابه عن آراء المختصين في مثل هذا الصندوق، هل هو ممكن ؟

يبدو لي أن هذا الاقتراح غير قابل للتطبيق، لا نظريًا ولا عمليًا، فمن الناحية النظرية أرى أن الوقف عمل خيري، يدار اقتصاديًا، وأن التأمين التعاوني عمل اقتصادي، وأن الوقف يقوم على التبرع، وأن التأمين التعاوني يقوم على المعاوضة، ذلك لأن التبرع هو أن يدفع الغني ويقبض الفقير، وفي التأمين التعاوني يدفع الغني ويقبض الغني المشترك، ولا يقبض غيره، ولو كان فقيرًا محتاجًا، وكيف تصلح شركة المساهمة للتأمين التعاوني، إنها تصلح للتأمين التجاري.

ومن الناحية العملية فإن إدخال الوقف على التأمين أمر غير اقتصادي، وفيه غموض وتعقيد، فهل أموال الوقف ستستثمر في التأمين أم في غير التأمين ؟ وهل سيكون الريع مجزيًا؟ وهل أموال التأمين سيكون لها صلة بأموال الوقف ؟ ألا تتداخل الأجهزة الإدارية للتأمين مع الأجهزة الإدارية للوقف ؟ ألا تتعدد هذه الأجهزة وتكون ذات كلفة باهظة ؟

إذا كانت هناك جماعة تريد التأمين، يمكنها إنشاء جمعية أو شركة، لتحقيق أغراضها، فما معنى إدخال الوقف على هذه الجمعية أو الشركة ؟ وما معنى أن تكون هذه الجمعية أو الشركة تحت مظلة الوقف ؟

إن الوقف يصلح للمصالح الخيرية التي يستفيد منها الفقراء، وللمصالح العامة التي يستفيد منها الفقراء والأغنياء، ولا يصلح للمصالح الاقتصادية التي يستفيد منها الأغنياء فقط، وإن دخول الوقف في هذه المصالح الأخيرة يخرج الوقف عن وظيفته، ويعقد الأمر، ويزيد في التكلفة؛ وعليه فلا أوصي بتنفيذ هذا الاقتراح، لأنه لن يكون ناجحًا، والله أعلم.

الأربعاء في ١٤٢٤/١/٩هـ **د. رفيق يونس المصري**

٢٠٠٣/٣/١٢م

الزكاة والضريبة

يتضمن هذا العنوان إمكانية:

- المقارنة بين الزكاة والضريبة لبيان أفضلية الزكاة.
- فرض ضريبة بالإضافة إلى الزكاة، وهذا جائز عند اللزوم.
- فرض زكاة بالإضافة إلى الضريبة في بلد إسلامي يطبق الضريبة.
- فرض ضريبة بجوار الزكاة، على غير المسلمين.

وقد يرى بعض الفقهاء أن الزكاة تغني عن الضريبة، بينما يرى آخرون أن الزكاة قد لا تكفي، ويتساءل بعض العلماء: هل تحسب الضريبة من الزكاة ؟ هنا قد يحسن التعرض في المناقشة إلى مصارف الزكاة والضريبة، فإذا كانت مصارف الضريبة لا تغطي مصارف الزكاة، فإن الضريبة لن تغني عن الزكاة.

هل يجوز أن يتهرب المسلم من الضرائب الوضعية أو من الضرائب الجائرة ؟ يرى بعض العلماء أن هذا التهرب غير جائز، لاسيما بافتراض أن هناك حصيلة محددة يجب جبايتها، وأن الأقوياء إذا تهربوا من دفع حصتهم فإن الضريبة ستستقر على الضعفاء.

وبهذا يتبين أن الظلم إذا وقع، و لم يمكن دفعه، فيجب توزيعه بالعدل. ألا ترى أن الأقوياء يستطيعون اليوم التهرب من الضرائب، وأن الذين يدفعونها هم الضعفاء ؟

الضرائب أو الوظائف الإضافية هل نستمد أحكامها من الزكاة ؟ هل تفرض على الأموال الزكوية نفسها ؟ وعلى الأموال المنصوصة منها ؟ وعلى غير المنصوصة ؟ وعلى أموال الزكاة ؟ وهل تفرض بمعدلات الزكاة نفسها أم بمعدلات أخرى ؟ وهل يمكن زيادة معدلات الزكاة ؟ لم يتم التعرض حتى الآن لمثل هذه التفاصيل العملية.

ثم علينا أن ننتبه إلى العبء الضريبي (الطاقة التكليفية)، فقد تؤدي زيادة المعدلات، أوالضرائب، إلى نقصان الحصيلة، بدلاً من زيادتها، كما بين فقهاؤنا قديمًا وخبراء الضرائب والمالية العامة حديثًا.

هل الضرائب على غير المسلمين، في المجتمع الإسلامي، تستمد أحكامها من الجزية والخراج والعشور ؟ أم من الضرائب الوضعية (مع إجراء تنقيحات)، أم من الزكاة ؟ في السودان، تطبق عليهم الزكاة باسم آخر: ضريبة تكافل اجتماعي، أما في السعودية، فتطبق عليهم ضرائب وضعية مشابهة للضرائب في بلدانهم.

من سمات النظام الزكوي أنه تكليف على رأس المال (النامي)، ومن سمات النظام الوضعي أنه تكليف على الدخول، أما التكليف على رأس المال فهو تكليف ثانوي مكمل. في فرنسا اقترح موريس آليه إلغاء الضرائب على الدخول، وفرض ضرائب على رأس المال بصورة قريبة من الزكاة، دون أن يكون مطلعًا عليها.

لذلك يجب بذل مزيد من الجهود العلمية لتجلية هذه المسائل.

الأربعاء في ١٤٢٤/٢/٢١هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٣/٤/٢٣م

الاقتصاد الإسلامي
علم أم نظام ؟

أقصد بالعنوان: هل الاقتصاد الإسلامي علم أم هو مجرد نظام ؟ العلم قد يطلق ويراد به ضد الجهل، أو يراد به وصف الواقع كما هو عليه، أي ما هو كائن، فبالوقائع لا بالأماني والأهواء. قال تعالى: ﴿ لا يعلمون الكتاب إلا أماني ﴾ البقرة ٧٨، وقال أيضًا: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ النجم ٢٣. وقد يراد بالظن ما هو خلاف القطع أو الجزم أو اليقين. قال تعالى: ﴿ إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين ﴾ الجاثية ٣٢. وقال أيضًا: ﴿ وما لهم به من علم، إن يتبعون إلا الظن ﴾ النجم ٢٨. فالعلم هنا يبدو أنه خلاف الظن. ومع ذلك فإن الظن قد يلحق بالعلم، ما عدا العقائد. وقد يأتي الظن في القرآن بمعنى العلم أو اليقين، قال تعالى: ﴿ إني ظننت أني ملاقٍ حسابيه ﴾ الحاقة ٢٠، وقال أيضًا: ﴿ الذين يظنون أنهم ملاقو الله ﴾ البقرة ٢٤٩. وقد يراد بالعلم مالا يختلف عليه اثنان، وما هو قابل للإثبات، قبولاً أو رفضًا، وذو نتائج قطعية جازمة، أصلاً، ومظنونة، تجوزًا، وذلك بواسطة العقل أو التجربة أو الواقع، أو بواسطة النقل الصحيح (الوحي) عندنا.

والعلم يتعلق بالوسائل لا بالغايات، ويقوم على العبارات الوصفية، بخلاف النظام الذي يقوم على العبارات القيمية (ما يجب أن يكون).

عليَّ أن أشير هنا إلى أن هذا الموضوع قد تعرض إليه الأستاذ الدكتور محمد أنس الزرقا في مجلة المركز، المجلد ٢، ١٤١٠هـ، وعلق عليه الأستاذ عبدالرحمن حبنكة الميداني، في المجلة نفسها، المجلد ٦، ١٤١٤هـ.

وقد رفض الأستاذ الميداني التفرقة بين عبارات وصفية وعبارات قيمية، ورأى أن العبارات الوصفية هي في حقيقتها عبارات قيمية أيضًا، لكن يبدو لي أن هذا غير صحيح، والأستاذ الميداني لا يبين مستنده، ولا يحيل على المراجع، كما هو دأبه في جميع كتاباته.

وإني أتفق مع الدكتور الزرقا في بعض النقاط، وأختلف معه في نقاط أخرى، منها أنه ذكر ثلاثة مقومات للعلم، وهي: المسلمات، والأحكام القيمية، والمقولات الوصفية، ولعلي أرى إلحاق المسلمات بالمقولات الوصفية، لا سيما وأنه هو نفسه اعترف بذلك، وقسم المقولات الوصفية إلى: مقولات وصفية إسلامية، ومقولات وصفية اقتصادية، لكن المقولات الوصفية لا توصف بأنها إسلامية، وذكر من بين المقولات الوصفية الإسلامية قوله تعالى: ﴿ إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ﴾ العلق ٦-٧، وقوله تعالى: ﴿ زين للناس حب الشهوات ﴾ آل عمران١٤، وقال: "هذه مقولة لم يتنبه إليها الاقتصاديون فيما أعلم"، والحقيقة أن الاقتصاديين الغربيين، الرأسماليين والاشتراكيين، قد أشبعوا هذه المسائل بحثًا، عندما بحثوا في الاحتكارات والشركات المتعددة الجنسيات وتوزيع الثروات والدخول والسلطات.

وقسم المقولات القيمية إلى مقولات قيمية إسلامية ومقولات قيمية اقتصادية، ولعله يعني بالأخيرة المقولات القيمية في النظام الرأسمالي أو الاشتراكي، وذكر أن الاقتصاد الوضعي لم يهتم باقتصاد الإيثار، بل اهتم باقتصاد الأثرة، ولا أرى رأيه، لأن الإيثار يخرجنا من علم الاقتصاد. كما انتقد المصلحة الشخصية، واليد الخفية، والندرة. وأختلف معه، وقد بينت هذا في بحثي "اسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد". وذكر مقولات وصفية اقتصادية، وبالطبع فإن الاقتصاد الإسلامي يقبل هذه المقولات ولا يرفضها.

وأود أن أذكر أن القرآن الكريم معظمه يقوم على العبارات القيمية: افعل و لا تفعل (الأوامر والنواهي). من ذلك قوله تعالى: ﴿ وآتوا الزكاة ﴾ البقرة١١٠، وقوله تعالى: ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ آل عمران ١٣٠، وقوله: ﴿ ولا تسرفوا ﴾ الأنعام ١٤١. و ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ البقرة ١٨٨. وقد يكون التعبير بصيغة غير صيغة النهي، ولكنها تفيد النهي، كقوله تعالى: ﴿ وحرم الربا ﴾ البقرة ٢٧٥، و﴿ يمحق الله الربا ﴾ البقرة ٢٧٦.

وكذلك الحال في صيغة الأمر، فقوله تعالى: ﴿ والمؤتون الزكاة ﴾ النساء ١٦٢، أو قوله: ﴿ ويؤتون الزكاة ﴾ المائدة ٥٥، عبارة وصفية في الظاهر، وقيمية في الحقيقة، ولعل هذا هو الذي جعل الشيخ الميداني ينكر وجود أي عبارة وصفية.

ويجب التنبيه هنا إلى أن المقولات القيمية في الإسلام، مثل: الحث على العمل، والصبر، ومنع الإسراف، وإعداد القوة ...إلخ. كلها مقولات لا تتعارض مع الاقتصاد، بل على العكس فإنها تؤيده وتقويه.

لكن القرآن قد يحتوي على عبارات وصفية – ولاسيما في سورة يوسف– وإن كانت قليلة بالنسبة للعبارات القيمية الواردة فيه. من ذلك: ﴿ وكان الإنسان عجولا﴾ الإسراء١١، ﴿ لا يسأم الإنسان من دعاء الخير، وإذا مسه الشر فيؤوس قنوط ﴾ فصلت٤٩، ﴿ وتحبون المال حبًا جمًا ﴾ الفجر ٢٠، ﴿ وإنه لحب الخير لشديد ﴾ العاديات ٨، ﴿ إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ﴾ العلق ٦-٧، ﴿ زين للناس حب الشهوات ﴾ آل عمران ١٤، فهذه ليست دعوة إلى حب الشهوات، إنما هي وصف لواقع، والمعارف قسمان: قسم يهتم بالواقع، وقسم يهتم بالمثال. وعلم الاقتصاد يهتم بالواقع، أي بالمقولات الوصفية، وإن كان لا يخلو من بعض المقولات القيمية.

هل الاقتصاد علم ؟ يرى بعض الاقتصاديين الغربيين أن الاقتصاد ليس علمًا، وهو يقصدون مقارنته بالعلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية المخبرية التي تقوم على اليقين، غير أن علماء المسلمين قد ألحقوا الظن باليقين، وبهذا يمكن اعتبار المعارف الاجتماعية علومًا، ولو كانت ظنية، وإذا قلنا إن الاقتصاد ليس علمًا، فمعنى ذلك أنه لا يوجد علم اقتصاد إسلامي ولا غير إسلامي.

وكتب الشيخ محمد باقر الصدر أن الاقتصاد الإسلامي ليس علمًا، لكن لعله يقصد شيئًا آخر، وهو ما ذكره هو نفسه من أن "علم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية إلا إذا تجسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع".

والحقيقة أن علماء الاقتصاد الغربيين مختلفون في أمر الاقتصاد، فمنهم من يقول إن علم الاقتصاد محايد لا علاقة له بالقيم والأخلاق والديانات، مثل: مارشال، باريتو، روبنز، ساموبلسون، فريدمان. ومنهم من يعترف بأن علم الاقتصاد تدخله القيم أو تتسرب إليه، بطريقة أو بأخرى، مثل: بنتام، بول ستريتن، ستيوارت ميل، كينز الأب، ليون فالراس، فرانسوا بيرو، موريس آليه، جاك آتالي.

فإذا اخترنا الرأي الثاني كان معنى ذلك أن هناك علم اقتصاد إسلامي. وليس معنى ذلك أنه يختلف كليًا مع علم الاقتصاد الوضعي، بل يمكن أن يتفق معه في المقولات الوصفية، وهي كثيرة، ويختلف معه في المقولات القيمية، وهي قليلة.

ولئن كان ثمة اختلاف في دخول القيم إلى علم الاقتصاد، إلا أنه ليس ثمة اختلاف في دخولها في النظام الاقتصادي، والسياسات الاقتصادية، والاقتصاد المعياري.

والخلاصة فإن الاقتصاد الإسلامي نظام بلا خلاف، وأختار أيضًا أنه علم، برغم الخلاف في ذلك، وإذا أردنا أن نتخذ موقفًا عمليًا، ونخرج من الخلاف والجدل، فإن بإمكاننا أن ننظر في علم الاقتصاد كما هو عند أهله، فإذا وجدنا فيه بعض المقولات المخالفة للشريعة، والدلائل العملية تشير إلى ذلك، حكمنا بأنها مقولات قيمية، وكان علينا تعديلها حسب القواعد الشرعية، وهذا مبني على تعريف سهل وعملي لعلم الاقتصاد، وهو أنه ما يفعله علماء الاقتصاد، وقد يبدو لأول وهلة أنه هروب من التعريف، ولكننا نجد هنا أنه تعريف يخرجنا من جدل، قد لا تكون له نهاية من الناحية النظرية، عند بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي.

وعلى الاقتصاديين المسلمين أن يبينوا الجانب الوصفي من علم الاقتصاد، وهو القسم المشترك مع علم الاقتصاد الوضعي، وأن يبينوا الحكمة الاقتصادية للحكم الشرعي، وبإمكانهم أن يرجحوا حكمًا (رأيًا) على آخر، عند الخلاف، بمرجح اقتصادي، كما أن عليهم أن يحسنوا شرح المسائل الاقتصادية للفقهاء، لاتخاذ حكم شرعي فيها، وأن يزيلوا التجاهل أو التعتيم عن بعض الفروض والمتغيرات والإحصاءات والمشكلات التي يتم تجاهلها أو التعتيم عليها، مما يؤدي إلى وجود الكذب أو شيوعه متدثرًا بدثار العلم أو البحث العلمي، كما أن على هؤلاء أيضًا أن يهتموا بمشكلات الناس اليومية وإدخالها في التحليل الاقتصادي.

الأربعاء في ١٤٢٤/٣/١٣هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٣/٥/١٤م

تساؤلات حول تصفية عقد المضاربة في البنوك الإسلامية

العنصر الأول: النصوص الشرعية والفقهية

القرآن: لا يوجد ذكر للمضاربة.

السنة: عمل الرسول وتقريره ﷺ.

ورواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال، كان العباس بن عبد المطلب إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرًا ولا ينزل به واديًا ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ فأجازه (رواه البيهقي ١١١/٦).

- وثابتة بالإجماع.

والمضاربة كانت في التجارة فقط ولا يوجد مثال غير التجارة في العصر الأول حتى قبل العصر الحالي، فبعض الفقهاء اشترطوا أن يكون العمل تجارة، ولا توجد تفاصيل للمضاربة في العصر النبوي ولا في عصر الصحابة لا حديث ولا أثر، وموقف الفقهاء متباين وليس واحدًا، فقد قالوا:

١- إنها استئجار بالمجهول بل بالمعدوم ولعمل مجهول جوزت ترخصًا واستحسانًا.

٢- إنها وكالة والشرط الفاسد لا يعمل في الوكالة (إذا اشترط الوضيعة على المضارب) موسوعة الفقه الإسلامي في ٥٤/٣٨.

٣- إنها أمانة "شرط عمل رب المال في عقد المضاربة يفسدها لأن المال أمانة فلا يتم إلا بعد تسليم رأس المال إلى المضارب" موسوعة الفقه الإسلامي ٦٣/٣٨.

والحقيقة أنها نوع من الشركة - شركة بين العمل ورأس المال.

وفي المضاربة لا ضمان لرأس المال.

ومنعوا أن تكون الوضيعة (الخسارة) عليهما بدليل "أن الوضيعة جزء هالك من المال فلا يكون إلا على رب المال" فقط (وهي مقدمة ليست خالية من الخلاف).

العنصر الثاني: مناقشة

لنفترض أن رأس المال في المضاربة مليون ريال، ونسبة الاشتراك في الربح ٥٠٪ لكل فريق.

فتظهر إحدى ثلاث حالات:

١- إذا حصل ربح يشترك فيه صاحب المال والمضارب وفقًا للنسبة المتفق عليها. فمثلاً إذا حصل ربح مائة ألف، يأخذ صاحب رأس المال خمسين ألفًا، ويأخذ المضارب خمسين ألفًا، ولنفترض أن الخمسين ألفًا هذه تساوي تكلفة الفرصة الضائعة بالنسبة للمضارب (أجرة مثله)، بمعنى أنه لو أجر نفسه لصاحب الأعمال لوجد أن أجرته خمسون ألفًا.

٢- إذا لم يحصل هناك ربح، وانتهت المعاملة بلا ربح ولا خسارة، لا يجد المضارب شيئًا حتى أجر مثله، ويأخذ صاحب المال ماله لا غير.

٣- إذا حصلت خسارة (مائة ألف) فحال المضارب كما في الشكل الثاني، وأما رأس المال فيحمل جميع خسارة (نقص) المال = مائة ألف.

يبدو من هذا أن المضاربة شركة عادلة في حالة الربح، ولكنها غير عادلة في حالة عدم الربح، و حالة الخسارة.

وأيضًا هب أن العقد كان لثلاث سنوات و حصل الربح في السنة الأولى مائة ألف، و لم يحصل لا ربح ولا خسارة في السنة الثانية، وحدثت الخسارة في السنة الثالثة مائة ألف. فإذا كان شرط توزيع الأرباح والخسائر في نهاية كل عام فيكون الحال كما ذكر في السنة الأولى يربح كلاهما، والسنة الثانية لا يجد المضارب شيئًا ولا يخسر صاحب المال، وفي السنة الثالثة لا يحصل المضارب على شيء ويقل رأس مال المستثمر.

وأما إذا كان الشرط توزيع الأرباح و الخسائر في نهاية العقد فالنتيجة تكون غير ما ذكر، يعني لم يربح أحد و لم يخسر.

وهناك تساؤلات عديدة من ناحية العدل في هذا التوزيع:

١- إذا سئل ما هي خسارة المضارب في الحالة الثانية؟ وهل خسر صاحب رأس المال؟ فالجواب واضح أنه خسر المضارب بدل عمله (وهو ما كان يتوقع من الربح) وخسارة رأس المال أنه أيضًا لم يربح، معناه أنه كان يتوقع من الربح و لم يحصل، فهذا بدل ذلك.

إذن ما هي خسارة المضارب إذا نقص رأس المال (في الحالة الثالثة)، هل هو نفس الربح المتوقع ؟ فهذا يبدو غير عادل.

٢- يجوز أن يتفقا على أي نسبة للمشاركة في الربح.

فإذا كانت نسبة الربح مثلاً ٩٩٪ للمضارب و١٪ لرب المال، فهل من المعقول أن تكون جميع وضيعة رأس المال على الذي يربح ١٪، ولا وضيعة على الذي يأخذ ٩٩٪ من الربح؟

٣- أليس موقف الفقهاء يعرض صاحب المال لخطر أو غرر أكثر بالنسبة للمضارب، خاصة إذا كان العقد مبنيًا على التوزيع السنوي ؟

العنصر الثالث: هل يجوز للبنك الإسلامي بوصفه مضاربًا أن يشترك في تحمل الخسارة ؟ وذلك لأن:

١- مضاربة العصر الحاضر ليست مضاربة القرون الأولى، ففي القديم كانت المضاربة في التجارة فقط واليوم طبقناها في الأنشطة الإنتاجية ذات المخاطرة العالية.

٢- كان يمكن في القديم أن تحدد أعمال المضارب بشروط وقيود كما رأينا في رواية ابن عباس رضي الله عنه، وهذا لا يمكن اليوم إلا نادرًا.

٣- يستخدم المضارب رؤوس الأموال بنفس الحرية التي يستخدمها في الأموال التي حصل كالديون، فما بقيت المضاربة لا وكالة ولا أمانة ولا إجارة.

٤- قد رأينا أن العباس رضي الله عنه شرط على المضارب شروطًا، وقال: إذا خالف فهو ضامن، أليس للمضارب أن يقول لرب المال: أعطني حرية في جميع أعمال المضاربة وأنا ضامن؟

٥- المساهمة في الخسارة ليست خلاف قاعدة: "الخراج بالضمان"، بل يبدو أنها مقتضاه.

٦- المساهمة في الوضيعة موقف وسط بين رأي الفقهاء أنه لا ضمان على المضارب، وبين إثبات بعض المعاصرين ضمان الودائع المستثمرة على البنك المضارب، كما لاحظنا في أحد لقاءات الأربعاء الماضية.

وأذكر هنا أن بعض المصنفين من الجيل الأول الذين كتبوا حول إنشاء البنوك الإسلامية على أساس المضاربة قالوا "إن الفريقين يساهمان في الخسارة أيضًا بنفس النسبة المتفق عليها". وفيما يلي أسماؤهم:

- الدكتور أنور إقبال قريشي في كتابه:
  Islam and Theory of Interest 1946
- الأستاذ نعيم صديقي أحد رفقاء الأستاذ المودودي في كتابه "الصيرفة على أصول إسلامية" باللغة الأردية ١٩٤٨، وفي كتابه "حل مشكلة الفروق الاقتصادية" باللغة الأردية ١٩٥١.
- الأستاذ الشيخ أحمد إرشاد في كتابه "البنك اللاربوي" باللغة الأردية والإنجليزية ١٩٦٤.
- محمد أكرم في ورقته "البنك والادخار في الاقتصاد الإسلامي" باللغة الأردية ١٩٦٥.

ويوهم ذلك أيضًا قول الأستاذ المودودي عن "الشركة" في كتابه "الربا" إنه تكون المساهمة في الربح والخسارة، وهذا لأن الأستاذ المودودي استعمل لفظ "الشركة" للمضاربة (انظر كتاب الدكتور محمد نجاة الله صديقي: Banking Without Interest).

ولقائل أن يقول: أن هؤلاء الكتاب كتبوا هكذا لأن فكرة المضاربة لم تكن واضحة لديهم. أنا أيضًا أوافق على هذا، ولكن يتضح من هذه الأمثلة أنه إذا فكر أحد بدون علم مسبق لأقوال الفقهاء رأى من العدل أن يساهم الفريقان في الخسارة أيضًا.

بعض الآثار الاقتصادية إذا اشترك المضارب في الخسارة:

- يزداد التحوط Hedging والنشاط.
- يقل إمكانية وقوع Moral Hazard و Adverse Selection
- يزداد عرض رأس المال بسبب التأمين الجزئي من الخسارة.

الأربعاء في ١٤٢٤/٤/١١هـ **د. عبد العظيم إصلاحي**

٢٠٠٣/٦/١١م

ملاحظة:

ستناقش الأفكار الواردة في هذا الطرح في حوار قادم بعنوان: هل يمكن لعامل المضاربة، ولاسيما إذا كان مصرفًا، أن يشترك مع رب المال في الخسارة ؟

الأوقاف النامية
هل هي فكرة ممكنة ؟

صاحب الفكرة هو الدكتور محمد بوجلال الذي نشرها في مقال للمناقشة بعنوان "نحو صياغة مؤسسية للدور التنموي للوقف: الوقف النامي"، في مجلة "دراسات اقتصادية إسلامية"، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، المجلده، العدد ١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.

ويدعو في هذا المقال إلى إنشاء أوقاف نقدية نامية، على شكل أسهم قابلة للتداول، أو على شكل ودائع وقفية حالة (تحت الطلب)، بحيث تعمل المؤسسة الوقفية شركة مساهمة أو مضاربًا كالبنك الإسلامي، أو رب مال يستثمر في تمويل القطاعات الاقتصادية، وما ينشأ من نماء يقتطع منه احتياطي، لا بغرض الحفاظ فقط على الأصول الوقفية النقدية فحسب، بل أيضا بغرض تنمية هذه الأصول ومضاعفتها.

ولا يبدو أن هناك مشكلة في قبول الأوقاف النقدية، ذلك لأن بعض الفقهاء يرونها جائزة، وإن كان الأصل أن تكون الأوقاف أصولا ثابتة عقارية أو منقولة. غير أن المشكلة الأولى التي تحتاج إلى دراسة هي تنمية أصول الأوقاف، والمعروف فقهًا هو مجرد المحافظة عليها فقط، وكذلك هناك مشكلة أخرى وهي أن الوقف هنا في حالة الودائع الوقفية المصرفية هو وقف حال (تحت الطلب)، والمعروف أن الأصل في الوقف أن يكون مؤبدًا، وأجاز بعض الفقهاء أن يكون مؤقتًا، لكن لم ينقل إلينا أن فقيهًا أجاز أن يكون الوقف حالا.

يمكن القول إنه حال هنا بالنسبة للواقف، ولكنه مؤبد بالنسبة للموقوف عليهم، قد يقال هنا إن الواقف إذا سحب وديعته الوقفية فماذا يكون قد وقف، يبدو أن المقصود هنا بالوقف ما تساعد عليه هذه الودائع من تكوين عوائد تستخدم في إحداث الأصول الوقفية وتنميتها، فالوقف هنا ما تنازل عنه الواقف من عائد أو ربح.

والمشكلة الثالثة هي أن الوقف هنا يمارس وظيفة اقتصادية، والمعروف أن الوقف ذو وظيفة اجتماعية خيرية، فهل يمكن أن ينهض الوقف بهذه الوظيفة، أم إنها من نصيب مؤسسات أخرى غير الوقف؟ هذا مع التسليم بأن الوقف يجب أن يدار إدارة اقتصادية في جميع الأحوال.

وقد ورد في المقال أن الاقتراح يسمح للناظر باقتطاع اهتلاك واحتياطي، وبمراعاة قواعد المحاسبة. لكن هذا حاصل بدون الاقتراح أيضا، والفرق بين المعروف والمقترح هو اقتطاع احتياطي من غلة الوقف (بمقدار ثلث الغلة) لزيادة الأصول الوقفية، أما الاقتطاع الاحتياطي من هذه الغلة للمحافظة على هذه الأصول فهذا لا شيء فيه.

كما ذكر صاحب المقال أن اقتراحه يصادم شروط الواقف، ولكن هذا غير وارد، لأن شروط الواقف يمكن تغييرها إذا ما تم قبول الاقتراح.

وذكر أيضا أن الاقتراح يساعد على توظيف أموال اليتامى، وهذا غير وارد من ناحيتين: الأولى أن هذه الأموال يمكن تنميتها بدون هذا الاقتراح، والثانية أن الفقهاء يشترطون في أموال اليتامى تعظيم العائد، والعائد في ظل هذا الاقتراح ضعيف، وعدم جواز التبرع، والوقف تبرع، واستخدام صيغ استثمارية آمنة، وربما لا تكون الصيغ في ظل الاقتراح كذلك.

ويرى الدكتور التيجاني عبدالقادر أن العقارات الموقوفة قد تتضاعف قيمتها نتيجة ارتفاع أسعارها، وهذا يشبه فكرة الأوقاف النامية، لكن المضاعفة هنا مقصودة،وهناك غير مقصودة.

ورأى الدكتور سعد اللحياني أن الوقف النقدي أجازه من أجازه بغرض منح قروض حسنة، لكن قد يمكن إضافة أغراض أخرى، ما المانع؟ وتوصل المشاركون، ومنهم الدكتور عبدالله قربان التركستاني، والدكتور عبدالعظيم إصلاحي، بالإضافة إلى الدكتور التيجاني والدكتور اللحياني، إلى التساؤل عما إذا كان يجوز للواقف أن يشترط في عقد الوقفية أن تقتطع الغلة جميعها، لمدة خمس سنين مثلا، لزيادة الأصول الوقفية، قبل البدء بتوزيع صافيها على المستفيدين، وهل يجوز للواقف أن يشترط نصف الغلة لزيادة الأصول مثلا، والنصف الآخر يوزع على المستفيدين، وهل يجوز تنمية الأصول الوقفية ومضاعفتها، بدون الرجوع إلى الواقف، بدعوى أن هذا من المصلحة الاقتصادية؟

الأربعاء في ٢٥/٤/١٤٢٤هـ **د. رفيق يونس المصري**

٢٥/٦/٢٠٠٣م

التورُّق في البنوك
هل هو مبارك أم مشؤوم ؟
هل هو من باب "التيسير" والرخص أم من باب الحيل ؟
هل هو مخرج شرعي أم وسيلة إلى الربا الفاحش ؟

تعريف التورُّق

التورُّق: طلب الورق، والورق (بكسر الراء، وقد تفتح): الفضة، أو الدراهم الفضية. والمقصود هنا هو عموم النقود، لا خصوص النقود الفضية. وفي الاصطلاح: هو أن يشتري سلعة بثمن مؤجل، ثم يبيعها نقدًا بثمن أقل، ليحصل على النقد، فإن باعها إلى البائع نفسه فهي العِينة، وإن باعها إلى غيره فهو التورُّق، والعينة من العَين، وهو هنا: الذهب، أو الدنانير الذهبية، أو النقود عمومًا.

مظان بحثه عند الفقهاء

في الربا، أو في البيوع الفاسدة، أو في الحيل، أو في العينة.

أهمية بحثه

مطبق اليوم في عدد من المصارف والنوافذ الإسلامية، وربما يدخل ضمنًا في عمليات تأخذ أسماء أخرى، كالمرابحة والإجارة التمويلية، فالعينة والتورُّق والمرابحة والإجارة كلها فيها بيعتان: إحداهما مؤجلة، والأخرى معجلة، وهو ما عبر عنه الفقهاء بقولهم على لسان المتعاملين: اشترِ هذه السلعة بنقد، حتى أشتريها منك إلى أجل. ولا يعني هذا أن البيع بثمن مؤجل أعلى من المعجل غير جائز، بل يعني عدم جواز اتخاذ البيوع المؤجلة والمعجلة حيلة إلى الربا، وكثير من الحيل الربوية ترتد بالفحص والتمحيص إلى العينة، أو إلى القرض الربوي.

كتاباتي السابقة

عدة كتابات منها: في صحيفة الشرق الأوسط ١٩٩٨/١١/١٠م، و١٩٩٨/١١/٢٠م، وفي صحيفة الحياة ١٩٩٨/١٢/١م، وفي مجلة الفتح لشهر رجب ١٤٢٣هـ.

حكم التورُّق

هو الجواز عند البعض، وبدون تفصيل؛ والمنع عند البعض الآخر، فبعضهم يعدّه "مباركًا" و"تيسيرًا"، والبعض الآخر يعده فضيحة.

ونسب المجيزون المعاصرون جوازه إلى جمهور الفقهاء القدامى.

المجيزون للتورُّق من المعاصرين

من الأفراد: يوسف القرضاوي، لدى دفاعه عن المرابحة المصرفية الملزمة، وعبد الله المنيع، ونزيه حماد، وعلي القره داغي... ومن الهيئات: هيئة كبار العلماء في السعودية، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، والموسوعة الفقهية، وأكثرهم أعضاء في هيئات الرقابة الشرعية لدى البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية.

المانعون

لا يبعد أن بعض فقهاء البنوك الإسلامية سيمنعونه استجابة لرغبات بعض رجال الأعمال والجمهور وضغوطهم، وضغوط المنافسة بين البنوك، على طريقة: تورُّقنا أحسن من مرابحتكم، وإجارتنا أحسن من تورُّقكم...

رأيي في التورُّق هو التفصيل:

١- فالتورُّق فيه ثلاثة أطراف، كما بينا، والمتورِّق يريد الورق، أي النقود، فإن لم يعلم الطرفان الآخران بمراده، فربما يكون هذا هو الذي أجازه جمهور الفقهاء، لماذا أجازه الجمهور، لا الجميع ؟ ربما لأن أحد الأطراف، وهو المتورِّق، لا يريد السلعة، بل يريد النقود، دون أن يصرح بذلك للطرفين الآخرين، وإني أرى أن الحالة الوحيدة التي يكون فيها التورُّق جائزًا هي أن المضطر إلى المال، إذا لم يقرضه أحد، لجأ إلى التورُّق، بدون إعلامه الطرفين الآخرين بمقصوده الحقيقي، فهو مضطر، والضرورات تبيح المحظورات، ويستطيع أن

يلجأ إلى القرض بفائدة، ولاسيما إذا كان معدل الفائدة على القرض أقل من معدل الفائدة على التورُّق، ولعل هذه الحالة التي ذكرتها هي أصل التورُّق الجائز، حيث الاضطرار، وحيث لم يوجد من يقرض بلا فائدة، أو بفائدة أقل، أي إن التورُّق في هذه الحالة يجوز عند الضرورة، كالفائدة.

٢- أما إذا علم الطرفان الآخران، في صورة تواطؤ أو اتفاق أو لائحة أو نظام (كما هي الحال في المصارف والنوافذ الإسلامية)، فإن أحدًا لا يجيزه، لأنه يصبح في حكم العينة، وحتى الإمام الشافعي لا يمكن أن يجيزه. نعم أجاز العينة قضاءً، ولكن لم يجزها ديانةً. فإذا صرح المتورِّق بمراده امتنع التورُّق قضاءً وديانةً، عند الشافعي وغيره. وإذا وجدت هنا ضرورة، إلا أنها لا تبرر قيام المصارف على أساسها، إذ في حال الضرورة يستباح المحظور، فائدة أو تورُّقا. فإذا وجدت الفائدة، فماذا يضيف التورُّق في هذه الحالة، إلا الحيلة والكلفة؟ فالذين يجيزون التورُّق في مثل هذه الحالات، عليهم أن يجيزوا الفائدة من باب أولى.

فالعينة والتورُّق كلاهما فيه بيعتان، وكلاهما فيه بيعة مؤجلة وأخرى معجلة، وكلاهما فيه سلعة وسيطة لاغية، غير مقصودة حقيقة، تقبض ثم تعاد، وربما لا يتم تقابضها بالمرة، وقد لا تتحرك من أرضها، وقد لا يكون لها وجود أصلاً (سلعة افتراضية)، والفارق بين العينة والتورُّق هو أن في العينة طرفين، وفي التورُّق ثلاثة، ولكن علم الأطراف الثلاثة يجعل التورُّق عينة بلا ريب، ويكون الاختلاف بينهما عندئذ، في عدد الأطراف، شكليًا لا أثر له في الحكم.

هل يمكن الاحتجاج لجواز التورُّق بحديث (بعِ الجمع بالدراهم) ؟

حديث: (بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبًا) حديث صحيح، ومتفق عليه، لكن لا يمكن الاحتجاج به للتورُّق، لأن الغرض من الحديث هو الخروج من الربا، والغرض من التورُّق هو الدخول في الربا، كما أن بائع الجمع ليس ملزمًا بالشراء من بائع الجنيب، فالبيعتان في الحديث مستقلتان إحداهما عن الأخرى، وليس كذلك التورُّق المتفق عليه بين أطرافه الثلاثة.

هل يمكن الاحتجاج للتورُّق بأن ليس فيه إكراه ولا اضطرار ولا استغلال لضعف أو حاجـــة ؟

يمكن الاحتجاج بهذا في القرض الحسن الخالي من الفائدة، لا في التورُّق الذي تزيد فائدته على معدل فائدة القرض الصريح، وبمثل هذه الحجج احتج أنصار الفائدة، لإباحة الفائدة على القروض الإنتاجية، أو القروض الاستهلاكية الممنوحة إلى الأغنياء، وقد رفضها هؤلاء العلماء أنفسهم، فكيف يعودون للاحتجاج بها في التورُّق ؟

هل الأصل في التورُّق الجواز ؟

لا يمكن أن يقال ذلك لأن للتورُّق صلة بالربا والعينة والحيل الربوية، فصار الأصل فيه هو المنع.

هل أجازه جمهور الفقهاء ؟

ادعى بعض الباحثين أن التورُّق أجازه جمهور الفقهاء، وهذا في معرض استدلالهم لجواز التورُّق المصرفي، مع أن هذا التورُّق كما قلنا هو تورُّق منظم ومعلوم لأطرافه الثلاثة، ولا يمكن أن يجيزه فقيه قديم أو معاصر، يُعوّل على فقهه.

قد يصبح التورُّق عينة

بينا أن التورُّق عندما يكون معلومًا لأطرافه الثلاثة، فهو في حكم العينة، حتى أن جمهور الفقهاء، عدا الحنابلة، بحثوه في العينة، وسموه عينة، وجعلوه من صورها، و لم يسموه تورُّقا.

ثم إن التورُّق عندما يطلق يفترض أنه متعلق بحيلة ربوية. نعم هو بيع، ولكنه بيع في الصورة فقط، وليس المراد منه السلعة، إنما المراد منه الحصول على الورِق، أي النقود. فالتورُّق طلب الورق، وفي الحديث: "لا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل" (متفق عليه).

واليوم يعبر عن الوحدة النقدية في بعض البلدان بأنها ورقة، أي ورقة من الأوراق النقدية، فيقال في بلاد الشام: هذه السلعة بـ ١٠٠ ورقة، أي بـ ١٠٠ ليرة سورية.

والفقهاء المعاصرون الذين يجيزون التورُّق هم يمنعون العينة، فإذا صار التورُّق كالعينة، فكيف لا يمنعونه ؟ هل يحكمون على مجرد الألفاظ والصور والمباني، ولا يريدون لسبب أو لآخر الغوص في المقاصد والحقائق والمعاني ؟

هل التورُّق من باب التيسير والرخص أم من باب الحيل ؟

يدعي البعض أن التورُّق هو من باب التيسير، أو من باب الرخص، والصحيح أنه من باب الحيل، ذلك لأن الرخص كالعزائم في الشرع، بل إن إتيان الرخصة، في موضعها وبشروطها وبالاستدلال الصحيح عليها، أفضل من إتيان العزيمة، والمنهي عنه هو تتبع الرخص، بالتحكم والهوى، وقد تكون الرخصة حيلة، وتكون تسميتها بالرخصة من باب الإمعان في الحيلة.

معدلات التورُّق ومعدلات الفائدة

المصارف والنوافذ الإسلامية، عند تمويلها للغير بأسلوب التورُّق، تستطيع الحصول على معدلات فائدة أعلى من معدلات القرض بفائدة، لأنهم عند القرض يتحدثون عن فائدة، وعند التورُّق يتحدثون عن ربح، لأن التورُّق بيع، وعندئذ تفلت معدلات الربح المزعوم من رقابة البنوك المركزية على معدلات الفائدة، وتحصل بنوك العينة، أو البنوك "المتورِّقة"، على معدلات فائدة فاحشة، لا يستطيع جمهور الناس أن يفطنوا إليها لأنها تتستر عليها في عقودها، ولا تفصح عنها، وإن أفصح عنها الموظف المختص فغالبًا ما يلجأ إلى المغالطة، كأن يصرح بمعدل فائدة بسيطة بدل المركبة، وكأن العميل يسدد الدين كله دفعة واحدة في نهاية المدة، ولا يسدده على أقساط دورية، وربما تكون شهرية !

وهكذا قدم الفقهاء المعاصرون الذين أفتوا بالتورُّق ذريعة أخرى للبنوك، لكي تتوصل إلى معدلات ربوية فاحشة، ولاسيما عند تعاملها مع الأفراد والمستهلكين، الذين لا يتماثلون معها في المعلومات المتعلقة بالرياضيات المالية والتجارية.

أحسن ما قيل في التورُّق

قال ابن تيمية: "المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيه بعينه، مع زيادة كلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها. فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى، وتبيح ما هو أعلى" والضرر الأدنى هو الفائدة، والأعلى هو التورُّق.

فعلاً فإن الذي يشتري السلعة تورُّقا يخسر نتيجة شرائها وإعادة بيعها. فكيف إذا كان معدل التورُّق أعلى من معدل الفائدة ؟ فإن الخسارة عندئذ ستكون أكبر بكثير، وعلى هذا فلا يتصور أن يحرم الشارع الفائدة، ويبيح التورُّق، أي إن الفائدة إذا كانت حرامًا، فالتورُّق حرام من باب أولى.

قال أيوب السختياني: "لو أتوا الأمر على وجهه لكان أفضل"، أو أقل سوءًا، أي إن الفائدة أفضل من التورُّق، أو أقل سوءًا منه.

وقال ابن عباس: دراهم بدراهم بينهما حريرة! أي المقصود: دراهم بدراهم أكثر منها، والبيع صوري، والسلعة لغو، والقرض الربوي هو المقصود.

الأربعاء في ١٤٢٤/٨/١٢هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٣/١٠/٨م

هذا الأسلوب التسويقي هل هو جائز ؟

اتفقت منشأتان على أن تبيع الأولى إلى الثانية سلعة رائجة بسعر ١٠، وتبيع الثانية السلعة إلى المستهلك بـ ٨ (سعر السوق)، وعلى أنها إذا اشترت في كل شهر كمية معينة، وسددت ما عليها، خفضت لها السعر إلى ٥ (ويبدو أنه سعرٌ مغرٍ). وجعلت المنشأة البائعة هذا الأسلوب التسويقي على ٣ مراتب: أعلاها المرتبة الماسية، وأوسطها المرتبة الذهبية، وأدناها المرتبة الفضية، بحيث تزداد الكمية، ويزداد الخصم (الحطيطة) بازدياد المرتبة، فهل هذا الأسلوب التسويقي جائز ؟

١- أولاً يظهر أن هناك أمرًا مخالفًا لطبائع الأشياء، فالطبيعي أن تشتري المنشأة بـ ٥، وتبيع بـ ٨، فكيف تشتري بـ ١٠، وتبيع بـ ٨ ؟!

يبدو أن الغرض من هذا الأسلوب في التسعير أن المنشأة البائعة تريد أن تخصم للمنشأة المشترية إذا سددت في الوقت بدون تأخير، والأمر الطبيعي هنا أن الخصم يُمنح إذا سدد المشتري قبل الوقت، فكيف يفسر هذا الخصم ؟

يفسر بأن المنشأة البائعة تحسب حسابًا مسبقًا للتأخير في الدفع، فتسعّر الوحدة بأعلى من سعرها، لتأخذ فوائد التأخير بصورة مسبقة، فإذا لم تتأخر المنشأة المشترية أعادت لها المنشأة البائعة هذه الفوائد المسبقة.

٢- يقوم التعاقد هنا على أساس أن المنشأة المشترية تدخل في العقد على أساس كمية معينة تتعهد بتصريفها، وهذا الأسلوب ينفع المنشأة البائعة، ويضر بالمنشأة المشترية، لأن التاجر لا يستطيع التأكد من تصريف كمية محددة خلال فترة مستقبلية محددة، فعالم التجارة مبني على الظن وعدم التأكد Uncertainty.

يقول العز بن عبد السلام: "كذلك أهل الدنيا إنما يتصرفون بناءً على حسن الظنون، وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإن التجار يسافرون على ظن أنهم يعملون بما به يرتفقون، والأكارون (الزراع) يحرثون ويزرعون بناءً على أنهم يستغلون (...)

والعلماء يشتغلون بالعلوم على ظن أنهم ينجحون ويتميزون، وكذلك الناظرون في الأدلة والمجتهدون في تعرف الأحكام يعتمدون في الأكثر على ظن أنهم يظفرون بما يطلبون، والمرضى يتداوون لعلهم يشفون ويبرؤون.

ومعظم هذه الظنون صادق موافق، غير مخالف ولا كاذب، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفًا من ندور (ندرة) كذب الظنون، ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون" (القواعد الكبرى ١/٦-٧).

وهكذا ترى من هذا النص للعز بن عبد السلام أن التجارة ليست قائمة على التأكد والضمان، بل هي قائمة على الظن وعدم التأكد، كما هو معروف أيضًا في علم الاقتصاد.

وفي مسألتنا هذه نرى أن المنشأة البائعة هنا تنقل المخاطرة التجارية عن نفسها، وتضعها على عاتق المنشأة المشترية، وتبدو المسألة وكأن المشتري يضارب على كمية معينة يصرّفها في المستقبل، وهذا ضرب من الرهان أو القمار.

٣- ويبدو أن المنشأة المشترية إذا باعت السلعة بـ ٨، وكانت اشترتها بـ ١٠، فإنها تقع في خسارة، لا تتحول إلى ربح إلا إذا وفت المنشأة المشترية بتعهداتها، وقامت المنشأة البائعة بمنح الخصم، فكأن أرباح المنشأة المشترية محتجزة لدى المنشأة البائعة، حتى يتم السداد والخصم.

٤- والاتفاق يتعرض لحالة التفاؤل، ولا يتعرض لحالة التشاؤم، فكيف تكون التسوية إذا لم تستطع المنشأة المشترية تصريف بضائعها حسب الاتفاق، وبأي سعر ؟! الظاهر أن السعر هنا هو ١٠، وأن المنشأة المشترية مدينة للمنشأة البائعة، وبسعر مرتفع ! وهذا معناه أن المنشأة البائعة نجحت في تحويل بضائعها التي هي على مخاطرتها إلى ديون مضمونة في ذمة المنشأة المشترية، وقيمة هذه الديون أعلى من قيمة البضائع.

٥- ومن باب التشجيع والتسخين ومحاولة نقل المخاطرة أيضًا، قد يعرض مدير التسويق، في المنشأة البائعة، أن يدخل شريكًا مع المنشأة المشترية، في هذه العروض المقدمة من المنشأة البائعة، وههنا يتساءل المرء كيف يستطيع مدير التسويق أن يفعل هذا، وهو يعمل بوقت كامل مع المنشأة البائعة ؟ ربما يتظاهر بأنه يريد ترك وظيفته في هذه المنشأة، في وقت قريب، وربما تكون الحقيقة أنه متواطئ مع المنشأة البائعة في مثل هذه التصرفات، لاسيما وأنه هو الذي وضع لها مثل هذا الأسلوب التسويقي.

٦- ومن المحتمل أن تكون العلاقة بين المنشأة البائعة ومدير التسويق فيها قائمة على أساس نظام (أو أسلوب) الحصص البيعية Sales Quotas، المعروف في علم التسويق، وذلك بغرض تعظيم حجم المبيعات، وتقوية الحافز والرقابة وتقويم أداء مدير التسويق، والحصة البيعية هي كمية محددة من المبيعات يطلب منه تصريفها، وعندئذ فإن مدير التسويق في هذه المنشأة ربما يرغب في نقل هذه الحصة إلى المنشأة المشترية، وقد لا يكون لديه مانع من الدخول في شراكة مع هذه المنشأة، لتخفيف المخاطرة عن نفسه ما أمكن، وهكذا ترى أن المخاطرة التجارية تنتقل هنا من المنشأة البائعة إلى مدير التسويق، ثم من مدير التسويق إلى المنشأة المشترية.

٧- الأمر الطبيعي في هذا السياق هو أن يتم الاتفاق بين المنشأتين على أن البيع إذا بلغ كمية محددة قامت المنشأة البائعة بخصم مبلغ معين، أو نسبة معينة، على أساس خصم الكمية.

وكذلك الأمر الطبيعي في التسعير هو أن يتم على أساس طبيعي أيضًا، بحيث إذا سددت المنشأة المشترية قبل الاستحقاق، خصمت لها المنشأة البائعة مبلغًا معينًا، أو نسبة معينة، على أساس خصم تعجيل الدفع.

وكلا الخصمين: خصم الكمية، وخصم تعجيل الدفع، جائز. وهذا الأسلوب الطبيعي المقترح هو الذي يصلح بديلاً للأسلوب الأول، والله أعلم.

الأربعاء في ١٦/١٠/١٤٢٤هـ **د. رفيق يونس المصري**

١٠/١٢/٢٠٠٣م

كيف يمكن تطبيق الخراج في العصر الراهن ؟

أولاً: مفاهيم أهم المصطلحات

١- **الخراج**: المقصود به هنا ليس المفهوم الواسع الذي يشمل كلا من جزية الرؤوس وخراج الأرض، إنما المقصود هو المفهوم الضيق الذي ينصرف إلى ما بدأ وضعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من تكليف مالي عام على أراضي غير المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم مما تنطبق عليها الأحوال الآتية:

أ ـ أراض افتتحها المسلمون عنوة، وصارت ملكًا مشتركًا موقوفًا عليهم وأبقاها الإمام بأيدي حائزيها، وضرب عليهم الخراج.

ب ـ أراض جلا عنها أهلها بغير قتال.

ج ـ أراض صالح أهلها المسلمين على أن تبقى الأرض بأيديهم ويؤدون عنها الخراج. وقد تكون هذه الأراضي ملكًا عامًا للمسلمين أو تبقى ملكًا لأصحابها بحسب شروط مواثيق الصلح.

- ويصرف الخراج في المصالح العامة للمسلمين، وعن اجتهاد الإمام.

٢ ـ **الأرض الخراجية**: هي الأرض التي يستحق عنها الخراج، المبينة بعاليه، ما كان منها وما يستجد.

٣ ـ **الأرض العشرية**: هي الأرض التي لا يستحق عنها الخراج، ولكن يستحق عنها فقط زكاة الزروع إذا استوفت شروط وجوبها.

ثانيًا: هل يمكن تطبيق الخراج الآن في الدول الإسلامية ؟

لتقديم إجابة عن هذا التساؤل ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار كافة الأمور ذات العلاقة، ومنها:

١- أن الخراج وضع على رقاب الأرض باجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

٢- أن تحديد مقدار الخراج أمر اجتهادي، وأن للإمام أن يزيد أو ينقص فيما يوظفه من خراج (أبو يوسف/٨٥).

٣- أن أساس فرض الخراج إما مواثيق صلح أو صيرورة الأرض ملكًا للمسلمين، ويفرض مقابل الانتفاع بالأرض.

٤- إذا كان أساس فرض الخراج مواثيق صلح مع بقاء الأرض ملكًا لأصحابها فإن الخراج يسقط بإسلامهم، أو بانتقال ملكية الأرض لأحد المسلمين.

٥- إذا كان أساس فرض الخراج هو صيرورة الأرض ملكًا للمسلمين، فإن الأرض تظل -في رأي الفقهاء- خراجية، ملكها أو حازها مسلم أو غير مسلم (ابن آدم/٥٣-٦١).

٦- أن أرض العرب كلها أرض عشرية باستثناء أراضي أهل الكتاب الذين صولحوا على دفع الخراج.

٧- أن مقصد وضع الخراج هو تدبير مورد مالي مستديم للدولة الإسلامية تنفق منه على المصالح العامة تسد به الثغور، وتجيش به الجيوش، وتعال به الأرامل، ويدر به العطاء (أبو يوسف/٢٥).

٨- أن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه جعل الخراج يدخل في العشر، أي أنه أجاز أن يستنزل الخراج من مقدار الزكاة المستحقة على ناتج الأرض (ابن رجب/١١٣).

٩- أن هناك اختلافًا بين الفقهاء في جواز الجمع بين الخراج والزكاة عن نفس الأرض.

١٠- عند بعض الفقهاء، قبض الخراج ليس بواجب بل يجوز للإمام إسقاطه عمن وجب عليه إذا كان من مستحقه (ابن رجب/١١٧)، وإني أرى أن معنى "مستحقه" هنا هو مستحق الخراج، وهم عموم المسلمين، بينما يرى د. رفيق المصري أن المعنى هو "مستحق إسقاط الخراج" وليس "مستحق الخراج" وهم الفقراء، وليس عموم المسلمين.

ويرى د. المصري أن المعنى المختار له أثر على سائر أجزاء هذا العرض، كلما وردت فيه عبارة "مستحقي الخراج".

١١- الاختلاف قائم بين الناس في مسألة أصولية هي: أن ما عقده بعض الخلفاء الأربعة هل يجوز لمن بعدهم نقضه كصلح بني تغلب وخراج الجزية والرؤوس... واختار ابن عقيل جواز تغييره بالاجتهاد لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة (ابن رجب/٦٩).

١٢- أن هناك واقعًا معاصرًا ذا علاقة بهذا الموضوع، ومن أهم عناصره ما يلي:

أ- أن الخراج الآن، فيما نعلم، لا يطبق في ديار المسلمين، وإن وجدت ضرائب على الأرض فإنها لا تفرق بين أراض خراجية وعشرية.

ب- أن أغلب الأرض الزراعية – في ديار المسلمين الآن – يملكها مسلمون عادة، وأن ديارًا كانت غير إسلامية صارت الآن ديارًا إسلامية.

ج- أن هناك صعوبة في التحديد الدقيق للأراضي الخراجية والعشرية.

د- الظروف العالمية الراهنة.

وفي ضوء ما تقدم يثور التساؤل:

١- هل يمكن إعادة فرض الخراج مرة أخرى في ظل الواقع القائم الآن ؟

٢- هل يجوز إعادة الاجتهاد في أمر الخراج بإسقاطه عن كافة الأراضي باعتبار أن قبض الخراج ليس بواجب، كما أن الأراضي الزراعية عمومًا (الخراجية والعشرية) في ديار الإسلام صارت أغلبها ملكًا لمسلمين، وبالتالي فإن المستحق عليهم الخراج من المسلمين من أصحاب الأراضي الخراجية يشكلون جانبًا معتبرًا من المستحقين لهذا الخراج نفسه ؟ فضلاً عما جوزه عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه من جعل الخراج من العشر ؟

٣- هل يمكن الاستعاضة عن الخراج كمورد مالي مستديم للدولة بضريبة تفرض على الأراضي بصرف النظر عن كون الأرض خراجية أم عشرية ؟

الواقع أنه يمكن في إطار الحيثيات والتساؤلات السابقة أن نفرق في إمكانية فرض الخراج في العصر الراهن بين حالات متصورة:

الحالة الأولى: أن تكون الأرض الزراعية في الدولة ذات الشأن عشرية كلها.

وفي هذه الحالة لن تثور مشكلة فرض الخراج أصلاً، وإنما تثور هذه المشكلة عندما تكون أراضي الدولة تجمع بين كل من الأراضي الخراجية والعشرية، وينقلنا ذلك إلى الحالتين التاليتين:

الحالة الثانية: لا يمكن على وجه اليقين – أو التقريب المعقول- تحديد ما هو خراجي من غيره، وفي هذه الحالة يثور اقتراح إسقاط الخراج عن كل الأرض.

الحالة الثالثة: يمكن على وجه اليقين – أو التقريب المعقول- فرز الأراضي الخراجية من العشرية، وهنا يمكن التفرقة بين حالتين فرعيتين:

(أ): أن تكون الأراضي الخراجية أغلبها مملوكة لمسلمين، ويمكن في هذه الحالة فرض الخراج على هذه الأراضي.

(ب): أن تكون الأراضي الخراجية في أغلبها مملوكة لأهل الذمة – وهو وضع يتوقع أن يكون نادرًا – ويمكن في هذه الحالة اقتراح فرض ضريبة على جميع الأراضي خراجية كانت أم عشرية، بدلاً من فرض الخراج على الأرض الخراجية فقط.

ثالثًا: كيف يمكن تطبيق الخراج الآن في الدول الإسلامية ؟

يمكن لنا الآن في ضوء التحليل المتقدم أن نقترح ما يلي:

أولاً: إسقاط الخراج مع إمكانية فرض ضريبة على جميع الأراضي (خراجية وعشرية) في كافة الحالات السابقة باستثناء الحالة الثالثة (أ)، وتبقى هذه الإمكانية رهينة بوجود حاجة معتبرة إلى مثل هذه الضريبة.

ثانيًا: أنه يمكن – من الناحية الفنية – فرض الخراج على الأراضي الخراجية في الدول التي تنتمي للحالة الثالثة (أ).

غير أنه وبرغم الإمكانية الفنية إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأرض الخراجية ستتحمل في هذه الحالة بأعباء مالية لا تتحمل بها الأرض العشرية بما يتركه ذلك من آثار متوقعة على:

١– الأثمان النسبية لكل من الأراضي الخراجية والعشرية.

٢– أسعار المنتجات الزراعية، فيتوقع – مع بقاء العوامل الأخرى على حالها– أن ترتفع أسعار هذه المنتجات.

٣– الحصيلة المالية، إذا ماكان الخراج سيفرض بدلاً من ضريبة قائمة تفرض على جميع الأراضي، وفي ضوء هذه الاعتبارات، وغيرها، فقد يكون مسوغًا أن يقترح إسقاط الخراج في هذه الحالة أيضًا، سيما وأن أغلب المستحق عليهم الخراج – في هذه الحالة – مسلمون ومن ثم فهم أيضًا من مستحقي الخراج.

والحقيقة أن مسألة إسقاط الخراج تثير مسألة إسقاط تكليف مالي عام على أراضي أهل الذمة في ديار المسلمين، غير أننا إذا ما زاوجنا بين اقتراحنا المتقدم والأخذ باقتراح فرض ضريبة مصالح (ضريبة تكافل) على أهل الذمة، على نفس وعاء الزكاة، وبنفس مقاديرها، فنتوقع أن تكون هذه الضريبة من حيث مقدارها تفي بكل من الجزية والخراج في آن واحد.

رابعًا: الخلاصة: أن الخراج فرض بالاجتهاد لتحقيق مصلحة عامة للمسلمين في ظل واقع معين، والآن وقد تغير هذا الواقع فإن الأمر في حاجة ماسة للاجتهاد بما يحقق المصلحة العامة للمسلمين في ضوء الواقع الجديد.

وفي إطار ذلك نرى، على هدي هذه الحيثيات المتعلقة بالواقع والآراء الفقهية، الاستمرار في عدم تطبيق الخراج الآن، والاستعاضة عنه بضريبة عامة على الأراضي إذا مالزمت لتحقيق المصلحة العامة للمسلمين.

الأربعاء في ١٤٢٤/١١/١هـ — ٢٠٠٣/١٢/٢٤م

د. نجاح عبدالعليم أبو الفتوح

هل يمكن لعامل المضاربة، ولاسيما إذا كان مصرفا أن يشترك في الخسارة مع رب المال؟

هذه مناقشة للأفكار التي طرحها د. عبد العظيم إصلاحي، في حوار الأربعاء ١٤٢٤/٤/١١هـ=٢٠٠٣/٦/١١م، تحت عنوان: "تساؤلات حول توزيع الأرباح والخسائر في عقد المضاربة في البنوك الإسلامية".

ذكر د. إصلاحي في عرضه أن أحكام المضاربة أحكام فقهية اجتهادية، ليس لها سند من القرآن والسنة والإجماع، وذلك لتمرير اقتراحه بإشراك عامل المضاربة (المصرف) في الخسارة مع رب المال (المودِع).

والحقيقة أن المضاربة جائزة بالسنة والإجماع، وأن عددًا من أحكامها التفصيلية مستمد من أحكام المزارعة والمساقاة التي وردت فيها أحاديث كثيرة، وهو استمداد على سبيل القياس، والقياس عندنا مصدر تشريعي أصلي ومعتبر.

كما ذكر أن المضاربة جازت ترخصًا واستحسانًا، ومن ثم فمن الممكن أن نترخص ونستحسن بعض المقترحات التي هي على شاكلة مقترحه، والواقع أن الترخص والاستحسان يعبر عن رأي الحنفية خصوصًا، وربما يعبر أيضًا عن رأي جمهور الفقهاء الذين رأوا أن المضاربة نوع من الإجارة، أو هي من جنس المعاوضات، ولكن رأي ابن تيمية وابن القيم أنها من جنس المشاركات، ومن ثم فهي على القياس، وليست مخالفة له، وإني أرى أن رأي ابن تيمية هو الأقوى، والعبرة بقوة الدليل، لا بعدد الآراء.

ومن الاقتراحات المعاصرة في المضاربة اقتراح بضمان رأس مال رب المال (المودِع في المصرف)، ولاسيما إذا كان من صغار المودعين، ويترتب على هذا الاقتراح أن عامل المضاربة،

وهو المصرف هنا، يضمن للمودع (رب المال) الخسارة كلها إذا وقعت، وفي هذا شبهة ربا، لأن الربا ليس إلا ضمان رأس المال، وضمان زيادة عليه، فمن قال بضمان رأس المال فقد قطع نصف الطريق إلى الربا، نعم أجاز بعض العلماء ضمان رأس المال في الإبضاع (بمال اليتيم مثلاً)، لا في المضاربة، والإبضاع أن يدفع ماله لمن يتجر له به، والربح كله لرب المال (الحاوي ٤٤٤/٦، والمغني ٢٩٣/٤). غير أن الإبضاع مبناه على التبرع، والمضاربة مبناها على المشاركة والمعاوضة، وأحكام التبرعات مختلفة في الإسلام عن أحكام المعاوضات والمشاركات.

أما اقتراح د. إصلاحي فهو يقوم على أن يشترك عامل المضاربة (المصرف) في الخسارة، وفق النسبة التي يتفق عليها الطرفان: العامل ورب المال، ويرى أن اقتراحه هذا يعبر عن موقف وسط بين من يرفض الضمان من أصله وبين من يضمن رأس مال المودع بكامله.

ولعل أهم مبرر لاقتراحه هذا هو أن عامل المضاربة (المصرف) هنا ليس فقيرًا، بل هو غني، ويملك المال، ويستطيع أن يتحمل جزءًا من الخسارة حسب الاتفاق.

ولعل الذي أوحى لإصلاحي (وغيره) بهذا الاقتراح وأمثاله هو أن الاقتصاديين المسلمين الناطقين بالإنكليزية، ومعهم بعض الفقهاء، قد ترجموا المضاربة على أنها شركة في الأرباح والخسائر: Profit-Loss Sharing (PLS)، وهي ترجمة خاطئة، يجب المسارعة إلى إصلاحها، والصواب أنها شركة في الربح فقط Profit Sharing (PS)، ذلك لأن الخسارة (المالية) يتحملها رب المال وحده، والعامل عند وقوع هذه الخسارة المالية يخسر عمله، ولا يتحمل أي خسارة مالية إلا عند التعدي والتقصير.

ولا يقال هنا إن العامل يتحمل الخسارة أيضًا في عمله، ذلك لأن خسارة المال مختلفة عن خسارة العمل، وعندما تطلق الخسارة في المضاربة فإنما يراد بها خسارة المال، ولا يشارك العامل في خسارة المال.

وكون الخسارة (المالية) تقع على رب المال في المضاربة، هذا أمر يتعلق بالنظام العام لهذه الشركة، ولا يجوز أن يتفق العاقدان على خلافه، وهذا يطبق عند توزيع الخسارة، ولا حاجة للنص عليه في العقد، وهو موضع إجماع الفقهاء، وهو إجماع مؤسس، ذلك لأن

عامل المضاربة لم يتقدم إلى شركة المضاربة بأي حصة مالية، إنما حصته هي حصة عمل فقط، ومن ثم فإنه مسؤول عن حصة العمل، ورب المال مسؤول عن حصة المال، وحتى لو كان للعامل مال خاص خارج الشركة، فمسؤوليته محدودة بحصته التي قدمها للشركة، وهي حصة عمل، ولا تمتد إلى أمواله الخاصة خارج الشركة، إذا وجدت.

وإذا أراد إصلاحي إشراك المصرف في الخسارة، فعليه أن يطلب من المصرف أن يقدم حصة مالية، ومن ثم ننتقل من عقد المضاربة إلى عقد الشركة، فإذا كانت المضاربة شركة في الربح، فإن الشركة شركة في المال والربح والخسارة، فما يطالب إصلاحي بتحميله للمضاربة هو موجود في الشركة، ولا حاجة لتحميل المضاربة ما لا تحتمل.

ويرى د. إصلاحي أن المضاربة شركة عادلة في حالة الربح فقط، وغير عادلة في حالة عدم الربح، وفي حالة الخسارة أيضًا.

حسب مثاله: رأس المال: ١ ٠٠٠ ٠٠٠ ريال.

الربح: ١٠٠ ٠٠٠ ريال.

توزيع الربح: ٥٠٪

طبعًا هذه النسبة تفيد ضمنًا أن العمل يقوّم بقيمة حالية معادلة لقيمة رأس المال، وأن قوتهما في إدرار الربح قوة متساوية، وهذا لا يعني أن العمل قد أصبح في حكم المال من جميع الوجوه، فالعمل له أحكام، والمال له أحكام أخرى، فإذا أخذ كل من الطرفين هنا ٥٠ ٠٠٠ ريال فلا مشكلة عند د. إصلاحي، إذ يرى أن المضاربة عادلة في هذه الحالة، حالة الربح.

ولكن المشكلة عنده في حالة عدم الربح وفي حالة الخسارة، حيث يرى أن المضاربة فيهما غير عادلة، إذا لم يشترك العامل في الخسارة، والذي يبدو أن د. إصلاحي ينظر إلى خسارة المال، ولا ينظر إلى خسارة العمل، كما أنه لا ينظر إلى مقدار الخسارة في كل منهما.

ففي حالة عدم الربح، يرجع إلى رب المال ماله، ولا يرجع إلى العامل شيء، تأويل هذا أن العامل خسر عمله، ورب المال خسر ربحه، وهذا يعني بعبارة أخرى أن رب المال لم يخسر من ماله شيئًا، ولكن العامل خسر كل عمله.

وفي حالة الخسارة، ولتكن: ١٠٠ ٠٠٠ ريال مثلاً، عندئذ يرجع إلى رب المال: ١ ٠٠٠ ٠٠٠ – ١٠٠ ٠٠٠ = ٩٠٠ ٠٠٠ ريال، ولا يرجع إلى العامل شيء، وتفسير هذا أن العامل خسر كل عمله، ولكن رب المال لم يخسر من ماله إلا جزءًا منه.

ويلاحظ أن خسارة رب المال محدودة بحصته المالية، فإذا تجاوزت الخسارة هذه الحصة كان العامل مسؤولاً عنها في ماله الخاص، وهذا يحصل فيما لو استدان العامل للمضاربة بغير إذن رب المال.

إن الخسارة المالية تقع على رب المال، وقد تكون جزئية، أي أقل من رأس ماله، وقد تكون كلية بحيث تبتلع رأس ماله جميعًا، وفي مقابل ذلك نجد أن العامل إذا لم تربح المضاربة فإنه يخسر عمله كله، وتقف خسارته عند هذه الحدود، فلا تزداد بوقوع الخسارة، ولا بزيادتها، أي إن خسارته ثابتة بين نقطة عدم الربح ونقطة الخسارة، أيًا كانت قيمة هذه الخسارة.

ذلك لأن مبنى المضاربة قائم على توقع الربح، فإذا لم يحصل الربح، أو حصلت خسارة، قليلة كانت أو كثيرة، فإن خسارة العامل لا تتغير ضمن هذا المدى، بخلاف رب المال. فإذا غطت الخسارة رأس المال كله، فعند هذه النقطة يخسر رب المال كل ماله، ويخسر العامل كل عمله.

ثم قال: إذا كانت نسبة توزيع الربح (٩٩٪) للمضارب و(١٪) لرب المال، فهل من المعقول أن تكون خسارة رأس المال كلها على من يربح ١٪، ولا شيء من هذه الخسارة على من يربح (٩٩٪) ؟

و لم ينتبه د. إصلاحي إلى دلالة نسبة توزيع الربح. فهذه النسبة تدل على أن عمل المضارب مقوّم بأكثر من مال رب المال بـ ٩٩ مرة، فلو فرضنا أن العمل مقوّم بـ ٩٩ ريالاً، والمال مقوم بـ ١ ريال، ففي حال الخسارة، يخسر العامل عمله، ولا يخسر رب المال أكثر

من ريال واحد فقط، فأين الظلم في هذا ؟ ربما يقال هنا: إن العامل هو المظلوم، على عكس ما يقوله د. إصلاحي.

غير أن التأمل يفضي بنا إلى أن المضاربة عادلة بين الطرفين، لأن الغرم بالغنم، بالنسبة لكل منهما، والغرم هو الخسارة، والغنم هو الربح. والربح بالنسبة لرب المال نماء ماله، والخسارة عكسه (نماء سالب). وهذا هو معنى: "الخراج بالضمان" أو "الغلة بالضمان". فخراج رب المال، وهي حصته من الربح، هو في مقابل تحمله الخسارة إذا وقعت، وخراج العامل، وهو حصته من الربح، هو في مقابل تحمله الخسارة إذا وقعت، وخسارته هي خسارة في حصته، وهي العمل، وليست خسارة في حصة مالية، لأنه لم يقدم أصلاً أي حصة مالية في الشركة.

والخلاصة فإن المضاربة شركة عادلة في حال الربح، وفي حال الخسارة، لكن يجب الانتباه إلى تقويم حصة العمل من أجل الاتفاق على نسبة توزيع الربح، كما يجب الانتباه أن نسبة توزيع الربح إنما تدل أيضًا على قيمة حصة العمل، قال السرخسي: "المنافع إنما تتقوم بالعقد. فمنفعة كل واحد منهما تتقوم بمقدار ما شرط لنفسه من الربح" (المبسوط ١٥/١١، وانظر الحصة بالعمل للسيد، ولاسيما ص ١٧٥ و ٣٣٠ و ٣٣٢ و ٣٣٧ و ٣٣٩ و٣٤٢ و٣٤٤).

ولا تتحدد نسبة توزيع الربح بين الشريكين في المضاربة بصورة عشوائية، بل على أساس إعطاء أجر احتمالي للعامل يساوي أجر المثل الثابت (أجره في السوق)، بالإضافة إلى علاوة مخاطرة يقبل بها، لأن أجره أجر احتمالي معرض للمخاطرة (الخسارة، أو عدم الربح)، وليس أجرًا ثابتًا، ولا تنعقد المضاربة بين الشريكين، من الناحية الفنية والعملية، إلا إذا توقع العامل أجرًا احتماليًا مقبولاً عنده، وتوقع رب المال عائدًا احتماليًا مقبولاً عنده أيضًا، بحيث يزيد على العائد الثابت بمقدار علاوة المخاطرة أيضًا.

ومن ثم فإن اقتراح إصلاحي باشتراك عامل المضاربة في الخسارة اقتراح غير مقبول، ومخالف لإجماع الفقهاء، ويدخل في باب الشروط الفاسدة عند هؤلاء الفقهاء، ويمكن تحقيق اقتراحه بالانتقال من المضاربة إلى الشركة، فلا حاجة إليه إذن، كما أن وصفه المضاربة بأنها غير عادلة وصف غير صحيح، لاسيما وأن المضاربة قد أصبحت جزءًا من الفقه الإسلامي على مرّ العصور، وكانت موضع إجماع، فلا يعقل أن يجمع الأئمة والعلماء على أمر غير عادل في المضاربة وغيرها، والله أعلم.

الأربعاء في ١٥/١١/١٤٢٤هـ **د. رفيق يونس المصري**

٠٧/٠١/٢٠٠٤ م

هل الزكاة محايدة اقتصاديـــاً ؟

من المعلوم أن الزكاة والضريبة تتشابهان من حيث كون كـل منهمـا اسـتقطاعًا مـن أموال المكلفين، ويعتبر حياد الاستقطاع معيارًا من معايير الحكم على الأنظمة الضريبية، ويثور التساؤل: هل الزكاة باعتبارها استقطاعًا من أموال المكلفين محايدة اقتصاديًا؟ وفي إجابتنا على هذا التساؤل سنبدأ – أولاً – بالتعريف بمفهوم وأهمية الحياد الضريبي، ثم نتبع ذلك – ثانيًا – بعرض بعض مظاهر حياد وعدم حياد الزكاة، ونختتم – ثالثًا – بمحاولة للإدلاء بدلو متواضع في الإجابة على تساؤلنا هذا الذي طرحناه.

أولاً: مفهوم وأهمية الحياد الضريبي

يقصد بالحياد الضريبي ألا يترتب على فرض الضرائب تغيرات جوهريـة في السـلوك الاقتصادي فلا تغير هذه الضرائب من شروط الاختيـار الاقتصـادي بحيـث تبقـى القـرارات الاقتصادية تتخذ بناءً على الأهميات الاقتصادية النسبية للبدائل المتاحـة بـدلاً مـن أن تتخـذ لاعتبارات ضريبية.

ولا يمكن تحقيق الحياد الضريبي على نحو تام إلا في حال فرض ضريبة إجمالية مقطوعة لأنه – في هذه الحالة – أيًا ما كان القرار الاقتصادي الذي يتخذه الفرد فإنه لن يـؤثر علـى مقدار الاستقطاع الضريبي، اللهم إلا إذا اتخذ قرارًا بتفضيل الفراغ على العمل. وحيث إنه لا يوجد في الوقت الراهن نظام ضريبي يقتصر على ضريبة إجمالية مقطوعة فإن غاية ما يطمـح إليه الاقتصاديون من حياد في النظام الضريبي ينصرف إلى عدم اخـتلاف أسـعار الضـريبة في هذا النظام بين الأنماط المختلفـة مـن الاسـتهلاك والاسـتثمار، ومـن المعلـوم أن عـدم الحيـاد الضريبي يأتي من روافد عديدة من أهمها:

١- عدم شمول الوعاء الضريبي.
٢- التفاوت في الأسعار الاسمية للضرائب.
٣- التفاوت في تحديد مفهوم المادة الخاضعة للضريبة.
٤- الإعفاءات الضريبية.

ويدافع الاقتصاديون عن الحياد الضريبي باعتباره مطلبًا للحفاظ على الكفاءة الاقتصادية، وتفترض هذه المقولة أن العمل المسبق للاقتصاد قبل فرض الضريبة يتسم بالكفاءة، كما تفترض - ضمنًا - مفهومًا للكفاءة متفقًا عليه في النظم الاقتصادية المختلفة. وترد على هذه المقولة مآخذ لعل من أهمها:

١- إن العمل المسبق للاقتصاد قبل فرض الاستقطاع قد لا يتسم بالكفاءة مثلما في الحالات المعروفة لإخفاق السوق، والتي قد يكون عدم الحياد فيها أمرًا مطلوبًا لعلاج القصور في الكفاءة.

٢- عدم كفاية المفهوم التقليدي للكفاءة لاستيعاب أبعادها في الاقتصاد الإسلامي، ويمكن لنا في هذا الصدد - أن نورد ما يلي:

أ- أن العدالة في النظام الإسلامي - وعلى خلاف الاقتصاد التقليدي - هي في رأينا متغير داخلي في نظام الكفاءة، لأن هدف تحقيق أقصى إشباع ممكن يتحقق بمزاوجة الكفاءة والعدالة من خلال رعاية الأولويات والاعتدال وتحقيق حد الكفاية، فالكفاءة - فيما نرى - لا تنصرف فقط إلى عملية تعظيم إشباع الحاجات بل تتضمن أيضًا مدى نطاق هذه الحاجات، هل هي فقط حاجات القادرين على الدفع في ظل توزيع للدخل والثروة قد يكون غير عادل، أم هي الحاجات المعتبرة كلها بحسب أولوياتها؟ وفي ضوء ذلك فإن ما يتصف بالعدالة لا ينتقص من الكفاءة حتى وإن كان غير محايد، اللهم إلا إذا كان يمكن تحقيق نفس مستوى وهيكل الحاجات بتكلفة أقل.

ب- إن الأثمان التي يتم ترتيب البدائل في الاختيار على أساسها ليست ذات بنية موضوعية صرفة لا تتطرق إليها أحكام قيمية، بل تتأثر هذه البنية بالضرورة بالأحكام القيمية

من خلال تأثير هذه الأحكام على السلوك القابع خلف جداول العرض والطلب التي تتحدد بتفاعلها الأثمان.

ج- إن عائد النشاط الاقتصادي الإسلامي الذي يجري تعظيمه ليس عائدًا ماديًا فقط بل يوجد إلى جانب العائد المادي عائد غير مادي أيضًا يتمثل – في الدنيا – في حالة الرضا التي يستشعرها الإنسان المسلم عندما يلتزم بما أوجبه الله عليه في النشاط الاقتصادي، ونطلق عليه نحن "عائد الإلتزام".

ثانيًا: بعض مظاهر من حياد وعدم حياد الزكاة

١ - مظاهر من حياد الزكاة: من أهم هذه المظاهر

أ- أن الزكاة تعتبر محايدة في إطار بعض أنماط الأموال الخاضعة لها، كالنقدين وعروض التجارة، حيث تفرض سعرًا موحدًا ونصابًا موحدًا.

ب- أن الزكاة تتبنى معيارًا موحدًا بالنسبة لتقويم الوعاء واستيفاء الزكاة داخل كل نمط من أنماط الأموال، فإما تأخذ بمعيار عيني، كزكاة الزروع والأنعام، أو تأخذ بالتقويم بسعر السوق وقت الاستئداء، كزكاة عروض التجارة، وفقًا لما استقر عليه الفقه والفكر الاقتصادي والمحاسبي الإسلامي.

ج- تتبنى الزكاة معيارًا موحدًا لخصم الأعباء العائلية الحقيقية، فلا تربط ذلك بشروط معينة كالإعفاءات العائلية في بعض الأنظمة الضريبية المعاصرة.

٢ - مظاهر من عدم حياد الزكاة: من أهم هذه المظاهر

أ- عدم شمول الوعاء لكل الأموال إذا ما أخذنا بالآراء المضيقة لوعاء الزكاة.

ب- اختلاف الأسعار الاسمية بين الأوعية المختلفة، وعلى سبيل المثال فإن سعر الزكاة على النقدين وعروض التجارة (٢,٥٪) بينما سعر زكاة الزروع إما (٥٪) أو(١٠٪).

ج- اختلاف النصاب بين أنماط الأموال المختلفة، واختلافه كذلك داخل بعض هذه الأنماط.

د- عدم خضوع غير المسلم للزكاة.

هـ- التفرقة في معاملة رأس المال: ويتمثل ذلك في إعفاء عروض القنية من الزكاة، وإلحاق الأصول الثابتة بها، وفرض الزكاة على رأس المال المتداول ورأس المال النقدي العاطل.

ثالثًا: هل الزكاة محايدة اقتصاديًا ؟

هل نستنتج مما تقدم عرضه من مظاهر عدم حياد الزكاة أن الزكاة غير محايدة.

الحقيقة أن المعول عليه في مدى حياد الاستقطاع من عدمه ليس توفر مظاهر عدم الحياد في ذاتها بل ما تتركه من تأثير على سلوك الناس في الاقتصاد محل الاعتبار على نحو يضر بالكفاءة الاقتصادية، وبافتراض أن الاقتصاد كان يحقق هذه الكفاءة في غيبة الاستقطاع. كذلك فإن عدم الحياد قد يكون مطلوبًا بالقدر الذي يعالج أوجه قصور في الكفاءة، ونناقش فيما يلي موضوع حياد الزكاة في إطار هذين المحورين: مدى حياد الزكاة من خلال دراسة تأثيرها على الأثمان النسبية، والعلاقة بين أوجه عدم حياد الزكاة والكفاءة.

١ - تأثير الزكاة على الأثمان النسبية

من المعلوم أن الفقه والفكر الاقتصادي والمحاسبي الإسلامي يذهب إلى كون الزكاة إنفاقًا للدخل وليست تكلفة عليه، كما أنه لا يتوقع ولا يجب نقل عبئها باعتبارها فريضة واجبة على المكلف بها دون غيره. وبالتالي فإن تباين هذا الاستقطاع بين الأوعية المختلفة لا يتوقع أن يؤثر - من هذا السبيل- على الأسعار النسبية، ومن ثم فالزكاة في هذا الإطار تعتبر محايدة.

وأما فيما يتعلق بالزكاة كإنفاق فإن مجالات التأثير في الأسعار قد تكون مجالات كبيرة نكتفي منها في هذا الصدد بدراسة أثر إنفاق جانب من حصيلة الزكاة على فاقدي وناقصي الكفاية - وفي هذا الصدد يتوقع أن تتأثر الهياكل الطلبية لهؤلاء (بل وهياكل العرض أيضًا) ومن ثم الهياكل الطلبية الإجمالية، وهياكل الأسعار النسبية، وعلى نحو يتوقف على طبيعة ودرجة استجابة هياكل العرض، وبافتراض بقاء العوامل الأخرى على حالها، وهذا التعديل رغم أنه يعني عدم حياد الزكاة في هذا الصدد إلا أنه يعتبر أمرًا مرغوبًا لتحقيق الكفاءة

الاقتصادية بمفهومها في الاقتصاد الإسلامي من خلال الإسهام في تحقيق كفاية فاقدي وناقصي الكفاية ذوي المنافع الحدية الأعلى للدخل والاستهلاك، وذلك إما بطريقة مباشرة من خلال ارتفاع مستوى وهيكل إنفاقهم الاستهلاكي أو بطريقة غير مباشرة من خلال ارتفاع مستوى إنفاقهم الاستثماري.

٢ - العلاقة بين الكفاءة وأوجه عدم حياد الزكاة

نظرًا لضيق المجال نختار وجهين من أوجه عدم حياد الزكاة ونخضعهما للتحليل.

الوجه الأول: عدم خضوع غير المسلم للزكاة

هل تغير هذه الحقيقة من السلوك الاقتصادي ؟

بالنسبة للمسلم فإن الزكاة كاستقطاع هي كما سبق ذكره، إنفاق للدخل وليست تكلفة عليه، ومن ثم فلا يتوقع أن تؤدي إلى اختلاف هياكل التكلفة بين الأوعية المختلفة، ومن ثم هياكل الأسعار، بل ربما تكون الزكاة حافزًا لدى المسلمين لزيادة العمل والإنتاج، ومن ثم الدخول المتوقعة حتى يزيد مقدار الزكاة الواجبة وتزيد إمكانيات الإنفاق في سبيل الله والتعرض لفضله، وهذا بالإضافة إلى أن إيتاء الزكاة يعتبر من معطيات تعظيم عائد الالتزام الذي هو أحد مكوني العائد الكلي في الاقتصاد الإسلامي فيما نراه.

وأما بالنسبة لغير المسلم، فلا يتوقع أن تتغير خياراته نتيجة عدم خضوع أمواله للزكاة، وذلك بسبب عدم تغير هياكل الأسعار بعد فرض الزكاة.

الوجه الثاني: التفرقة في المعاملة الزكوية لرأس المال

فمن المعلوم أن عروض القنية معفاة من الزكاة، ويقصد بعروض القنية تلك التي تقتنى للاستعمال وليست معدة للبيع والاتجار كالمنزل الذي يسكنه صاحبه والأثاث الذي يقتنيه

للاستخدام، وألحقت في ذلك الأصول الثابتة في المشروعات الإنتاجية بعروض القنية باعتبارها هي أيضًا ليست معدة للبيع والاتجار.

وفي الحالة الأولى فإن إعفاء عروض القنية من الزكاة قد يكون أمرًا مبررًا بأنها غير معدة للنماء بل ويمكن اعتبارها من تكاليف إنتاج الدخل ولكن ألا يشجع ذلك خيار الإنفاق على هذه العروض على حساب خيار الادخار والاستثمار؟ في رأينا أن الحاجة إلى اقتناء عروض القنية حاجة معتبرة ومن ثم فإن الإنفاق عليها حتى وأن تأثر بعدم شمولها بفرض الزكاة فإنه إنفاق على حاجة حقيقية كما أن المفترض أن المسلم يلتزم بالاعتدال في قضاء الحاجات. وقضاء الحاجات في إطار الاعتدال والأولويات من صلب الكفاءة في الاقتصاد الإسلامي.

ولكن إذا ما انتقلنا إلى الحالة الثانية فإن إلحاق الأصول الثابتة بعروض القنية يثير تساؤلات عديدة، من أهمها:

أ- هل يشجع ذلك على زيادة نسبة الأصول الثابتة في هيكل الأصول وعلى حساب الأصول المتداولة ؟ وما أثر ذلك على التكلفة المتوسطة للناتج ؟

ولسنا بصدد تقديم إجابة قاطعة على هذا التساؤل، وإنما سنكتفي بأن نعرض بعض الأفكار في هذا الصدد، ومنها: أن زيادة نسبة الأصول الثابتة في هيكل الأصول يتوقف - فيما يتوقف - على مدى تأثير ذلك على الربحية المقارنة لرأس المال المستثمر في المشروع، كما أن تأثير زيادة نسبة الأصول الثابتة على متوسط تكلفة الإنتاج سيتوقف - فيما يتوقف - على نسب واتجاه التغير في كل من التكلفة المتوسطة المتغيرة والثابتة، المصاحبة لإحلال رأس المال الثابت محل رأس المال المتغير، كما يتوقف هذا التأثير أيضًا على أثر هذا الإحلال على حجم الناتج وجودته، وأخيرًا فإن بعض الفقهاء والاقتصاديين يرون إخضاع الأصول الثابتة للزكاة.

ب- هل يعتبر عدم إخضاع الأصول الثابتة للزكاة حافزًا سلبيًا يتيح إمكانية ترك الأصول الثابتة دون مستوى التشغيل الكامل ؟ وهذا تساؤل وجيه، ولكننا نرى أنه يحد من

هذه الإمكانية أن ترك هذه الأصول عاطلة – اختيارًا – أمر غير مرجح لأن تحويل رأس المال النقدي إلى رأس مال عيني في المجال الاقتصادي يعني – عادة – الرغبة في تشغيله تشغيلاً اقتصاديًا رشيدًا، كما أن تركه معطلاً يعني ضياع العائد على رأس المال النقدي المستثمر فيه وهو – عادة –كبير نسبيًا، والاحتمال الأقوى هو أن عدم الاستغلال الكامل لهذه الأصول إنما يكون عادة لأسباب أخرى غير اختيارية منها انخفاض الطلب على منتجات المشروع على نحو لا يمكن فيه تغطية جزء من التكاليف الثابتة أو تغطية إجمالي التكاليف المتغيرة، وأخيرًا فإن التمييز لصالح الأصول الثابتة قد يكون في صالح عملية التنمية الاقتصادية التي تحتاج إلى مقادير هائلة من هذه الأصول.

وفي إطار المعاملة الزكوية التفضيلية لرأس المال تثور مسألة عدم إعفاء رأس المال النقدي العاطل الذي لا يدر دخلاً، والحقيقة أنه يمكن تبرير ذلك من وجهة نظر تحقيق الكفاءة بأن عدم الإعفاء – في هذه الحالة – يحفز خيار الاستثمار على حساب خيار الاكتناز، كما أن خيار الاحتفاظ بالسيولة هو عادة اختيار وليس اضطرارًا، وهذا الخيار يمكن أن يكون ضارًا بالكفاءة، اللهم إلا أن يكون بغرض الوفاء بحاجات معتدلة للسيولة كالاحتفاظ بالنقود لإجراء المبادلات والاحتياط مثلاً، وهي حاجات تستلزم الاحتفاظ بالنقود بمقادير محدودة ولفترة تقل عادة – عن حول هجري. فإذا ما كانت هذه الأرصدة كبيرة نسبيًا وثمة حاجة للاحتفاظ بها لفترة طويلة فيمكن حال ذلك تشغيلها في استثمارات قصيرة الأجل تتمتع بقدر عالٍ من السيولة ولحين الحاجة إليها.

الخلاصة: إن للزكاة أوجهًا من الحياد، وهو حياد مفيد للكفاءة الاقتصادية، كما أن لها أوجهًا من عدم الحياد، وقد تناولنا بعضًا من هذه الأوجه بالتحليل، وقد يتبين من التحليل أن عدم الحياد في هذه الأوجه أمر مطلوب لتحقيق الكفاءة الاقتصادية (بمفهومها في الاقتصاد

الإسلامي) التي يبتغى بالحياد تحقيقها. وهذا فضلاً عن ضرورة مراعاة أن هناك أوجهًا خلافية في أحكام الزكاة يمكن أن تسهم اعتبارات الكفاءة في عملية ترجيحها... والله أعلم.

الأربعاء في ١٤٢٤/١١/٢٩هـ — ٢٠٠٤/١/٢١م

د. نجاح عبد العليم أبو الفتوح

حوارات العام الدراسي
١٤٢٤ - ١٤٢٥هـ

الزكاة على الدخل

هل من زكاة تفرض على دخل العمل أو على الرواتب والأجور ؟

قد يكسب الإنسان من ماله أو من عمله، أو من عمله وماله معًا. وهذا المال قد يكون عروضًا تجارية (بضائع)، وقد يكون أصولاً ثابتة، فإذا كان أصولاً ثابتة، كان معنى هذا أنه يكسب من عمله وآلته، ولذلك لا أصحح ما قاله الأساتذة (عبد الرحمن حسن ومحمد أبو زهرة وعبد الوهاب خلاف) من أن تأجير الدار يشبه كسب (دخل) العمل. فتأجير الدار دخل ناتج من مال، في حين أن كسب العمل (أو الراتب أو الأجر) دخل ناتج من عمل، فالأول يدخل في المستغلات دون الثاني (قارن فقه الزكاة للقرضاوي ٤٨٩/١). والمستغلات (حسب عبارة بعض الفقهاء) هي الأصول الثابتة المعدَّة للكراء.

والزكاة عمومًا هي زكاة على الأموال (بخلاف زكاة الفطر التي هي زكاة على الأشخاص أو الرؤوس)، من نقود وزروع وثمار وأنعام وعروض تجارة، وتفرض زكاة المال بعد حولان الحول وبلوغ النصاب، فإذا فرضت زكاة على العمل، أو على الكسب المتولد من العمل، كانت هذه الزكاة من باب الزكاة على الدخول، وليست هي من باب الزكاة على الأصول (الأموال).

وقد رأى الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي فرض زكاة على الرواتب والأجور، وربما تأثر بالضريبة الوضعية على الرواتب والأجور، وقد احتاج لأجل تجويز فرضها إلى عدة تكلفات، منها: توهين الأحاديث الواردة في الحول، أي عدم اشتراط حولان الحول، وربما فعل ذلك لأجل إمكان جباية الزكاة، بصورة يومية أو أسبوعية أو شهرية، واقتطاعها في المنبع، أي عند صرف الراتب أو الأجر، واصطدم بمشكلة أخرى، هي اشتراط الفضل عن الحوائج الأصلية، واشتراط النصاب، ولا أدري كيف يمكن تحقيق ذلك، في حالة الزكاة على

دخل العمل؟ فذهب في الحوائج الأصلية إلى التقدير، وليس إلى ما يقع منها فعلاً، وذهب في النصاب الشرعي إلى تقريبه من المفهوم الوضعي للحد الأدنى للمعيشة، وهما مفهومان مختلفان، وذهب في المال المستفاد إلى أنه دخل، يجب أن يزكى فور استفادته، ولزمه في ذلك أن يبحث عن طريقة لتوهين الحول وتضعيفه في الزكاة، مع أنه لم يعترض عليه، عند بحثه في شروط الزكاة، أو في الزكوات الأخرى: زكاة النقود والأنعام وعروض التجارة.

هذا مع أن المال المستفاد لم يوصف بهذا الوصف إلا بالاستناد إلى المال الحولي، فهو واقع ضمن الحول، وليس على رأسه، وخلاف الفقهاء فيه هو: هل يضم إلى النصاب، ويكون حوله حول النصاب، أم يفرد له حول مستقل ؟ ولا أدري كيف وجهه القرضاوي وجهة أخرى، بعيدة عن الحول، وقاضية عليه ؟ هذا مع أن تزكية المال المستفاد فور استفادته مناقضة تمامًا لتزكيته في الحول، كالفرق بين زكاة الدخول وزكاة الثروات، أو بين الزكاة على الدخل والزكاة على رأس المال، فهل نلغي الحول لأجل المال المستفاد ؟ أم نلغي المال المستفاد لأجل الحول ؟ إنهما لا يجتمعان، ثم إن كل الأموال أصلها أموال مستفادة، فإما أن نطبق الزكاة على المال الحولي أو على المال المستفاد، فإذا جمعنا بينهما كان هناك ثِنَى (ازدواج). فزكاة الرواتب تتناقض مع زكاة النقود. فإذا تم فرضهما معًا، أدى هذا إلى الثنى. وبما أن زكاة النقود ثابتة، كان من المناسب اعتمادها دون زكاة الرواتب، وإذا فرضت زكاة الرواتب، كان لابد من إعفاء الموظفين والعمال من زكاة النقود، مع أنها ثابتة.

وقد بين أبو عبيد أن ما تأخذه الدولة من العطاء، أو من العُمالة (الراتب)، ليس زكاة للمال المستفاد، وإنما هي زكاة مال آخر، استحق أداؤها، فتم تنزيلها من العطاء، على سبيل المُقاصَّة. وقد اتهم القرضاوي رأي أبي عبيد بالتكلف والتعسف (فقه الزكاة ١/ ٤٩٩)، مع أن العكس هو الصحيح.

ولعل الذي أوقع القرضاوي في الوهم هو أن الزكاة كانت تقتطع من الرواتب (العمالات) أو الأرزاق أو الجوائز أو العطايا، فحسبها القرضاوي زكاة على الراتب، وهي زكاة مال آخر، تقتطع من الراتب، (وفي مداخلة للدكتور عبد العظيم إصلاحي رأى أنه يجب التفرقة بين العطايا من جهة والرواتب والأجور من جهة)، فقد ينظر إلى العطايا على

أنها أشبه ما تكون بالركاز، ومن ثم بزكاة الزروع والثمار. وربما كان القرضاوي يريد المصادقة على ضريبة الرواتب والأجور، فاستبدل لفظ الزكاة بلفظ الضريبة ليس إلا، ولماذا قال بزكاة المال المستفاد في الرواتب والأجور، ولم يقل بزكاة المال المستفاد في الأنعام، والنقود، وعروض التجارة ؟

يقول القرضاوي بمناسبة كلامه عن زكاة كسب العمل: "إن الفلاح الذي يزرع أرضًا مستأجرة يؤخذ منه (...) ١٠ ٪ أو ٥٪ من غلة الأرض، إذا بلغت ٥٠ كيلة مصرية (٥ أوسق=٦٥٣ كغ)، بمجرد حصاد الزرع وتصفية الخارج، أما مالك الأرض نفسه الذي قد يقبض في ساعة واحدة مئات الدنانير أو آلافها، من كراء هذه الأرض، فلا يؤخذ منه شيء (...)، لأنهم يشترطون أن يحول الحول على هذه المئات أو الآلاف" (فقه الزكاة ١/ ٥٠٦).

جوابه أن هذه المسألة تتعلق بدخل المال (كسب الأرض)، أي بالمستغلات، ولا تتعلق بدخل العمل الذي يتحدث عنه القرضاوي هنا، وإذا اعتبرنا أن زكاة الزروع والثمار هي حق الغلة والأرض معًا، فيمكن أخذ حصة مالك الأرض من الزكاة مع زكاة الغلة، بدون حولان حول، ولا نسمي هذه الزكاة زكاة دخل عمل، أو زكاة مال مستفاد، بل نسميها زكاة زروع وثمار، وزعت على المكلفين بها حسب القواعد.

وذكر القرضاوي أن العمال والموظفين، إذا لم تؤخذ منهم الزكاة على طريقته، فإنهم يسرفون، ولكن هذا ينطبق أيضًا على زكاة الأنعام، وزكاة الزروع والثمار، قال تعالى: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ [الأنعام: ١٤١]. فقد دعاهم إلى عدم الإسراف في الأكل والإنفاق، كي لا يكون الإسراف ذريعة للتهرب من الزكاة. (وفي مداخلة للدكتور سعد اللحياني تساءل عن شرط الحول: هل يؤدي إلى الإسراف) ؟

وإذا كان قصد الشيخ القرضاوي أن تكون الزكاة على الرواتب والأجور زكاة حولية، كما يفهم من كلامه في عدد من المواضع (ص ٥١٣ و ٥١٥)، رجعت الزكاة زكاة على النقود، لا زكاة على الرواتب، وعندئذ لا أحد يخالفه، ولا يحتاج في ذلك إلى توهين الحول، ولا إلى التعسف في فهم المال المستفاد، وغير ذلك من العمليات الجراحية.

وقد نقل الدكتور القرضاوي عن الأساتذة (عبد الرحمن حسن، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف) هذا النص: "أما كسب العمل (...) فإنه يؤخذ منه زكاة، إن مضى عليه حول، وبلغ نصابًا". لكن هل هذه زكاة على كسب العمل، أم زكاة على النقود؟

نعم لو شاء أحد أن يزكي مالاً مستفادًا فور استفادته، على سبيل الصدقة النافلة، فهذا حسن ولا بأس فيه، ولكن ليس هو موضع بحثنا، وهو الزكاة الإلزامية.

ثم إن الموظفين والعمال كانوا موجودين في عصر النبي ﷺ، ولم تكن تفرض زكاة على رواتبهم وأجورهم، بل كانت تفرض زكاة على نقودهم، إذا فضل منها فضل، وبلغ النصاب، وحال عليه الحول، كما أن الفقهاء بوبوا أبوابًا لزكاة النقود ولزكاة الأنعام ولزكاة الزروع والثمار ولزكاة عروض التجارة وغيرها، ولم يبوبوا أي باب لزكاة دخل العمل أو الرواتب والأجور.

وأريد أن أنوه هنا إلى أن البروفيسور موريس آليه كتب مقالاً في مجلة "لوفيغارو" الفرنسية ١٩٨٩/٧/١م، بعنوان: "يجب إلغاء جميع الضرائب على الدخول"، ودعا إلى فرض ضريبة على رأس المال، بمعدل نسبي غير تصاعدي ٢-٢,٥٪ (انظر أيضًا كتابه: الضريبة على رأس المال، وكتابه: من أجل إصلاح ضريبي). وهو إصلاح باتجاه الإسلام، وبعكس اتجاه الغرب.

يبدو لي أن الشيخ القرضاوي قد قرر التوسع في أموال الزكاة، ثم بحث عن أدلة لتأييد قراره المسبق، وهذا كمن يقرر التضييق في أموال الزكاة، ثم يستدل لما أراده، فهذا كله من الأحكام المسبقة، وليس من باب الاستدلال الصحيح، وإذا جاز أن نسمي هذا اجتهادًا، فإن الاجتهاد على هذه الصورة يصبح سهلاً.

الأربعاء في ١٤٢٥/١/٢ هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٤/٣/٣ م

المصلحة المرسلة
لماذا قرر المجمع أن تكون عامة لا خاصة ؟

أولاً أحب أن أبين بين يدي الموضوع أن علم الاقتصاد هو علم الأثرة، لا علم الإيثار، كما يدعي بعض الكاتبين في الاقتصاد الإسلامي، فالاقتصاد ليس مبنيًا على الإحسان، بل هو علم المصلحة المادية الشخصية، وليس في هذا مساس بالمصالح العامة، لأن المصالح الخاصة تعمل في الحدود التي لا تتعارض فيها مع المصالح العامة، وهذا بدوره ينطوي على خدمة كبيرة لهذه المصالح العامة، من خلال الكفاءة والحافز، والمصالح العامة والخيرية هي قيود تشريعية تأتي من خارج الاقتصاد، في شكل أوامر أو نواه دينية أو قوانين أو نظم، ومن المعلوم أن الرشد –كما هو معروف عند علماء الفقه والأصول– هو صلاح المال، والمقصود بصلاح المال هو أهلية المسلم للتصرف المالي وفق مصالحه الخاصة التي تنبئ برشده.

ومن المعلوم فقهًا أن حافز المعاوضة أقوى من حافز الإحسان والتبرع، ولهذا فإن النشاط الاقتصادي يقوم على حافز المعاوضة، في حين أن النشاط الخيري يقوم على حافز التبرع، والحافز الأول حافز مادي دنيوي، والحافز الثاني حافز معنوي ديني، والأول غالب، والثاني نادر.

وفي معرض المقارنة بين المعاوضات والتبرعات، يقول العز بن عبد السلام: "لا عبرة بالهبات والوصايا والصدقات، لأنها نادرة لا يجود بها مستحقها إلا نادرًا" (القواعد الكبرى ٣٤٧/١ و ١٢٢/٢). وتجد مثل هذا الكلام أيضًا عند الجويني، في البرهان وفي الغياثي أيضًا، كما تجده عند غير المسلمين، كآدم سميث وغيره.

فالدوافع في المعاوضات دوافع مبنية على المصلحة الشخصية الخاصة (الأثرة)، في حين أن الدوافع في التبرعات دوافع مبنية على مصلحة الآخرين (الإيثار).

ويبدو أن بعض الكاتبين في أصول الفقه لا تزال توحي كتاباتهم بالتركيز على المصالح العامة، وإهمال المصالح الخاصة، وكأننا نعيش في العهود الاشتراكية القائمة على تعزيز النشاط العام (أو القطاع العام)، وإهمال النشاط الخاص (أو القطاع الخاص)، ولعل السبب أن المصلحة الخاصة لا تحتاج في نظرهم إلى حافز، لأنها شيء فطري غريزي، يميل إليه الناس بطبعهم، لكن هذا أدى مع طول الزمن إلى ضمورها وغموضها وتشويه مكانتها في أدبيات المصلحة، ولاسيما بالنسبة للمهتمين بالاقتصاد.

وكما أن المصالح العامة تقدم على المصالح الخاصة عند التعارض، فإن المصالح الخاصة تخدم المصالح العامة، تبعًا وبالعرض، قال الشاطبي: "كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلها، وهذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان، واستجلابه حظه (نفعه) في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض" (الموافقات ١٨٥/٢).

انعقدت في مسقط الدورة الخامسة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في الفترة ١٥-١٤٢٥/١/٢٠هـ= ٦-٢٠٠٤/٣/١١م. وكانت "المصالح المرسلة" من بين المسائل المطروحة في هذه الدورة، وقرر فيها المجمع أن تكون كلية لا جزئية، وعامة لا خاصة، ولا أدري لماذا يجب أن تكون كذلك ؟ فهذا يقال عند تعارض المصالح والترجيح (المفاضلة) بينها، فإذا تعارضت مصلحة كلية مع مصلحة جزئية قدمت الكلية، وإذا تعارضت مصلحة عامة مع مصلحة خاصة قدمت العامة، وإذا لم يكن هناك تعارض، فإن كلاً من المصلحة الخاصة والمصلحة الجزئية مصلحة معتبرة شرعًا.

في كتب أصول الفقه، يذكر العديد من العلماء أن المصلحة يجب أن تجلب النفع لأكبر عدد من الناس، ولا تنحصر فائدتها في شخص أو فئة محدودة، وإلا كانت مصلحة مردودة! وهذا أمر عجيب يوحي بطغيان المصلحة العامة وإهمال المصلحة الخاصة أو الفردية، وإذا كانت المصلحة هي المصلحة العامة، مثل جمع المصحف وتدوين الدواوين وسك النقود وتنظيم السير، فأين المصطلح الذي يتعلق بالمصلحة الخاصة ؟ أم يرون أن ليس هناك مكان للمصلحة الخاصة !

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كتب أصول الفقه تقسم المصالح إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول: مصلحة معتبرة، وهي التي يشهد لها أصل (نص) بالاعتبار، مثل مصلحة تحريم الربا؛ ومصلحة ملغاة، وهي التي يشهد لها أصل بالإلغاء، مثل مصلحة المرابي؛ ومصلحة مرسلة، وهي التي لا يشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء، مثل مصلحة سك النقود.

والمصلحة المرسلة تختص بالمذهب المالكي أساسًا، وقد حاول القرافي "المالكي"، ومن قلده من الكاتبين المعاصرين، أن يجعلوها عامة في جميع المذاهب، غير أني لازلت أرتاب في هذه المحاولة، وأعتقد أنها تحتاج إلى تحقيق عميق ودقيق، وربما يريد القرافي أن ينزل الناس على مذهبه، وربما راقت كلمته للكثير من العلماء في المذهب المالكي وغيره من المذاهب.

والمصلحة المرسلة غامضة، وربما يختلف العلماء في فهمها أو في ضوابطها، سواء أكانوا من المالكية أم من غير المالكية:

١- فإن كان معناها الأمور المسكوت عنها، فهذا تغني عنه قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"، ولا نحتاج فيه إلى قاعدة المصلحة المرسلة، ثم كيف نحكم على أن هذه الأمور مصالح من قبل أن يتم الاجتهاد فيها ؟ إن الاجتهاد قد يحول المسكوت عنه إلى مصلحة معتبرة، أو إلى مصلحة ملغاة، وعندئذ فإن الأمر المسكوت عنه قد يعدّه المجتهد مصلحة من باب الفرض (الفرضية) الذي يجب التحقق منه بالاختبار، حتى إذا تحقق أنه مصلحة صار مصلحة معتبرة بالاجتهاد، وإلا كان مصلحة ملغاة.

٢- وإن كان معناها أنها مصالح موافقة للمقاصد والقواعد العامة، فهذا أيضًا يقرّبها من أنها قياس عام، فلا تخرج بذلك عن القياس.

٣- وإن كان معناها موافقًا لمعنى استحسان المصلحة عند الحنفية، وهنا نستحضر قول الإمام مالك بأن: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"، فهذا من شأنه تحرير المصلحة من

القواعد والأصول، ومن شأنه أيضًا تقديم المصلحة على القياس، وهذا ما سنبينه لدى الكلام عن الاستحسان عند الحنفية، وربما كان الإمام مالك يريد الأخذ بما سبق أن أخذ به الحنفية، ولكن تحت اسم آخر، فسمى الاستحسان استصلاحًا.

يذكر بعض العلماء، ومنهم الشيخ مصطفى الزرقا، في كتابه "الاستصلاح"، أن الحنفية في الاستحسان كالمالكية في الاستصلاح (المصالح المرسلة). ويعرف الحنفية الاستحسان بتعاريف مختلفة ومضطربة، منها أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعجز عن التعبير عنه، ومنها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو العدول عن قياس ظاهر إلى قياس خفي، أما القول بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد... فهذا غير مقبول، نعم لا بأس أن ينقدح دليل لدى المجتهد أو الباحث، ولكن هذا لا يعدو أن يكون فرضًا، يجب اختباره، ومن ثم التعبير عنه، وإذا كان العالم المجتهد لا يقوى على التعبير، فمن الذي يقوى عليه إذن؟ وإذا كان لا يقدر عليه الآن، أفلا يقدر عليه بعد لحظات أو دقائق أو ساعات ؟ وإذا كان الاستحسان ما حسّنه العقل، فأنا لا أنفي أن المسلم، ولاسيما إذا كان عالمًا، يكون له عقل وملكة وذوق ودربة ومهارة، ولكن لا أنفي بالمقابل أن العالم قد ينحرف حتى يصبح أخطر من العامي، لا أحد يجب أن يكون فوق القانون وفوق الفقه وفوق الأصول والقواعد، وهل يعقل أن تترك الأحكام للكشف والإلهام والرؤيا في المنام ؟ إنه لا يجوز أن يقال: القياس كذا والاستحسان كذا، فهذا إما خطأ في القياس، أو خطأ في المنهج من أصله.

يقول الإمام محمد: "كان أبو حنيفة إذا قاس نازعه أصحابه المقاييس، فإذا قال: أستحسن، لم يلحق به أحد"! هل المعنى أنهم لا يتمتعون بمهارته، أم أنهم يعرضون عن متابعته؟ أنا حنفي ولكني لا أغبطه على استحسانه، وأتمنى لو بقي ملتزمًا بالقياس الصحيح. والمسألة عندي: هل نقيس على الأصل أم على الرخصة ؟ ثم هل نقيس على هذه القاعدة (أو الرخصة) أو تلك ؟

وعرف مصطفى الزرقا الاستحسان بأنه العدول عن القياس إلى "المصلحة"، وقد يبدو لقارئ كتابه أنه اعتمد في ذلك على تعريف ابن رشد "المالكي" بأن الاستحسان هو: "الالتفات إلى المصلحة". الحقيقة أن الحنفية يقسمون الاستحسان إلى: استحسان بالنص،

واستحسان بالإجماع، واستحسان بالضرورة، واستحسان بالعرف، واستحسان بالمصلحة، واستحسان بالقياس الخفي (انظر على سبيل المثال: أصول الفقه لزكي الدين شعبان، ص ٢١٤ ؛ وأصول الفقه لمحمد مصطفى شلبي، ص ٢٧٠). وهذا التقسيم فيه خلط، لأن الاعتبارات فيه مختلفة، فالاستحسان بالنص والاستحسان بالإجماع يجمعهما اعتبار واحد، أما الاستحسان بالقياس فهو ليس قسيمًا لأي استحسان آخر، بل هو يدخل في كل استحسان من الاستحسانات المذكورة. لكن مايهمنا هنا هو التنبيه إلى خطورة الاستحسان بالعرف، وخطورة الاستحسان بالمصلحة، فهذان النوعان من الاستحسان يخرجانه من مباحث القياس فعلاً، بل هما يخالفان القياس، أما سائر الاستحسانات فليس فيها خطورة، كما أنها ليست من الاستحسان في حقيقته، بل هي داخلة إما في النص، أو في الإجماع، أو في الضرورة، أو في القياس.

ورأي الشيخ الزرقا وسائر الحنفية، الذين يقدمون المصلحة على القياس، يكاد يشبه رأي الطوفي الذي يقدم المصلحة على النص، وهذه الآراء كأنها مبنية على أن النصوص الشرعية غير معجزة، بل كأنها نصوص بشرية، أو أنها مبنية على أن المجتهدين لا يفهمون إعجاز هذه النصوص الشرعية، وهل إذا قدمت المصلحة على النص، أو على القياس، سيبقى شيء من الدين ؟ لماذا يذكر العلماء، في مواضع أخرى، أن النصوص الشرعية معجزة، ولايذكرون مثله في هذا الموضع ؟

لعل الذي دفع هؤلاء العلماء إلى ما ذهبوا إليه هو أحد أمرين: الأمر الأول أنهم حسب مذهبهم يقيسون على القاعدة، ولا يقيسون على الاستثناء، مع أن النصوص الشرعية نفسها منها ما هو حسب القواعد، ومنها ما هو رخص. والأمر الثاني أنهم ربما يريدون أن يتحرروا من النص والقياس باتجاه المصالح، وتحت مظلة المقاصد وحدها !

وكان من المناسب أن يعدلوا قاعدتهم: "ما كان على خلاف القياس فغيره عليه لايقاس" على الشكل التالي: "ما كان على خلاف القياس فغيره عليه يمكن أن يقاس"، مثل

ذهب معجل بذهب مؤجل مساوٍ له، فهذا منهي عنه بيعًا، مرخص فيه قرضًا، ومثله أيضًا النهي عن المزابنة، والترخيص في العرايا، وهذا مختلف عما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم من أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس.

وربما يكون أحسن من هذا أن نتساءل: هل تقاس هذه المسألة على القواعد أم على الرخص ؟ ثم إذا كانت تتجاذبها أكثر من قاعدة أو رخصة، فهل تقاس على هذه أو تلك ؟ فهذا الاتجاه أضبط وأقعد وأحوط، وإلا كانت المصلحة والاستحسان مرتعًا للتلاعب بالأحكام الشرعية وفق الأهواء المختلفة، ولاسيما إذا كان من شأنهما تقديم المصلحة على القياس أو على النص.

وأخيرًا أقول إن هناك حيلاً أصولية، مثلما أن هناك حيلاً فقهية، فهل الاستحسان والاستصلاح، حسب معناهما عند البعض على الأقل، من باب الحيل الأصولية ؟

إن مسألة الاستحسان ومسألة الاستصلاح مسألتان خلافيتان من حيث حجيتهما، والخلاف فيهما عظيم جدًا. فقد قال الإمام مالك (-١٧٩هـ): "الاستحسان (لاحظ أنه استخدم لفظ الاستحسان، ولم يستخدم لفظ الاستصلاح) تسعة أعشار العلم" (الموافقات ٢٢٥/٢ و٢٩٣) ! وبالمقابل قال الإمام الشافعي (-٢٠٤هـ): من استحسن فقد شرع" (المستصفى للغزالي ٢٧٤/١ و٣١١ و٣١٥). وههنا محذوف تقديره: ومن شرع فقد... كلمة لا أرى من المصلحة ذكرها، وأستحسن حذفها، وأتركها لفطنة الأساتذة السامعين أو القارئين. وإذا كان الاستحسان تسعة أعشار العلم، فماذا ترك مالك للشافعي من العلم ؟ وإذا كان من استحسن فقد شرع، فماذا ترك الشافعي لمالك من الدين ؟

أنوه هنا بأن لفظ "شرع" صرح بعض العلماء فيه بتشديد الراء، لكن قد يجوز تخفيفها. قال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، وقال أيضًا: ﴿أم لهم شركاءُ شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﴾ [الشورى: ٢١].

الأربعاء في ١٤٢٥/٣/٩هـ **د. رفيق يونس المصري**

٢٠٠٤/٤/٢٨م

المرابحة والعينة والتورُّق
بين أصول البنك وخصومه

١ - المقصود بالعنوان

تحتاج الممارسات المصرفية المعاصرة إلى مراجعة وإعادة نظر، خاصة حينما تمر بمنعطف يلفت الانتباه. والممارسات التي نحن بصددها، هي صيغ التمويل الأكثر شيوعًا واستخدامًا، فبعد أن كانت المرابحة للآمر بالشراء تستحوذ على نصيب الأسد منفردة، ظهر التورُّق المصرفي ليأخذ تقريبًا ما تبقى من ذلك النصيب، وتلتقي هاتان الصيغتان في أن المصرف يستخدمهما من باب البديل للقرض، فالعميل الآمر بالشراء في حقيقته يحتاج إلى المال ليشتري به سلعة يحتاجها، والعميل المستورُّق يحتاج إلى قرض، ولا يجد من يقرضه، أو لا يرغب في المذلة بسؤال من يقرضه. أما المصرف، فإنه يرغب في عائد على عملياته التمويلية، والقرض لا يحقق له عائدًا، لأن الزيادة على أصل القرض هي عين الربا، فيشتري السلعة نقدًا للأول ويبيعها عليه بالأجل بربح معلوم، ويبيع سلعة للثاني بيعًا آجلاً ويلتزم بترتيب شرائها بثمن حاضر هو عادة دون ثمن البيع الآجل الذي تم، ويسلم الثمن لذلك المستورُّق. فإذا كان هو الذي يشتريها نقدًا أو يرتب من يشتريها، فتلك هي العينة أو صنوها، وتمويل المصرف لهاتين الصيغتين من الناحية المحاسبية يكون من أصول المصرف، أما أن يطالعنا تطبيق، يعتمد على جانب الخصوم في عمليات مرابحة، فذلك هو الجديد، وهذا التطبيق يمثل صورة عكسية لصيغة التورُّق المصرفي، فالمصرف في التورُّق يبيع السلعة بسعر آجل ويرتب شراءها نقدًا، بينما في التطبيق الجديد للمرابحة، يشتري العميل السلعة نقدًا ويبيعها للمصرف بيعًا آجلاً.

وبناء على ما تقدم، تناول العنوان المرابحة، والعينة، والتورُّق، مشيرًا إلى انعكاسات ذلك على أصول البنك وخصومه.

٢ - المرابحة والعينة والتورُّق

كثرت الكتابات المعاصرة حول المرابحة كأحد بيوع الأمانات التي تناولتها كتب الفقه، خاصة من حيث التطبيق المصرفي المعاصر لها، ونظرًا لأن دراسة تفاصيل المرابحة تخرج عن موضوع الحوار، فإنني أكتفي بتناول القدر الذي يحتاجه الموضوع وينحصر في تناول صورة المرابحة المألوفة، وهي: أن يلجأ إلى المصرف عميل يحتاج إلى شراء سلعة ولا يتوفر لديه ثمنها، فيحدد للمصرف مواصفاتها، ويطلب منه أن يشتريها نقدًا ويبيعها عليه بثمن مؤجل، يمكن أن يكون على أقساط، حيث تتحدد تكلفة شراء المصرف لها، وهامش ربحه.

وبالمثل فإن صورة التورُّق المصرفي، أن يلجأ إلى المصرف عميل يحتاج إلى النقد، فيبيع المصرف عليه سلعة بثمن آجل، ويرتب شراءها منه بثمن حاضر يتسلمه العميل المستورُّق. وإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة،في الفترة من ١٩-١٤٢٤/١٠/٢٣هـ= ١٣-٢٠٠٣/١٢/١٧م، قد تبين له أن التورُّق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورُّق بثمن آجل، على أن يلتزم المصرف -إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة- بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورُّق. وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: عدم جواز التورُّق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأمور الآتية:

- أن التزام البائع في عقد التورُّق بالوكالة في بيع السلعة لمشتر آخر أو ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعًا، سواء أكان الالتزام مشروطًا صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة.
- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشرط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة.

- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورَّق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل، وهذه المعاملة غير التورُّق الحقيقي المعروف عند الفقهاء، وقد سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة، فصلت القول فيها البحوث المقدمة، فالتورُّق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي للسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضًا حقيقيًا وتقع في ضمانه، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تبرير الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها، وهذا لا يتوفر في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

ثانيًا: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة، امتثالا لأمر الله تعالى، كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية من بلوى الربا، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلا محضا بزيادة ترجع إلى الممول.

أما العينة، فتعريفها المتفق عليه هو: أن يبيع الرجل السلعة نسيئة ثم يشتريها بأقل مما باعها به نقدا، وبيع العينة لا يجوز عند جمهور الفقهاء من أحناف ومالكية وحنابلة وعدد من الصحابة والتابعين، منهم من منعها بلفظها ومعناها، ومنهم من منعها بمعناها، ومنهم من حمل لفظ العينة على معنى المرابحة للآمر بالشراء كالمالكية (بيع من طلبت منه سلعة للشراء

وليست عنده لطالبها بعد شرائها لنفسه من آخر)، بينما أدرجوا معنى العينة تحت بيوع الآجال (بيع المشتري ما اشتراه بالأجل لبائعه أو لوكيله نقدًا)، ولا يرون جوازها، أما النصوص التي وردت بشأن تحريم العينة فهي:

حديث ابن عمر: أن النبي ﷺ، قال:" إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بلاءً فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم". رواه أحمد وأبو داود.

حديث عائشة: "عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة، فدخلت معها أم ولد زيد بن أرقم، فقالت: يا أم المؤمنين: إني بعت غلامًا من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستمائة نقدًا، فقالت لها عائشة: بئس ما اشتريت وبئس ماشريت، أبلغي زيدًا أن جهاده مع رسول الله ﷺ، قد بطل إلا أن يتوب"، رواه الدارقطني.

(يمكن الرجوع فيما ورد حول العينة إلى الشيخ الضرير "التورُّق المصرفي: الرأي الفقهي"، ندوة البركة الرابعة والعشرين، مكة المكرمة، ص ص ١٦-٢٧).

وعند مقارنة صيغتي المرابحة والتورُّق، يبدو أنهما متفقتان من حيث حاجة العميل في كل منهما إلى المال، باعتباره جهة عجز مالي، هذا من حيث التشابه، أما من حيث الاختلاف، فإن العميل الآمر بالشراء يحتاج إلى المال ويحتاج إلى السلعة، بينما العميل المستورِّق يحتاج إلى المال فقط ولا يحتاج إلى السلعة، كما يلاحظ أن الأمر يزداد سوءًا في التورُّق المصرفي، حينما يفرض المصرف على عميله المستورِّق سلعة يبيعها عليه بالأجل ويرتب شراءها منه نقدًا، ولعل هذه الأمور من أسباب الهجوم على التورُّق مقارنة بالمرابحة.

٣- تطبيق جديد للمرابحة

طرح أحد البنوك برنامجًا جديدًا على عملائه يحتوي على اتفاقية شراء بالمرابحة، الجديد فيه أن البنك هو الآمر بالشراء، بمعنى أن عملية المرابحة هنا تظهر في جانب الخصوم من ميزانية البنك، بينما تظهر المرابحة التقليدية، التي يكون البنك فيها ممولاً للغير، في جانب الأصول، باعتباره ممولاً من موارده، وتبدو أهمية دراسة هذا البرنامج لمعرفة أبعاده، والوقوف على حقيقته،

وأهميته الاقتصادية، تمهيدًا لإمكانية الاستفادة منه، لذا فسوف يتم إن شاء الله عرض وصف موجز لهذا البرنامج، ثم نتناول أهم الملاحظات على ما ورد بالبرنامج، ثم الملاحظات العامة.

وعلى ذلك، فسوف نتناول العناصر التالية:

- وصف موجز للبرنامج.
- ملاحظات خاصة حول البرنامج.
- ملاحظات عامة.

وصف موجز للبرنامج

يتضمن البرنامج تمهيدًا يتناول العلاقة بين البنك وعميله، يستطيع العميل بعده أن يمارس رغبته من خلال البنك في تنفيذ عمليات مرابحة، حيث يشتري البنك السلعة بصفته وكيلاً عن العميل من أحد الأطراف التي يتعامل معها في الأسواق الدولية، ويسدد قيمتها من حساب العميل الجاري، ثم يشتري السلعة من العميل مرابحة (بثمن آجل) بنفس مبلغ الشراء إضافة إلى نسبة ربح، يتفق عليها، وعلى أجل السداد.

وعند عدم رغبة العميل في بيع السلعة للبنك، يكون البنك في حل من الوعد الذي ألزم نفسه به، ويطلب من العميل إقرارًا بأنه على علم بمخاطر التداول في سوق السلع الدولية.

كما يسمح البرنامج لأي طرف يرغب في تصفية المرابحة قبل تاريخ الاستحقاق، بإشعار الطرف الآخر، ولا تتم التصفية إلا برغبة مشتركة من الطرفين، ويتم الاتفاق على المبلغ الذي يسقط نظير التعجيل.

ويمكِّن البنك عميله - عند قرب حلول أجل المرابحة - من الدخول في مرابحة جديدة، كما يقدم لعميله صيغة وكالة، تتيح إتمام جميع الإجراءات، فور موافقة العميل على قيام البنك بتنفيذ عملية مرابحة.

ملاحظات خاصة على البرنامج

١- من التمهيد في اتفاقية الشراء، بدا أن البنك يثير رغبة في عميله، ثم يفيد أنها لدى عميله ابتداءً.

٢- البنك لا يشتري من سوق السلع والمعادن، بل من أحد الأطراف التي يتعامل معها في السوق الدولية.

٣- لم يتضح في الاتفاقية ما إذا كان المبيع معينًا (أي إن المبيع قد عاينه وشاهده المشتري أو وكيله)، أم أن المبيع غائب موصوف في الذمة، تقوم آحاده بعضها مقام بعض؟

٤- ورد في البرنامج ما يفيد أن البنك يمكن عميله عند قرب حلول موعد سداد المرابحة، من الدخول في عملية مرابحة جديدة، ويفهم من هذا عند موافقة العميل على الدخول في المرابحة الجديدة ألا يتم السداد، لتتم التسوية عند حلول أجل المرابحة الجديدة، ما لم يتم الدخول في مرابحة ثالثة ورابعة، أي إن المعاملة قصيرة الأجل تتحول إلى طويلة الأجل، ويمتد أجلها إلى أن يتوقف العميل عن التجديد، وهذه المسألة تفيد أن الرغبة منصرفة عن السلعة إلى تجديد الدائنية والمديونية بين طرفي المعاملة.

٥- تبين من البرنامج أن إشعار البنك للعميل بالانتهاء من تنفيذ العملية، هو أيضا مستند إيجاب البنك لشراء السلعة من العميل، مع ملاحظة أن هذا الإشعار أو الإخطار لايمثل وثيقة استقرار ملك المبيع في ذمة البائع (العميل) حتى يجوز له شرعًا بيعه لغيره.

٦- يفهم من البرنامج أن البنك أقدم على أن يشتري السلعة لعميله وكيلاً عنه بهدف أن يشتريها منه، بمعنى أن البنك لا يشعر أنه حقق ما يريد، عندما لا يرغب العميل في بيع السلعة للبنك، بل يلاحظ وجود عبارة تخويف للعميل إذا أقدم على هذه الخطوة، إذ عليه أن يقر بأنه على علم بمخاطر التداول في سوق السلع الدولية، كما يشار إلى ذلك في آخر البند. كما أن البنك لم يشر في كلا الحالين إلى تقاضيه عمولة من عدمه مقابل وكالته عن العميل في شراء السلعة، فهل يقدم هذه الخدمة مجانًا لعميله سواء وافق على بيع السلعة للبنك، أم لا؟

٧- في المادة المتعلقة بوعد البنك بشراء السلعة من عميله، اختار البنك أن يكون الوعد ملزمًا، وكأن المسألة انتقائية، بحيث يختار الشخص الإلزام أو الجواز حسب مصلحته. إذ ينبغي أن يكون للوعد حكم واحد يطبقه الشخص في شتى الأحوال، وإذا كان الفقهاء القدامى قد أعطوا للوعد حكمًا بين الإلزام أو عدمه أو على تفصيل، فإن ما نحن بصدده هنا هو مواعدة، وليس وعدًا أو عدة كما قال الفقهاء.

٨- في المادة التي تتناول تعجيل السداد، ما يفيد أن الرغبة في تعجيل السداد مكفولة للبنك وللعميل، أي للطرفين، ولا تتم التصفية إلا برغبة مشتركة من قبل الطرفين، وعندئذ يتفقان على المبالغ التي تسقط من المديونية مقابل تعجيل السداد قبل تاريخ الاستحقاق، وهذه المسألة هي التي تسمى (ضع وتعجل)، وهي محل خلاف بين الفقهاء، بيد أن الباحث وجد أن البنك في تطبيقه للبرنامج أشار إلى أن التعجيل للعميل وليس للمصرف، وأن المبالغ التي تسقط من المديونية إما أن تكون كامل أرباح العميل أو جزءًا منها، وبالطبع فإن البنك هو صاحب الموقف التفاوضي الأقوى، إذ يملك ألا يعجل إن كانت الأسعار الحالية للسلعة أو الظروف المحيطة في غير صالحه، إضافة إلى أنه يملك استغلال حاجة العميل إلى السيولة، بأن يشترط عليه أن يسقط كامل الربحية المستحقة، وهنا يكون البنك قد استفاد من تمويل مجاني.

٩- في تقرير هيئة الرقابة الشرعية، لاحظ الباحث خلوه من الإشارة تحديدًا إلى هذا البرنامج، وأنه يعتمد على مراجعة عينات عشوائية، حكم من خلالها على عمليات البنك في مجملها.

١٠- لاحظ الباحث فيما تضمنه عرض البنك بنظام الـ (POWER POINT) عندما تناول مميزات هذا البرنامج، وجود صيغة وكالة تتيح للبنك إتمام جميع الإجراءات فور الموافقة على عرض الأسعار إذا رغب العميل في ذلك، أي أن البنك يكون وكيلاً عن العميل في الشراء، وفي خصم القيمة من حساب العميل، وفي تسلم المبيع، وفي البيع عن العميل ليكون

هو البائع بالوكالة كطرف أول في عقد البيع، والمشتري كطرف ثان، وأخيرًا في سداد مبلغ الشراء مضافًا إليه نسبة الربح المقررة في تاريخ الاستحقاق، لتكون المحصلة أو النتيجة أن البنك أخذ من حساب العميل مبلغًا لمدة معينة، وأعاده إليه في آخر المدة بزيادة معلومة، دون أن يرى العميل سلعة، ولا أرى أن العميل قد تحمل في سبيل ذلك أي مخاطر، ألا تلتقي هذه النتيجة مع ممارسات البنوك الغربية؟ بل لعل البنوك الغربية أكثر صراحة، وأقصر طريقًا، وأقل كلفة.

ملاحظات عامة على البرنامج

من خلال وصف البرنامج، وإلى أهم الملاحظات التي أشير إليها، يمكن إبداء الملاحظات العامة التالية:

١. هناك إيجابيات ومزايا في هذا البرنامج، لا يمكن تجاهلها، مثل:

(أ) الاعتماد على تنظيم إداري متطور، من حيث ما يسبق تنفيذ البنك لرغبات عميله (الاتفاقية)، وهي تسمى في الأسواق الدولية بالإجراءات التمهيدية التي تسبق أوامر البيع والشراء، والتي يتفق عليها العميل مع بيت السمسرة.

(ب) استخدام الهاتف المصرفي المسجل لاعتماد التقاء إرادتي البائع والمشتري (الإيجاب والقبول).

٢. هناك معلومات لم يتم ذكرها، وفي معرفتها والوقوف عليها، ما يعين على معرفة أبعاد هذا البرنامج، مثل حصول البنك على عمولة نظير الوكالة من عدمه، ومثل تصرف البنك في السلعة بعد شرائها بسعر آجل، إذ قد يكون للبنك ترتيب لبيع السلعة قبل تمام شرائها، ومثل علاقة البنك بالأطراف التي يتعامل معها في السوق الدولية.

٣. من المعروف أن المصرف وسيط مالي، وليس تاجرًا يقف بين الجهات ذات الفائض المالي، والجهات ذات العجز المالي، ليلبي حاجتيهما، أما ما يطرحه البنك هنا، فإنه يخرج به عن وظيفة الوساطة المالية التي ينبغي أن يلتزم بها.

٤. هناك فرق بين أن تكون طبيعة العملية التجارية على هيئة المرابحة، أو أن تؤول إلى مرابحة. بمعنى أن يكون ثمة تاجر يبيع سلعة معينة، على أساس نقدي لمن يملك السيولة اللازمة، أو آجلا (مرابحة) لمن يعاني عجزًا ماليًا، فهذه مرابحة تتفق مع طبيعة المعاملة، أو أن يأتي إلى المصرف عميل، يعاني عجزًا ماليًا، ويحتاج إلى سلعة معينة، فيعرض عليه المصرف أن يشتريها نقدًا ويبيعها عليه مرابحة. فحاجة العميل إلى قرض آلت مع المصرف إلى مرابحة.

٥. من المألوف في المرابحة المصرفية، أن يكون الآمر بالشراء عميلاً يحتاج إلى السلعة، ولا يجد التمويل اللازم لها، أما هنا فإن البنك هو الآمر بالشراء، ولا أحسبه يحتاج إلى السلعة، لأن استخدام السلعة يخرج عن طبيعة عمله، كما لا أجده يحتاج إلى التمويل على الأرجح. فلماذا يصدر هذا البرنامج عن بنك؟ يبدو أن الإجابة تكمن في الجزء من المعلومات التي لم يفصح البنك عنها، أي فيما وراء عملية المرابحة هذه.

٦. يملك أي بنك أن يتصرف في حوالي (٧٠٪) من أرصدة الحسابات الجارية لديه بأمان في الظروف العادية ودون أن يتحمل كلفة تمويل باعتبارها قروضًا مأذونًا باستخدامها. فلماذا يتحمل البنك هنا هامش المرابحة على جزء لا بأس به من أرصدة عملاء هذه الحسابات؟ لم يتضح ذلك من وثائق البنك المعلنة، ويبدو أن الإجابة تكمن فيما وراء اتفاقية الشراء بالمرابحة التي يعقدها البنك.

٧. يبدو لي أن توسع المصرف في هذا البرنامج يؤدي إلى زيادة التزامات المصرف مقارنة بحجم أصوله، الأمر الذي يضعف من قدرته على الوفاء بالتزاماته، وقد يستدعي تدخل السلطات النقدية لحماية حقوق الدائنين، وحماية المصرف من خطر الإفلاس.

٨. لا يبدو أن السلعة التي يعرضها البنك على عميله هي الهدف، سواء للعميل أو للبنك، ولا يهم أن تكون معدنًا أو محصولاً زراعيًا، لأنها ليست مقصودة لذاتها، فهي في

حكم الجسر، يعبره الطرفان ويتركانه لحال سبيله، يعينهما على تجنب قضية قرض وفائدة، إلى بيع وربح، هو في حقيقته بيع صوري، يخفي القرض في داخله، وربح معلن هو في حقيقته نسبة مئوية من مبلغ القرض، وهناك من القرائن ما يشير إلى ذلك فيما تم ذكره من الملاحظات سالفة الذكر.

٩. أدوات التمويل المعاصرة، كما تجريها هذه المصارف على أحد شكلين:

(أ) إما مزج بين أدواتي تمويل أصليتين، كتمليك عين وبيع منفعة في الإجارة المنتهية بالتمليك.

(ب) أو إحكام مراحل مختلفة داخل آلية معينة يصممها البنك، مثل التورُّق المصرفي.

أما استحداث أداة مالية أصيلة، لا تتعارض مع النصوص والمفاهيم الشرعية، فإنها مسألة بعيدة المنال، تقصر عن بلوغها فيما يبدو همم العلماء المعاصرين.

١٠. يرى بعض العلماء المعاصرين ممن يجيزون مثل هذه الصيغ، أن التعامل بشبهة أفضل من التعامل بالربا الصريح الذي تجريه البنوك الغربية. ولا أتفق مع أصحاب هذا الرأي، لقوله ﷺ: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"، وقول عمر بن الخطاب: " فدعوا الربا والريبة"، ولأنه عجز يأباه كل صاحب نظر صائب وفهم ثاقب للفقه والاقتصاد، ومثل هذه الحلول تثبط الهمم، وتضيع الهوية الإسلامية للاعتقاد بأن هذه الحلول مرضية، فيقنع بها القاصي والداني، رغم أنها تدور في فلك الربا، كما أن رؤية الربا الصريح تدعو إلى النفور منه، أو التعامل معه إن كان ضرورة بقدرها، إلى أن تزول، فنعود إلى الحكم الأصلي وهو التحريم، ولعله قد تبين أن مثل هذا البرنامج الذي نحن بصدده أطول طريقًا، وأكثر كلفة من الربا الصريح، لأنه ينشد غايته، ويلتف من حوله.

الأربعاء في ١٤٢٥/٤/٧هـ **د. أحمد محمد خليل الإسلامبولي**

٢٠٠٤/٥/٢٦م

المشاركة في الوقت
Time Share

تعريف

هذه المعاملة تقوم على شراء ملكية رقبة أو منفعة وحدة (جناح، غرفة، شقة، شاليه) من وحدات المنتجعات السياحية (الفنادق، الشقق المفروشة)، لمدة (حصة) زمنية: أسبوع أو مضاعفاته من كل سنة من السنوات المتفق عليها، ويختلف الثمن باختلاف الزمن، إذ يرتفع في مواسم الذروة وينخفض في غيرها، ويمكن أن يتم دفعه معجلاً أو مقسطًا على أقساط دورية (شهرية، سنوية...). وغالبًا ما تحصل هذه الأقساط كلها، قبل تمكين المشتري من الانتفاع، ويتم الشراء من مالك المنتجع أو من الوكيل المسوق.

ويحق للمشتري التصرف في حق الملكية، أو في حق الانتفاع، إعارة أو هبة أو إجارة أو بيعًا أو توريثًا. كما يحق له مبادلة حق الانتفاع، في مقابل رسم بوحدة أخرى، في المنتجع نفسه أو في منتجع آخر، في البلد نفسه أو في بلد آخر، من خلال نظام تبادل العطلات أو الإجازات، وهو نظام متمم لنظام المشاركة في الوقت، وتنهض به شركات عالمية متخصصة، تقدم خدماتها في أكثر من ٨٠ دولة، وأكثر من ٣٠٠٠ فندق ومنتجع.

وكما يمكن المبادلة بين الوحدات، يمكن أيضًا المبادلة بين الأشخاص المستفيدين، أي بين الأزمان.

وتنهض بهذه المعاملة شركات أجنبية، لها وكلاء محليون في كل بلد، ومن هذه الشركات: هيلتون، وماريوت، ووالت ديزني.

وفي المملكة العربية السعودية، يشترط أن تكون الشركة التي تتعامل بهذه المعاملة مالكة لأرض المنتجع، أو مستأجرة لها لمدة لا تقل عن ٤٠ عامًا، أو لا تقل عن المدة المحددة لانتفاع المشتري، كما يشترط أن يكون المنتجع عضوًا في إحدى المنظمات العالمية المتخصصة بهذه المعاملة.

الاسم

تسمى هذه المعاملة باللغة الإنجليزية Time Share، وكلمة Share بمعنى الحصة (أو النصيب، أو السهم)، أو الاقتسام (أو المقاسمة أو القسمة)، أو المحاصّة (توزيع الحصص). وكان لهذا أثر في الترجمة العربية لهذا المصطلح، فهو عند بعضهم: "مشاركة في الوقت"، أو: "مشاركة في الزمن"، أو: "مشاركة زمنية"، أو: "اقتسام الوقت"، أو: "الحصص الزمنية". ويمكن أن نستخدم أيضًا عبارة: "المهايأة الزمانية"، وهي عبارة معروفة في الفقه والقانون المدني في البلدان العربية.

وسميت مشاركة لأن المشترين يشتركون في ملكية الوحدة أو في الانتفاع بها، فهذا ينتفع بها زمنًا، وهذا ينتفع بها زمنًا آخر، فهم يتعاقبون (يتناوبون، يتهايؤون) زمانيًا على الانتفاع بمكان واحد.

وعندما يطلق اسم "المشاركة في الوقت" فلا يراد به الوقت المجرد، فهذا لا يجوز بيعه، إنما يراد به وقت الانتفاع بالوحدة المشتركة، أي يراد به المشاركة في الانتفاع زمنيًا.

تاريخ

بدأت هذه المعاملة في فرنسا، أو في سويسرا، في المنتجعات السياحية في جبال الألب عام ١٩٦٣م، ثم انتشرت في أمريكا عام ١٩٦٩م وأوروبا والعديد من بلدان العالم، ودخلت إلى مصر عام ١٩٨٦م، وهي آخذة في الانتشار في سائر البلدان العربية والإسلامية.

منظومة متكاملة

هذه المعاملة تأخذ طابعًا عالميًا، وتحميها مؤسسات مساندة، منها: الجمعية الأمريكية لتطوير المنتجعات American Resort & Residential Development Association (ARRDA)،

ومجلس المشاركة في الوقت في بريطانيا، ومنظمة المشاركة قي الوقت في أوروبا، والشركات المتخصصة بتنظيم الرحلات السياحية، والشركات العالمية المتحصصة بتبادل العطلات (الإجازات)، مثل شركة Resort Condominiums International Europe Ltd. (RCI) أو شركة Interval International (II). ونظام التبادل يزيد في مرونة نظام المشاركة في الوقت، ويزيد في درجة الإقبال عليه، لأن المستفيد قد لا يرغب في قضاء إجازته كل سنة في المنتجع نفسه، أو في الزمن نفسه.

المزايا

من مزايا هذه المعاملة:

– تنشيط القطاع السياحي (على مدار العام كله): الفنادق، والشقق المفروشة، والفلل، والمنتجعات والمجمعات والقرى السياحية، وسائر منشآت الإيواء السياحي (الإقامة السياحية).

– توزيع السياح على مختلف مواسم السنة، لتخفيف الضغط عن مواسم الذروة، حيث يزداد عددهم، مع ما يؤدي إليه ذلك من إجهاد البنية الأساسية وإفساد البيئة.

– زيادة فرص الاستثمار والتملك للمواطنين والأجانب.

– الاحتماء من التضخم وغلاء أسعار الوحدات السياحية حال استعمالها، والاستفادة من هذا الغلاء حال استغلالها.

– خلق فرص عمل جديدة، ومزيد من الفرص لتشغيل وسائل النقل الجوي والبحري والبري، والمطاعم وسائر المنشآت.

– إغناء السياح عن تملك الوحدات السكنية في المناطق السياحية، وما يؤدي إليه من تكاليف وإدارة، وقد تبقى هذه الوحدات المملوكة معطلة معظم أيام السنة، مما يعني تجميد رأس المال، وتحمل مصاريف الصيانة والضرائب كاملة، في حين أن الانتفاع يكون جزئيًا. فإذا

أمكن تخفيض التكلفة كانت هناك إمكانية للتوفير، أو لرفع مستوى الجودة والخدمة في المرفق السياحي.

– تمكين ذوي الدخول المتوسطة من السياحة، لأن تكاليف البناء والتأثيث والنظافة والصيانة والحراسة والتأمين والضريبة توزع على عدد كبير من الأشخاص، بدل أن تقع على شخص واحد.

– تمكين الشركات السياحية من تجميع أموال كثيرة مسبقًا، حتى من متوسطي الدخل.

– قد يقصد المنتفع من وراء هذه العملية: الاستغلال (الاستثمار) لا الاستعمال، وذلك عندما يؤجر حصته، ولا ينتفع بها بنفسه.

هل هي بيع أم إجارة أم شركة أم مهايأة ؟

هي بيع من حيث إن هناك منفعة تباع، وهي إجارة من حيث إن الإجارة هي بيع المنفعة، وبعض الشركات طبقت على هذه العملية قواعد الإجارة، وهي شركة في المال أو في المنفعة (حسب الحال)، وهي شركة ملك إذا ملك الشركاء العين (الرقبة)، وشركة منفعة إذا ملكوا المنفعة فقط، وهي مهايأة زمانية، لأن الوحدة المشتركة (الشائعة) ينتفع بها كل منهم في زمن غير زمن الآخر.

والمهايأة هي قسمة منافع عقار مشترك، إما قسمة مكانية بحيث ينتفع هذا بقسم منه وهذا بقسم، أو قسمة زمانية بحيث ينتفع هذا بزمن وهذا بزمن. ويكون اتساع المكان أو الزمان بحسب حصة كل شريك في المال المشترك. ويلجأ الشركاء إلى المهايأة عند عدم إمكان قسمة المال المشترك، أو عند عدم الرغبة فيها، ويلجأون إلى المهايأة الزمانية عند عدم إمكان المهايأة المكانية، لصغر العقار مثلاً، أو عند عدم الرغبة فيها.

ويمكن اعتبار نظام المشاركة في الوقت ضربًا من المهايأة الزمانية، فهذه المهايأة هي الأساس الفقهي أو القانوني لنظام المشاركة في الوقت، ولا يجوز للشريك طلب قسمة العين (أو الإفراز)، لأن هذه القسمة تعني القضاء على نظام المشاركة الزمنية، وهذا النظام إنما هو قائم على أساس الشيوع وعدم القسمة، كما لا يجوز للشريك طلب الشفعة، لأن الشركاء

كُثر، وليس أحدهم أولى بطلب الشفعة من الآخر، ولأن الشفعة قد تؤدي إلى القضاء على نظام المشاركة في الوقت.

هل هي جائزة ؟

١- قد تكون الوحدة السياحية وحدة موجودة (قيمية، أو مثلية)، أو وحدة موصوفة في الذمة لم توجد بعد، فإذا كانت موجودة، وكانت قيمية، فليس هناك مشكلة، لأنه يمكن رؤيتها ومعاينتها بلا جهالة ولا غرر، وإذا كانت مثلية فليس هناك مشكلة أيضًا، لأن الوحدات المثلية تقوم كل منها مقام الأخرى، وإذا كانت موصوفة فيمكن إلحاقها بمسألة السلَم في العقار، فإذا كان قيميًا لم يجز، وإذا كان مثليًا قابلاً للوصف الدقيق، بما يمنع الجهالة والغرر والنزاع، أمكن جوازه.

٢- تكون الإدارة في نظام المشاركة الزمنية للشركة المالكة أو للشركة المديرة، ولا يحق للمستفيدين، برغم أنهم شركاء، التدخل أو الاعتراض. وهذا شبيه بالمضاربة (القراض)، حيث لا يتدخل الشريك بالمال (رب المال) في أعمال المضارب (المدير).

٣- الثمن أو الأجر يصح أن يكون معجلاً ومؤجلاً، لكن الفقهاء في البيع أجازوا تأجيل أحد البدلين فقط، فإذا تأجل الثمن كان البيع بيع تقسيط، وإذا تأجل المبيع كان البيع بيع سلَم. أما في الإجارة فيجوز تعجيل الأجر أو تأجيله أو تقسيطه على أقساط معلومة العدد والمبلغ، فلا مشكلة.

٤- يجب أن تكون المدة معلومة، واستحسن العلماء أن تكون قصيرة في الإجارة، لا طويلة، لأن الإجارة الطويلة، التي قد تبلغ ٥٠ أو ٨٠ سنة في حالتنا هذه، يصعب فيها تحديد أجرة المثل، واعتماد أجرة محددة طيلة هذه المدة المديدة، نظرًا لتعرض الإيجارات للتغير صعودًا أو هبوطًا، بما قد يؤدي إلى التنازع.

٥- لكن إذا تم تكييف العملية على أنها شركة في المال أو في المنفعة، فإن المدة الطويلة تنسجم مع الشركة أكثر مما تنسجم مع الإجارة، وهي شركة في المال أو في المنفعة، تقتسم فيها الحصص استعمالاً أو استغلالاً، في مقابل اقتسام المصاريف (الصيانة والماء والكهرباء والحراسة والنظافة والحدائق والمسابح والملاعب والتأمين والإدارة والضرائب والرسوم والإهلاك والتجديد...).

٦- إذا كانت المدة محددة بمدى حياة المنتفع، فهذا غير جائز في المعاوضة قولاً واحدًا لجهالة المدة، وقد يجوز في التبرع (العُمْرَى).

٧- لا يختص الواحد بالانتفاع بالوحدة اختصاصًا مطلقًا، بل يتغير شخص المنتفع بها كل أسبوع أو أسبوعين أو أكثر. فعدد أسابيع السنة ٥٢ أسبوعًا، إذا خصص منها أسبوعان لأعمال الصيانة، بقي ٥٠ أسبوعًا، وإذا افترضنا أن كل مستفيد اشترى أسبوعًا واحدًا، فإن عدد شركاء الوحدة الواحدة يكون ٥٠ شريكًا، إذا تم بيعها جميعًا.

وتعمل الشركات السياحية على المحافظة على الوحدة من سوء الاستعمال، أو من التعدي، بتحميل المنتفع أي أضرار ناجمة عن هذا التعدي، وبقيام الشركة السياحية بصيانة الوحدات وتجديدها، لتكون مطابقة لمواصفات الفنادق السياحية.

٨- الاشتراك في المنتجعات السياحية الخارجية قد يكون أعقد من الاشتراك في المنتجعات السياحية الداخلية، وكذلك مبادلات الحصص بين الداخل والخارج، لتنازع القوانين بين البلدان المختلفة.

٩- يجب أن تتم المبادلة بين مستفيد وآخر، أو بين وحدة وأخرى، أو بين سنة وأخرى، على أساس التماثل في القيمة. وقد لا يمكن أن تتم على أساس التماثل في الصورة، لأن الوحدة المتماثلة في الصورة قد تختلف قيمتها باختلاف البلدان، وباختلاف الأزمان (من موسم لآخر). فهناك مواسم مرتفعة (حمراء)، وأخرى متوسطة (بيضاء)، وثالثة منخفضة (زرقاء).

وإذا لم تتمكن الشركة من تمكين المستفيد من حصته في سنة من السنوات، وأعطته حصة بديلة إضافية لاحقة، فالمشكلة هنا أن المؤجل لا يتساوى مع المعجل فقهًا ولا اقتصادًا، فالمعجل أفضل من المؤجل.

١٠- تشترط بعض الشركات، في حال تخلف المستفيد عن دفع الأقساط، أن يكون لها الحق في خيار الفسخ، دون أن يكون للمستفيد أي حق في مطالبة الشركة بالأقساط المسددة، أو بأي تعويض.

وهذا الشرط قد يكون من شأنه أكل أموال الناس بالباطل، لعدم التوازن بين ما تم دفعه من ثمن وما تم الحصول عليه من منفعة. وإذا كان هذا الشرط شرطًا جزائيًا، فقد يكون فيه جهالة أو تعسف: جهالة من حيث التقابل بين الثمن والمبيع، وتعسف من حيث احتمال سيطرة الطرف القوي (وهو الشركة) على الطرف الضعيف (وهو المستفيد).

وقد قدرت بعض الشركات القيمة الإيجارية للمدة الإيجارية السنوية، لأغراض التعويض والاسترداد، في حالات الفسخ، بتقسيم المدة الإيجارية إلى ١٠ مجموعات، كل مجموعة ٥ سنوات، حسب الجدول التالي:

المجموعة	النسبة
٥	١٦٪
١٠	١٥٪
١٥	١٤٪
٢٠	١٣٪
٢٥	٩٪
٣٠	٩٪
٣٥	٩٪
٤٠	٥٪
٤٥	٥٪
٥٠	٥٪

لم أفهم هذه الفكرة، ولا الأساس المنطقي لهذه النسب.

قد يكون من المناسب التمهل في البت في الحكم الشرعي لهذه المعاملة، وقد اشترط بعض العلماء، لجواز بعض المعاملات، انتشار العرف فيها واستقراره، كالاستصناع وغيره. ولا يستقر هذا العرف إذا كان حجم المنازعات الناشئة عن المعاملة يتعدى الهامش المقبول في المعاملات الجائزة شرعًا، والابتكار غالبًا ما يسبق التشريع، سواء أكان هذا التشريع فقهيًا أم قانونيًا.

غير أنه يمكن القول بأن المشاركة في الوقت تنطبق عليها أحكام شركة العقد (التي تتضمن شركة الملك وشركة المنافع)، إذا كان المستفيدون شركاء في المال، أي يملكون حق الملكية، أو تنطبق عليها أحكام الإجارة، إذا كان المستفيدون يملكون المنفعة فقط. وأيًا ماكان الأمر، فإني أرى أن هذه المعاملة جائزة من حيث المبدأ، وقد يكون هناك خلاف في بعض التفاصيل والشروط، وهي قريبة جدًا من المهايأة الزمانية المعروفة في الفقه الإسلامي، وربما تعد صورة حديثة من صور هذه المهايأة، والله أعلم.

ملاحظة: أشكر الأخ زيد بن عبد العزيز الشتري على المعلومات التي قدمها لي حول هذه المعاملة.

الأربعاء في ١٤٢٥/٤/٢٨هـ — ٢٠٠٤/٦/١٦م

د. رفيق يونس المصري

الإرصاد
هل يختلف عن الوقف ؟

الوقف كما هو معلوم هو حبس الأصل الموقوف وتسبيل منفعته (أو ريعه أو غلته)، أو التصدق بها، يقال: وقف الأرض، ولا يقال: أوقفها، فهذه لغة رديئة، هل يبقى الموقوف على ملك الواقف، أم يصبح ملكًا لله، أم للموقوف عليهم ؟ ثلاثة آراء فقهية، والوقف يكون لصالح الغير، الذرية أو الفقراء، هل يجوز أن يقف الإنسان على نفسه ؟ منعه الجمهور وأجازه بعض العلماء. ولا شيء يمنعه، ولكنه كالوقف الذري أو الأهلي ليس فيه معنى الصدقة، كما في الوقف الخيري، ويجوز الوقف على جهة معينة، كالمدارس والقضاء والفقراء، كما يجوز على شخص معين، وشروط الواقف يجب العمل بها، وأجاز بعض العلماء مخالفتها إلى ما هو أصلح.

هذه هي خلاصة الوقف، أما الإرصاد فهو في اللغة من: أرصد، أي أعدّ، وربما يجوز أن يقال: رصد، وهذا بخلاف الوقف إذ يقال: وقف، ولا يقال: أوقف، وهذه العبارة "الإرصاد" مستخدمة في عصرنا هذا في مجال المالية العامة، فيقال: أرصد (أو رصد) الحاكم هذه الاعتمادات المالية، وهي مبالغ محددة في الميزانية، لغرض الصحة أو التعليم أو التدريب... إلخ، وفي الحديث: "ما يسرني أن عندي مثل أُحُدٍ ذهبًا، تمضي عليّ ثالثة (ثلاث ليال) وعندي منه دينار، إلا شيئًا (وفي رواية: شيء) أَرصده (أو أُرصده) لدَين، إلا أن أقول به في عباد الله هكذا وهكذا وهكذا: عن يمينه وعن شماله ومن خلفه" (صحيح البخاري ١١٧/٨، وانظر أيضًا ٧٤/٨ و ١٠٢/٩). وعن ابن سيرين أنهم كانوا يرصدون العين (النقود) في الدَّين، ولا يرصدون الثمار في الدَّين (الأموال لأبي عبيد ص٦١١، وسنن البيهقي ١٥٠/٤)، يعني أنهم كانوا في الزكاة يسقطون الديون التي عليهم من المال الباطن (العين) دون المال الظاهر (الثمار)، وفي هذا خلاف فقهي ليس هذا موضع بيانه.

والإرصاد في الاصطلاح الفقهي هو تخصيص الدولة غلة بعض أراضي بيت المال لبعض مصارفه (الموسوعة الفقهية الكويتية ١٠٧/٣). فالإرصاد هنا هو بمعنى الإرصاد الحديث الذي تكلمنا عنه آنفًا، مع ملاحظة لفظ " الغلة " في التعريف، فالإرصاد الحديث يفيد تخصيص مبلغ واحد، أما الإرصاد الفقهي فهو تخصيص مبلغ جارٍ ناشئ عن أصل، أي عن مال له غلة أو ريع.

أما قول الحنفية بأن الإرصاد تخصيص غلة وقف لسداد ديونه التي صرفت في إعماره، فهذا لا يختلف في الحقيقة والجوهر عن أقوال غيرهم من الفقهاء (قارن الموسوعة ١٠٧/٣ و١١١).

ويذكر الفقهاء أن هناك رأيين مختلفين في الإرصاد: رأي بأن الإرصاد وقف، ورأي بأنه ليس وقفًا. ذكر ابن عابدين(٢٦٦/٣)أن "الإرصاد ليس وقفًا حقيقةً، لعدم ملك السلطان، بل هو تعيين شيء من بيت المال على بعض مستحقيه". وقول ابن عابدين فيه نظر، لأن الملكية في الإسلام ثلاثة أنواع: ملكية خاصة، وملكية حكومية، وملكية عامة. فالسلطان لا يملك ما هو عام، ولكنه يملك ما هو حكومي ويتصرف فيه تصرف الأفراد في أملاكهم الخاصة، وذلك بالنيابة عنهم.

وعلى هذا يكون الإرصاد من الدولة، والوقف من الأفراد، وهذا التمييز لا يجعل الإرصاد خارجًا عن الوقف، بل يبقى ضربًا من ضروبه، والإرصاد يشبه إقطاع المنفعة، فالإقطاع نوعان: إقطاع تمليك، وهذا لا يشبه الإرصاد، وإقطاع منفعة أو خراج أو غلة.وهذا الإقطاع وإن كان مؤقتًا، فإن الوقف يمكن أن يكون كذلك مؤقتًا غير مؤبد، عند بعض الفقهاء، وذهب بعض الكاتبين إلى أن الفرق بين الإرصاد وإحياء الموات أن في الإحياء تمليكًا للعين والمنفعة، بخلاف الإرصاد. وهذا غير صحيح، لأن الإحياء قد يكون من شأنه تمليك المنفعة دون العين (قارن حولية البركة، رمضان ١٤٢٢هـ، ص١١ و ١٢).

و لم يجز العلماء أن يرصد الإمام شيئًا من المال العام على نفسه أو على ذريته، فهذا يعني تحويل مال الدولة إلى مال خاص، أي هو ضرب من النهب والغلول، وربما لجأ بعض المتنفذين إلى وقف أموالهم الخاصة، لحمايتها من مصادرة متوقعة، ولاسيما إذا تراكمت

بطرق غير مشروعة، يساعدهم على ذلك الأخذ بالرأي الفقهي القائل ببقاء الوقف على ملك صاحبه، أو القائل بتأقيت الوقف أو بإمكان الرجوع عنه، وعندئذ يكون الوقف أو الإرصاد تحايليًا أو صوريًا غير حقيقي.

ويمثل الفقهاء لمال الإرصاد بالأرض التي فتحها المسلون عَنْوة، لأنها تصير ملكًا لبيت المال، فلا يجوز للإمام أن يرصد أرضًا مملوكة ملكًا خاصًا، كأرض الحوز، ولا أرضًا مملوكة ملكًا عامًا مباحًا لجميع المسلمين، كما لا يجوز وقف أموال الزكاة على جهاتها، لما فيه من التحجير على الفقراء (الذخيرة ٣٣٧/٦)، لأن هذا يعني حصول الفقراء على ريع المال فقط، مع أن حقهم أن يحصلوا على الأصل نفسه.

وبما أن الإرصاد نوع من الوقف، فيجوز أن يكون على جهات أو على أشخاص، مادام ذلك في نطاق المصالح العامة.

وإذا كان المُرْصَد أقل من أن يسد جميع الحاجات، قدِّم من هو أحق. وإذا استووا في الأحقية قدم من هو أحوج. وإذا استووا في الحاجة قدم من هو أكبر سنًا. وإذا استووا في كل شيء قسم المرصد بينهم بالتساوي.

وقد ذكر أحد الكاتبين أن الهدف من كلامه في الإرصاد هو النظر في إمكانية توسعة مجاله وعدم اقتصاره على ولي الأمر، أو على أراضي بيت المال أو إيراداته (حولية البركة، ص١٠ و٢٧). ولا أدري ما الفائدة من هذا الكلام، لأن هذا يعني الرجوع إلى الوقف، حيث يمكن أن يكون الواقف غير ولي الأمر، وأن يقف أملاكًا خاصة. ربما يريد الكاتب الوصول إلى التلاعب بأحكام الوقف، باسم الإرصاد، يقول الكاتب: " أما إذا طبق الإرصاد في الأموال الخاصة التي يرصدها الأشخاص جائزو التصرف، فما حكم ذلك الرصد شرعًا"؟ (حولية البركة، ص٢٨).

ثم تعرض الكاتب نفسه إلى مقارنة الإرصاد عند المسلمين بالترست Trust عند الغربيين، ولكن كلامه عن الترست لم يكن كافيًا للبناء عليه، فهو مجرد استعراض سريع لما وقع تحت يده من مفاهيم عاجلة وغامضة، ومن غير بيان المرجع، ولا بيان العلاقة بالإرصاد. وقال: "إن فكرة الترست تدور حول تخصيص أموال، يتحول بعضها إلى أصول غير منقولة تدرّ عائدًا، وبعضها نقود معدَّة للاستثمار، مع تحديد مستفيد معين أو جهات ذات أغراض معنوية (غير هادفة للربح)"، أقول إن بعض العلماء أجازوا وقف المنقول، وبعضهم الآخر أجازوا وقف النقود، ولكن الكاتب يبدو أنه يبحث في الإرصاد، قبل أن يبحث في الوقف ويتمكن منه.

ثم إنه سمى ناظر الإرصاد أو الوقف باسمه الأجنبي: "الترستي Trustee"، وقال إنه يقوم بالإدارة إما بحصة من الربح أو بحصة من الموجودات أو في مقابل أجرة أو على سبيل التبرع (الإبضاع). هل هذا فعلاً هو نظام الترستي عندهم ؟ يبدو أن غرض الكاتب من البحث هو أن تقوم المصارف الإسلامية بوظيفة مدير الاستثمار (حولية البركة، ص٣٢). ثم قال: "إن تطبيق الإرصاد تحت مظلة الترست يتجاوز الأنظمة التي ألغت الوقف" (ص٣٥). أي إنها عودة إلى الوقف بطريق الحيلة، وتحت مظلة غربية.

والخلاصة أن الإرصاد ضرب من الوقف، وكون الإمام هو الواقف لا يخرجه عن الوقف، والخلاف في الإرصاد كالخلاف في الوقف من حيث الملكية، والتأقيت، والشروط. ومن قال إن الإرصاد غير الوقف ربما يريد التحايل على أحكامه تحت اسم الإرصاد.

إن على من يكتب في الأوقاف عند غير المسلمين أن يتعرض إلى ثلاثة أنواع منها، هي: Trust و Endowment وFoundation، وأن يميز بينها بوضوح. وحتى الآن لم أجد من كتب في هذا كتابة واضحة وعميقة ومفيدة.

الأربعاء في ١٤٢٥/٨/١هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٤/٩/١٥م

المال العام المستثمر هل عليه زكاة ؟

في الفترة ٨-١٤٢٥/٢/١١هـ = ٢٩/٣-٢٠٠٤/٤/١م، انعقدت في الخرطوم الندوة الثالثة عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة، بالتعاون بين بيت الزكاة الكويتي (الهيئة الشرعية العالمية للزكاة) وديوان الزكاة في السودان. وكان من بين الموضوعات المطروحة: الزكاة والضرائب، وزكاة الأنعام، ودليل محاسبة الزكاة، وتجربة السودان في الزكاة، وزكاة منشآت القطاع العام الهادفة إلى الربح.

وسأقتصر في تعليقي على الورقة المقدمة من كل من الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي من سورية، والأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير من الأردن، حول حكم الزكاة في أموال منشآت القطاع العام الهادف للربح، وفي الثروات الباطنة، والسندات الحكومية.

يقول د. الزحيلي: "في الماضي كانت الأموال العامة تجبى وتنفق في الغالب على المستحقين، دون تنمية أو استثمار. وأما اليوم فأصبح القائمون على إدارة هذه الأموال حريصين على تنمية المال العام وتحقيق الربح" (ص١). وتعليقي أن هذا الكلام يتعلق بالجبايات العامة: هل تستثمر أم لا تستثمر ؟ والمقصود في الندوة هو المال المتعلق بالأنشطة الاقتصادية التي يمارسها القطاع الخاص أو القطاع العام، حسب طبيعة النظام الاقتصادي السائد، مثل الزراعة والصناعة والتجارة والخدمات.

يقول أيضًا: "أتعتبر هذه الأموال (...) أموالاً عامة (...)، فلا تفرض فيها الزكاة، أم أموالاً ذات طابع جديد مشترك بين العموم والخصوص، يحتمل إيجاب الزكاة فيها ؟ (...). ومثار هذا التساؤل (...) شرطان للزكاة، وهما: كون المال مملوكًا لشخص معين، والنماء. فالأول يقتضي ألا زكاة في المال العام، والثاني يقتضي تقرير الزكاة، لوجود هدف الربح" (ص٢).

إن ما قاله الزحيلي في الشرط الثاني يعدّ نقلة أولى، من حالة القطع بأن لا زكاة على المال العام، كما فعل في ورقته السابقة في الندوة الثامنة لعام ١٩٩٨م، إلى حالة التردد بإمكان الزكاة على المال العام في حالات معينة، كما في مطلع ورقته الحالية ٢٠٠٤م. من يدري؟ ربما لو كتب ورقة ثالثة لانتقل من حالة التردد إلى حالة القطع "المعاكس".

وهذا التردد الذي أبداه الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي في هذه الندوة الثالثة عشرة هو كمثل التردد الذي أبداه الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الندوة الثامنة، ولكن في خاتمة ورقته، بدلاً من فاتحتها.

يقول الزحيلي: "الأموال التي تساهم بها الدولة في شركات القطاع الخاص والعام بهدف تحقيق أرباح، هل هي من الأموال العامة أو الخاصة"؟ (ص٢). ليس هذا هو السؤال، فالأموال التي تساهم بها الدولة هي أموال عامة، ولا تصير أموالاً خاصة. ولعل السؤال الصحيح: هل هي من الأموال العامة الإدارية التي لا تجب فيها الزكاة، أم هي من الأموال العامة "النامية" التي تجب فيها الزكاة ؟ وهذا التعليق ينطبق أيضًا على تساؤلين آخرين مشابهين في الصفحة الثانية نفسها.

ويقول أيضًا: "إن تحقيق الأرباح، من خلال تشغيل الأموال بقصد التنمية وزيادة رأس المال، لا يغير من صفة الملكية، سواء كانت عامة أو خاصة" (ص٣). من الذي قال: إن تحقيق الأرباح يغير صفة الملكية من عامة إلى خاصة، أو من خاصة إلى عامة ؟ إن الزحيلي يطرح سؤالاً من عنده، ثم يجيب عنه ! لا أحد من خصومه قال هذا. كذلك فعل الدكتور شبير في ورقته (ص٢٢) عندما قال: "الربح في الأموال العامة يتبع أصله في عدم وجوب الزكاة". وهذه طريقة عجيبة في معالجة الموضوع عند كلا الباحثين.

ويقول الزحيلي: "الأموال التي تتلقاها الدولة من المواطنين في مقابل إصدار سندات حكومية، هل هي من الأموال العامة أم الخاصة"؟ (ص٢ و٩). السؤال في الحقيقة يتعلق هنا بالديون أو الذمم الدائنة، بل بالنقود الناشئة من الاكتتاب بالسندات، إذا حال عليها الحول، وليس كما تصوره الزحيلي وأجاب عنه. وكذلك وقع في الخطأ نفسه د. شبير في ورقته (ص٣٥ و٤٠).

ويقول الزحيلي أيضًا: "أما الديون التي تشتمل عليها سندات المقارضة..." (ص١١). الكلام هنا عن سندات مقارضة، والمقارضة (أو المضاربة) هي شركة، وليس الكلام عن سندات قرض، فأين الديون التي ذكرها الزحيلي في مطلع جملته ؟ وأين سندات القرض من سندات المقارضة ؟ لماذا تم الخلط بينهما ؟

وفي ختام هذه الندوة، صدرت التوصية التالية: "المال العام الذي يستثمر ليدر ربحًا، عن طريق مؤسسات عامة مملوكة بالكامل للدولة، يراد لها أن تعمل على أسس تجارية، وأن تحقق أرباحًا، هذا النوع غير خاضع للزكاة في رأي الأكثرية، مع وجود رأي آخر يرى أن هذا المال يخضع للزكاة، وهذا ما ذهب إليه الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة".

هذه الصياغة التي تحتوي على التكرار يمكن اختصارها بأن القطاع العام الاقتصادي فيه رأيان: رأي بأنه لا يخضع للزكاة، وهو رأي الأكثرية، ورأي بأنه يخضع. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصارف الزكاة فيها حصة للفقراء والمساكين، بل هذه الحصة هي المقصود الأعظم للزكاة، كذلك الأموال العامة، بمفهومها الإسلامي، فيها حصص للمساكين (اقرأ آية الفيء في سورة الحشر ٦-٧، وآية الغنيمة في سورة الأنفال ٤١). لكن المشكلة أن الماليات العامة الوضعية الحديثة، الشائعة في البلدان الإسلامية اليوم، ليس فيها حصة للفقراء والمساكين. وهذا ما يعطي أهمية لفرض الزكاة عمومًا في هذا العصر، وأهمية أخرى زائدة لفرض الزكاة على القطاع العام الاقتصادي. هذا بالإضافة إلى أهمية هذا الفرض حتى في ظل مصارف المال العام، بمفهومها الإسلامي، التي تختلف عن مصارف الزكاة.

عليّ أن أبين أن قرار الهيئة الشرعية العالمية للزكاة لم يكن بسبب الضغط العلمي من باحث أو مناقش مثلي، بل بسبب الضغط التطبيقي في السودان. وكنت قد ناديت بزكاة القطاع العام الاقتصادي، بمعدل ربع العشر (٢,٥٪)، منذ نيسان (أبريل) ١٩٨٧م، في بحث

مقدم إلى مركز الدراسات الإسلامية بجامعة اليرموك في إربد (الأردن)، وذلك قبل أن أطلع على رأي الإمام محمد بن الحسن، في الندوة الثامنة عام ١٩٩٨م.

هذا هو التاريخ الفكري أو الفقهي لمسألة زكاة القطاع العام الاقتصادي، الذي بدا في بداية الأمر وكأنه موضع إجماع، ووصل إلى مقاومة بلغت حد الغلظة، ثم صار موضع خلاف، ثم طبق في السودان. ففي المادة ٣٧ من الفصل الثالث من قانون الزكاة السوداني لعام ٢٠٠١م، أن الزكاة لا تجب على المال العام، إذا لم يكن معدًا للاستثمار. والمعنى أن الزكاة تجب على المال العام، إذا كان معدًا للاستثمار، بما في ذلك الاستثمار في النفط والمعادن.

ولكن ربما كان تطبيقه في السودان من باب التوسع في أموال الزكاة، فأنا وإن كنت أوافق على زكاة القطاع العام الاقتصادي، ولاسيما في ظل المالية العامة الحديثة، كما ذكرت آنفًا، إلا أن موافقتي هذه تأتي من باب آخر، غير باب التوسع. فالتوسع ليس منهجًا رصينًا، لا من الناحية الفقهية، ولا من الناحية الفنية، لأنه بمثابة حكم مسبق، قد يلحق الضرر بالأنشطة الاقتصادية، ومن ثم بالفقراء أنفسهم.

الأربعاء في ١٥/٨/١٤٢٥هـ **د. رفيق يونس المصري**

٢٩/٩/٢٠٠٤م

هل هذه زكاة قروض أم هي زكوات أخرى ؟

(مناقشة فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء)

السؤال: طرحت إحدى الشركات الصناعية السؤال التالي: هل على الشركة دفع زكاة على القروض التي تحصل عليها من صناديق الإقراض الحكومية، مثل صندوق الاستثمارات العامة، وصندوق التنمية الصناعية، لتمويل إنشاء مصانع الشركة، والصرف على نشاطاتها، أم تقع المسؤولية على المقرض ؟ علمًا بأن هذه الصناديق تستوفي رسومًا إدارية عن كل قرض، تحسم من قيمة القرض ابتداءً، كما تصنف الشركة بأنها مدين مليء، إضافة لقيامها برهن بعض الممتلكات للجهة المقرضة ضمانًا للدين.

الجواب: فأجابت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية (في الفتوى رقم ٢٢ ٦٦٥ وتاريخ ١٤٢٤/٤/١٥هـ): ما تأخذه الشركة من المال، اقتراضًا من صناديق الاستثمارات أو غيرها، لا يخلو من إحدى الحالات التالية:

١- أن يحول الحول على كله أو بعضه، قبل إنفاقه، فما حال عليه الحول منه وجبت فيه الزكاة.

٢- أن يستخدم كله أو بعضه في تمويل أصول ثابتة، فلا زكاة فيما استخدم منه في ذلك.

٣- أن يستخدم في تمويل نشاط الشركة الجاري، والذي يعتبر من عروض التجارة، فتجب فيه الزكاة، باعتبار ما آل إليه، ويزكى بقيمته نهاية الحول.

المناقشة: حسب ترتيب الحالات الثلاث:

١- هل هذه زكاة قروض أم زكاة نقود ؟ إنها زكاة نقود.

٢- هل هذه زكاة قروض أم زكاة أصول ثابتة ؟ إنها تتعلق بزكاة أصول ثابتة.

٣- هل هذه زكاة قروض أم زكاة عروض تجارة ؟ إنها زكاة عروض تجارة.

إيضاحات

١- **النقود:** النقود في الشركة (جهة الأصول) تزكى بغض النظر عن مصدرها (جهة الخصوم): هل هو رأس مال أم دين أم قرض أم غير ذلك ؟ كما أن النقود في حسابات الشركة وميزانيتها (جهة الأصول) لا تميز بحسب مصدرها (في جهة الخصوم). فلا يرد أن هذا الجزء من النقود مصدره رأس المال، أو أن هذا الجزء مصدره دين، أو أن هذا الجزء مصدره قرض.

٢- **الأصول الثابتة:** الأصول الثابتة (جهة الأصول) لا تزكى عند جمهور الفقهاء، بغض النظر عن مصدر تمويلها (جهة الخصوم): هل هو رأس مال أم دين أم قرض أم غيره ؟ كما أن الأصول الثابتة في حسابات الشركة وميزانيتها (جهة الأصول) لا تميز بحسب مصدر تمويلها (في جهة الخصوم). فلا يقال إن هذا الجزء من الأصول الثابتة مصدره رأس المال، أو أن هذا الجزء مصدره دين، أو أن هذا الجزء مصدره قرض.

٣- **عروض التجارة:** عروض التجارة (جهة الأصول) تزكى عند جمهور الفقهاء، بغض النظر عن مصدر تمويلها (جهة الخصوم): هل هو رأس مال أم دين أم قرض أم غيره ؟ كما أن عروض التجارة في حسابات الشركة وميزانيتها (جهة الأصول) لا تميز بحسب مصدر تمويلها (في جهة الخصوم). فلا يقال إن هذا الجزء من عروض التجارة مصدره رأس المال، أو أن هذا الجزء مصدره دين، أو أن هذا الجزء مصدره قرض.

ما لم تبينه اللجنة: هل يسقط القرض، كله أو بعضه، من وعاء الزكاة ؟

القرض الذي حصلت عليه الشركة هو أحد الحسابات الدائنة فيها ويرد في جانب المطلوبات (الخصوم) من الميزانية، إلى أن يتم تسديده. و لم تتعرض اللجنة إلى هذا القرض: هل يسقط من وعاء الزكاة في الشركة المقترضة أم لا يسقط ؟ هل يسقط كله أم القسط المستحق منه فقط ؟ فالقرض بالنسبة للمنشأة المقترضة لا يظهر في أصولها (موجوداتها)، إنما يظهر في خصومها (مطلوباتها). ومن ثم فإن النظر الفقهي يجب أن ينحصر بالموقف من هذا القرض الدائن: هل يسقط أم لا يسقط؟ وليس بالموقف من النقود والأصول الثابتة والعروض التجارية، لأن الزكاة هنا في هذه الحالة هي زكاة نقود وعروض، لا زكاة ديون وقروض.

فلو فرضنا أن مصلحة الزكاة تسقط القرض كله من الوعاء الزكوي، لكان معنى هذا أن الشركة المقترضة لا تدفع أي زكاة عن النقود والأصول والعروض التي مصدرها هذا القرض.

ولو أن مصلحة الزكاة لا تسقط القرض أبدًا، فهذا معناه أن الشركة المقترضة تدفع زكاة النقود والعروض التي مصدرها هذا القرض.

ولو أن مصلحة الزكاة تسقط القسط المستحق من القرض فقط، فهذا معناه أن الشركة المقترضة تدفع زكاة النقود والعروض التي مصدرها القرض ناقصًا مقدار القسط المستحق.

فجواب اللجنة بديهي ومسلّم وتحصيل حاصل، لأن هذه زكاة نقود وعروض، لا زكاة ديون وقروض. وكان من المهم معرفة موقف اللجنة (ومصلحة الزكاة) من القرض: هل يسقط من الوعاء الزكوي؟ وبأي مقدار؟ هذا ما لم تبينه اللجنة، وهو المهم في سؤال السائل.

ملخص فقهي

١ – الديون أو الذمم المدينة: في زكاة الدين الخلاف التالي:

١) زكاة الدين على الدائن:

أ – في كل حول.

ب– بعد القبض، للسنوات الماضية.

جـ– بعد القبض، لحول واحد فقط.

٢) زكاة الدين على المدين.

٣) لا زكاة في الدين، لا على الدائن ولا على المدين (الأموال لأبي عبيد، ص٥٢٦).

٢ – الديون أو الذمم الدائنة: فيها أيضًا خلاف:

١) تسقط كلها.

٢) يسقط القسط المستحق.

٣) لا يسقط شيء منها.

رأي الباحث

١- أرى وجوب التوازن في المعاملة الزكوية بين الذمم المدينة والذمم الدائنة. فإذا أضيفت الذمم المدينة كلها إلى الوعاء وجب إسقاط الذمم الدائنة كلها، وإذا أضيفت الذمم المدينة الحالّة فقط وجب إسقاط الذمم الدائنة الحالّة فقط، وإذا لم تدخل الذمم المدينة في الوعاء الزكوي وجب عدم إسقاط الذمم الدائنة، وهكذا.

٢- أرى إهمال النظر إلى الذمم المدينة والدائنة، ما لم تكن حالّة، لأن الحالّ بالنسبة للذمم المدينة هو في حكم المقبوض (أي في حكم النقود)، والحالّ بالنسبة للذمم الدائنة هو في حكم المدفوع (فيطرح من وعاء الزكاة).

للتفصيل: انظر زكاة الديون للباحث: مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، المجلد ١٤، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠٢م، ص ص: ٢٩-٨٧.

طريقة الوصول إلى وعاء الزكاة: طريقة الأصول، وطريقة الخصوم.

تمت معالجة الموضوع على أساس طريقة الأصول، لا طريقة الخصوم. والذي أعلمه هو أن مصلحة الزكاة تتبع طريقة الخصوم، وطريقة الأصول أوضح للأذهان.

هبْ أن لدينا الميزانية التالية:

ميزانية

أصول		خصوم	
٤٠٠	أصول ثابتة	٨٠٠	خصوم ثابتة
٦٠٠	أصول متداولة	٢٠٠	خصوم متداولة
١٠٠٠		١٠٠٠	
===		===	

طريقة الأصول: طريقة مباشرة

الأصول المتداولة = ٦٠٠

طريقة الخصوم: طريقة غير مباشرة

الأصول المتداولة = الخصوم الثابتة + الخصوم المتداولة – الأصول الثابتة

٤٠٠ – ٢٠٠ + ٨٠٠ = ٦٠٠

النتيجة واحدة: تساوي الأصول المتداولة في الطريقتين.

ومع ذلك فإذا استخدمت طريقة الخصوم، للوصول إلى الأصول المتداولة، فيجب معرفة أنواع هذه الأصول: هل تخضع للزكاة أم لا؟ فالنقود وعروض التجارة تخضع، أما المواد الأولية والمواد المساعدة والذمم المدينة ففيها تفصيل.

ثم بعد تمحيص بنود الأصول المتداولة، يجب النظر إلى الذمم الدائنة (في الخصوم المتداولة)، هل يجب إسقاطها من الوعاء أم لا ؟ وإذا وجب إسقاطها فإلى أي مدى: كلها أم بعضها ؟

هل يجوز أن يقال إن زكاة القرض على المقترض إلا إذا دفعها المقرض؟

هذا لا يجوز، لأن الزكاة إذا كانت على المقرض فيجب تحصيلها من المقرض، وإذا كانت على المقترض فيجب تحصيلها من المقترض. ولا يمكن أن يكون المقترض كفيلاً حكميًا للمقرض.

والمقرض قد يكون من القطاع الخاص أو جهة حكومية. وربما لا تثار هذه المسألة إذا كان المقرض من القطاع الخاص، ولكنها قد تثار عندما يكون المقرض جهة حكومية، إما بدعوى أنه لا زكاة على المال العام، وهذا فيه نظر، أو لأن مصلحة الزكاة لا سلطان لها على مقرض حكومي.

الخلاصة

أوافق على زكاة النقود وزكاة عروض التجارة، وذلك بغض النظر عن القرض الذي حصلت عليه الشركة. ولكن هذه الزكاة هي زكاة نقود وعروض، ولا علاقة لها بالقرض. ويبقى أنه كان على اللجنة بيان حكم القرض: هل يسقط أم لا يسقط؟ هل يسقط كله أم يسقط القسط المستحق منه فقط؟

أما الباحث فمذهبه المختار أنه لا التفات في الزكاة إلى الذمم المدينة، ما لم تكن حالّة، ولا إلى الذمم الدائنة، ما لم تكن حالّة. فإذا كانت الذمم المدينة حالّة زكيت، لأن الحالّ منها كالمقبوض (كالنقود)، وإذا كانت الذمم الدائنة حالّة طرحت من الوعاء، لأن الحالّ منها كالمدفوع.

ملاحظة أخيرة

١- جاء في السؤال أن الصناديق تستوفي رسومًا إدارية عن قروضها الممنوحة. والمغزى من هذا هو أن هذه الصناديق تهدف إلى الربح. ولولا ذلك لكان القرض قرضًا حسنًا، يعفى فيه المقرض من الزكاة، حسب بعض الآراء.

٢- كما جاء في السؤال أن الشركة المقترضة مليئة، وقدمت رهنًا. والمغزى من هذا هو أن السؤال يتعلق بمدين مليء، ولا حاجة في الجواب للتعرض إلى المدين المعسر أو المماطل.

الأربعاء في ١٤٢٥/٨/٢٩هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٤/١٠/١٣م

استثمرْ مالي فيما لا يقل ربحه عن ١٠٪

في ٤-٥ رمضان ١٤٢٥هـ= ١٨-١٩/١٠/٢٠٠٤م، عقدت في فندق هيلتون بجدة ندوة البركة الخامسة والعشرون للاقتصاد الإسلامي. وكان من بين المسائل المطروحة المسألة الواردة في العنوان أعلاه، والتي قدمت فيها ورقتان: إحداهما للصديق الضرير، والأخرى لنظام يعقوبي: وكانت الأسئلة المطروحة للبحث هي التالية:

١- هل يجوز لرب المال أن يشترط على المضارب، أو الوكيل، استثمار ماله في أنشطة لا يقل عائدها عن نسبة معينة من الربح ؟

٢- هل يجوز إلزام المضارب أو الوكيل بعائد محدد على رأس المال، سواء تحقق هذا العائد فعلاً أم لم يتحقق ؟

٣- هل يجوز تضمين المضارب أو الوكيل النقص المتمثل في الفرق بين العائد المحدد والعائد الفعلي ؟ أي هل يجوز تضمينه في حدود عائد (ربح) المثل؟

أجاز الضرير المسألة الأولى، ولم يجز الثانية، لأن جوازها يعني ضمان رأس المال والربح، وهذا هو القرض بفائدة. كذلك لم يجز الثالثة للسبب نفسه. لكن المضارب إذا ثبت أنه قصر أو تعدى فيردّ إلى أجر المثل (ولرب المال ربح المضاربة وعليه خسارتها) أو قراض المثل. وقال بعضهم: إذا لم تربح المضاربة فلا شيء للمضارب من أجر أو ربح. وقال آخرون: يأخذ رب المال رأس ماله، وللمضارب ربح المضاربة وعليه خسارتها.

وعلى هذا فإن اشتراط العمل في أنشطة لا يقل عائدها المعتاد أو المتوقع عن نسبة محددة، لا يعني أن العامل أو الوكيل قد التزم لرب المال بعائد محدد يساوي هذه النسبة. فيجب ألا يفهم من جواز المسألة الأولى جواز المسألة الثانية.

ويبدو أن بعض المؤسسات المالية الإسلامية (بيت التمويل الكويتي، وبيت التمويل الخليجي، وشركة الخليج للاستثمار في البحرين، وغيرها) تنص على حد أدنى من نسبة الربح، بغض النظر عن النسبة الفعلية، وتتذرع بأن المضارب أو الوكيل إذا لم يحقق النسبة المحددة له فقد قصر أو تعدى، وعليه ضمان الفرق (انظر ورقة يعقوبي). وهذا في نظرهم مثل الاشتراط على الوكيل بألا يبيع إلا بثمن محدد ! والعجيب أن اليعقوبي قد سلّم بسهولة بأن هذه المسألة كتلك، وراح يستدلّ لها، وحسب أن الاستدلال لهذه استدلال لتلك، مع أن المسألتين مختلفتان، فإحداهما تتعلق ببيع السلع، والأخرى تتعلق بالتمويل، الذي قد يؤول بمثل هذه الحيل إلى قرض ربوي!

مناقشة ورقة الضرير

إن الضرير عندما أجاز المسألة الأولى قيد الجواز بشرطين: الأول بيان نسبة توزيع الربح بين رب المال والمضارب، والثاني أن تكون هناك أنشطة كثيرة، لا يقل عائدها عن النسبة المشترطة، لئلا يكون ثمة تضييق على عمل المضارب. أما الشرط الثاني ففيه وجاهة، وله صلة، وأما الأول فيجب حذفه إذ لا علاقة له بمسألتنا. ومن أبقاه فمثله مثل من يشترط على العامل عشرة شروط، فيقبل العامل تسعة، ويجري الخلاف حول شرط واحد، ثم يقبله العامل، فيقول له رب المال: بشرط أن تقبل بالشروط التسعة الأخرى! هذا فضلاً عن أن الشرط الأول شرط شرعي نظامي يتعلق بنظام المضاربة، فلا تجوز مضاربة بدون الاتفاق على توزيع الربح.

ولدى الكلام عن المسألة الثالثة (مخالفة المضارب الشرط الصحيح)، اكتفى الضرير بالنقل عن السرخسي الحنفي، ولم ينقل عن غيره. وعند كلامه عن فساد العقد، اكتفى بذكر المذهبين الحنفي والمالكي، ولم يذكر غيرهما، وكان من المتوقع أن يتعرض للمذاهب الأربعة على الأقل. وختم بحثه ببيان رأيه، وهو أن الراجح عنده النسبة المشروطة أو أجر المثل أيهما أقل، وعلل ذلك بأن الأجر إذا كان أكثر فقد رضي العامل بإسقاط الزائد منه عن المسمى لرضائه به، وإذا كان أقل لم يستحق أكثر منه لفساد العقد. وإذا لم يربح المال،

فلا شيء للعامل، لأنه ليس من المقبول أن تكون المضاربة الفاسدة أنفع له من الصحيحة. ولي على هذا الكلام أكثر من تعليق.

التعليق الأول أنه رجح قبل استيفاء المذاهب وأقوال العلماء، والثاني أنه لم يبين من معه من العلماء في اختياره، والثالث أنه كان من المتوقع أن يناقش بديلاً آخر، وهو النسبة أو الأجر أيهما أكثر، بل لقد نقل بعض الباحثين في المسألة سبعة أقوال (انظر السلم والمضاربة للقضاة، ص٣٨٠-٣٩١). والرابع أن تعليله ليس مسلّمًا، ذلك لأن عامل المضاربة عند التعاقد لم يكن يعلم أن العقد سيفسد، ولا أن حصته من الربح ستكون كذا، ولا أن المضاربة لن تربح، كما أن رضاه بنسبة الربح لا يعني بالضرورة رضاه بمقداره... إلخ. والتعليق الأخير أن الورقة لا تذكر الدراسات السابقة، لا له ولا لغيره. وهذا يعني، فضلاً عن مسألة الأمانة العلمية، إمكان تكرار البحوث في كل ندوة ومؤتمر إلى ما لا نهاية، ودون أي إضافة. فهل يجوز لهؤلاء الأساتذة ما لا يجوز لطلابهم ؟ وهل يجوز للكبار ما لا يجوز للصغار ؟

الخلاصة

هذه المصارف التي أفتى لها فقهاؤها بجواز الاتفاق على حد أدنى من نسبة الربح، بحيث إذا لم تتحقق هذه النسبة كان هناك تقصير، ومن ثم جاز التضمين، لا أدري ما الفرق بينها وبين البنوك التي وصفوها بأنها ربوية، وهل الفائدة الصريحة أفضل أم هذه الطرق والمسالك الملتوية؟ هل تركزت جهود هؤلاء العلماء، وهذه المصارف، على الحيل دون غيرها ؟ هل المطلوب فقط هو تخريج الفائدة وما تفعله البنوك التقليدية بأسماء أخرى؟

لا بد أن هؤلاء العلماء يعتقدون في قرارة أنفسهم أن الفائدة حلال، وإلا لما اجترؤوا ديانةً على مثل هذه الحيل الموصلة إليها، لكنهم ويا للعجب ينازعون في الوقت نفسه من يقول بأن الفائدة حلال!

لو فرضنا أن بعض الناس يعتقدون أن الفائدة حرام، وأن بعض الفقهاء يعتقدون أنها حلال، وأن هؤلاء الفقهاء يرون أن إقناع هؤلاء الناس بجواز بعض الحيل الفقهية (الموصلة إلى الفائدة) أسهل من إقناعهم بجواز الفائدة، وأن اجتذاب بعض الودائع ممكن بالحيلة، وغير ممكن بالفائدة الصريحة... هل يجوز لهؤلاء الفقهاء أن يصرحوا بأن الفائدة حرام، والحيل حلال، وإن كانوا يعتقدون في الباطن بأن الفائدة حلال، والحيل أسوأ منها وأكثر كلفة؟ وهؤلاء الفقهاء يشجعون الحيل، ويفتشون عنها، ويدخرونها، ويتزودون بها، بحيث كلما افتُضحت حيلة أو فشلت هُرعوا إلى غيرها. وقد يتنافسون في الحيل، وقد يرى كل منهم حيلته جائزة، وحيلة الآخر غير جائزة، من باب التنافس، حتى صار الفقه عندهم كأنه مجرد حيل وألاعيب!

ولو صرح هؤلاء الفقهاء بأن الفائدة حلال لأغضبوا المصارف والنوافذ "الإسلامية"، ولخسروا مقاعدهم وتعويضاتهم في هيئات الرقابة الشرعية.

فهل المسألة بالنسبة لهؤلاء الفقهاء، في نهاية المطاف، ليست مسألة أحكام، بل هي مسألة تسويق؟ ومسألة تنافس مع البنوك التقليدية؟

هل يرى هؤلاء الفقهاء ما يراه رجال الاقتصاد من أن المنتَج لا يشترط أن يكون مميزًا تمييزًا حقيقيًا، بل يكفي أن يكون تمييزه ولو مجرد أوهام في مشاعر الناس؟!

الأربعاء في ١٤٢٥/٩/١٣هـ — ٢٠٠٤/١٠/٢٧م

د. رفيق يونس المصري

الزكاة والنفقة (الواجبة):
هل تعطى الزكاة لفقير تجب نفقته على غيره ؟

كل صاحب مال ينفَق عليه من ماله، حتى ولو كان ولدًا صغيرًا، ذكرًا أو أنثى. فالابن الصغير قد يعمل ويكون ذا كسب، والبنت الصغيرة، أو الكبيرة، قد يكون لها كسب من عملها في البيت، أو خارج البيت، فينفَق عليهما من كسبهما أو مالهما، إذا وجد.

فإذا لم يكن لهذا الابن الصغير مال، وقعت نفقته على أبيه حتى يبلغ. فإذا بلغ، وصار له مال أو كسب، لم تعد نفقته واجبة على أبيه. لكنه إذا بلغ فقيرًا أو عاجزًا أو طالب علم، ربما استمرت نفقته على أبيه. وربما جاز أن يعطيه أبوه من زكاة ماله، أو تعطيه الحكومة من الزكاة. قال في المجموع (فقه شافعي) ٢٢٣/٦: "أما إذا كان الولد (...) فقيرًا (...)، وقلنا في بعض الأحوال: لا تجب نفقته، فيجوز لوالده دفع الزكاة إليه (...)، لأنه حينئذٍ كالأجنبي"، أي كالغريب، بخلاف القريب.

كذلك البنت، إذا لم يكن لها مال، وجبت نفقتها على أبيها. ولكن إذا تزوجت صارت نفقتها على زوجها، سواء كانت فقيرة أو غنية. ذلك لأن ما يعطيه الزوج لزوجته يراه بعض الفقهاء نفقة، ويراه آخرون عِوضًا. وإني أرى أن النفقة تستلزم الكفاية (كفاية الزوجة)، والعِوض لا يستلزمها بالضرورة.

هل يجوز للزوج الغني أن يعطي زكاة ماله لزوجته الفقيرة ؟ بعض الفقهاء يمنعه، لأن نفقة الزوجة واجبة على زوجها، فإذا دفع زكاته إليها عُدّ هذا تهربًا من الزكاة أو من النفقة. وبعضهم يجيزه، لأن هذه ليست نفقة، بل هي عوض (أجرة). قال في البيان (فقه شافعي) ٤٤٤/٣: "هل للزوج صرف زكاته إلى زوجته الفقيرة ؟ فيه قولان: أحدهما:

لايجوز، لأنها غنية به، والثاني: يجوز لأن نفقتها عليه هي بمنزلة الأجرة في الإجارة، فلو استأجر أجيرًا فقيرًا جاز له صرف زكاته إليه". وربما لهذا أيضًا أجاز بعض العلماء لغير الزوج أن يعطيها زكاته إذا كانت فقيرة (البيان ٤٤٤/٣، وقارن فقه الزكاة ٧٢٦/٢).

هل للزوجة صرف زكاتها إلى زوجها الفقير ؟ بعض الفقهاء يمنعه، لأن هذه الزكاة ستعود عليها بالنفع، **لاتصال المنافع** بينها وبين زوجها، وبعضهم (كابن حزم) يرى جوازه (المحلى ١٥٢/٦). فالزوجة ترث الزوج، كما أن الزوج يرث الزوجة. فإذا نعمت الزوجة بإنفاق الزوج وقت يساره، فيجب أن تعينه وقت إعساره، لأن الغرم بالغنم. وهذا أقرب إلى **المساواة** والمشاركة بين الزوجين (انظر الأحوال الشخصية للسباعي ٢٨٥/١)، وهي مساواة أصيلة لا دخيلة، وصحيحة لا مزيفة، بخلاف ما يُطرح في أيامنا هذه. قال ابن حزم: "إن عجز الزوج عن نفقة نفسه، وامرأته غنية، كلفت النفقة عليه، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إن أيسر"، لقوله تعالى: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ [البقرة: ٢٣٣]. قال علي رضي الله عنه: الزوجة وارثة، فعليها نفقته (نفقة الزوج) بنص القرآن (المحلى ٩٢/١٠). وأجاز المذهب الظاهري في الزكاة أن: "تعطي المرأة زوجها من زكاتها" (المحلى ١٥٢/٦). وقريب من هذا الرأي ما جاء في البيان ٤٤٤/٣ (فقه شافعي): "إن كانت الزوجة غنية، والزوج فقيرًا، فيجوز لها أن تدفع إليه من سهم الفقراء والمساكين" (وانظر الحاوي ٦١٣/١٠).

وهكذا فإن **نفقة الزوجة** تختلف عن نفقة الأقارب، ولاسيما عند الفقهاء الذين يرون أنها من باب العوض، لا من باب النفقة، أو أن لها شبهًا بالنفقة، وشبهًا بالعوض: عوض الاحتباس، كأنها موظفة لدى الزوج في المنزل، أو عوض الاستمتاع، وإن كنت لا أوافق على هذه العبارة الأخيرة، لأن الزوجة تستمتع كالزوج. ولعل هذه العبارة وأمثالها هي التي جعلت بعضهم يقولون بأن الفقه أو المجتمع الإسلامي ذكوري!

فإذا انتقلنا من نفقة الزوجة إلى **نفقة الأقارب**، وجدنا المذاهب مختلفة اختلافًا كبيرًا. **فالمذهب المالكي** لا يرى النفقة واجبة إلا بين الأبوين والأولاد، فهو أضيق المذاهب في النفقة. ومن ثم تجوز الزكاة للأقارب الآخرين. وقريب من هذا ما قاله أبو عبيد: "هذه

السنن هي الفاصلة عندنا بين عيال الرجل الذين يلزمه عولهم (...)، وهم: الوالدان، والولد، والزوجة (...)، من أجل أنهم شركاؤه في ماله، بالحقوق التي ألزمه الله إياها لهم (...). فأما من سواهم، من جميع ذوي الرحم وغيرهم، فليس عوله في الأصل واجبًا عليه في الكتاب ولا السنة. وبهذا يقول مالك بن أنس وأهل الحجاز" (الأموال، ص ٦٩٦).

وبما أن النفقة واجبة للأبناء حتى يبلغوا، وللبنات حتى يتزوجن (المدونة ٢٥٦/١)، فربما جاز إعطاء الزكاة أيضًا إلى الأبناء الكبار، والبنات بعد الزواج، إذا كان الأبناء والأزواج فقراء.

والمذهب الشافعي لا يوجب النفقة إلا على الأصول والفروع. وهذا يعني أنه يزيد على المذهب المالكي: الأجداد، والأحفاد. وينبني على مذهبهم في النفقة أن الزكاة يمكن إعطاؤها إلى غير الأصول والفروع، مع تفاصيل أخرى تجدها فيما نقلناه عن كتب الشافعية في مواضع متفرقة من هذا المقال.

والمذهب الحنفي يوجب النفقة على الأصول والفروع والحواشي. ولكن الزكاة في المذهب الحنفي تتقاطع مع النفقة، بالنسبة للحواشي. فيجوز عندهم إعطاء الزكاة لغير الأصول والفروع. قال في المبسوط ١١/٣: "لا يعطي زكاته أولاده وأحفاده، ولا أبويه وأجداده، لأن تمام الإيتاء بانقطاع منفعة المؤدي عما أدى، **والمنافع بين الآباء والأبناء متصلة**. فأما من سواهم من القرابة فيتم الإيتاء بالصرف إليهم، وهو أفضل لما فيه من صلة الرحم".

وهكذا في فتح القدير ٢١/٢-٢٤، إلا أنه أضاف لدى كلامه عن جواز دفع الزكاة من الأب إلى الابن الكبير الفقير "أنه لا يعدّ غنيًا بيسار أبيه، وإن كانت نفقته عليه". كنت أتمنى لو حذف الجملة الأخيرة، لأنها تشوش القارئ، فالابن الكبير الفقير لا تجب نفقته على أبيه (انظر أيضًا بدائع الصنائع ٤٩/٢، والموسوعة الفقهية الكويتية ٣١٥/٢٣).

والمذهب الحنبلي يوجب النفقة على كل وارث، فهو أوسع المذاهب في النفقة. قال في المغني ٥٤٧/٢: "لا يعطِي الزكاةَ من يمون (يعول)، ولا من تجري عليه نفقته". ولو طبقنا هذا في الزكاة لصعب إعطاؤها إلى أي قريب. لكن مذهبهم في الزكاة لا يبدأ من حيث تنتهي النفقة، بل يبدأ قبل ذلك، بحيث تعطى الزكاة للوارث البعيد دون الوارث القريب.

ويذهب ابن تيمية إلى جواز دفع الزكاة للآباء والأولاد، إذا كانوا فقراء، وهو عاجز عن نفقتهم. كما أجاز دفع الزكاة للأم من مال أولادها الصغار، إذا كانت نفقتها ضارة بهم (الاختيارات، ص ١٠٤). وهنا قد يسأل سائل: كيف يكون عاجزًا عن النفقة، وقادرًا على الزكاة؟ (الملكية للعبادي ٧٢/٣، وابن تيمية لأبو زهرة، ص ٤٠٩). لعل الجواب أن النفقة تقتضي الكفاية والاستمرار، والزكاة لا تقتضيهما. فقد يكون عاجزًا عن الاستمرار في النفقة فتسقط عنه، فإذا حدث أن ملك نصابًا جاز دفع زكاته إليهم، لأنه لم يكن مكلفًا بنفقتهم. وقد يكون غنيًا أول الحول وآخره، ولا يكون كذلك وسط الحول. وهذا من دقائق فقه ابن تيمية.

ولعل **المذهب الظاهري** يشبه المذهب الحنبلي في التوسع في النفقة الواجبة (المحلى ١٠/ ١٠٠). قال ابن حزم: "إن عجز الأب عن ذلك (عن نفقة الولد)، أو مات، ولا مال لهم، فحينئذ يقضى بنفقتهم وكسوتهم على أمهم، لقول الله عز وجل: **﴿لا تضارَّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده﴾** سورة البقرة ٢٣٣، وليس في المضارَّة شيء أكثر من أن تكون (الأم) غنية، وهم (الأولاد) يسألون على الأبواب" (المحلى ١٠٩/١٠).

فالزكاة كما قال النووي: "لا يجوز دفعها إلى من تلزمه نفقته من الأقارب والزوجات، لأن ذلك إنما جعل للحاجة، ولا حاجة بهم مع وجوب النفقة (...). قال أصحابنا: لا يجوز للإنسان أن يدفع إلى ولده ولا والده الذي تلزمه نفقته، من سهم الفقراء والمساكين، لعلتين: إحداهما أنه غني بنفقته، والثانية أنه بالدفع إليه يجلب إلى نفسه نفعًا، وهو منع وجوب النفقة عليه" (المجموع ٢٢٢/٦).

نعم الزكاة على الأقارب أجرها مضاعف، لأنها **صدقة وصلة**، لكن يجب الحذر من التستر تحتها، للهروب من الزكاة، بإعطائها إلى أقارب تجب نفقتهم عليه. فمن أعطى الزكاة

لمن تجب عليه نفقته فقد **وقى ماله** (انظر الأموال لأبي عبيد، ص ٦٧٩ و٦٨٤ و٦٩٥)، أي هرب من النفقة، أو من الزكاة، أو كأنما أعطى الزكاة إلى نفسه، فصار كأنه لم يعطها أصلاً.

وبهذا يجوز إعطاء الزكاة لإخوته وأخواته، وأعمامه وعماته، وأخواله وخالاته، وأولادهم. بل يجوز للأم أن تعطي زكاتها لولدها الفقير، كبيرًا أو صغيرًا، ذكرًا أو أنثى، إذا لم يكن له أب ينفق عليه. وثمة تفاصيل أخرى وردت في طيات هذا المقال، وتتعلق بالزوجين، والأولاد والأحفاد، والآباء والأجداد.

إن مبدأ (لا تعطى الزكاة لفقير تجب نفقته على غيره) مع سهولته في الظاهر، إلا أن تطبيقه التفصيلي بين الأقارب القريبين والبعيدين، وبداخل كل زمرة منهما، فيه الكثير من التفاصيل، وربما فيه الكثير من التعقيد، سواء من حيث النفقة أو من حيث التداخل بين النفقة والزكاة، ومما قد يزيد الأمر صعوبة أن النفقة قد تجب لشخص معين في مرحلة دون أخرى، كالابن والبنت. وحتى الآن لم أجد كتابًا واضحًا وعميقًا ودقيقًا وشافيًا في نفقة الأقارب.

وإذا طلب الزكاة فقير لم يجب التحري عنه فقط، بل يجب التحري أيضًا عما إذا كان غنيًا بغيره (بنفقته). قال في الشرح الصغير ٦٥٨/١ (فقه مالكي): "من لزمت نفقته مليًا (مليئًا، غنيًا) (...) لا يعطى منها (...)، ولو كان ذلك المليء لم يُجرِ النفقة بالفعل (...)، لأنه **قادر على أخذها منه بالحكم**" (انظر أيضًا عقد الجواهر الثمينة ٣٤٧/١، والذخيرة ١٤١/٣، والخرشي على خليل ٢١٤/٢). وفي الأم للإمام الشافعي ٦٩/٢: "إن كانت له قرابة من أهل السهمان (أسهم الزكاة)، ممن لا تلزمه النفقة عليه، أعطاه منها، وكان أحق بها من البعيد منه، وذلك أنه **يعلم من قرابته أكثر مما يعلم من غيرهم**"، أي بحيث تقع الزكاة بيد مستحقها.

وهذا يعني أن النفقة الواجبة قد تغني عن الزكاة في بعض الأحوال، كما قد تغني عن التكاليف (الوظائف) المالية الإضافية. فمن بين شروط الفقير المستحق للزكاة ألا تكون نفقته واجبة على قريب له. وبعض **اللوائح** المعاصرة لم تنص عليه، لا في **الفقراء الذين يعطون من الزكاة**، ولا في **الأغنياء الممنوعين من أخذ الزكاة**. فالزكاة لا تعطى لغني بنفسه ولا لغني بغيره.

هذا إذا كان الفرد هو الذي يصرف زكاته، أما إذا كانت الحكومة أو الجمعية هي التي تتولى صرف الزكاة، فهاهنا قد نجد أن بعض الفقهاء لا يجيزون دفع الزكاة من الحكومة إلى أي فقير يجد من ينفق عليه نفقة واجبة، فهو فقير بنفسه، ولكنه غني بغيره. وهناك فقهاء آخرون يجيزون دفع الزكاة إلى الفقير، إذا كان له قريب ينفق عليه، ولكن في حالات القرابة البعيدة. وعندئذ فإن الزكاة تحل محل نفقة القريب البعيد، وتبدأ قبل أن تنتهي النفقة.

في المذهب الأول الذي تبدأ فيه الزكاة بعد نهاية النفقة، نجد أن **الدولة ولي من لا ولي له**. وفي المذهب الثاني الذي تبدأ فيه الزكاة قبل أن تنتهي النفقة، نجد أن الدولة في حالات القرابة البعيدة **ولي من له ولي**. ويجب التأكد من أن الفقير لا يجمع بين النفقة والزكاة، بحيث يأخذ فوق **كفايته**، لأن الزكاة وسيلة لسد الحاجة، وليست وسيلة للتكسب والثراء.

والعلاقة بين الزكاة والنفقة يحسمها الإمام، فإذا كانت حصيلة الزكاة كبيرة أمكن التوسع في الزكاة والتضييق في النفقة، بحيث تحل الزكاة محل النفقة في القرابة البعيدة. وإذا كانت حصيلة الزكاة ضعيفة، أمكن العكس.

كان رسول الله ﷺ يؤتى بالرجل المتوفى، عليه الدين، فيسأل: هل ترك لدينه فضلاً ؟ فإن حُدث أنه ترك وفاءً صلى، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم. فلما فتح الله عليه الفتوح (أي زادت الأموال العامة) قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المؤمنين، فترك دينًا، فعليَّ قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته (صحيح البخاري ٨٦/٧ و ١٥٤/٣ و١٤٥/٦ و١٩٠/٨؛ وصحيح مسلم بشرح النووي ٦٠/١١).

"قيل: إنه ﷺ كان يقضيه من مال مصالح المسلمين. وقيل: من خالص مال نفسه. وقيل: كان هذا القضاء واجبًا عليه ﷺ. وقيل تبرع منه. والخلاف وجهان لأصحابنا وغيرهم" (صحيح مسلم بشرح النووي ٦٠/١١). ولم يذكر أنه كان يقضيه من مال الزكاة صراحة، لكني أرى والله أعلم جواز ذلك، ولاسيما إذا كانت حصيلة الزكاة وافرة، بحيث تسمح به.

وفي ضوء ما تقدم كله، نجد أن قول **الزحيلي**: "إذا لم يكن للقريب المعسر أحد من الأقارب الموسرين، كانت نفقته في بيت المال" (الفقه الإسلامي ٧٨٥/٧) قول غير دقيق، لأن جمهور الفقهاء لا يستنفدون جميع الأقارب الموسرين حتى تتدخل الزكاة في إعانة الفقير.

الأربعاء في ١٨/١٠/١٤٢٥هـ — د. رفيق يونس المصري

١/١٢/٢٠٠٤م

التسويق المتعدد المستويات (الهرمي): تقييم إسلامي
(باللغة الإنجليزية)

Multi-Level Marketing (MLM): An Islamic Evaluation

MOHAMMED OBAIDULLAH

What is MLM?

MLM or multi-level marketing, also known as network marketing, refers to the practice of distributing, selling or supplying products or services through various levels of independent agents (contractors, distributors, etc.). These agents are paid commissions, bonuses, discounts, dividends or other forms of consideration in return for selling products or services and/or for recruiting other agents. The party who recruits another participant is the "upline" of the recruit. The recruited party is the "downline" of the recruiter. In MLMs, up lines are paid bonuses or commissions on the sales made by their direct downlines and by those who are downline of these direct downlines. Are such rewards legitimate and desirable in the eyes of Shariah? Do MLMs have a place in an Islamic economy?

Contemporary Fatawa

To find an answer let us begin with some actual cases of MLM and the fatawa of some contemporary jusrists. Recently a concerned Muslim brother addressed the following question on the popular portal Islamonline.Net.

A company located in British Virgin Island (name withheld) has its head office in Hong Kong. This company manufactures numismatic gold coins, gold jewelry etc. The company has come up with a business plan for individuals. According to the business plan, an individual has to buy a single product from this Co. After purchasing the product, the company gives the person a specific identification number called TCO (Tracking Center Ownership). The TCO has to introduce/refer the same business to minimum 10 people. According to the business plan, after bringing 10 people to the business, the company pays U.S. Dollars 400/- as remuneration. Further more, when these 10 referred people refers the business to others the up line individual keeps on getting the credit to his geology report also and the individual becomes eligible to get remuneration from the company, as long as the new business is introduced by himself or any of the other individuals. In light of Islamic principles, I would appreciate receiving a fatwa to clear my doubt that the income generated through such means is Halal or Haram.

Responding to this question Dr Monzer Kahf, the well-known Islamic economist replies, "The practice of chain pyramidal commission is permissible provided there is full disclosure, i.e., all TCO's down the line know the structure of commission and know that the prices they are charged include all these commission up to the top of the pyramid. There is nothing in the Shari'ah that prevents giving commission to solicitors of business, as long as it is known to the person on the other side of the transaction. If there is no full disclosure it may become similar to bribes or at least cheating. (However, the) sale of gold and golden jewelry must always be in cash (hand to hand) as the Prophet, peace and blessings be upon him, instructed."

Addressing another question relating to the multinational company based in Oman (name withheld) selling online interactive basic computer courses Dr Kahf states: "The pyramidic network marketing is permissible provided the following three conditions are fulfilled:

1) Commodities sold or traded in are themselves permissible such as selling real goods. Hence, selling phony and prohibited goods makes the process prohibited.

2) The commission structure must be disclosed with full transparency to all new customers/members when they are invited, so they know when they join that the person who invites them has a stake in this invitation.

3) General contract requirements are observed, such as aptitude to contract, full description of the goods, clear delivery and payment process, etc. and if they sell goods that require special additional conditions such as gold that requires delivery and full payment at the time of contract, such additional conditions must also be satisfied.

Arguments against MLM from an Islamic Perspective

Pyramid or endless-chain distributor schemes ask people to make an investment and, in return, grant them a license to recruit others who, in turn, recruit still others into the scheme. In essence, the investor pays for the opportunity to receive compensation when his or her recruit brings others into the scheme. The opportunity to recruit is the product.

Element of Fraud

Such schemes are illegal because they are fraudulent. There are many variants of pyramid schemes, such as, chain letters, Ponzi schemes. What is however, common to all such schemes is this: In all cases, people are enticed into making an investment of money and time by a false promise of returns that become increasingly unsustainable as more people are drawn into the scheme.

Element of Maysir

Another simple justification for denying *Shariah* approval to such games is that it is not in the public interest to have businesses that are recruitment-, rather than product-, centered. There are several practices or behaviors that indicate that a company and its agents are not product-centered but are rather recruitment-centered schemes — i.e., schemes promising participants easy money to be paid out of the investments of other participants instead of legitimate sales revenue.

There is a grave possibility that recruitment-centered companies or schemes aim to make "easy money" or what is condemned by *Shariah* as *maisir*. Therefore, they are not in the public interest and should be kept of an Islamic market.

Dubious Products

Many MLM products are relatively expensive compared to generic goods on the market. Requiring the sales force to purchase pricey products in order to retain status as an "active" distributor begins to look like a form of coercion applied to people who are not in a strong position to resist the pressure. Many participants have spent thousands of dollars buying the products from MLMs that supposedly were providing them with lucrative "business opportunities".

The element of fraud in case of "pure" Pyramids is too apparent to be missed. The possibility of exploitation in case of Pyramids "adulterated" with product selling appears to revolt against a fundamental notion of Islamic ethics as enunciated in the holy *Quran*:

"Let there be trade among you with mutual goodwill" – (2:275)

Element of Ghabn

Further, a charge of over-pricing and profiteering has been labeled against many MLM schemes. Studies have found a large number of cases where price of MLM products exceed corresponding generic products available in a market by 100-300 percent! Such studies clearly raise the possibility of *ghabn* by the seller in the Islamic market. While the conclusions of empirical studies cannot be generalized because of time and spatial differences, the concerns must be

investigated by the market regulator or at least by the potential Muslim participant before joining the MLM bandwagon.

Right to Exit & Rescind

Islam provides an option or khiyar to the buyer to rescind the transaction in all cases of goods sold by description. Such an option is however, hardly provided by MLM companies to their consumers who also join their sales force.

Possibility of Social Discord

MLMs encourage participants to sell product to family members and friends and/ or to recruit them into the MLM. This marketing strategy poses certain ethical difficulties. Participants, desperate to succeed at their new MLM business, may feel driven to pressure relatives and friends into buying cosmetics, water filters, jewelry, etc. In other words, MLMs can alter human relationships, encouraging people to "instrumentalize" relations rooted in love and affection. In the ultimate analysis, MLM raises the possibility of social discords and conflicts.

Note: Interested readers may refer to an earlier discussion on this topic in Arabic by Dr. Rafic Yunus Al-Masri on 26-11-1423.

الأربعاء في ٣/١١/١٤٢٥هـ **د. محمد عبيدالله حفيظ الله**

١٥/١٢/٢٠٠٤م

الوديعة الاستثمارية في المصارف:
هل يزكى أصلها بمعدل (٢,٥٪) أم عائدها بمعدل (١٠٪) ؟

الوديعة في البنك التقليدي إذا كانت بدون فائدة فهي قرض بدون فائدة، لأنها مضمونة الرد، وإذا كانت بفائدة فهي قرض بفائدة، مضمونة الرد بأصلها وفائدتها معًا.

أما الوديعة في المصرف الإسلامي فإذا كانت بدون فائدة فهي أيضًا قرض بدون فائدة، لأنها مضمونة الرد، وإذا كانت وديعة استثمارية معرضة للربح والخسارة فهي مضاربة أو قراض.

والوديعة المصرفية في البنك التقليدي تعدّ قرضًا عند رجال الفقه، وعند رجال القانون أيضًا، هذا مع أن الوديعة في الأصل تختلف عن القرض فقهًا وقانونًا. وربما سميت وديعة لأنها كانت في بداية الأمر وديعة حقيقية عند الصيرفي، وكان المودع يدفع عنها أجرًا. وعندما بدأ الصيرفي في استخدام هذه الودائع بإقراضها إلى الغير، صارت تحقق له فوائد، أخذ بعد ذلك في اقتسامها مع المودع. وقد يكون الاحتفاظ بمصطلح الودائع في المصارف لأجل الإيحاء للمودع بأن الوديعة محفوظة تحت تصرفه، ويستطيع استردادها متى شاء، إن كانت حالّة، وعند الأجل إن كانت مؤجلة. كما أن المصرف لا يتصرف بكامل الوديعة، بل يحتفظ بجزء منها، وهو ما يسمى بالاحتياطي النقدي، لمواجهة طلبات السحب. وعلى كل حال، فإنه عند بحث الوديعة، أو الرغبة في إصدار حكم شرعي بشأنها، لا ينظر إلى اللفظ والمبنى، إنما ينظر إلى المقصد والمعنى. أما لو أردنا وضع نظام جديد فربما نسمي الأشياء بأسمائها، ونعدل عن لفظ الوديعة إلى لفظ القرض.

فالوديعة الاستثمارية في البنك التقليدي هي إذن قرض بفائدة، وفي المصرف الإسلامي هي مضاربة أو قراض. والسؤال هنا كيف تزكى هذه الوديعة الاستثمارية؟ هل يزكى أصلها بمعدل (٢,٥٪) كما هو سائد، أم يزكى عائدها بمعدل (١٠٪)، كما يقترح عبد الله المشد، ويؤيده في ذلك علي جمعة؟

أرى أن تزكى بمعدل (٢,٥٪) على أصلها، كالنقود، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء المعاصرين. أما زكاتها بمعدل (١٠٪) على الريع فإني أرى أنه رأي مردود للأسباب التالية:

١- يستند القائلون به إلى أن الوديعة الاستثمارية أشبه بزكاة الزروع والثمار منها بزكاة النقود. ولعل ذلك بسبب أن كلاً منهما يعدّ ضربًا من الاستثمار. لكن زكاة الزروع والثمار (١٠٪) من الناتج أو المحصول، وزكاة الوديعة معدلها (١٠٪) من الربح. وهناك فارق بين مفهوم الناتج ومفهوم الربح، فالربح لا يحصل إلا بعد بيع الناتج. ثم إنه يمكن التساؤل عن المعدل (١٠٪) هل هو مناسب؟ لو فرضنا أن أصل الوديعة ١٠٠، فتكون زكاتها بمعدل (٢,٥٪) هي (٢,٥). فإذا فرضت الزكاة على عائدها، ولنفرض أن هذا العائد (٨٪)، فإن زكاتها تكون: (١٠٪ × ٨ = ٠,٨). وحتى تكون زكاة العائد مساوية لزكاة الأصل، يجب أن يكون العائد ٢٥٪، فتكون الزكاة: (١٠٪ × ٢٥ = ٢,٥). فإذن يجب أن يرتفع عائد الوديعة، أو أن يرتفع معدل الزكاة على العائد، حتى يتساوى العائد في كلتا الطريقتين. وربما يجب أن يزداد أيضًا معدل الزكاة على العائد لتغطية المخاطرة. فإن الزكاة على العائد تفرض في حال الربح، ولا تفرض في حال الخسارة، حتى لو تحقق النصاب. وإن تطبيق الزكاة على الأصل أنفع لمصارف الزكاة من تطبيقها على الدخل، وأقل مخاطرة، لأن مخاطرة حصول النماء أعلى من مخاطرة حصول الأصل. وهذا لا يعنى أنني أميل في الزكاة إلى مراعاة جانب الفقير، على حساب جانب الممول، لكن ما قلته هو تحليل لحكم شرعي يتعلق بطبيعة الزكاة التي تفرض على الأصول، لا على الدخول.

هذا البيان وحده كافٍ لإبطال فرض الزكاة على الوديعة الاستثمارية بمعدل (١٠٪) على عائدها. فالاقتراح حتى من حيث المعدل هو اقتراح مردود. كما أن الزكاة معلوم أنها تفرض على الأغنياء، وإنما يكون الغنى باعتبار الثروة، لا باعتبار الدخل، لأن الدخل معرض

للإنفاق على الحوائج الأصلية للمكلف. ولو فرضت الزكاة على الدخل لما أدى الناس الزكاة، عند الخسارة، حتى لو كانت ثرواتهم كبيرة وكبيرة جدًا. وبهذا يبطل الاقتراح، سواء من حيث المعدل أو من حيث المبدأ.

٢- كما يستند القائلون بهذا الرأي إلى أن علاقة المودع بالمصرف إنما هي علاقة استثمار أو تمويل، وليست علاقة قرض أو قراض. وهذا خطأ، إذ ليس هناك عقد فقهي أو قانوني يسمى عقد استثمار أو عقد تمويل، بل إن هذا الاستثمار أو التمويل يأخذ صورة عقد قرض، أو صورة عقد قراض، والعدول إلى الاستثمار أو التمويل إنما يراد به الحيلة.

٣- ويقولون إن المصارف تغيرت تغيرًا جذريًا، ويستندون إلى هذا القول العام والمبهم، لإطلاق أحكام جديدة جزافية. وكان عليهم أن يبينوا بدقة وجه هذا التغيير، ليتم ربطه ربطًا محكمًا بالحكم، وإلا فلو ادعى كل واحد ادعاء التغير والتطور، من دون عناء، لاتُخذ هذا الادعاء حيلة وذريعة إلى كل حكم يراد الحكم به مسبقًا.

٤- بالإضافة إلى ذلك، فإن زكاة السوائم قد فرضت على أصلها، ولم تفرض على نمائها، مع أن السوائم أموال نامية، وكذلك سائر الأموال الزكوية هي أموال نامية فعلاً أو تقديرًا، والنماء لا يختلف عن الاستثمار. فلماذا تفرض الزكاة في السوائم على الأصل، وفي الودائع على الربح؟ ألا يجب أن يقاس غير المنصوص على المنصوص؟

٥- زكاة عروض التجارة تفرض على الأصول، التي هي العروض التجارية، ولم تفرض على الأرباح. ولذلك سميت زكاة عروض تجارة، ولم تسمَّ زكاة أرباح. فلماذا تفرض الزكاة في عروض التجارة على الأصل، وفي الودائع على الربح؟

يبدو من ذلك كله أن الزكاة هي زكاة على الأصول، وليست زكاة على الأرباح والدخول. ومن ثم فإنه لا وجه لفرض الزكاة على الوديعة الاستثمارية بمعدل (١٠٪) على الربح، بل الواجب فرضها بمعدل (٢,٥٪) على الأصل، والله أعلم.

الأربعاء في ١٤٢٥/١١/٧هـ **د. رفيق يونس المصري**

٢٠٠٤/١٢/٢٩م

نظرية الصبر
هل نضيفها إلى نظريات التنمية ؟

في علوم التنمية والتخلف هناك عدة نظريات، منها: نظرية المناخ، ونظرية غياب المنظم، ونظرية مراحل النمو، ونظرية دافع الإنجاز، ونظرية الاستعمار، ونظرية التبعية، ونظرية انخفاض مستوى الدخل الفردي، ونظرية الدفعة القوية، ونظرية إشباع الحاجات الأساسية، ونظرية القيم المعرقلة للتنمية... ويغلب على هذه النظريات أن أصحابها غربيون، ربما لا يزيد همهم على أنهم يتسلون بمصائبنا، ولا أظن أنهم راغبون في تقدمنا، كما يغلب على هذه النظريات أنها متشائمة ومثبطة. ويزيدون الطين بلة عندما يستخدمون الدائرة المرذولة (المفرغة) Vicious Circle للفقر أو للتخلف، وهذه الدائرة قد تكون حلقاتها متعددة أو ثنائية، وحقيقتها أن التخلف يؤدي إلى التخلف، والفقر يؤدي إلى الفقر، فنحن متخلفون لأننا متخلفون، وفقراء لأننا فقراء، فلا أمل ولا بصيص!

هذه هي نظريات القوم، وتفاصيلها في مظانها عند أهلها، فماذا عن نظريتنا: نظرية الصبر؟ الصبر قد يطلق ويعني مجرد الانتظار، لكن الصبر يتضمن في الغالب معاني القدرة على تحمل المشاق والمخاطر، في سبيل الارتقاء والتقدم والفلاح والنصر. إنه يعني الصبر مع العمل، إنه يعني الثبات والتحمل والمقاومة والمعاناة والمكابدة والدأب والمثابرة وضبط النفس أمام الواجبات والمتاعب والمحن. فالصبر إذن هو صبر إيجابي، وليس صبرًا سلبيًا، ولذلك كان الصبر فضيلة، ولو كان سلبيًا لكان رذيلة. فلو صبر الناس عن العمل، و لم يصبروا على العمل، لصار الصبر رذيلة.

عرّف الغزالي الصبر بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة (أو الهوى) (إحياء علوم الدين ٤/٥٥ و٥٧ و٥٨). ويبدو أن هذا التعريف تعريف ديني اصطلاحي، ولو قال إنه ثبات باعث العقل في مقابل باعث الهوى لكان تعريفًا عامًا، يشمل المتدينين وغيرهم.

وللصبر تجليات تظهر في فضائل أخرى، كالشجاعة والإقدام والحلم وسعة الصدر والعفة والعفو والبذل والعطاء والكرم...

وللصبر أنواع، كالصبر على المأمور، والصبر عن المحظور، والصبر على المقدور (عدة الصابرين لابن القيم، ص ٢٦ و ٣٥ و ٤٣).

وللصبر أطوار أو مراحل، كالصبر قبل العمل عند التخطيط، والصبر أثناء العمل عند التنفيذ، والصبر بعد العمل عند التحكيم والمراقبة والمحاسبة والمساءلة.

وللصبر درجات، فمنه ما هو سهل، ومنه ما هو شاق، كصبر السلطان عن الظلم والطغيان، وصبر الشاب الثري عن اللذات والشهوات... ولهذا فإن الإمام العادل والشاب المتعفف يدخلان في السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله (البخاري ١/١٦٨، ومسلم ٧/١٢٠). واعلم أن ابتلاء السراء أشد من ابتلاء الضراء. قال عبد الرحمن بن عوف، وهو أحد كبار أثرياء الصحابة: ابتلينا بالضراء فصبرنا، وابتلينا بالسراء فلم نصبر (عدة الصابرين، ص ٦٤)، فالابتلاء الأول إجباري، والآخر اختياري.

ألا ترى من هذا كله أن الإنسان لا يستطيع أن يستغني عن الصبر، في جميع أحواله وأعماله، وأن الصبر قيمة مشتركة بين المؤمن وغير المؤمن، وإن كان الإيمان يقوي الصبر ولايضعفه، ويزيده ولا ينقصه.

وبالنظر لأهمية الصبر فقد ذكره الله سبحانه في القرآن ما يزيد على ١٠٠ مرة، وكما عظمه كمًا فقد عظمه نوعًا، إذ جعله من شيم أولي العزم من الرسل والأنبياء والصالحين، وقرنه بجميع مقامات الإيمان والإحسان، قرنه بالصلاة والأعمال الصالحة والتقوى والشكر والحق والرحمة واليقين والصدق والتوكل والجهاد والفلاح والنصر. وكان

ثواب الصبر عظيمًا، حتى قيل إن ثوابه غير محدود، لقوله تعالى: ﴿ إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب ﴾ [الزمر: ١٠]. وهذا قريب من ثواب الصوم، والصوم ضرب من ضروب الصبر، وشهر الصوم هو شهر الصبر.

كذلك تأكدت قيمة الصبر بالحديث النبوي. من ذلك قوله ﷺ : من يتصبرْ يصبرْه الله (البخاري ١٥٢/٢ و ١٢٤/٨، ومسلم ١٤٥/٧)، وقوله: الصبر ضياء (مسلم ١٠٠/٣)، وقوله: ماأعطي أحد عطاءً خيرًا وأوسع من الصبر (البخاري ١٥٢/٢، ومسلم ١٤٥/٧)، وقوله: اصبري فإنك على الحق (مسلم ١٣٣/١٨). فهذا الحديث الأخير جمع بين الحق والصبر، كما جمع الله بينهما في سورة العصر ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾. قال الإمام الشافعي: لو فكر الناس كلهم في هذه الآية لوسعتهم (عدة الصابرين، ص ٧٨).

إن كثيرًا من الناس يفتقدون الصبر، وسرعان ما يعتريهم السأم والملل والتبرم والكسل والجبن والخور والاستسلام. أفلا يجب إذن أن نتعلمه ونعلمه لأولادنا وطلابنا؟ نعم تعلموا الصبر وعلموه، فإنه نصف الإيمان. قال ابن مسعود: الإيمان نصفان: نصف صبر، ونصف شكر (إحياء علوم الدين ٥٨/٤). ففي الحديث: تعلموا القرآن وعلموه (المستدرك ٣٣٣/٤، والترمذي ٤١٤/٤)، وتعلموا (علم) الفرائض وعلموه، فإنه نصف العلم (المستدرك ٣٣٢/٤، وابن ماجه ٩٠٨/٢). ولا ريب أن الصبر جزء من القرآن، مثل الفرائض.

وتجدر الإشارة إلى أن من الممكن رفع طاقة الصبر عند الإنسان، بصورة مستمرة، لتعظيم كفاءته العلمية والعملية. وهذا ما يؤيده علماء الغرب أيضًا، يقول ريتشارد كارلسون Richard Carlson : الصبر من صفات القلب التي يمكن زيادتها بدرجة كبيرة عن طريق الممارسة والتدريب (انظر كتابه: لا تهتم بصغائر الأمور، ص ٤٥). ويقول: بإمكانك أن تبدأ بقدر ضئيل من الوقت، كخمس دقائق مثلاً، وأن تبني قدرتك على الصبر مع مرور الوقت

(الصفحة نفسها). ويقول: الصبر هو إحدى الصفات الفريدة التي تولد النجاح (نفسه، ص ٤٦)، وبدون الصبر يمكن أن يتحول الموقف إلى حالة طوارئ تامة، بما فيها من صياح وإحباط ومشاعر مجروحة وارتفاع في ضغط الدم (نفسه، ص ٤٧).

إن التنمية بحاجة كبيرة إلى الصبر الإيجابي، فلماذا لا نضيف نظرية الصبر إلى النظريات الأخرى للتنمية؟ يبدو أن علماء التنمية قد تحدثوا عن القيم المعرقلة للتنمية، ولكنهم أغفلوا ويا للأسف الحديث عن القيم المسهلة للتنمية، وعلى رأسها الصبر. كم يحسن أن تكون الأهمية النسبية للصبر في التنمية كالأهمية النسبية للصبر في القرآن. والمأمول أن تعيد هذه النظرية الأمل والتفاؤل والإقدام إلى قلوب المهتمين بتنمية بلادهم وتقدمها. وهي نظرية صالحة للاقتصاد الوضعي، بالإضافة إلى الاقتصاد الإسلامي. وأهميتها بالنسبة للاقتصاد كأهمية الروح بالنسبة للجسد. ويجب أن يكون الاقتصاد أخلاقيًا، حتى ولو لم تكن أخلاقه مستمدة من الدين. فيمكن أن تستمد الأخلاق من العقل، ولكن استمدادها من الدين أقوى وأكثر حفزًا للخاصة والعامة من الناس. ولئن أخذ الصبر مساحة كبيرة في الدين (القرآن)، فلابد أن يأخذ كذلك مساحة كبيرة في العلم.

إن نظرية الصبر مستمدة من القرآن، لكي تضاف إلى العلم. وهي حقيقة قرآنية وحقيقة علمية مشاهدة ومجربة، لدى الأفراد والمجتمعات. ونحن المسلمين كثيرًا ما كنا ننتظر الغربيين ليكتشفوا نظرية علمية، لكي ندعي أن القرآن قد سبق العلم بأربعة عشر قرنًا أو يزيد. لكننا هذه المرة يبدو أننا لم نفعل ذلك. أفليس هذا من باب الإعجاز القرآني في الاقتصاد والتنمية ؟

إنه يمكن تطوير ورقة عن الصبر، بحيث تتضمن فصلاً عن الصبر في علم النفس، وآخر في علم الاجتماع، وثالثًا في الفلسفة، ورابعًا في الأخلاق، وخامسًا في التربية، وسادسًا في الدين، وسابعًا في الاقتصاد والتنمية. فالمجال مفتوح للراغبين في البحث العلمي، وعليهم أن يصبروا ويحتسبوا، فمن لا صبر له لا عون له، وهل عكس الصبر إلا اليأس والاستسلام والانتحار؟

الأربعاء في ١٤٢٥/١٢/١هـ — د. رفيق يونس المصري

٢٠٠٥/١/١٢م

إعجاز القرآن:
من الإعجاز العلمي إلى الإعجاز الاقتصادي

إعجاز القرآن هو إثبات عجز الخَلق عن الإتيان بمثله (مناهل العرفان ٢/٣٣١، كيف نتعامل مع القرآن، ص١٧١). ويفرق الشيخ محمد الغزالي بين إعجاز القرآن ودلائل النبوة، فيرى أن الإعجاز هو أمر خارق للعادة يعجز الإنسان عن الإتيان بمثله في كل العصور، أما ما كان معجزًا لعالم الأمس، دون عالم اليوم، فهو من دلائل النبوة (كيف نتعامل مع القرآن، ص١٧١).

وقد نزل القرآن على نبي أمي، لا يمكن معه أن يتصور عاقل أن القرآن من صنعه، فلا يمكن أن يأتي بهذا القرآن نبي، كما لا يمكن أن يأتي به غيره، مهما علا كعبه في الفهم والعلم واللغة، بل لا يمكن أن يأتي به العلماء حتى لو اجتمعوا وتعاونوا وانهمكوا وعانوا. قال تعالى: ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وللإعجاز وجوه كثيرة لا حصر لها ولا نهاية (معترك الأقران ١/٣)، ذكر منها العلماء: الإخبارُ عن الغيوب المستقبلة (البرهان ٢/٩٥، والإتقان ٤/٨)، وجمعَه لعلوم ومعارف لم يجمعها كتاب من الكتب، ولا أحاط بعلمها أحد، في كلمات قليلة، وأحرف معدودة (الإتقان ٤/٢٠)، والعلومَ المستنبطة منه (الإتقان ٤/٢٨)، واشتمالَه على جميع أنواع الأدلة والبراهين (معترك الأقران ١/٤٥٦). عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: من أراد العلم فعليه بالقرآن، فإن فيه علم الأولين والآخرين. قال البيهقي: يعني أصول العلم (معترك الأقران ١/١٤).

ومن وجوه الإعجاز الحديثة، بل والقديمة أيضًا، ما عرف بالإعجاز العلمي. وذهب المراغي إلى أن ذلك لا يعني أن القرآن قد اشتمل على جميع العلوم، جملة وتفصيلاً، إنما المعنى

أنه أتى بأصول عامة لكل ما يهم الإنسان معرفته لصلاح الدين وإعمار الدنيا (التفسير العلمي ص ١٢٨).

وهذا الضرب من التفسير هو موضع خلاف بين العلماء، فمنهم من منعه كالشاطبي (الموافقات ٥٥/٢)، ومنهم من أجازه بشروط كالغزالي والرازي والسيوطي من القدامى، ومحمد عبده والمراغي وابن عاشور من المعاصرين (التفسير العلمي ص ١٤٦ و١٥٠ و١٧١ و٢٢٩). ولا يشترط أن يكون هذا التفسير العلمي على سبيل القطع والجزم، بل يمكن أن يكون على سبيل الظن أو الاحتمال أو الشك، ولاسيما إذا كانت الآية حمَّالة وجوه. وقد يتعين التمييز بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي، لنكون أكثر تشددًا في الإعجاز منا في التفسير. ذلك لأننا إذا قلنا إن هناك إعجازًا في هذه الآية، بناءً على نظرية ما، ثم تغيرت هذه النظرية، فماذا يقال في الإعجاز المدعى؟ ثم إذا قلنا إن في الآية نفسها إعجازًا، بناءً على نظرية ثانية، أو بحثنا عن آية أخرى تؤيد هذه النظرية، فلن يصدقنا أحد بعد ذلك فيما ندعيه ونزعمه من إعجاز، وربما يصير عندئذ الإعجاز للعلم لا للقرآن! والدقة تقتضي أن الثقة بما يدعيه المفسر من إعجاز علمي أو غير علمي إذا تزعزعت، فإن هذا لا يقتضي نزع الثقة بالقرآن نفسه، فالقرآن أمر آخر. كما أن القول بالتفسير العلمي والإعجاز العلمي لا يعني بالضرورة تصويب كل محاولة تفسيرية في هذا الباب.

بيّن الغزالي أن في القرآن مجامع علم الأولين والآخرين، ورموزًا ودلالات يختص أهل العلم بدركها، وأن في معاني القرآن متسعًا لأرباب الفهم (إحياء علوم الدين ٢٦٠/١، وجواهر القرآن ص ٤٦).

يقول الزركشي: "كتاب الله بحره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم" (البرهان ١٥٣/٢).

ويقول مصطفى صادق الرافعي: "إن في هذه العلوم الحديثة على اختلافها لعونًا على تفسير بعض القرآن والكشف عن حقائقه" (إعجاز القرآن، ص ١٢٨).

هذه هي بعض أقوال المجيزين للتفسير العلمي، أما المانعون له فنذكر منهم الشاطبي، ثم نذكر رد ابن عاشور عليه.

يقول الشاطبي: "إن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين، من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ماتقدم لم يصح. وإلى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه (...). وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا، نعم تضمن علومًا هي من جنس علوم العرب أو ما ينبني على معهودها (...). وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانًا لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الأنعام: ٣٨]، ونحو ذلك. فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، والمراد بالكتاب في قوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾: اللوح المحفوظ، و لم يُذكر فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية (...). فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصلح أن ينكَر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة (...). فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلَّ عن فهمه، وتقوَّل على الله ورسوله فيه (...). فلا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم (...). فالتعمق في البحث فيها، وتطلّب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى الشريعة الأمية، فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها (...)، لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومهم (...). فلا يصح الخروج عما حدَّ في الشريعة، ولا تطلُّب ما وراء هذه الغاية، فإنها مظنَّة الضلال ومزلَّة الأقدام" (الموافقات ٢/٥٥-٦٣).

هذا هو كلام الشاطبي، أما ابن عاشور فلا يرى رأيه، بل يرى أن المفسر لا يلام إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم، مما له خدمة للمقاصد القرآنية، على وجه التوفيق بين المعنى القرآني والمسائل الصحيحة من العلم، بشرط أن يسلك في ذلك مسلك الإيجاز وعدم الاستطراد. كما يرى ابن عاشور أن كلام الشاطبي: "مبني على ما أسسه من كون القرآن لما كان خطابًا للأميين، وهم العرب، فإنما يُعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدرتهم وطاقتهم، وأن الشريعة أمية، وهو أساس واهٍ (...)، لأن القرآن لا تنقضي عجائبه، يعنون: معانيه (...)، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه" (تفسير ابن عاشور ٤٢/١-٤٥). وبهذا ميز ابن عاشور بين الشريعة و بين الرسول ﷺ والعرب وقت نزول القرآن، فقبل أمية الأميين ورفض أمية الشريعة. كما ذهب إلى أن أمية العرب في ذلك الوقت لا تعني أنهم مستمرون على أميتهم في كل وقت.

يرى أنصار التفسير العلمي أن له مزايا، منها:

- تجنب تقييد الحريات الفكرية والعلمية، واتقاء الحجر على العقول.

- حث المسلمين على حب الاستطلاع والتأمل والبحث والنظر والاجتهاد وعلو الهمة والتفوق العلمي، ومتابعة العلوم والأفكار والمعارف، ومحاولة ضبطها وربطها بالقرآن، واسترشاد المسلمين به في بحوثهم. وبهذا يصبحون أكثر تحفزًا وتشوقًا إلى طلب العلم والتفوق فيه ومزاحمة علماء الأمم الأخرى المتقدمة.

- تلافي الفكر الخامد، والفهم الجامد، والنظر الضيق الذي يقف بمعاني القرآن عند معهود أمة لا تقرأ ولا تكتب ولا تحسب، عند معهود العرب الأميين القدامى، ومخاطبة الناس في كل عصر على قدر عقولهم وعلومهم، ومواكبة التطور العلمي والفكري، وتقدم أدوات الرصد والملاحظة والتجربة والتحليل. قال القرافي: "الجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين" (الفروق ١٧٧/١)، حتى لقد كثر الحفاظ، وقلّ المفكرون، ونضبت القرائح (تفسير طنطاوي جوهري ٢٠٣/٢).

– دعم حركة التفسير وعلومه، والتعرف على وجوه جديدة للإعجاز، فالقرآن متجدد الإعجاز، لا تنقضي عجائبه، ولا ينضب معينه، ولا يبلى على كثرة الرد (الترداد).

– دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، فإنهم يفهمون الإعجاز العلمي أكثر مما يفهمون الإعجاز اللغوي، والقرآن نزل على العرب الأميين، ولكنه ليس لهم وحدهم، بل هو للناس جميعًا (مناهل العرفان ١٠٠/٢): لكل الطبقات ولكل الأمم ولكل الأجيال، فرب مبلَّغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. هذا إلى أن كثيرًا من العرب أنفسهم، وربما من علمائهم، ولاسيما في العصور المتأخرة، لم يعودوا يدركون الإعجاز اللغوي، ولا يعرفون من علوم اللغة وآدابها ما يمكنهم من الوقوف جديًا على هذا الإعجاز، كما أن من الجدير بالذكر هنا أن المسلمين غير العرب هم أكثر عددًا بكثير من المسلمين العرب.

– الرد على شبهة القائلين بأن هناك عداوة أو تناقضًا بين الدين والعلم، وإذا كان من الضروري إثبات عدم التناقض بين الدين والعلم، فهذا يقتضي عدم الوقوف عند هذا الحد، ويستتبع أن يكون هناك تفسير علمي مستمر لإثبات عدم التناقض، بل لإثبات الإعجاز. فلا تعارض بين كتاب الله المقروء وكتاب الله المفتوح، لأن مصدرهما واحد، هو منزل القرآن وخالق الكون، هو الحق تبارك وتعالى، والحق لا يتناقض. وإن العقل الصريح لا بد وأن ينسجم مع الدين الصحيح. ذلك أن الدين جاء بما يعجز عقلُ الفرد والمجموع عن دَرْكه، ولم يأت أبدًا بما يناقضه. فالعقل يوصل إلى الدين، والدين يقوي العقل، والعقل والدين نعمتان من نعم الله، لا يجوز لأحد تعطيلهما، أو العمل بما ينافيهما. ثم إن التفقه في الدين (النقل) لا بد أن يكون مقصوده تقويم العقل وتسديده، لا إلغاءه وتعطيله، وإن الإسلام بما فيه من كمال وجمال ما فتئ يشد الناس إليه، إما تثبيتًا لهم عليه، أو تحويلاً لهم من غيره إليه. وما أكثر ما توافر العلماء على دراسة أصوله في القرآن والسنة، سواء أكانوا من المسلمين أو

من غيرهم، فكان ذلك سببًا في اكتشاف المزيد من وجوه إعجازه، في ميادين البلاغة والنظم والعقائد والأخلاق والتشريع. ولا تزال هناك دائمًا وجوه جديدة تكتشف مع الأيام، ومع تطور العلوم والمعارف، تشعر الناس بأن هذا الدين هو الدين الحق الذي ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد﴾ فصلت ٤٢. وكلما زاد العلماء علمًا ومعرفةً واختصاصًا وصفاءً، زاد تقديرهم للإسلام، فإذا ما تراءى لهم شيء يتنافى مع هذا التقدير، فإنه لا يلبث أن يزول بالتمحيص، أو بالوصول إلى أن ذلك ما كان إلا نتيجة تفسير أو شرح أو فقه بشري، فيخطئ البشر، ويدركون يومًا بعد يوم أن للعقل البشري حدودًا، وأن للعلم البشري نهايات، وأن البشر ما أوتوا من العلم إلا قليلاً، وذلك في جنب علم الله الواسع المحيط.

ولو سار الناس في المسار الصحيح، لما زادهم علمهم إلا تمسكًا بدين الله، ولما زادهم دينهم إلا علمًا، ومن لم يوصله إلى الدين عقله أوصلته فطرته، لكنها الأغراض الدنيوية والشهوات هي التي تحول دونهم والرؤية الصحيحة، وهي التي تمنع الإيمان أو تضعفه.

سئل مرة الدكتور غرينييه، المسلم الفرنسي المعروف، والعضو السابق في مجلس النواب، عن سبب إسلامه، فقال: "لو أن كل صاحب فن من الفنون، أو علم من العلوم، قارن كل الآيات القرآنية المرتبطة بفنه أو علمه مقارنة جيدة، كما فعلت أنا، لأسلم بلا شك، إن كان عاقلاً، وخاليًا من الأغراض" (أوروبا والإسلام لعبد الحليم محمود، ص ١٠٣).

وأعلن ليون روشي، وهو باحث فرنسي مسلم، في كتابه: "ثلاثون عامًا في الإسلام": "أن هذا الدين الذي يعيبه الكثيرون إنما هو أفضل دين عرفته. فهو دين فطري، اقتصادي، أدبي. ولقد وجدت فيه حل المسألتين (الاجتماعية والاقتصادية) اللتين تشغلان بال العالم طرًا: الأولى في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ [الحجرات: ١٠]، فهي أجمل مبادئ التعاون الاجتماعي، والثانية في فريضة الزكاة في مال كل ذي نصاب، بحيث يكون للدولة أن تستوفيها جبرًا إذا امتنع الأغنياء عن أدائها طوعًا" (الاقتصاد الإسلامي لأحمد جمال، ص ٣٦).

ولقد لخص غارودي سبب إسلامه بأنه وجد في الإسلام إجابة عن الأسئلة التي كان يطرحها دائمًا على نفسه، فراقه:

١- احترام الإسلام للديانات السماوية السابقة، وتوقيره لأنبيائها ورسلها.

٢- وإخضاع الإسلام العلومَ والفنون والتقنيات للمبادئ الدينية الإنسانية السامية، وجعلُها وسائل لسمو الإنسان وارتقائه، لا لانحطاطه وتدميره.

٣- وشمول الإسلام لكافة جوانب الحياة (مستقبل الإسلام في الغرب، ص ٧).

ونحن في هذا البحث، نتأسى بالمجيزين للتفسير العلمي مع مراعاة الشروط، بالبعد عن التكلف والتعسف والإطالة والاستطراد. فالإغراق في التفسير العلمي وحشوه بتفصيلات العلوم لا ريب أنه يخرجنا من نطاق التفسير، ويشغل القراء عن مقاصد القرآن، وربما يصدهم عن التفسير نفسه.

عن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم كتاب ؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم (صحيح البخاري ٣٨/١). وقال ابن عباس، ترجمان القرآن: تفسير القرآن على أربعة أوجه:

- تفسير لا يقع جهله.
- تفسير تعرفه العرب بألسنتها.
- تفسير يعلمه العلماء.
- تفسير لا يعلمه إلا الله تعالى (تفسير أبي حيان ٢٨/٣).

وتفسير العلماء يختلف باختلاف علومهم، فمن كان عالمًا بالنحو كان تفسيره معنيًا بالنحو، ومن كان عالمًا بالصرف، كان تفسيره معنيًا به، ومن كان عالمًا بالبلاغة أو الفقه

فكذلك. ومن كان عالمًا بالنفس أو الاجتماع أو الاقتصاد فإن كلاً منهم يكون أبرع من الآخر في التقاط المعاني المتصلة بعلمه.

سُئل أحد العلماء (لعله ابن باديس): ما خير تفسير للقرآن؟ فأجاب: الدهر، يعني: العلوم والمعارف والأفكار والحوادث والتجارب (مناهل العرفان ٢/١٠٤).

وليس هناك خطر على القرآن نفسه من التفسير العلمي، فالقرآن محفوظ بحفظ الله، أما التفسير فهو اجتهاد بشري يصيب ويخطىء، ولا يخلو تفسير قديم أو حديث من عيب، وإننا لمحتاجون في كل عصر إلى تفسير جديد، فإن تطور العلوم والمعارف يجعلنا ندرك من القرآن ما لم يدركه السابقون، والمفسر إنما يفسر في حدود علمه في كل عصر. ولا يبعد أن كل تفسير سابق قد لاقى مقاومة في وقته. وإذا أسرف بعض المفسرين في الإعجاز العلمي، فهذا لا يقتضي محاربة الإعجاز العلمي كله، بل يقتضي فقط محاربة الإسراف فيه والشطط. ومن اشتغل بمقاومة هذا الإعجاز العلمي، فقد انشغل عن شرف الإسهام فيه وتقويته وتهذيبه وتشذيبه.

إن كل ما نكتبه في التنمية والعمران والاقتصاد الإسلامي إنما هو في نهاية المطاف شرح للسنة وتفسير للقرآن، فمن أنكر الإعجاز الاقتصادي فعليه أن ينكر الاقتصاد الإسلامي من أصله، ومن أنكر الإعجاز العلمي فعليه أن ينكر التفسير بالرأي، وأن يقتصر على التفسير بالمأثور، ومن بالغ فأنكر الإعجاز العلمي فعليه ألا يبالغ فينكر التفسير العلمي أيضًا. وقد تدبرت القرآن فوجدته كتاب تنمية شاملة، تنمية إنسانية وإدارية واقتصادية واجتماعية ودينية وخلقية... ألم يكن القرآن هو أصل نهضة المسلمين، في جميع الميادين؟ وإذا قيل إن القرآن كتاب هداية، فهذا لا يتضارب مع ما قلناه، لأنه سيهدينا بكل تأكيد إلى التنمية والنهضة والتقدم.

ومن المستحسن ألا يفسر المفسر جميع القرآن، فهناك من فعل ذلِك، واكتفى بالنقل، ولم يضف شيئًا، والأفضل أن يفسر كل عالم ما هو داخل في اختصاصه، وكلما ازداد المفسر علمًا ولغةً ازداد إدراكه لما في القرآن من إعجاز. قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في

الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٢]، وقال أيضًا: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت: ٤٨]، وقال أيضًا: ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ [الأنعام: ٩٧]، ﴿لقوم يفقهون﴾ [الأنعام: ٩٨].

في جلسات الحوار القادمة، سندخل بإذن الله في التفسير العلمي الاقتصادي، ولعل النماذج المختارة من علم الاقتصاد تعدّ من باب الحقائق والقوانين الاقتصادية، التي إذا مافسرت بها الآيات المختارة وصلنا إلى الإعجاز الاقتصادي، ولم نقف عند حد التفسير الاقتصادي. فيجب ألا نخلط بين التفسير والإعجاز، فمرتبة الإعجاز أعلى من مرتبة التفسير.

الأربعاء في ١٤٢٥/١٢/٢٩هـ — د. رفيق يونس المصري
٢٠٠٥/٢/٩م