

أَطْرُوحَاتُ فِكْرَتِنَا

حَوْلَ الْمَسَائِلِ الْمُسْتَحَدَّةِ الْمُتَوَعَّدِ
وَعِلَاجِ مَشَاكِلِهَا عَلَى ضَوْءِ الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ التَّطْبِيقِيِّ

بِقَلَمِ
سَمَاحَاتِ بْنِ اللَّهِ الْعُظْمَى
السَّيِّحِ مُحَمَّدِ اسْتِحَاقِ الْفَيَاضِ دَامَ مَوْجِدُهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هوية الكتاب

أسم الكتاب : أطروحات فكرية

أسم المؤلف : سماحة الشيخ محمد إسحاق الفياض دامت ظلته

السنة : ٢٠١٩ - ١٤٤٠هـ

المطبعة : دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

(مقدمة تمهيدية)

وسنعرض فيها مجموعة من الخطوات :

الخطوة الأولى : إن الله عزّ وجلّ قد أرسل محمداً ﷺ برسالة الإسلام، وهي بمحتواها العقائدي تمثل الإيمان بالله وحده لا شريك له والإرتباط به، وبمحتواها التشريعي تمثل نظام العبادات والمعاملات كافة، وهذه الرسالة بمحتواها العقائدي والتشريعي سيف ذو حدين :

بأحدهما : يقطع دابر الشرك والوثنية.

وبالآخر : يقطع دابر الإلحاد واللاإتماء والضياع.

بيان ذلك، إن الإيمان بالله تعالى – بوصفه المطلق الغنى بالذات من كافة الجهات والنواحي – يعالج مشكلة الإنسان الكبرى من الجانب السلبي والإيجابي معاً، ويعبر عن الأول بمشكلة الضياع واللاإتماء وهو يمثل الجانب السلبي من مشكلة الإيمان بالمطلق، ويعبر عن الثاني بمشكلة الغلو في الإتماء والإرتباط، على أساس أن المشركين قد قاموا بقلب الحقائق الوهمية الجعلية النسبية المصنوعة بأيديهم من الأصنام وغيرها إلى آلهة مطلقة موهومة، فقاموا من حيث لا يشعرون بالإتكال عليها والإتماء إليها والإرتباط بها والمطالبة منها بالخضوع والخشوع لحلّ مشاكلهم وقضاء حوائجهم بشتى

٤ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

أنواعها وأشكالها وبمختلف الطرق وهذا يمثل الجانب الإيجابي من المشكلة، وقد سمى الإسلام الأول بالإلحاد واللائتماء، والثاني بالشرك والوثنية.

ومن الواضح، أن الدين الإسلامي في طول التاريخ الزمني - أي من البداية إلى النهاية - كان دائماً وباستمرار يناضل الإلحاد من جانب، والشرك والوثنية من جانب آخر، لأن الرسول الأكرم^ﷺ قد قام بنشر التوحيد بقوة الإيمان.

ومن الطبيعي أن كلمة التوحيد سيف ذو وجهين حادين :

بأحد وجهيه: يقطع علاقة الإنسان بالقطب الإلحادي واللائتماء.

وبوجهه الآخر: يقطع علاقة الانسان بالقطب الوثني والشرك.

بداهة أن حاجة الإنسان بالفطرة والجبلة الذاتية وبالوجدان والشهود إلى الإرتباط بالمطلق الكامل - الغني بالذات القادر على كل شيء، والعالم بكل شيء مهما تنوع وتعدد بكافة ألوانه وأسمائه في هذا الكوكب وسائر الكواكب في هذا الفضاء المهول اللامتناهي وهو الخالق الحكيم - ثابتة وجدانا، ولهذا يطلب منه تعالى حلّ مشاكله المستعصية وقضاء حوائجه وشفاء مرضاه وطول العمر والصحة والأمان والبركة في ماله ورزقه، وهذا الطلب أمر فطري يصدر من الإنسان بدون تأمل والتفات وإرادة وبدون أي مقدمة خارجية، وهذا أمر حسي وجداني لأن الإنسان في حلّ جميع مشاكله الإجتماعية والشخصية والعائلية يطلب العون من الله تعالى فطرة.

أطروحات فكرية / مقدمة تمهيدية.....ه

والخلاصة، أنّ الإنسان بطبعه وغريزته الذاتية عند مواجهته المشاكل المستعصية والحاجات الضرورية وإبتلائه بها يلتجئ إلى المطلق من حيث يشعر أو لا يشعر، فيطلب منه حلّ مشاكله وقضاء حوائجه وشفاء مرضاه وغير ذلك ممّا يواجهه الإنسان في حياته اليومية من المشاكل والصعوبات.

وهذا الإلتجاء والإرتباط بالمطلق الكامل أمر وجداني من كل إنسان بدون أي إلتفات وتفكر وإرادة.

ومن هنا يظهر، أنّ من يدعي الإلحاد وعدم الإرتباط بالله المطلق الخالق الحكيم فهو مجرد لقلقة لسان، وأما في أعماق نفسه وبجسب غريزته وجبلته فهو مؤمن بشيء أقوى وأقدر على حلّ مشاكله عند مواجهته لها وقضاء حوائجه المستعصية، ويلتجئ به بدون شعور وإلتفات، وكذلك من يدعي الشرك والوثنية فإنه يلتجئ بالأصنام في حلّ مشاكله وقضاء حوائجه وشفاء مرضاه وغير ذلك مع أنها مصنوعة بأيديه، وهذا أغرب من كل شيء وأقبح من كل أمر يصدر من الإنسان الذي له عقل وشعور وإلتفات وإدراك لحسن الأشياء وقبحها، لوضوح أنه كيف يعقل أن يلتجئ الإنسان العاقل بالصنم الذي هو صنعة يديه أو غيره ممّا لا عقل له ولا شعور !!؟

الخطوة الثانية : أنّ رسالة النبي الأكرم ﷺ حيث إنها قد اشتملت على العبادات والمعاملات بكافة أنواعها المختلفة المتعددة المتنوعة، فلاريب في أنّ للعبادات دوراً كبيراً وأساسياً في الإسلام ومهماً في حياة الإنسان الإجتماعية

والفردية والعائلية والمادية والمعنوية، ولها تأثير هام وكبير وفاعل في تثبيت إيمان الإنسان بالله المطلق وتجسيده، ولها أثر كبير في سلوك الإنسان الحضاري والأخلاقي، إذ تزوده بالملاكات الفاضلة في تهذيب نفسه وتكسبه الأخلاق الحميدة وتمنعه من السقوط في السلوكيات المنحرفة والفاسدة.

وأيضاً لها دور كبير في علاقة الإنسان بالله المطلق وإستقرارها ونموها من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر عمقاً وسعةً، كما أن لها دوراً أساسياً في علاقة الإنسان بأخيه المؤمن.

ثم إن هذه العلاقة، وهي العلاقة بين العبد وربّه حيث إنها علاقة روحية معنوية فهي لا تتأثر بتأثر الحياة اليومية المادية ولا تتطور بتطورها عقداً بعد عقد وقرناً بعد قرن، بينما علاقة الإنسان بالطبيعة حيث إنها علاقة مادية فهي بطبيعة الحال تتأثر بتأثر الحياة اليومية الطبيعية وتتطور بتطورها وقتاً بعد وقت وعقداً بعد عقد وقرناً بعد آخر.

وبذلك يتبين أن العبادات علاقة روحية معنوية بين العبد وربّه، ولهذا لا يعقل فيها التطور والحركة من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر تطوراً، فمثلاً الصلاة بصيغتها الخاصة وبأجزائها وشروطها المخصوصة في زمن النبي الأكرم عليه السلام مازالت هي نفس الصلاة في هذا العصر بدون أدنى تفاوت لا كماً ولا كيفاً، وكذلك سائر العبادات كالحج والصيام والزكاة والخمس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّ هذه العبادات بما لها من الأجزاء

والشرائط المعنونة بعناوين خاصة وبأسماء مخصوصة في عصر النبي الأكرم ﷺ - وهو العصر الذي يحرث الإنسان فيه الأرض بآلة يدوية - هي نفس العبادات في هذا العصر الذي أصبح الإنسان فيه يحرث الأرض بقوة الكهرباء والذرة. نعم، قد تطورت مقدماتها التي هي خارجة عن حقيقتها باعتبار أن تلك المقدمات أمور مادية كمقدمات الحج في هذا العصر، فإن في عصر النبي الأكرم ﷺ كان الناس يحجون مشياً بالأقدام أو على الدابة، وأما في هذا العصر فإنهم يحجون بالطائرة ونحوها.

وأما علاقة الإنسان بالطبيعة فحيث إنها علاقة مادية بين الإنسان والمادة، فلهذا تطورت وتحركت من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر تطوراً وسعةً وقتاً بعد وقت في طول التاريخ الزمني، ولهذا فالحياة المادية في عصر النبي الأكرم ﷺ تختلف عن الحياة المادية في هذا العصر إختلافاً فاحشاً ومشهوداً.

وبكلمة، إن دور العبادة في حياة الإنسان إنما هو لتأكيد إيمانه بالله الواحد المطلق الجامع للصفات الكمالية وترسيخ إرتباطه به عملياً، إذ كلما كان عنصر الإتيقاد في العبادات والإستسلام والخضوع فيها أكثر كان أثرها في تعميق الإرتباط بين العبد وربّه أقوى وأعمق وأوسع.

وكلما كان الإلتزام العملي بالعبادات بشتى أنواعها وأشكالها أكثر خضوعاً وخشوعاً كان تأثيره في تعميق الإيمان بالمعبود المطلق وتجسيده أكبر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن لها تأثيراً كبيراً في سلوك الإنسان العملي في الخارج بمختلف صنوفه الإجتماعية والفردية والعائلية، هذا شريطة أن يكون للعبد معرفة كاملة باستحقاق المعبود بالذات للعبادات وأن العبادة حق ذاتي له، ولا يؤدي عنصر الإنقياد بها إلى الغرور والرياء والعجب.

الخطوة الثالثة : إن للعبادات بالمعنى العام التي أشتملت عليها رسالة النبي الأكرم^{عليه السلام} دوراً هاماً في إيمان الإنسان بالله المطلق المعبود بالذات وتعميقه روحياً ومعنوياً في سلوك الإنسان خارجاً وإعتداله وسلامته ومنعه من السلوك الإنحرافي.

ومن هنا، يكون للتسامح والتساهل والإهمال في العبادات أثر سلبي كبير، فإنه قد يؤدي إلى زعزعة الإيمان والإرتباط بالله المطلق الكامل من ناحية، والإنحراف في السلوك العملي والأخلاقي في الخارج من ناحية أخرى.

وقد أشرنا آنفاً إلى أن حاجة الإنسان إلى الإيمان بالمطلق ذاتية - فطرة وجبلة - ولاتتوقف على أي مقدمة خارجية ولاداخلية ولاعلى أي منبه لامن الخارج ولامن الداخل، هذا.

ولكن من الواضح أن الإيمان بالمطلق كغريزة فطرية لا يكفي بأن يكون ضامناً لتحقيق هذا الارتباط وتعميقه والإيمان بالمطلق وتجسيده كما هو الحال في كل غريزة نفسية، لأن اشباعها لا يمكن إلا بالعمل المنسجم معها والموافق لها، حيث إن السلوك الخارجي على وفقها هو الذي يعمق تلك الغريزة وينمّيها، كما أن السلوك الخارجي ضدها يخنقها ويضمّرها، مثلاً المحبة والموودة في نفس الإنسان فإنها تموت من خلال السلوك السلبي وتنمو من خلال السلوك الإيجابي.

ومن هنا، يكون تعاطف الإنسان مع العاجزين الفقراء المظلومين من خلال سلوكه في الخارج يوجب نموّ الشفقة والعاطفة من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر عمقاً وسعةً.

وعلى ضوء هذا الأساس فإشباع غريزة الإيمان بالله المطلق والارتباط به ونموّها من مرحلة إلى مرحلة أكثر سعةً وعمقاً إنما هو بالعمل بالطرق التي حدّدها الشارع المقدّس وهي متمثلة برسالة النبي الإكرم ﷺ المشتملة على نظام العبادات بتمام صنوفها ونظام المعاملات بشتى أشكالها وأنواعها، والعمل بالعبادات على طبق نظامها المحدّد المعين، حيث إنه كان على وفق غريزة الإيمان بالمطلق فلهذا يعمق تلك الغريزة وينمّيها، بينما إذا كان العمل الخارجي على ضدها فإنه يخنقها ويضمّرها ويجعلها مشلولة الحركة والنموّ.

١٠.....سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

وعلى الجملة، فإشباع غريزة الإيمان والإرتباط بالله المطلق لا يمكن إلاّ بالعمل بالعبادات بكافة شروطها وأركانها منها نيّة القربة ومنها قصد أسمائها الخاصة وعناوينها المخصوصة ومنها عدم الرياء وهكذا، فإن العمل بها بهذه الصورة هو الذي يعمّق تلك الغريزة ويرسخها وينميها، وأما بدون ذلك فقد يؤدي إلى ألوان الإنحراف وخنقها.

ومن هنا، ففرق واضح بين إنسان يبذل الجهد والعمل من أجل الله تعالى ويقوم بخدمة الناس والمحتاجين والفقراء والضعفاء والمرضى والمظلومين من دون إنتظار تعويض في ساحة العمل، وبين إنسان يبذل الجهد والعمل من أجل ما يعود إليه من المنفعة، فالإسلام قد اهتم بالأول على أساس أن كل عمل يكون لله وحده لا شريك له من دون انتظار أجر كان له ثواب عظيم وأجر كبير ولهذا العمل قيمة عند الله سبحانه وتعالى، دون ما إذا كان العمل من أجل ما يعود نفعه إليه.

كما أن الإنسان الذي يعمل ويتحمل التعب والجهد من أجل مصالح تعود مكاسبها وأرباحها إلى غير العامل المباشر - أو إلى جماعة وأن يكون العامل منهم - بحاجة إلى تربية تتجاوز الذات والى موضوعية في الإرادة والقصد من أجل هدف أكبر من وجوده الفردي ومصالحه الذاتية المادية، وهذه التربية وهي تتجاوز على الذات لازمة وضرورية للإنسان في طول التاريخ الزمني إلى يوم القيامة، بلا فرق بين القرون الوسطى والقرون الذهبية وهي عصر الذرة والكهرباء والفضاء وعصر الأنترنت والفيسبوك

والتوتر وهكذا، وتلك التربية كما أنها لازمة وضرورية للإنسان في القرون الوسطى كذلك هي لازمة للإنسان في القرون الذهبية، فإن لهذه التربية دوراً كبيراً وأساسياً في استقرار البلد وأمنه والعدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق وخدمة المظلومين والفقراء والضعفاء والمرضى والأيتام والأرامل.

وللعبادات دور مهم في ترسيخ هذه التربية وتعزيزها ونموها لأن الإنسان القائم بهذه العبادات هو إنسان موضوعي قد تجاوز الذات حيث إنه يأتي بتلك العبادات من أجل الله تعالى وتقدس، ولو أتى بها من أجل مصلحة من مصالحه الشخصية فلا تصح، وكذلك إذا أتى بها من أجل مدح الناس وثنائهم كما إذا أتى بالصلاة في المساجد أو الحرم الشريف أو في الجماعة وكان غرضه من وراء ذلك كسب ثناء الناس ومدحهم لالتقرب إلى الله تعالى فإن هذه الصلاة باطلة باعتبار انه قد أشرك فيها غيره تعالى.

لأن قصد الإنسان العابد له في العبادات موضوعي لاذاتي، لأنه قد أتى بها من أجل الله سبحانه وتعالى وبإخلاص وفي سبيله، إذ أن كل عمل يكون من أجل الله فإنما هو من أجل عباده، ضرورة أن الله تعالى هو الغني بالذات عن عباده.

ثم إن لكل نوع من العبادات خصوصية لجانب من حياة الإنسان، مثلاً للصلاة خصوصية وهي متمثلة في الجهد البدني، وللصوم خصوصية وهي متمثلة في الجهد النفسي والنظام الغذائي، وللحج خصوصية وهي متمثلة في

نقلة نوعية جماعية والجهد البدني وغير ذلك، وللزكاة خصوصية وهي متمثلة في نشاط إجتماعي مالي، وللخمس خصوصية وهي متمثلة في النشاط المالي والإجتماعي، وللجهاد خصوصية وهي متمثلة في الجهد البدني والنشاط الإجتماعي، وللوضوء والغسل خصوصية وهي متمثلة في لونين من النظافة في البدن واللباس، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن العبادات كافة حيث إنها علاقة روحية معنوية بين الإنسان وربّه المطلق فهي كما تقطع علاقة الإنسان بالإلحاد واللائتماء من جانب، كذلك تقطع علاقة الإنسان بالشرك والوثنية من جانب آخر لأنها ترفض كلا القطبين : القطب الإلحادي والقطب الوثني في عرض واحد، فإذا العبادات تكافح وتناضل كلا القطبين في تمام القرون المتعاقبة والمراحل المتلاحقة إلى يوم القيامة، فكما إنها تناضل هذين القطبين في عصر النبي الأكرم ﷺ وهو العصر الذي يشتغل الناس بمهنتهم وحرفتهم بقوة الجسد وآلات اليدوية، فكذلك تناضل في هذا العصر وهو العصر الذي يشتغل الناس بها بقوة الكهرباء والذرة وهكذا. وليست هذه المكافحة والمناضلة مرحلية بل هي في كل المراحل بلا استثناء، غاية الأمر أن الإيمان بالله المطلق يقطع دابر القطبين بالإصالة، والعبادات تقطع علاقة الإنسان بالقطبين بالتبع وترفضهما كذلك.

والنكته في ذلك، أن التطور والحركة من مرحلة إلى مرحلة أخرى أكثر تطوراً وسعة وعمقاً إنما هو في الحياة المادية، وأما الإيمان بالمطلق فهو حياة روحية معنوية، والعبادات علاقة روحية معنوية بين العبد وربه.

ومن الطبيعي أن التطور والتغير والتأثر لا يتصور في الأمور المعنوية الروحية، وإنما يتصور في الأمور المادية والحياة الطبيعية.

حيث إن العبادات بمختلف صنوفها أمور معنوية وعلاقة روحية بين العبد وربه فلا يتصور فيها التطور والتغير على طول التاريخ الزمني وإلى يوم القيامة.

ومن هنا، فإن من يحرث الأرض بمحراثه اليدوي في عصر النبي الأكرم عليه السلام فهو يصلي، وكذلك من يحرث الأرض بقوة الكهرباء والذرة في هذا العصر يصلي نفس تلك الصلاة بدون زيادة ونقيصة لا كما ولا كيفاً في طول التاريخ الزمني وإلى الأبد، وكذلك الحال في سائر العبادات كما تقدم.

وهذا التطور والتحرك في الأمور المادية أمر حسيّ وجداني في الخارج، كما إن عدم تصور التطور والتغير في الأمور الروحية والمعنوية كذلك أيّ أمر حسي وجداني.

(نتيجة هذه المقدمة التمهيدية وبحوثها عدة مقاطع)

المقطع الأول : إن الإسلام المتمثل في الإيمان بالله وحده لا شريك له ورسالة النبي الأكرم ﷺ سيف ذو حدين :
بأحدهما : يقطع دابر الإلحاد واللائتماء والضياع.

وبالأخر : يقطع دابر الشرك والوثنية، لأن الإسلام في طول التاريخ من أول ظهوره في العالم يكافح ويناضل هذين القطبين إلى يوم القيامة، لأن حاجة الإنسان الفطرية إلى الإيمان بالمطلق في كافة نواحي الحياة ليست مرحلية بل هي دائمية وفي جميع مراحل حياته مهما تطورت كما في هذا العصر.

المقطع الثاني : إن العبادات بتمام جوانبها الروحية المعنوية والحسية والغيبية علاقة روحية بين الإنسان كعبد وربّه المطلق.

وقد تقدّم أن هذه العلاقة لما كانت معنوية روحية فهي لا تتأثر بتأثر الحياة العامة الطبيعية المادية ولا تتطور بتطورها، بل هي ثابتة وراسخة بصيغتها الخاصة وأركانها ومقوماتها الذاتية وقيودها وشروطها في تمام مراحل حياة الإنسان وأدوارها إلى يوم القيامة، بينما حياة الإنسان الطبيعية قد تطورت مرحلة بعد مرحلة وعقداً بعد عقد وقرناً بعد قرن، فإن حياة الإنسان

الطبيعية كانت في عصر النبي الأكرم ﷺ بسيطة جداً، إذ الغالب فيها أن مهنته وحرفته تدار بالأدوات اليدوية، بينما الحياة في هذا العصر هي حياة متسعة وشمولية وأن مهنته وحرفته تدار بقوة الكهرباء والذرة.

المقطع الثالث : أن للعبادات بتمام صنوفها المتنوعة دوراً كبيراً أساسياً محورياً في حياة الإنسان ولها تأثير هام في تحقيق العدالة الإجتماعية والفردية والعائلية وتساوي الحقوق وتزويد نفوس الإنسان بالملاكات الفاضلة والأخلاق الحميدة والسلوكيات المعتدلة وتمنع عن السلوكيات المنحرفة.

المقطع الرابع : أن علاقة الإنسان بالعبادات حيث إنها علاقة روحية معنوية - وهي العلاقة بين العبد وربّه - فلا يعقل أن تتأثر بتأثر حياة الطبيعية المادية وتتطور بتطورها، بينما علاقة الإنسان بالطبيعة حيث إنها مادية فهي تتطور بتطورها طول التاريخ الزمني كما تقدم.

المقطع الخامس : إن حاجة الإنسان إلى الإرتباط بالمطلق فطرية وجبلية، وقد تقدم أن الإيمان بالمطلق والإرتباط به يقطع علاقة الإنسان بالقطين معاً في عرض واحد وهما القطب الإلحادي والقطب الوثني.

المقطع السادس : إن الإيمان بالمطلق - كغريزة فطرية - لا يكفي بأن يكون ضامناً لتحقيق هذا الإرتباط والإيمان بالمطلق، فإنّ تعميق هذه الغريزة وترسيخها وتضمينها إنما هو بالعمل بالعبادات، فإنّ للعمل بها دوراً هاماً أساسياً كبيراً في إشباع غريزة الإيمان بالله المطلق وتربية الإنسان على تجاوز

١٦ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

الذات وعلى الموضوعية في الإرادة والقصد من أجل هدف أكبر من وجوده الفردي ومصالحه الذاتية، لأن الإنسان إذا وصل إلى هذه المرتبة من الموضوعية فبطبيعة الحال يعمل ويتحمل التعب والجهد من أجل مصالح تعود مكاسبها وأرباحها إلى غير العامل المباشر أو إلى جماعة يكون العامل منهم.

أطروحات فكرية
تأسيسية في دراسة مجموعة
من المسائل المستحدثة
وعلاج مشاكلها على ضوء
الفقه الإسلامي التطبيقي

أطروحات فكرية تأسيسية

في دراسة مجموعة من المسائل المستحدثة

وعلاج مشاكلها على ضوء الفقه الإسلامي التطبيقي

تذكير

علينا القيام بمجموعة من المسائل المستحدثة المتداولة في مجتمعنا الثقافي الإسلامي والتي هي مورد إبتلاء عامة الناس عملياً، ولكن حيث إنها غير منقحة على ضوء الأطروحة الإسلامية وقواعدها وغير منضبطة بضوابط عامة الناس على ضوء المدارس الفقهية الإسلامية، فكان لزاماً علينا أن نقوم بدراسة تلك المسائل دراسة معمقة ومفصلة بشكل جلي وواضح سعةً وضيقاً حتى لا يختلط بعضها ببعضها الآخر، لأن المجتمع الإسلامي في أمس الحاجة إليها حيث إن لها دوراً كبيراً وأساسياً في حل مشاكل الإنسان الإجتماعية الفردية والمادية والمعنوية والعائلية والإقتصادية والمالية في الأسواق العالمية والمحلية بكافة أنواعها وأشكالها.

الأطروحة الأولى

الجهات الحقوقية الإعتبارية

وهي جهات غير واعية ويعبر عنها في المصطلح الحديث بالشخصيات الحقوقية، وهي قابلة للتملك ولها ذمة لدى المجتمع العقلاني الإرتكازي الممضى شرعاً.

وهذه الجهات الحقوقية غير الواعية هي كالاتي :

النبوة، والإمامة، والحكومة، والرسالة، والبنوك، والمصارف، والسادة، والعلماء، والفقراء، والأرامل، والأيتام، والمسجد، والمدرسة، والحسينية، والطلبة، والحاكم، والمرجع، وهكذا.....

ويقع البحث هنا في نقطتين:

النقطة الأولى : في الدليل على كون هذه الجهات غير الواعية قابلة للتملك ولها ذمة كذمة الإنسان الواعي.

النقطة الثانية : أن فعلية ملكية هذه الجهات وإنشغال ذمتها بشيء فعلاً مشروطة بوجود من تصح المعاملة معه بوصفه ولياً عليها.

أما النقطة الأولى : فقد جرت سيرة العقلاء الإرتكازية على صحة ملكية تلك الجهات غير الواعية وكذلك ثبوت الذمة لها والشارع قد أمضى هذه السيرة، غاية الأمر أن التعامل معها بالإقراض والإقتراض والبيع

والشراء وسائر المبادلات التجارية الإستثمارية يتوقف على أن يكون مع الإنسان الواعي بوصف كونه ولياً شرعياً عليها، لوضوح أن المعاملة لاتصح مع الجهات المذكورة وهي الجهات غير الواعية مباشرة، لأن المعاملة بتمام أقسامها تتوقف على عملية الإنشاء والاعتبار كإنشاء التمليك والتملك والإيجاب والقبول وإشترط أحد المتعاملين على الآخر في ضمن المعاملة كما إذا اشترط البائع على المشتري شيئاً أو بالعكس وهكذا.

ومن الواضح، أنه لايتصور صدور شيء من ذلك من تلك الجهات مباشرة.

فالنتيجة، أنه لاشبهة في صحة مالكية الجهة غير الواعية ولايجب أن يكون المالك إنساناً واعياً، وقد تقدم الإرتكاز العقلاني على صحة مالكية تلك الجهة والشارع قد أمضى هذا الإرتكاز ويكفي في الإمضاء عدم الردع، غاية الأمر أن فعلية الملكية لها تتوقف على وجود من تصح المعاملة معه ككونه ولياً عليها.

أما النقطة الثانية : وهي - فعلية ملكية الجهة غير الواعية - فقد مرت الإشارة إلى أن قابليتها للملكية وشأنيتها لها وإمكان إنشغال ذمتها بمال ثابتة بالسيرة القطعية العقلائية الإرتكازية في أعماق النفوس وإمضاء الشارع لها. وإنما الكلام في فعلية ملكيتها واشتغال ذمتها فعلاً ولاشبهة في أنها مشروطة

بوجود من تصحَّ المعاملة معه ولاية عليها، وإلا فلا يعقل فعلية مالكيَّتها
وانشغال ذمَّتها فعلاً.

فالتنتيجة، أن كلتا النقطتين ثابتتان، غاية الأمر أن النقطة الأولى ثابتة في
مرتبة الإمكان والنقطة الثانية ثابتة في مرتبة الفعلية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه قد وقع الخلط في كلمات بعض الأصحاب في
بعض تلك الجهات بين نقطة الإمكان والقابلية ونقطة الفعلية والتطبيق
وسوف يأتي تفصيل ذلك.

إلى هنا قد تبينَ إجمالاً وبنحو القضية المهملة أن الجهة غير الواعية هي
كالإنسان الواعي، غاية الأمر أن فعلية مالكية الإنسان الواعي لا يتوقف
على أي شيء آخر ومقدمة أخرى، بينما فعلية مالكية الجهة غير الواعية
تتوقف على وجود ولي عليها.

وإما تفصيل ذلك بشكل أدق وأوسع فهو بحاجة إلى تقديم دراسات
وأطروحات تستوعب كافة العناوين ووجوه الأعمال والنشاطات التي نريد
ببحثها في هذا الكتاب...

الدراسة الأولى

نبدأ من المسجد فإنه جهة غير واعية وليس كالإنسان الواعي، ومع ذلك فجهة المسجدية قابلة للمالكية ولها شأنية إنشغال ذمتها بالمال ولكن فعلية مالكيته مشروطة بوجود من يوقف بستانه أو نخيله أو داره أو مزرعته أو دكانه للمسجد الفلاني فيصير المال الموقوف ملكاً له، ولذلك إذا قام بتأثيث أثاث المسجد من الفرش والظروف وغيرها فإنها صارت ملكاً له، لأن معنى الوقف حينئذٍ ((تمليك العين الموقوفة لجهة المسجدية)) وتصبح الجهة مالكة لها، ولا يعتبر في ملكية الجهة للعين الموقوفة عليها القبول على ما هو الصحيح.

وإن قلنا فرضاً: أن القبول معتبر في صحة الوقف كفى قبول المتولي إن كان له متولٍ وإلا فالحاكم الشرعي، وكذلك في الوقف على الزوار أو العلماء أو السادة أو العوام أو المسلمين أو أهل العراق وهكذا، وحينئذٍ فإن قلنا: إن معنى الوقف التملك كما هو الصحيح كان الموقوف عليه مالكاً للعين الموقوفة.

وإن قلنا: إن معنى الوقف التحبيس فالموقوف عليه وإن لم يملك العين إلا أنه صار مالكاً لآثارها ومنافعها.

فالنّتيجة، أن جهة المسجدية إنّما تملك العين الموقوفة فعلاً بإنشاء
الواقف ملكيتها لها، وإلاّ فيستحيل تملك الجهة لها فعلاً ومباشرة بدون
وجود متملك واع لها.

وكذلك الحال في سائر الجهات غير الواعية كالزوّار والفقراء والعلماء
وغيرها.

إلى هنا قد تبين أن ما هو ملك لجهة المسجدية لا يترتب عليه آثار
المسجدية، ومن هنا لا يترتب آثار المسجدية على أسبابه وأدواته كالفرش
والظروف والكهرباء والماء وما شاكل ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل أن حيطان المسجد وأسطواناته وأرضه كسائر
أسبابه وأدواته من الفرش والظروف وأدوات الطبخ والكهرباء وما شاكل
ذلك ملك لجهة المسجدية أو أنها من أجزاء المسجد ؟

والجواب : أن في المسألة قولين :

القول الأول : إنّها من أجزاء المسجد وليست كسائر أسبابه وأدواته
التي أوقفها الواقف للمسجد كالفرش والظروف وأدوات الطبخ وما شاكلها
من الأمور الموقوفة لجهة المسجدية هذا.

ولكن الصحيح القول الثاني وهو أنّها ملك للمسجد لا أنّها من
أجزائه، لأن المسجد عبارة عن المكان وهو الفضاء، فإذا بطبيعة الحال يكون
جدرانه وسقفه وأرضه من متعلقاته وأملاكه وليست من أجزاءه لوضوح أن

أطروحات فكرية/ الأطروحة الأولى ٢٥

المسجد إذا كان عبارة عن المكان والفضاء فلا يعقل أن يكون سقفه وأرضه وحيطانه من أجزائه فلا محالة تكون من متعلقاته وتكون ملكاً له كسائر أسبابه ولوازمه من المنقولة وغير المنقولة.

والخلاصة، أن الأظهر هو القول الثاني، وهو مالكية المسجد لها كمالكيته لسائر أسبابه ولوازمه، فإن المسجد كما عرفت إسم للمكان والفضاء لا للبناء من الحيطان وغيره، فالبناء ليس مسجداً وقد أختار هذا القول السيد الأستاذ رحمته.

ومن هنا، يصح بيع مواد بناء المسجد بكافة أنواعه بعد خرابه أو بعد تهديمه وتجديد بنائه من جديد عند اقتضاء الضرورة.

وعلى الأول : يصرف ثمنها في مسجد آخر الأقرب فالأقرب.

وعلى الثاني : يصرف ثمنها في بنائه من جديد أو يصرف نفس المواد فيه إذا كانت صالحة للصرف في بناء جديد، وهذا دليل على أنها ليست من أجزاء المسجد، وإلا فلا يجوز بيعها أو تبديلها بأشياء أخرى، لأن معنى وقف المسجد تحريره أي تحرير رقبته عن ملك الواقف وخروجه عنه نهائياً وجعله لله تعالى وتقدس أي لعبادته خالصاً، فإذا كيف يعقل جواز بيعه وتبديله بشيء آخر؟! ضرورة أن كل ذلك بحاجة إلى الملك ومتوقفاً عليه.

فالنتيجة، في نهاية الشوط أن بناء المسجد ومواد البناء بشتى أنواعها وأشكالها لو كانت من أجزاء المسجد فلا يصح بيعها ولا شراؤها ولا المبادلة

والمعاوضة بينها وبين أشياء أخرى، ضرورة أن العين الموقوفة بعد تحريرها وخروجها عن ملك الواقف قد أصبحت خالصةً لله وحده لا شريك له أي لعبادته، فإذا لا يجوز للواقف بيعها، وكيف يمكن أن يكون المشتري مالكاً لها، لأن هذا تهافت وتناقض؟!!

ودعوى، أن حيطان المسجد ومواد بنائه لو لم تكن مسجداً وكانت ملكاً له، فما هو السبب في حرمة تنجيسها ووجوب إزالة النجاسة عنها مع أن المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً وجوب إزالة النجاسة عنها وحرمة تنجيسها؟

مدفوعة، بأنه لا دليل على حرمة تنجيس المسجد ووجوب الإزالة عنه إلا إذا كان تنجيسه هتكاً لحرمة، لأن عمدة الدليل على ذلك الإجماع، وقد ذكرنا مراراً في الفقه والأصول أنه لا يمكن الإجماع على الإجماع، حتى الإجماع بين المتقدمين على تقدير ثبوته، فإن الإجماع، إنما يكون حجة إذا وصل إليهم من زمن الأئمة^{عليهم السلام} يداً بيد وطبقة بعد طبقة، ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك، وليس بإمكاننا إثبات أن هذا الإجماع أو ذاك قد وصل إلينا من زمن الأئمة^{عليهم السلام} يداً بيد وطبقة بعد طبقة، وإلا فالإجماع في نفسه لا يكون حجة، هذا.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الدليل موجود وهو يدل على حرمة تنجيس جدار المسجد وأرضه وفرشه وسقفه وهكذا، ووجوب إزالة

النجاسة عنها، فإذا كان الدليل على المسألة موجوداً فلا مانع من الإلتزام به، إلا أن هذا الدليل لا يدل على أن حيطان المسجد مسجداً وسقف المسجد مسجداً وهكذا، لعدم الملازمة بين الأمرين، هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن المسجد عبارة عن المكان وهو الفضاء، فإذا كان المسجد عبارة عن ذلك فلا يكون قابلاً للتنجيس في نفسه، ولا للتطهير كذلك.

نعم، حيث إن بناء المسجد ملك للمسجد فيصح إسناد تنجيسه إلى تنجيس المسجد عناية، وتتمام الكلام في ذلك في محله.

ومن هنا، يظهر حال سائر المؤسسات الدينية الإسلامية كالمدارس الدينية التي هي وقف على طلاب العلوم الدينية والحسنية التي هي وقف للشعائر الحسينية والخانات التي هي وقف على الزوار، وهكذا.

والمدرسة الدينية جهة عامة غير واعية، وكذلك الحسينية وغيرها من الجهات غير الواعية فإنها ليست كالإنسان الواعي لأن الإنسان الواعي بنفسه يقوم بالتمليك والتملك وبكل ما يتاح له.

وأما هذه الجهات غير الواعية وإن كانت قابلة للمالكية إلا أن فعليتها مشروطة بوجود الإنسان الواعي المملك لها ذلك الشيء، كمن أوقف داره أو بستانه أو مزرعته أو دكانه على المدرسة الدينية فتصبح المدرسة مالكة لتمام هذه الأعيان الموقوفة عليها، وكذلك الحال في الحسينية وما شاكلها.

وعلى الجملة، فالمؤسسات الدينية والصحية والخدمية والثقافية ونحوها موقوفات عامة للجهات العامة كالعلماء والزوار والفقراء والأيتام والأرامل وما شاكلها، فإن هذه الجهات العامة غير الواعية بمختلف أنواعها وإشكالها قابلة للمالكية بمقتضى الإرتكاز العقلاني الممضى شرعاً، ولكن فعلية مالكيته منوطة بوجود الإنسان الواعي المملك لها كمن أوقف داره أو مزرعته أو نخله على المدرسة الدينية أو على الحسينية أو على العلماء أو الفقراء أو السادة أو الأرامل وهكذا.

ولا يعتبر في وقف الأموال والأعيان عليها أن يكون الواقف ولياً شرعياً عليها.

نعم، التصرف في تلك الأعيان الموقوفة لا يجوز لكل أحد بل لابد أن يكون بإذن من الحاكم الشرعي أو وكيله أو من الواقف إذا كان متولياً عليها شرعاً، وهذا التصرف إنما يكون نافذاً أو صحيحاً إذا كانت فيه مصلحة للجهات العامة المذكورة.

الدراسة الثانية

أن التصرف في الأموال الموقوفة غير جائز لكل أحد إلا لمن تكون له ولاية عليها شرعاً، كالحاكم الشرعي الجامع للشرائط، أو المتولي عليها من قبل الحاكم الشرعي، أو من قبل الواقف أو جعل نفسه متولياً عليها.

وعلى ذلك فإن، للولي الشرعي على الأوقاف العامة أن يتصرف في أموالها بالإقراض لغيرها، أو الإقتراض لها من أموال غيرها، وبذلك تشتغل ذمتها بها، وأن يقترض من أموالها، والبيع والشراء وسائر أنواع التبادلات التجارية في أموالها شريطة أن تكون في هذه التصرفات الإستثمارية مصلحة لها، فكل تصرف إذا كانت فيه مصلحة لتلك الأوقاف العامة - من المدارس والمساجد والحسينيات وغيرها بشكل عام من جهة، وعلى العلماء والفقراء والسادة والأيتام والأرامل والمسلمين وغيرهم بشكل خاص من جهة أخرى - فهو نافذ وأما إذا لم تكن فيه مصلحة لها أو كانت فيه مفسدة فلا يكون نافذاً.

وأما إذا كان الوقف على مدرسة خاصة ومعينة أو على حسينية كذلك، أو على العالم الفلاني، أو على علماء هذا البلد الخاص المعين، أو كان على أولادهم، وهكذا فالتولي على هذه الأوقاف الخاصة هو الواقف وله أن يجعل المتولي بعده من أولاده، أو غير أولاده بوصف خاص وشروط معينة في الطبقات الآتية، وإن لم يعين فالتولية ترجع إلى الحاكم الشرعي الجامع للشرائط.

وتفصيل هذه المسائل بشكل أوسع الجامع لجميع فروعها في الفقه.

الدراسة الثالثة

أن الشارع جعل الزكاة بتمام أنواعها وأعيانها ملكاً للجهة الجامعة بين الأصناف الثمانية غير الواعية، وقد تقدم أن الجهة غير الواعية قابلة للمالكية وعدم لزوم كون المالك إنساناً واعياً.

وأيضاً تقدم أن فعلية مالكية الجهة غير الواعية تتوقف على وجود إنسان واع يقوم بتمليكها.

وأما في المقام فتمليك الجهة الجامعة بين الأصناف الثمانية بيد الشارع، فإن الشارع جعل الزكاة ملكاً لها.

وبكلمة، أن عنوان مالكية الجهة غير الواعية عنوان عرضي، ومن المعلوم أن عروضه عليها لا يمكن أن يكون بلا سبب وعلّة، فلاحالة يكون معلولاً لعلّة ومسبباً لسبب، لاستحالة وجوده في نفسه وبلا سبب وعلّة، والسبب هو أن الشارع جعلها مالكة للزكاة، ولهذا تعنوت بهذا العنوان وهو عنوان المالكية.

ومن هذا القبيل الخمس فإن الشارع جعل نصفه المسمى بسهم الإمام عليه السلام ملكاً لمنصب الإمامة الذي هو جهة غير واعية لا لشخص الإمام عليه السلام، ومن هنا إذا توفى الإمام عليه السلام أنتقل هذا النصف إلى الإمام بعده لا إلى ورثته.

ونصفه الآخر المسمى بسهم السادة للجامع بين أصناف السادة، وهم الفقراء والمساكين وابن السبيل، فالمالك على كلا التقديرين هو الجهة غير الواعية.

الدراسة الرابعة

الأنفال

هي عبارة عن الأراضي الخربة التي لم يوجب عليها بخيل ولا ركاب، والأراضي التي لا رب لها، بل قد ورد في النصوص المعتبرة أن الأراضي كلها ملك الإمام عليه السلام منها بطون الأودية ورؤوس الجبال والآجام. وتفصيل ذلك جميعاً من هذه الناحية ومن النواحي الأخرى ذكرناه في كتابنا الأراضي بشكل موسع.

ومحل كلامنا في المقام من ناحية أخرى، وهي أن الأنفال بكافة صنوفها ملك لمنصب النبوة والإمامة، لأن الاستفادة من أدلة الأنفال هو أن المالك لها نفس المنصب وليس المالك هو شخص النبي الأكرم عليه السلام أو شخص الإمام عليه السلام ولو كان مقيداً بالمنصب بأن يكون المنصب حثية تعليلاً ولهذا لا تورث، فإنها لا تنتقل بعد وفاة النبي عليه السلام إلى ورثته، بل تنتقل إلى منصب الإمامة والخلافة بعده.

فالنتيجة، أن الشارع جعل الأنفال ملكاً لمقام النبوة والإمامة، والمقام وإن كان جهة غير واعيه إلا أنه قابل لأن يكون مالكاً.

الأراضي الخراجية وهي ملك للمسلمين بشرطين

الأول : أن تكون مأخوذة من الكفار بالجهاد المسلح، ولهذا ورد في الروايات أنها مأخوذة من الكفار عنوة.

الثاني: أن يكون أخذها بالجهاد المسلح بإذن الإمام^{عليه السلام}.

فإذا توفر هذان الشرطان فالأرض ملك للمسلمين وإلا فلا، وهل هي ملك لطبيعي المسلم بنحو صرف الوجود بحيث يكون كل فرد منه في الخارج مصداقاً للمالك، أو أنها ملك لمجموع أفراد المسلمين بنحو يكون كل فرد جزء الموضوع، فالموضوع مجموع الأفراد، والمجموع كشخصية واحدة بحيث تكون نسبتها إلى كل فرد فرد منه كنسبة الفرد إلى كل جزء جزء منه، وغير خفي أن هذين الوجهين يرجعان إلى ملكية الجهة.

والصحيح منها هو الوجه الأخير.

فالنتيجة، أن الأراضي الخراجية ملك لمجموع أفراد المسلمين بما هم مجموع الأفراد بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لإتمامه والمجموع جهة غير واعية.

وقد تقدّم أن ملكية الجهة ثابتة بالارتكاز العقلاني الممضى شرعاً وبالوجدان العرفي الفقهي ويكفي في إمضائه عدم الردع من قبل الشارع.

الدراسة الخامسة

التعامل مع الأموال الموقوفة على العلماء والفقراء أو السادة والأيتام والأرامل والزوّار.

وكذلك التعامل مع الأموال الموقوفة على المساجد والمدارس والحسينيات وغيرها بالبيع والشراء والإقراض والإقتراض وسائر المبادلات والمعاوضات والاستثمارات فإنه يتوقف على وجود ولي شرعي عليها كالتولي الشرعي على المسجد أو المدرسة، وإلا فالحاكم الشرعي هو ولي شرعي عليها فإن للحاكم الشرعي أو المتولي إقراض المسجد أو المدرسة أو العلماء أو الفقراء أو الإقتراض من أموالها، فعلى الأول تشتغل ذمتها بمال المقرض، وعلى الثاني تشتغل ذمة غيرها وهو المقرض بمالها.

ثم إن جواز هذه التصرفات مشروطة بوجود مصلحة فيها، وإلا فلا يجوز.

الدراسة السادسة

لاشبهة في ثبوت الملازمة بين ملكية الجهة وثبوت الذمة لها، فكما أن ملكية الجهة ثابتة بالسيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعاً، كذلك ثبوت

الذمة لها فإنها ثابتة بنفس السيرة المذكورة، ضرورة أن الجهة لولم تملك فلا يتصور أن تكون لها ذمة، إذ لو كانت لها ذمة فلا يتصور أن تفي بما في ذمتها لفرض أنها لا تملك.

ولذلك أمثله كثيرة، منها أن الحاكم الشرعي أو المتولي على المسجد أو المدرسة أو الحسينية أو ما شابهها يشتري للمسجد أو المدرسة ما يحتاج إليه من الفرش والظروف أو ما شاكل ذلك بثمن في ذمته ثم يأخذ الثمن من ماله ويدفعه إلى البائع وبه تفرغ ذمته، أو يقوم بإقراض المسجد أو المدرسة وبالإقراض تشتغل ذمته بالمال المقترض بالمثل أو القيمة، ولا فرق بين أن يكون القرض معجلاً أو مؤجلاً، لأن معنى القرض تمليك العين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة.

غاية الأمر إذا كان القرض معجلاً فيأخذ من مال المسجد أو المدرسة ويؤدي دينه وما في ذمته، وأما إذا كان مؤجلاً فتبقى ذمة المسجد أو المدرسة مشغولة إلى إنتهاء الأجل.

ومنها الإستقراض على ذمة الخمس أو الزكاة إذا توقف حفظ الخمس أو الزكاة على إستئجار محل مثلاً لهما بحيث لا يمكن الحفاظ عليهما إلاّ بذلك، وفرض أنه لم يكن عند الحاكم الشرعي أو وكيله من الخمس أو الزكاة ما يستأجر به البيت، أو إذا فرضنا أن نقل الخمس أو الزكاة من بلد إلى بلد آخر فيه مستحق يتوقف على أجره النقل جاز للحاكم الشرعي أو

وكيله أن يستقرض أجرة النقل على ذمة الخمس أو الزكاة ثم يؤدي منهما أو يأخذ الأجرة من نفس مال الخمس أو الزكاة وهذا هو آراء الفقهاء، ولهذا لا شبهة في جواز الإقتراض على ذمة بيت المال إلى أجل معين، فإذا انتهى الأجل يؤدي من بيت المال.

ومنها، الإقتراض على ذمة الوقف كما إذا فرض أن الوقف بحاجة إلى بناء محل أو إلى زرع أشجار أو ما شابه ذلك، ولم يكن عنده مال يفي بحاجته جاز لمتوليه أن يقوم بالإقتراض على ذمة الوقف ويؤدي دينه من ثمار الوقف.

وإما إذا فرضنا أنه لم يحصل للوقف ثمار بعد ذلك لكي يؤدي دينه، فهل يجب على الواقف أو الموقوف عليهم الوفاء بهذا الدين ؟

والجواب : أنه لا يجب على الواقف ولا على الموقوف عليهم الوفاء به، لأن المديون وما اشتغلت ذمته بهذا الدين ليس هو الواقف ولا الموقوف عليهم، وإنما المديون وما اشتغلت ذمته به هو العين الموقوفة وهي عاجزة عن الأداء، فإذاً وظيفة الدائن النظرة إلى الميسرة.

ومنها، الإقتراض على ذمة السادة كما إذا رأى الحاكم الشرعي أن السيد فقير ليس عنده شيء من الحقوق الشرعية كالخمس جاز له أن يستقرض على ذمته، نعم يؤدي دينه من الحقوق الشرعية التي تنطبق عليه.

ومن هذا القبيل، صحة الإقتراض على ذمة الفقير إذا لم يكن عنده من الزكاة أو غيرها مما يستحقه فإنه يجوز للحاكم الشرعي الإقتراض على ذمته ثم يؤدي دينه من الزكاة أو غيرها من الحقوق التي يستحقها.

والخلاصة، كما أنه لا شبهة في أن للجهات غير الواعية قابلية التملك والمالكية كذلك لها ذمة قابلة للإنشغال ولا يمكن التفكيك بينهما.

وأما فعلية التملك والمالكية وفعلية إنشغال ذمتها فهي مشروطة بشروط سوف نشير إليها في ضمن البحوث الآتية.

الأطروحة الثانية

أن الحكومة في البلاد الإسلامية

تتصور على نوعين

الأطروحة الثانية

أن الحكومة في البلاد الإسلامية تتصور على نوعين :

النوع الأول : الحكومة الشرعية، وهي الحكومة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين بأن يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص كالنبي الأكرم عليه السلام والأئمة الأطهار عليهم السلام أو بنصب عام كالمتجهد الجامع للشرائط منها الأعلمية.

النوع الثاني : الحكومة غير الشرعية، وهي الحكومة التي لا تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، بأن لا يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، وسوف يأتي تفصيله.

ثم إنه لا توجد في البلاد الإسلامية كافة حكومة شرعية في الوقت الحاضر بأن يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص في زمن الحضور أو عام في زمن الغيبة.

نعم، إن النبي الأكرم عليه السلام في زمانه قد شكّل حكومة شرعية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين وأنه عليه السلام كان على رأس هذه الحكومة.

وأما بعده عليه السلام فالظاهر أنه لم تشكل حكومة شرعية بتمام شرائحها وأركانها ومفاصلها في زمن الأئمة عليهم السلام حتى في زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، هذا من ناحية.


ومن ناحية أخرى، أن الحكومة إذا كانت شرعية بأن يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع فهذه الحكومة حكومة شرعية، والحكومة الشرعية بكافة أركانها ومفاصلها ونواحيها من النواحي الاقتصادية والثقافية والأمنية والزراعية والصناعية وإستيلائها على الثروات الطبيعية كالمعادن بكافة أقسامها وغيرها شرعية، لأن إتصاف الحكومة بالحكومة الشرعية منوط بوجود ولي شرعي عليها، والولي الشرعي قائم يجعل الأفراد القائمين على الحكومة في تمام أركانها ونواحيها وأقاليمها أولياء شرعيين عليها، ولهذا تكون تصرفاتهم فيها من التصرفات الخارجية والإعتبارية وحيازتهم الثروات الطبيعية نافذة.

وقد تقدم أن الحكومة جهة حقوقية عامة غير الواعية، والجهة غير الواعية وإن كانت قابلة للتملك، إلا أن ذلك إنما هو في مرحلة الإمكان، وأما في مرحلة الفعلية فهي مشروطة بوجود ولي شرعي عليها، لأن المعاملة إنما تصح معه دون الجهة، على أساس أن المعاملات أمور إنشائية اعتبارية ولا يعقل صدور الإنشاء منها والإعتبار.

وأيضاً المعاملة تتوقف على الإيجاب والقبول والرضا، ولا يعقل شيء من ذلك من الجهة الحقوقية الغير الواعية مباشرة، ولهذا لا بد أن يكون على رأسها الإنسان الواعي الذي تصح المعاملة معه بوصف كونه ولياً شرعياً عليها، لأنه يقوم بالإقراض على ذمة الحكومة وبالإقراض من أموالها وهو يقوم بالبيع والشراء من قبلها وسائر الإستثمارات، وتنسب هذه

الإستثمارات إلى الحكومة على أساس أنها شرعية، فإذا كانت شرعية فهي تملك بوجود مملك شرعي عليها وتشتغل ذمتها بوجود المقرض الواعي الشرعي عليها.

وقد تقدم أن صحة مالكية الجهة وكذلك ثبوت الذمة لها قد ثبتت بالسيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعاً، ولكن فعلية مالكية الجهة كالحكومة والزكاة والخمس والسادة والعلماء والفقراء والزوار ونحوها، وإنشغال ذمتها مشروطة بوجود ولي شرعي عليها فإنه مملك لها مباشرة أو بالواسطة، لما تقدم من أنه لاتصح المعاملة مع الجهات المذكورة في نفسها ومباشرة، وكذلك إنشغال ذمتها، لأن صحة المعاملة معها وكذلك إنشغال ذمتها تتوقف على وجود من تصح المعاملة معه بوصف كونه ممثلاً لها أو ولياً شرعياً عليها، فإنه يقوم بالمعاملات من قبلها بالولاية كالإقراض على ذمتها والإقتراض من أموالها، وكذلك يظهر حال البنوك والمؤسسات المالية النقدية.



البنوك
والمؤسسات النقدية
في الحكومات الشرعية

البنوك والمؤسسات النقدية في الحكومات الشرعية

وحيث إن هذه البنوك والمؤسسات النقدية كانت فعالة في الحكومات الشرعية، فبطبيعة الحال يكون الأفراد القائمين عليها أولياء شرعيين عليها من قبل الولي الشرعي الذي هو على رأس هذه الحكومات، فإن هؤلاء الأفراد هم من أطراف المعاملة مع البنوك والمؤسسات المذكورة، لأن الودائع الموجودة فيها قروض وثابتة في ذمة تلك البنوك بواسطة الأفراد القائمين عليها، لأنهم يقومون بالإقراض من الناس على ذمة البنوك كما أنهم يقومون بالإقراض للناس من أموال البنوك، وكل هذه التصرفات من باب الولاية، وهي نافذة شريطة أن تكون فيها مصلحة.

وكذلك الحال في سائر الإستثمارات التجارية التي تتطلبها الحياة الإقتصادية والصناعية والزراعية والمهنية والثقافية وغيرها من نشاطات البنوك كالبنوك التجارية وبنوك الودائع والحصم، وبنوك العمال وبنوك الصناعة والبنوك الزراعية وبنوك المسكن وغيرها، وأي نشاط يمكن أن يقوم به البنك إذا كان منسجماً مع البنوك والمؤسسات المالية في الحكومة الشرعية فهو نافذ ومشروع.

فالتنتيجة، أن جميع أعمال البنوك والمصارف في الحكومات الشرعية وكافة أنشطتها من الأنشطة الإقتصادية بشتى أنواعها وأشكالها وأنشطة التأمينات والضمانات والكفّارات وصرف الصكوك وشراء الكمبيالات

وأشطة التعامل بالأسهم بمختلف صنوفها، وهكذا فهي منسجمة مع الشرع ولا تكون مخالفة لأحكام الشريعة المقدسة - غير المعاملات الربوية كبيع المكيل والموزون مع الزيادة مؤجلاً والقروض الربوية لأن المعاملات الربوية ملغية في الشريعة المقدسة - فأن الأفراد القائمين عليها حيث إنهم أولياء شرعيين على هذه البنوك والمصارف بتمام أنشطتها في مختلف جهاتها ودوائرها وبشتى أشكالها وأنواعها، فبطبيعة الحال تكون أعمالها بولايتهم عليها فلا يمكن أن تكون مخالفة للأحكام الشرعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن البنوك والمصارف التي تأسست في الحكومات الشرعية فبطبيعة الحال تكون تلك البنوك والمصارف من البنوك والمصارف اللاربوية ولا يمكن تأسيس البنوك والمصارف الربوية فيها، لأن الشارع قد ألغى المعاملات الربوية عن صفحة الشريعة المقدسة في الكتاب والسنة، وشدد على إلغاء الفائدة الربوية عن الفائدة التجارية والتعاملية.

وعلى هذا الأساس فأطروحة البنوك والمصارف اللاربوية في الدول الإسلامية الشرعية لا بد أن تكون بصيغة تتوفر فيها العناصر الآتية :

العنصر الأول : أن لا يكون في تلك البنوك والمصارف شيء من عناصرها مخالفاً للأحكام الشرعية، وهذا العنصر أمر مفروغ عنه لأن المائز بين البنوك والمصارف التقليدية الربوية وبين البنوك والمصارف اللاربوية إنما هو في هذا العنصر، لأن ذلك العنصر نقطة مميزة بينهما على أساس قيام

أطروحات فكرية/ البنوك والمؤسسات النقدية في الحكومات الشرعية..... ٤٧

البنوك والمصارف التقليدية على القروض الربوية التي هي محرمة في الشريعة المقدسة، بينما البنوك والمصارف اللاربوية خالية عن القروض الربوية وأنها ملغية فيها لأنها ليست من أعمال تلك البنوك والمصارف أصلاً.

العنصر الثاني : أن للقروض الربوية في البنوك والمصارف التقليدية الربوية دوراً هاماً وكبيراً في الحياة الاقتصادية بكافة أنواعها وإشكالها من الحياة الثقافية والصناعية والزراعية والأمنية والتجارية والخدمية والإستثمارية بمختلف نشاطاتها، ولاتتقيد نشاطات البنوك والمصارف التقليدية بنشاطات خاصة كالنشاطات التجارية أو الصناعية مثلاً، بل تشمل جميع الأنشطة الإستثمارية كأنشطة البنك التجاري والبنك الصناعي والبنك الزراعي والبنك الثقافي والبنك الأمني والبنك المقترح لأنشطة بناء المسكن وأنشطة العمال وأنشطة الخصم والودائع وغيرها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن من أهم أعمال البنوك والمصارف التقليدية القروض الربوية فإنها أكثر إنتشاراً في العالم ككل، ولها دور أساسي وكبير في الحياة الاقتصادية وتدعيم الحركات والقطاعات التجارية والصناعية والزراعية والثقافية والخدمية وتوسيعها وتطويرها بشكل أكثر عمقاً وحركة بمرور العصور والأزمان وأكبر سعة وإنتشاراً في الأسواق المالية العالمية والإقليمية والمحلية وفي تمام شرائح الدولة ولها تأثير كبير في رفع مستوى معيشة الناس وإيجاد النشاط والعمل في الأسواق المالية وتقديم التسهيلات

بكافة أشكالها لرجال الأعمال في مشروعاتهم الصناعية والزراعية والخدمية والمهنية والأمنية والتجارية وهكذا...

العنصر الثالث : أن أهم نشاطات البنوك والمصارف الربويّة قائم على الإقتراض بفائدة، فإن قبولها للودائع الثابتة من الناس إقتراض بفائدة، ومن المعلوم أن قبول الودائع الثابتة من الناس إنما هو من الأفراد القائمين عليها، فإن لهم ولاية عليها لامن البنوك والمصارف مباشرة فإنها جهات غير واعية، وقد تقدّم أن الجهة غير الواعية وإن كانت قابلة للتملك وانشغال الذمّة، إلّا أن فعلية ذلك منوطة بوجود من تصح المعاملة معه بوصفه ولياً شرعياً عليها ثم الإقتراض من الأموال الموجودة عند هذه البنوك والمصارف من الودائع الثابتة على وجه القرض وغيرها لرجال الأعمال بفائدة أكبر.

وعلى هذا، فالبنوك الربويّة تستمد أهميتها في تنشيط الحياة الإقتصادية والقطاعات التجارية من كونها قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة بإغراء الناس بالفائدة التي تعطونها للمودعين والمقرضين.

ثم دفع هذه الأموال إلى مجال الإستثمار باسم القروض لرجال الأعمال المستثمرين الذين هم بحاجة إلى المال لإنشاء مشاريع جديدة أو تكميلها، أو مشاريع أخرى التي تحتاج إلى تمويلها.

وبذلك يظهر أن علاقة البنوك والمصارف بالمودعين والمقرضين علاقة المدين بالدائن.

أطروحات فكرية/ البنوك والمؤسسات النقدية في الحكومات الشرعية.....٤٩

وأما علاقتها برجال الأعمال المستثمرين علاقة الدائن بالمدين، فإذا
هنا علاقتان للبنوك والمصارف الربوية :
إحدهما علاقتها بالمدعين.

والأخرى علاقتها برجال الأعمال المستثمرين وهما علاقتان متباينتان
هذا.

وأما البنوك والمصارف اللاربوية في الحكومات الإسلامية الشرعية فلا
شبهة في أنها مطابقة للأحكام الشرعية في كافة نشاطاتها، فإذا هذه البنوك
والمصارف واجدة للعنصر الأول.

وأما العنصر الثاني : فأيضاً لا شبهة في أن البنوك والمصارف اللاربوية
من أهم وأكبر المؤسسات المالية في العالم ولها دور كبير وأساسي في تنمية
الحياة الاقتصادية والتجارية بمختلف أنواعها وأشكالها والإستثمارات في
مختلف صنوفها من الصناعية والزراعية والخدمية والأمنية وهكذا سائر
نشاطاتها، ولا فرق من هذه الناحية بين البنوك والمصارف الربوية والبنوك
والمصارف اللاربوية إلا في نقطة واحدة، وهي أن البنوك الربوية تقوم
بإستلام الودائع وقبولها بعنوان القرض على ذمة البنوك على وجه الضمان
بالمثل أو القيمة أو بضمان الغرامة، وسوف يأتي شرح ذلك والفرق بينهما.

وأما البنوك اللاربوية فتقوم بإستلام أموال الناس وودائعهم بعنوان
الإستثمار بها وكالة عنهم، فإنها تقوم بإنشاء مشروع إستثماري بين الناس

المودعين الذين هم أصحاب رأس المال في هذا المشروع وبين رجال الأعمال المستثمرين الذين هم عمال هذا المشروع والربح يحدّد بينهما بنسبة مئوية، وهذا المشروع الإستثماري بديل عن القروض الربوية وهو متمثل في عقود الإستثمارات الخاصة :

١- عقد المضاربة.

٢- عقد الشراكة.

٣- عقد المراجعة.

٤- عقد الوكالة.

٥- عقد السلم.

٦- بيع النقد بالكلي في الذمة.

وغيرها ويأتي شرح ذلك بنحو الإيجاز والإشارة ضمن البحوث الآتية. ومن الواضح، أن الفوائد المترتبة على الإستثمارات بهذه العقود لاتقل عن الفوائد المترتبة على القروض الربوية لولم تكن أكبر منها.

وبكلمة، إن البنوك والمصارف اللاربوية تقبل الودائع وأموال الناس وكالة وتعطيها لرجال الأعمال المستثمرين بعنوان الإستثمار في مختلف أنواعه وأشكاله مع إشتراك أصحاب الأموال مع رجال الأعمال المستثمرين في الأرباح والفوائد بنسبة مئوية متفق عليها.

أطروحات فكرية/ البنوك والمؤسسات النقدية في الحكومات الشرعية.....٥١

وفائدة هذه الإستثمارات لو لم تكن أكبر من فائدة القروض الربوية فلا تكون أصغر منها.

وعلى هذا، فكما أن البنوك والمصارف الربويّة قوة قادرة على تجميع الأموال العاطلة بإغراء الناس بالفائدة التي تعطىها للمودعين، فكذلك البنوك والمصارف اللاربوية في الحكومات الشرعية فإنها قوة قادرة على تجميع أموال الناس العاطلة ودفعتها وكالة عن أصحابها لرجال الأعمال المستثمرين بعنوان الإستثمار والتجارة بها مع الإشتراك في الأرباح والفائدة بنسبة مئوية بينهما، أي بين أصحاب الودائع والأموال وبين رجال الأعمال المستثمرين.

وهذه النسبة قد تكون أكبر من نسبة الفائدة على القرض الربوي، ولذلك لا تكون قوة البنوك والمصارف اللاربويّة على تجميع الأموال والإغراء بالفائدة أقل من قوة البنوك والمصارف التقليدية الربويّة على ذلك.


فالنتيجة، أن دور هذه البدائل في الحركات التجارية والإستثمارية بمختلف أشكالها وأنواعها لا يقل عن دور القروض الربويّة لو لم يكن أقوى وأكبر.

هذا إضافة إلى أن عمل البنوك والمصارف اللاربوية في الحكومات الإسلامية الشرعيّة مطابق للأحكام الشرعيّة، وفيها تجسيد لروح الإسلام وعمل على طبق الشريعة الإسلامية المقدّسة، وهذا عامل مساعد نفسي

وروحي للمسلمين بحكم ضرورة تبعيتهم للدين الإسلامي ومسؤوليتهم إمام الله تعالى فإنها تتطلب منهم الإلتزام بالبدائل الشرعية عن القروض الربويّة في البنوك والمصارف اللاربوية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، أن تطبيق تلك البدائل عملياً في البنوك والمصارف اللاربويّة بديلاً عن القروض الربويّة في البنوك والمصارف على النظام التقليدي الربوي يدل على أصالة المسلمين الفكرية وشخصيتهم التشريعية المستقلة المستمدة من الكتاب والسنة من ناحية، وعلى دقة وعمق ونضج النظام الإقتصادي الإسلامي التتموي في حدود دائرة الشرع من ناحية أخرى.

فالتيجة، أن الحكومة الإسلامية الشرعية بطرحها وتشكيلها البنوك والمصارف المالية على طبق النظام اللاربوي الإسلامي قد جمعت فيه بين الفائدة الدنيوية والأخروية المادية والمعنوية، بينما في تشكيلة البنوك والمصارف المالية على طبق النظام التقليدي الربوي قد لوحظت فيها الفائدة الدنيوية فقط دون الفائدة الأخروية، بل أشترط بها الإدانة والعقوبة الأخروية، هذا كله في البنوك والمصارف اللاربويّة في الحكومة الإسلامية الشرعية.



البنوك والمصارف
الأهلية في الحكومة الشرعية

البنوك والمصارف الأهلية في الحكومة الشرعية

وهذه البنوك تارة تكون من فرد واحد، وأخرى من جماعة معينة، ولا فرق من هذه الناحية، لأن البنوك شخصية إعتبارية غير واعية وتملك المال بالإقراض والإقتراض بواسطة من تصح المعاملة معه وهو الإنسان الواعي.

وفي المقام، تملك البنوك المذكورة بواسطة مالکها، فإنه طرف الإقراض لها والإقتراض منها وكذا سائر المعاملات الإستثمارية والتجارية.

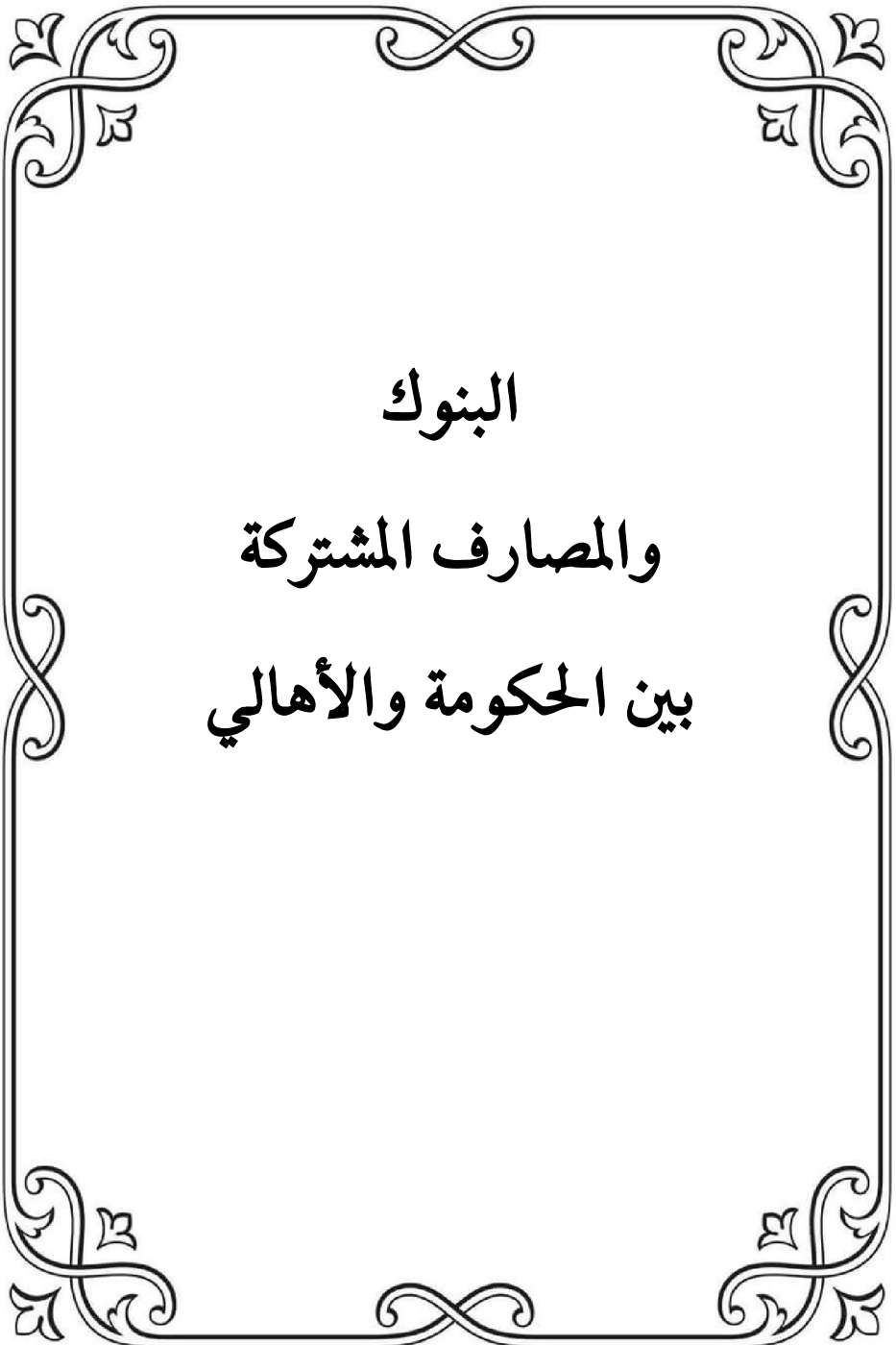
ولا يمكن أن تكون هذه البنوك والمصارف على النظام التقليدي الربوي في الحكومة الشرعية فلا محالة تكون على النظام اللاربوي.

فإن الحاكم على البلد إذا كان النظام الإسلامي الشرعي على أساس أن الدولة قائمة على أساس مبدأ الدين وحاكمة الله تعالى بأن يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، فلا يمكن فتح الصيرفة في الدولة أو تأسيس البنوك والمؤسسات المالية على طبق النظام التقليدي الربوي، لوضوح أن الدولة بطبيعة الحال تمنع عن هذه المؤسسات الإجتماعية إذا كانت غير شرعية، فضلاً عن وجود الرادع الديني الشرعي عن الإقتحام في المعاملات الربوية المهلكة عند المشرعة أنفسهم.

نعم، ليس بمقدور الدولة المنع عن إرتكاب كل فرد عملاً غير شرعي إلا بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥٦.....سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

فالتيجة، أن البنوك والمصارف الأهلية في الحكومات الإسلامية الشرعية
كالبنوك والمصارف الحكومية فيها فلا بد أن تكون على طبق النظام
الآربوي.



البنوك
والمصارف المشتركة
بين الحكومة والأهالي

البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي

إذا كانت هذه البنوك في الحكومات الإسلامية الشرعية فحالها حال البنوك والمصارف الحكومية والأهلية فلا محالة تكون مبنية على النظام اللأربوي.

شبهة : وهي أن البدائل المذكورة في البنوك والمصارف اللأربوية عن القروض الربويّة في البنوك والمصارف على النظام التقليدي الربوي لاتعالج جميع متطلبات القروض الربويّة من الأرباح والفوائد المترتبة على هذه القروض بدون التوقف على بذل أي جهد وعمل وتعب في سبيل ذلك، لأن الفائدة المترتبة على القروض الربويّة ثابتة مائة في المائة، بينما الفائدة المترتبة على تلك البدائل قد تكون وقد لاتكون.

وعلى هذا الأساس تستمد البنوك والمصارف الربويّة أهميتها في تدعيم الحركات الإقتصادية التجارية في الأسواق العالمية في أنحاء العالم وكونها قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة وإغراء الناس بإعطاء الفائدة في وضع أموالهم وودائعهم فيها، وهذه القوة والقدرة غير موجودة في البنوك والمصارف اللأربويّة.

ومن هنا يكون إنشاء هذه البنوك والمصارف في الحكومات الإسلامية الشرعية غير ناجح ولايمكن أن تقابل البنوك والمصارف على النظام التقليدي الربوي، باعتبار أن القروض الربويّة حيث إنها ملغية فيها فهي مشلولة

٦٠..... سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

إقتصادياً وغير واجدة للمزايا والخصوصيات التي تدعم القطاعات التجارية والحركات الإقتصادية ولا تكون قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال وإغراء الناس بالفائدة التي تعطيها لأصحاب الأموال هذا.

والجواب، أن هذه الشبهة مبنية على المغالطة وقلب الحقائق، إذ لا ريب في أن البدائل المشار إليها آنفاً - بنحو الإجمال، وسيأتي تفصيلها لاحقاً ضمن البحوث الآتية - هي بدائل شرعية ربحية للقروض الربوية التي هي محرمة في الشريعة المقدسة في الكتاب والسنة وملغية فيها ومعيقة للقيم والمثل الدينية.

ولهذه البدائل الشرعية المتمثلة في الإستثمارات الربحية بمختلف أشكالها التنموية والقطاعات التجارية دور كبير وأساسي في الحياة الإقتصادية وحركاتها التجارية وقدرتها في الإستثمارات الربحية، ولولم تكن أقوى بدرجة كبيرة من القروض الربوية فليست أقل منها.

والبنوك بعد تملكها الودائع بعقد القرض تعطيها لرجال الأعمال للإستثمار والإتجار بنحو الشركة في الأرباح والفوائد بنسبة مئوية، ثم إن البنوك تعطي من هذه النسبة فائدة القرض لأصحاب الودائع، بينما إذا كانت البنوك وسيطة بين أصحاب الودائع ورجال الأعمال المستثمرين فإنها تعطي الودائع لرجال الأعمال بعنوان الإستثمار والإتجار بها بعقود المضاربة ونحوها، وتحدد الأرباح والفوائد بينهما بنسبة مئوية، فبطبيعة الحال النسبة

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي٦١

التي تعطى لأصحاب الودائع أكبر من النسبة التي تعطى لهم بعنوان الفائدة على القرض، لوضوح أنها لو لم تكن أكبر فلأتكون أقل.

مشكلتان في البنوك اللاربوية

الأولى: أن رأس المال إذا تلف في حالة خسارة المشروع الذي هو بديل عن القرض الربوي لم يكن العامل ضامناً إذا لم يكن التلف بتفريطه وتقصيره ولا البنك الذي هو وسيط بين العامل والمالك، فإذا بطبيعة الحال تكون الخسارة على المالك.

الثانية: أن المشروع الذي قام به المستثمر ورجال الأعمال قد يربح وقد لا يربح، فإذا الربح ليس مضموناً مائة في المائة في البنوك اللاربوية، مع أنه مضمون كذلك في البنوك الربوية.

والجواب:

أما المشكلة الأولى: فبالإمكان دفعها بتعهد البنك وضمانه الوديعة.

وأما المشكلة الثانية: فهي مبينة على أن يربط البنك كل وديعة بمشروع مستقل.

ولكن الأمر ليس كذلك فإن البنك يجعل مجموعة من الودائع الكثيرة المختلطة لأشخاص عديدين قد يصل عددهم من الكثرة أكثر من مائة فرد بل ألف في المشاريع العديدة الكثيرة، وإحتمال الخسارة في المجموع غير

محمل بحساب الإحتمالات والكل شريك في هذه المشاريع بنسبة ماله وتقسّم الأرباح على هذه النسبة، وسيأتي تفصيل ذلك بشكل متسع ودقيق بجانبه الإيجابي والسلبي في ضمن البحوث القادمة.

ثم إن الوظائف والخدمات الأساسية التي تمارسها البنوك والمصارف على النظام التقليدي الربوي على نوعين :

النوع الأول : تقديم هذه البنوك القروض الربويّة لرجال الأعمال المستثمرين وأصحاب الشركات والصناعات والمعامل بمختلف أشكالها وألوانها فإنها من أهم وأكبر خدماتها وأكثرها انتشاراً في الأسواق المالية العالمية والإقليمية.

النوع الثاني : تقديمها خدمات تسهيلية لعملائها ورجال الأعمال المستثمرين في مختلف الميادين الإقتصادية والإستثمارات التجارية والتبادلات المالية أو الصناعية أو الزراعية أو الإنشائية أو غيرها.

ومنها الخدمات المصرفية كالحوالات الداخلية والخارجية، وتحصيل الشيكات السياحية والكمبيالات، وشراء الأوراق المالية والشيكات التي لم يصل موعد صرفها، والمحاسبات الداخلية والخارجية، وفتح الإعتمادات، وإصدار بطاقات الإئتمان، وتداول السهام بمختلف أشكالها وأنواعها، والسندات وغيرها، هذا.

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي ٦٣

ثم إن البنوك الربوية والمصارف اللاربوية تشترك مع البنوك والمصارف الربوية في النوع الثاني من الخدمات، وتمتاز عنها في النوع الأول من الخدمات فإن البنوك والمصارف الربوية تقدم القروض الربوية لرجال الأعمال والمستثمرين.

وأما البنوك والمصارف اللاربوية فهي تقدم البدائل لهم عوضاً عن القروض الربوية، وتماز الكلام يأتي في محلة.

أما النوع الثاني : من الحكومة

وهي حكومة غير قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين يعني لا يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام.

فلا شبهة في أن تصرفات الحكومة غير الشرعية - وهي الحكومة التي لا يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع في تمام دوائرها وأركانها ومفاصلها ونواحيها بكافة أنواعها وأشكالها من التصرفات الخارجية كاستثمارات الأراضي بشتى أشكالها وألوانها، والإعتبارية كالمبادلات التجارية بمختلف أنواعها وأشكالها - غير نافذة، لأن نفوذها مشروط بأن يكون الأفراد القائمين على الحكومة في تمام نواحيها ودوائرها ممثلين لها أو أولياء شرعيين عليها، والمفروض أن الحكومة إذا كانت غير شرعية فالأفراد القائمين عليها ليسوا ممثلين من قبلها ولا أولياء

شرعيين عليها حتى تكون تصرفاتهم نافذة لها، لأن نفوذها مشروط بأن تكون الحكومة شرعية.

وأما إذا كانت غير شرعية ولا يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، فالحكومة حيث إنها جهة غير واعية فلا يمكن أن تكون لها ولاية على الناس بنفسها وبالذات بدون جعل الشارع الولاية لها، بداهة أن ذلك غير معقول لأن الولاية أمر مجعول من قبل الله تعالى حتى ولاية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، والولاية بالذات إنما هي لله وحده لا شريك له على العالم ككل، والمفروض أنه ليس على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع حتى يكون هو المتصرف فيها مباشرة، أو بالواسطة وهو جعل الأفراد القائمين عليها في تمام نواحيها وأركانها ومفاصلها أولياء شرعيين عليها.

ولهذا تكون تصرفاتهم في تمام أركان الدولة ومفاصلها وكافة طبقاتها الطولية والعرضية من العليا إلى الدنيا من المركز إلى أضلاعها كافة من التصرفات الخارجية والإعتبارية نافذة بملاك الولاية.

وبكلمة، إن الحكومة بما أنها جهة غير واعية ليست كالإنسان الواعي حتى يتعامل معه، فبطبيعة الحال تكون المعاملة معها من البيع والشراء والإقراض والإقتراض مشروطة بوجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنحو خاص كالأئمة الأطهار عليهم السلام في عصر الحضور، أو بنحو عام

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي ٦٥

كالمجتهد الجامع للشرائط منها الأعلمية في عصر الغيبة، وحينئذ، تكون الحكومة شرعية.

وأما إذا لم تكن على رأسها ولي شرعي لابنحو خاص ولا بنحو عام فهذه الحكومة غير شرعية فلا يصح التعامل معها لأنّ التعامل معها كالتعامل في مال اليتيم مع غير وليه الشرعي من الأب أو الجد من قبل الأب أو الحاكم الشرعي، وهذا الشرط وجوده متمثل في الأئمة الأطهار عليهم السلام في عصر الحضور، وفي المجتهد الجامع للشرائط في عصر الغيبة.

ومن هنا، لا يصح إقراض الحكومة غير الشرعية ولا الإقتراض منها، أما عدم صحة إقراضها فلأنه ليس على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع حتى تكون الحكومة شرعية، فإذا كانت شرعية فالأفراد القائمون عليها أولياء شرعيون عليها من قبل الحكومة الشرعية المتمثلة في الولي الشرعي على جهة الحكومة وهم يقبلون الودائع من الناس للحكومة المعتبرة وإشتغال ذمتها بها، وتصبح هذه الودائع ملكاً لها.

وأما عدم صحة الإقتراض منها فمن جهة عدم وجود ولي شرعي عليها حتى تكون للأفراد القائمين عليها ولاية شرعية عليها، فإذا لم تكن لهم ولاية شرعية عليها فلانتيجة لقبولهم الودائع من قبل الناس لها لعدم ولايتهم عليها حتى يكون قبولهم الودائع لها من باب الولاية عليها.

فإذا قبولهم لها كالعدم، وعليه فلا تكون تلك الودائع ملكاً لها حتى يصح الإقتراض منها، وكذلك الأموال الأخرى الموجودة عند الحكومة كالضرائب التي وضعت على الناس وأخذت منهم غصباً.

والخلاصة، أن الجهة غير الواعية وإن قلنا بقابليتها للتملك وإنشغال ذمتها إلا أن فعلية تملكها واشتغال ذمتها بالفعل مشروطة بوجود ولي شرعي عليها الذي هو طرف المعاملة بنفسه أو بالواسطة، ضرورة أن المعاملة لاتصح مع الجهة غير الواعية مباشرة، وإنما تصح مع الإنسان الواعي بوصف كونه ممثلاً للجهة أو ولياً شرعياً عليها، هذا إذا كانت الجهة شرعية.

وأما إذا كانت غير شرعية فلا يوجد ما هو سبب شرعي للتملك فعلاً أو إشتغال الذمة، لأن السبب الشرعي لذلك هو وجود ولي شرعي عليها الذي هو طرف المعاملات الواقعة فيها - والمفروض عدمه - لا الجهة غير الواعية.

وبكلمة واضحة، إن الحكومة جهة حقوقية إعتبارية إنتزاعية من الأفراد القائمين عليها وغير واعية كغيرها من الأشياء غير الواعية، وهذه الجهة غير الواعية - التي ليست كالإنسان الواعي - بحكم الارتكاز العقلائي وسيرتهم تكون قابلة للتملك فإذا كانت قابلة للتملك فلها ذمة.

وأما فعلية تملكها ومالكيتها لشيء وإنشغال ذمتها به بالفعل فهي تتوقف على وجود من تصح المعاملة معه وكالة أو ولاية.

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي ٦٧

وأما الجهة بنفسها فلا تصلح أن تكون طرف المعاملة بالفعل ولا تعقل ذلك، كيف فإنّ المعاملات أمور اعتبارية إنشائية وبحاجة إلى الإيجاب والقبول؟!؟

ومن الواضح، أنه لا يعقل إعتبار ملكية شيء وإنشائها أو قبولها من الجهة غير الواعية، وكيف يعقل أن تقوم الجهة غير الواعية بشراء شيء على ذمتها أو بإقتراض شيء على ذمتها؟!؟

فإذاً لا بد أن تكون هذه المعاملة صادرة إيجاباً أو قبولاً من الإنسان الواعي للجهة غير الواعية، كالحكومة بعنوان الولاية عليها.

فالنتيجة، في نهاية المطاف أن الحكومة إذا كانت شرعية فيصح إقراضها والإقتراض منها وإجراء سائر المعاملات الإستثمارية والتبادلات التجارية في البلاد معها، فإن جميع التصرفات فيها بتمام أنواعها وأشكالها تصرفات ولائية في البلد، ولهذا تكون نافذة.

وتكون البنوك والمصارف النقدية في مثل هذا البلد قائمة على أساس النظام اللأربوي.

وأما الحكومة إذا كانت غير شرعية فلا يصح إقراضها ولا الإقتراض منها ولا سائر المعاملات الإستثمارية ولا التبادلات التجارية على أساس أن هذه التصرفات ليست تصرفات ولائية.

أما عدم صحة إقراض الحكومة غير الشرعية فهو على أساس أن الحكومة ليست ولياً على جهة الحكومة، ولا تشتغل ذمة الجهة بالمثل أو القيمة، لأن معنى القرض على المشهور هو تمليك عين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة.

وأما عدم صحة الإقراض من الحكومة غير الشرعية :

فأولاً : على أساس عدم ولايتها على جهة الحكومة.

ثانياً : أن الأموال الموجودة عندها ليست ملكاً لها، فإذا لم تكن تلك الأموال ملكاً للحكومة فكيف يصح الإقراض منها !؟

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الحكومات في كافة البلاد الإسلامية حكومات غير شرعية، لأن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين الإسلامي بأن يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع المقدس، ولهذا لا يصح إقراض هذه الحكومات ولا الإقراض، منها فإذا الأموال الموجودة عند هذه الحكومات وبنوكها ومصارفها حسب قوانينها وأنظمتها الصارمة حيث إنها مضمونه مائة بالمائة لأصحابها فهي مجازة ومأذونه من قبل أصحابها بالتصرف فيها بما شاءت وأردات من التصرفات الخارجية والإعتبارية بواسطة أفرادها القائمين عليها باعتبار أنهم ممثلون لها حسب أطروحتها وأنظمتها التقليدية.



البنوك
والمصارف النقدية
في الحكومات الشرعية

البنوك والمصارف النقدية في الحكومات الشرعية

غير خفي أن البنوك والمصارف في الحكومات غير الشرعية قد أسست على النظام التقليدي الربوي ولم تؤسس على النظام الإسلامي اللاربوي.

وقد تقدّم أن الجهة غير الواعية قابلة للتملك وثبوت الذمة لها، وحيث إن البنوك جهة غير واعية فلا شبهه في قابلية مالكيها واشتغال ذمتها بمقتضى السيرة القطعية من العقلاء الممضاة شرعاً.

ولكن فعلية مالكيها لشيء ما في الخارج وثبوت مال في ذمتها تتوقف على وجود ولي شرعي عليها، وحيث إن الأفراد القائمين على هذه البنوك والمصارف في الحكومات غير الشرعية ليسوا أولياء شرعيين عليها فليس لهم قبول الإقراض من الناس على ذمة البنوك والمصارف والإقراض من أموالها للناس، وكذلك سائر المعاملات الإستثمارية والتبادلات التجارية بشتى أنواعها وأشكالها فإنهم طرف هذه المعاملات مع البنوك والمصارف المذكورة.

وبما أن هذه البنوك والمصارف في الحكومات غير الشرعية، فلا يكون الأفراد القائمون عليها أولياء شرعيين عليها، فإذا ليس للعاملين في هذه البنوك والمصارف أن يقوموا بالإقراض لها والإقراض منها، والبيع والشراء من باب الولاية عليها حتى يكون الإقراض والإقراض منها، لأن من يقبل إقراضها والإقراض منها لا بد أن يكون ولياً شرعياً عليها

نعم، هناك فرق بين إقراض البنوك والإقراض منها.

أما الإقراض فهو يتوقف على أن يكون للأفراد القائمين عليها ولاية شرعية على البنوك كجهة غير واعية حتى يكون إقراضهم إقراض البنوك كجهة، لأن إقراضهم ملحوظ كالمعنى الحرفي فعندئذ تصبح البنوك كجهة ضامنة للمال المقرض، يعني أن ذمتها مشغولة بالمثل أو القيمة.

وأما هؤلاء الأفراد القائمون عليها بما أنهم أولياء شرعيون عليها فلا ضمان عليهم.

وأما الإقراض من البنوك فهو يتوقف على أمرين :

الأول: أن يكون الأفراد القائمون عليها أولياء شرعيين عليها.

الثاني : أن الأموال الموجودة في البنوك ملك لجهتها.

وحيثئذ، فيصح إقراض الناس منها بواسطة هؤلاء الأفراد الذين لهم ولاية عليها إذ لا يتصور الإقراض من نفس الجهة، ضرورة أنه لا بد أن يكون الإقراض بواسطة الإنسان الواعي هذا إذا كانت الحكومة شرعية.

وأما إذا لم تكن الحكومة شرعية كما هو المفروض في محل البحث فلا تكون البنوك والمصارف شرعية أيضاً، لأن الأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء شرعيين عليها، ولهذا فلا يصح إقراضها ولا الإقراض منها لعدم وجود ولي شرعي عليها.

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف التقليدية في الحكومات الشرعية ٧٣

فالتتيجة، في نهاية المطاف أن إقراض الحكومة غير الشرعية والإقتراض منها غير صحيح لعدم ولايتها على جهة الحكومة.

وكذلك لا يصح إقراض البنوك والمصارف في الحكومات غير الشرعية والإقتراض منها بنفس الملاك يعني أن الأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء شرعيين عليها.

والقرض بتمام تفاسيره وأقواله لا ينطبق على قرض الحكومة غير الشرعية ولا على قرض بنوكها ومصارفها على ما سيأتي ذلك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الحكومات في الدول الإسلامية في الوقت الحاضر حيث إنها غير شرعية ولم تكن قائمة على أساس مبدأ حاكميه الدين، فلهذا يكون جميع تصرفاتها في تمام مكوناتها ونواحيها وأركانها ومفاصلها غير نافذة وإن لم تكن مخالفة للشرع كما إذا كانت هذه التصرفات في مناطق الفراغ والمباحات الأصلية فإنها غير صحيحة إلا إذا أمضاها الولي الشرعي المتمثل في الإمام المعصوم عليه السلام في زمن الحضور، والمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة.

ولهذا، لا يصح إقراض البنوك والمصارف التقليدية في تلك الحكومات القائمة على أساس النظام التقليدي الربوي ولا الإقتراض منها، فلا تكون الودائع وأموال الناس الموجودة فيها قرصاً وملكاً لها بل هي باقية في ملك أصحابها والمودعين، وبما أن هذه الأموال والودائع الموجودة في هذه البنوك

والمصارف مضمونة فيها مائة بالمائة على ضوء أطروحتها وأنظمتها التقليدية الربويّة وإلتزامها بها في كافة الظروف والحالات، فمن أجل ذلك يكون أصحاب هذه الأموال والودائع راضين بتصريف تلك البنوك والمصارف فيها من التصرفات الخارجية والإعتبارية من ناحية، ورفع اليد عن خصوصيتها العينية الخارجية من ناحية أخرى.

والخلاصة، أن أصحاب الأموال والودائع المذكورة إنما أودعوا أموالهم في البنوك بقصد القرض الربوي بواسطة الممثلين لها حتى مع القطع ببطلان هذا القرض.

وإن شئت قلت : إن البنوك حيث إنها شخصية حقوقية غير واعية لدى العرف والعقلاء فلا مانع من أن يجيز أصحاب الودائع والأموال الموجودة فيها تلك البنوك بالتصرف بواسطة الممثلين لها.

فتحصل أن أصحاب الودائع والأموال لم يأذنوا لهؤلاء الأفراد القائمين عليها بأشخاصهم المعينة بالتصرف في أموالهم، بل أذنوا للبنوك التصرف فيها، وحيث إن البنوك جهة غير واعية فتصرفها إنما هو بتصريف الممثلين لها، وهم الأفراد القائمين عليها والعاملين فيها.

ونتيجة ما ذكرناه، هي أن البنوك والمصارف في الدول والحكومات في البلاد الإسلامية المنتشرة في تمام أنحاء هذه البلاد قائمة على أساس النظام التقليدي الربوي لا على أساس النظام الإسلامي اللاربوي، فلهذا لا يصح

أطروحات فكرية/ البنوك والمصارف النقدية في الحكومات الشرعية ٧٥

إقراضها ولا الإقتراض منها، لأن القرض منها وإقراضها موقوف على مالكية الجهة غير الواعية وثبوت الذمة لها والجهة وإن كانت قابلة للتملك وإنشغال ذمتها إلا أن فعلية ذلك موقوفة على وجود من تصح المعاملة معه، وهو الإنسان الواعي بوصفه ممثلاً لتلك الجهة أو ولياً شرعياً عليها، والمفروض أن كلا الأمرين مفقودان في المقام.

وأما الجهة غير الواعية، فهي بنفسها ومباشرة لاتصلح أن تكون طرفاً للمعاملة الأنشائية الاعتبارية المتضمنة للأيجاب والقبول أو الأيجاب فقط ومن الواضح أنه لايعقل صدور الإيجاب والقبول من تلك الجهة، هذا كله في البنوك والمصارف الحكومية في الحكومات غير الشرعية.

الأطروحة الثالثة

في أحكام البنوك والمصارف

الأهلية في البلاد الإسلامية

الأطروحة الثالثة

في أحكام البنوك والمصارف الأهلية في البلاد الإسلامية

يقع الكلام في هذه الأطروحة في مرحلتين :

المرحلة الأولى :

أن يكون رأس مال هذه البنوك والمصارف من فرد واحد، من جماعة معينة فقط، وعلى كلا التقديرين يصحّ التعامل معها في التبادلات التجارية والإستثمارية في تدعيم الحركات الإقتصادية بشتى أنواعها وأشكالها، من العقود الأنشائية كالبيع وشراء الأسهم والسندات المحلية والدولية وبيع وشراء العملات الأجنبية، وعملية عقد التأمين، والحوالات الداخلية والخارجية. وخصم الأوراق التجارية وشراء الصكوك والكمبيالات والضمانات والكفالات وغيرها من الأعمال البنكية، هذا إذا كانت البنوك الأهلية عالمية وتعمل بأعمال البنوك بكافة أنواعها المشار إلى جملة منها في الداخل والخارج، والمستثنى من هذه الأعمال القروض الربويّة فإنّ الشارع ألغاه عن رسالة النبي الأكرم ﷺ.

ومن هنا، وظيفة المسلمين أفراداً أو جماعةً ومسؤوليتهم أمام الله تعالى إذا أرادوا تأسيس بنوك ومصارف مالية - بغاية الإستفادة من فوائدها

وأرباحها - تتطلب منهم أن يقوموا بتأسيسها على أساس نظام البنك اللاربوي لا على أساس نظام البنك التقليدي الربوي.

ولا فرق بين هذين البنكين في سائر تعاملاتهما بمختلف أنواعها وأشكالها وأصنافها، والفرق الجوهرى بينهما هو أن القرض الربوي ملغى في البنك اللاربوي نهائياً، بينما يكون القرض الربوي من أهم وأكبر أعمال البنك التقليدي الربوي وأكثرها إنتشاراً وأهمها نشاطاً في إيداع الأموال فيه بفائدة والإقتراض منه بفائدة.

ولهذا يستمد البنك التقليدي الربوي أهميته في الحياة الإقتصادية من كونه قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال العاطلة لدى الناس بإغرائهم الفائدة التي تعطى لهم ودفعها إلى مجال الإستثمار باسم القروض لرجال الأعمال في مختلف المشاريع التي تحتاج إلى التمويل.

ومن هنا، تكون علاقة البنك الربوي مع الناس المودعين علاقة المدين مع الدائن.

وأما علاقة البنك المذكور مع رجال الأعمال المستثمرين - الذين يلجأون إلى البنك التقليدي الربوي لتحصيل قروض منه - علاقة الدائن مع المدين، ولهذا يدفع البنك فائدة للناس المودعين أموالهم فيه، وهي فائدة على القرض، ويدفع رجال الأعمال المستثمرين فائدة للبنك وهي فائدة القرض.

وبكلمة، أن أطروحة الصيغة المقترحة للبنوك والمصارف اللاربوية تمتاز روحاً وجسداً عن أطروحة الصيغة المقترحة للبنوك والمصارف التقليدية الربوية بالعناصر التالية :

العنصر الأول : أن الصيغة المقترحة للبنوك والمصارف اللاربوية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، بأن يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، ويكون جميع تصرفاتها وإستثماراتها وتجاراتها بمختلف أنواعها وأشكالها التي لها دور كبير وأساسي في الحياة الإقتصادية ونموها وتطورها في كل مرافق الحياة بالولاية، لأن البنوك كجهة غير واعية وإن كانت قابلة للتملك، إلا أن فعليتها تملكها متوقفة على وجود إنسان واع تصح المعاملة معه بوصف كونه ولياً شرعياً عليها كما تقدم.

وأما الصيغة المقترحة للبنوك والمصارف التقليدية الربوية، فهي غير قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، ولهذا يكون جميع تصرفاتها الإستثمارية والتجارية بكافة أنواعها وأشكالها تقسم إلى قسمين :

الأول : ما تكون محرمة في الشريعة المقدسة وملغية فيها كالقروض الربوية.

الثاني : ما تكون غير نافذة من وجهة نظر الشرع كسائر أعمال البنوك من الإستثمارات والتبادلات التجارية وغيرها لعدم ولاية من يتصدى لهذه الأعمال في هذه البنوك والمصارف.

هذا إضافة إلى أن المتصدى لها ضامن بضمان اليد باعتبار أن هذه الأموال ليست أموال البنك بل هي أموال الناس والتصرف فيها بدون إذنه لا محالة يوجب الضمان كما تقدمت الإشارة إليه آنفاً.

العنصر الثاني: أن البنوك اللاربوية الإسلامية تكون بصيغتها المطروحة قادرة على التحرك والنجاح في الميادين الإقتصادية والقطاعات التجارية والإستثمارية بكل أشكالها وأنواعها وأصنافها بدون أن تعقد المسألة مع البنوك والمؤسسات التقليدية الربوية الرأسمالية، على أساس أن دورها في الحياة الإقتصادية في تمام مفاصلها وتأثيرها في تنمية الحياة الإجتماعية وإعتدالها روحاً وجسداً مباين لدور تلك البنوك والمؤسسات التقليدية.

العنصر الثالث : أن للبنوك والمؤسسات المالية اللاربوية الإسلامية بصيغتها المطروحة دوراً هاماً وكبيراً في الحياة الإقتصادية وحفظ أصالة المسلمين في تشريعاتهم المادية والمعنوية والروحية المقتنصة من الكتاب والسنة الخالدة، حيث تتطلب منهم تشكيل البنوك والمصارف المالية بتلك الصيغة لأنها جسدت الإسلام وروحه فيهم.

العنصر الرابع : أن البنوك والمؤسسات اللاربوية الإسلامية تقوم بإغراء الناس بالفائدة بغرض تجميع الأموال العاطلة فيها، ودفع تلك الأموال إلى رجال الأعمال المستثمرين الأكفاء حتى يقوم بصرفها في التجارة

والصناعة والزراعة والطاقة وتمويل الشركات الإستثمارية التي بحاجة إلى المال والبيع وشراء الشيكات والسهام والسندات وهكذا.

ومن الطبيعي أن الفوائد والأرباح المترتبة على هذه الإستثمارات والتبادلات التجارية والصناعية والزراعية والشركات الربحية وغيرها فوائد كثيرة، وتقسم هذه الفوائد بين المالكين وهم أصحاب الودائع والعاملين - وهم رجال الأعمال المستثمرين - والوسيط وهو البنك بنسبة مئوية، والربح الذي يصل إلى المالك غالباً يكون أكثر من الربح القرضي، وأما الخسارة فسوف يأتي أنها غير متصورة لأنها، مدفوعة بضمان البنك وتعهدده لها.

والخلاصة، أن فائدة دفع الودائع الموجودة عندها لرجال الأعمال للإستثمار والإتجار بمختلف أنواعه وأشكاله وغيره من النشاطات الإقتصادية أكثر من فائدة القرض الربوي، وسيأتي تفصيل ذلك بشكل أوسع.

هذا كله فيما إذا كان رأس مال البنك الأهلي من فردٍ واحدٍ أو من جماعة معينة محدودة.

المرحلة الثانية :

هي ما إذا كان رأس مال البنك المذكور مشتركاً بين مال المسلم ومال الحكومة، فإن علم أن مال الحكومة من الأوراق النقدية التي تطبع في

الخارج في الدول الأجنبية كما في زماننا هذا، وتصدر منها إلى بلادنا من جهة الحفاظ عليها وعدم تزويرها، حيث إنهم أدخلوا فيها رموزاً ومن الطبيعي أن هذا بحاجة إلى خبرة وليس بإمكان كل احد ذلك، وعلم أيضاً أنه لم تقع تحت يد مسلم قبل وصولها إلى البنك أو شك في ذلك، وفي هذه الحالة إي حالة الشك تجري أصالة عدم تملك المسلم لهذا المال وعدم حيازته له.

ودعوى، أن هذه الأصالة معارضة بأصالة عدم تملك المسلم لباقي الأموال الموجودة لدى الحكومة.

مدفوعة، بأن الأموال الموجودة عند الحكومة خارجة عن محل الإبتلاء فلا تجري فيها أصالة عدم تملك المسلم لها.

والخلاصة، أن العلم الإجمالي بأن بعض الأموال الموجودة عند الحكومة من أموال المسلمين إلا أن هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً لخروج بعض أطرافه عن محل الإبتلاء جزماً.

وأما إذا علم بأن بعض الأموال الموجودة في هذا البنك الأهلي من أموال المسلمين، فأيضاً لا أثر له ولا يمنع من صحة تعامل الناس مع هذا البنك من الإقراض والإقتراض غير الربوي وسائر الإستثمارات من التبادلات التجارية والصناعية والزراعية وغيرها، والسبب في ذلك أن الناس المودعين أموالهم عند الحكومة وبنوكها ومصارفها قد رفعوا اليد عن

أعيانها الشخصية الخارجية على أساس أن ماليتها النوعية مضمونة مائة في المائة، ولهذا أجازوا للحكومة وبنوكها التصرف بها من التصرفات الإستثمارية والتجارية بمختلف الطرق والأشكال والأنواع حتى بالإقراض والإقتراض.

وإذا أنتقل منها إلى البنك الأهلي بالتبادلات التجارية ونشاطات أخرى، فيجوز للبنك الأهلي التصرف في الأموال التي انتقلت من البنوك الحكومية إلى هذا البنك.

فإذا انتقلت إليه فيجوز له التصرف فيها من التصرفات التبادلية والإستثمارية والتجارية وهكذا، كما أن للحكومة وبنوكها أن تتصرف فيها أي تصرف ونشاط أرادت وشاءت، على أساس أنها تضمن ماليتها النوعية، وتقصد بضمانها التعهد بمعنى أن الحكومة أو البنوك تتعهد بحسب أنظمتها وأطروحتها بردّ مالية أموال المودعين إليهم في الوقت المعهود المحدد وليس المراد من ضمانها إشتغال ذمتها بمثلها أو قيمتها إذ لازمة لها على الفرض ولهذا يجوز لها التصرف بها ولا يكون هذا التصرف من التصرف في مال الغير حتى فيما إذا علم الناس المودعون أن أموالهم لدى الحكومة وبنوكها فإنها لا تملك، لأن فعلية مالكيها تتوقف على وجود من تصحّ المعاملة معه بوصفه ولياً شرعياً عليها، والمفروض عدم وجود ولي شرعي عليها المنصوب من قبل الشارع، لأن الناس المودعين أموالهم فيها وإن كانوا عالمين بالحال ومع ذلك أنهم يقومون بإيداعها لدى الحكومة وبنوكها على أساس

أغرائهم بالفائدة في عالم محكوم بنظام الربا والقروض بفوائد في كل أنحاء العالم من العالم الإسلامي وغير الإسلامي، فإن وصولهم إلى هذه الفوائد هو الذي دعاهم إلى إيداع أموالهم فيها على خلاف إيمانهم بالرسالة السماوية الإسلامية وروحها العظيمة الكبيرة التي نصّت بجرمة الربا وقد ألغى الفائدة الربوية عن الفائدة.

نعم، من تحلّى من المسلمين عن تلك الفوائد الربويّة الدنيوية المعيقة للقيم الدينية الإسلامية وتحلّى إلى جانب الفوائد الدنيوية بروح الإيمان بالرسالة السماوية، ودوافع عقائدية قلبية التي تجسّد في جسد الإنسان المسلم وروحه الفطري، فإذا وصل المسلم إلى هذه الدرجة من الإيمان بالرسالة فإنه دائماً في يقظة من أن العمل الذي يمارسه في الدنيا لا بد أن يكون مطابقاً للأحكام الشرعية حتى ينال جزاءه في الآخرة.

والخلاصة، أن المسلمين إذا وصلوا إلى هذه الدرجة من الإيمان برسالة السماء والعقيدة القلبية الروحية في إمكانهم أن يصوغوا أطروحة البنوك اللاربويّة بصيغة تنطبق على أحكام الشريعة الإسلامية نصّاً وروحاً وتساهم في تحقيق الأهداف الإسلامية الرئيسة التي يتوخاها الإقتصاد الإسلامي من توازن اجتماعي وعدالة في التوزيع والتساوي في الحقوق وغير ذلك.

إلى هنا قد وصلنا إلى عدة بنود :

البند الأول: أن أصحاب الأموال والودائع الموجودة لدى الحكومة غير الشرعية وبنوكها ومصارفها المالية الربوية قد أذنوا للحكومة المذكورة وبنوكها بالتصرف في أموالهم وودائعهم بالتصرفات الخارجية والإعتبارية كأنواع التجارات والصناعات والزراعات وغيرها من الإستثمارات والتبادلات بمختلف أشكالها وأنواعها بسبيين :

السبب الأول : أن المالية النوعية لتلك الأموال والودائع مضمونة مائة في المائة.

السبب الثاني : إغراؤهم بالفائدة، وإن فرضنا أن أصحاب الأموال والودائع كانوا يعلمون بأن الأموال والودائع الموجودة عند الحكومة المذكورة وفي بنوكها ومصارفها المالية ليست ملكاً لها ولا للأفراد القائمين عليها والعاملين فيها، ولكن مع ذلك فإنهم يقومون بوضع أموالهم فيها وإيداعها بعنوان القرض الربوي، وقد تقدم أن القرض والإقتراض منها غير صحيح، لما مر من أن القرض بكلا تفسيريهِ لا ينطبق عليه، فإذا هذه الأموال تبقى في البنوك وقد أذن أصحابها لها بالتصرف فيها بضمان الغرامة، وحيث إنها جهة غير واعية فتصرفها في الأموال الموجودة فيها إنما هو بتصرف الأفراد القائمين عليها باعتبار أنهم ممثلون لها.

البند الثاني : أن الزيادة التي يأخذها أصحاب الودائع من الأفراد القائمين على الحكومة وبنوكها ليست فائدة على القرض، إذ لا موضوع للقرض حتى يكون حراماً، بل دفع الزيادة لأصحاب الودائع إنما هو على أساس التزامات الحكومة وبنوكها بنظامها التقليدي الربوي الصارم بذلك، ولهذا فلا يكون حراماً حتى إذا كان دفع هذه الزيادة بإعتقاد أنها زيادة على القرض، لأنه مجرد تخيل لا واقع موضوعي له.

ومن الواضح، أن مجرد التخيل لا يؤثر في الواقع ولا يجعل الزيادة زيادة على القرض، ضرورة أنه لا قرض في الواقع حتى تكون الزيادة زيادة عليه.

البند الثالث : أنه لا مانع من إيداع الناس أموالهم عند الحكومة وبنوكها ومصارفها المالية حتى فيما إذا علموا بأنها لا تملك على أساس أنها غير شرعية، وقد تقدم أن الجهات غير الواعية وإن كانت قابلة للتملك إلا أن فعلية تملكها متوقفة على وجود ولي شرعي عليها منصوب من قبل الشارع لكي يجعل الأفراد القائمين عليها أولياء شرعيين عليها أو ممثلين لها من قبل الحكومة الشرعية، لوضوح أن المعاملة معها إنما تكون بواسطتهم، وعلى هذا فالحكومة إذا كانت غير شرعية فبطبيعة الحال يكون تمام مؤسساتها المالية من البنوك والمصارف غير شرعية، وحينئذٍ فهل يجوز للناس إيداع أموالهم العاطلة في تلك البنوك والمصارف مع أن تلك البنوك لاتصبح مالكة لها على أساس انتفاء الولاية عليها ؟

والجواب : نعم، يجوز لهم ذلك حتى مع إشتراط الفائدة، لأنها ليست فائدة على القرض لانتفاء القرض موضوعاً في هذا القرض، فإذا الفائدة المأخوذة من الأفراد القائمين عليها والعاملين فيها ليست فائدة على القرض، بل هي فائدة كانت البنوك ملتزمة بدفعها على أساس نظامها التقليدي الربوي.

ولا فرق في ذلك بين اعتقاد الناس بأن هذه الودائع والأموال الموجودة في البنوك والمصارف المذكورة قرض لها لا وديعة بالمعنى الفقهي وبين اعتقادهم بأنها أمانة فيها وأنها لا تملك، وحيث إن إعتقادهم بأنها قرض لها لا وديعة بالمعنى الفقهي خاطئ ولا واقع موضوعي لها فلا أثر له ولا يكون مؤثراً في الواقع ولا يوجب انقلابه.

وعلى هذا، فأصحاب هذه الأموال والودائع الموجودة في البنوك والمصارف حيث إنهم كانوا يعلمون بأن مالية أموالهم النوعية مضمونة في تلك البنوك والمصارف مائة في المائة حسب نظامهم التقليدي الربوي، فلهذا أذنوا لهم بالتصرف في تلك الأموال والودائع الموجودة عندها بواسطة الأفراد القائمين عليها والممثلين لها على أساس أن البنوك والمصارف حيث إنها من الجهات الحقوقية غير الواعية بإقراضها والإقراض منها وسائر التعاملات التجارية والإستثمارية موقوف على وجود من تصح المعاملة معه بوصفه ممثلاً لتلك الجهات أو ولياً شرعياً عليها، وبذلك قد تبين أن أصحاب هذه الأموال والودائع لم يقوموا بدفعها لهؤلاء الأفراد القائمين على البنوك

والمصارف مباشرة، وعندئذٍ فلا مانع من أخذ الزيادة من تلك البنوك
والمصارف لأنها ليست زيادة على القرض لقرض أن القرض باطل ولا
واقع موضوعي له.

والخلاصة، أن من يودع أمواله العاطلة في البنوك والمصارف التقليدية
في الحكومات غير الشرعية وإن كان إيداعه تلك الأموال فيها بنية القرض
وإشتغال ذمتها بها، إلا أنها في الواقع ودیعة بالمعنى الفقهي وأمانة عندها لا
ملك ولا قرض.

وعلى هذا، فالفائدة التي يأخذها على هذه الودائع من هذه البنوك
ليست فائدة على القرض في الواقع حتى تكون محرمة، لأن القرض بكل
تفاسيره لا ينطبق على هذه الودائع الموجودة فيها وإن كان المودع متخيلاً أنها
قرض، ولكن ذلك مجرد تخيل لا واقع موضوعي له. نعم المودع يستحق
العقوبة على التجريّ باعتبار أنه أودع أمواله فيها بعنوان القرض الربوي
المحرم، وأما من علم أن اقراض البنوك والمصارف التقليدية الربوية بفائدة
غير جائز ومحرم وضعاً وتكليفاً مع ذلك هو كان يدع أمواله فيها بعنوان
الوديعة فما هو الموجب والسبب لذلك ؟

والجواب : أن الموجب لذلك أمران :

الأول : أن أمواله مضمونة مائة بالمائة.

الثاني : إغرائه بالفائدة التي يعطيها للمودع.

وبكلمة، أن البنوك والمصارف المالية التقليدية الربوية لا تتصور فيها عملية الإقراض والإقتراض بكل معانيها وتفاسيرها، فإذا بطبيعة الحال الأموال والودائع الموجودة فيها جميعاً أمانة وباقية في ملك أصحابها والمودعين، ولكن بما أن المودعين يعلمون أن مالية أموالهم في تلك البنوك مضمونة مائة في المائة من ناحية، وإعطاء هذه البنوك للمودعين الفائدة حسب أطروحاتها التقليدية الربوية من ناحية أخرى.

فلهذا أو ذاك أجاز المودعون البنوك بالتصرف في أموالهم وودائعهم وإستثمارها بمختلف أنواعه وأشكاله وإنشاء المشاريع التجارية والصناعية والإقتصادية، ولهذا رفعوا اليد عن أعيانها الخارجية وخصوصياتها الشخصية، وعلى هذا فالبنوك إذا أعطت الأموال والودائع الموجودة عندها إلى رجال الأعمال المستثمرين وعملائها القائمين عليها ضمنت ماليتها النوعية من المثل أو القيمة بضمان الغرامة.

قد يقال كما قيل : إن هؤلاء الأفراد القائمين على البنوك والمصارف المذكورة إنما يدفعون الفائدة إلى أصحاب الودائع باعتقاد أنها قرض عليها لا أمانة في حوزتها، فلو علموا بالحال وأنه لا قرض في البين، بل هي أمانة فيها لم يدفعوا شيئاً لأصحاب الودائع.

والجواب : أنهم على أساس إلتزاماتهم بالنظام التقليدي الربوي للبنوك والمصارف يرون أنفسهم ملزمين بدفع الفائدة لأصحاب الودائع كانوا في

الواقع مستحقين لها أم لا، باعتبار أنهم ممثلون من تلك الجهات وهي الجهات البنكية غير الواعية لا أنهم مستقلون.

ودعوى، أن الفائدة على ضوء هذه الفرضية ملك للأفراد المشار إليهم آنفاً على أساس أن أصحاب الودائع والأموال قد أذنوا أو أباحوا التصرف فيها من التصرفات الخارجية والإعتبارية كالتصرفات الإستثمارية والتجارية والصناعية والزراعية والثقافية والمهنية والحرفية بمختلف أنواعها وأشكالها، أو فقل إنهم أذنوا بتحويل الودائع إلى مشاريع إستثمارية وتجارية وغيرها من التبادلات المالية بشتى أشكالها وأصنافها.

مدفوعة، بما مرّ من أن أصحاب الودائع والأموال الذين يودعون أموالهم وودائعهم في البنوك والمصارف في الحكومات غير الشرعية مع أنهم كانوا يعلمون بأن تلك البنوك لا تملك، ولهذا لا يصحّ إقراضها والإقتراض منها ولا سائر التعاملات، ولكنهم مع ذلك كانوا يرغبون بوضع أموالهم فيها لأمرين :

الأول : ما تقدم من أنها مضمونة مائة في المائة بماليتها النوعية حسب أطروحتها التقليدية وأنظمتها الصارمة.

الثاني : ما أشرنا إليه آنفاً من إغراؤهم بالفائدة التي تعطونها للمودعين، ولهذين السببين كانوا يأذنون لها بالتصرف في الأموال الموجودة عندها بما شاءت وأرادت من الإستثمارات الأقتصادية، والأرباح والفوائد الحاصلة

من هذه الإستثمارات متعلقة بالحكومة وبنوكها لا بالأفراد القائمين عليها، إذ لا نصيب لهم فيها باعتبار أنهم ممثلون لها ووكلاء من قبلها ويكون النظر إليهم كالنظر إلى المعنى الحرفي، وحيث أن الحكومة وبنوكها جهات حقوقية عامة غير واعية فلا يمكن أن تكون طرف المعاملة مباشرة، لأن من تصح المعاملة معه لا بد أن يكون الإنسان الواعي بوصفه ممثلاً لتلك الجهات أو ولياً عليها.

بقي هنا صنفان من الأموال الموجودة في البنوك والمؤسسات المالية :

الأول : الضرائب المأخوذة من الناس قهراً وغصباً بأشكال متنوعة كالفوائد من التجارات والاستثمارات وغيرها ومن الكمارك ونحوها.

الثاني : الحقوق الشرعية والندورات والكفارات والموقوفات.

أما الصنفان الأولان، فقد تقدم أنه لا أشكال في جواز التصرف فيهما على تفصيل قد مرّ.

وأما هذان الصنفان من الأموال الموجودة في تلك البنوك والمؤسسات، فإن لم يعلم بأن الأموال المأخوذة من هذه البنوك والمؤسسات مختلطة بالأموال من الصنف الثالث والرابع فلا شيء عليه ولا مانع من تصرفه بها، وإن علم بالأختلاط فإن علم مقدار الحرام المخلوط بالحلال وجب إخراج الحرام، وإن لم يعلم بمقداره وتردد بين الأقل والأكثر وجب إخراج الأقل.

البند الرابع : قد ظهر مما تقدم أنه لا مانع من تعامل البنك الأهلي مع البنك الحكومي، فإنه يجوز للبنك الأهلي أن يتصرف في الأموال والودائع الموجودة في البنك الحكومي، وإن كانت تلك الودائع والأموال الموجودة فيه وودائع الناس وأموالهم لما مر، من أنه يجوز للبنك الحكومي إعطاء رجال الأعمال المستثمرين من تلك الودائع وأموال الناس الموجودة عنده لإنشاء المشاريع التجارية والصناعية والزراعية وغيرها، أو لإكمالها.

وعلى هذا، فيجوز له إعطاء البنك الأهلي من تلك الأموال لإنشاء المشاريع الإستثمارية والتجارية بشتى أنواعها وأشكالها.

والسبب في ذلك أن أصحاب الودائع والأموال الموجودة عندهم قد أذنوا له بالتصرف فيها من التصرفات الإستثمارية الإقتصادية والصناعية بمختلف أنواعها وأشكالها على أساس أن المالية النوعية لأموالهم محفوظة ومضمونة.

البند الخامس : أن المشهور بين الأصحاب أن الأموال الموجودة في البنوك والمؤسسات المالية مجهولة المالك، فإذا استلم شخص من هذه الأموال مبلغاً إقتراضاً أو هدية فإنه يتعامل معه معاملة مجهول المالك وينطبق عليه أحكامه، هذا من جانب.

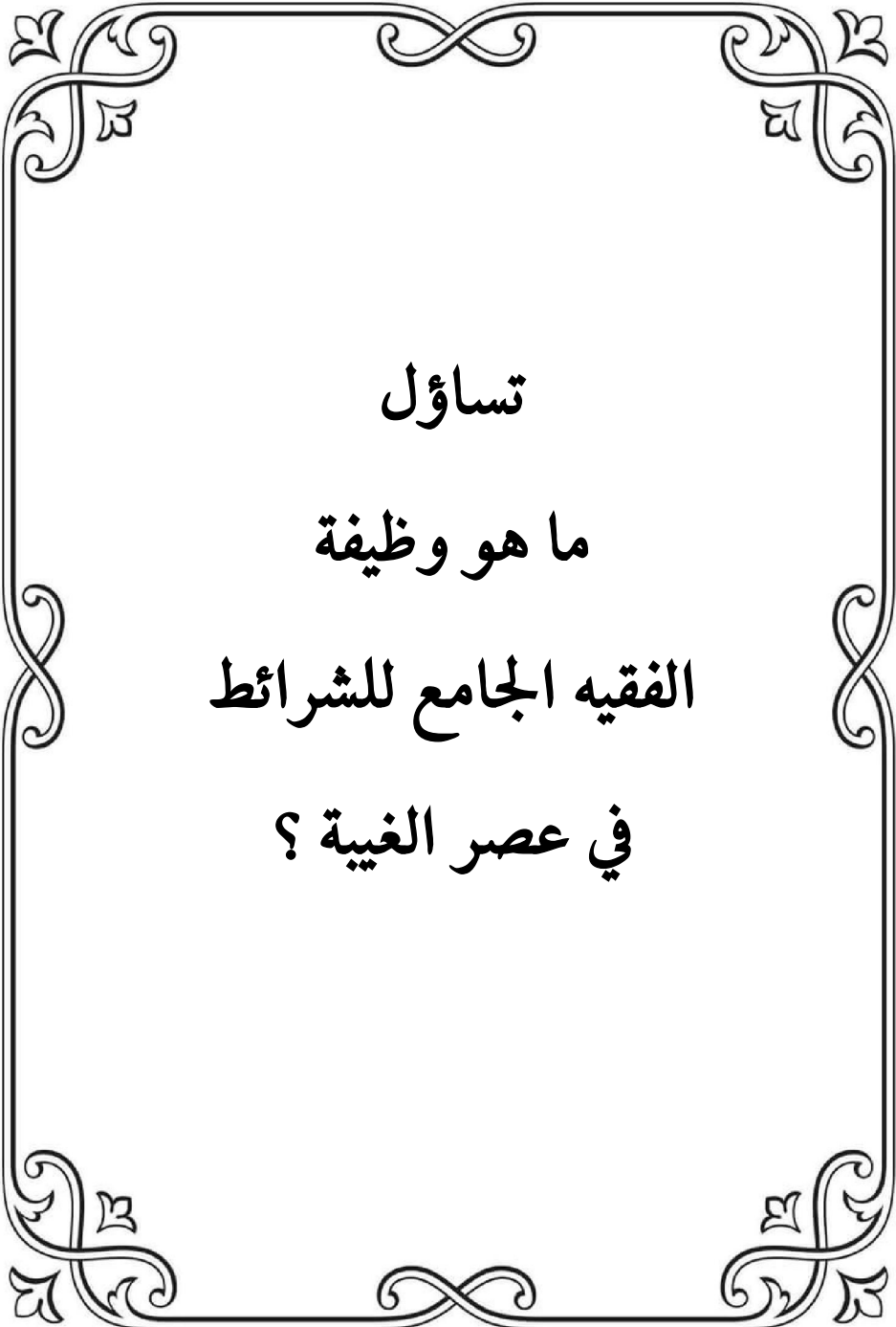
ومن جانب آخر، أن المشهور بين الفقهاء صحة الإقتراض من تلك البنوك والمؤسسات المالية.

ومن الواضح، أن معنى صحة الإقتراض منها أن الأموال الموجودة عندها ملك لها، لأنّ معنى القرض هو تمليك العين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، فإذا كانت تلك الأموال مجهولة المالك وليست ملكاً للبنوك لإنتفاء الولاية، فإذاً كيف يعقل إقراض البنوك من تلك الأموال لرجال الأعمال المستثمرين وغيرهم ؟

والخلاصة، أن صحة إقراض البنوك والمؤسسات المالية وصحة الإقتراض منها لرجال الأعمال وغيرهم تتوقف على كون الأموال الموجودة عندها ملكاً لها، وأما إذا كانت تلك الأموال مجهولة المالك فلا يصح الإقراض والإقتراض منها.

فإذاً الجمع بين كونها مجهولة المالك وعدم كونها ملكاً للبنك وبين صحة الإقتراض منها جمع بين النقيضين، لما مر من أن معنى القرض إمّا تمليك المقرض ماله للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، أو جعل المقرض ماله في حيازة المقترض مع ضمان اليد لا مجاناً، فإذاً القرض بكل من معنيه يقتضي كون المقرض مالكا للمال المقروض.

فإذاً كيف يتصور أن تكون الودائع والأموال الموجودة في البنوك مجهولة المالك، ومع ذلك يصح الإقراض والإقتراض منها؟!!



تساؤل
ما هو وظيفة
الفقيه الجامع للشرائط
في عصر الغيبة ؟

تساؤل

ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟

والجواب : إنَّ الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة لو كان مبسوط اليد، ولم يكن أمامه أي عائق ومانع من هنا وهناك في أطروحة صيغة الحكومة الإسلامية الشرعية - وهي الحكومة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين فإنه يجب عليه إنشاء أطروحة تشكيل الحكومة الإسلامية على أساس حاكمية الدين، بلا فرق في ذلك بين الفقيه القائل بالولاية الشرعية والفقيه الذي لم يقلق بها، إذ يكفي في وجوب تشكيل الحكومة الشرعية ولاية الحسبة، وهذه الولاية ثابتة لكل فقيه جامع للشرائط هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن رسالة النبي الأكرم ﷺ حيث هي رسالة السماء الخالدة وليست رسالة مؤقتة في فترة زمنية محددة، بل هي رسالة أبدية في طول التاريخ إلى يوم القيامة..

فمن الطبيعي، أن رسالة السماء تتطلب من الله تعالى إرسال رسول معها حتى يكون قائداً لهذه الرسالة العظيمة الكبيرة، ونشرها وتطبيقها على المجتمعات الإنسانية حتى تخرجها من الجهالة والضلالة إلى نور العلم والهداية، ومن الظلمات إلى النور، ومن المجتمعات الهالكة والفاسدة إلى

١٠٠.....سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

المجتمعات السالمة والعادلة، ومن الظلم وهدر حقوق الناس إلى العدل
وتساوي الحقوق.

وإستطاع الرسول الأكرم^{عليه السلام} في عصره من تشكيل دولة إسلامية قائمة
على أساس مبدأ حاكمية الدين، وهي من أنظف وأطهر الدول الإسلامية
في التاريخ ولم يشكل مثلها لحد الآن.

وبعد النبي الأكرم^{عليه السلام} يقوم الإمام^{عليه السلام} مقامه لأن الإمامة إمتداد روحي
وعقائدي للنبوة والإمام وريث لرسالة السماء ويقوم مقام النبي
الأكرم^{عليه السلام} في نشر هذه الرسالة، ومأمور ببيانها ونشرها في المجتمعات
الإسلامية وحل مشاكلها الكبرى والمعقدة على أساس ولايته عليها.

وبعد الإمامة يتصدى المجتهد الجامع للشرائط في عصر الغيبة بتبليغ
الرسالة ونشرها بين الناس وحل مشاكلهم بها.

وبكلمة، أن منصب الإمامة إمتداد لمنصب النبوة والرسالة، ومنصب
المرجعية بشروطها امتداد لمنصب الإمامة، ولكن هي أدنى من درجة النبوة
والإمامة لسببين :

السبب الأول : أن منصب النبوة والإمامة وولايتهما على الأمة قد
ثبت بالنص القطعي بأسمائهما الخاصة وعناوينهما المخصوصة، غاية الأمر
أن رسالة النبي الأكرم^{عليه السلام} قد ثبتت بالكتاب والسنة، بينما إمامة الأئمة
الأطهار^{عليهم السلام} قد ثبتت بالسنة.

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟ ١٠١

وأما ولاية المجتهد الجامع للشرائط فقد ثبتت بالأوصاف التي تنطبق عليه فحسب دون غيره.

ويكفي في ثبوت ولاية المجتهد إمتداد الدين الإسلامي وبقاؤه وخلوده إلى يوم القيامة، ضرورة أن امتداده يتطلب وجود من يتحمل أعباء هذا الدين في كل عصر ونشره بين الأمة وفي أنحاء العالم، وحل مشاكل الناس الكبرى والمشاكل المعقدة وحل دعاوى وإيجاد العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق في المجتمع الإنساني والعائلي، ومن الواضح أن ذلك لا يمكن بدون الولاية من قبل الشارع.

وإن شئت قلت : إن إمتداد رسالة النبي الأكرم ﷺ وهي رسالة السماء العظيمة ونشرها وتبليغها وحل مشاكل المسلمين والحفاظ على أركان الدولة يتوقف على أمور :

الأول : أن من يتحمل أعباء هذه الرسالة وإيصالها إلى المسلمين في العالم الإسلامي يجب أن يكون عالماً بها ومجتهداً فيها وواصلاً إلى رموزها ونكاتها بدرجة أرقى وأوسع.

الثاني : أن يكون حكمه نافذاً في حلّ مشاكل الأمة وعلاجها بطرق سليمة ومعتدلة للحفاظ على حقوق الناس والابتعاد عن الظلم وتضييع حقوق المظلومين والحفاظ على العدالة الاجتماعية.

الثالث : أن تصدي المجتهد الجامع للشرائط لأعباء الرسالة وتحمله جميع مشاكل نشرها وتبليغها في أنحاء العالم الإسلامي وحل النزاعات والمشكلات بين المسلمين يوماً لا يمكن بدون أن يجعل الشارع له الولاية على ذلك حتى يكون حكمه نافذاً في حل النزاعات وعلاج المشكلات.

الرابع : أن بقاء الدولة الإسلامية يتوقف على تصدي المجتهد الجامع للشرائط على أخذ الضريبة من الناس ومن رجال الأعمال والتجار وأخذ الكمارك وغيرها مما فيه مصلحة عامة.

ومن المعلوم أن ذلك لا يمكن بدون أن تكون له ولاية من قبل الشارع، ضرورة أن وظيفته ليست مجرد بيان الأحكام الشرعية ونشرها بين الناس وتطبيقها على مواردنا.

لأن وظيفته التي أهتم بها الإسلام وأنه مأمور بالعمل بها في عصر الغيبة، مضافاً إلى ذلك أن الحفاظ على الدولة الإسلامية الشرعية وأركانها لا يمكن إلا بالتصرفات المذكورة كجعل الضرائب على الناس والكمارك وغيرها مما فيه مصلحة عامة، لأن كل تصرف فيه مصلحة عامة فله ولاية عليه، وكذلك له ولاية على جميع الحقوق الشرعية كالزكاوات والأخماس وردود المظالم والكفارات في خزينة الدولة وولايته على إحياء الأراضي، كما أن له ولاية على حيازة الأراضي المحيطة طبيعياً وعلى المعادن الظاهرية والباطنية، كل ذلك من أجل الحياة الإقتصادية للدولة.

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟١٠٣

وعلى الجملة، فالدولة لا محالة تقوم بالمشاريع الإستثمارية والتجارية والصناعية والزراعية والمهنية والحرفية والثقافية، وكذلك تقوم بإحياء الأراضي الموات وحيازة الأراضي المحيطة طبيعياً والمعادن وإحيائها وإحياء آبار النفط كل ذلك من أجل تطوير الحياة الإقتصادية للبلد.

ومن الطبيعي، أنه لا يمكن أن تقوم الدولة بهذه التصرفات إلا أن تكون الدولة شرعية وعلى رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنص خاص أو عام، وكما أن للمجتهد الجامع للشرائط الولاية على هذه التصرفات بمختلف أنواعها وأشكالها، كذلك له أن يجعل الأحكام الإلزامية في منطقة الفراغ والمباحات الأصلية إذا رأى فيه مصلحة.

فالتنتيجة، أن الله تعالى جعل الولاية على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : ولاية النبي الأكرم ﷺ.

المرتبة الثانية : ولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام.

المرتبة الثالثة : ولاية الفقيه، وهو المجتهد الجامع للشرائط، وهي أضعف مراتب الولاية.

السبب الثاني : أن مناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية في نفسها قرينة واضحة على أن جعل الولاية من قبل الله تعالى لكل فرد وإنسان حسب مكانته الذاتية ولياقته البدنية وروحه الإيمانية العلمية الكبيرة من جهة، وقيم الرسالة الإسلامية السماوية وروحها العظيمة والدوافع العقائدية والأخلاقية

والإنسانية وغيرها من الصفات الكمالية التي تجسّدت فيه معنىً وروحاً كالقيم الأخلاقية العالية، وعلى ذلك قد وصف البارئ^{رحمته} نبيه الكريم^{رحمته} بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١).

ولهذا اختاره رسولاً وزوّده برسالة عظيمة، وهي رسالة الإسلام وأمره تعالى ببيانها ونشرها وتبليغها للبشر كافة.

هذا إضافة إلى عصمته وعلمه بما في الرسالة من الأحكام الشرعية بما لها من الملاكات والمبادئ.

وكذلك مكانة الأئمة^{عليهم السلام} فإنها تقوم المقام الأعلى للرسالة وإمتداد لها من قبل الله تعالى بنصوص خاصة في وقائع مخصوصة، لأن الإمامة منصب إلهي للأئمة الأطهار^{عليهم السلام} الذين هم خلفاء الرسول^{رحمته} وأوصياؤه.

فالإمامة صفة ذاتية للأئمة الطاهرين^{عليهم السلام} ومعنوية وروحية وإيمانية تجسّدت فيهم^{عليهم السلام} كالرسالة التي تجسّدت في النبي الأكرم^{رحمته} معنىً وروحاً وأيماناً، كما أن العصمة تجسّدت في النبوة والإمامة ومن الصفات البارزة لهما.

ولهذا، تكون الإمامة إمتداداً للنبوة والرسالة روحياً وعقائدياً وورثياً لها في الرسالة الإسلامية ومارسوا دورها في محاولة تصحيح مسار الدولة

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟ ١٠٥
الإسلامية ولكن المنحرفين عن الإسلام والمبغضين له قاموا بإيجاد عوائق
أمام هذا المسار.

ومن هنا، قد قدموا سلالة النبي الأكرم ﷺ وأحفاده واحداً بعد
الآخر في سبيل إحياء مسار الحق زخماً هائلاً من التضحيات منها قضية
عاشوراء وشهادة الإمام الحسين ﷺ فيها وشهادة الهاشميين وأصحابه ﷺ.

وفي ضوء ذلك لا تقاس ولاية الفقيه الجامع للشرائط بولاية النبي
الأكرم ﷺ وولاية الأئمة الأطهار ﷺ، ضرورة أن الله تعالى قد جعل
الولاية لكل فرد حسب مكانة هذا الفرد وجلالة قدره وإيمانه بالإسلام.

وحيث أن لا عصمة للفقيه ولا علم له بالأحكام الواقعية بما لها من
الملاكات والمبادئ الواقعية، فإن علمه غالباً بالأحكام الظاهرية.

ولا تكون معرفته بالله ﷻ كمعرفة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار
ﷺ به، ولا إيمانه بالله تعالى كإيمانهم به ولا معرفته بحل مشاكل الناس
وحلها وعلاجها كمعرفة النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ.

فإذا كيف تكون ولايته كولايتهم على الأمة في حل مشاكلهم الكبرى
وفي جعل الضرائب على الموازين، وكذلك الكمارك وغيرها بنحو لا
يكون إجحافاً في حق الناس ولا في حق الحكومة، بل هو عدل في المجتمع
للأمة الإسلامية ؟

والخلاصة، أن الفقيه الجامع للشرائط إذا كان مبسوط اليد، تحمّل مسؤولية أعباء الرسالة ونشرها بين الأمة في العالم الإسلامي، فإذا كانت مصلحة عامة في جعل الأحكام الإلزامية في منطقة الفراغ قام بجعلها، كما قام بجعل الضرائب والكمارك ونحوهما من أجل الحفاظ على الحياة الإقتصادية وقوتها وتطورها، إلا أن هذا التحمّل إنما هو بحسب القواعد والموازن الظاهرية، ومن هنا ليس بمقدوره تطبيق الإسلام في جميع أركان الدولة ومفاصلها ونواحيها :

أولاً : لأنه قد يخطأ باعتبار أنه ليس معصوماً.

وثانياً : أنه لا يعلم بتمام ما يدور في البلد.

وثالثاً : أن الأخبار الواصلة إليه من أطراف البلد هل هي مطابقة للواقع وصادقة أولاً ؟ بينما الأمر ليس كذلك إذا كان في رأس الدولة النبي الأكرم^{عليه السلام} أو الإمام^{عليه السلام} فإنه معصوم ويعلم بتمام ما يدور في أركان الدولة ومفاصلها، والأخبار الواصلة إليه يعلم أنها صادقة أو كاذبة وغير مطابقة للواقع.

وبكلمة، أن امتداد الشريعة الإلهية ورسالتها السماوية الخالدة إلى يوم القيامة من ضروريات الدين الإسلامي.

ومن الواضح، أن ضرورة امتداد الشريعة والرسالة تتطلب وجود قيادة حكيمة تمارس دورها السليم في كل عصر إلى اليوم الموعود.

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟١٠٧

لوضوح أنه لا يمكن أن تبقى الشريعة الإلهية والرسالة السماوية الخالدة بدون قيادة حكيمة عالمة بالقضايا الرسالية.

ومن هنا، جعل الله تعالى النبي الأكرم ﷺ قائداً على هذه الشريعة الإلهية والرسالة الخالدة السماوية وولياً عليها ورسولاً برسالته، ثم الأئمة الأطهار ﷺ، لأن الإمامة إمتداد للنبوة والرسالة وورث لها عقائدياً وروحياً في عصر الحضور.

وإما في عصر الغيبة، فالورث هو المرجعية المتمثلة في المجتهد الجامع للشرائط فإنها إمتداد للإمامة ولكن بدرجة أضعف وأدنى كما مرت الإشارة إليها، فإن الله جعل لها الولاية والقيادة في حمل أعباء هذه الرسالة السماوية العظيمة لا بشخصها وإسمها بل بالأوصاف التي لا تنطبق إلا عليها في عصر الغيبة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن النبي الأكرم ﷺ إستطاع إنشاء دولة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، وهي أنظف وأطهر دولة إسلامية على مر التاريخ وقد جسدت قوائم ومبادئ الدولة الإسلامية بكافة أركانها الصالحة تجسيدا كاملاً، لأنها دولة عدل وحيدة في العالم.

وبعد وفاة الرسول الأعظم ﷺ يصل الأمر إلى علي بن أبي طالب ﷺ، فإنه خليفته بنص من الله تعالى ورسوله ﷺ، وأراد أن يمارس دوره في إستمرار هذه الدولة العادلة وإمتدادها على طريقة النبي الأكرم ﷺ ولكنه

إصطدم بإعاقه إستمرار هذه الطريقة بطريقة أليمة وظالمة ومنع من ممارسة دوره في الحفاظ على مصالح الأمة ودولتها التي شكلها النبي الأكرم^{عليه السلام}، وقد مرّ أنها أنظف دولة إسلامية بكافة أركانها على مرّ التاريخ البشري، وهي تحافظ على الدين الإسلامي وهو دين عدل ودين رأفة ورحمة ودين الإنسانية بالمعنى الصحيح.

ومن هنا قدّم الأئمة الأطهار^{عليهم السلام} في سبيل الحفاظ على الدين الإسلامي زخماً هائلاً من التضحيات ومن أهمها قضية عاشوراء.

ثم بعد الإمامة يصل دور المرجعية المتمثلة في المجتهد الجامع للشرائط، منها الأعلمية في عصر الغيبة.

وهل تتمكن المرجعية من تشكيل دولة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكميه الدين وتمارس دورها في تصحيح مسار الدولة الإسلامية التي شكلت في عصر النبي الأكرم^{عليه السلام} بيده المباركة وإعادتها في هذا العصر، وهو عصر الغيبة إلى طريقها الرسالي الصحيح..؟

والجواب : أن المرجعية لن تتمكن من تشكيل دولة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكميه الدين في هذا العصر بأن تتجسد فيها تمام مبادئ الدولة النبوية الصالحة، ولذلك سببين رئيسيين :

السبب الأول : العوائق الخارجية.

السبب الثاني : العوائق الداخلية.

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟ ١٠٩

أما السبب الأول : فلأن كل دولة على سطح هذه الكرة الأرضية تتوقف على مقوماتها الخارجية وأركانها وفصولها وارتباطاتها بدول العالم وعلاقتها بها في الحياة الاقتصادية والقطاعات التجارية والتبادلات المالية والثقافية والمشاريع التنموية والصناعية والزراعية والمهنية والحرفية، والمعاملات الإستثمارية في الأسواق العالمية والإقليمية والقروض الربويّة وغيرها بمختلف أنواعها وأشكالها وأصنافها، والعلاقات الدبلوماسية والمعاهدات الدفاعية والتبادلات الثقافية وهكذا.

ولا يمكن القول بأن جميع هذه العلاقات والإرتباطات المتبادلة والمعاهدات والإستثمارات في القطاعات التجارية والصناعية والزراعية والثقافية مطابقة للشريعة الإسلامية ولا تكون مخالفة لها.

نعم، كثير منها تكون في منطقة الفراغ، وهي منطقة المباحات الأصلية ولا تكون مخالفة لأحكام الإسلام، بإعتبار أن الشارع لم يجعل في هذه المنطقة أحكاماً إلزامية إسلامية، وليس بإمكان المرجعية أن تقطع علاقتها مع كل دولة لاتتعامل معها على طبق النظام الإسلامي ورسالة السماء.

كما أنه ليس بإمكان المرجعية تطبيق الأحكام الإسلامية في داخل البلد، وعلى جميع أفراد الشعب المسلم.

فالتنتيجة، في نهاية المطاف أن الدولة الإسلامية التي هي قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين والعدل من أظهر وأنظف الدول في التاريخ، فإنها

دولة تحقق العدالة الإجتماعية والتوازن في المجتمع وتساوي الحقوق بين أفراد الأمة.

ومن هنا، لا يعقل أن ينسجم مثل هذه الدولة في علاقتها الإجتماعية والفردية والمادية والمعنوية بمختلف أشكالها وأصنافها مع سائر دول العالم روحياً وعقائدياً وثقافياً في تمام مقومات الدولة وأطروحاتها بكافة أنواعها وأشكالها.

فإذاً بطبيعة الحال هذه العلاقات والارتباطات مع دول العالم في سطح الكرة الأرضية في مقوماتها ومبادئها وأطروحاتها وفروعاتها، وهكذا تكون من المعوقات لتشكيل الدولة الإسلامية على أساس مبدأ حاكمية الدين ورسالة السماء.

وأما السبب الثاني : فلأن المعوقات الداخلية تمنع المرجعية عن أطروحة تشكيل دولة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين ورسالة السماء، وذلك لأن إختلاف آراء الشعب وأفكاره وميولاته الإجتماعية والفردية والمادية والمعنوية والدينية والثقافية والطائفية والحزبية، كالشيوعية والقومية والمدنية والعلمانية والإسلامية، وهكذا من أحد المعوقات في تشكيل الدولة الإسلامية على أساس مبدأ حاكمية الدين.

والخلاصة، أن هذه الإختلافات والتكتلات والميولات بشتى أشكالها وأنواعها تكون عائقة أمام قيادة المرجعية بل تمنع عن أطروحة تشكيل الدولة

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟ ١١١

الإسلامية، ولهذا لن تتمكن المرجعية من الإستيلاء والسيطرة بقوة الإسلام على جميع أركان الدولة وتحميل أعباء تطبيق النظام الرسّالي عليها حرفياً.

إلى هنا، قد تبين أن المرجعية لا تتمكن من تشكيل حكومة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن المرجعية إذا كانت مبسّطة اليد وتتمكن من تشكيل دولة إسلامية على أساس مبدأ حاكمية الدين في الجملة وبنحو القضية المهملة فإنه يجب عليها ذلك سواءً كانت من القائلين بالولاية الشرعية مطلقاً، أم كانت من القائلين بها من باب الحسبة.

وأما إذا لم تكن المرجعية مبسّطة اليد مطلقاً، ولن تتمكن من تشكيل حكومة إسلامية لا بنحو القضية المطلقة ولا بنحو القضية المهملة المساوقة للقضية الجزئية، فإذا ما هو وظيفة المرجعية في هذه الظروف؟!

والجواب : أن وظيفة المرجعية هي بيان الأحكام الشرعية للناس بطرق متعددة ومقبولة، وبأساليب مختلفة من طريق الخطباء وأئمة الجماعة وأهل العلم والعلماء في كل مناسبة، وتثقيف الناس وتزويدهم بروح الإيمان بالرسّالة والولاية وبالاعتدال العملي والإبتعاد عن الإنحراف من جادة الشرع والإفراط والتفريط فيها والإستقامة في المشي عليها، ودعوة الناس إلى وحدة الصف والتلاحم والتوافق والإجتناّب عن التفرقة والنفاق والإبتعاد عن العنصرية والطائفية، فإن الدين الإسلامي قد شجب واستنكر الطائفية

والعنصرية، وجعل الميزان التقوى بنص قوله تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (١).

وأيضاً وظيفة المرجعية إمضاء وظائف الموظفين في دوائر الحكومة إذا كانت وظائفهم من الأعمال المحللة شرعاً، أو من المباحات الأصلية كما في منطقة الفراغ.

وأما إذا كانت وظائفهم من الأعمال المحرمة فليس بإمكان المرجعية إمضاؤها ولا الإجازة فيها ولا في أخذ الأجرة عليها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتائج :

الأولى : قد تقدم بشكل موسع أن الحكومة جهة غير واعية وليست كالإنسان الواعي والجهة غير الواعية، وإن كانت قابلة للتملك وإنشغال ذمتها إلا أن فعلية التملك وإنشغال الذمة متوقفة على وجود ولي شرعي عليها منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام، لأن الملك موقوف على صحة مالكية الجهة وعلى ثبوت الذمة لها، وفعلية مالكية الجهة وإنشغال الذمة موقوفة على وجود إنسان واعٍ تصح المعاملة معه بوصف كونه ولياً شرعياً عليها.

أطروحات فكرية/ تساؤل ما هو وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة ؟ ١١٣


الثانية : أن الحكومة إذا كانت شرعية، وهي الحكومة التي تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين وعلى رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، فجميع تصرفاتها من التصرفات الخارجية والإعتبارية كالمشاريع الإستثمارية والقطاعات التجارية والصناعية والزراعية والخدمية، وعملية الإقراض والإقتراض وغيرها نافذة لمكان الولاية كما تقدم.

وأما إذا كانت الحكومة غير شرعية وغير قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين بأن لا يكون عليها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع فلا تكون تصرفاتها نافذة وصحيحة، لأن نفوذها يتوقف على صحة مالكيتهما فعلاً وصحة ذمتها كذلك، والمفروض أن صحتها تتوقف على ولايتها شرعاً والمفروض عدمها.

الثالثة : أن البنوك والمصارف المالية في الحكومات غير الشرعية حالها حال الحكومات غير الشرعية، فلا ولاية لها شرعاً.

وأما في الحكومات الشرعية فحالها حال تلك الحكومات لمكان ولايتها شرعاً.

الرابعة : أن البنوك والمصارف المالية إذا كانت أهلية جاز تصرف أصحابها في الأموال الموجودة فيها، بلا فرق بين أن تكون تلك الأموال مشتركة بينها وبين الحكومة، أو من أموال أصحابها فحسب.



الأطروحة الرابعة
في البنوك والمصارف المالية
في الحكومات الأجنبية

الأطروحة الرابعة

في البنوك والمصارف المالية في الحكومات الأجنبية

ونقدم هنا مجموعة من البحوث من جهات عديدة :

الجهة الأولى : هل أن الكافر يملك المال بأسبابه الخارجية كإحياء الأراضي الميتة وحيازة الثروات الطبيعية والإستيلاء على المعادن بالحفر وبذل الجهد والعمل بغاية الوصول إليها، أو بأسبابه الإعتبارية كالعقود والإيقاعات وغيرهما من المعاملات التجارية والمشاريع الإقتصادية والصناعية والزراعية والتبادلات المالية وهكذا ؟

والجواب : أن هذه الأطروحات العملية الخارجية والاعتبارية من أطروحة العقلاء في أمور معادهم ومعاشهم على أساس نظامهم المادي والمعنوي الإجتماعي والفردي، وهكذا.

وقد جرت على ذلك سيرة العقلاء وقد أمضى الشارع تلك السيرة ولم يردع عنها، وقد سمح للناس أن يمارسوا حرياتهم ونشاطاتهم في تلك المعاملات والمشاريع بمختلف أنواعها وأشكالها التي تساهم في الحياة الإقتصادية ونموها وتطورها بكافة أشكالها وأصنافها في الحدود المسموح بها شرعاً .

ولا يسمح الشارع لأفراد الأمة أن يمارسوا حرياتهم في النشاطات الإقتصادية المحظورة المعيقة للقيم الدينية، والإنسانية.
ولا بأس بالإشارة إلى أهمها :

١- النشاطات الإقتصادية : التي تضرّ بمصالح الأمة العامة كالغش ونحوه في التعاملات والتبادلات التجارية والمشاريع التنموية الإقتصادية والصناعية والزراعية ونحوها.

فإن على الدولة أو المرجعية أن تتدخل فيها وتمنع الناس عن ممارسة حرياتهم في تلك النشاطات المغشوشة من أجل حماية مصالح الأمة العامة وحراستها.

٢- النشاطات الربويّة : فإن الشارع قد ألغى الفوائد الربويّة عن الفائدة في الشريعة الإسلامية بكافة أشكالها وأنواعها وشدّد على حرمتها في الكتاب والسنة.

٣- النشاطات الإحتكارية : في الطعام فإن الشارع قد منع عن ممارسة هذه النشاطات فيه بنص صريح في الشريعة المقدّسة.

نعم، المنع عن الإحتكار في غير الطعام إنما هو بيد ولي الأمر المتمثل في النبوة والإمامة في عصر الحضور، وفي المرجعية في عصر الغيبة.

وعلى هذا، فإذا كانت ممارسة الناس منافية لمتطلبات العدالة الاجتماعية التي يؤمن الإسلام بها والتي اهتم بضرورة إيجادها بين طبقات الأمة إهتماماً جاداً بها على أساس أنها من أهم العوامل لإستقرار البلد وأمنه، فعلى ولي الأمر المنع عن هذه الممارسات.

الجهة الثانية : أن الكافر إذا قام بعملية إحياء الأراضي الموات وتوفير الشروط فيها، وإتاحة الفرص للإستثمار بها والإستفادة منها.

فهل تحصل له العلاقة بها على مستوى الملك أو الحق أو لا ؟

والجواب : أن هذه المسألة مبنية على أنه هل يعتبر في علاقة المحيي بالأرض بسبب عملية الإحياء كونه مسلماً ؟

فيه قولان : المعروف والمشهور بين الأصحاب هو القول الثاني.

بدعوى، أنه لا شبة في أهلية الكافر في نفسه لتملك الأرض بالإحياء، فإذا كان تملكها مشروطاً بإذن الإمام عليه السلام فلا مانع من الإذن إذا رأى فيه مصلحة عامة.

والخلاصة، أن عملية الإحياء بوصف كونها مصدراً لحق الفرد في الأرض فقد اعترف بها العقلاء، بلا فرق بين كون المحيي مسلماً أو كافراً، هذا بحسب مقتضى القاعدة.

أما بحسب النصوص الواردة في المسألة، فالظاهر اعتبار كون المحيي مسلماً شريطة أن تكون عملية الإحياء بعد التاريخ الزمني لتشريع ملكية الأنفال للإمام^{عليه السلام}.

وأما إذا كانت عملية الإحياء قبل هذا التاريخ، فهي توجب علاقة المحيي بالأرض على مستوى الملك، بلا فرق بين كون المحيي مسلماً أو كافراً.

فالتيجة، أنه لا فرق بين المسلم والكافر إذا كانت عملية الإحياء قبل التشريع الزمني لملكية الأنفال للإمام^{عليه السلام}، وأما إذا كانت بعده ففرق بينهما، وتام الكلام في ذلك بشكل موسع في كتابنا الأراضي، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أن حيازة الكافر من الثروات الطبيعية في الأراضي العامرة طبيعياً هل يلعب فيها نفس الدور الذي تلعبه عملية الإحياء في الأراضي الموات على أساس أن عملية الإحياء فيها غير متصورة أو لا؟

والجواب، أن الحيازة لا تلعب في الأراضي المحيية طبيعياً نفس الدور الذي تلعبه عملية الإحياء في الأراضي الموات.

هذا إذا كانت حيازة تلك الأراضي والإستيلاء عليها بالقوة والتحكّم في مقام المنافسة، لأن الدين الإسلامي لا يعترف بملكية شيء لفرد إلا أن تكون الملكية نتيجة عمله وبذل جهده وتعبه في سبيل الإستيلاء عليه وحيازته في ضمن إطار عام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله في الخارج ببذل

جهده وتعبه، ولا يعترف بنتيجة ما حازه بالقوة والتحكم في ميدان المنافسة بدون إنفاق أي جهد وعمل في سبيل الإستيلاء عليه وحيازته.

والخلاصة، أن الأستيلاء على الأراضي المحيية طبيعياً وحيازتها إذا كان بالقوة والتحكم في ميدان المنافسة بدون بذل أي جهد وعمل فلا يعترف الإسلام بها كأداة للملك وسبب له، فإن الإسلام إنما يعترف نتيجة العمل في إطار عام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله مهما كان في التجارة والصناعة والزراعة، وفي الأراضي العامرة طبيعياً، كانت حيازة ما في تلك الأراضي ببذل العامل جهده وتعبه وإنفاق عمله في سبيل حيازتها وجمعها في حوزته فيملك ما في حوزته فإنه نتيجة عمله.

فإذا تلعب هذه الحيازة نفس الدور الذي تلعبه عملية الإحياء في الأراضي الموات، على أساس أن هذه الحيازة نتيجة عمل العامل وبذل جهده في سبيل الوصول إليها كما أن عملية الإحياء نتيجة بذل جهده وإنفاق عمله، ولهذا تدخل في الإطار العام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله، وتفصيل الكلام في هذه الجهة في كتابنا الأراضي فراجع.

الجهة الثالثة : هل يجوز سرقة مال الكافر غير الذمي ؟

والجواب : أنها لا تجوز في الشريعة الإسلامية، ولا عند العقلاء، لأنها عندهم من الأعمال الإجرامية القبيحة، ولهذا جرت سيرتهم القطعية على حرمتها وأنها ظلم وعدوان وتعدٍ على الناس بلا مبرر وسبب.

ومن الواضح، أن الشارع قد أمضى هذه السيرة وأكد على حرمتها في الكتاب والسنة وجعل عليها القصاص، وهو قطع اليد وتترتب عليها مفسد إجتماعية ومادية ومعنوية.

وبكلمة، أن إهتمام الشارع في الكتاب والسنة بالحفاظ على نفوس الناس وأعراضهم وأموالهم وحقوقهم إنما هو على أساس إهتمامه بالعدالة الإجتماعية بين الناس وطبقات الأمة وتساوي حقوقها الإجتماعية والفردية والمادية والمعنوية والعائلية، وهكذا.

ومن الواضح، أن المنع عن السرقة ومؤاخذه السارق وعقوبته دنيوية وأخروية تلعب دوراً أساسياً في استقرار البلد وأمنه وفي العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق بين الأمة مادياً ومعنوياً.

ومن الطبيعي، أن الإخلال بها يجر البلد إلى الفوضى وإنتشار الظلم والفساد في المجتمع وإراقة الدماء وعدم الاستقرار والأمن فيه.

إلى هنا قد تبين أن سرقة مال الكافر غير جائزة.

وأما أخذ مال الكافر غير الذمي بدون أي مانع من أخذه، فإن كانت فيه مفسدة دينية أو دنيوية ولو كانت في المستقبل فلا يجوز أخذه، وأن لم تكن فيه مفسدة أصلاً لأفعلاً ولا في المستقبل فالظاهر أنه لا مانع من أخذه، كما إذا فرضنا أن الكافر إعتقد أنه مدين من مسلم وقام بدفع مبلغ له بقصد فراغ ذمته جاز له إستلام المبلغ مع أنه عالم بأنه ليس مديناً له.

بعد ذلك يقع الكلام في مقامين أساسيين :

المقام الأول : في التعامل مع البنوك والمصارف الحكومية في الحكومات الأجنبية (الكافرة).

المقام الثاني : في التعامل مع البنوك والمصارف الأهلية في الحكومات الأجنبية (الكافرة).

الكلام في المقام الأول :

فحال البنوك الحكومية في البلاد الأجنبية (الكافرة) حال الحكومات الكافرة.

وحيث إن الحكومة الكافرة غير قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين المسيحي ولا اليهودي، بل هي قائمة على أساس القوانين والأنظمة الوضعية العقلائية في تمام أركانها ومفاصلها ونواحيها، فلهذا لا تكون الحكومة حكومة دينية، بل هي حكومة مدنية على أساس القوانين العقلائية الوضعية ولا مانع من التعامل معها في التبادلات الإستثمارية والقطاعات التجارية والصناعية والزراعية والمشاريع التنموية الإقتصادية - إلا المعاملات المحذورة المحرمة كالقروض الربوية وبيع المكيل والموزون الربوي - على أساس أن المعاملات البنكية والنشاطات الصيرفة بمختلف أشكالها وأنواعها في الأسواق العالمية (البورصات) محكومة بالصحة عند العقلاء، فإنهم قد بنوا على تلك المعاملات والمبادلات المالية في الأسواق العالمية والإقليمية للحفاظ

على العدالة الإجتماعية، وتساوي الحقوق وسدّ الطرق إمام التعدي والتجاوز على حقوق الآخرين والمظلومين، وقد أمضى الشارع هذا البناء في الكتاب والسنة، واستثنى جملة من هذه النشاطات الاقتصادية لما يترتب عليها من المفاسد الإجتماعية والعقوبة الأخروية، وقد تقدّم الإشارة إليها فإذا لامنع من التعامل مع الحكومة الكافرة في البلاد الأجنبية، وكذلك التعامل مع بنوكها ومصارفها المالية بمختلف أشكال التعامل وأنواعه غير التعاملات المحظورة المحرّمة المعيقة للقيم الدينية.

وبكلمة، أن الجهات العامة غير الواعية كالحكومات والبنوك والمصارف والمؤسسات ونحوها قابلة للتملك وإنشغال الذمة.

وأما فعلية التملك وإنشغال الذمة فهي مشروطة بأن تكون الحكومة في البلاد الإسلامية شرعية بأن يكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، وأن أطروحتها مبنية على أساس مبدأ حاكمية الدين.

وأما إذا لم تكن شرعية فلا تكون مالكة فعلاً للأموال الموجودة عندها ولا ذمة لها كذلك.

وأما إذا كانت الحكومة في البلاد الأجنبية، فحيث إنها قد شكلت من قبل العقلاء بتمام أركانها ونواحيها ومفاصلها بغاية الحفاظ على النظام المدني الإنساني والعدالة الإجتماعية في العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات والبيع والشراء والأقراض والإقتراض وسائر المبادلات المالية

أطروحات فكرية / الأطروحة الرابعة ١٢٥

والمشاريع الإستثمارية والقطاعات التجارية والصناعية والزراعية والنشاطات الإقتصادية وهكذا على أساس قاعدتي التحسين والتبحيح العقلين، وقد جرت على ذلك السيرة العملية للعقلاء هذا.

ثم إن الشارع لم يمض العبادات بتمام صيغتها وأطروحتها هناك وأمضى المعاملات بشتى أشكالها وأنواعها وأصنافها وبمختلف صيغها بإستثناء مجموعة من النشاطات الإقتصادية التي تقدمت الإشارة إليها في الكتاب والسنة.

ومن الواضح، أن إمضاء الشارع لهذه السيرة يكشف عن صحة مالكية الحكومة كجهة غير واعية وعن ثبوت الذمة لها.

وعلى هذا، فالأفراد القائمون عليها يكونون ممثلين لها أو أولياء شرعيين عليها، ولهذا تصح المعاملة معها بواسطة هذه الأفراد لأنهم طرف المعاملة معها إيجاباً وقبولاً تسليماً وتسليماً، لا الحكومة لأنها لا يمكن أن تكون طرف المعاملة مباشرة، لوضوح أن صحة إقراض الحكومة والإقتراض منها متوقفة على صحة مالكية الجهة وعلى ثبوت الذمة لها، وكذلك سائر المعاملات، فإن الجهة بما أنها غير واعية فلا تصح المعاملة معها مباشرة.

ولهذا لا بد أن تكون طرف المعاملة معها إنساناً واعياً.

ومن هنا، يظهر حكم البنوك والمصارف المالية لهذه الحكومات فإن حالها حال تلك الحكومات، على أساس أن إمضاء الشارع لسيرة العقلاء

الجارية على تلك الحكومات بتمام أركانها ونواحيها ومفاصلها من المفاصل الإقتصادية وغيرها، منها البنوك والمصارف المالية، وحيث إنها جهة غير واعية فبطبيعة الحال يكون التعامل معها بواسطة الأفراد القائمين عليها بوصفهم أولياء عليها.

فالتنتيجة، أن البنوك والمصارف المالية الحكومية حالها حال الحكومة، فلا فرق بينهما هذا.

ودعوى، أن الشارع إنما أمضى السيرة الجارية على المعاملات من العقود والإيقاعات والبيع والشراء وسائر المبادلات المالية الإستثمارية للقطاعات التجارية والمشاريع الإقتصادية بكافة أنواعها وأشكالها ماعدا مجموعة من النشاطات الإقتصادية المحذوره المحرمة، لأن الشارع أمضى الحكومة غير الإسلامية.

مدفوعة، بأن الظاهر هو أن الشارع قد أمضى تصرفات الحكومة على أساس الحفاظ على حياة الإنسان وإخراجهم من الميادين الحيوانية إلى الميادين الإنسانية والتوافق والتلاحم والعدالة الإجتماعية المادية والمعنوية وتساوي الحقوق وعدم تضييع حقوق المظلومين بيد الظالمين والإبتعاد عن التحكم بالقوة على ضوء قاعدة حسن العدل وقبح الظلم، فإذا لامانع من التعامل مع الحكومة وبنوكها ومصارفها المالية بواسطة الممثلين لها.

ومن هنا، يظهر حال الحكومات غير الشرعية في البلاد الإسلامية، فإن الحاكم الشرعي وهو المجتهد الجامع للشرائط قد أمضى تصرفات هذه الحكومات بالنسبة إلى البنود والقوانين التي تكون في مصلحة الشعب ولم تكن محرمة في الشريعة المقدسة، مثلاً يجوز للمجتهد الجامع للشرائط إمضاء أجازات الموظفين في الدولة إذا كانت الأعمال المستأجر عليها حلالاً، ولم تكن محرمة في الشريعة الإسلامية لأن الإجارة على العمل المحرم باطلة، فإذا أمضى الحاكم الشرعي هذه الإجازات حكم بصحتها لأنها حينئذ قد صدرت من أهلها، وهو الحاكم الشرعي وإلا فلا يمكن الحكم بصحتها.

ومن الواضح، أن صحة هذه الإجازات والعقود منوطة بإمضاء ولي الأمر، وهو الفقيه الجامع للشرائط وإلا فهي فضولية ولا يمكن الحكم بصحتها، وعلى هذا فإذا أمضى الحاكم الشرعي عقود الموظفين وإجاراتهم على الأعمال والإشغال من قبل الحكومة في مختلف دوائرها حكم بصحة هذه العقود شريطة أن تكون تلك الأعمال من الأعمال المحللة والمباحة، فإذا صحت هذه العقود ملك الموظفون الأجور المحددة المعينة بإزاء أعمالهم، في مقابل ذلك ملك الحاكم الشرعي تلك الأعمال في ذمهم، ولهذا يجب عليهم الإتيان بالأعمال المذكورة المستأجر عليها حرفياً، فلا يجوز لهم التساهل والتسامح فيها والتقصير، ومنها إجازات البنوك والمصارف المالية الأفراد القائمين عليها والعاملين فيها فإن أعمالهم إن كانت من الأعمال

المحللة والمباحة جاز للحاكم الشرعي إمضاء هذه العقود والإجراءات، فإذا أمضاها صحت وترتب عليها آثارها الشرعية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الأموال الموجودة في البنوك الحكومية ومصارفها المالية تكون مشتركة بين الأوراق النقدية التي تطبع وتوضع فيها، وبين الأموال المأخوذة من الناس بعنوان الضريبة، وبين أموال الناس التي توضع فيها بعنوان الإستثمار والإتجار بها.

وعلى هذا فيجوز تصرف البنوك والمصارف في جميع هذه الأموال.

أما النوع الأول : فعلى أساس أنه ليس ملكاً لأحد، بل هي من المباحات الأصلية بدون سبق اليد المالكة عليه، ولا مانع من تصرف البنوك فيها بواسطة أفرادها القائمين عليها الممثلين لها في المعاملات والمبادلات التجارية والإستثمارية وغيرها من قبلها.

وأما النوع الثاني : فالظاهر أن أصحاب الضرائب كانوا قاصدين تمليك الحكومة وبنوكها تلك الضرائب، حيث إن العقلاء يرون أن الحكومة المذكورة وبنوكها ومصارفها المالية تملك إذا ملك فرد مالها، وقد تقدم أن هذا البناء من العقلاء ممضى شرعاً مشروطاً بأن لاتصرف الأموال الموجودة عندها في المعاملات المحرمة حتى في الشرائع السابقة.

أما النوع الثالث : فإن إيداع الناس أموالهم في تلك البنوك والمصارف إنما هو بعنوان القرض.

وللقرض تفاسير متعددة أظهرها وأقواها تفسيران :

الأول: أن معنى القرض تمليك العين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، فإن المقرض يملك عين ماله للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، لا مجاناً حتى لا يكون في ذمته شيء، ولا بالمثل أو القيمة لشيء آخر في ذمته، وإلا لكان القرض حينئذ مبادلة مال بمال كالبيع، فإذا ليس القرض في مقابل البيع، بل هو بيع لأن حقيقة البيع وروحه مبادلة مال بمال، لا بالمثل أو القيمة لنفس هذه العين، فإذا نفس هذه العين بماليتها النوعية في ذمته وليست هنا مبادلة مال بمال آخر.

كما أن الضمان في باب القرض غير الضمان في باب الغصب لأمرين :

الأول : أن الضمان في باب القرض بالجعل، والضمان في باب الغصب بالتلف، وهو ضمان اليد، وهو أمر قهري لأن الكبرى مجعولة في الشريعة المقدسة وأما تطبيقها على صغراها فهو قهري.

الثاني : أن العين بعينيتها الشخصية وبذاتها الفردية في عهدة الغاصب، ولهذا يجب عليه أن يردها إلى مالكها، وإذا تلفت بسبب أو آخر إشتغلت ذمته بماليتها النوعية من المثل أو القيمة، بينما العين في باب القرض ليست بعينيتها الشخصية في ذمة المقرض وعهدته، ولهذا لا يجب عليه ردّ نفس العين إلى مالكها، وإنما يجب عليه ردّ ماليتها النوعية من المثل أو القيمة.

وقد تقدم الكلام في ذلك أيضاً، وسوف يأتي بعض الإشكالات الواردة على هذا التفسير ونقده.

الثاني : أن المالك - الذي هو المقرض - أباح للمقرض حيازة العين المقرضة ووضعها تحت يده، في حوزته وأذن له ذلك لا مجاناً بل بضمان اليد، ولكن الضمان هنا بمجرد الأخذ والحيازة على أساس أن هذا المال قد تلف على المالك بمجرد الأخذ والحيازة، لأنه بمجرد الأخذ صار ملكاً للثاني وخرج عن ملك الأول.

وأما في باب الضمان فقد يكون بالتلف الحقيقي وقد يكون بالتلف الحكمي.

ثم إن الظاهر من هذين التفسيرين هو التفسير الأول.

وذلك لأن الظاهر بحسب المفاهيم العرفي الإرتكازي أن القرض أمر إنشائي اعتباري كالبيع ونحوه، غاية الأمر أن إنشاء المقرض تملك ماله للمقرض على وجه الضمان بمثله أو قيمته بنفس إعطائه للمقرض.

ومن هنا، يكون قوام القرض بالقبض على أساس أن المقرض قد أنشأ تملك ماله للمقرض بنفس إعطائه له، فإذا أخذ المقرض المال وجعله في حوزته وتحت يده فهو قبض وقبول به.

ولذلك يكون القبض مقوماً لحقيقة القرض لا أنه شرط خارجي تعبدي كما في بيع الصرف، وليس معنى القرض أن المقرض قد أباح وأذن

للمقترض حيازة ماله وأخذه، وأن المقترض يملك بمجرد الأخذ فإنه بذلك قد تلف على المالك وهو المقرض وخرج عن ملكه، فإنه خلاف الظاهر ولا يكون المتفاهم العرفي من القرض ذلك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن شعوب العالم الحر في تلك البلاد (الكافرة) يرون مالكية الحكومة وبنوكها ومصارفها المالية فيها وكذلك ثبوت الذمة لها، ولهذا يتعاملون معها جميع المعاملات المالية الإستثمارية والقطاعات التجارية والمشاريع التنموية الإقتصادية بكل أنواعها وأصنافها وبمختلف أشكالها في الأسواق العالمية والإقليمية والمحلية ولم يردع من الشارع عنها إلا المعاملات المحظورة المحرمة كالمعاملات الربويّة ونحوها.

ومن الواضح، أن المعاملات إنما هي بواسطة الأفراد القائمين عليها الممثلين لها في تلك المعاملات، لأن التعامل مع الجهات غير الواعية كالحكومة والبنوك والمصارف لا يمكن مباشرة، بل لابد أن يكون التعامل مع من تصح المعاملة معه بوصف كونه ولياً عليها.

وعلى هذا، فيصح إقراض البنوك الحكومية في تلك البلاد، وهي البلاد الكافرة والإقراض منها شريطة أن لا يكون ربوياً.

أما صحة الإقراض فلما مرّ من أن تلك البنوك في البلاد المذكورة تملك كالحكومة فيها بواسطة الأفراد القائمين عليها.

وأما صحة الإقتراض منها باعتبار أنها مالكة للأموال الموجودة فيها،
ومن هنا ينطبق القرض بكلا تفسيريهِ على المقام.


لحدّ الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الحكومات في البلاد
الأجنبية القائمة على أساس القوانين والمبادئ الوضعية والمصالح العامة
لشعوبها وإن كانت جهات عامة غير واعية، إلا أنه لمانع من التعامل معها
من جهة ما تقدم من عدم الشبهة في مالكتها بواسطة الأفراد القائمين عليها.

وكذلك في ثبوت الذمة لها، وعدم لزوم كون الإنسان الواعي مالكاً
لها، وقد جرت على ذلك سيرة العقلاء المرتكزة في أذهانهم، ويكفي في
ثبوت الإمضاء عدم الردع من قبل الشارع.

فإذاً لا فرق بين التعامل مع الحكومة الكافرة بواسطة ممثليها مباشرة،
والتعامل مع بنوكها بواسطة ممثليها، فإنه تعامل مع الحكومة بالواسطة.

هذا إذا لم تكن البنوك والمصارف النقدية في البلد شخصية معنوية
مستقلة، وأما إذا كانت كذلك فهي تتعامل مع الودائع وأموال الناس
كشخصية مستقلة، لا كشخصية آلية وأداة للحكومة.

ثم إن البنوك والمصارف تعمل لنفسها وتقوم بالإقتراض والأقتراض
وبعقود المضاربة وغيرها مع رجال الأعمال المستثمرين، بينما الحكومة تعمل
للشعب كافة ولتطور البلد إقتصادياً أمنياً ثقافياً بكل أشكالها وأنواعها
بمختلف الجهات التي تخدم الشعب كافة، ولهذا تكون الحكومة جهة آلية.



المقام الثاني
في البنوك الأهلية للكفار

الكلام في المقام الثاني

فيقع في البنوك الأهلية للكفار من جهات

الجهة الأولى : لا شبه في صحة المعاملات غير المحظورة والمحرمة مع البنك الأهلي سواء أكان رأس ماله من فرد واحد أو جماعة معينة منه كالبيع والشراء وسائر الإستثمارات والتجارات والتبادلات المالية والمشاريع الإقتصادية بمختلف أشكالها وأنواعها معه.

وقد تقدّم أنه لآمانع من أخذ مال الكافر إذا لم تترتب عليه مفسدة دينية أو دنيوية.

وأما أخذ مال الكافر بالتبادلات التجارية والإستثمارية والمشاريع الإقتصادية فلا مانع منه، لأن هذه التبادلات محكمة بالصحة.

والخلاصة، أنه لا يجوز أخذ مال الكافر بالطرق غير المشروعة كالسرقة ونحوها.

الجهة الثانية : هل يجوز للمسلم إيداع ماله في بنوك الكفار بفائدة ؟

والجواب : قد يقال كما قيل : بجوازه بمقتضى القاعدة - مع قطع النظر عن النص الخاص - شريطة أن لا يكون الكافر ذمياً، فعندئذٍ يجوز أخذ الفائدة على أساس جواز أخذ مال الكافر سرقة، فإذا جاز أخذ ماله بالسرقة فكيف لايجوز أخذ الفائدة منه بالإقراض ؟

ولكن لا يمكن المساعدة عليه، وقد تقدّم أنه لا يجوز أخذ مال الكافر بالطرق غير الشرعية كالسرقة والخيانة وغيرها.

الجهة الثالثة : لو فرض أنه يجوز أخذ مال الكافر بالسرقة، فهل يملك ما أخذه وسرقه ؟

والجواب : أنه لا يملك، لأن النهي عن السرقة يتكفل التكليف والوضع معاً، فإن السارق لا يملك المال المسروق سواء أكان من مسلم أم من كافر. وعلى الجملة، فقد أشرنا سابقاً أنه لا يجوز أخذ مال الكافر بالتحكّم والقوة وبالقهر والغلبة إذ لا دليل على ذلك.

نعم، يجوز أخذ ماله شريطة أن لا يترتب عليه أية مفسدة دينية أو إجتماعية، كما إذا تخيل الكافر أن هذا المال مال زيد المسلم - مثلاً - وقام بتسليمه إليه جاز له تسلّمه وتملّكه حيث لا يترتب عليه أي مفسدة، وكذلك يكون عدم جواز أخذ مال الكافر بالربا على القاعدة، لما تقدّم من أن الشارع أمضى المعاملات العقلائية من القطاعات التجارية والمشاريع الإستثمارية جميعاً إلاّ المعاملات الربويّة كالقروض الربوية ونحوها، فإذا إقراض الكافر بفائدة باطل كإقراض المسلم بفائدة، لأنه غير ممضى شرعاً.

وعليه فكيف يكون إقراض الكافر بفائدة جائزاً ؟

وليس عدم جوازه من جهة أنه لم يثبت جواز تسلط المسلم على ذمة الكافر، وإنما الثابت جواز اخذ ماله الخارجي مجاناً شريطة عدم ترتب مفسدة عليه.

وبكلمة، أن التسلط على مال الكافر وأخذه مجاناً بدون ترتب أي مفسدة عليه جائز.

وأما التسلط على ماله الخارجي وأخذه مجاناً بالتحكم والقوة فإنه غير جائز، وأما التسلط على ذمة الكافر وإشغال ذمته بالمال قهراً عليه مجاناً فغير ثابت، كأن ينشئ المسلم ثبوت ألف دينار - مثلاً - في ذمة الكافر بدون أي مبرر خارجي، وقيل أنه : نافذ وثابت في ذمته فلا دليل عليه.

والثابت إنما هو الأول، وأما الثالث فلا دليل عليه لاستقلال ولا في ضمن القرض، بل قد مر أن مقتضى القاعدة عدم جوازه، وكذلك لا دليل على جواز الثاني، بل الدليل على عدم جوازه موجود، هذا بحسب مقتضى القاعدة.

النصوص الخاصة في إقراض الكافر ربوياً

منها، مرسله الصدوق رحمته الله وقد جاء فيها، قال الصادق رحمته الله: ليس بين المسلم وبين الذمي رباً^(١) فإنها تدل على جواز أخذ الربا من الذمي، فإذا جاز أخذه منه جاز أخذه من غير الذمي بطريق أولى ضرورة أن الذمي ليس أسوأ حالاً من غير الذمي، فإذا هذه المرسله تدل بالأولوية القطعية على جواز أخذ الربا من غير الذمي.

ومنها، رواية حريز عن زرارة عن أبي جعفر رحمته الله قال: ((ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده وبين أهله رباً، أمّا الربا في ما بينك وبين مالا تملك))، قلت : فالمشركون بيني وبينهم رباً؟ قال : ((نعم))^(٢)، وهذه الرواية معارضة للرواية الأولى.

ومنها، رواية عمرو بن جميع عن أبي عبد الله رحمته الله قال : قال رسول الله رحمته الله : ((ليس بيننا وبين أهل حربنا رباً، نأخذ منهم ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولانعطيهم))^(٣)، وليس المراد من أهل الحرب في مقابل الذمي فإنه مصطلح الفقهاء فإنهم جعلوا أهل الحرب في مقابل الذمي.

(١) وسائل الشيعة / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٦ / كتاب التجارة / باب الربا / باب ٧ / ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٥-١٣٦ / كتاب التجارة / أبواب الربا / ب ٧ / ح ٣ .

(٣) وسائل الشيعة / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٥ / كتاب التجارة / أبواب الربا / ب ٧ / ح ٢.

ومن الواضح، أنه لا يمكن حمل الرواية على ما هو مصطلح بين الفقهاء الذي جاء متأخراً عن الرواية، فإذاً الظاهر أن المراد من أهل الحرب الكافر الذي يعيش حالة الحراة مع المسلمين بنفسه أو بمجتمعه، فإذاً تكون هذه الرواية أخص من الرواية الثانية.

فإذاً هذه الرواية لاتشمل الذمي، والرواية الثانية تشمل الذمي أيضاً. وكيف كان فهذه الروايات بأجمعها ضعيفة من ناحية السند، فلا يمكن الإعتماد على شيء منها، فإذاً المرجع مقتضى القاعدة. وقد عرفت أن مقتضى القاعدة عدم جواز القرض الربوي مطلقاً بين المسلم والمسلم، وبين المسلم والكافر، وبين الوالد والولد، وبين الزوج والزوجة.

فهنا جهات من البحث :

الجهة الأولى : هل يجوز للمسلم أن يأخذ مقدار الفائدة من الكافر بعنوان أنه ماله لابعنوان الفائدة على القرض ويملك بالحيازة، بإعتبار أن الكافر يرى أن المسلم يستحق عليه مقدار الفائدة ؟

والجواب : أنه يجوز للمسلم ذلك شريطة أن لا يترتب عليه مفسده تضر بسمعة الإسلام والمسلمين ولا يستلزم الكذب.

الجهة الثانية : هل يجوز الإقتراض من الكافر غير الذمي بفائدة ؟

والجواب : انه لا يجوز، وقد تقدم أن الشارع قد ردع عن القروض الربويّة بالكتاب والسنة، فإنّ سيرة العقلاء وإن جرت على المعاملات الربويّة منها القروض الربويّة، إلّا أنه قد ورد ردع من الشارع بنصّ من الكتابة والسنة، ومقتضى إطلاق النصوص الرادعة أن عملية الإقراض والإقراض بفائدة تكون محرمة، بلا فرق بين أن تكون عملية الإقراض بفائدة من مسلم للمسلم، أو مسلم للكافر، وكذلك الحال في الإقراض فإنه لا فرق بين أن يكون إقراض المسلم من المسلم أو من الكافر بفائدة فكما أن الأول محرّم، فكذلك الثاني.

والخلاصة، أن النصوص من الكتاب والسنة تدل على أن القرض الربوي محرّم في الشريعة المقدسة، وهو ينطبق على عملية كل من الإقراض والإقراض بفائدة، فإن هذه العملية سواء أكانت إقراضاً أم كانت إقراضاً إذا كانت بدون فائدة فهي جائزة ولا بأس بها مطلقاً، وأما إذا كانت مع الفائدة فهي محرمة تكليفاً ووضعاً، وإن كانت مع الكافر، هذا.

ويمكن التفصي عن ذلك : بأن المال الذي يسلمه إليه الكافر باسم القرض يأخذه بقصد الحيازة، وأما دفع ذلك المال مع الزيادة بعد ذلك إليه فهو مجبور عليه، ويدفعه أياه قهراً لا من باب أنه مديون له بدين ربوي.

هذا كله في الأموال الموجودة في البنك المختص بالكفار كما إذا كان المودعون فيه كلهم منهم.

الجهة الثالثة : أن المودعين إذا كانوا أعم من الكفار والمسلمين، فهل يمكن تملك ما يؤخذ من هذا البنك من المال بالحيازة أم لا ؟

والجواب : أن الآخذ تارة يعلم، أو على الأقل يطمئن بأن ما أخذه من المال ليس فيه مال المسلم، وأخرى يعلم إجمالاً بأن فيما أخذه مال المسلم أيضاً.

أما على الأول، فلا إشكال في أن ما أخذه جميعاً ملكه.

وأما على الثاني، فهل يجري حكم المال المجهول مالكة بإعتبار أنه من الحلال المختلط بالحرام ؟

والجواب : أنه لا يجري عليه حكم المال المجهول مالكة، لما تقدم من أن كل من أودع ماله في البنك فقد رفع اليد عن شخص ماله في مقابل أن ماليته النوعية مضمونه مائة بالمائة وأجاز تصرف البنك فيه، فإذا يجوز للبنك أن يعطيه لشخص آخر مالاً بدلاً من ماله أو قرضاً، لأن ما أخذ وإن كان فيه عين مال المسلم إلا أنه أجاز للبنك التصرف فيه في مقابل ضمان ماليته النوعية من المثل أو القيمة، ولهذا يجوز له أن يتصرف فيه ما شاء كإقراضه لرجال الأعمال المستثمرين بغرض إنشاء المشاريع والمصانع والمعامل أو لإكمالها.

فإذاً كل فرد إذا أخذ من البنك مالاً يعلم أنه مال مسلم آخر، جاز له أن يتصرف فيه ما شاء وأراد، لأن مالكة أجاز للبنك وأذن له بالتصرف فيه بإعطائه لشخص قرضاً أو منحةً أو هديةً أو ما شاكل ذلك.

والنكته، فيه ما أشرنا إليه آنفاً من أن المالك قد رفع اليد عن عين ماله الشخصية في مقابل ضمان ماليته النوعية.

وقد تقدّم أن هناك تفسيرين معروفين مهمين للقرض دون باقي التفسيرات :

التفسير الأول : أن معنى القرض تمليك المقرض ماله للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة.

التفسير الثاني: أن معنى القرض، هو أن المقرض أباح للمقترض حيازة ماله وأخذه وجعله تحت يده ويتملك هذا المال بمجرد الأخذ والحيازة مع الضمان وهو ضمان اليد، فإذاً حقيقة القرض على ضوء هذا التفسير هو إبراز المقرض رضاه بتملك المقرض ماله بمجرد الأخذ والحيازة لا مجاناً بل مع الضمان، وهو ضمان اليد.

والقرض بالتفسير الثاني لا ينطبق على المقام، لأنه بهذا التفسير يكون ضمان المقرض مال المقرض إنما هو بإتلافه بالتملك، فإنه في نفسه موجب للضمان، والمفروض أن إتلاف مال الكافر غير الذمي بالتملك لا يوجب الضمان.

وحيثُذ، فلا موضوع للبحث عن أن القرض بهذا التفسير هل ينطبق على المقام أم لا ؟

نعم، القرض بالتفسير الأول ينطبق على المقام، لأن الكافر في مقام إقراضه المقترض يقصد إنشاء تملك ماله له على وجه الضمان بالمثل أو القيمة.

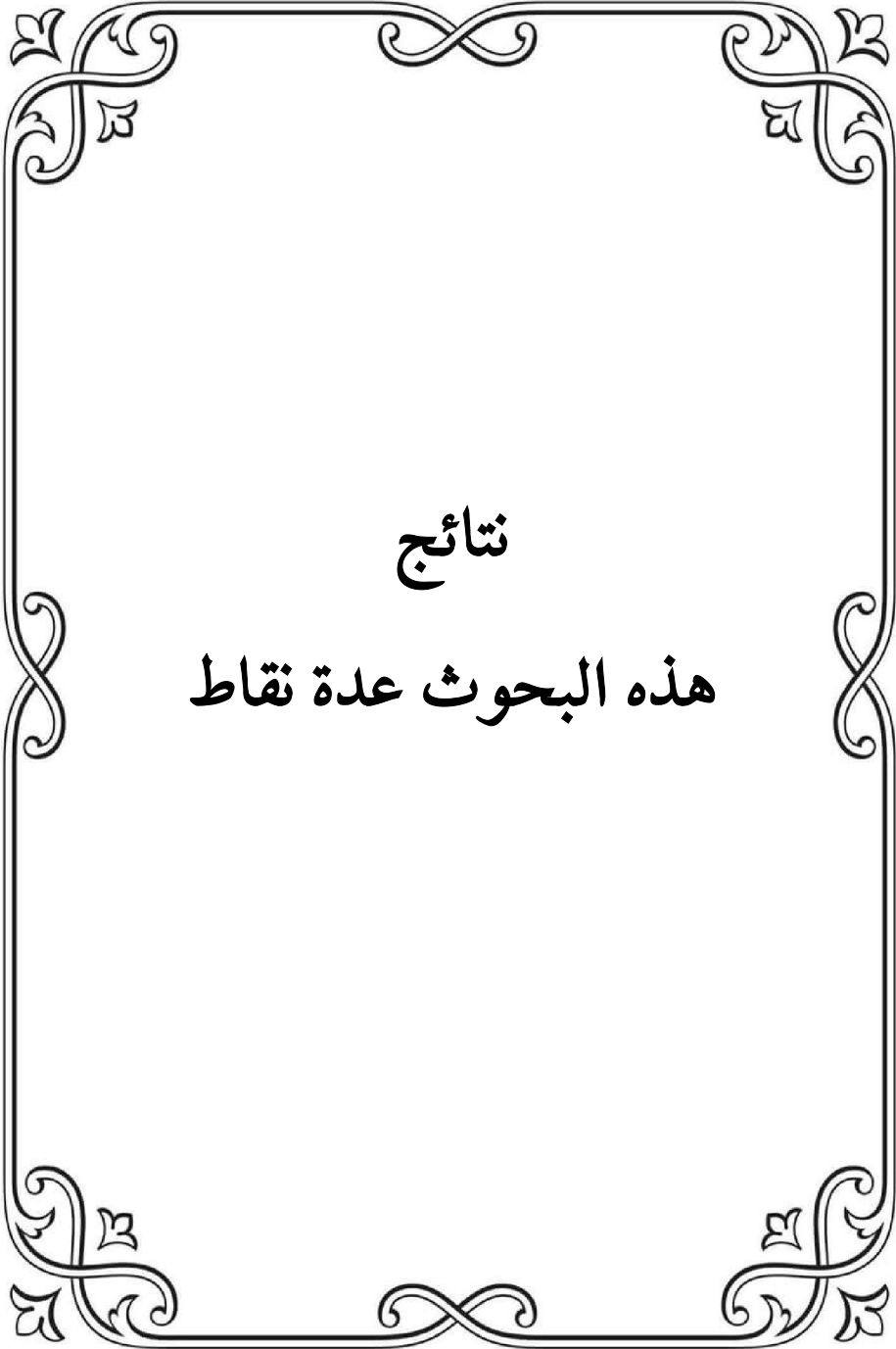
وعلى هذا، فإن كان بلا إشتراط الفائدة فهو جائز تكليفاً ووضعا، وأما مع اشتراط الفائدة فهو غير جائز كذلك.

الجهة الرابعة : أن الكافر كما يملك المال بالبيع والشراء وسائر المعاملات والتبادلات التجارية كما تقدم، كذلك يملك الأراضي الموات بعملية الإحياء، وأما الأراضي المحيطة طبيعياً وغيرها من الثروات الطبيعية فإنما تملك بالحيازة والإستيلاء عليها ببذل الجهد والعمل في ضمن إطار عام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

وأما إذا كانت الحيازة والإستيلاء على الثروات الطبيعية منها الأراضي المحيطة طبيعياً بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة فلا يعترف الإسلام بها كمصدر للملك أو الحق هذا.

ولكن ملكية الكافر الأرض الميتة بعملية الأحياء وتوفير شروط الحياة والثروات الطبيعية منها الأراضي العامرة طبيعياً إنما هي قبل تشريع ملكية الأنفال للإمام عليه السلام، وأما بعد تشريع ملكية الأنفال له عليه السلام منها الأراضي

الموات والأراضي المحيية طبيعياً ورؤوس الجبال والآجام وغيرها، فثبوت ملكيتها للكافر محل كلام وإشكال، لأن تلك الأراضي حيث إنها ملك للإمام عليه السلام فطبيعة الحال يتوقف جواز التصرف فيها بالإحياء ونحوه على إذن الإمام عليه السلام، وتتمام الكلام في ذلك في كتابنا الأراضي.



نتائج

هذه البحوث عدة نقاط

نتائج هذه البحوث عدة نقاط :

النقطة الأولى : إن إقراض المسلم الكافر فإن كان بدون اشتراط الفائدة فهو جائز، كإقراض المسلم المسلم بدون فائدة، وإن كان مع اشتراط الفائدة فهو غير جائز، لأنه ربا والربا ملغي عن الفائدة في رسالة السماء.

فإذا لافرق بين إقراض المسلم المسلم وإقراضه الكافر، فإن كان بدون الفائدة فهو جائز وحسن، وإن كان مع الفائدة فهو غير جائز وقبيح.

وأما إقتراض المسلم من الكافر، فإن كان بدون اشتراط الفائدة فلا بأس به، لأنه كإقتراض المسلم من المسلم بدون الفائدة.

وأما مع اشتراط الفائدة فلا يجوز، لأنه ربا كما هو الحال في إقتراض المسلم من المسلم مع الفائدة، فإذا لا فرق بين إقتراض المسلم من المسلم أو من الكافر لا مع اشتراط الفائدة ولا بدونها.

نعم، فرق بينهما من ناحية أخرى، وهي أن القرض بكلا تفسيريه ينطبق على إقتراض المسلم من المسلم، ولا ينطبق على إقتراض المسلم من الكافر إلا بتفسيره الأول دون الثاني.

النقطة الثانية : إن البنوك الأهلية في البلاد الأجنبية حالها حال البنوك الأهلية في البلاد الإسلامية، فتجوز عملية الإقراض والإقتراض منها.

أما إقراضها فإنما هو بواسطة أصحابها القائمين عليها، وتنطبق حقيقة القرض بكلا تفسيريها على إقراض تلك البنوك، وأما الإقتراض منها فهو صحيح على التفسير الأول للقرض دون الثاني، بينما الإقتراض من البنوك الأهلية للمسلمين في البلاد الإسلامية صحيح على كلا تفسيري القرض.

ولافرق بين الإقراض والإقتراض فإنه مع إشتراط الفائدة غير جائز، وبدون اشتراطها جائز كما تقدم.

النقطة الثالثة : هل يمكن إشتغال ذمة الكافر بالفائدة في القرض الربوي؟

والجواب : أنه لا يمكن إشتغال ذمته بها ولا اشتغال ذمة المسلم بها، لأن القرض الربوي ملغي في الشريعة المقدسة، فإن الشارع قد ألغى الفائدة الربوية عن الفائدة.

لوضوح أن القرض الربوي إذا كان باطلاً وملغياً عن صفحة الرسالة السماوية فكيف يعقل إشتغال ذمة المقترض بالفائدة ؟

النقطة الرابعة : إنا لو سلمنا اشتغال ذمة الكافر بالفائدة بسبب القرض، فلا ملازمه بين إشتغال ذمته بها بالقرض الربوي، وبين إشتغال ذمته بها مجاناً وقهراً بأن يفرض تسليط المسلم على ذمة الكافر، وتملك شيء فيها قهراً ومجاناً وبدون عوض، كأن ينشأ المسلم ثبوت شيء في ذمته كألف دينار - مثلاً - بدون أي سبب خارجي، ويقال بصحة هذا الإنشاء وثبوت

ذاك المبلغ في ذمته قهراً، ضرورة أنه لادليل عليه بل لادليل على تسلط المسلم على مال الكافر الخارجي بالقوة..

لما تقدم من أنه لا يجوز التسلط على مال الكافر بالسرقة والخيانة والغدر وغير ذلك من الطرق غير المشروعة.

وكذلك لا يجوز التسلط على ماله إذا ترتبت عليه مفسدة ولو في المستقبل، وإن لم يكن التسلط عليه بالقهر والغلبة.

النقطة الخامسة : قد تقدم أنه يجوز للمسلم أخذ الفائدة بعنوان مال الكافر لابعنوان الفائدة على القرض الربوي، باعتبار أن الكافر معتقد بأن المسلم مستحق للفائدة، ولهذا يقوم بتسليمها إليه بنفسه ومباشرة أو بواسطة وكيله أو نائبه بأختياره وأرادته، فإذا لامفسدة في أخذها ولو في المستقبل، هذا شريطة أن يكون المسلم ناوياً في نفسه إيداع ماله عنده بقصد الأمانة لالقرض.

والخلاصة، أنه يمكن التخلص عن الربا بأحد الطريقتين التاليتين :

الأول : أن على المسلم إستلام الفائدة من الكافر عند تسليمها إليه بقصد ماله لا بقصد الفائدة على القرض، هذا إذا أودع المسلم ماله عند الكافر أو في بنكه بعنوان القرض الربوي.

الثاني: أن على المسلم إيداع ماله في بنك الكافر الأهلي بغاية الحفاظ عليه على أساس أنه مضمون، لا بنية القرض الربوي فإنه محرم تكليفاً أيضاً.

وحيثُ، فإذا أعطى بنك الكافر الفائدة أخذها ويملكها بالحيازة بعنوان أنها مال الكافر، كما أن بنك الكافر إذا أقرض المسلم ربوياً، فعلى المسلم أن يأخذ القرض بنية مال الكافر لا بنية القرض الربوي، وأما في ردّ الفائدة إليه فهو مجبور عليها.

النقطة السادسة : أن الأموال الموجودة في البنوك الأهلية في البلاد الأجنبية مختلطة من أموال أصحابها وأموال الحكومة من الضرائب وودائع الناس والنقود التي تطبع وتصل إليها بسبب أو آخر قبل أن تقع في حيازة المسلم هذا.

ولإشكال في صحة الإقراض من أموال أصحابها إذا كان بدون فائدة، كما أنه لا إشكال في حرمة إذا كان مع إشرط الفائدة.

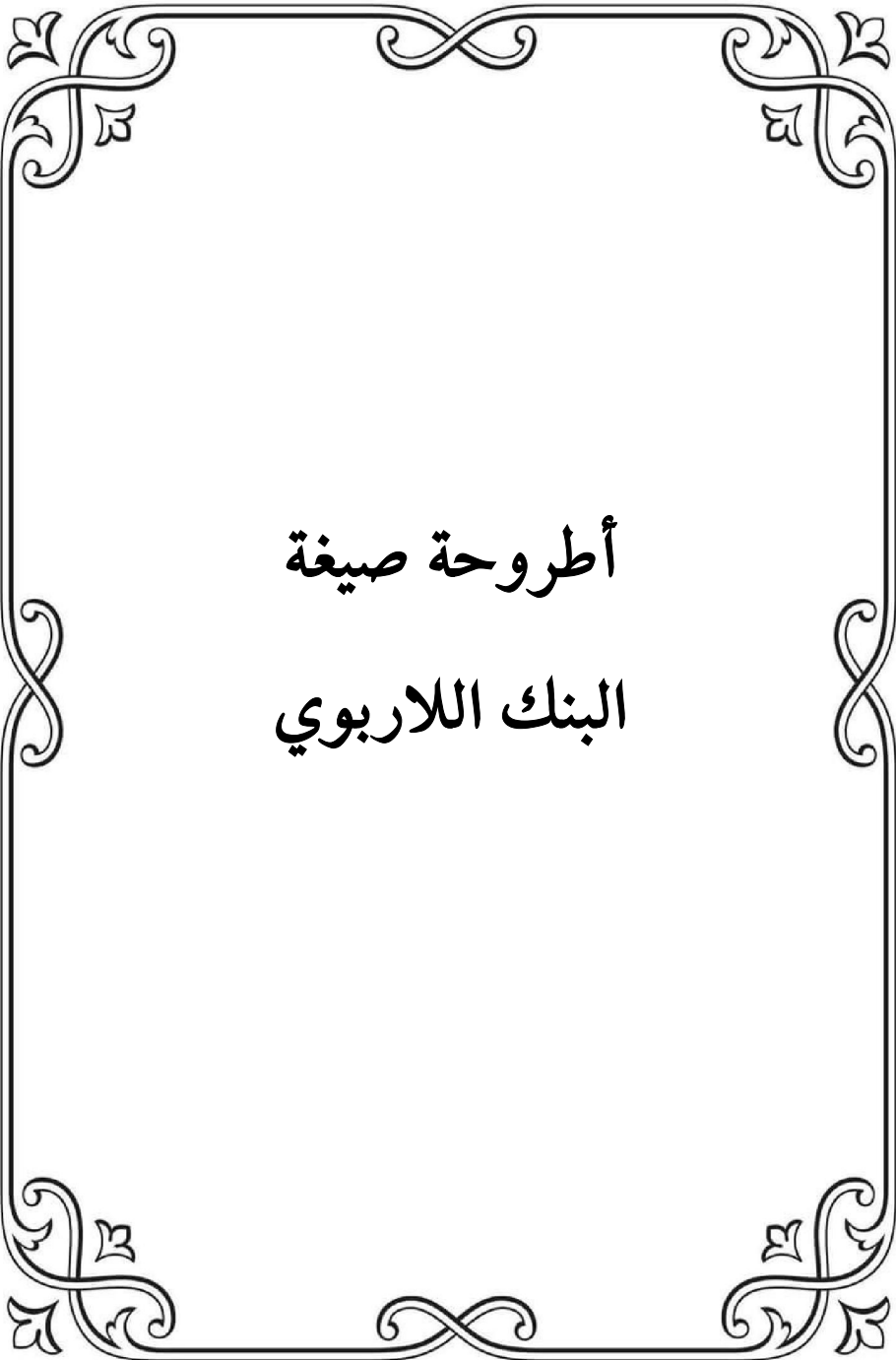
وكذلك من ودائع الناس والنقود والتي تطبع وتصل إليها قبل أن تقع في حيازة الناس، وإلا دخلت في ودائعهم.

وأما الضرائب، فحيث إنها أموال الكفار فيجوز للمسلم أخذها إذا دفعت إليه من قبل تلك البنوك.

نعم، إذا كانت البنوك الأهلية في البلاد الإسلامية، وكانت فيها الضرائب بسبب أو آخر ووصلت إليها الضرائب التي أخذتها الحكومة من الناس غصباً، فإن أخذ شخص منها من البنوك بالإقراض أو بمعاملة أخرى يعامل مع المأخوذ معاملة مجهول المالك.

أطروحات فكرية/ الأطروحة الرابعة ١٥١

النقطة السابعة : أن الروايات التي إستدل بها على أنه لا ربا بين المسلم والكافر بأجمعها ساقطة من ناحية السند فلا يمكن الإستدلال بها على ذلك كما تقدم.



أطروحة صيغة
البنك اللاربوي

أطروحة صيغة البنك اللاربوي

((لا يخفى أن أطروحة صيغة البنك الربوي التقليدي تختلف عن أطروحة صيغة البنك اللاربوي)) .

بيان ذلك، إن أطروحة صيغة البنك اللاربوي إنما هي في الدولة الإسلامية الشرعية، وهي دولة قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين ويكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، وهو قد تسلّم زمام القيادة الشاملة في الدولة في كل مرافقها وأركانها ومفاصلها الإجتماعية ويضع البنك أطروحته الإسلامية اللاربوية كجزء من أركان الدولة الإسلامية وصورتها الكاملة الشاملة للمجتمع الإسلامي كافة.

وأما إذا كانت الدولة غير إسلامية ولم تكن قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، فلا محالة يكون التخطيط لإنشاء بنك لاربوي بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع الرأسمالي، بأعتبار أن تلك الجوانب مبنية على النظام الرأسمالي مضموناً وروحاً، فإذاً بطبيعة الحال أطروحة البنك اللاربوي في تلك الدولة تكون بصيغة مستقلة عن سائر قوانين الدولة ونظامها المجتمعي، بينما أطروحة البنك اللاربوي في الدولة الإسلامية القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين جزء من نظام هذه الدولة، لأن النظام الإسلامي في كافة أركان هذه الدولة وجوانبها مترابطة الأجزاء فلا يمكن التفكيك بينها.

وعلى هذا، فحرمة الربا إنما تطبق في الدولة غير الإسلامية في البنك الأربوي فحسب ولا تطبق في سائر البنوك والمؤسسات النقدية، لأن كثيراً من أنشطة النظام الإسلامي تبقى معطلة في واقع الحياة الإجتماعية كما هو الحال في الدول الموجودة في البلاد الإسلامية.

أطروحة صيغة البنك الربوي التقليدي وهي قائمة على علاقتين مستقلتين :

الأولى : علاقة البنك بالمدوعين.

الثانية : علاقة البنك برجال الأعمال المستثمرين.

وهاتان العلاقتان متباينتان فلا صلة لأحدهما بالأخرى، فإن علاقة البنك بالمدوعين علاقة المدين بالدائنين، وعلاقة البنك برجال الأعمال المستثمرين علاقة الدائن بالمدينين.

فإن المدوعين يقومون بإقراض البنك بوضع ودائعهم وأموالهم فيه، والبنك يملك هذه الودائع بالقبض والحيازة، فإذا يكون البنك مديناً للمودعين وأصحاب الودائع وهم دائنون.

ثم إن البنك يقوم بإقراض ما ملكه من الودائع والأموال لرجال الأعمال المستثمرين الذين يلجأون إلى البنك لأخذ المبالغ التي يحتاجونها من النقود في إنشاء المشاريع التي تحتاج إلى المال والإستثمارات التي في

أطروحات فكرية/ أطروحة صيغة البنك اللاربوي ١٥٧

القطاعات التجارية والصناعية والزراعية والثقافية بمختلف أشكالها وأنواعها.

ومن هنا، يكون البنك الربوي من أهم وأكبر العوامل في الحياة الإقتصادية في العالم ويستمد أهميته في الحياة الإقتصادية من كونه قوة قادرة على تجميع رؤوس الأموال بإغراء الناس بالفائدة وإعطائها للمودعين. كما أن البنك يأخذ الفائدة من رجال الأعمال المستثمرين على القروض التي أعطاها لهم.

أطروحة صيغة البنك اللاربوي

وهي مبنية على العلاقة بين أصحاب الودائع ورجال الأعمال المستثمرين مباشرة، ودور البنك اللاربوي فيها دور الوسيط بين الطرفين فقط وهما المالك وهو المودع والعامل وهو رجال الأعمال، والبنك اللاربوي يمارس بوصفه وسيطاً بين الطرفين، ووكيلاً عن أصحاب المال في الإتفاق مع العامل وأن الودائع أمانة عند البنك وليست ملكاً، لأنها ليست قرضاً للبنك.

وهذه العلاقة، وهي العلاقة بين المالك والعامل تسمى في مصطلح الفقه الإسلامي بالمضاربة، غاية الأمر أن المضاربة تارة تكون بين الطرفين مباشرة وبدون أي وسيط، وأخرى تكون بواسطة الوسيط بينهما، وهو وكيل عن صاحب المال في الإتفاق مع العامل بشروط سوف نشير إليها.

فالتبجعة، أن البنك اللأربوي الذي هو بديل عن البنك الربوي التقليدي يمثل في الواقع ونفس الأمر عقد المضاربة في الفقه الإسلامي، وهو عقد خاص ويكون غالباً بين طرفين يقومان بإنشاء عقد تجاري باسم المضاربة فيكون رأس المال من المالك والعمل من العامل ويحددان حصة كل منهما بنسبة مئوية من ربح المشروع، وأما إذا لم يربح وظل رأس المال بحالة لم يزد ولم ينقص فلم يكن لصحاب المال إلا رأس ماله وليس للعامل شيء، وإن خسر المشروع وتلف جزء من رأس المال تحمل المالك الخسارة دون العامل لأنه أمين فلا يضمن إلا إذا كان التلف بتقصير منه، وهذه هي الصيغة العامة للمضاربة.

وأما المضاربة في المقام فلها أطراف ثلاثة :

- ١- المالك : بصفة كونه صاحب رأس المال، ويطلق عليه أسم المضارب.
- ٢- العامل : وهو الذي يقوم بالعمل الإستثماري التجاري، ويطلق عليه أسم المضارب.
- ٣- البنك : بوصفه وسيطاً بين الطرفين ووكيلاً عن المالك في الأتفاق مع العامل.

شروط الأعضاء

غير خفي أن البنك بوصفه الوسيط بين المالك والعامل لايقوم بدوره في الوساطة والتوكيل عن المالك، إلا في فرض توفر شروط معينة في المودع وفي العامل المستثمر.

الشروط المعتبرة في المودع والمستثمر

وهي كالآتي :

الشرط الأول : أن يكون المودع ملتزماً بإلزام شرعي بإبقاء وديعته إلى فترة يمكن الإتجار والإستثمار بها، فإذا وافق على ذلك فهو، وإن لم يوافق لم يسمح له بالإشتراك في عقود المضاربة، ولم يقبل البنك الوكالة عنه في هذا الفرض.

الشرط الثاني : قبول المودع ما إقترحه البنك من الصيغة الخاصة للمضاربة وما أدرجه من الشروط والخصوصيات في هذه الصيغة، وإن لم يقبل لم يسمح له بالإشتراك في عقود المضاربة.

الشرط الثالث : أن يسعى البنك جاهداً بتوفير المناخ المناسب لإنشاء عقود المضاربة مع عملائه ورجال الأعمال المستثمرين، ولايتجاهل في تهيئة الفرص المناسبة والمتاحة له في إنشاء تلك العقود ولايتسامح في تأخير إستثمار الأموال الموجودة عنده.

الشرط الرابع: أن يكون للبنك كامل الحرية من قبل أصحاب الودائع في التصرف في تلك الودائع بإبرام عقود المضاربة في الأسواق المالية العالمية أو الإقليمية أو المحلية بأنواع المعاملات والإستثمارات والمشاريع الإقتصادية بمختلف أشكالها وأنواعها مع عملائه ورجال الأعمال، هذا مع أخذ مؤشرات السوق بنظر الإعتبار وتحسن أوضاعها في العرض والطلب والصعود والنزول بالنسبة إلى بعض المواد دون بعضها الآخر، فلا بد من ملاحظة ما هو الأنسب والأفنع في التعامل به بعقود المضاربة..... وغيرها.

الشرط الخامس : مراقبة البنك بدقة لأوضاع السوق ومؤشراته في العرض والطلب وتقلبات الأسعار فيها عالمياً ومحلياً، وعلى هذا فإن كانت مؤشرات السوق تميل إلى تحسين أوضاعه في المستقبل قام بالعملية، وإلا فلا.

الشرط السادس : تعزيز عنصر الثقة والأمانة في العامل المضارب لدى البنك الممول بأن يكون أميناً وثقة، ويشهد على أمانته ووثاقته شخصان ثقتان يعرفهما البنك بحيث يحصل من شهادتهما الوثوق والإطمئنان بأمانة المستثمر العامل ووثاقته، أو هو يعرفه أنه رجل أمين وثقة وعارف بتقلبات السوق وإلا فليس بإمكان البنك عقد المضاربة معه أو سائر العقود الإستثمارية بدون الإطمئنان والوثوق بوصفه أميناً.

ومن الطبيعي، أن القوانين الشرعية وحدها لا تكفي طالما لم تتوفر فيها حدود معقولة من الأخلاق والأمانة والوثاقة التي تحافظ على أموال الغير.

الشرط السابع : أن يكون للعامل المستثمر خبرة سابقة في مجال التجارة والصناعة والزراعة والمشاريع الإقتصادية الربحية، وأيضاً له خبرة بأوضاع السوق ومؤشراته في الصعود والنزول والعرض والطلب.

فإذا كان العامل المستثمر كذلك فإنه يحصل للبنك الإطمئنان الكافي بكفاءة العامل المستثمر وقدرته على إستثمار الأموال التي سيأخذها من البنك في مجالات قليلة المخاطرة على أساس أن له خبرة سابقة في المجال الذي يقوم بإستثمار الأموال فيه.

الشرط الثامن : أن يقدم البنك دراسة متكاملة عن مفهوم التجارة وحدودها سعةً وضيقةً وتصديراً وإستيراداً ودراسة أوضاع السوق في العرض والطلب والمؤشرات التي تشير إلى تحسن أوضاع السوق وغير ذلك.

كما أن على العامل المضارب أن يتبادل مع البنك ما لديه من الخبرة في أوضاع السوق، وعليه أن يخضع لما يملي البنك عليه من الشروط والقيود لكي يكون بإستطاعة البنك تقدير نتائجها والسيطرة عليها لتجنب من الوقوع في المخاطرة فيها.

الشرط التاسع : تقييد البنك العامل في عقد المضاربة بإن لا تتجاوز المصارف والأجور عن حدّ معين ومعقول يتم الإتفاق عليه، وإلاّ فعليه ضمان الزائد.

الشرط العاشر : يشترط البنك على العامل المستثمر تزويده بكافة المعلومات عن آلية سير دورة نموّ عملية المضاربة وتطورها في الأسواق المالية من ساعة تنفيذها إلى ساعة شراء البضائع والمواد المتفق عليها وعن حدود سعرها ووقت الشراء والتفاوت بين السعرين وكميتها إلى إنتهاء مدة عقود المضاربة، وبإمكان البنك المحافظة على هذه المعلومات بفتح إضبارة لكل عملية عقد المضاربة، وما يتعلّق بها من البداية إلى النهاية كتقلبات الأسعار الواقعة فعلاً والمحتملة في المستقبل من قبل العامل المستثمر وهكذا، وتزويد البنك بهذه المعلومات وطريقة الإتصال به بما يحدده البنك نفسه فإن بإستطاعته أن يهيئ إستثمارات لهذه المعلومات، وبإمكان عملاء البنك الإتصال به بأي طريقة أمكن الإتصال بها.

وهذه الشروط بأجمعها شروط إئتمانية تعزز ثقة البنك وقناعته الكافية بالمدع وهو رب المال والعامل، وهو عملاء البنك من رجال الأعمال وقدرته على إستثمار الأموال التي يأخذها من البنك بعقد المضاربة والإتجار بها في مجالات قليلة المخاطرة، فإذا حصلت الثقة والقناعة الكافية للبنك فإنه يقوم بدراسة المشروعات الربحية التي تقدّم العامل المستثمر طلب المال من البنك من أجل القيام بإستثمار هذه المشروعات عن طريق المضاربة أو المشاركة أو المراجعة وإنشاء المشاريع الإقتصادية الربحية والصناعية والزراعية والثقافية.

ولهذا، يكون على البنك كوسيط ووكيل عن المودع أن يسعى جاداً لتهيئة الأرضية لعقود المضاربة الناجحة مع عملائه من رجال الأعمال في المشاريع الإقتصادية الربحية وإلزامهم بهذه العقود في تلك المشاريع التي تقل مخاطرها، ولايجوز له تأخير عقود المضاربة بالأموال التي يتسلمها ولا التساهل والتسامح في تهيئة الفرصة المناسبة لنجاح المضاربة.

وعلى ضوء البنك اللاربوي، فالودائع التي يتسلمها من المودعين باقية على ملكية أصحابها، ولا تنتقل إلى البنك عن طريق القرض كما هو الحال في البنوك الربوية.

وعلى هذا، فالبنك كما أنه وكيل من قبل المودعين في استثمار أموالهم بعقود المضاربة الناجحة، كذلك هو وكيل من قبلهم في إنشاء الشركة بين أموالهم بنحو الإشاعة بحيث يكون مجموع الأموال والودائع ملكاً مشاعاً لمجموع المودعين فكل واحد منهم مالك لجزء من المجموع بنحو الإشاعة وبنسبة من ماله في المجموع.

وعلى هذا الأساس، فيكون رأس المال في كل عقد مضاربة مشتركاً بين مجموعة من المودعين، وهذا يعزز ثقة المودعين بنجاح المضاربة وتقليل مخاطرها، على أساس أن احتمال الخسران في تمام هذه العقود غير محتمل عادة وبحساب الإحتمالات.

وبكلمة، أن وديعة كل مودع وإن كانت تظل محتفظة في ملكية صاحبها لها ولا تنتقل ملكيتها إلى البنك، كما هو الحال في البنوك الربوية، إلا أنها لا تبقى منعزلة عن ودائع الآخرين لأن البنك بمقتضى وكالته عن أصحابها ككل يقوم بالإجراء الشرعي، وهو جعل مجموع الودائع ملكاً مشاعاً بين جميع المودعين، وعليه فحصة كل مودع من هذا المجموع بنسبة وديعته.

ونتيجة ذلك، أن رأس المال في كل مضاربة مشترك بين الجميع بنحو المشاع وبنسبة وديعته، فإذا إحتتمل الخسارة مفقود في جميع عقود المضاربة، ضرورة أنه لا يحمتمل الخسارة في كل عقد من هذه العقود المتعددة الكثيرة، وعليه فيكون الربح مضموناً، لأن إحتتمال الخسران في كل عقد من عقود المضاربة بحساب الإحتتمالات غير موجود، وعليه فكما أن الربح والفائدة مضمون في البنوك الربوية التقليدية، فكذلك مضمون في البنوك اللاربوية.

والخلاصة، أن لدى توفر الشروط المفروضة على المودع، وهو رب المال وتوفر الشروط المفروضة على العامل المستثمر، وسعي البنك في إنشاء عقود المضاربة الناجحة في الإستثمارات الربحية وإطلاعه على السوق ومعلوماته عنه ومؤشراته من حيث العرض والطلب والصعود والنزول في الحال أو في المستقبل.

أطروحات فكرية/ أطروحة صيغة البنك اللاربوي ١٦٥

ومضافاً إلى ذلك إشترك المودعين جميعاً في عقود المضاربة وغيرها كلّ بنسبة وديعته، وبالنظر إلى جميع ذلك فإن احتمال الخسارة مفقودة مائة في المائة.

وأما الربح فهو حاصل كذلك، ولاسيما في هذه العصور التي يكون احتمال الخسران في الإستثمارات والتبادلات التجارية بمختلف أشكالها وأنواعها قليلاً جداً بل يكاد يكون معدوماً.

حقوق الأعضاء الثلاثة

العضو الأول وهو المودع وحقوقه :

الحق الأول : تعزيز ثقة المودع وقناعته الكافية بالربح والفائدة في استثمار أمواله ووداعه بعقود المضاربة الناجحة أو غيرها، فكما أن الفائدة مضمونة في البنوك التقليدية الربوية، فكذلك لا بد أن تكون مضمونة في البنوك اللاربوية، لأننا لو لم نحتفظ على هذه الدوافع، وهي تعزيز الثقة والقناعة الكافية وغيرها، فسوف ينصرف أصحاب الودائع عن إيداع أموالهم في البنوك اللاربوية ويتجهون إلى البنوك الربوية.

وقد تقدمت معالجة هذه المشكلة بالدوافع الدنيوية مضافاً إلى ما سيأتي من الدوافع الدينية الإسلامية.

الحق الثاني للمودع : أن وديعة كل مودع في البنوك الربوية مضمونة مائة في المائة، لأنها تضمن الوديعة لصاحبها بصفة كونها قرضاً، مضافاً إلى الفائدة التي تدفعها البنوك الربوية لأصحاب الودائع الثابتة بأسم الفائدة على القرض.

وبكلمة، إن الوديعة في البنوك الربوية بوصفها قرضاً وليست وديعة بالمعنى الفقهي، فإذا كانت كذلك فهي مضمونة بمثلها إذا كانت مثلية في الذمة وبقيمتها إذا كانت قيمية، ولهذا تكون الفوائد التي يتقاضاها المودعين فوائد على القرض.

وأما في البنوك اللاربوية فيما أنها ودائع بالمعنى الفقهي وباقية في ملك أصحابها فلا تكون مضمونة من هذه الناحية، وهذا جانب سلبي بالنسبة إلى البنوك اللاربوية ويدفع أصحاب الودائع إلى إيداع أموالهم ووضعها في البنوك الربوية.

ولكن للبنك ومن أجل تعزيز ثقة المودعين بنظامه الإسلامي أن يقوم بضمان الوديعة بقيمتها الكاملة للمودع في حالة وقوع الخسارة على رأس المال المشروع، ولإمانع من قيام البنك بذلك بإعتبار أنه يلعب دور الوسيط لا دور العامل لكي يقال : إن العامل لا يضمن رأس المال في عقد المضاربة لأنه أمين.

ونقصد بهذا الضمان، تعهد البنك للمودع بقيمة الوديعة عند وقوع الخسارة عليها في عقد المضاربة إذا تلفت بدون تفريط من العامل المستثمر وتقصيره.

وبعبارة أخرى، إن الضمان المعاملي يتصور على نحوين :

الأول : نقل الدين من ذمة إلى ذمة، وهذا هو المشهور بين الأصحاب والمرتكز في الأذهان ومورده الدين خاصة.

الثاني : التعهد بشيء وجعله في مسؤولية شخص وعهدته، ومرده في نهاية المطاف إلى إشتغال ذمته ببدله على تقدير التلف من المثل أو القيمة، وهذا معنى آخر للضمان عرفاً على تقدير التلف، وهو يتصور في الديون والأعيان.

أما في الديون فليس معناه نقل الدين من ذمة المدين إلى ذمة الضامن، ولا ضم ذمة إلى ذمة فإنه باطل شرعاً، بل معناه التعهد بأداء الدين مع بقاءه في ذمة المديون، ومن هذا القبيل قبول البنك للشيكات، فإنه لا يقصد به نقل الدين من ذمة المديون إلى ذمته ولا الضم فإنه باطل شرعاً، بل يقصد به معنى آخر للضمان وهو تعهده بأداء الدين إلى الدائن خارجاً مع بقاءه في ذمة المديون، وعدم إنتقاله إلى ذمته.

ونتيجة هذا التعهد، أن للدائن أن يرجع إلى البنك إذا امتنع المدين عن أداء الدين في ذمته ومطالبته بذلك على أساس تعهده به.

وأما في الأعيان، فلأن معناه تعهد الشخص بتكفل الخسارة للعين وتداركها في حال وقوعها عليها، لأن مقتضى القاعدة هو أن تلف المال من كيس المالك لا من كيس غيره، ولكن إذا تعهد غيره بتكفل خسارته وتداركها إذا وقعت كانت خسارته عليه لاعلى مالكة وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن البنك بتعهده للمودع خسارة وديعته في حال تلفها من دون تقصير من العامل.

ومن الواضح، أن البنك الوسيط إذا تعهد للمودع كذلك، فقد تعززت ثقته وقناعته الكافية بأن وديعته مضمونة، ولن تقع الخسارة عليه إذا تلفت هذا نظير الضمان في باب الغصب، فإن الغاصب ملزم شرعاً بأداء نفس العين المغصوبة إلى مالكة مادامت موجودة وببديلها من المثل أو القيمة في حال تلفها، غاية الأمر أن الضمان في باب الغصب يكون على القاعدة، وفي المقام يكون بالجعل والشرط لاعلى القاعدة.

فالنتيجة، في نهاية المطاف أن الوديعة في البنك الإسلامي اللاربوي مضمونة مائة في المائة، كما أنها مضمونة في البنك التقليدي الربوي كذلك، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن نسبة الفوائد التي تتقاضاها البنوك الإسلامية اللاربوية على استثمار الودائع بعقود المضاربة مع عملائها من رجال الأعمال المستثمرين على ضوء الشروط المتقدمة تكون بدرجة أكبر من

الفوائد التي تتقاضاها البنوك الربوية على القروض، ولاسيما إذا كانت الظروف الاقتصادية العالمية أو الإقليمية أو المحلية في نمو وتحسن مستمر حسب مؤشرات السوق.

ومن الطبيعي، أن ذلك من العوامل المهمة في جلب الناس إلى إيداع أموالهم في البنوك اللاربوية، هذا مضافاً إلى العامل الديني النفسي هذا.

ولكن قد يناقش في ذلك بالفرق بين عقود المضاربة في البنوك الإسلامية اللاربوية وبين القروض الربوية، في البنوك التقليدية الربوية لأن الفائدة على القروض الربوية مضمونة، بينما الفائدة على عقود المضاربة في البنوك الإسلامية غير مضمونة، على أساس أنه لا يمكن دفع احتمال الخسارة في العقود المذكورة نهائياً مهما كانت مؤشرات أوضاع السوق في صالح تلك العقود، لأنها لا تدفع احتمال الخسارة بأسباب غير متوقعة، ولهذا السبب لا يرغب الناس بوضع أموالهم في البنوك الإسلامية اللاربوية ويتجهون إلى إيداعها في البنوك التقليدية الربوية.

والجواب : أن بإمكان البنك اللاربوي تقليل احتمال الخسارة في عقود المضاربة الإستثمارية إلى حدّ الصفر بحساب الإحتمالات على أساس أن البنك لا يقوم بإبرام عقد المضاربة بحساب كل عميل من عملائه بنحو مستقل بماله الخاص، بل هو يقوم بعقود إستثمارية ربحية متعددة الأطراف ومختلفة الأنواع التجارية مع أخذ أوضاع السوق ومؤشراتها وتوفير الشروط

في العاملين من رجال الأعمال في الإعتبار برأس مال مشترك بين مجموعة من عملائه أصحاب الودائع، وكل كتلة منهم لا يقل عددها عن مائة فرد - مثلاً - بل ربما يبلغ العدد الألف.

وعلى هذا، فجميع أعضاء الكتلة مشتركون في رأس مال كل عقد من عقود المضاربة أو غيرها بنسبة مئوية.

وعلى أساس ذلك، فإحتمال الخسارة في تمام هذه العقود غير محتمل على حساب الإحتمالات، وأما احتمالها في بعض هذه العقود دون بعضها الآخر وإن كان موجوداً إلا أنه ضعيف جداً على ضوء المواصفات والشروط التي تكون هذه العقود مبنية عليها، فإذا أصل الفائدة مضمون مائة في المائة، بل قد تكون الفائدة في هذه العقود أكبر بكثير من الفائدة على القروض الربويّة ولاسيما إذا كانت أوضاع السوق في تحسّن ونموّ مستمر عالمياً وإقليمياً.

الحق الثالث للمودع : لاشبهة في أن للمودع حق سحب الوديعة في أجل معين، ولا فرق في ثبوت هذا الحق بين المودع للوديعة في البنك التقليدي الربوي والمودع للوديعة في البنك اللاربوي، غاية الأمر أن الفائدة التي تعين في البنك الربوي للمودع على الوديعة التي هي قرض في الحقيقة حسب أطروحته ثابتة بإعتبار أنها جعلت له على القرض إلى أجل معين، فإذا وصل هذا الأجل، فللمودع سحب وديعته.

وأما في البنك اللاربوي فحيث إن الفائدة فيه ليست على القرض باعتبار أن القرض الربوي ملغى في الدين الإسلامي بل على الإستثمارات كعقود المضاربة وما شاكلها، وعلى هذا فعلى البنك اللاربوي أن يقوم بإقراض مجموعة من الودائع وأموال الناس الموجودة عنده المتقاربة في الآجال لرجال الأعمال المستثمرين لإنشاء المشاريع التجارية والصناعية وغيرها المتعددة المتنوعة، وهكذا طبقة بعد طبقة عرضاً وطولاً، وعند حلول الآجال فيإمكان المودعين سحب ودائعهم وفسخ عقود المضاربة ونحوها، وأخذ فوائدهم من بداية الإستثمارات إلى نهايتها، وبإمكان البنك الإستمرار على هذه المشاريع الحיוية بإقراض رجال الأعمال من ودائع أشخاص أخرى الموجودة عنده، وهكذا كما أن بإمكان البنك اللاربوي أن يشترط على المودع عدم سحب وديعته إلى سنة أو أكثر أو أقل في ضمن قبول الوديعة، وبذلك يحل المشكلة.

وبكلمة، واضحة قد يقال كما قيل : إن البنك اللاربوي يواجه صعوبة كبيرة من هذه الناحية، على أساس أن ودائعه تتحول إلى المشاريع التجارية والصناعية وعقود المضاربة والشراكة والمراجعة وغيرها.

والجواب : أنه لا يواجه من هذه الناحية أي صعوبة، لأن البنك المذكور يعلم بداية الودائع الثابتة الموجودة عنده ونهايتها، وهو يقوم بإقراض هذه الودائع لرجال الأعمال المستثمرين في إنشاء المعامل والمشاريع الإقتصادية بمختلف أنواعها وأصنافها وأشكالها، ويعلم أن الفترة الزمنية بين

بداية هذه الودائع ونهايتها تكفي لإنشاء تلك المشاريع أو إكمالها، وإلا فمن الواضح أن البنك اللاربوي لا يقوم بذلك إذا لم تكن الفترة الزمنية بين المبدأ والمنتهى كافية لإنشاء تلك المشاريع الإقتصادية، وهذا واضح، فإذا كيف يواجه صعوبة من هذه الناحية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فهو كما يقوم بإقراض الودائع الثابتة لرجال الأعمال المستثمرين كذلك يقوم بإقراض الودائع المتحركة لرجال الأعمال المستثمرين بنحو عقود المضاربة وسائر الإستثمارات الإقتصادية إذا علم بأن أصحابها أرادوا سحب ودائعهم، فيمكنهم الحفاظ على هذه العقود الإستثمارية بدفع ودائعهم إليهم من الأموال الموجودة عنده وإلا فلا يجوز له إقراضها والإستثمار بها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة : وهي أن الفائدة كما أنها مضمونة في البنوك الربويّة كذلك مضمونة في البنوك اللاربوية، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، بل تكون الفائدة في البنوك الإسلامية اللاربويّة بمراتب أكثر من الفائدة في البنوك على النظام الرأسمالي الربوي.

ولهذا قلنا : أن دور البنوك اللاربويّة لا يقل عن دور البنوك الربوية في الحياة الإقتصادية ونموها ونشاطاتها الحيوية في الحركات التجارية والقطاعات الإستثمارية في الأسواق العالمية (البورصات)، هذا كله بالنظر إلى العامل المادي.

وأما العامل الديني الروحي المعنوي الإسلامي، فهو الأكبر والأهم والأقوى في الإندفاعات إلى إيداع الناس أموالهم العاطلة في البنوك اللاربوية لأنه يتطلب من المسلمين ككل بحكم إعتقادهم بالإسلام ومسئوليتهم أمام الله تعالى، والحفاظ على أصالتهم وإستقلالهم في تشريعاتهم المستمدة من الكتاب والسنة والإندفاع على إيداع أموالهم وودائعهم في البنوك اللاربوية بدلاً عن البنوك الربوية.

وإن شئت قلت : إن البنوك والمؤسسات المالية اللاربوية تقدّم أطروحة جديدة في التعاملات البنكية الصيرفية تجسّد فيها القيم الدينية الرسالية المعنوية الروحية ويمارسونها لابدافع أنها مجرد عمل تجاري ربحي، مضافاً إلى ذلك أنها أسلوب من أساليب العمل بالإسلام وأحكامه الشرعية، على أساس أن أطروحة البنك اللاربوي مبنية على قيم الرسالة الإسلامية وأحكام الشريعة الخالدة وتؤكد أصالة المسلمين في الأحكام التشريعية القيمة المستمدة من الكتاب والسنة في طول التاريخ وتحمل الأطروحة بدور التغيير الإسلامي وتهيء للمسلمين خطة هذا التغيير على مستوى النظري ومستوى العملي وهو الإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية والتقييد بحدود الشريعة المحمدية، ومن الواضح أن هذا العمل الديني الروحي الرسالي من أهم أسباب أندفاع المسلمين إلى إيداع أموالهم العاطلة في البنوك اللاربوية زائداً على العوامل الدنيوية.

البنك اللّاربوي وحقوقه

غير خفي أن البنك اللّاربوي ليس عضواً أساسياً في عقود المضاربة والتعاملات والاستثمارات والمشاريع التجارية والصناعية بإعتبار أن البنك ليس طرف المعاملة، لأنه ليس صاحب المال ولاصاحب العمل، لأن صاحب المال هو المودعون وأصحاب العمل هم رجال الأعمال المستثمرون، فالبنك اللّاربوي دوره دور الوساطة بين الطرفين ووكيل منهما، أما من أصحاب الأموال والودائع فإنه وكيل في إقراض ودائعهم وأموالهم الموجودة عنده لرجال الأعمال المستثمرين بعقود المضاربة وغيرها لإنشاء المشاريع الإقتصادية التجارية والصناعية، وهكذا أما هو وكيل من رجال الأعمال المستثمرين فإنه بدلاً من أن يذهب رجال الأعمال إلى المودعين ويفتشون عنهم واحداً واحداً ويحاولون الإتفاق معهم، يقوم البنك وكالة عنهم - أي عن رجال الأعمال- بتجميع أموال هؤلاء المودعين عنده ثم يتيح الفرصة لرجال الأعمال أن يراجعوا إليه ويتفقوا معه مباشرة على استثمار أي مبلغ بإمكانهم استثماره بإنشاء المشاريع التجارية والصناعية وغيرها بعقود المضاربة أو نحوها.

ومن الواضح، أن قيام البنك بهذه الوساطة بين المالك والعامل وممارستها يقدم خدمة كبيرة لرجال الأعمال وأصحاب الودائع معاً.

وعلى هذا، فمن حق البنك إن يطلب مكافئة على هذه الخدمة المحترمة، ثم إن هذه المكافئة تارة تتعين باتفاق الأطراف الثلاثة - وهي البنك اللاربوي، ورجال الأعمال، وأصحاب هذه الودائع- من الإرباح بنسبة معينة للكل، وحينئذٍ فإذا فرضنا عدم تحقق الربح بسبب أو آخر وإن كان بعيداً بل لا يمكن عادة بحساب الإحتمالات على تفصيل تقدم، ولكن إذا افترضنا ذلك فالخسارة تقع على جميع الأطراف، وأخرى تتعين بعنوان الأجرة في مقابل تقديمه الخدمة لكل من العامل المستثمر وصاحب الوديعة، وفي هذا الفرض فمرة تعين أجرة واحدة لمجموع خدمته لكل منهما معاً، وأخرى تعين في مقابل الخدمة لكل منهما أجرة مستقلة، بمعنى أجرة في مقابل خدمته لرجال الأعمال، وأجرة في مقابل خدمته لأصحاب الودائع، ولا فرق بين أن تكون هذه المكافئة على أساس الجعالة أو على أساس أجرة العمل.

وعلى هذا الفرض، فالبنك يستحق الأجرة سواء أكانت هناك أرباح أم لم تكن، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، حيث إن ضمان رؤوس الأموال والودائع الموجودة عند البنك اللاربوي في عهده، بينما لا يتحمل البنك الربوي شيئاً من الخسارة في نهاية المطاف.

فلهذا لا بد أن يزيد في مكافئته التي يتقاضاها لقاء عمله عن مقدار الذي يحصل عليه البنك الربوي.

ثم إن للبنك اللاربوي أن يستقرض الأموال الموجودة عنده من أصحابها لنفسه، ويقوم بإستثمارها بواسطة أفراده القائمين عليه والممثلين له.

فعندئذٍ لعقد المضاربة عضوان :

الأول المودع وهو المالك.

والثاني العامل المستثمر وهو صاحب العمل.

نتيجة البحث عدة نقاط

النقطة الأولى : أن البنوك اللاربوية بتعهدها خسارة الودائع لو وقعت تعزز ثقة المودعين وقناعتهم الكافية بأن ودائعهم مضمونة مائة في المائة.

النقطة الثانية : أن البنوك اللاربوية تقوم بإشتراك رؤوس أموال عقود المضاربة المتعددة في مختلف المشاريع الإستثمارية في كتلة كبيرة من المودعين بدرجة أن إحتمال الخسارة في الكل معدوم بحساب الإحتمالات وإحتمال الفائدة في الكل موجود.

النقطة الثالثة : أن الحكومة إذا كانت إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، بأن يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع،

أطروحات فكرية/ أطروحة صيغة البنك اللاربوي ١٧٧

فبطبيعة الحال تكون البنوك والمؤسسات المالية قائمة على أساس النظام الإسلامي اللاربوي، فإن الحكومة إذا كانت شرعية فجميع أركانها طولاً وعرضاً سعة وضيقاً ومفاصلها ونواحيها شرعية وقائمة على أساس مبدأ الشرع.

وأما إذا لم تكن الحكومة شرعية بأن لا يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع فلا محالة تكون البنوك والمؤسسات المالية فيها قائمة على أساس النظام الرأسمالي الربوي، وحيث إن الحكومات في البلاد الإسلامية جميعاً غير شرعية ولم تكن قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، فإذاً بطبيعة الحال أنها بتمام أركانها ومفاصلها ونواحيها الطولية والعرضية غير مبنية على النظام الإسلامي وإن كان كثير من قوانينها غير مخالفة للأحكام الشرعية على أساس أنها تقع في منطقة الفراغ، ولهذا بإمكان الحاكم الشرعي الجامع للشرائط إمضاء هذه القوانين حتى تصبح صحيحة كإمضاء عقود وإيجارات الموظفين والعاملين فيها شريطة أن لا تكون الإجارة على الحرام أو ترك الواجب أو على خلاف مصلحة البلد، وإلا فلا يجوز للحاكم الشرعي إمضاؤها، ولو أمضاها فلا أثر له، لوضوح أن إمضاءه لا يحلل الحرام ولا يصح الإجارة على الحرام.

والخلاصة، أن الحكومة الإسلامية بتمام أركانها إنما شكلت في عصر النبي الكرم ﷺ، وبيده وتحت إمرته وولايته في فترة حياته.

وأما بعد حياته^{رحمته}، فلم تشكل الحكومة الإسلامية بكافة أركانها وأجهزتها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن من حق البنك اللاربوي تعزيز الثقة بالعامل المستثمر وأمانته بإعتبار أن البنك المذكور ضامن لرؤوس أموال عقود المضاربة على تقدير التلف، ولهذا لا بد من التأكد مسبقاً على أمانة العامل، وقد تقدم في شروط التوكيل أنه لا بد أن تكون للبنك فكرة كاملة عن حدود عمل المستثمر ومشروعه سعة وضيقاً وإلزامه بكافة المعلومات عن أوضاع السوق وأسعار المواد وتقلباتها، وأيضاً إلزام المستثمر بإخباره بأسعار البيع والشراء التي تزيد عن سعر الشراء وتحقق بذلك ربحاً معقولاً قياساً بأسعار السوق السائدة.

والخلاصة، أنه لا بد أن تكون للبنك اللاربوي معرفة كاملة عن أوضاع السوق وتقلبات الأسعار ومؤشراته بالرجوع إلى الخبراء وسماسرة الأسواق الإستثمارية والتجارية والمبادلات المالية والمشاريع الإقتصادية بكافة أنواعها وأشكالها وأسعارها وتقلباتها ومؤشراتها، ولبنك أن يعرف ما هو مشروعه وما نوع الصفقة التي عقد عليها بعقد المضاربة حتى يسدّ عليه جميع طرق التلاعب بالفوائد والأرباح والأسعار ورؤوس الأموال ونوع المشروع والصفقات التي يقوم بإستثمارها وهكذا لكي يطمئن البنك ويتعزز ثقته بالعامل المستثمر من كافة الجوانب مائة في المائة.

وقد تقدم أن للعقد المضاربة في البنك اللاربوي ثلاثة أعضاء :

العضو الأول : المودع، وهو مالك رأس المال.

العضو الثاني: العامل المستثمر، وهو صاحب العمل.

العضو الثالث: البنك، وهو ليس عضواً أساسياً في الواقع.

لأن عقد المضاربة قائم بالطرفين :

الأول: المالك، وهو صاحب المال.

الثاني : العامل المستثمر، وهو صاحب العمل، والربح يقسم بينهما

بنسبة مئوية.

وأما البنك في المقام، فهو ليس عضواً للمضاربة، بل هو وسيط بينهما، أي بين المودع وهو صاحب المال وبين العامل المستثمر وهو صاحب العمل، ولهذا لا يكون شريكاً في الفائدة والربح، وهو وكيل عن المودع في إيداع أمواله وودائعهم للإستثمار لعملائه من رجال الأعمال المستثمرين بعقد المضاربة ونحوها.

ثم إن البنك الذي هو واسطة بين الطرفين ووكيل عن المودعين في إيداع أموالهم وودائعهم للإستثمار في المشاريع الإقتصادية لرجال الأعمال المستثمرين بعقد المضاربة أو غيرها من العقود الإستثمارية، فإنه بدلاً من أن يذهب رجال الأعمال إلى المودعين وأصحاب الأموال - ويفتشون عنهم

واحداً واحداً حتى يجدون من يتفقون معه ويحاولون الوصول إليهم - يقوم البنك بجمع أموال هؤلاء المودعين وبذلك تتاح الفرصة لرجال الأعمال أن يراجعوا البنك، وبعد المراجعة يقومون بعقود المضاربة الإستثمارية معه كل بحسب إمكان إستثماره من المبلغ بشكل ناجح ومفيد.

ومن الواضح، أن البنك بهذه الوساطة قد قدم خدمة محترمة لرجال الأعمال.

وعلى هذا، فمن حق البنك أن يطلب منهم مكافئة على هذه الخدمة المحترمة، وهذه المكافئة تتمثل في الجعالة، وهي لاتقل عن الفائدة التي يأخذها البنك الربوي وقد تكون أكثر، والسبب في ذلك أن البنك اللاربوي يختلف عن البنك الربوي في نقطتين :

النقطة الأولى : أن الفائدة التي يتقاضاها المودع من البنك الربوي بنسبة معينة خمسة في المائة أو عشرة في المائة، وكذلك الفائدة التي يتقاضاها البنك الربوي من رجال الأعمال المستثمرين بإعتبار أنها فائدة على القرض. بينما الفائدة التي يتقاضاها المودع من البنك اللاربوي غير معينة وغير محددة إلا بالكسور كالنصف أو الثلث أو الربع وهكذا، والفائدة التي يتقاضاها البنك من رجال الأعمال ليست جزءاً من الفوائد والأرباح التي يكتسبها رجال الأعمال من الاستثمار والاتجار بعقود المضاربة أو غيرها،

أطروحات فكرية/ أطروحة صيغة البنك اللاربوي ١٨١

بل هي مكافئة بديلة عن الخدمة التي قدمها البنك اللاربوي لرجال الأعمال.

النقطة الثانية : أن الفائدة التي يتقاضاها كل من المودع عن البنك الربوي والبنك عن رجال الأعمال بنسبة معينة محدّدة في الخارج لاتزيد ولاتنقص، بينما الفائدة التي يتقاضاها المودع من الواسطة - وهي البنك اللاربوي - لم تكن بنسبة معينة في الخارج وتزيد وتنقص تبعاً لنجاح العقود المضاربية ونحوها الإستثمارية وتحسن أوضاع السوق وعدم نجاحها.

فإن للبنك اللاربوي أن يشترط على المالك - وهو المودع - في ضمن عقد بأن يتنازل عن نسبة معينة من أرباحه، وعدم كون النسبة محددة لا يضر بصحة الشرط، وسوف يأتي تفصيلاً.

ثم إن البنوك والمؤسسات المالية في الدول الإسلامية جميعاً قائمة على أساس النظام الرأسمالي الربوي.

نعم، لو فرضنا أن هناك دولة إسلامية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، فبطبيعة الحال يكون جميع بنوكها ومؤسساتها المالية وغيرها قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين ولا يكون مخالفاً للأحكام الشرعية

ولكن هذا مجرد إفتراض لا واقع موضوعي له في الواقع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، أن بإمكان فرد أو جماعة تأسيس بنك على أساس النظام الإسلامي اللاربوي ويقوم بتحريك الناس وتشويقهم الروحي

الإسلامي من جهة، والمالي من جهة أخرى، بوضع أموالهم وإيداعهم فيه حتى يتمكنوا من جمع الأموال فيه، ويقوم بإستثمارها والإتجار بها بعقود المضاربة أو غيرها حسب أوضاع السوق ومؤشراتها على ضوء شروطها التي تقدمت.

ومن الطبيعي أن الفوائد والأرباح المترتبة على هذه العقود والشركات الإستثمارية لاتقل في أسوأ الحالات عن الفوائد والأرباح المترتبة على القروض الربوية، هذا مضافاً إلى أنها مطابقة للأحكام الشرعية، والقروض الربوية مخالفة لها و محرمة في الشريعة الإسلامية ومعيقة للقيم الدينية.

وبكلمة، أن البنك القائم على أساس النظام الرأسمالي الربوي يستمد أهميته في الحياة الإقتصادية ونموها بوصف أنه قوة قادرة على جمع أموال الناس بإغرائهم بالفائدة التي يعطيها لهم، ثم إنهم يدفعونها إلى رجال الأعمال للإستثمار بها باسم القروض في مختلف المشاريع الصناعية والزراعية والتجارية وغيرها.

أما البنك الإسلامي اللاربوي فنجاحه منوط بوصفه قوة قادرة بصيغته الخاصة على تحريك الناس وتشويقهم بعامل مادي وروحي بوضع أموالهم وإيداعها فيه حتى يقوم بالدور الذي يقوم به البنك الربوي، ويلعب نفس دوره بدفع تلك الأموال بأيدي الأكفاء من رجال الأعمال في المجالات الإستثمارية والمشاريع الإقتصادية والتنموية والقطاعات التجارية في الدول

أطروحات فكرية/ أطروحة صيغة البنك اللاربوي ١٨٣

النامية، حتى تلعب دورها في الحياة الإقتصادية في البلد بإنتاجها الفوائد والأرباح الكبيرة فيه.

فالنتيجة، في نهاية المطاف أن في البنك الإسلامي اللاربوي عاملاً دينياً بمعنى أنه بتمام فروعاته لا يكون مخالفاً للأحكام الشرعية.

ومن الواضح، أن لهذا العامل دوراً كبيراً وأساسياً في تحريك الناس من الداخل النفسي وإغرائهم من الخارج في وضع أموالهم وإيداعهم فيه بدل إيداعها في البنك الربوي.

وعامل مادي، وهو الفوائد والأرباح المترتبة على الإستثمار بعقود المضاربة ونحوها، وقد تقدّم أنها لا تقل عن الأرباح والفوائد المترتبة على القروض الربوية.

فصل

في أقوال الأصحاب حول

(حقيقة عملية القرض)

بشكل أوسع

فصل

في أقوال الأصحاب حول

(حقيقة عملية القرض) بشكل أوسع

في هذا الفصل مجموعة من التفاسير للقرض عمدتها تفسيران :

التفسير الأول: أن حقيقة القرض تملك العين المقترضة للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة لا مجاناً.

وقد ذكر شيخنا الأنصاري رحمته : أن القرض تملك عين على وجه الضمان، وقد اختار هذا التفسير السيد الأستاذ رحمته وقال في توضيح ذلك : إن حقيقة القرض عبارة عن أن الشخص المقرض يقوم بتمليك عين ماله للشخص المقترض، لا مجاناً ولا على نحو المبادلة والمعاوضة، بل على وجه الضمان بمثلها أو قيمتها، لأن المبادلة والمعاوضة إنما تتصور بين شيئين متغايرين في الوجود.

ومن الواضح، أنه لاتغاير بين الشيء ومثله أو قيمته، لأن مثل الشيء أو قيمته وجود ثانوي له، وهو وجوده في الذمة من المثل إن كانت العين الخارجية مثلية، أو القيمة إن كانت قيمية - وهو الجامع بوجوده النوعي الذي يعبر عنه بماليته النوعية، لا وجود حقيقي عيني له، فإنه في الخارج لا في الذمة، ولهذا لا يرى العرف التغاير بينهما حتى تتصور المبادلة أو المعاوضة

بينهما، لأنها إنما تتصور بين شيئين متغايرين مستقلين في الوجود، ولا تتصور بين الشيء ووجوده الثانوي في الذمة، وهذا أيضاً وجود حقيقي واقعي، غاية الأمر أن ظرفه الذمة لا الخارج.

فإذاً يكون هذا التمليك في مقابل ورود نفس هذا الشيء في ذمته لا ورود شيء آخر فيها.

ومن هنا، يكون القرض مثل الغصب من جهة، ويختلف معه من جهة أخرى، أما جهة الاختلاف فلأن العين المغصوبة في عهدة الغاصب من حين الغصب، ولهذا، يجب عليه ردها إلى مالكها، بينما لا يجب على المقرض ردّ نفس العين المقرضة لأنها ملكه، وتدخل في ملك المقرض من الأول بمقدار ماليتها النوعية.

وأما أنه مثل الغصب، فإن العين المغصوبة إذا تلفت ضمن الغاصب مثلها أو قيمتها، بينما المقرض من حين عقد القرض يضمن مثل العين المقرضة أو قيمتها، فكما لا يصدق عنوان المبادلة والمعاوضة على ضمان الغاصب بعد تلف العين المغصوبة، فكذلك لا يصدق على ضمان المقرض العين المقرضة بالمثل أو القيمة.

والخلاصة : أن العين المقرضة تدخل في ملك المقرض بمجرد عقد القرض لا مجاناً بل بضمان مثلها أو قيمتها في الذمة، أما نفس العين المقرضة فلا تدخل في عهدة المقرض، وإنما تدخل في ذمته من الأول بمقدار ماليتها

النوعية كالمثل أو القيمة، وحيث إن المثل أو القيمة وجود ثانوي لها في الذمة وواقعي فيها فلا يصدق عنوان المبادلة والمعاوضة بينها وبين ماليتها النوعية في الذمة، كما هو الحال في الغصب، ضرورة أنه لا يصدق على أن الغاصب كان يدفع بدل العين المغصوبة إلى المالك وأنهما قاما بالمبادلة والمعاوضة بينهما، لأن وجود المثل أو القيمة وجود ثانوي للعين المغصوبة أو المقروضة في الذمة ووجود واقعي لها فيها، ولهذا لا يصدق عنوان المبادلة والمعاوضة بينهما لوضوح أن المبادلة كما لاتصدق بين الشيء ووجوده في الخارج، كذلك لاتصدق بين الشيء ووجوده في الذمة، ولا يقاس المقام بما إذا كان الثمن جزئياً والمثل كلياً ثابتاً في الذمة، لأن المغايرة بينهما موجودة فيصدق عنوان المبادلة والمعاوضة على المبادلة والمعاوضة بينهما، لأنها متقومة بالطرفين المتباينين في الوجود الخارجي، أو أحدهما في الخارج والآخر في الذمة أو كليهما في الذمة.

ومن هنا، لا شبه في صدق عنوان البيع على المبادلة والمعاوضة بين الثمن والمثل إذا كانا متباينين في الوجود سواء أكان التباين في الوجود الخارجي، أم كان في الوجود الذاتي يعني الكلي، أم كان التباين بينهما في الكلي والجزئي، وحيث إن حقيقة القرض هي تمليك المقرض العين للمقرض لا مجاناً بل بضمان ماليتها المثلية أو القيمة ولا يعقل المبادلة والمعاوضة بين العين وماليتها، لأنها من المبادلة بين العين ونفسها باعتبار أنها

متقومة بماليتها وهي نفسها فلا تتصور المبادلة بين الشيء ونفسه، غاية الأمر أن المقترض في مرحلة أداء الدين يؤدي ما تنطبق عليه ماليتها. وبكلمة، أن لكل عين خارجية تتصور وجودات ثلاثة :

الأول : وجودها العيني الخارجي، وهو وجود لها حقيقة وواقعاً

الثاني : وجودها النوعي في الذمة.

الثالث : وجودها المالي في الذمة.

أما الوجود الأول : فهو وجود لها بالأصالة، لأن عينيتها الخارجية بذاتها وذاتياتها متقومة به أي بهذا الوجود.

وأما الوجود الثاني والثالث : فهو وجود ثانوي لها ومرآة ومعرف لماليتها الواقعية، ولهذا لا تتصور المبادلة والمعاوضة بينهما أي بين نفس العين وماليتها، لأنها من المبادلة بين الشيء ونفسه هذا.

وقد أورد على هذا التعريف بوجهين :

الوجه الأول : أن المالية النوعية تارة تفرض شيئاً مستقلاً في مقابل العين، وأخرى تفرض وجوداً تنزلياً لها.

فإن فرضت وجوداً تنزلياً للعين، وقلنا : أن العرف إنما يعتبرها وجوداً تنزلياً ومساحياً لها حينما يتنزل من العين إلى المراتب المتأخرة من النوعية والمالية بالإضطرار كما هو الحال في باب الغصب، فإنه يجب على الغاصب

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض..... ١٩١

أولاً إرجاع العين إلى صاحبها، وأما إذا تلفت العين وذهبت من يده ولا يمكن من إرجاعها فمن باب الإضرار وعدم وجود العين لتلفها يتنزل إلى وجود مساحي وتنزيلي لها وهو ما يماثلها من المثل أو القيمة، ولهذا لو رجعت العين وجب على الغاصب ردّها إلى صاحبها.

وأما في المقام، فالمفروض أنه ليس عليه أداء العين بما لها من الخصوصيات وإن كانت موجودة، وإنما يجب عليه أداء المالية النوعية فيما إذا كانت ذات العين مملوكة له ولا يجب عليه ردّها، وهذا معناه أن النوعية والمالية لوحظت مستقلة من قبيل لحاظ الكلي في مقابل الفرد، وهذا يرجع إلى المبادلة والمعاوضة فإن المبادلة ليست متقومة بكونها بين مالين متباينين، بل يمكن أن تكون بين المصدق والكلي كأن يبيع أوقية من الحنطة معينة - مثلاً - بأوقية كانت في الذمة هذا.

وللمناقشة في هذا الإيراد مجال، إذ لا يمكن أن يراد من المالية المضمونة الثابتة في الذمة بعد تلف العين في باب الغصب الوجود المساحي والتنزيلي - لها ولا الوجود الواقعي، ضرورة أن الوجود المساحي والتنزيلي الذي لا واقع موضوعي له - لا يصلح أن يتدارك الخسارة الناشئة من تلف العين، لوضوح أن ما يصلح أن يكون الغاصب ضامناً له هو مالية العين، لأن ماليتها الخارجية قد تلفت في الخارج وانتقلت إلى ذمة الغاصب.

ومن الواضح، أن ما في ذمة الغاصب مالية العين التالفة في الخارج وأما في باب القرض وإن لم يجب على المقترض ردّ نفس العين إذا بقيت إلى إنتهاء الأجل، ولكن الواجب عليه ردّ ماليتها من المثل أو القيمة لا ردّ المالية الملحوظة مستقلة، بل ردّ مالية العين المقروضة التي لم تلحظ في الذمة بنحو الإستقلال مطلقاً، بل تلحظ مضافاً إلى العين المقروضة فيها.

والخلاصة، أن المبادلة والمعاوضة لا تتصور بين العين وماليتها، لأنها نفس العين ومن مراتبها المقومة، بينما المبادلة والمعاوضة متصورة بين المصداق والكلي، لأن المبادلة والمعاوضة ليست مقومة بكونها بين مالين تكون النسبة بينهما التباين، بل يكفي في صدقها أن تكون بين المصداق والكلي، كأن يبيع مائة دينار معين في الخارج بمائة دينار في الذمة، أو طن من الحنطة معينة في الخارج بطن من الحنطة في الذمة.

وهذا بخلاف ما في ذمة الغاصب بعد تلف العين، فإنه ماليتها الواقعية لاماليتها المساحية والتنزيلية التي تكون ملحوظة بنحو المرآتية والمعرفية، وكذلك ما في ذمة المقترض من حين تحقّق عقد القرض.

وحيث إن الملحوظ في كلتا المسألتين مالية العين لا المالية المستقلة، فلهذا لا تتصور المبادلة بين العين وماليتها، لأنها من المبادلة بين الشيء ونفسه.

وإن شئت قلت : إن الكلي، وهو ما في ذمة الإنسان في باب القرض يمتاز عن الكلي في باب البيع بنقطتين :

الأول : أن ما في الذمة في باب البيع الكلي وإن كان معنوياً بعنوان الفرد، ومع ذلك فهو كلي باعتبار عدم إضافته إلى الخارج، بينما الكلي ما في الذمة في باب القرض معنون بعنوان المالية المثلية أو القيمة وليس معنوياً بعنوان الفرد.

الثانية : أن الكلي في باب البيع ملحوظ بنحو الاستقلال في مقابل الفرد في الخارج، بينما الكلي في باب القرض مضاف إلى مالية الفرد النوعية، ولهذا لا يصدق على القرض عنوان البيع والمبادلة.

فالنتيجة، أنه لا يصدق عنوان البيع والمبادلة على تمليك العين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة أي مثلها أو قيمتها وإن كان كلياً.

الوجه الثاني: قد يقال - كما قيل - أن في كلام السيد الأستاذ رحمته خلطاً بين باب العهدة وباب الذمة، فإن العهدة إنما هي ظرف وجوب الشيء على الشخص في الخارج، والذمة ظرف استقرار المال فيها في الذهن.

وفي باب القرض الذمة مشغولة بالمثل أو القيمة، ويترتب عليه وجوب الأداء، لا أن الثابت في عهده وجوب الأداء هذا.

وفيه، الظاهر أنه لا فرق بينهما عرفاً ولغة، وإنما الفرق بينهما في الإصطلاح، لوضوح أنه يصح إطلاق كل منهما مكان الآخر، ولهذا يصح أن يقال : إن المالك جعل العين بمقدار ماليتها ونوعيتها في عهدة المقرض.

إلى هنا، قد تبين أن القرض على ضوء هذا التفسير لا يصدق على قرض الحكومة غير الشرعية، لعدم ولايتها على جهة الحكومة، وعلى هذا فالأموال الموجودة عندها ليست ملكاً لها، فإذا لم تكن ملكاً لها فلا يصح إقراضها لرجال الأعمال وغيرهم، لأن معنى إقراضها هو تملكها للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، والمفروض أن تلك الأموال ليست ملكاً لها حتى تقوم بتمليكها للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، ولهذا يكون عدم صحة إقراض الحكومة غير الشرعية من باب السالبة بإنتقاء الموضوع، لأنها ليست مالكة لها حتى تقوم بإقراضها وتمليكها للمقترض، وكذلك لا يصح إقراض الناس أموالهم وودائعهم لها لعدم وجود من يقبل القرض لها من باب الولاية.

ومن هنا، يظهر حال البنوك والمصارف الموجودة في تلك الحكومات، وحيث إن الأفراد القائمين فيها ليسوا أولياء شرعيين عليها فلا يصح إقراضها من قبل الناس ولا الإقتراض منها للناس كما تقدم.

التفسير الثاني : أن المالك الأول - وهو المقرض - يأذن المقرض بتملكه العين المقرضة بأخذها وحيازتها لا مجاناً بل مع الضمان، وهذا الضمان ضمان اليد، لأن صاحب اليد الثانية - وهو المقرض - يملك العين المقرضة التي هي ملك لصاحب اليد الأولى بمجرد أخذها منه وحيازتها وجعلها في حوزته وتحت يده بإذنه وإجازته لا مجاناً بل مع الضمان وهو ضمان الغرامة، وهذا الضمان يكون بمجرد أخذ العين وحيازتها، لأن

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض.....١٩٥

المقرض متى أخذ العين فقد أتلّفها على صاحب اليد الأولى، فإذا لامحالة يضمن بدلها بضمان اليد.

فالتّيجة، أن المقرض يرضى بتملك المقرض العين بالحيازة لا بمجاناً، وعليه فتؤثر يد المقرض في تملك العين بالأخذ والحيازة، وفي نفس الوقت تؤثر في ضمانه بضمان اليد فيكون ضمانه في طول تملكه بالحيازة، فإنه إذا تملكها بالحيازة فقد أتلّفها على المالك الأول وهو المقرض، فإذا بطبيعة الحال يضمن بدله من المثل أو القيمة بضمان الغرامة.

ومن هنا، يظهر الفرق بين المقرض وبين يد الغاصب، فإن المالك الأول وهو المقرض راضٍ باستيلاء المقرض على العين المقرضة وتملكها بالحيازة لا بمجاناً بل مع ضمان الغرامة، بينما صاحب المال غير راضٍ بتملك الغاصب المال بالحيازة، فلذلك لا يملك الغاصب المال بها فيجب عليه رده إلى صاحبه، فإذا تلف تحت يده فهو ضامن لمثله أو قيمته بضمان اليد، بينما لا يجب على المقرض ردّ العين المقرضة إلى صاحبها، لأنه راضٍ بتملك المقرض إياها لكن لا بمجاناً بل مع الضمان.

وحيث إن المقرض قد أتلّف العين المقرضة على المقرض بمجرد أخذها وحيازتها فقد ضمن بدلها من المثل أو القيمة، ولهذا يكون ضمانها ضمان اليد، فإذا يد المقرض على العين المقرضة يد أماني كيد المالك، بينما يد

الغاصب على العين المغصوبة يد عدواني، ولهذا يجب عليه ردها إلى صاحبها فوراً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن يد المقترض ليست كيد المودع (بالفتح) في باب الوديعة، لأن يد المودع لا تؤثر في الملك ولا في الضمان، فإن صاحب اليد الأولى - وهو المودع بالكسر - إذا أعطى المال إلى صاحب اليد الثانية - وهو المودع (بالفتح) - كان يده هي اليد الأولى، لأنها إمتداد لليد الأولى بعنوان النيابة والوكالة، ولهذا لا تؤثر لا في التملك ولا في الضمان.

أما الأول : فلأن اليد الأولى، وهي صاحبة الوديعة لم تأذن اليد الثانية بالتملك، وإنما أعطت لها بعنوان الأمانة والحفاظ عليها نيابة عنها، ولهذا تكون اليد الثانية يد أمني.

وأما الثاني : فلأن اليد الثانية يد أمني ولا ضمان على الأمين إلا بالتقصير في حفظ الوديعة.

ومن هنا يظهر، أن يد المستعير أيضاً ليست كيد المقترض، لأن صاحب اليد الأولى لم يأذن بتملك يد المستعير المال المستعار بالأخذ والحيازة، كما أنها راضية بعدم ضمان يد المستعير إلا مع الشرط.

وتمام الكلام في ذلك في الفقه.

كما أنه يظهر أن يد المقترض ليست كيد الموهوب له، فإن الواهب حيث إنه يرضى بتملك الموهوب له المال الموهوب مجاناً فهو يمتاز عن المقرض، فإن المقرض يرضى بتملك المقرض العين المقترضة لا مجاناً بل مع الضمان.

ثم إن تملك الموهوب له العين الموهوبة هل هو بالأخذ والحيازة أو بتمليك الواهب ؟

والجواب أن فيه وجهين :

الظاهر هو الوجه الثاني، لأن المرتكز في الأذهان لدى العرف والعقلاء هو أن الواهب قد قصد تمليك العين الموهوبة للموهوب له ويتملك الموهوب له بالقبض، لأن القبض في باب الهبة مقوم لها وبدونه فلا تتحقق الهبة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بنتيجتين :

الأولى : أن حقيقة القرض تمتاز عن حقيقة البيع بالتباين، فإن حقيقة البيع متقومة بالمبادلة والمعاوضة بين مالين متباينين في الخارج أو في الذمة أو أحدهما في الخارج والآخر في الذمة بكلا تفسيريهما.

أما التفسير الأول : فقد تقدم أن حقيقة القرض تمليك المقرض العين المقترضة للمقترض لا مجاناً، بل على وجه الضمان بماليتها النوعية من المثل أو القيمة.

ومن الواضح، أن المبادلة لا تتصور بين العين وماليتها النوعية، لأنها من مبادلة الشيء بنفسه.

وأما على التفسير الثاني : فقد تقدم أن حقيقة القرض هي أن المالك - وهو المقرض - قد أذن المقرض بأخذ العين المقترضة وحيازتها وجعلها في حوزته وتحت يده لا مجاناً بل مع الضمان، وهو ضمان اليد.

ومن الواضح، أن القرض على ضوء هذا التفسير أجنبى عن البيع ومبادلة مال بمال آخر.

الثانية : أن حقيقة القرض متقومة بالقبض، لوضوح أن القبض أي قبض المقرض العين المقترضة من مقوماته فلا يتحقق القرض بدونه.

أو فقل : إن حقيقة القرض متقومة بإعطاء المقرض العين المقترضة للمقرض وأخذ المقرض العين وقبضه لها، فلو أعطى المقرض العين ولم يقبضها المقرض لم يتحقق القرض أو قبض المقرض العين بدون إعطاء المقرض وإذنه له في القبض لم يتحقق القرض، وهذا لا يحتاج إلى دليل فإنه مقتضى القاعدة والإرتكاز العرفي والعقلاني.

نعم، قد يكون القبض شرطاً تعبيرياً في بعض العقود والمعاملات كما في بيع الصرف ونحوه، ولكن الأمر في القرض ليس كذلك، لأن القبض فيه من مقوماته عند كافة العقلاء وفي تمام الأديان والمذاهب، هذا من ناحية.

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض.....١٩٩٠

ومن ناحية أخرى، أن القرض على ضوء هذا التعريف أجنبي عن البيع بوضوح ولا ينطبق عليه.

التفسير الثالث : هو ما اختاره المحقق الأيرواني رحمته، من أن حقيقة القرض عبارة عن هبة العين المقترضة للمقرض مع الإستئمان على المالية النوعية ولهذا فلا يجب عليه ردّ العين، لأنه وهبها إياه ويجب عليه ردّ المالية، لأنها كانت أمانة عنده وردّ الأمانة واجب هذا.

وفيه، أن هذا القول لا يرجع إلى معنى محصل فإنه إن أريد من المالية النوعية مالية نفس هذه العين فهي ملك للواهب إذ لا يمكن ردّها بدون ردّ نفس العين، لوضوح أن العين بدون ماليتها فلا قيمة لها ولا أثر لها، لأن كونها مالاً متقوم بماليتها، وإلا فلا تكون مالاً.

وإن أريد بالمالية المالية في الذمة لزم فرض ثبوت المالية في ذمة المقرض في المرتبة السابقة حتى يعقل فرض إستئمانه عليها مع أن محل الكلام في كيفية إشتغال ذمة المقرض بالقرض.

وإن أريد بالمالية بدون إضافتها إلى الذمة ولا إلى الخارج فهي مجرد مفهوم وتصور في عالم الذهن، ولا قيمة لها ولا معنى للإستئمان عليها.

التفسير الرابع : أن القرض مبادلة مال بعوض لامطلقاً، بل هي حصة خاصة من المبادلة وهي مبادلة مال بعوض مشروطة بشرطين :

الأول : أن يكون العوض في الذمة لا في الخارج.

الثاني: أن يكون العوض من سنخ باب ضمان الغرامة، لا من باب سنخ ضمان باب المعاوضة التي يلحظ فيها جهات خارجية التي هي دخيلة في غرض المتعاملين إضافة إلى القيمة الأصلية للعين، ومع فقدان أحد الشرطين فالمبادلة ليست بقرض، هذا.

وأورد شيخنا الأنصاري^{رحمته} على هذا التفسير إشكالاً وهو أن القرض لو كان مبادلة مال بعوض لتأتي فيه ربا المعاوضة مع أنه لا يعقل دخول ربا المعاوضة في القرض على أساس إنتقاء الموضوع فيه، والمركز في الذهن من معنى القرض ليس هذا المعنى، ولهذا لم يتعرض الأصحاب لربا المعاوضة فيه مع أنهم بحثوا ربا المعاوضة مطلقاً، هذا.

وقد أورد على هذا التفسير السيد الأستاذ^{رحمته} : على ما في تقارير بحثه من أن في باب ربا المعاوضة تلحظ الزيادة في الكمية لا الزيادة في القيمة، فلو أبدل فضة بفضة أكثر كان ذلك ربا وإن كانتا متساويتين في القيمة، وهذا لا يأتي في باب القرض فلو أبدل في باب القرض الريال العراقي الذي قيمته (أربع دراهم) بأربعة دراهم لم يكن ذلك ربا، وإن كانت الفضة في الدراهم أكثر منها في الريال، هذا.

وللمناقشة فيه مجال، لأن تعيين البدل حيث إنه قد أخذ في نفس إنشاء هذه المعاملة أي إنشاء القرض وهو أربعة دراهم، فلا يكون قرضاً لإنتقاء

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض..... ٢٠١

شرط القرض وهو الشرط الثاني، فإذا هذه المبادلة بيع فإذا كانت بيعاً فهي ربوية ومحرمة، هذا.

والصحيح أن هذا التفسير خاطئ جداً، وخلاف ما هو المرتكز لدى العرف والعقلاء على تفصيل تقدم، هذا مضافاً إلى أن المستفاد من الروايات أن سنخ المعاملة سواء أكان العوض حالاً أم في الذمة شيء واحد وهو البيع.

ثم إن الصحيح من هذه التفاسير التفسير الأول كما تقدم وجهة ثم الثاني.

أما على التفسير الأول، فقد تقدم أن بإمكان المسلم أن يقوم بإقراض الحكومة الكافرة، لما تقدم من أن شعوب الحكومات الأجنبية غير الإسلامية كافة كانوا معتقدين وبانين على مالكية حكوماتهم لكافة الأموال الموجودة عندها وفي بنوكها ومصارفها.

ولم يرد من قبل الشارع ردع عن ذلك إلا عن المعاملات الربوية والمحظورة على تفصيل تقدم.

وأما القرض على التفسير الثاني فإنما يتصور فيما إذا كان إتلاف المال بالتملك في نفسه سبباً للضمان.

٢٠٢ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

ومن الواضح، أن إتلاف مال الكافر غير الذمي بالتملك في نفسه أي بما هو مال الكافر لا يوجب الضمان، فإذا لا يتصور على ضوء هذا التفسير للقرض إقراض المسلم الكافر.

وقد تقدم أنه لآمانع من أخذ مال الكافر إذا لم يترتب عليه مفسدة دينية ولا دنيوية ولو في المستقبل كما تقدم.

نتائج

الأبحاث المقدمة عدة نقاط

نتائج الأبحاث المتقدمة عدة نقاط

النقطة الأولى

أن الجهات الحقوقية المعنية غير الواعية، وإن قلنا بقابليتها للتملك والتمليك وإنشغال الذمة إلا أن فعلية التملك والتمليك وإنشغال الذمة، مشروطة بوجود ولي شرعي عليها منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام، وعلى هذا فالحكومة إذا كانت شرعية قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين - بأن يكون على رأسها وجود ولي شرعي - فلها الولاية على الأمة، وعلى الحكومة بكافة أفضيتها وأقاليمها ونواحيها وأركانها ومفاصلها وأنشطتها المالية والإقتصادية والتربوية والتعليمية والثقافية والإستثمارية بكافة أنواعها وأشكالها وقطاعاتها، لأن هذه الحكومة الشرعية تجعل الأفراد القائمين على دوائر الدولة كافة أولياء شرعيين عليها في إدارتها وحل مشاكلها، لأن هؤلاء الأفراد يقومون من قبل الدولة بتمام أعمالها من الحياة الإقتصادية والقطاعات الإستثمارية والتجارية والصناعية والزراعية والسياسية على طبق قوانين الدولة، كما أن لهم أن يقوموا بإحياء الأراضي الموات وحيازة الأراضي المحيطة طبيعياً، كما أن لهم أن يمثلوا الحكومة في إخراج المعادن الباطنية من تحت الأرض وأعماقها والسيطرة على المعادن الظاهرة على وجه الأرض وحفر الآبار لإخراج النفط، وهكذا.

وأيضاً فهم يمثلون الحكومة في التعاملات التجارية والإستثمارية بشتى أشكالها وأنواعها مع العالم ككل في الأسواق العالمية (البورصات).

فالتيجة : أن هذه الحكومة حيث إنها شرعية فتصح مالكيتهما شرعاً كجهة شخصية حقوقية.

وأما إذا كانت الحكومة غير شرعية - وهي الحكومة التي لا تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين - فتشكل هذه الحكومة بكافة أركانها ومفاصلها ونواحيها وأقاليمها من قبل الأفراد القائمين عليها ليس بشرعي، لأن هؤلاء الأفراد ليسوا ممثلين لها شرعاً ولا أولياء شرعيين عليها، فإنهم إنما يكونوا كذلك إذا كان تشكيل الحكومة من قبلهم بأمر ولائي من قبل الولي الشرعي الذي هو على رأس هذه الحكومة، والمفروض أن الأمر ليس كذلك، وبالتالي ليست هذه الحكومة شرعية بكافة أركانها ونواحيها، فإذا لم تكن شرعية فجميع تصرفاتها وتعاملاتها الإستثمارية والقطاعات التجارية والتنمية الإقتصادية بشتى ألوانها وأشكالها من ناحية وتعييناتها العاملين في دوائر الدولة كافة غير شرعية ولا تكون نافذة وصحيحة شرعاً .

نعم، للحاكم الشرعي الجامع للشرائط إمضاء المعاملات لهذه الحكومة كافة وتعييناته الأفراد العاملين في دوائرها إذا كانت تلك المعاملات والتعيينات في مناطق الفراغ والمباحات.

وأما المعاملات المحرمة كالمعاملات الربوية وغيرها، فهي باطلة ولا يمكن تصحيحها، وكذلك الحال في وظائف العاملين في الدوائر الحكومية إذا كانت محرمة فلا يمكن تصحيحها.

النقطة الثانية

أنه لا يصح إقراض الحكومة غير الشرعية ولا الإقتراض منها، لأننا وإن قلنا بقابلية الجهة الحقوقية غير الواعية للتملك وإنشغال الذمة إلا أن فعلية التملك وإنشغال الذمة مشروطة بوجود ولي شرعي عليها، فإذا كان عليها ولي شرعي فالحكومة شرعية، لأنها حكومة ولي شرعي ولها ولاية على الحكومة الإلهية التي هي متمثلة في الهيئة المعنوية الحقوقية غير الواعية المنتزعة من الأفراد التي عينها الولي الشرعي لتشكيل الهيئة باسم الحكومة وجعل لهؤلاء الأفراد الممثلين لها ولاية فإنهم يقومون بأعمال الحكومة كافة في تمام دوائرها ونواحيها من الأعمال الإستثمارية والتجارية والصناعية والزراعية والإقراض والإقتراض والعقود والإيقاعات وغيرها، والأعمال الثقافية والتعليمية والأمنية والخدمية بكافة أنواعها وأشكالها والعلاقات والروابط الخارجية بمختلف أشكالها.

وأما الحكومة كجهة غير واعية فلا يعقل أن تقوم بتلك الأعمال مباشرة، وأما إذا لم يكن على رأس الحكومة ولي شرعي فالحكومة غير شرعية، وبالتالي فإن الأفراد القائمين عليها بكافة صنوفها من الدرجات

الأولى إلى الدرجات الثانية ليسوا أولياء شرعيين عليها لإنتفاء الموضوع، إذ لا ولي شرعي على رأس هذه الحكومة حتى يجعل لهؤلاء الأفراد القائمين عليها ولاية عليها لكي تكون تصرفاتهم للحكومة أو من قبلها نافذة.

وعلى هذا الأساس، فليس لهؤلاء الأفراد أن يقوموا بإقراض الحكومة غير الشرعية لعدم ولايتهم عليها.

فإذاً الحكومة إذا كانت غير شرعية فلا تملك لإنتفاء شرط تملكها، وهو وجود ولي شرعي عليها ولا ذمة لها بنفس الملاك، وعلى هذا فكيف يصح إقراضها على وجه الضمان بمثل العين المقروضة أو قيمتها في الذمة مع أنه لا ذمة لها، ولا الإقتراض منها لعدم الولاية لها شرعاً ؟

وعليه فالأموال الموجودة عندها ليست ملكاً لها حتى يصح الإقتراض منها.

وبكلمة، أن جهة الحكومة وإن كانت شخصية حقوقية، ولكن حيث إنها غير واعية وليست كالإنسان الواعي لكي يتعامل معه مباشرة إقراضاً وإقتراضاً وسائر التعاملات، بينما لاتصح المعاملة مع جهة الحكومة من الإقراض لها والإقتراض منها مباشرة، فيشترط في صحة ذلك وجود ولي شرعي قد نصب من قبل الشارع بنحو خاص كالنبي الأكرم^{عليه السلام} وبعده الإمام^{عليه السلام}، أو بنحو عام كالمجتهد الجامع للشرائط.

فالتيجة، أن التعامل مع الحكومة غير الشرعية كالتعامل في أموال اليتيم مع غير وليه الشرعي، وهو الأب أو الجد من قبل الأب أو الحاكم الشرعي. نعم، للحاكم الشرعي الجامع للشرائط إمضاء هذه المعاملات والتصرفات الصادرة من الأفراد القائمين على هذه الحكومات غير الشرعية، شريطة أن لا تكون تلك المعاملات والتصرفات محظورة ومعيقة للقيم الدينية بأن تكون في منطقة الفراغ والمباحات الأصلية.

النقطة الثالثة

لا يصح إقراض الحكومة غير الشرعية ولا الإقراض منها، فإننا وإن قلنا بأن الجهة المعنية الحقوقية غير الواعية كالحكومة قابلة لأن تمتلك شيئاً وتأخذ في عهدها ودمتها، إلا أن فعلية تملكها وإنشغال ذمتها به وجعلتها في عهدها مشروطة بوجود ولي شرعي عليها حتى تكون الحكومة شرعية، فإذا كانت الحكومة شرعية فلها ولاية على الحكومة الآلية المتمثلة في الأفراد القائمين عليها، لأن هؤلاء الأفراد هم طرف المعاملة مع الحكومة بكافة أنواعها وأشكالها بالإنشاء والاعتبار إيجاباً وقبولاً دون الحكومة كجهة غير واعية، ضرورة أنها لا تصلح أن تكون طرف المعاملة مباشرة، لأن طرف المعاملة إنشاءً وإيجاباً وقبولاً لا بد أن يكون الإنسان الواعي الذي تصح المعاملة معه بوصفه ممثلاً لتلك الجهة الحقوقية غير الواعية أو ولياً عليها، ولهذا لا يصح إقراض الحكومة غير الشرعية باعتبار أنه لا ولاية لها شرعاً

على جهة الحكومة غير الواعية، فإذا لا يكون إقراضها إقراضاً للحكومة الشرعية حتى تكون ضامنة وذمتها مشغولة.

وكذلك لا يصح الإقراض منها أولاً لعدم الولاية عليها شرعاً، وثانياً الأموال الموجودة عندها ليست ملكاً لها حتى يصح الإقراض منها.

النقطة الرابعة

الحكومة إذا كانت شرعية - قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين - فلها ولاية على جهة الحكومة التي هي عنوان معنوي للأفراد القائمين عليها. وقد تقدم أن هؤلاء الأفراد يقومون بالمعاملات والتبادلات التجارية والإستثمارات في الحياة الإقتصادية والصناعية والزراعية والتعليمية والخدمية بكافة أنواعها وأشكالها وعملية الإقراض والإقتراض، لأنهم يقومون بهذه الأعمال والخدمات كافة بعنوان الوسطاء الممثلين لها أو أولياء شرعيين عليها من قبل الولي الشرعي، بين الناس وبين الحكومة في كافة أجهزتها ويقومون بإقراض الحكومة من قبل الناس، وبذلك تشتغل ذمتها بالمال المقترض كما يقومون بالإقتراض من أموالها للناس.

فالنتيجة، أن كل جهة حقوقية غير واعية لا بد من وجود وسيط واعٍ بينهما وبين الناس حتى يتعامل معه بوصفه ممثلاً لها أو ولياً عليها سواء أكانت تلك الجهة متمثلة في الحكومة أو في البنوك والمؤسسات المالية وغيرها.

النقطة الخامسة

أن الحكومة الكافرة في البلاد الأجنبية الرأسمالية تقوم على أساس مبدأ حاكمية الفرد الخاصة بشكل غير محدود، بينما المذهب الماركسي في النصف الآخر من كوكب الأرض يقوم على أساس مبدأ الملكية الإشتراكية أي الدولة دون الفرد.

والخلاصة، أن الحكومة في البلاد الأجنبية الكافرة مالكة على أساس قوانينها الوضعية والتشريعية، لوضوح أن تعامل الناس مع الحكومة في كل المجالات وميادين الثروات المتنوعة الطبيعية والإستثمارية وفي ميادين الإقراض والإقتراض تعامل مع المالك والأفراد القائمين عليها والعاملين فيها ممثلين لها، لأن التعامل مع الحكومة كجهة غير واعية يتوقف على وجود من يصح التعامل معه بوصفه ممثلاً لتلك الجهة أو ولياً عليها، وإلا فالتعامل مع الجهة مباشرة وفي نفسها غير معقول.

وعلى هذا فلا يجوز إقراض الحكومة بفائدة ولا الإقتراض منها كذلك. وكذلك لا يجوز إقراض الكافر بفائدة ولا الإقتراض منه كذلك، لأنه قرض ربوي.

ومن هنا يظهر حال البنوك في البلاد الأجنبية.

النقطة السادسة

البنوك الأهلية التي أسّسها شخص واحد أو جماعة من المسلمين، حيث إن رؤوس أموالها كانت من خالص أموالهم فيصح التعامل معها في كل المجالات والميادين الإستثمارية المتنوعة، شريطة أن لا تكون هذه التعاملات من التعاملات الربويّة المحظورة.

ومن هنا، لا يصح إقراضها بفائدة ولا الإقتراض منها بفائدة.

ثم إن التعامل مع هذه البنوك حقيقة وروحاً هو التعامل مع أصحابها، لأن التعامل معها مباشرة لا يمكن لأنها وإن كانت شخصية حقوقية، ولكن حيث إنها غير واعية فلا بد أن يكون التعامل مع من يصح التعامل معه، وهو الإنسان الواعي بوصفه ممثلاً لتلك الجهة أو ولياً عليها.

وأما إذا كانت رؤوس أموال تلك البنوك مشتركة بين أموال أصحابها وأموال الحكومة غير الشرعية فهنا احتمالان:

١- فإن كانت حصة الحكومة من رؤوس الأموال متمثلة في الأوراق النقدية حصراً التي تطبع في البلاد الأجنبية، وتصدر منها إلى البلاد الإسلامية، وهذه الأموال من المباحات الأصلية قبل أن تقع بيد المسلمين وفي حيازتهم.

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض..... ٢١٣

وعلى أساس ذلك، فإذا احتل أنه أول فرد أخذ من هذه الأموال المتوفرة عند الحكومة من بنوكها ومؤسساتها المالية قبل أن تقع بيد مسلم آخر، أو إذا شك في وقوعه بيد مسلم آخر وتملكه لهذا المال فلا مانع من إستصحاب عدم تملكه للمال المذكور وعدم حيازته.

ودعوى، أن هذه الأصالة معارضة بأصالة عدم تملك المسلم لباقي الأموال الموجودة عند الحكومة.

مدفوعة، بخروج سائر الأموال عن محل الإبتلاء فلا يجري إستصحاب عدم تملك المسلم لها.

٢- وإن كانت حصة الحكومة مشتركة بين تلك الأموال، وهي الأوراق النقدية التي تطبع في بلاد الكفار وتصدر منها وبين أموال المسلمين التي أودعوها عند الحكومة وبنوكها.

وعلى هذا، فمن يستلم المال من الحكومة وبنوكها فتارة يعلم أنه من الأموال المباحة لوجود قرائن تدل على ذلك.

وأخرى، يعلم أنه من أموال هذه البنوك.

وثالثة، يعلم أنه من الأموال المشتركة.

بمعنى أن له علماً إجمالياً بأن بعض ما أخذه من الحكومة وبنوكها، أو سوف يأخذه منهما ملك للمسلمين بنحو العلم الإجمالي التدريجي.

وفي هذا الفرض، هل هذا العلم الإجمالي مانع عن التصرف في أخذه بتمام احتمالاته وأطرافه على أساس أن إستصحاب عدم تملك المسلم يتعارض في أطراف هذا العلم الإجمالي ويتساقط.

والجواب، أن هذا هو المشهور بين الأصحاب، وأما بناءً على ما قويناه من أن أدلة الإستصحاب لاتشمل بنفسها أطراف العلم الإجمالي ومنصرفه عنها وكذلك سائر الأصول العملية، والعلم الإجمالي منجز ولايتوقف تنجيذه على تعارض الأصول العلمية في أطرافه وتساقطها بالتعارض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الأموال التي أودعها أصحابها لدى الحكومة وبنوكها ومؤسساتها المالية، قد أجازوا الحكومة وعملاء البنوك والمؤسسات بالتصرف فيها بكافة أنواع التصرف من الإستثمارات والتجارات بشتى أنواعها وأشكالها، على أساس أن ماليتها مضمونة بضمان عقدي أو غرامتي مائة في المائة، ولهذا قد رفعوا اليد عن أعيان أموالهم الشخصية وأجازوا بالتصرف فيها، أي تصرف كان من التصرفات الخارجية والتصرفات الإعتبارية كالبيع والشراء والإقراض والإقتراض وسائر الإستثمارات كالقطاعات التجارية والصناعية، بإعتبار أن أصحاب تلك الأموال التي أودعوها في البنوك يعلم كل واحد منهم أن ماله يختلط مع أموال الآخرين، وأنه لايبقى فيها بعينه لأن البنوك كانت تقوم بالتصرف في الأموال والودائع الموجودة عندها بالتصرفات الإستثمارية والقطعات

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض.....٢١٥

التجارية والصناعية وإنشاء المعامل والشركات، لوضوح أن البنوك لا تحافظ على الأموال الموجودة عندها بعنوان الأمانة، بأن لا تكون مأذونة بالتصرف فيها من التصرفات الخارجية والاعتبارية.

وهذا في الحكومات الشرعية وهي الحكومات القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين واضح، لأن لهذه الحكومات ولاية على تمام أركان الدولة ومؤسساتها المالية والتعليمية والخدمية وغيرها.

ولهذا، فإن جميع تصرفاتها حيث إنها تكون على أساس الولاية فهي نافذة، وأما إذا كانت الحكومة غير شرعية بأن لا تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين فلا ولاية لها شرعاً على أركان الدولة ومؤسساتها بكافة أنواعها وأشكالها، ولهذا فلا تكون تصرفاتهم في الدولة بكل مؤسساتها المادية والمعنوية نافذة لإنتفاء الولاية.

وحيث إن الحكومات في البلاد الإسلامية حكومات غير شرعية، فالبنوك والمؤسسات والمصارف المالية في هذه الحكومات مبنية على النظام الرأسمالي وهو النظام الربوي.

ولكن حيث إن هذه المؤسسات والبنوك ليست مالكة للأموال والودائع الموجودة عندها لعدم شرعيتها وولايتها عليها، بمعنى أن عملاءها والأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء شرعيين عليها حتى يتعامل معهم بوصفهم ممثلين لها أو أولياء شرعيين عليها، فلامحالة يكون الأفراد القائمين عليها ضامنين

لتلك الأموال والودائع بضمان الغرامة من منظور الشريعة الإسلامية بالمعنى الحرفي، وبما أن تلك البنوك والمؤسسات المالية ملتزمة على طبق نظامها الصارم بضمان مالية أموال الناس وودائعهم الموجودة عندها، فلهذا يقوم الناس بإيداع أموالهم فيها ويؤذنون لها بالتصرف فيها بأي نحو شاءت وأرادت كالتصرفات الخارجية والإعتبارية من البيع والشراء والإقراض والإقتراض غير الربوي وسائر المعاملات والإستثمارات.

والخلاصة، أن كل فرد عندما يضع ماله في هذه البنوك والمؤسسات المالية الربوية في بلادنا فهو يعلم جيداً أن ماله سوف يختلط بأموال الآخرين ولا يبقى منعزلاً عنها.

وأيضاً يعلم بأن عين ماله لاتبقى، لأن عملاء هذه البنوك والمؤسسات وأفرادها القائمين عليها يقومون بإستثمار تلك الأموال، لأنهم مجازون من قبل أصحابها لوضوح أن كل من يضع ماله فيها فإنه قد أجاز لها التصرف في عين ماله وتبديلها بمال آخر بالتبادلات الخارجية الإستثمارية والتجارية بمختلف أشكالها إرتكازاً.

وقد تقدّم أن هذه الأموال الموجودة عندها ليست ودائع بالمعنى الفقهي، بل هي قروض ربوية والقروض الربوية بما أنها باطلة فهي تبقى في ملك أصحابها، وحيث إن أصحابها أجازوا عملاء البنوك وأفرادها القائمين عليها بالتصرف فيها، فبطبيعة الحال فهم يرفعون اليد عن أعيانها الشخصية

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض..... ٢١٧

في مقابل ضمان البنوك مالية تلك الأموال النوعية من المثل أو القيمة بواسطة أفرادها القائمين عليها.

وعلى هذا، فالمودعون يملكون بدائلها من المثل أو القيمة، وأما أموالهم فهي تخرج بأعيانها الشخصية عن ملكيتهم في مقابل ضمان ماليتها النوعية وتدخل في عهدة البنوك بواسطة أفرادها القائمين عليها الممثلين لها، هذا نظير ما إذا أعطى زيد مالا لعمرو وأذن له بالتصرف فيه حتى التصرفات الموجبة لتبديل هذا المال بمال آخر كالبيع والشراء والإقراض والإقتراض وغيرهما من المبادلات التجارية على وجه الضمان لامجناً، فإن هذا المال إذا وقع بيد غيره بالبيع أو الشراء يملكه ويعامل معه معاملة ماله وملكه.

وما نحن فيه كذلك، فإن كل فرد عندما يودع ماله في هذه البنوك فقد أجاز بتصرفها فيه بكافة التصرفات لامجناً بل مع الضمان.

وعلى ضوء هذا الأساس، فكل من استلم مالا من هذه البنوك بدلاً عن ماله مثلياً كان أو قيمياً فهو ماله، ويملكه بالقبض ولا يكون من الأموال المختلطة مع أموال الناس حتى ينطبق عليه حكم مجهول المالك.

ومن هنا يظهر أن من استلم من هذه البنوك مالا بعنوان المنحة أو الهدية أو الجائزة أو غير ذلك، فهو حلال له ولا يجري عليه حكم مجهول المالك.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن كل من استلم مالا من هذه البنوك والمؤسسات المالية بأي عنوان كان سواء أكان بعنوان القرض إذا لم

يكن ربوياً أو الهبة أو الهدية أو المنحة أو بديلاً عن ماله جاز له التصرف فيه في تمام الفروض المتقدمة، حتى لو علم بأن هذه الهبة أو الهدية أو المنحة من أموال الغير أو من الأموال المختلطة، باعتبار أن كل من أودع ماله في تلك البنوك فهو قد أجاز لها التصرف فيه بكافة التصرفات منها هذه التصرفات.

النقطة الثامنة

أن البنوك الأهلية في البلاد الأجنبية التي أسسها فرد أو جماعة من الأجانب، هل حكمها حكم البنوك الأهلية في البلاد الإسلامية أو لا ؟


والجواب : نعم، أن حكمها حكم تلك البنوك بناءً على ما هو الصحيح من أن الكافر يملك المال بالمعاملات المتبادلة العقلائية الممضاة شرعاً، ولا فرق بين الكافر والمسلم من هذه الناحية.

وعلى هذا، فيجوز التعامل مع هذه البنوك في المعاملات والمبادلات التجارية والإستثمارية بكافة أنواعها وأشكالها منها الإقراض والإقتراض شريطة أن لا يكون ربوياً، وإلا فهو ملغي في الشريعة المقدسة.

وعلى أساس ذلك يجوز للمسلم إستلام الأموال من هذه البنوك في مقابل أمواله أو منحة أو هدية أو جائزة أو عارية أو ما شاكل ذلك.

أطروحات فكرية/ حقيقة عملية القرض.....٢١٩

ثم إنه يجب عليه ردّ الأموال التي أخذها منها قرضاً أو عارية إليها إذا كانت في عدم الرد مفسدة دنيوية أو أخروية إجتماعية أو فردية وهكذا، ومن هذه الناحية تختلف البنوك الأهلية في البلاد الإسلامية عن البنوك الأهلية في البلاد الأجنبية.



ملحقات
تخریجات فقهية

ملحقات

تخریجات فقهية

لمعالجة مشاكل القروض الربوية في البنوك والمصارف النقدية التقليدية الحكومية.

وقد تقدّم موسعاً أن القروض بجميع تفاسيرها لاتتصور في البنوك والمصارف النقدية في الحكومات غير الشرعية، وهي الحكومات التي لم تكن قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، بأن لا يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام.

وإنما تتصور بكل تفاسيرها في البنوك والمصارف المالية الحكومية في الحكومات الشرعية، وهي الحكومات القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، فإن هذه الحكومات بكافة فروعها وأركانها ونواحيها ومؤسّساتها المالية والثقافية والعلمية والأمنية والإستثمارية بمختلف أنواعها وأشكالها تعمل بالولاية، لأن عملائها والأفراد القائمين عليها في تمام فروعاتها وأركانها ونواحيها ومؤسّساتها بكل أصنافها أولياء شرعيون عليها، ولهذا تكون تصرفاتهم فيها نافذة.

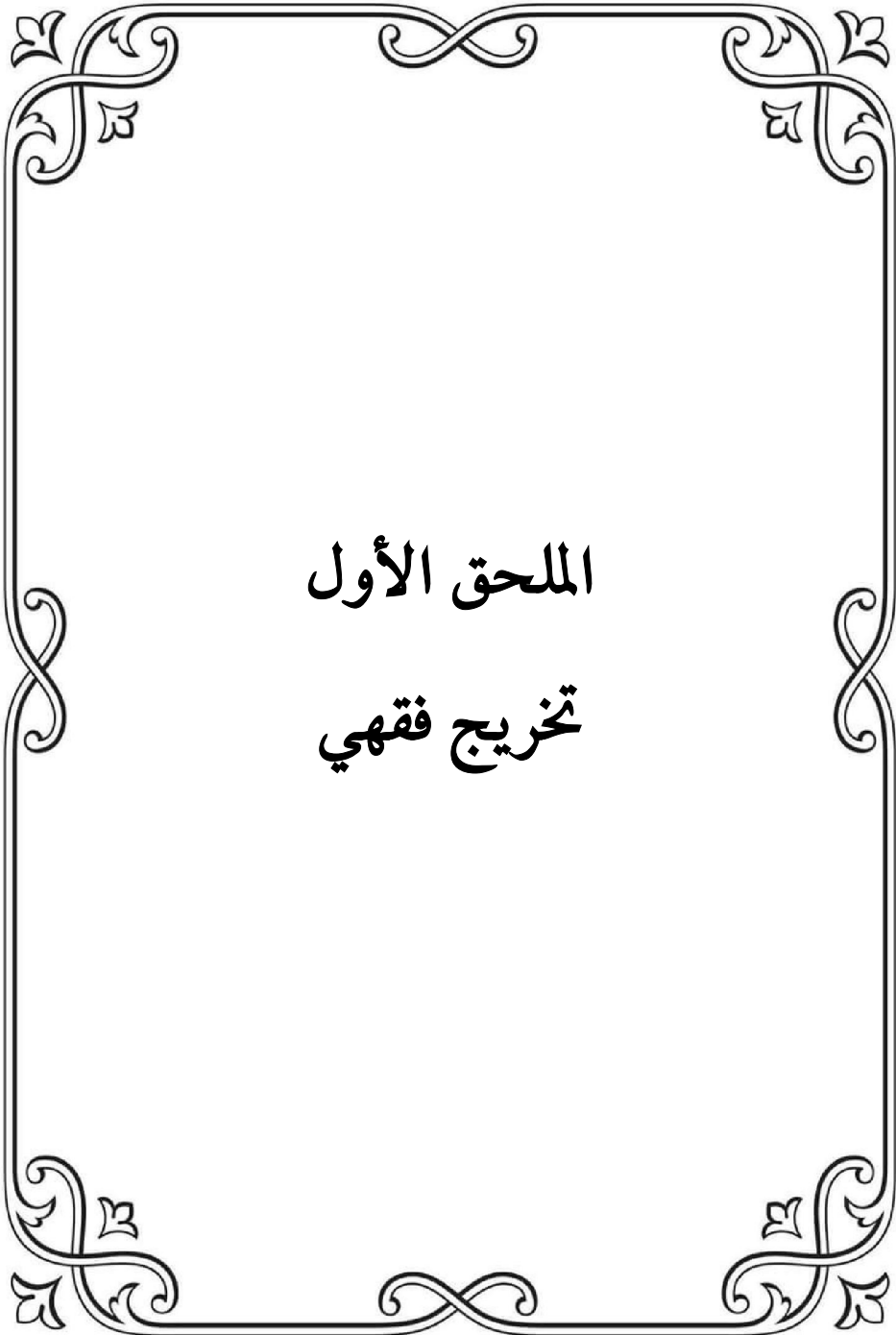
وعلى هذا، فالأفراد القائمون على البنوك والمصارف المالية في هذه الحكومات أولياء شرعيون عليها، فلهم أن يقوموا بعملية الإقراض لها

٢٢٤.....سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

والإقتراض منها شريطة أن لا تكون هذه العملية ربوية، وإلا فهي محرمة في الشريعة المقدسة وملغية فيها، ولهذا فلا يجوز الإقراض لها بفائدة والإقتراض منها بفائدة في الشريعة الإسلامية.

وقد تقدم أن الشخصية الحقوقية غير الواعية قابلة للتملك، ولها ذمة كالإنسان الواعي، ولكن فعلية تملكها واشتغال ذمتها مشروطة بوجود ولي شرعي عليها، وهو يقوم بتمليكها وإشتغال ذمتها بالإقراض لها.

وفي حكم هذه البنوك والمصارف المالية البنوك والمصارف المالية الأهلية التي يكون رؤوس أموالها من قبل فرد واحد أو من جماعة كما تقدم.



الملحق الأول
تخريج فقهي

الملحق الأول

تخريج فقهي

نريد في هذا الملحق تحويل الفائدة الربويّة المحرّمة في القرض إلى الفائدة المحلّلة بتبديل موضوع القرض بموضوع البيع، لأن هذه الفائدة محرّمة في القرض لكونها رباً، ومحلّلة في البيع لأنه لأربا فيه.

بيان ذلك، أن من أقرض البنك مثلاً مائة دينار بمائة وعشرين دينار في الذمة إلى سنة مثلاً أو أقل فهو قرض ربوي محرّم في الشريعة المقدسة، وكذلك إذا إقرض من البنك مائة دينار بمائة وعشرين دينار إلى سنة مثلاً فإنه إقتراض ربوي ملغي في الشريعة المقدسة.

وأما إذا باع شخص مائة دينار نقداً من شخص بمائة وعشرين دينار في ذمته إلى أجل معين كالسنة مثلاً فلا يكون قرضاً بل هو بيع، وحينئذٍ فلا يكون رباً لأنه ينتفي بانتفاء موضوعه، وذلك لأن حقيقة القرض تختلف عن حقيقة البيع ذاتاً وماهيةً، لأن حقيقة البيع مبادلة مال بعوض أو تمليك عين بعوض، فالمال الأول متمثل في المثلن والعوض متمثل في الثمن وهما متغايران متباينان لأن حقيقة البيع متقومة بالاثنية، وهي لاتتصور إلا بين شيئين متغايرين.

بينما حقيقة القرض أما تمليك عين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة ولا مبادلة بين مالين فيه، أو ترخيص المقرض المقترض بجزارة ماله على وجه الضمان باليد، فالقرض بكلا تفسيريه لا يتضمن المبادلة بين مالين متغايرين بنظر العرف والعقلاء.

والتغاير بين الثمن والمثمن قد يكون في الوجود الخارجي كما إذا كان الثمن نقداً في الخارج والمثمن سلعةً فيه كما إذا اشترى داراً أو أرضاً أو كتاباً وهكذا.

وقد يكون الثمن جزئياً حقيقياً يعني أنه موجود في الخارج والمثمن كلياً ثابتاً في الذمة، كما إذا كان الثمن مائة دينار نقداً في الخارج والمثمن مائة وعشرون ديناراً كلياً في الذمة، هذا هو بيع السلف والسلم.

ومن الواضح، أن الثمن في بيع السلف والسلم ملحوظ بوجوده الخارجي والمثمن ملحوظ بوجوده الذهني في الذمة، ومن المعلوم أنهما متغايران متباينان ولا يصدق أحدهما على الآخر، لوضوح أن المال الموجود في الذمة لا ينطبق بهذا القيد على المال الموجود في الخارج، وأما طبيعي المال وإن كان يصدق على فردة في الخارج، إلا أنه ليس بمثمن فإن المثمن هو طبيعي المال الكلي الموجود في الذمة.

فالتيجة، أن التغاير بين الثمن والمثمن في البيع موجود سواءً أكان موجودين في الخارج أم كان أحدهما موجوداً فيه والآخر في الذمة، بينما

لامبادلة بين مالين مطلقاً في القرض بنظر العرف والعقلاء حتى ننظر إلى أن المغايرة بينهما موجودة أولاً، لوضوح أنه فرق بين تمليك عين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، فإن مرجع ذلك أن المقترض يملك العين لاجمناً، بل بضمان ماليتها النوعية.

ومن الواضح، أن مالية الشيء من مقوماته الذاتية وبمثابة الجنس والفصل للنوع ولا تتصور المبادلة بين الشيء ونفسه، وهذا بخلاف البيع فإن كلاً من الثمن والمثمن ملحوظ بنحو الإستقلال حتى في بيع السلف والسلم وبيع النسئية، فإن المغايرة بين الثمن والمثمن في الكلية والجزئية موجودة في هذين النوعين من البيع، وهذا المقدار من المغايرة يكفي في صدق البيع عرفاً، لأن العهدة والذمة بنظر العرف والعقلاء ظرف لمالية الشيء كالخارج وللكلي الموجود فيها مالية يبذل المال بإزائه ويتعامل معه بالبيع والشراء، فإذا صدق عنوان البيع على ذلك انتفى الربا بانتفاء موضوعه، وبذلك يصل الإنسان المسلم إلى الهدف المرجو، وهو التخلص من القرض الربوي هذا.

ولكن السيد الأستاذ رحمته قد قيد كلاً من الثمن والمثمن بقيد مغاير لقيد الآخر، فإذا باع مائة ألف دينار من فئة عشرة الآلف دينار نقداً بمائة وعشرين ألف ديناراً في الذمة من فئة خمسة الآلف دينار، فلامنع من هذه الزيادة، لأنها زيادة في البيع وليست برباً، والزيادة إنما هي ربا إذا كانت في عقد القرض دون البيع.

وبكلمة، أنه لاشبهة في صحة بيع الأوراق النقدية في الخارج نقداً إذا كان كل من الثمن والمثمن، من فئة معينة كما إذا كان الثمن من فئة خمسة الآلف دينار والمثمن من فئة عشرة آلاف دينار، أو أن الثمن من فئة ألف دينار والمثمن من فئة خمسة آلاف دينار، وهكذا فإن التغير بين الثمن والمثمن موجود في الخارج سواءً أكانا بالتساوي أم كان بالزيادة كما إذا كان عند شخص من فئة دينار وهو بحاجة إلى فئة خمسة وعشرين ديناراً، وفرضنا أن الصيرفة لاتقبل تبديل فئة دينار بفئة خمسة وعشرين ديناراً إلا بالزيادة، فهل يجوز للصيرفة أخذ هذه الزيادة؟

والجواب، يجوز لها أخذ هذه الزيادة فإنها زيادة في البيع وفي المبادلة والمعاوضة لافي القرض، والقرض أن أخذ الزيادة في البيع وسائر المبادلات والمعاوضات جائز ولا مانع منه لأنها ليست ربا وإنما لايجوز أخذ الزيادة في القرض لأنها ربا، والمفروض أن هذه المبادلة ليست قرصاً حتى تكون الزيادة فيها رباً.

والخلاصة، أنه لاشبهة في جواز بيع الأوراق النقدية في الخارج نقداً إذا كان كل من الثمن والمثمن من فئة معينة، لأن البيع متقوم بالتغير بين الثمن والمثمن بنظر العرف والعقلاء بحيث تصدق المبادلة والمعاوضة بينهما.

وكذلك الحال إذا كان المثمن كلياً في الذمة من فئة معينة من النقود والثمن جزئياً حقيقياً في الخارج من فئة أخرى من النقود، فإن التغير عندئذٍ

بين الثمن والمثمن موجود ذاتاً وحقيقة، لأن الثمن جزئي في الخارج والمثمن كلي في الذمة، والثمن من فئة من النقود والمثمن من فئة أخرى منها.

وأما إذا كان الثمن والمثمن من فئة واحدة، كما إذا كان كلاهما من فئة عشرة آلاف ديناراً مثلاً فلا يكون بيعاً لعدم المغايرة بينهما فيكون من بيع الشيء بنفسه لا من بيع الشيء بشيء آخر، وإن كان المثلن كلياً في الذمة فإنه ينطبق على الثمن في الخارج، ولا يمكن أن يكون الثمن والمثمن متحدان في الخارج بأن يكونا شيئاً واحداً فيه والإلزم مبادلة الشيء بنفسه وهي غير معقولة.

ودعوى، أن الثمن إذا كان جزئياً حقيقياً في الخارج والمثمن كلياً في الذمة أو بالعكس فالتغاير بينهما موجود، وهي المغايرة بين الكلي والجزئي إذ لاشبهة في أن الكلي مغاير للجزئي وإن كان كلاهما من فئة واحدة فإن التغاير بين الكلي والجزئي موجود بنظر العرف والعقلاء والمبادلة إنما هي بينهما لا بينهما في الخارج.

مدفوعة، بأن مجرد كون الثمن جزئياً حقيقياً والمثمن كلياً لا يجدي إذا كان وجود الكلي عين وجود الجزئي في الخارج ولم يكن له وجود آخر في الخارج غير وجوده فيه، ولهذا لا ينطبق إلاً عليه دون غيره فمن أجل ذلك لا تتصور المبادلة بينهما، بينما إذا كان ما في الذمة وهو الكلي ينطبق عليه

وعلى غيره فالمبادلة تتصور بينهما، لأنها ليست من مبادلة الشيء بنفسه، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن هنا أشكالاً آخر وهو أنه كيف تتصور المبادلة بين الفرد وطبيعته المنطبق عليه وعلى غيره، ضرورة أن المبادلة بين شيئين تقتضي المغايرة بينهما في الوجود، وإلا لزم مبادلة الشيء بنفسه وهي غير معقولة، كما أنه لا يتصور المبادلة بين الجزئي الحقيقي والكلّي في الذمة، لأن الكلّي في الذمة هو الكلّي في الذهن، وهو مجرد مفهوم ذهني فلا يعقل أن يكون طرف المعاملة من الثمن أو المثمن، إذ لا معنى للمبادلة بين المال الموجود في الخارج وبين مفهومه، لأنه ليس من المبادلة بين المالمين، ضرورة أن مفهوم المال ليس مالمّاً بالحمل الشايح حتى يصلح أن يقع ثمناً أو مثمناً.

والجواب : أن ما في ذمة الإنسان ليس مجرد مفهوم ذهني لا واقع موضوعي له، بل هو مال بنظر العرف والعقلاء ويبدل بأزائه مال ويتعامل معه بالبيع والشراء على أساس أن الذمة من المخترعات العقلائية، ولهذا تكون الذمة ظرفاً لإنشغالها بالمال ويتعامل به العقلاء بالبيع والشراء وسائر التبادلات التجارية والإستثمارية كما هو الحال في الأموال الخارجية، بل لاشبهة في أن المعاملات والتبادلات التجارية والإستثمارية بمختلف أنواعها وأشكالها كانت في الذمم في الأسواق العالمية (البورصات) والإقليمية والمحلية بل المعاملات النقدية في الأسواق العالمية معدومة أو شبه معدومة.

ومن هنا، لا ريب في صحة هذه المعاملات لدى العرف والعقلاء، لأنهم كانوا ملتزمين بالتزاماتهم وتعهداتهم أمام الآخرين، كما أن لهم إلزامهم بها إذا امتنعوا عن العمل بتعهداتهم وجرهم إلى المحاكم الشرعية أو المدنية.

ومن الواضح، أن هذه المعاملات التجارية التبادلية الإستثمارية المتنوعة تباين القروض الربوية ولا يصدق شيء منها عليها ضرورة أنه لامبادلة فيها، لأن حقيقتها الضمان أي ضمان نفس العين المقترضة، إماً بالضمان العقدي أو الضمان بالغرامة وهو ضمان اليد.

والخلاصة، أنه لاشبهة في أن المتعاملين في كافة الأسواق العالمية والإقليمية والمحلية كانوا يفرقون بين عملية الإقراض والإقتراض التي توجب إنشغال ذمم المقترضين بمالية الأعيان المقترضة من المثل أو القيمة، وبين عملية البيع والشراء التي تكون حقيقتها المبادلة بين المالين المتغيرين ويكفي في التباين بينهما أن يكون أحدهما في الخارج والآخر في الذمة، كما هو الحال في أغلب البيوعات والشراءات في الأسواق العالمية (البورصات) وسائر المبادلات التجارية والإستثمارية بمختلف أنواعها وأشكالها.

وعلى هذا، فالثمن إذا كان نقداً في الخارج والمثمن كلياً في الذمة، فهذا المقدار من المغايرة يكفي في صحة البيع والشراء وصدق المبادلة بنظر العرف والعقلاء.

ومن هنا، يصدق عنوان البيع والشراء على مبادلة مائة دينار نقداً في الخارج بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً.

قد يقال كما قيل : إن تمليك مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً ليس ببيع، لأن مرجع ذلك إلى تمليك المائة الدينار النقدي الخارجي بماليتها النوعية في الذمة مؤجلاً مع الزيادة فإنه قرض ربوي لبيع ولا مبادلة مال بمال، فإنه لا بد فيه من التغير بين الثمن والمثمن.

وفي هذا المثال نقول إن التغير بينهما موجود فإن الثمن مائة دينار نقداً في الخارج بمعنى أنه جزئي حقيقي، والمثمن كلي في الذمة.

وقد تقدم، أن الذمة إعتبار وإختراع من العقلاء في مقابل الخارج والمال الموجود فيها يعامل معه كالمال الموجود في الخارج، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، وقد تقدم أيضاً أن أغلب البيوع والتبادلات التجارية الإستثمارية بمختلف أنواعها وأشكالها على الأموال في الذمم، فإنه قد يكون الثمن في الذمة، وقد يكون المثمن فيها، وقد يكون كلاهما فيها بل هو الأغلب والأكثر في الأسواق المالية، بل لا توجد في تلك الأسواق معاملة نقدية، فإن جميع معاملاتها بشتى أنواعها وأشكالها في الذمم مؤجلاً بأشهر أو سنة أو أقل أو أكثر، وهذه المعاملات ممضاة شرعاً بكافة أقسامها بإستثناء المعاملات المحظورة المحرمة ويكفي في الإمضاء لها شرعاً، قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، فإن عنوان التجارة عن

تراضٍ يعمّ جميع المعاملات حتى المعاملات التي يكون الثمن والمثمن كلاهما آجلاً وفي الذمة، كما هو الحال في جل المعاملات المتداولة في الأسواق العالمية (البورصات).

وبكلمة، إن القرض بتمام تفاسيره لا ينطبق على ما إذا كان الثمن جزئياً حقيقياً كمائة دينار نقداً في الخارج، والمثمن كلياً في الذمة كمائة وعشرين ديناراً في الذمة فإنه وإن كان حقيقة القرض روحاً، ولكن حيث إن المغايرة بين الثمن والمثمن موجودة فلا ينطبق عليه القرض، لا بالتفسير الأول وهو تمليك عين للمقترض على وجه الضمان بماليتها النوعية من المثل أو القيمة لوضوح، أن المبادلة لاتصدق على العين وماليتها النوعية، لأنها من مبادلة الشيء بنفسه والمبادلة تقتضي الإثنية والمغايرة بين البدل والمبدل إما في الخارج أو في الذمة.

ولا بالتفسير الثاني، لأن حقيقة القرض على ضوء هذا التفسير إذن المقرض بجزء ماله وأخذه بضمان اليد لا مجاناً فإذاً، لا يكون فيه أدنى أشعار بالمبادلة فضلاً عن الدلالة.

ولا بالتفسير الثالث لأن حقيقة القرض على ضوء هذا التفسير لاتتضمن التمليك والمبادلة أصلاً، بل هي هبة مع إستئمان على المالية.

فالنتيجة، أن الثمن إذا كان جزئياً حقيقياً في الخارج والمثمن كلياً في الذمة فهو بيع ومبادلة بين الثمن والمثمن، ويكفي هذا التغاير بينهما في صدق المبادلة والبيع عرفاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنا لو سلمنا أن تمليك مائة دينار نقداً في الخارج بمائة وعشرين ديناراً في الذمة بيع لاقرض إلا أنه يفيد فائدة القرض، وهي إشتغال ذمة المشتري بزيادة، فمن أجل ذلك لايجوز، فإن الزيادة هي تمام الملاك لحرمة القرض الربوي وحقيقة الحكم وروحه ملاكه، فإذا الحرمة تدور مدار الزيادة.

والجواب : أنه ليس بوسعنا بحسب المفاهيم العرفي الإرتكازي إحراز أن تمام ملاك حرمة القرض الربوي الزيادة بدون أي دخل لعنوان القرض ولا موضوعية له وأنه مأخوذ في لسان الدليل بنحو المعرفية والمشيورية إلى ما هو الموضوع للحرمة وهو الزيادة.

وذلك لأنه ليس بإمكان أي فقيه الإلتزام بذلك، بل كيف يمكن ذلك؟! لأن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ظاهر عرفاً وإرتكازاً في الموضوعية، وحمله على مجرد المعرفية والمشيورية إلى ما هو الموضوع والملاك في الواقع بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، والمفروض أنه لاقرينة على ذلك لافي نفس روايات القرض الربوي التي تدل على حرمة بصيغة القرض، ولا من الخارج.

وعلى هذا، فلا يمكن التعدي عن مورد هذه الروايات التي أخذ في لسانها عنوان القرض الربوي والتي تدل على حرمة إلى سائر الموارد والمعاملات التي لم يؤخذ في لسانها عنوان القرض وإنما أخذ فيه عنوان آخر كالبيع ونحوه.

ومن الواضح، أنه ليس لدينا طريق إلى ملاكات الأحكام الشرعية وشروط تلك الملاكات وعدم موانعها، وفي المقام لاطريق لنا إلى إحراز أن الزيادة تمام الملاك لحرمة القرض في الشريعة المقدسة، وعدم دخل أي شيء آخر فيها، ضرورة أن احتمال أن لعنوان القرض موضوعية ومدخلية في ملاك حرمة موجود، ولا يمكن نفي هذا الإحتمال، هذا مضافاً إلى أن المفاهم العرفي الإرتكازي بمناسبة الحكم والموضوع من عنوان القرض الربوي المأخوذ في لسان أدلته هو أنه تمام الموضوع.

وعلى هذا الأساس، فلا يمكن التعدي عن مورد روايات القرض الربوي إلى سائر المعاملات كالبيع ونحوه، كما إذا باع شيئاً من النقود أو غيرها بأزيد من قيمتها مؤجلاً، مثلاً باع مائة دينار بمائة وعشرين دينار إلى أجل معين فلا تكون هذه الزيادة محرمة ورباً.

فالنتيجة، أنه لا يمكن إثبات أن كل معاملة تفيد فائدة القرض الربوي يترتب عليها آثاره وهي حرمة هذه الفائدة، ويؤكد ذلك ما ورد في الروايات من جواز بيع القيمي بالقيمي مع الزيادة مؤجلاً كبيع ثوب بثوبين وبيع شاة

بشأتين، ويبيع فرس بفرسين وهكذا، ولاشبهة في أن هذه البيوع بيوع حقيقة وروحاً.

وعلى هذا، فلو كان المثلي بالمثل مؤجلاً قرضاً فبطبيعة الحال يكون بيع القيمي بالقيمة مؤجلاً أيضاً قرضاً، وعليه فلو باع فرد شيئاً قيمياً مؤجلاً بقيمة أعلى من قيمة السوق كان ذلك رباً ومحرمًا، وهذا خلاف الضرورة الفقيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن بيع مائة ديناراً نقداً في الخارج بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً بيع حقيقة وروحاً وثبوتاً وإثباتاً، لأن المغايرة بين الثمن الذي هو نقد خارجي وبين المثل الذي هو ما في الذمة ليست مغايرة عقلية وإعتبارية بل هي مغايرة عرفية عقلائية، لأن الذمة كما تقدم من مخترعات العرف والعقلاء في مقابل الخارج، ولهذا يتعامل مع الأموال الموجودة في الذمة بمختلف صنوف التعامل، كما يتعامل مع الأموال الموجودة في الخارج كذلك، بل أشرنا في مستهل هذا البحث أن أكثر التعاملات في الأسواق العالمية المالية والإقليمية إنما هو في الذم، وأما التعامل بالنقود فيها فهو نادر جداً هذا.

وقد أستشكل على هذا التخريج الفقهي أيضاً بالتقريب الآتي :

وهو أن هذه المبادلة وإن كانت بيعاً بصورة ولاينطبق عليها عنوان القرض بكل تفاسيره إلا أنها تفيد فائدة القرض وترجع إليه نتيجةً وروحاً

أطروحات فكرية/ الملحق الأول ٢٣٩

وتشترك معه في الملاك الذي هو حقيقة الحكم وروحه وهو الفائدة فإنها ربا وموضوع للحرمة في الشريعة المقدسة.

وبكلمة، أن نهي الشارع عن المعاملات الربوية وتأكيدده على حرمتها وإلغاء الربا عن الفائدة إنما هو على أساس ما يترتب عليها من المفسد.

وعلى هذا، فهذه الفائدة لاحالة تكون ملغية في الشريعة المقدسة كما أنها ملغية في القرض الربوي.

والجواب : أنه لا بد من الرجوع إلى نصوص القروض الربوية والنظر فيها، ولاشبهة في أنها ظاهرة بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية في أن عنوان القرض في لسان تلك النصوص تمام الموضوع للحكم، وهو حرمة الربا، ولا يمكن حمله على مجرد المعرفية والمشيرية إلى ما هو الموضوع والملاك للحرمة، لأن ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها وحدودها سعة وضيقاً مجهولة لنا ولا طريق لنا إليها بتمام حدودها إلا بنحو القضية المهملة، وهي أن الأحكام الشرعية تابعة للمبادئ والملاكات في الواقع.

ومن الواضح أنه لا يمكن هذا الحمل إلا بدليل، ضرورة احتمال أن هناك جهات أخرى يكون لها دخل في الملاك، ولا يمكن دفع هذا الإحتمال بعدما لا يكون لنا طريق إلى الواقع.

هذا إضافة إلى أنا لو سلمنا إحراز ملاك الحكم في مورد بتمام حدوده، إلا أنه ليس بإمكاننا إحراز أنه لامزاحم له ولا مانع من تأثيره من جهات

أخرى، والمفروض أن الملاك إنما يكون مؤثراً إذا كان تاماً في نفسه من جهة، ولم يكن له مزاحم ومانع من جهة أخرى، وإلا فمجرد تماميته في نفسه لا يجدي.

نعم، لو علمنا فرضاً بأن الزيادة تمام الملاك لحرمة القرض الربوي سعة وضيقاً لأمكن التعدي إلى المبادلات المذكورة ونحوها، لأن الحرمة تدور مدارها سعةً وضيقاً باعتبار أن الحكم تابع لملاكه في الكم والكيف، لأنه حقيقة الحكم وروحه، وأما الحكم بما هو إعتبار فلا قيمة له.

وأما إذا لم يحرز أنها تمام الملاك بإعتبار أن الطريق إلى الواقع والجهات الداخلية فيه منسدٌ علينا، فلا يمكن حينئذٍ التعدي، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن التعدي من مورد دليل حرمة القرض الربوي إلى ما يماثله من المبادلات المشتملة على الزيادة إذا لم يمكن بتنقيح المناط فيمكن التعدي من جهة أخرى، وهي دعوى أن دليل حرمة القرض الربوي يتضمن نكته إرتكازية لدى العرف والعقلاء وهي تقتضي أن تمام الملاك والموضوع للحرمة الزيادة، وهي تمام الموضوع والملاك والحرمة تدور مدارها سعةً وضيقاً من دون أن يكون لعنوان القرض دخل فيها بل هو مجرد معرف ومشير إلى ما هو الموضوع والملاك في الواقع وهو الزيادة.

فإذاً دليل حرمة القرض الربوي على ضوء هذه النكتة الإرتكازية العقلائية ظاهر في إلغاء عنوان القرض ويتولد بسبب هذه النكتة ظهور ثانوي له في العموم والإطلاق وعدم الفرق بين القرض وغيره.

فإذاً، يكون التعدي على القاعدة، لأن دليل حرمة القرض الربوي يدل على حرمة الزيادة من أي سبب كان بعقد القرض أو البيع أو مبادلة أخرى هذا.

والجواب :

أولاً : أنه لا توجد في دليل حرمة القرض الربوي هذه النكتة العقلائية الإرتكازية العرفية التي توجب تولد الظهور الثانوي لدليل حرمة القرض الربوي، وهو ظهوره في الإطلاق والعموم، وبإطلاقه أو عمومه الثانوي يشمل كل معاملة تفيد فائدة القرض الربوي، وهي الزيادة كالبيع بالأكثر ونحوه، لما تقدم من أن العناوين المأخوذة في لسان الأدلة ظاهرة عرفاً وإرتكازاً في أنها تمام الموضوع للحكم ولا يمكن حملها على الإرشاد والأخبار، ضرورة أنه لاشبهة في ظهورها في المولية والحمل على الإرشاد بحاجة إلى قرينة، وطالما لم تكن قرينة فلا يمكن هذا الحمل، كما أنه لا يمكن حمل هذه العناوين على مجرد المعرفية والمشيرية إلى ما هو الموضوع والملاك في الواقع فإن هذا الحمل بحاجة إلى دليل، فطالما لم يكن هناك دليل على ذلك فلا يمكن هذا الحمل.

وبكلمة، أنه لاشبهة في ظهور أدلة حرمة القرض الربوي بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية في الموضوعية وأن عنوان القرض تمام الموضوع للحرمة.

وأما حيثية الربا، وهو الزيادة سواءً أكانت حيثية تقييدية أم كانت حيثية تعليلية، فعلى كلا التقديرين فلا يمكن التعدي عن مورد هذه الأدلة إلى سائر الموارد.

أما على الأول، فهو واضح، لأن موضوع الحرمة حيثئذٍ إما مركب من القرض والزيادة أو مقيد بها، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن التعدي عن مورد هذه الروايات إلى سائر الموارد كالبيع مع الزيادة جزءاً أو قيداً أو مبادلة أخرى كذلك لأنه موضوع آخر، وإثبات الحرمة لهذا الموضوع بحاجة إلى دليل ولادليل إلا على حرمة القرض بفائدة دون البيع بفائدة أو عقد آخر.

فالتيجة، أن الدليل يدل على حرمة القرض بفائدة، ولا يمكن التعدي عن مورد هذا الدليل إلى موضوع آخر كالبيع بالفائدة.

وأما على الثاني، فلأن الزيادة حيثئذٍ حيثية تعليلية لحرمة القرض الربوي ولادليل على أنها علة لحرمة البيع بزيادة ونحوه من المعاملات المشتملة على الزيادة.

وثانياً : على تقدير تسليم أن تكون لدليل حرمة القرض الربوي نكته عقلائية إرتكازية، ولكن يحتمل إختصاصها بمورد هذا الدليل ولا توجب ظهور الدليل في الأعم أو الإطلاق، فأذا لا يمكن التعدي فإن التعدي عن مورد هذا الدليل إلى سائر الموارد مبني إما بتبديل ظهور هذا الدليل الخاص إلى العام أو كانت هناك قرينة على ذلك وكلا الأمرين غير متوفر.

أما الأمر الأول : فلأنه ليس هناك نكته إرتكازية عرفية بدرجة توجب تبديل ظهور هذا الدليل إلى الظهور الثانوي، وهو ظهوره في العموم أو الإطلاق.

وبكلمة، إن المعاملات بكافة أقسامها من المخترعات العقلائية للحفاظ على نظامهم المدني والديني الحيوي الإجتماعي والفردي والعائلي على أساس التحسين والتقيح العقليين، منها المعاملات الربوية كالقروض الربوية وغيرها، لأن القروض الربوية من المعاملات الدارجة بين العقلاء ولها تأثير كبير في الحياة الإقتصادية ودور هام وأساسي فيها بمختلف أشكالها وأنواعها.

ومن الواضح أن البنوك الربوية التقليدية التي هي قائمة على أساس النظام الرأسمالي من أهم وأكبر عوامل الإقتصاد في العالم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن العقلاء يفرقون بين القروض الربوية وبين سائر المعاملات والمبادلات كالبيع بفائدة، لأنهم يرون أن لعنوان القرض

موضوعية، كما أن لسائر العناوين الخاصة للمعاملات الأخرى موضوعية، والمفروض أن الشارع قد أمضى ما بنى عليه العقلاء باستثناء المعاملات الربوية منها القروض الربوية لأن الشارع المقدس قد ألغى تلك المعاملات الربوية عن صفحة الشريعة ورسالة السماء نهائياً.

إلى هنا، قد تبين أن العناوين المأخوذة في لسان الأدلة في القضايا الحقيقية الكلية ظاهرة بحسب المتفاهم العرفي الإرتكازي في الموضوعية وأنها تمام الموضوع للحكم في القضية بنحو العموم أو الإطلاق.

وعلى هذا، فكما أن رفع اليد عن عمومها أو إطلاقها بحاجة إلى دليل مخصّص أو مقيد يدل على تخصيص العموم أو تقييد الإطلاق بغير عنوان الخاص أو المقيد، فكذلك حملها على أنها مأخوذة بنحو المعرفية والمشيرية إلى ما هو الموضوع والملاك للحكم بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك ولا قرينة على كلا الأمرين في المقام.

نعم، العناوين المأخوذة في لسان الأدلة في الخطابات والقضايا الشخصية تختلف في هذه النواحي من مورد إلى مورد آخر من خطاب إلى خطاب آخر، على أساس مناسبات الحكم والموضوع الإرتكازية التي تختلف من مورد إلى مورد آخر، وتختلف بحسب إختلاف أغراض الأشخاص، ولهذا فلاضابط كلي في هذه القضايا والخطابات الشخصية.

قد يقال كما قيل : أن النهي عن القرض الربوي يرجع بالإرتكاز العرفي وبمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية إلى النهي عن الغرض النوعي للقرض الربوي، وهو إلزام المقرض المقترض بالزيادة التي أجبره عليها ومسلط على المقترض بدفع الزيادة، وهذا هو مقتضى طبع القرض الربوي وحقيقته وروحه، فإذا كل معاملة تقتضي بطبعها إلزام الطرف بالزيادة فهي معاملة ربوية ومحرمة في الشريعة المقدسة، سواء أكانت تلك المعاملة قرضية أم كانت معاملة بيعية.

والخلاصة، أن النهي عن القرض الربوي روحاً وحقيقة قد تعلق بالقرض النوعي، وهو الإلزام بالزيادة، سواءً كان هذا الغرض النوعي في ضمن عقد القرض أم في ضمن عقد البيع، كبيع مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً فإن الغرض النوعي منه هو إلزام المشتري بالزيادة.

والجواب : أن الغرض النوعي من القرض الربوي وإن كان ذلك، إلا أنه لا يدل على أن النهي عن القرض الربوي يرجع عرفاً إلى النهي عن ذلك الغرض النوعي، وهو إلزام المقترض بالزيادة من دون خصوصية لعنوان القرض وموضوعيته له وإنه مجرد معرف ومشير إلى ذلك الغرض، ولكن تقدم أن العناوين المأخوذة في السنة أدلة الأحكام الشرعية التي هي مجعولة بنحو القضايا الحقيقية للموضوعات المقدرة وجودها في الخارج ظاهرة

بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية في أنها تمام الموضوع للحكم أولاً أقل أن لها دخلاً في الموضوع.

وعلى هذا، فالنهي عن القرض الربوي على أساس المتفاهم العرفي أن له دخلاً في الموضوع ولا يكون ظاهراً عرفاً في أن موضوع الحرمة هو الإلزام بالزيادة، وأن عنوان القرض مجرد معرف له من دون دخله فيه، وتبديل ظهور النهي عن القرض الربوي إلى الظهور الثانوي وهو ظهوره في حرمة إلزام المقترض بالزيادة يتوقف على وجود نكته إرتكازية عرفية بدرجة توجب تبديل ظهوره من الظهور الأولي إلى الظهور الثانوي، فعندئذ يكون التعدي على طبق القاعدة فلا يحتاج إلى قرينة تدل على ذلك.

وإن شئت قلت : إنه لو كانت هذه النكته الإرتكازية العرفية بتلك الدرجة فهي بمثابة القرينة المتصلة، وتمنع عن ظهور النهي في حرمة القرض الربوي وتوجب ظهوره في العموم والإطلاق لكل معاملة تقتضي بطبعها الإلزام بالزيادة على الثمن أو المثمن، وحينئذٍ فلا فرق بين القرض الربوي والبيع بالأكثر.

ومن الواضح، أن مثل هذه التصرفات في الروايات الناهية عن القروض الربوية مبني على الإعتبارات العقلية والإستحسانات الظنية التي لا أصل لها بنظر العرف والعقلاء في ميادين الألفاظ، فإن المناط بظهوراتها

العرفية الناشئة من حاقها بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية العرفية لا بالإستحسانات العقلية الظنية.

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الزيادة ليست تمام الموضوع والملاك لحرمة القرض، ولكن لاشبهة في أن لها دخلاً في الموضوع والملاك للحرمة.

ثم إن دخل الزيادة في الموضوع والملاك إما أن يكون بنحو الجزئية أو الشرطية أو بنحو التعليق.

فعلى الأول : تؤخذ الزيادة جزءاً من البدل فإذا أقرض المقرض المقرض مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلاً، فالزيادة وهي عشرون ديناراً قد أخذت بنحو الجزئية أي جزء مائة وعشرين ديناراً.

وعلى الثاني : تؤخذ الزيادة بنحو الشرطية.

وعلى الثالث : تؤخذ الزيادة بنحو التعليق بأن يعلق القرض على دفع الزيادة، هذا بحسب مقام الثبوت والتصوير.

وأما في مقام الإثبات فلا تتصور أن تكون الزيادة ملحوظة بنحو الجزئية للبدل فإن القرض على التفسير المختار وهو تمليك المقرض العين للمقرض على وجه الضمان بماليتها النوعية المثلية أو القيمة لا يتصور فيه المبادلة بين البدل والمبدل، لأن المبادلة تقتضي الأثنية ولا تتصور الأثنية بين العين وماليتها النوعية فإنها من مبادلة الشيء بنفسه بنظر العرف.

هذا إضافة إلى أن المبادلة إنما تتصور بين شيئين موجودين متغايرين إما في الخارج أو في الذمة، أو أحدهما في الخارج والآخر في الذمة. وأما في المقام فإن ضمان مالية العين الخارجية إنما يوجد في الذمة بعد تمليك العين، وأما قبل التمليك فالعين موجودة في الخارج دون ضمان ماليتها النوعية في الذمة فإنه غير موجود فيها، ولهذا لا يتصور أن يكون هذا التمليك بنحو المبادلة بل الضمان يوجد بنفس التمليك لا أنه في مقابل التمليك.

ولكن مع ذلك يمكن تصوير ذلك، فإن المقرض يملك عين ماله للمقرض بضمن ماليتها النوعية في الذمة مع الزيادة وإشغال ذمته بها وبالزيادة معاً، بحيث تكون الزيادة ملحوظة بنحو الجزئية للضمان.

وإما على التفسير الآخر، وهو أن حقيقة القرض إذن المقرض المقرض بجزء ماله وجعله في حوزته وتحت يده.

فالظاهر أنه ممكن، فإن الضمان على ضوء هذا التفسير وإن كان ضمان اليد لا يجعل المالك وهو المقرض، وضمن الغرامة الثابت عند العرف والعقلاء بنفس اليد والإتلاف، وهذا الضمان يكون ضمناً بالمثل أو القيمة بلا زيادة.

نعم، إذا كان التباني من المقرض والمقترض مسبقاً على كون الضمان بنحو مخصوص كماً أو كيفاً كما إذا تبانياً في المثلي على كون الضمان بالقيمة، وبالعكس صح ذلك.

والخلاصة، أن الضمان في المقام إنما هو ضمان الغرامة بالطبع الأولي ولا يمكن تغييره من ضمان الغرامة إلى ضمان الجعل، لأن ضمان الغرامة هو ضمان اليد وهو أمر قهري عند تحقق سببه وهو الإلتلاف.

وعلى هذا، فإذا إتفق الضامن والمضمون له على بدل آخر غير المثل أو القيمة الثابت بالطبع الأولي تعين ذلك، وليس تعيينه يجعل المالك بل بنفس قانون ضمان الغرامة فإنه يدل على أن كل من وضع يده على مال الغير بدون إذنه فهو له ضامن وتشتغل ذمته بالبدل الواقعي ما لم يكن توافق بينهما على بدل آخر وإلا تعين البدل الآخر، وعلى أساس ذلك يمكن توافق المقرض والمقترض على بدل آخر تكون الزيادة جزءاً منه.

فالنتيجة، أن جزئية الزيادة لا تتصور على ضوء هذا التفسير للقرض بالطبع الأولي.

نعم، لو إتفق المقرض والمقترض على بدل آخر فيمكن أن تكون الزيادة جزءاً منه.

أما على الفرض الثاني، وهو أن تكون الزيادة شرطاً فلأمانع منه على المختار من كون القرض تمليكاً على وجه الضمان بالمثل أو القيمة فإن

القرض من العقود العهدية، فإذا كان من العقود العهدية فيصح الشرط في ضمن عقد القرض، وعلى هذا فلا مانع من أن يشترط المقرض على المقرض الزيادة على الضمان بالمثل أو القيمة فإن الشرط لا يتصور في العقود الإذنية كالعارية والوديعة، والإذن في التصرف والإذن في المعاملات كالبيع والشراء فإن العقود الإذنية ليست بعقود حقيقية، لأن العقد العهدي عبارة عن علاقة بين التزامين من قبل الطرفين أحدهما مرتبط بالآخر.

ومن الواضح، أنه ليس في العقود الإذنية إلتزام ولا ارتباط من قبل الطرفين، ولهذا فهي ليست بعقد لالغة ولا عرفاً وإنما أطلق العقد عليها عناية، ضرورة أن العقد الحقيقي ليس سوى العقود العهدية.

وأما على المبنى الآخر، فالقرض إنما هو من العقود الإذنية التي هي عبارة عن إذن المقرض المقرض في تملك ماله مع الضمان، فإن تملك ضمن ضمان الغرامة، وإلا فلا يكون ملزماً بالتملك مع الضمان، وعليه فلا يتصور فيه الشرط.

وأما على الفرض الثالث، وهو أن تكون الزيادة مأخوذة بنحو التعليق، فقد يقال كما قيل إن التعليق في العقد باطل ومبطل، والدليل على ذلك إنما هو الإجماع والتسالم بين الفقهاء.

والجواب عن ذلك - ما ذكرناه غير مرة - : من أنه لا يمكن التمسك بالإجماع فإنه على تقدير تسليم الإجماع بين الفقهاء المتقدمين، ولكن

لا طريق لنا إلى إثبات أنه قد وصل إلينا من زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام يداً بيد وطبقة بعد طبقة، فإذا لم يكن لنا طريق إلى ذلك فلا يكون حجة.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الإجماع حجة إلا أن القدر المتيقن منه هو العقود العهدية، وأما مجرد الإذن فلا مانع من أن يكون معلقاً على مال ومشروطاً به، مثلاً يقول: أنت مأذون في التصرف في مالي شريطة أن تعمل العمل الفلاني كزيارة أمير المؤمنين عليه السلام.

والقرض على الفرض الثاني مجرد إذن في التملك مع الضمان ولا مانع من التعليق فيه هذا.

والصحيح أن التعليق في القرض ليس عقلياً وعرفياً، ضرورة أنه لا معنى لدى العرف والعقلاء في إنشاء عقد القرض معلقاً على شيء مشكوك وجوده في الخارج كنزول مطر أو شفاء مريض أو ما شاكل ذلك.

نعم، لا بأس بتعليق الوعد بالقرض على نزول مطر أو شفاء مريض أو غير ذلك.

فالنتيجة: أن التعليق في القرض ليس عرفياً ولا عقلياً بأن يقول المقرض للمقرض أقرضتك مائة دينار إذا جاء زيد مثلاً من السفر سالماً، أو إذا نزل المطر أو غير ذلك، وأدلة صحة القرض في الشريعة المقدسة إنما تدل على إمضاء عقود القروض العقلانية المتعارفة المألوفة بين الناس ولا إطلاق لها أكثر من ذلك، بل لو قلنا بأن لها إطلاقاً فلا تشمل بإطلاقها القروض

المعلقة، وكذلك الحال في أدلة صحة سائر المعاملات الإيضائية فإنها إنما تدل على إمضاء المعاملات المألوفة والدارجة بين الناس، وأما المعاملات التي ليست عقلائية ولا عرفية فلا تكون مشمولة لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد تقدم أن القبض في القرض من الشروط المقومة له فلا يصدق على مجرد الإنشاء بدون القبض في الخارج هذا كله في القروض غير الربوية.

وأما القروض الربوية، فبالنظر إلى دليل حرمة الربا فلاشبهة في أن مقتضى هذا الدليل حرمة الزيادة سواء أكانت مأخوذة بنحو الجزئية أم الشرطية فإنها على كلا التقديرين توجب إلزام المقترض بالزيادة وهذا هو الربا.

وأما إذا كانت الزيادة بنحو التعليق بأن علقها على نزول المطر فلا يمكن إثبات حرمتها بدليل حرمة الربا، فإن مقتضى دليل حرمة الربا إلزام المقترض بالزيادة وفي المقام لا يكون ملزماً بها، لأن إلزامه بها مشروط بتحقق المعلق عليه والمفروض أن تحققه غير معلوم، فإذا لم يتحقق تنتفي الزيادة بانتفائه، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، هل يمكن القول بحرمة على أساس أن فيه تمام مفسد الربا أم لا؟!

والجواب : أن القول بجرمته لا يخلو من إشكال بل منع، لما تقدم من أنه ليس بإمكاننا إحراز أن الزيادة تمام الملاك لحرمة القرض الربوي وأنها تمام مفسده، ضرورة أنه لا طريق لنا إلى أنها تمام مفسده وملاكه في الواقع وأنه لا يدخل لعنوان القرض في حرمتها، كما أنه لا طريق لنا إلى إحراز أنه لا مزاحم لها في الواقع ولا مانع منها، فلو كانت الزيادة تمام مفسد الربا لثبتت حرمتها بأدلة حرمة الربا بالملازمة العقلية.

فالنتيجة، أنه لا يمكن إثبات حرمة الزيادة إذا كانت بالتعليق بنحو الجزم، نعم احتمال حرمتها أو الظن بها موجود لكن لا أثر له.



الزيادة في مقابل التأجيل

الزيادة في مقابل التأجيل

ثم إن الزيادة في باب القرض الربوي إنما هي في مقابل التأجيل، فإذا أقرض المقرض مائة دينار نقداً للمقترض بمائة وعشرين ديناراً مؤجلاً إلى ستة أشهر مثلاً كان المتبادر منه أن الزيادة في مقابل الأجل هذا بحسب مقام الثبوت.

ولما بحسب مقام الأثبات، فيمكن تصوير ذلك بعدة صور:

الصورة الأولى : وهي أن تكون الزيادة في مقابل الأجل.

الصورة الثانية : أن تكون الزيادة بنحو الجعالة بأن يقول المقترض من أجل ديني فله كذا وكذا، مثل أن يقول من وجد ضالتي فله كذا وكذا.

الصورة الثالثة : إلزام الدائن المدين ببيع محاباتي بأن يبيع الدائن من المدين شيئاً قيمته خمسون ديناراً في السوق بخمسمائة دينار في مقابل تأجيل الدين. وهذه الصور الثلاث جميعاً تشترك في الدلالة على إلزام المدين بالزيادة في مقابل تأجيل الدين وتأخيره إلى أجل معين، غاية الأمر أن هذه الدلالة تارة تكون بنحو المبادلة بين المال والزيادة، وأخرى تكون بنحو الجعالة، وثالثة تكون بنحو البيع المحاباتي، لوضوح أنه لافرق بين أن تكون الدلالة على ذلك بالمطابقة أو بالإلتزام هذا، ولكن هنا مجموعة من الروايات التي تنصّ على جواز إشتراط إلزام المدين بالزيادة في ضمن بيع محاباتي مقابل تأجيل الثمن.

إلى هنا، قد تبين أن مقتضى القاعدة أن إلزام الدائن المدين بالزيادة ربا، بلا فرق بين أن يكون هذا الإلزام بنحو المبادلة بين الزيادة والأجل، أو يكون بنحو الجعالة، أو بنحو البيع المحاباتي. وقد أستدل على ذلك بالروايات الآتية :

منها صحيحة محمد بن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : ((أن سلسيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة الآلف فأقرضها تسعين ألفاً أو أبيعها ثوباً وشيئاً تقوم بألف درهم بعشرة الآلف درهم))، قال : ((لا بأس))^(١).

ومنها، رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((سأل رجل له مال على رجل من قبل عينة عينها إياه فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقلب عليه ويربح أبيع له لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخره قال : لا بأس بذلك قد فعل ذلك أبي عليه السلام وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه))^(٢).

ومنها، صحيحة محمد بن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا أربحك فأبيعه جبة تقوم

(١) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص٥٤/التجارة/أبواب أحكام العقود/باب ٩/ح١.

(٢) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص٥٤/التجارة/أبواب أحكام العقود/باب ٩/ح٢.

علي بألف درهم بعشرة الآف درهم أو قال بعشرين ألفاً وأُخرهُ بالمال))،
قال : ((لا بأس))^(١).

ومنها، صحيحة عبد الملك بن عتبة قال : ((سألته عن الرجل يريد أن
أعينه المال أو يكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالاً أزيدة على مالي
الذي لي عليه أو يستقيم أن أزيدة مالاً وأبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف
درهم، فأقول أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أُؤخرُك بثمانها وبما
لي عليك كذا وكذا شهراً)) قال : ((لا بأس))^(٢)، ومنها غيرها من
الروايات^(٣).

وتقريب الإستدلال بها أنها تدل بوضوح على أن الإلزام بالزيادة إذا
كان مشروطاً في ضمن البيع المحاباتي فهو جائز، ولا بأس به بلافق بين أن
يكون إشتراط الزيادة على المدين في مقابل الأجل وإلزامه بها بنحو المبادلة
بينها وبين الأجل أو بنحو الجعالة أو البيع المحاباتي، وتما هذه الفروض
مشمولة لإطلاقات أدلة حرمة الربا منها، الآية المباركة، ولكن هذه الروايات
تنصّ على إستثناء الفرض الثالث من إطلاقات أدلة حرمة الربا.

(١) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص٥٥/التجارة/أبواب أحكام العقود/باب ٩/ح٤.

(٢) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص٥٥/كتاب التجارة أبواب أحكام العقود/باب ٩/ح٥.

(٣) من أراد المزيد فليراجع باب ٩/أبواب أحكام العقود/كتاب التجارة الوسائل
العالمي/ج١٨.

ونتيجة هذا التقييد، هي أن الإشتراط إلزام الدائن المدين بالزيادة ربا سواءً أكان بالدلالة المطابقية أم كان بالدلالة الإلتزامية أو التضمنية إلا إذا كان هذا الإشتراط في ضمن بيع محاباتي.

فإذاً تكون الروايات المذكورة مقيدة لإطلاق دليل حرمة الربا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه لامعارض لهذه الروايات بنحو التباين أو العموم من وجه لا الروايات ولا الآية المباركة وهي قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١)، كما أن المقطع الأول من الآية يشمل بإطلاقه البيع المحاباتي، كذلك المقطع الثاني منها يشمل بإطلاقه اشتراط إلزام الدائن المدين بالزيادة في مقابل تأجيل الدين في ضمن البيع المحاباتي، فإذا تقع المعارضة بين المقطع الأول والمقطع الثاني فيسقطان معاً، والمرجع هو إطلاق هذه الروايات.

قد يقال كما قيل: إن المتفاهم العرفي بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية من الروايات الناهية هو أن النهي عن الربا إنما هو بلحاظ الغرض النوعي لما فيه من المفساد، والغرض النوعي من القرض الربوي هو إلزام المقرض المقرض بالزيادة، فإذا كان النهي عن القرض الربوي بلحاظ الغرض النوعي منه جاز التعدي إلى كل معاملة كانت بطبيعتها تقتضي

الإلزام بالزيادة كبيع مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً ، فإنّ هذا البيع حيث إنه بنفسه وطبعه يقتضي الإلزام بالزيادة فيكون مشمولاً للنهي عن الربا.

ثم إن المراد من الغرض النوعي هو ما تقتضيه المعاملة بطبعها ونفسها ذلك أي الإلزام بالزيادة.

نعم، إذا كان الإلزام بالزيادة غرضاً شخصياً في معاملة بسبب من الأسباب وفي ظروف خاصة وموارد مخصوصة بدون أن يقتضي طبع المعاملة ذلك، فلا يكون مشمولاً للنهي عن القرض الربوي.

والخلاصة، أن كل معاملة يقتضي بطبعها ونفسها الإلزام بالزيادة فهو ربا روحاً وحقيقةً ويحرم في الشريعة المقدّسة، كما إذا باع زيد دورة من كتاب الجواهر - مثلاً - بأقل من قيمتها السوقية كما إذا فرضنا أن قيمتها السوقية ألف دينار فباعها بخمسمائة دينار من عمرو وإشترط عليه أن يقرضه عشرة الآلف دينار إلى أجل معين فإنه محرم، لأنه وإن كان بيعاً بصورةً وشكلاً إلا أنه حقيقةً وروحاً قرض ربوي بإعتبار أنه يتضمن إلزام المشتري بالزيادة، وهو المقترض في المسألة.

ولافرق بين هذا المثال والمثال السابق، وهو إذا باع مائة دينار بمائة وعشرين دينار فإن كلا المثالين روحاً وحقيقةً يتضمنان الربا.

إلى هنا قد تبين، أن المفاهيم العرفي الإرتكازي من النهي عن القرض الربوي هو أن متعلق النهي ومصبه روحاً وحقيقة الغرض النوعي، وهو إلزام الدائن المدين بالزيادة بأي لباس كان وبأيه صيغة طرحت فإنه تمام الملاك للحرمة، وهي تدور مداره سعةً وضيقاً ووجوداً وعدمياً ولاخصوصية لعنوان القرض فإنه مجرد معرف ومشير إلى ما هو الموضوع والملاك للحرمة، فإذا كل معاملة يكون بطبعها وبنفسها تقتضي الإلزام بالزيادة الذي هو غرض نوعي، وهو تمام الملاك للحرمة فهي ربوية ولافرق بينها وبين القرض، فإن كليهما عنوان مشير إلى ما هو الموضوع للحرمة وملاكها هذا.

والجواب : عن ذلك قد ظهر مما تقدم من أن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ظاهر بحسب المفاهيم العرفي الإرتكازي في أنه تمام الموضوع لاجزؤه، وأن له موضوعية لا مجرد أنه معرف ومشير إلى ما هو الموضوع في الواقع.

نعم، إحتمال أن الإلزام بالزيادة تمام الموضوع والملاك للحرمة وأنها تدور مدارها سعةً وضيقاً ووجوداً وعدمياً، حدوثاً وبقاءً وإن كان موجوداً. إلا أنه مجرد إحتمال فلا أثر له طالما لم يجرز ولم يعلم بذلك.


وقد تقدم أنه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعية ومبادئها بتمام حدودها وقيودها، لأن هذا الباب منسد علينا، ضرورة أن إحراز كون الإلزام بالزيادة تمام الملاك للحرمة - ولاخصوصية لعنوان القرض

أطروحات فكرية / الملحق الأول ٢٦٣

ولاموضوعية له، بل هو مجرد معرف ومشير إلى ما هو الموضوع والملاك للحرمة - بحاجة إلى الوحي وعلم الغيب.

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن المحرم في الشريعة المقدسة القرض الربوي وبيع المكيل والموزون الربوي.

وأما البيع إذا لم يكن من المكيل أو الموزون فلا مانع من إشتراط الزيادة في ضمن البيع المحاباتي، أو يهبه شيئاً ويشترط في ضمن الهبة تأجيل الدين، وقد تقدم أنه لا يمكن إثبات حرمة إشتراط الإلزام بالزيادة في ضمن البيع.



ربا المعاوضة
في المكييل والموزون

ربا المعاوضة في المكيل والموزون

لابد أولاً من طرح روايات هذه المسألة ثم النظر إليها من جهة السند والدلالة وهي روايات كثيرة :

منها، صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن))^(١)، فإنها تنصّ على أنه لا ربا في شيء من المعاملات والمبادلات المالية البيعية إلا في المعاملات البيعية التي تجري في المكيل أو الموزون، وهذه الصحيحة تنفي بإطلاقها الربا في القرض أيضاً .

ومنها، صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه قال : ((يا عمر قد أحلّ الله البيع وحرّم الربا وأربح ولا تربه))، قلت وما الربا قال : ((الربا دراهم بدراهم مثلين بمثل وحنطة بحنطة مثلين بمثل))^(٢).

ومنها، صحيحة عبيد بن زرارة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام : ((لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن))^(٣).

ومنها، غيرها وهي روايات تنصّ على حصر الربا في بيع المكيل والموزون.

(١) الوسائل / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٣ / كتاب التجارة / أبواب الربا / باب ٦ / ح ١.

(٢) الوسائل / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٣ / كتاب التجارة / أبواب الربا / باب ٦ / ح ٢.

(٣) الوسائل / العاملي / ج ١٨ / ص ١٣٣ / كتاب التجارة / أبواب الربا / باب ٦ / ح ٣.

والخلاصة، أن هذه الروايات تدل على حصر الربا في المكيل والموزون بالمطابقة، وعلى نفي الربا عن غيرهما من المعاملات البيعية والقرضية بالإلتزام، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن هناك روايات كثيرة ولايعدد بلوغها حد التوتر الإجمالي، وهي روايات تنصّ على جواز بيع شيء قيمى بأزيد منه وهي كالتالي :

منها، صحيحة منصور قال : سألته : ((عن الشاة بالشاتين والبيضة بالبيضتين))، قال : ((لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً))^(١).

فإنها تدل على جواز بيع القيمى بالتفاضل إذا لم يكن من المكيل أو الموزون.

منها، صحيحة محمد بن مسلم في حديث قال : ((إذا اختلف الشيطان فلا بأس بهما مثلين بمثل يداً بيد))^(٢).

وهذه الصحيحة ناصة في جواز البيع إذا كان الثمن والمثمن مختلفين جنساً ولايكونان من المكيل والموزون، ولكن هذه الصحيحة زاد قيداً وهو قيد يداً بيد فإن القيد غير موجود في الصحيحة الأولى.

(١) وسائل الشيعة/ج١٨/ص١٥٢/التجارة/أبواب الربا/باب ١٦/ح١.

(٢) وسائل الشيعة/ج١٨/ص١٤٤/التجارة/أبواب الربا/باب ١٣/ح١.

ومنها، صحيحة الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام : ((ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد))^(١).

ومنها، صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد بالعبد والعبد بالعبد والدرهم بالدرهم قال : ((لا بأس به كله يداً بيد))^(٢).

ومنها، صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : ((البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد لا بأس)) وقال : ((ولا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة إذا وصفتها))^(٣).

ومنها، معتبرة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((سألته عن البيضة بالبيضتين ؟ قال : لا بأس به، والثوب بالثوبين قال : لا بأس به، والفرس بالفرسين، فقال : لا بأس به، ثم قال : كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به إثنين بواحد))^(٤).

(١) وسائل الشيعة/ج ١٨/ص ١٤٥/التجارة/أبواب الربا/باب ١٦/ح ٢.

(٢) الوسائل/العالمي/ج ١٨/ص ١٥٦/كتاب التجارة/أبواب الربا/باب ١٧/ح ٦.

(٣) الوسائل/العالمي/ج ١٨/ص ١٥٥/كتاب التجارة/أبواب الربا/باب ١٧/ح ١٦.

(٤) الوسائل/العالمي/ج ١٨/ص ١٥٣/كتاب التجارة/أبواب الربا/باب ١٦/ح ٣.

وهذه المعبرة تدل على أمور :

الأمر الأول: أنه يجوز بيع الثوب بالثوبين والفرس بالفرسين، وهكذا.

الأمر الثاني : أن كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل شريطة أن يكون من جنس واحد.

الأمر الثالث : أن كل شيء لا يكال ولا يوزن فلا بأس به إثنين بواحد.

ومنها، صحيحة سعيد بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعيرين يداً بيد ونسيئة فقال : نعم، لا بأس إذا سميت الاسنان جذعين أو ثنتين، ثم أمرني فخططت على النسيئة^(١).

ومنها، صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد بالعبدين والعبد بالعبد والدرهم بالدرهم قال : لا بأس بالحيوان كله يداً بيد^(٢).

ومنها، غيرها من الروايات.

وهنا جهات من البحث :

(١) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص١٥٦/التجارة/أبواب الربا/باب ١٧/ح٧.

(٢) الوسائل/العالمي/ج١٨/ص١٥٥/التجارة/أبواب الربا/باب ١٧/ح٦.

الجهة الأولى : أن هذه الروايات تنصّ على جواز البيع بالتفاضل في كل شيء لا يكال ولا يوزن، وعدم جواز البيع بالتفاضل في كل شيء يكال أو يوزن شريطة أن يكونا من جنس واحد.

الجهة الثانية : أن عنوان المكيل والموزون المأخوذ في لسان هذه الروايات ظاهر بحسب المتفاهم العرفي الإرتكازي أنه تمام الموضوع لحرمة الربا على أساس قاعدة عامة، وهي أن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل ظاهر عرفاً في أنه تمام الموضوع للحكم لاجزؤه أو قيده، كما أنه لا يمكن حمل هذا العنوان على أنه معرف ومشير إلى ما هو الموضوع في الواقع، لأن هذا الحمل بحاجة إلى قرينة تدل على ذلك، ولاقرينة لا في نفس هذه الروايات ولا من الخارج.

والخلاصة، أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام الواقعية المجمعولة في الشريعة المقدسة ظاهرة بحسب المتفاهم العرفي الإرتكازي في أنها تمام الموضوع لها، وحملها على أنها جزء الموضوع أو قيده أو أنها مأخوذة بنحو العرفية والمشيرية إلى ما هو الموضوع في الواقع بحاجة إلى قرينة واضحة تدل على ذلك.

بل التفصيل في هذه الروايات بين المكيل والموزون وبين غيرهما قرينة على الفرق بينهما، ضرورة أنه لو لم يكن فرق بينهما بأن يكون الربا محرماً

في الجميع فلاوجه لهذا التفصيل، فإذا نفس هذا التفصيل قرينة على الفرق بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يقال كما قيل : أنه لا طريق لنا إلى إحراز أن التفاضل والزيادة في بيع المكيل أو الموزون تمام الملاك للحرمة وأنها تدور مدارها سعةً وضيقاً وجوداً وعدمياً بإعتبار أن حقيقة الحكم وروحه ملاكه، فإذا التعدي عن مورد بيع المكيل والموزون إلى سائر المعاملات التي فيها التفاضل والزيادة يكون على القاعدة.

وعليه، فموضوع الحرمة التفاضل والزيادة، ولاموضوعية لعنوان المكيل والموزون.

وعلى الجملة فالملاكات والمبادئ الواقعية للأحكام الشرعية هي حقيقة الأحكام الشرعية وروحها، وأما الأحكام فيما أنها أعتبار فلاقيمة لها.

والجواب أنه : لا طريق لنا إلى إحرازها وإثباتها إلا من طريق إحراز الأحكام الشرعية وإثباتها لموضوعاتها بعناوينها الخاصة المقدره وجوداتها في الخارج.

وحيث إن الطريق إلى إحرازها وإثباتها هو نفس إثبات الأحكام الشرعية لموضوعاتها بعناوينها الخاصة، فلايمكن أن تكون تلك الأحكام طريقاً إلى إحراز ملاكاتها في غير موارد من موارد سائر المعاملات، وعلى

هذا فتدل هذه الروايات بالمطابقة على حرمة الربا في بيع المكيل والموزون وبالإلتزام على وجود الملاك فيه.

وإحتمال أن تمام ملاك حرمة الربا موجود في الربا البيعي ولا خصوصية لعنوان المكيل والموزون، فلا يمكننا إثباته ولا طريق لنا إلى ذلك، لما مرّ من أن عنوان المكيل والموزون المأخوذ في لسان الدليل ظاهر عرفاً في الموضوعية، بل ظاهر في أنه تمام الموضوع، هذا مضافاً إلى أن التفصيل بينها وبين غيرها من المعاملات قرينة على الفرق بينهما روحاً وملاكاً.

فالنتيجة، أن إستثناء المكيل والموزون من سائر المعاملات دليل قطعي لدى المتفاهم العرفي الإرتكازي على إختصاص حرمة الربا ثبوتاً وإثباتاً وروحاً وملاكاً ببيع المكيل والموزون إذا كانا من جنس واحد دون سائر المعاملات البيعية.

بكملة، أن في المسألة ثلاث طوائف من الروايات :

الطائفة الأولى : تدل على حرمة الربا في المكيل والموزون إذا كانا من جنس واحد ولا يمكن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد كما تقدّم.

الطائفة الثانية : تدل على جواز البيع بالتفاضل والزيادة في القيمات والمثليات شريطة أن لاتكون من المكيل والموزون كيبيع شاة بشاتين والفرس بفرسين والدابة بدابتين، وهكذا يداً بيد.

الطائفة الثالثة : منها ما يدل على عدم جواز بيع شاة بشاتين والفرس بفرسين وهكذا نسيئة.

ومنها ما يدل على أنه مكروه.

ومنها ما يدل على أنه جائز، والقسم الأول والثاني من الرواية الثالثة معارض مع الرواية الأولى والثانية، إذا المراد من الكراهة عرفاً ولغة الحرمة ويسقطان من جهة المعارضة، فالمرجع هو إطلاقات الطائفة الثانية والقسم الثالث من الطائفة الثالثة فإنها بإطلاقها تشمل البيع بالتفاضل والزيادة نقداً ونسيئة.

الجهة الثالثة : إن في روايات المكيل والموزون ما جاء بهذا اللسان : لا يكون الرباً إلا في المكيل والموزون أو فيما يكال أو يوزن... فإن هذه الروايات تدل بالمطابقة على حصر الربا في المكيل والموزون في الشريعة المقدسة، وبالإلتزام على نفي الربا عن غيرهما.

فإذا هذه الروايات تدل بالدلالة الإلتزامية على نفي الربا عن سائر المعاوضات البيعية والقرضية، لأنها تشمل بإطلاق دلالتها الإلتزامية الربا المعاوضي والقرضي معاً.

وعلى هذا، فهذه الروايات معارضة بروايات حرمة الربا القرضي بنحو العموم من وجه.

وأما الروايات المطلقة التي تدل بإطلاقها على حرمة الربا فلا وجود لها، إلا أن يراد بها الروايات التي تدل على حرمة الربا في مقام الجعل حيث قد شددت على حرمة الربا بما هو ربا ولا إطلاق لها، لأنها ليست في مقام البيان من جهات أخرى لكي يمكن التمسك بها.

وأما الروايات التي تدل على حرمة الربا المعاملي في غير المكيل والموزون، فايضاً لا وجود لها وقد ورد في الروايات كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كانا من جنس واحد، فإذا كانا مما لا يكال ولا يوزن فلا بأس به أثنين بواحد.

فإذا هنا طائفتان من الروايات متعارضتان :

الطائفة الأولى : جاءت بلسان لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن إذا كان من جنس واحد.

الطائفة الثانية : جاءت بلسان النهي عن القرض الربوي.

والنسبة بين الطائفتين عموم من وجه، فإن الطائفة الأولى تدل بإطلاقها على نفي الربا عن غير المكيل والموزون، والطائفة الثانية تدل بإطلاقها على حرمة القرض الربوي وإن كان مما لا يكال ولا يوزن.

فإذا مورد الإلتقاء والإجتماع بينهما القرض الربوي في غير المكيل والموزون، فإن الطائفة الأولى تدل بإطلاقها على نفي الربا فيه بإعتبار أنه ليس مما يكال أو يوزن، والطائفة الثانية تدل على أنه ربا ومحرم، لأن

المستثنى في الروايات هو بيع المكيل والموزون بالزيادة إذا كانا من جنس واحد.

وأما قرض المكيل أو الموزون بفائدة فهو داخل في إطلاق المستثنى منه ومشمول للطائفة الثانية.

والخلاصة، أن المستثنى في الطائفة الأولى إن كان مطلقاً فبأطلاقه يشمل البيع الربوي في المكيل والموزون وسائر المعاوضات الربوية والقرض الربوي جميعاً، فالنسبة بين الطائفتين عموم من وجه وإن كان المستثنى خاصاً ببيع المكيل أو الموزون بفائدة ولا يشمل غيره، فالنسبة بينهما عموم مطلق لأن المستثنى منه في الطائفة الأولى أعم من الطائفة الثانية.

وعلى هذا، فعلى القول بكون النسبة بينهما عموماً من وجه فلا بد من تقديم الطائفة الأولى على الطائفة الثانية بالحكومة، لأن لسان الطائفة الأولى نفي الموضوع وهو لسان الدليل الحاكم، ولهذا تتقدم على الطائفة الثانية بالحكومة، فإذا لامعارضة بينهما لأنها قد وردت بلسان نفي الموضوع كقوله : لاربا بين الوالد والولد والزوج والزوجة، فإن الروايات الواردة بهذا اللسان قد وردت بثلاث صيغ :

الصيغة الأولى : لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن.

الصيغة الثانية : لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً أو وزناً.

الصيغة الثالثة : لا بأس ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً.

ثم إن الروايات بالصيغة الثانية والثالثة ليست واردة بلسان الحكومة - أي نفي الموضوع - وإنما وردت بلسان نفي الحكم، فالحكومة لها بهاتين الصيغتين على روايات القروض الربوية.

نعم، إنها بالصيغة الأولى حاکمة عليها، لأن لسانها بهذه الصيغة نفي الموضوع، فإذا تتقدم الروايات التي جاءت بلسان لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن على روايات حرمة القرض الربوي بالحكومة فلا تعارض بينهما، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن المتفاهم العرفي من قوله ﷺ: لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن... بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية هو أن أي معاملة تقع على أي مال إلا ذاك المال الذي لو بيع لبيع بالكيل أو الوزن حتى يكون المستثنى منه بإطلاقة شاملاً للقرض الربوي، وليس المتفاهم العرفي منه أن كل معاملة تطراً على مال لا يكون مكيلاً أو موزوناً في تلك المعاملة أي لا يكون محتاجاً إلى الكيل أو الوزن فيها، فإن المراد من المكيل والموزون هو الأموال التي تباع وتشتري في الأسواق لدى العرف العام والعقلاء بالكيل أو الوزن ولا تباع ولا تشتري تخميناً وبلا كيل أو وزن إلا نادراً في موارد خاصة، لا أن المناط باحتياج كل معاملة بالكيل أو الوزن وعدم احتياجها له، إذ قد يتفق شراء الإنسان المكيل بلا كيل والموزون بلا وزن مع أنه في العرف العام من المكيل أو الموزون وتباع وتشتري في السوق بالكيل أو الوزن في البلد.

نعم، إذا كان الشيء في فصل موزوناً أو مكيلاً في البلد، وفي فصل آخر ليس كذلك لم يجز بيعه متفاضلاً في الحالة الأولى وجزاً في الحالة الثانية، وكذلك إذا كان الشيء في بلد موزوناً أو مكيلاً وفي بلد آخر ليس كذلك فلكل بلد حكمه.

فالتنتيجة، أن المناط بكون الشيء مكيلاً أو موزوناً فعلاً في البلد والسوق هو أن المعاملات كالبيع والشراء تقع بالكيل أو الوزن، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الروايات التي جاءت بلسان : لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن، قد تقدم أن تقديم هذه الروايات على الروايات التي تدل على حرمة القروض الربوية بالحكومة وبلسان نفي موضوعها.

ومن ناحية ثالثة، هل هذه الروايات معارضة مع الآية المباركة أو لا ؟

والجواب : أولاً : أنه لامعارضة بينهما، لأن الآية المباركة في مقام تشريع حرمة الربا في الشريعة المقدسة ولا إطلاق لها لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، لأنها في مقام أصل تشريع حرمة الربا في الدين الإسلامي.

وثانياً : مع الإغماض عن ذلك، وتسليم أن الآية المباركة مطلقة وبإطلاقها تشمل الربا القرضي والربا في المكيل والموزون، وهذه الروايات بإطلاقها اللساني لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن تشمل القرض الربوي في المكيل والموزون، وتدل بإطلاقها اللساني على نفي الربا عنه، والآية

الكرامة تدل بإطلاقها على حرمة القرض الربوي فيهما، وهذا مورد الإلتقاء والإجتماع بينهما.

وأما مورد إفتراق الروايات فهو بيع مال لا يكون مما يكال أو يوزن، ومورد إفتراق الآية المباركة فهو بيع ما يكال أو يوزن ربوياً، فإنه مشمول لإطلاق الآية المباركة ولا يكون مشمولاً لإطلاق المستثنى منه في تلك الروايات.

هذا إذا قلنا بأن الروايات المذكورة بإطلاقها اللساني تشمل القرض الربوي في المكيل والموزون أيضاً، فعندئذ تكون النسبة بينهما عموماً من وجه.

وأما إذا قلنا بأنها تدل على نفي الربا عن القرض في غير المكيل والموزون فتكون نسبتها إلى الآية الكريمة نسبة المقيد إلى المطلق، فإذا لاتعارض لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما، وهو حمل المطلق على المقيد.

وأما على الفرض الأول، فالنسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلا أن الروايات حاکمة على الآية المباركة على أساس أن لسانها لسان نفي موضوع حرمة الربا، فإذا لامعارضة بينهما فإن الروايات تدل على نفي موضوع الحرمة وهو الربا، والآية المباركة تدل على حرمة الربا على تقدير وجوده، أما أنه موجود أو غير موجود فلا تدل عليه فالنتيجة أن النسبة بين

الآية المباركة والروايات وأن كانت عموماً من وجه إلا أن التعارض بينهما ليس مستقراً لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينهما وهو حكومة الروايات بلسانها على الآية المباركة.

الجهة الرابعة : أن الروايات الواردة في إيقاع البيع بالأكثر في غير المكيل والموزون مؤجلاً كما إذا باع مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً تدل بإطلاقها على صحة هذا البيع، على أساس أن هذه الزيادة حيث إنها زيادة في البيع لافي القرض فلا تضر ولا تمنع عن صحته هذا.

وقد أجيب عن ذلك : بأنه إن قلنا بأن التفكيك بين حرمة الربا القرضي وحرمة هذه المعاملة البيعية غير ممكن إرتكازاً وعقلاً بحيث يعدّ دليل حرمة الربا القرضي كالنصّ في حرمة هذه المعاملة، فلامحالة يكون دليل حرمة الربا القرضي مقيداً لإطلاقات أدلة المعاملات بغير هذه المعاملة، وهي معاملة جواز البيع بالأكثر في غير ما يكال ويوزن، لأنها قرص ربوي حقيقةً وروحاً.

وإن قلنا بأن دلالة دليل حرمة الربا القرضي على حرمة هذه المعاملة البيعية بالإطلاق، فتقع المعارضة بين دليل حرمة الربا القرضي وإطلاق دليل صحة هذه المعاملة وهي البيع بالأكثر فيما لا يكال ولا يوزن، والثاني يدل بإطلاقه على جواز هذا البيع، فإذا يكون هذا البيع مجمماً بين إطلاقي الدليلين فتقع المعارضة بينهما فيه فيسقطان معاً من جهة المعارضة، وبالتالي

فتصل النوبة إلى الإطلاقات الفوقية الشاملة للربا القرصي والربا المعاملي من دون فرق بين المكيل والموزون، ولا بين الحال والمؤجل هذا.

وللمناقشة في هذا الجواب مجال، لأن هذا الجواب مبني على أنه لاموضوعية لعنوان القرض الربوي المأخوذ في لسان الأدلة وأنه مجرد معرّف ومشير إلى ما هو الموضوع في الواقع للحرمة والملاك وهو الإلزام بالزيادة، ولا فرق بين أن يكون الإلزام بالزيادة في ضمن القرض أو كان في ضمن البيع فالمقرض يلزم المقترض بالزيادة وإن كان في ضمن البيع، فالبايع يلزم المشتري بالزيادة وإن كان في ضمن القرض صورة من دون أي خصوصية في البين، فإن كل معاملة تتضمن بالطبع الإلزام بالزيادة فهي معاملة ربوية ومحرمّة هذا.

ولكن من الواضح أنه لا واقع موضوعي لهذا المبنى ضرورة أنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها في الواقع ماعدا العناوين المأخوذة في لسان الأدلة الواصلة إلينا فإن العمل إنما يجب على طبق ظواهرها العرفية ولا طريق لنا إلى بواطنها وملاكاتنا وحدودها سعة وضيقاً.

ومن هنا، لاشبهة في أن المتفاهم العرفي من تلك العناوين هو أن لها موضوعية، لا مجرد أنها قد أخذت بعنوان المعرف والمشير إلى الواقع بدون خصوصية وموضوعية لها، بل إنها ظاهرة عرفاً وإرتكازاً في كونها تمام الموضوع للحكم وإنها تكشف عن وجود الملاك فيها، ولا يكون لنا طريق إلى

أنه موجود في موضوع آخر، ومجرد الإحتمال أو الظن لا يجدي إلا إذا كانت هناك قرينة تدل على أن الإلزام بالزيادة تمام الملاك للحرمة، وأنها تدور مداره وجوداً وعدمياً بدون خصوصية لعنوان القرض، ومثل هذه القرينة غير موجودة لافي نفس هذه الأدلة ولا من الخارج، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الروايات التي تقدمت تكون ناصة في جواز البيع بالأكثر في غير المكيل والموزون.

منها، صحيحة زرارة عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: البعير بالبعيرين، والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس، وقال: لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة إذا وصفتها^(١).

ومنها، غيرها من الروايات الكثيرة التي تقدمت.

وهذه الصحيحة ناصة في جواز البيع بالأكثر نقداً، وفي جواز البيع بالأكثر نسيئة إذا وصفتها أي إذا كان الثمن موصوفاً ومعلوماً بالتوصيف بدون الرؤية هذا.

وقد تقدم أن دليل حرمة الربا القرضي ليس كالنص في حرمة البيع بالأكثر مؤجلاً، بل شموله لمثل هذا البيع محل إشكال بل منع، لأن عنوان القرض المأخوذ في لسان أدلته غير عنوان البيع المأخوذ في لسان دليله لأنهما عنوانان ظاهران كل منهما عرفاً في الموضوعية بل في تمام الموضوع، ولا طريق

(١) وسائل الشيعة/العالمي/ج١٨/التجارة/أبواب الربا/باب ١٧/ح ١.

لنا إلى إحراز أن الإلزام بالزيادة تمام الملاك للحرمة في أي معاملة وبأي عنوان كان.

ودعوى أن دليل حرمة الربا القرصي يدل على حرمة هذا البيع - وهو البيع بالأكثر مؤجلاً - بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فحينئذ تقع المعارضة بين إطلاق دليل حرمة الربا القرصي الشامل للبيع بالأكثر مؤجلاً، وبين إطلاق الروايات المتقدمة الشامل للبيع بالأكثر مؤجلاً، فيسقط كلا الأطلاقين في مورد الاجتماع، فإذا يكون المرجع الإطلاق الفوقي وهو إطلاقات أدلة حرمة الربا.

مدفوعة أولاً: أن دليل جواز البيع بالأكثر نسيئةً ومؤجلاً ناص في جوازه، لا أنه يدل عليه بإطلاقه، لما مرّ من أن الروايات المذكورة على طوائف:

الأولى: ما تكون ناصّة في جواز البيع بالأكثر نقداً.

الثانية: ما تكون ناصّة في جواز البيع بالأكثر نسيئةً مؤجلاً.

الثالثة: ما تدل على كراهة البيع بالأكثر نسيئةً مؤجلاً. هذا والكراهة الواردة في الروايات لايبعد أن يكون المراد منها المبعوضة والحرمة، ولكن الطائفة الثانية قرينة على أن المراد منها الحزارة التي لاتنافي الجواز، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الطائفة الثانية ناصة في جواز هذا البيع، ودليل حرمة الربا القرضي مطلق وبإطلاقه يشمل هذا البيع، فإذا لا بد من تقديم الطائفة الثانية على دليل حرمة الربا القرضي من باب تقديم النص على الظاهر أو الأظهر على الظاهر الذي هو من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي فإن النص يتقدم على الظاهر، وكذلك الأظهر يتقدم عليه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، مع أن النسبة بينهما في المقام عموم مطلق.

وثانياً: أنه لإطلاق دليل حرمة الربا القرضي لأن إطلاقه مبني على إحراز أن الإلزام بالزيادة تمام الملاك للحرمة فإذا كان تمام الملاك لها فهو حقيقة الحكم وروحه، فإذا لافرق في حرمة الربا وهو الإلزام بالزيادة بين أن يكون بلباس القرض أو يكون بلباس البيع أو معاملة أخرى.

وثالثاً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم أن ما دل على جواز البيع بالأكثر مطلق وبإطلاقه يدل على جواز البيع بالأكثر مؤجلاً ونسيئة.

وعندئذ فتقع المعارضة بين إطلاق دليل حرمة القرض الربوي الشامل بإطلاقه البيع بالأكثر مؤجلاً، وبين إطلاق دليل جواز البيع بالأكثر الشامل بإطلاقه البيع بالأكثر مؤجلاً وحينئذ فيسقط كلا الأطلاقين من جهة المعارضة، فالمرجع وقتئذ هو الإطلاق الفوقي وهو ما دل على حرمة الربا الشامل بإطلاقه الربا القرضي والربا المعاملي هذا.

ولكن هذا البيان غير تام، لأن في باب الربا طائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى : منها تدل على حرمة الربا القرضي .

الطائفة الثانية : منها تدل على حرمة الربا المعاملي المتمثل في المكيل والموزون، وليس هنا طائفة ثالثة تدل على حرمة الربا مطلقاً حتى يكون هو المرجع، بل المرجع في المقام بعد سقوط الإطلاقين بالمعارضة هو إطلاقات أدلة جواز المعاملات كقوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣)، وغيرها من الروايات.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن هذا التخريج تام

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة النساء : الآية ٢٩.

(٣) سورة المائدة : الآية ١.

الملحق الثاني

التخريج الفقهي لمعالجة

مشكلة الربا القرصي

الملحق الثاني

التخريج الفقهي لمعالجة مشكلة الربا القرصي

بيان ذلك إن المودع الذي أودع أمواله في البنك بعنوان الوديعة بالمعنى الفقهي والأمانة لا يقصد القرض فهو يوكل البنك في الإستثمار والإتجار بأمواله بمختلف أنواعه وأشكاله بدون تقييده بنوع خاص في هذا العقد الإستثماري فالبنك عامل والمودع مالك، فالبنك يقوم بهذا العقد بواسطة أفراده القائمين عليه والممثلين له باستخدام رجال الأعمال المستثمرين الذين لهم خبرة واسعة بأوضاع السوق ومؤثراته صعوداً ونزولاً ، والطلب والعرض مباشرة أو بواسطة السماسرة، ويشترط المودع على البنك أن يدفع له مبلغاً معيناً في رأس كل شهر بديلاً عن إشتراكه في ربح الإستثمار والإيجار.

ومن الواضح، أن هذا العقد الإستثماري وإن لم يكن من عقد المضاربة، إلا أنه ليس بعقد القرض أيضاً، لأن معنى القرض على المشهور - وهو الصحيح - تمليك المقرض عين ماله للمقترض على وجه الضمان بماليتها النوعية من المثل أو القيمة.

وهنا، معنى آخر للقرض، وهو أن المقرض قد أباح التصرف في ماله للمقترض على وجه الضمان باليد.

والقرض بكلا تفسيريهِ لا ينطبق على هذا النحو من العقد الإستثماري.

أما التفسير الأول : فهو واضح لأن المودع في هذا العقد الإستثماري لا يقصد تمليك الوديعة للبنك على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، بل هو يودعها فيه بعنوان الأمانة وبقاؤها في ملكه، ولكنه يوكل البنك بالتصرف فيها والإستثمار بها شريطة أن يدفع له في كل شهر كذا مبلغاً، ربح في هذا الإستثمار أم لا، فإن ربح فهو تماماً ملك له ولا يكون المالك والمودع شريكاً فيه.

وأما التفسير الثاني: فأيضاً لا ينطبق عليه للفرق بينهما في نقطتين:

الأولى: أن يد المقترض يد ضمان بينما يد البنك يد أمين لأن العامل أمين.

الثانية: أن المقترض يملك المال المقترض بمجرد الأخذ، بينما العامل لا يملك ويبقى المال في ملك المالك ما دام في يد البنك.

إلى هنا، قد تبين أن هذا العقد الإستثماري ليس بقرض بكلا تفسيريهِ ولا يصدق عليه شيء من العناوين الخاصة كعنوان المضاربة والمشاركة والمراوحة وغيرها من العقود المعنونة بعناوين خاصة، ولكن يصدق عليه

عنوان (التجارة عن تراضٍ)، فإذا يكون مشمولاً لإطلاق الآية المباركة وهو قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾^(١).

وحيث إن عنوان (التجارة عن تراضٍ) يصدق على هذا العقد الإستثماري فهو مشمول لإطلاق الآية المباركة ومضى شرعاً، هذا كله حسب مقتضى القاعدة.

وأما بحسب النصوص الخاصة فهنا روايتان صحيحتان من علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر^(٢) :

الأولى : صحيحة علي بن جعفر^(٢) أنه سأل أخاه موسى بن جعفر^(٢) عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك ؟ قال: ((لابأس))^(٢)، فهذه الرواية تامة سنداً ودلالة. أما سنداً فهي صحيحة.

وأما دلالة، فإنه وإن كان مثل هذا الشرط مستبعداً، إلا أنه مع ذلك لامانع منه في المعاملات الجزئية اليومية، فيشتري من الأشياء التي تصرف يومياً ويبيعها في نفس اليوم وهكذا، وفي مثل ذلك لامانع من هذا الشرط.

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة/العالمي/ج١٨/ص١٣٦/كتاب التجارة أبواب الربا/باب ٧/ح٦.

الثانية : صحيحة علي بن جعفر في كتابة عن أخيه عليه السلام مثله أي مثل
الصحيحة الأولى وزاد قال : سألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل
بها، على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحل ذلك ؟ قال : لا،
هذا ربا محضاً^(١).

وهذه الصحيحة غير ظاهرة في أن إعطاء المالك مائة درهم للآخر كان
على أساس عقد الإستثمار والإتجار بها، بل من المحتمل قوياً أن يكون
الإعطاء على أساس عقد القرض، وقوله عليه السلام في الصحيحة يعمل بها لا يدل
على أن العمل بها عقد بين المالك والرجل الآخر، بل لايبعد أن يكون هذا
قيداً توضيحياً لوضوح أن الغرض من القرض هو أن يعمل بالمال المقترض
الذي هو مورد حاجته الضرورية، لا أنه يقترض المال من شخص ويحافظ
عليه ولايعمل به.

والخلاصة، أن الصحيحة غير ظاهرة عرفاً في أن إعطاء رجل رجلاً
آخر مائة درهم بغاية الإستثمار بها والإتجار، فإن قوله عليه السلام يعمل بها لا يدل
على أنه عقد بين المالك والعامل، وهو العقد الإستثماني.


فالنتيجة، أن الصحيحة لو لم تكن ظاهرة في القرض لم تكن ظاهرة في
العقد الإستثماني والتجاري أيضاً فتكون جملة، هذا من ناحية.

(١) وسائل الشيعة/العاملي/ج١٨/ص١٣٧/كتاب التجارة أبواب الربا/باب ٧/ح٧.

أطروحات فكرية / الملحق الثاني ٢٩٣

ومن ناحية أخرى، أنه على تقدير تسليم دلالتها وظهورها في العقد الإستثماري، إلا أنها معارضة مع الصحيحة الأولى وتسقطان من جهة المعارضة، فالمرجح هو إطلاق آية ﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾^(١).

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.



الملحق الثالث
التخريج الفقهي لحل
مشكلة القرض الربوي

الملحق الثالث

التخريج الفقهي لحل مشكلة القرض الربوي

بيان ذلك أن القرض متقوم بعنصرين :

العنصر الأول : تملك المقرض ماله للمقترض.

العنصر الثاني: عملية الإقراض، لأن الإقراض عمل يصدر من المقرض، فالقرض متقوم ذاتاً وحقيقة بهذين العنصرين.

وأما الرباً فهو زيادة على المال المقترض وليس من مقومات القرض، وحيث إن هذه الزيادة توضع على المال المقترض فهو ربا ومحرم، وهل يمكن وضع تلك الزيادة على عملية الإقراض بنحو الجعالة بأن يقول المقرض أن كل من أقرضني عشرين ديناراً فله دينار.

والجواب، إن ذلك يتوقف على أن يكون الإقراض عملاً ذات قيمة مالية حتى يصح عقد الجعالة عليه كخياطة ثوب أو ما شاكل ذلك، فإذا كان الإقراض كذلك صح عقد الجعالة عليه، فإذا هذه الزيادة ليست على المال المقترض بمقتضى عقد القرض حتى تكون ربا، بل هي مقتضى عقد الجعالة، لأنها جعل على عمل خارجي وهو عملية الإقراض، فلهذا لا تكون ربا.

وبكلمة، إن عملية الإقراض ليست عملية ذات قيمة مالية في الخارج في مقابل المال المقترض، بل هي مجرد عنوان إنتزاعي لواقع موضوعي لها في الخارج فإن ما له واقع موضوعي فيه المال المقترض، دون عملية الإقراض فإنها مجرد لفظ بدون واقع موضوعي لها، وعلى هذا فلاتصح الجعالة عليها ضرورة أن الجعالة إنما تكون على العمل الخارجي كالحياطة والحلاقة ونحوهما التي يترتب على العمل بها أجره المثل، فإذا أمر الخياط بخياطة ثوبه ضمن أجرتها بضمان الغرامة لأن الأمر بها يوجب ضمانها إذا أتى بها، ولهذا تصح الجعالة عليها، بينما عملية الإقراض فحيث إنها ليست عملاً خارجياً ذات قيمة مالية بنظر العرف والعقلاء - وليس بإزائها شيء في الخارج حتى يعمل المكلف في سبيل إنجازه ويبدل الجهد والتعب في إيجادها في الخارج - فلهذا لا يمكن عقد الجعالة عليها، لأن عقد الجعالة ينحل إلى جزئين :

أحدهما : الأمر بالعمل كالحياطة أو الحلاقة أو غيرهما.

والآخر : تعيين أجره العمل بمبلغ معين.

والجزء الأول من الجعالة، هو ملاك الضمان على أساس أن الأمر بإنجاز عمل سبب للضمان، والضمان هنا ضمان الغرامة لا الضمان المعاوضي إذ ليس في الجعالة معاوضة ومبادلة بين المالين، بل فيها أمر بعمل وتعيين أجرته بمبلغ معين، فيقول من يخطئ ثوبي فله دينار.

والجزء الثاني يحدد قيمة العمل المضمونة بضمان الغرامة.

وأما في المقام فحيث إن الإقراض ليس عملاً خارجياً، بل هو عنوان إنتزاعي منتزع من تملك المقرض ماله للمقترض وليس له ما بإزاء في الخارج لأن ما بإزائه المال المقترض، وعلى هذا فإذا قال شخص من أقرضني عشرين ديناراً فله دينار كان المتفاهم العرفي منه بمناسبة الحكم والموضوع الإرتكازية أن الدينار زيادة على المال المقترض، ولهذا يكون ربا، لا أنه عوض عن عملية الإقراض حتى لا يكون ربا، لما عرفت من أنه لا واقع موضوعي لهذه العملية في الخارج، بل هي مجرد عنوان إنتزاعي مشير إلى مالية المقرض باعتبار أنها تضاف إلى هذه العملية، ولذلك ليس هنا ضمانان:

أحدهما: للعمل. والآخر: للمال المقترض فإنه مضمون بعقد القرض و ضمان عقد القرض من نوع ضمان الغرامة وليس ضماناً معاوضياً.

ومن المعلوم أنه ليس في عقد القرض ضمان غرامة آخر لنفس عملية الإقراض، ضرورة أن عملية الإقراض ليست بشيء في الخارج حتى يتصور لها ضمان.

وإن شئت قلت : إن المراد من عملية الإقراض إن كان تسليم المقرض المال المقترض للمقترض في الخارج وجعله تحت يده تملكاً على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، فمن الواضح أنه لا وجود له في الخارج حتى يكون

٣٠٠.....سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحم}

له ضمان وغرامة في مقابل المال المقترض، وهذا كتسليم المشتري الثمن للبائع وتسليم البائع الثمن للمشتري، وإن كان المراد منها إنشاء التمليك، فالأمر واضح لأنه ليس فعلاً خارجياً، ولهذا لاتصح الجعالة عليه، لأن الجعالة إنما تصح على عمل خارجي له قيمة مالية لدى العرف والعقلاء كما مرّ

وهنا حلول وتخريجات أخرى لاحاجة إلى بيانها فإنه مضافاً إلى ما فيها من التعقيدات العملية وخروجها عن المتفاهم العرفي فهي لاتخلو عن بعض الإشكالات أيضاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتائج :

النتيجة الأولى :

إن الأطروحات الإسلامية الشرعية للبنوك والمؤسسات المالية في الحكومات القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين بعنوان البدائل الشرعية الإسلامية عن التعاملات بالقروض الربوية في تلك البنوك والمؤسسات المالية الربوية لا يقل دورها في النمو الإقتصادي والإستثماري والقطاعات التجارية والصناعية والمشاريع التنموية، وهكذا عن دور البنوك الربوية، بل لها دور أساسي في إستقرار البلد وأمنه وإعتداله من ناحية، وأكثر إتساعاً ونشاطاً في الحركات الإستثمارية والقطاعات التجارية بمختلف أنواعها وأشكالها من ناحية أخرى.

ولاسيما إذا كان التوظيف بالبدائل المذكورة بيد الأكفاء وأهل الخبرة في أوضاع السوق ومؤثراتها من حيث الصعود والنزول والعرض والطلب.

وقد تقدّم أن أهمية هذه البدائل من جهة أنها قوة قادرة على تشجيع الناس بإيداع أموالهم العاطلة في البنوك اللاربوية وإغرائهم بالفائدة أكثر من الفائدة في البنوك الربوية، وهذا هو العامل المادي.

وأما العامل الديني فلأن البنوك اللاربوية تقدّم أطروحة جديدة في التعاملات البنكية الصيرفية تجسد فيها القيم الدينية الرسالية الروحية

والمعنوية ويمارسونها لابدوافع أنها مجرد عمل تجاري إقتصادي ربحي بل مضافاً إلى ذلك أنها أسلوب من أساليب العمل بالإسلام وأحكامه.

ومن هنا، يظهر أن البديل عن القروض الربوية لا يختص بعقد خاص كعقد المضاربة، بل كل عقد استثماري ربحي إسلامي بديل عنها كعقد المضاربة والمشاركة والمرابحة وعقد السلم وعقد الوكالة، وهكذا.

النتيجة الثانية :

أن المودع يقوم بإيداع أمواله في البنوك اللاربوية بغرض استثمارها بها ويشترط عليها أن تعطي في رأس كل شهر مبلغاً معيناً سواء ربحت من الاستثمار بها أم لا ؟ فإذا ربحت فالربح تماماً لها بدون إشراكه فيه، فإن هذه المعاملة وإن لم تكن معنونة بعنوان خاص إلا أنها مشمولة لعنوان ﴿ تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ ﴾، فإذا كانت مشمولة لهذا العنوان العام كانت مشمولة لإطلاق الآية المباركة، وهي قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ﴾^(١)، وقد تقدم أن الأظهر صحة هذا البديل.

النتيجة الثالثة :

هل يجوز التعامل بالقروض الربوية مع الكافر غير الذمي.

أطروحات فكرية/ الملحق الثالث..... ٣٠٣

والجواب : أنه نسب إلى علماء المذهب الإمامي جواز التعامل مع الكافر غير الذمي بالرّبأ وأخذ الزيادة منه، وذهب إلى هذا القول غيرهم من علماء المسلمين كأبي حنيفة في مقدمات ابن رشد ضمن المدونة الكبرى.

والظاهر أن هذا مبني على أن مال الكافر غير الذمي مهدور ولاقيمة له كدمه هذا.

ولكن تقدّم أن الكافر يملك، ولا فرق من هذه الناحية بين الكافر الذمي والكافر غير الذمي، ولهذا تصح المعاملات والمبادلات معه كالبيع والشراء وسائر العقود والإستثمارات.

ومن هنا، قلنا بصحة المعاملات المالية والإستثمارات التجارية والقطاعات التبادلية والمشاريع الإقتصادية بكافة أنواعها وأقسامها في الأسواق المالية العالمية (البورصات) والإقليمية والمحلية سواءً أكانت المعاملات بعناوينها الخاصة التي تنطبق على تلك المعاملات في الأسواق المالية العالمية أم لا، وسواءً أكانت مع المسلمين أم كانت مع غير المسلمين، إذ يكفي في الحكم بصحتها شرعاً عموم قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(١).

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

ولاشبهة في أن تلك التبادلات والإستثمارات بشتى أشكالها وأنواعها تجارة عن تراض، فإذا كانت تجارة عن تراضٍ فهي مشمولة لإطلاق الآية المباركة وممضاة شرعاً وإن لم تنطبق عليها العناوين الخاصة من المعاملات.

نعم، أن الشريعة الإسلامية قد ألغت مجموعة من المعاملات العقلائية عن صفحة الرسالة.

١- القروض الربوية.

٢- بيع المكيل والموزون بالزيادة.

٣- الإحتكار على تفصيل تقدم. فإن هذه المجموعة من المعاملات ملغية في الشريعة المقدسة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ما نسب إلى الفقهاء الإمامية من جواز التعامل مع الكافر غير الذمي بالربا لا يمكن المساعدة عليه، فإن هذه النسبة مبنية على أن مال الكافر غير الذمي مهدور كدمه بمعنى أنه كالمباحات الأصلية، فإذا لاموضوع لإقراض الكافر على أساس أن حقيقة القرض تمليك العين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة، والمفروض أن الكافر غير الذمي لا يملك أصلاً لأصل المال ولا الزيادة عليه، بل كلاهما من المباحات الأصلية فيجوز للمسلم أخذها، هذا. ولكن تقدم أن هذا المبنى خاطئ لواقع موضوعي له، لوضوح أنه لاشبهة في أن كل إنسان يملك نتيجة عمله سواء أكان عمله خارجياً أم إعتبارياً، والأول كإحياء الأراضى الميتة وحياسة الأراضى المحيطة

طبيعياً وإخراج المعادن وما شاكل ذلك، والثاني كالمعاملات التجارية من البيع والشراء والمضاربة والمشاركة والمرابحة، وهكذا سائر المعاملات والتبادلات في الأسواق المالية العالمية والإقليمية والمحلية.

والمستثنى من هذه المعاملات العقلانية المعاملات المحظورة في الشريعة الإسلامية المعيقة للقيم والمثل الدينية كالربا والإحتكار وغيرهما من المعاملات المحرمة التي هي ملغية في الشرع المقدس.

النتيجة الرابعة :

إن الأطروحات الإسلامية باسم البدائل الشرعية، والقروض الربوية في البنوك والمؤسسات العالمية متسعة الأطراف وتنطبق على كافة البنوك والمؤسسات المالية الحكومية سواء أكانت في البلاد الإسلامية أم كانت في البلاد الأجنبية، وهذه البدائل الشرعية متعددة الأطراف ومتنوعة الجهات، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الحكومات في البلاد الأجنبية حيث إنها متشكلة على أساس الإنتخابات الحرة والمجالس النيابية وقوانين ودساتير هذه البلاد، وهي بحسب معتقدات شعوبها لها ولاية أو وكالة في تمام مفاصل الدولة وأركانها الطولية والعرضية، ومن هنا كانوا معتقدين بأن تصرفات تلك الحكومات نافذة في كافة أجهزة الدولة ومفاصلها المالية وغيرها.

وعلى هذا، فالبنوك والمؤسسات المالية في تلك الحكومات تتصرف في الأموال والودائع الموجودة عندها بالولاية أو الوكالة، ولهذا تكون نافذة.

ومن ناحية ثالثة، أن الحكومات الموجودة في البلاد الإسلامية فهي جميعاً حكومات غير شرعية حيث إنها غير قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، لأن الحكومات القائمة على هذا الأساس هي الحكومات التي يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام.

ولكن هذه الحكومات عند علماء السنة شرعية ولها ولاية، فإنهم حسب مبادئهم ومعتقداتهم المذهبية بنوا على أن لحاكم البلد المتمثل في الملك أو رئيس الجمهورية ولاية.

وعلى هذا، فالودائع الموجودة في البنوك والمؤسسات المالية في البلاد الإسلامية ملك لها حسب معتقدات علماء السنة، وليست ملكاً لها حسب معتقدات علماء الإمامية الأثني عشرية وإنها باقية في ملك المودعين، غاية الأمر أنهم أجازوا للبنوك التصرف فيها بواسطة الممثلين لها، وهم الافراد القائمين عليها على أساس تعهد البنوك وضماتها مالية الودائع الموجودة عندها على ضوء أطروحة البنوك الربوية، وعلى هذا فالفائدة التي يأخذها المودع من البنك ليست فائدة على القرض حتى تكون محرمة وقد تقدم تفصيل ذلك.

النتيجة الخامسة :

قد تقدّم أن الودائع الموجودة في البنوك والمؤسسات المالية في الحكومات غير الشرعية لا يمكن أن تكون قروضاً ، بل هي باقية في ملك المودعين ، لأنّ معنى القرض تمليك عين على وجه الضمان بالمثل أو القيمة لاجباً.

والتفسير الآخر للقرض ، هو أن التملك في القرض يكون بالحيازة والضمان فيه إنما هو بالغرامة ، فإن المقرض إذا رفع يده عن المال المقترض ووضعه تحت يد المقرض فحيثئذٍ إذا وضع المقرض يده عليه وأخذه ملكه بمجرد الحيازة والأخذ ، لأنه كان برضا المالك ، وحيث إن المالك الأول وهو المقرض لا يرضى أن يذهب ماله هدرًا ، فلهذا يكون المالك الثاني وهو المقرض ضامناً بضمان الغرامة ، من جهة أن هذا المال قد تلف على المالك بمجرد حيازته وأخذه وصيرورته ملكاً له ، وحيث إن المالك لم يأذن المقرض بأخذ ماله مجاناً وبلا عوض فإذا أخذه فقد أتلّف ماله فضمن بضمان اليد.

ومن الواضح ، أن القرض بكلا تفسيرية لا ينطبق على الودائع الموجودة في هذه البنوك على ضوء مذهب الإمامية الأثني عشرية.

وأما على ضوء مذهب أهل السنة ، فالحكومات في البلاد الإسلامية شرعية لأن للأفراد القائمين عليها ولاية عليها بولاية الحكومة.

ولكن غير خفي الظاهر أن الأمر في الوقت الحاضر ليس كذلك فتأمل.

النتيجة السادسة :

أن هذه البدائل الشرعية المتنوعة تمهد الطريق أمام أفراد المسلمين بكافة طبقاتهم وتسهل سلوك هذا الطريق بديلاً عن القروض الربوية بينهم كأفراد أو شركات أهلية كالصيرفة المحلية الأهلية، فمثلاً بدل أن يقوم زيد بإقراض غيره بفائدة فإنه يقوم بإعطاء نفس المبلغ له بشرط الإستثمار والإتجار به كالمضاربة أو نحوها بحسب مناسبة الظروف وأوضاع السوق ومؤثرات العرض والطلب وتشتترط عليه المشاركة في الإرباح بكسر مشاعٍ أو بشكلٍ آخر على تفصيل تقدم.

وهذا مضافاً إلى العامل المادي فإنّ هناك عاملاً معنوياً ، وهو أن البدائل المذكورة تنسجم مع روح الإسلام لباً وعقيدة وتجسد أصالة الإسلام وإستقلاله في تشريعاته، وكذلك الحال في الصيرفة الأهلية فإنها بدل أن تقوم بالإقراض الربوي للعامل والمستثمر فهي تدفع المبلغ له بعنوان الإستثمار والإتجار به والشراكة في الأرباح أو شروط أخرى تختلف باختلاف أنواع البدائل الشرعية.

النتيجة السابعة :

أن الأوراق النقدية حيث إنها لا تمثل ذهباً ولافضة ولا تدخل في المكيل والموزون فيإمكان كل فرد أو بنك أو صيرفة بدل أن يقرض ألف دينار لعميله أو لفرد آخر بألف وعشرين ديناراً إلى أجل معين كثلاثة أشهر مثلاً

فإنه يبيع ألف دينار نقداً بألف وعشرين ديناراً في الذمة إلى ثلاثة أشهر، والتمن وإن كان من جنس المثلن ولكن طالما يكونان متغايرين ولو بكون التمن جزئياً حقيقياً والمثلن كلياً في الذمة فإنه يكفي في صدق البيع ولا يصدق عليه عنوان القرض هذا.

وقد إستشكل عليه السيد الأستاذ رحمه الله بأن هذا ليس بيعاً بل هو قرض روحاً وحقيقة، غاية الأمر أن صورته صورة البيع لا واقعته فإن واقعته قرض لبس ثوب البيع بإعتبار أن المعتبر في حقيقة البيع التغاير بين التمن والمثلن وهو غير موجود في المقام، لأن التمن ينطبق على المثلن في الخارج ومتحد معه وجوداً فلا أثنية بينهما فيه، بل هو عينه خارجاً، فإذا كيف يكون بيعاً .؟!

فالتنتيجة، أن هذا الحلّ والعلاج لا يجدي.

والجواب : أن التغاير بينهما وإن لم يكن موجوداً في الخارج، إلا أن التمن ليس فيه حتى يقال إنه عين المثلن ولا يكون مغايراً له، بل التمن موجود في الذمة وهو مغاير للمثلن الموجود في الخارج، والمفروض أن المبادلة البيعية بين التمن في الذمة والمثلن في الخارج.

ومن المعلوم أن المغايرة بينهما موجودة وليست المبادلة بين التمن والمثلن في الخارج حتى يقال إنه لامغايرة بينهما، فإن المبادلة إنما هي بين التمن في الذمة والمثلن في الخارج، والمفروض أن الذمة وعاء اعتباري لدى

العرف والعقلاء، ولهذا يتعامل العقلاء مع الأموال الموجودة في هذا الوعاء بكافة المعاملات.

ومن الواضح، أن هذا المقدار من المغايرة يكفي في صدق البيع، لوضوح أنه لا يعتبر أن تكون المغايرة بينهما في الوجود الخارجي، فإن في أكثر المعاملات والمبادلات الواقعة في الخارج يكون الثمن أو المثلن في الذمة ولاسيما في الأسواق العالمية (البورصات) فإن في تلك الأسواق غالباً تكون المعاملات في الذمم ثمناً ومثمناً، وهذا دليل على أن وعاء الذمة كوعاء الخارج عند العرف والعقلاء.

النتيجة الثامنة :

أن دائرة القرض متسعة بحسب الإرادة الجدية حقيقةً وروحاً بالإرتكاز العرفي والعقلائي، وعلى هذا فتبدل مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً في الذمة مؤجلاً وإن أنشئ بصورة البيع وثوبه، إلا أنه حقيقةً وروحاً بحسب الإرادة الجدية قرض، هذا.

وقد تقدم أن هذا التبديل بيع لاقرض لا بحسب لسان الدليل ولا بحسب الإرادة الجدية.

العنصر الثاني

الثروات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية

وهي أنواع مختلفة وعناصر متعددة :

منها : الأراضي الموات بشتى أشكالها.

ومنها : الأراضي المحيطة طبيعياً

بمختلف صنوفها.

ومنها : المناجم والمياه بمختلف أنواعها.

ومنها : الثروات الطبيعية : المنقولة وغير المنقولة

ومنها غيرها.

العنصر الثاني

الثروات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية

وهي أنواع مختلفة وعناصر متعددة :

منها : الأراضي الموات بشتى أشكالها.

ومنها : الأراضي المحيطة طبيعياً بمختلف صنوفها.

ومنها : المناجم والمياه بمختلف أنواعها.

ومنها : الثروات الطبيعية : المنقولة وغير المنقولة ومنها غيرها.

ثم إن هذه الثروات الطبيعية بمختلف أنواعها وعناصرها ملك لمنصب النبوة والإمامة، إما بملك أن تلك الثروات من الأنفال أو بملك أنها من الأراضي التي انجلى أهلها أو لا رب لها أو غير ذلك، وهذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام في المقام في مجموعة من الأبحاث :

المبحث الأول :

أن هذه الثروات والمصادر الطبيعية التي هي ملك لمنصب النبوة، ثم بعد النبوة ملك لمنصب الإمامة، على أساس أن منصب الإمامة إمتداد لمنصب النبوة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، هل هذه الثروات والمصادر تنتقل ملكيتها من منصب الإمامة إلى منصب الفقاهة في عصر الغيبة بإعتبار أنه إمتداد لمنصب الإمامة أولاً؟

والجواب : أن مقتضى القاعدة ذلك، فإن الشارع قد جعل الأراضي بمختلف أنواعها وأشكالها - وما عليها من البحار والأنهار والعيون وما فيها من المعادن والأحجار الكريمة والمجوهرات كاللؤلؤ والمرجان والأحجار الثمينة وغيرها من الثروات المنقولة، وما على الأرض من المناجم الباطنة والظاهرة وينابيع الماء المكشوفة والمكنوزة في أعماق الأرض ومعادن الفحم والنفط والغاز وغيرها كافة والجواهر في أعماق الأرض بإستثناء الأرض المفتوحة عنوة - ملكاً لمنصب النبوة.

ثم بعد ذلك لمنصب الإمامة على أساس أن الحكومة الإسلامية الشرعية حيث إنها قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، فهي تتطلب ذلك على أساس أن العدالة الإجتماعية بين طبقات الأمة وتساوي الحقوق العامة الإسلامية في الحياة الإقتصادية ونموها وتطورها تقتضي ذلك، وهذا الملاك موجود في الحكومة الإسلامية الشرعية بقيادة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، لأن الهدف الأصلي الأساسي من بعث الرسل وإنزال الكتب وبيان الأحكام الشرعية الرسالية هو إنقاذ البشرية وإخراجها من الظلمات إلى النور ومن الجهالة والضلالة إلى نور العلم والهداية، ومن الظلم

أطروحات فكرية/ الثروات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية ٣١٥

والتحكم بالقوة إلى العدالة والإحسان، وبإنقاذ حقوق الناس إجتماعياً
وفردياً وعائلياً ومادياً ومعنوياً.

ومن الواضح، أن الوصول إلى هذا الهدف المعنوي والروحي لا يمكن
إلا بتشكيل دولة إسلامية على أساس حاكمية النظام الرّسالي السّماوي في
كافة أركان الدولة ومفاصلها الإقتصادية والثقافية والأمنية والتعليمية
لتحقيق العدالة الإجتماعية بين طبقات الأمة والتساوي في الحقوق وتجسيد
روح الإسلام والإيمان بين كافة الطبقات لكي تكون كلمة الأمة كلمة واحدة
في السراء والضراء وصفوفها قد جسّدت في رصّ واحدة وجعل الله تعالى
هذه الدولة تحت قيادة النبي الأكرم ﷺ، ثم لعلي بن أبي طالب ﷺ وسائر
ذريته ﷺ في زمن الحضور.

وأما في زمن الغيبة فقد جعل الله تعالى هذه الدولة الإسلامية الشرعية
تحت قيادة منصب الفقاهة الواجدة لشروط الولاية منها، الأعلمية في كل
عصر.

وقد ذكرنا في محلّه أن أبدية هذه الشريعة المقدّسة السمحاء ورسالة
السّماء تتطلب وجود من يقودها في كل عصر، وهم العلماء وفقهاء الأمة،
فإنهم حيث كانوا يعلمون بالأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدّسة
على أساس ما فيها من الملاكات والمبادئ وشروطها وقيودها وموارد
تطبيقاتها العملية في الخارج ومناطق الفراغ، وهي مناطق المباحات الأصلية

التي لم تجعل الأحكام الشرعية الإلزامية في تلك المناطق طالما لم تكن هناك حاجة ضرورية ومصالح عامة تقتضي ذلك.

وأما إذا كانت هناك مصلحة عامة فلا بد من جعلها في حدود الحاجة الضرورية والمصالح العامة سواءً أكان في زمن الحضور أم كان في زمن الغيبة، فعلى الأول يقود جعل الأحكام الإلزامية في المناطق المذكورة النبي^ﷺ أو الإمام^{عليه السلام}، وعلى الثاني الفقيه الجامع للشرائط في كل عصر بمقدار الحاجة لا أكثر.

والخلاصة، أن رسالة السماء التي تنطوي على نظام الدولة الإسلامية الشرعية تحت قيادة منصب النبوة ثم الإمامة ثم الفقهية، وهذه القيادات قيادات طويلة متفاوتة كما وكيفاً سعةً وضيقةً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الأراضي وما عليها وما في باطنها والبحار وما فيها من الثروات الطبيعية كاللؤلؤ والمرجان وسائر المجوهرات بمختلف أنواعها وأشكالها ملك لمنصب النبوة والإمامة ولا تنتقل ملكيتها من الإمامة إلى منصب الفقهية، هذا لامن جهة أنها مقتضى القاعدة، بل مقتضى القاعدة هو إنتقال ملكية هذه الثروات الطبيعية من الإمامة إلى الفقهية باعتبار أنها ملك للمنصب لا الفرد، هذا من ناحية.

أطروحات فكرية/ الثروات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية ٣١٧

ومن ناحية أخرى، أن ملكية هذه الثروات الطبيعية لمنصب النبوة والإمامة ليست على القاعدة، بل لا يمكن ذلك لأن الملكية الاعتبارية بحاجة إلى الجعل والدليل فلا يمكن فرض وجودها ذاتاً وقهراً

وعليه فملكية الثروات الطبيعية بمختلف أنواعها وأصنافها للنبوة ثم الإمامة إنما هي بمقتضى الروايات وآية الأنفال، وهي عبارة عن الأراضي الموات والأراضي العامرة طبيعياً ورؤوس الجبال وبطن الأودية والآجام.

وما هو في هذا الكوكب من الثروات الطبيعية والمجوهرات وغيرها ملك لرسالة الرسول ﷺ، وبعدها ملك للإمام ﷺ ومقتضى إطلاق هذه النصوص والآية المباركة أنها ملك للإمام ﷺ مطلقاً وإلى الأبد، لا أنها ملك لمنصب الإمامة في زمن الحضور فقط لامطلقاً، لوضوح أن مقتضى إطلاق هذه النصوص والآية الكريمة أنها ملك للإمامة مطلقاً، لأنها ملك لها في زمن الحضور فحسب فإنه بحاجة إلى قرينة، ولا قرينة على ذلك لافي نفس هذه النصوص ولا في الآيات المباركة ولا من الخارج، فإذا لامحالة تكون هذه الأراضي وما عليها وما فيها من الثروات الطبيعية بشتى أنواعها وأشكالها تحت قيادة الفقيه الجامع للشرائط ولاية لأملاً، فتكون للفقيه ولاية على هذه الأراضي وما عليها وما فيها من الثروات الطبيعية المتنوعة، ولا يجوز تصرف أي أحد فيها بدون إذنه، فإذا لامحالة يكون إذنه في التصرف فيها على طبق المصالح العامة كالعدالة الاجتماعية وتساوي الحقوق بين الناس وأفراد الأمة.

إلى هنا، قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن هذه الولاية ثابتة للفقير الجامع للشرائط منها الأعلمية، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الفقيه مبسوط اليد بحيث كان بإمكانه ومقدوره تشكيل دولة إسلامية شرعية، وهي الدولة القائمة على أساس حاكمية الدين ورسالة السماء، أو لا يكون مبسوط اليد بحيث ليس بإمكانه ذلك بسبب الظروف الداخلية والخارجية لتشكيل الدولة الإسلامية الشرعية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الأنفال التي هي عبارة عن مجموعة كبيرة من الثروات الطبيعية التي قد حكمت الشريعة المقدسة بملكيتها للإمام^{عليه السلام} مطلقاً، ولهذا ليست داخلية ضمن نطاق الملكية الخاصة، فمن هذه الجهة كالأراضي الخراجية في عدم خضوعها لمبدأ الملكية الخاصة.

نعم، أنها تختلف عن الأراضي الخراجية في نقطة أخرى، وهي إن ملكية الأرض المفتوحة عنوة للإمام^{عليه السلام} تعتبر حين ضمها^{عليه السلام} إلى حوزة الإسلام ملكاً عاماً للأمة، بينما ملكية الأرض الميتة حين ضمها إلى دار الإسلام تعتبر ملكاً خاصاً للإمام^{عليه السلام}، كما أن استثمار الأراضي الخراجية التي هي ملك لعامة المسلمين وهي الأراضي المأخوذة من الكفار عنوة وبالحرب والجهاد المسلح يختلف عن استثمار الأراضي للدولة، وهي الأراضي الموات والأراضي المحيية التي لم تؤخذ من الكفار عنوة وبالجهاد المسلح وغيرهما من الأراضي.

أطروحات فكرية/ الثروات الطبيعية على سطح الكرة الأرضية ٣١٩

لأن استثمار الأراضي الخراجية لا بد أن يكون لمصلحة المسلمين عامة والمساهمة في إشباع حاجياتهم وتحقيق العدالة الإجتماعية لكل وتساوي حقوقهم العامة التي ترتبط بها، ككل كإنشاء المدارس للتعليم وسائر المؤسسات الإجتماعية العامة وإنشاء المستشفيات وتوفير العلاج التي تخدم مجموع الأمة.

ولا يجوز استخدام الملكية العامة لمصلحة طائفة معينة من الأمة إلا إذا كانت مصلحتها مرتبطة بمصلحة الأمة ككل.


بينما يجوز استثمار أملاك الإمام عليه السلام في المصالح العامة لمجموع الأمة، وكذلك يجوز استثمارها في مصلحة طائفة خاصة أو جماعة مخصوصة إذا رأى ولي الأمر مصلحة في ذلك.

ولا يجوز لولي الأمر نقل الملكية العامة إلى الأفراد، ولهذا لا يجوز بيع رقبته كما أنه لا يحدث فيها حق للفرد بالعمل والجهد فيها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن الولاية ثابتة للفقير الجامع للشرائط في عصر الغيبة كما تقدم، لأن إمتداد الدين الإسلامي إلى يوم القيامة يقتضي إمتداد الزعامة الدينية على أساس إهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الشرعية بما لها من المبادئ والملاكات الواقعية.

ومن الواضح، أنه لا يمكن لأي أحد الحفاظ عليها بما لها من حدودها وشروطها والدقة في مشاكل الناس الكبرى إلا الفقير الجامع للشرائط.

.....٣٢٠ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}



المبحث الثاني
الأراضي وأحكامها

المبحث الثاني

الأراضي وأحكامها

وهي على نوعين :

الأول: الأراضي الموات.

الثاني : الأراضي المحياة طبيعياً.

أما النوع الأول : فلا شبهة في أن الأراضي الموات ملك للإمام عليه السلام، وتدل على ذلك مجموعة كبيرة من الروايات بعناوين متعددة ومتنوعة وبنسب مختلفة، وتفصيل هذه الروايات واحدة واحدة بعنوانها الخاص ذكرناها في كتابنا (الأراضي) فلاحاجة إلى الإعادة هنا، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أننا قد ذكرنا في كتابنا الأراضي أن إحياء الأرض الميتة يخلق علاقة المحيي بالأرض على مستوى الحق دون الملك، وتدل على ذلك عدة نصوص صحيحة.

وقد جاء في بعضها : ((من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقتها))^(١)، وفي بعضها الآخر : ((من أحيى أرضاً من

(١) وسائل الشيعة/العالمي/ج٩/ص٥٤٩/كتاب الخمس/أبواب الأشغال /باب٤

المسلمين فليعمرها وليؤد خراجها إلى الإمام عليه السلام من أهل بيته وله ما أكل منها^(١) ومنها غيرهما.

وعلى ضوء هذه النصوص فالأرض لا تصبح ملكاً لمن أحيائها، وإلا فلا يصح أن يكلف بدفع أجرة عن الأرض للإمام عليه السلام، فإذا لامحالة تبقى الأرض ملكاً للإمام عليه السلام، ويحدث للمحيي حق التمتع في رقبة الأرض والإنتفاع بها ومنع الآخرين عن الإنتفاع بها طالما هو يتمتع بها ويستفيد منها.

وتمام الكلام في ذلك في كتابنا (الأراضي) فراجع.

وأما النوع الثاني فيقع الكلام في أنه هل يمكن تملك الأرض المحيية طبيعياً بالحياسة والإستيلاء والسيطرة عليها خارجاً.

والجواب : أن الكلام في ذلك يقع في نقطتين :

النقطة الأولى : في حيازة الأرض المذكورة من قبل آحاد المؤمنين والمسلمين.

النقطة الثانية : في حيازة هذه الأرض والإستيلاء عليها من قبل الحكومة.

(١) جامع أحاديث الشيعة/ البروجردي/ ج٢٣/ ص١٠٢٠.

أما الكلام في النقطة الأولى : فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أن حيازة الأرض المذكورة والإستيلاء عليها بدون بذل جهد وعمل ليست سبباً شرعياً لعلاقة الحائز بالأرض لاعلى مستوى الملك ولاعلى مستوى الحق، لأن الإسلام لايعترف بالسيطرة والإستيلاء على الثروات الطبيعية بالقوة والتحكم في ميدان المنافسة بدون بذل أي جهد وعمل في سبيل حيازتها والإستيلاء عليها، وإنما يعترف الإسلام بنتيجة العمل والجهد والتعب فيها على أساس قاعدة عامة عقلائية الممضاة شرعاً، وهي أن كل عامل إنما يملك نتيجة عمله، فالمحبي لإحياء الأرض الميتة ببذل جهده وعمله في أحيائها تملك نتيجة عمله، وهي حياة الأرض سواءً أكانت حياتها بالتشجير أو الزراعة أو البناء أو غير ذلك.

وأما إذا استولى بالتحكم والقوة فعلى أساس ما تقدم من النظرية العامة، وهي أن كل فرد إنما يملك نتيجة عمله فلا يملك بالإستيلاء المذكور ولا يعترف الإسلام به، وكذلك إذا استولى على مساحة كبيرة من الأرض العامرة طبيعياً بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة بدون بذل أي جهد وعمل فيها وحاجة إلى تلك المساحة.

بل الإستيلاء على أي مساحة من الأرض وإن كانت قليلة بدون بذل عمل وجهد فلايخلق له علاقة بها ولو على مستوى الحق، على أساس ما تقدم من أن كل فرد إنما يملك نتيجة عمله، وأما إذا لم يكن هناك عمل فلاموضوع للملك.

والخلاصة، أن الإسلام لا يعترف بـحيازة الأرض بالسيطرة والإستيلاء عليها سواء أكانت الأرض مئمة بالأصالة أم بالعرض أم كانت عامرة طبيعياً بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة وكونها مصدر العلاقة الحائز بالمال المحاز على مستوى الملك أو الحق، بل يرى أن هذه الحيازة والسيطرة تسبب تضييع حقوق الآخرين وعدم إتاحة الفرصة لهم للإنتفاع بها من جهة حيازتها بما يحتاج إليه ببذل الجهد والعمل في سبيلها على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله، ومن المعلوم أن كل فرد له حق الإنتفاع من الأراضي بمقدار حاجته من السكن والزراعة والصناعة وغيرها.

والإسلام أجاز لكل فرد حق الإنتفاع منها بمقدار حاجته في الحياة اليومية وإشباعها ولا يحق لأي أحد منع الآخرين عن الإنتفاع بها.

فالتنتيجة، أن الحيازة بالاستيلاء والسيطرة على الأراضي الواسعة في ميدان المنافسة مع الآخرين بالقوة والتحكم عليهم بدون بذل أي جهد وعمل تسبب تضييع حقوق الآخرين من ناحية، وتضرر بالعدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق بين طبقات الأمة من ناحية أخرى، والسبب في ذلك هو أن ما يدعو الناس إلى الحيازة والسيطرة على مساحات واسعة كبيرة من الأراضي وما عليها من الثروات الطبيعية وما فيها من المعادن والمجوهرات إنما هو عندما توجد المنافسة في حيازة تلك الأراضي والسيطرة عليها من قبل الآخرين.

وأما إذا لم يوجد له أي منافس في حيازتها والسيطرة عليها، فهو لا يفكر في الحيازة والسيطرة على مساحة كبيرة وواسعة من تلك الأراضي من دون أن تكون مورداً لاحتياجه لأن الأرض ستكون في خدمته في كل آن وحين من دون أي منافس ينافسه عليها فلاحاجة ولامبرر لإقدامه على حيازة الأرض بمساحات كبيرة واسعة بوضع علائم أو خطوط أو سياج في أطرافها، لأن الأرض ستكون عنده متى شاء وأراد الإنتفاع بها ببذل جهد وعمل فيها فله ذلك بما يتناسب مستواه المعاشي وقدرته وإمكانيته على الإستفادة منها والإنتفاع بها.

ولا يفكر في إحياء الأراضي الواسعة والمساحات الكبيرة، لأن عملية الإحياء ليست عملية سهلة، بل هي عملية صعبة وبحاجة إلى بذل جهد وعمل، ومضافاً إلى ذلك أن هذه العملية غالباً بحاجة إلى بذل مال وليس بإمكان كل فرد ذلك، ولهذا يقتصر غالباً كل فرد في المقام بهذه العملية بمقدار حاجته والإستفادة منها.

نعم، قد يقع التزاحم بين الأفراد في هذه العملية كما إذا كانت الأرض قليلة في بلد لا تكفي لإشباع حاجة جميع أفراد هذا البلد، ففي مثل ذلك فالحق لمن سبق في الإحياء فإن كل من سبق غيره فيه فله ذلك، وإن كان عدم قيام الآخر بالإحياء من جهة عدم قدرته مالياً أو بدنياً.

وأما إذا وقع التزاحم بينهم في هذه العملية، فوظيفتهم الرجوع إلى الحاكم الشرعي لا إلى القوة والتحكم.

إلى هنا قد تبين، أن المستفاد من سيرة العقلاء والنصوص التشريعية هو أن الدين الإسلامي إنما يعترف بأن مصدر حدوث العلاقة بالأرض على مستوى الحق أو الملك إنما هو العمل وبذل الجهد والتعب المتمثل في إحيائها في ضمن إطار عام، وهو أن كل عامل إنما يملك نتيجة عمله، ونتيجة عمله في الأرض هي حياتها، وهي ملك للعامل المحيي ومن لم يعمل فيها لم يملك لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، ومن حاز أرضاً بدون بذل جهد وعمل فيها فلا يملك الأرض.

فالنتيجة، أن حيازة الأرض بالقوة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة مما لا يعترف الإسلام بها، ولهذا لا تلعب دور إحياء الأرض، ومع هذا فقد أستدل على أن الحيازة سبب للملك بوجهين :

الوجه الأول : الأخبار الدالة على أن من حاز ملك فإنها واضحة الدلالة على أن الحيازة سبب للملك.

الوجه الثاني : أن سيرة العقلاء قد استقرت على أن الحيازة مصدر علاقة الإنسان الحائز بالأرض على مستوى الملك، وهذه السيرة من العقلاء ثابتة في زمن التشريع ولم يرد ردع عنها من الشارع.

ومن الواضح، أن عدم الردع يكفي في الإمضاء، ضرورة أنها لو كانت على خلاف الأغراض التشريعية والمصالح الرسالية لورود الردع عنها جزماً، فعدم ورود الردع منها من قبل الشارع كاشف عن أنها ليست كذلك.

ولنأخذ بالنقد على كلا الجوابين :

أما الأول : فيرده عدم العثور على تلك الأخبار بهذه الصيغة والنص، لامن طريق الخاصة ولا من طريق العامة.

هذا إضافة إلى أنا لوسلمنا أن هناك روايات معتبرة قد وردت بهذا النص وبتلك الصيغة من طريق العامة والخاصة، إلا أنه لاشبهة في أنها لاتشمل مثل هذه الحيازة والسيطرة على الأراضي بالقوة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة وتضييع حقوقهم وإيجاد الخلل في العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق بين أصناف الأمة وأفرادها، والمنع عن أتاحة الفرصة لهم للإستفادة منها والإنتفاع بها، بل هي مختصة بالحيازة والسيطرة عليها كتصفيتها وكري أنهارها والزراعة فيها والبناء عليها وما شاكل ذلك، وبالتالي فتكون تلك الأرض في حوزته وتحت سيطرته فيملك حينئذ نتيجة عمله على أساس ضابط عام عقلائي وشرعي، وهو أن كل عامل إنما يملك نتيجة عمله.

والحاصل، أن سيرة العقلاء قد جرت على حيازة الأرض والسيطرة عليها ببذل الجهد والعمل والتعب بمقدار متطلبات حقوقه وحاجياته في الحدود المسموح بها شرعاً، فحينئذٍ يعترف الإسلام بها ولا يعترف بها على أساس القوة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة.

أو فقل : إن العقلاء بحسب فطرتهم الأولية لا يعترفون بالأسباب التي تكون مظهراً من مظاهر القوة والتحكم على حقوق الآخرين، على أساس أن تلك الأسباب من الأسباب التي ولدتها الظروف الثانوية في المجتمعات التي تكون قائمة على أساس القوة والتحكم على الآخرين والتعدي والتجاوز على حقوقهم وفارغة عن القيم الإنسانية والعدالة الاجتماعية وتساوي الحقوق بين أفراد الأمة.

ومن الواضح أن تلك الأسباب ملغية في الشريعة الإسلامية المقدسة كما أنها ملغية في الشريعة العقلانية المبنية على أساس قاعدتي التحسين والتقيح العقليين.

فالنتيجة، هي أن الدين الإسلامي إنما يعترف بملكية المحاز في ضمن أطار عام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله ولا يمكن أن يملك شيئاً بدون أن يبذل فيه جهداً وعملاً على أساس أن المصدر الأول لتملك الثروات الطبيعية في الإسلام ورسالة السماء العمل وبذل الجهد والطاقة في سبيل حيازتها.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن الإسلام لايعترف بجيازة الأرض والثروات الطبيعية على أساس القوة والتحكم على الآخرين، بل شجب الإسلام ذلك وأستنكر.

والخلاصة أن الحيازة كانت على أساس إنفاق العمل وبذل الجهد والتعب لخلق الشروط فيها وإتاحة الفرصة للإستفادة منها والإنتفاع بها، كما إذا كانت الأرض ميتة، أو على أساس أن بذل الجهد والعمل في سبيل الإستغلال والإنتفاع بها لا خلق الشروط، لأن الشروط فيها متوفرة طبيعياً كما إذا كانت الأرض حية فالإسلام وإن كان قد اعترف بها إلا أن إعترافه بذلك في الفرض الأول على أساس أنها تحمل طابع عملية الإحياء فيها، لاعلى أساس أنها تحمل طابع الحيازة والسيطرة عليها وفي الفرض الثاني، إنما هو على أساس بذل الجهد والعمل في سبيل حيازتها والسيطرة عليها للإنتفاع بها والإستفادة منها.

ومن هنا اكتشفنا من خلال النصوص التشريعية من جهة، وبناء العقلاء من جهة أخرى أن الإسلام قد اعترف بأن كل عامل إنما يملك نتيجة عمله وجهده في الخارج - في الأراضي وما عليها من الثروات الطبيعية وما فيها من المعادن ونحوها على اختلاف نوع العمل ونوع النتيجة - على ضوء الشروط المبينة في محلها والحدود المسموح بها شرعاً، ولهذا تختلف نتيجة عمل العامل في الأرض الميتة عن نتيجة عمله في الأرض الحية.

وعلى ضوء ذلك تختلف علاقة العامل بالأرض الميتة عن علاقة العامل بالأرض الحية.

بيان ذلك، أن نتيجة عمل العامل في الأرض الميتة هي خلق الشروط فيها وتوفير فرصة الإستفادة منها والإنتفاع بها، وحيث إن هذه الشروط لم تكن متوفرة من قبل أن يقوم العامل بإحيائها وإنما هي توفرت ونتجت عن عملية الإحياء، فالعامل إنما يملك على ضوء الإطار العام لتلك الشروط والفرصة للإستفادة منها والإنتفاع بها، لأنها نتيجة عمله فإن هذه الشروط تبرر علاقة العامل برقبة الأرض على مستوى الحق هذا إذا كانت رقبة الأرض داخلة في نطاق ملكية الإمام^{عليه السلام}، كما إذا كانت عملية الإحياء بعد تشريع الأنفال.

وأما إذا لم تكن رقبة الأرض داخلة في ملكية الإمام^{عليه السلام}، وكانت من المباحات الأصلية، فحينئذٍ بطبيعة الحال تكون عملية إحيائها قبل تاريخ تشريع الأنفال، فإذا كانت قبل هذا التاريخ تخلق علاقة المحيي بالأرض على مستوى الملك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن هذه العلاقة حيث إنها معلولة لوجود هذه الشروط والفرصة المتاحة للإستفادة منها والإنتفاع بها فهي تدور مدارها وجوداً وعدمياً حدوثاً وبقاءً، وعندئذٍ فطالما تكون هذه الشروط متوفرة في الأرض والفرصة متاحة للعامل أن يمارس عمله الإنتفاعي من هذه

أطروحات فكرية/ الأراضي وأحكامها ٣٣٣

الشروط، فالعلاقة باقية وإن لم يمارس العامل الإستفادة منها والإنتفاع بها، وأما إذا زالت هذه الشروط والفرصة المتاحة للإنتفاع بها فقد زالت علاقة العامل بها نهائياً إذا كانت العلاقة على مستوى الحق، بإعتبار أن هذه العلاقة معلولة للشروط الموجودة فيها فيإنتفائها لامحالة تنتفي العلاقة لأن إنتفاء المعلول بإنتفاء علته أمر قهري.

والخلاصة، أن المحيي يملك حياة الأرض والشروط المتوفرة فيها بعمله وبذل جهده، فطالما هذه الحياة موجودة فيها فله حق الإستفادة منها والإنتفاع بها، وأما إذا إنتفت هذه الحياة فيها وصارت خربة إنتفت ملكية المحيي أيضاً بإنتفاء موضوعها.

وأما إذا كانت علاقة المحيي بالأرض على مستوى الملك، فهي باقية ولم تزل بزوال الحياة عنها طالما رقبة الأرض باقية.

ومن هنا يظهر، أن نتيجة عمله وجهده في الأراضي المحياة طبيعياً لم تكن لخلق الشروط فيها والفرصة المتاحة للإستفادة منها والإنتفاع بها؛ لأن هذه الشروط والفرصة المتاحة متوفرة فيها طبيعياً بدون بذل أيّ جهد بشري ولم يخلق الإنسان العامل فيها صفة ذات قيمة إقتصادية وإنما قام بالإنتفاع بزرعها وأشجارها وسائر ثرواتها الطبيعية.

وعلى هذا، فما هو نتيجة عمل العامل في تلك الأراضي إنما هي الإنتفاع من ثرواتها الطبيعية من الأشجار ونحوها على أساس أنه قد قام

بجمع هذه الثروات وجعل المجموع في حوزته وتحت يده مباشرة حتى يستفاد منه وينتفع به، فالإنتفاع منه هو نتيجة عمله.

وأما الثروات الطبيعية على وجه الأرض أو في باطنها، فهي من الأنفال ومملك للإمام عليه السلام، ولكن الإمام عليه السلام قد أذن لكل فرد من أفراد الأمة الإنتفاع بها والإستفادة منها بالعمل الجاد بدون أن يزاحم الآخرين ويتحكم عليهم.

تقدّم أن عمل العامل في الأراضي الحية طبيعياً إنتفاعي صرف بدون التوقف على خلق الشروط والصفات ذات القيمة الإقتصادية، ولهذا لا يوجب علاقة العامل بحياة تلك الأرض لاعلى مستوى الملك ولاعلى مستوى الحق ما دامت حياتها باقية على الأرض، نعم طالما هو يمارس الإنتفاع بها ويواصل في تطويرها سعةً وضيقةً كماً وكيفاً كان أحق بالانتفاع بها، ولايحق لأي أحد آخر أن يزاحمه فيها وقد جرت على ذلك سيرة العقلاء الممضاة شرعاً حيث لم يرد ردع عنها، وقد تقدّم أن عدم الردع يكفي في الإمضاء.

وعلى ضوء هذه السيرة، فكل فرد يقوم باستغلالها والإنتفاع بها والإستفادة من ثرواتها فقد اكتسب حقّ الأولوية فيها، ومن حقّه حينئذٍ الإحتفاظ بها ومنع الآخرين عن مزاحمته ما دام هو منتفع بثرواتها بها بمختلف أنواعها وأشكالها ونباتاتها بشتى أصنافها، كما أن له إنتزاع هذه الأرض من الآخرين إذا استولى الآخرون عليها بالقوة وبغير حقٍّ وغصباً.

نعم، لا يحصل للعامل حقّ أوسع من الإنتفاع بها والإستفادة منها، لأنّ حقّه يدور مدار نتيجة عمله حدوثاً وبقاءً فإذا إنتهت نتيجة عمله إنتهى حقّه فيها، لأنّ دائرة المعلول لا يمكن أن تكون أوسع من دائرة العلة، ومن هنا لو ترك الإنتفاع بها لم يبق له حق الإحتفاظ بالأرض، ويجوز للآخر إستغلالها وإستثمارها.

هذا هو الفارق بين الحق الحاصل للعامل في الأرض الميتة على أساس عملية الإحياء، والحق الحاصل للعامل في الأرض الحية طبيعياً على أساس قيامه بإستغلالها والإنتفاع بها.

ومن هذا القبيل إستخدام الأراضي الحية لرعي الحيوانات والمواشي، فإن ذلك وإن كان عملاً من الأعمال الإنتفاعية في المصادر والثروات الطبيعية، إلاّ أن ذلك العمل لا يؤثر في إيجاد علاقة بين العامل ورقبة الأرض على مستوى الحق على أساس أن العامل لم يقوم فيها بعملية ذات قيمة إقتصادية كعملية الإحياء التي تخلق الحياة في الأرض الميتة.

ومن الواضح أن الحياة التي خلقت فيها بعملية الإحياء تكون ذات قيمة إقتصادية وتخلق علاقة العامل بالأرض على مستوى الحق طالما هذه الحياة موجودة فيها، وهذا الحق ثابت له ويدور مدارها وجوداً وعدماً حدوثاً وبقاءً. نعم، إذا زالت عنها فقد زال حقّه فيها أيضاً، فإذا نسبة الأرض إلى الجميع على حدٍ سواء.

وأما عملية إستخدام الأراضي المذكورة لرعي الحيوانات والمواشي فهي
تتصور على طريقين :

الطريق الأول : إن مالك المواشي والحيوانات يقوم بجيازة المصادر
والثروات الطبيعية ببذل الجهد والعمل بنقلها من مكانها الطبيعي إلى مكانها
الإتخاذي وجعل الثروة المحازة في حوزته وتحت يده مباشرة.

وعلى هذا، فالحائز يملك المال المحاز على أساس أن كل فرد يملك
نتيجة عمله، ولا يحدث له أي حق في الأرض فإن نسبتها إلى الجميع على حدٍ
سواء.

الطريق الثاني : إطلاق سراح حيواناته ومواشيه إلى تلك المصادر
والثروات الطبيعية لرعي هذه الحيوانات من المصادر والثروات المذكورة،
وعلى أساس هذا الطريق فلا يحدث للمالك أي حق لافي الأرض ولا في نفس
المصادر والثروات الطبيعية، وإنما حقه الإنتفاع بها فمادام هو ينتفع بها
فلا يجوز لغيره أن يزاحمه.

وأما إذا ترك الإنتفاع منها ولو في يوم واحد جاز لغيره إستغلال هذه
الأراضي والإنتفاع بها في سبيل رعي حيواناته ومواشيه وليس له حق المنع،
باعتبار أن حقه متمثل في ممارسة عمله فما دام هو يمارس عمله فيها فلا يحق
لأي أحد أن يزاحمه، وأما إذا ترك حقه فيجوز لغيره أن يمارس الإنتفاع بها
والإستفادة منها.

أما الكلام في النقطة الثانية : وهي كحيازة الأراضي المحيطة طبيعياً من قبل الحكومة فالحكومة أن كانت شرعية بأن يكون على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص كما في زمن الحضور المتمثل في الإمامة فهذه الأراضي المحيطة طبيعياً ملك للحكومة (للإمام عليه السلام) بمقتضى قوله عليه السلام كل أرض لا رب فيها للإمام عليه السلام.

وهذا النص يعطي للإمام عليه السلام ملكية كل أرض ليس لها صاحب كالأراضي الموات والغابات ونظائرها من الأراضي العامرة بطبيعتها شريطة أن تلك الأراضي تدخل في دار الإسلام بدون حرب وجهاد لأنها لا رب لها وأما الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها المأخوذة عنوة وبالجهاد المسلح من أيدي الكفار ملك عام للمسلمين لأنها دخلت في النصوص التي أعطت للمسلمين ملكية الأراضي المفتوحة عنوة فإذاً يكون لهذه الأراضي والغابات صاحب وهو المسلمون فلا تكون مندرجة في الأراضي التي لا رب لها.

والخلاصة : أن نصوص أراضي المسلمين وهي الأراضي الخراجية المأخوذة بالسيف عنوة حاكمية على نصوص الأراضي التي لا رب لها.

فالنتيجة : أن الأراضي المحيطة طبيعياً ملك للدولة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين من دون فرق في ذلك بين الأراضي المفتوحة عنوة وغيرها ثم أن ملكية الأراضي الخراجية للمسلمين تركز على ركيزتين.

الأولى : أن يكون أخذها من الكفار عنوة وبالجهاد المسلح.

الثانية : أن يكون ذلك بإذن الإمام عليه السلام.

وتمام الكلام في ذلك في كتابنا (الأراضي).

أما الحكومة إذا لم تكن شرعية بأن لا تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين.

فلا تملك تلك الأراضي وهي الأراضي العامرة بطبيعتها ولا الأراضي الموات فإن هذه الأراضي بكلا قسميها ملك للإمام عليه السلام بعد تشريع الأنفال. والخلاصة : أنها لا تملك الغابات ولا رؤوس الجبال ولا الأراضي العامرة بما عليها من الثروات الطبيعية بل لا يجوز تصرفها فيها بدون إذن صاحبها.

نتائج هذا البحث تتبلور في عدة نقاط :

النقطة الأولى : أن حيازة الأرض المحيية طبيعياً والإستيلاء عليها إن كانت بالقوة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة بدون بذل أي جهد وعمل في سبيلها فلا يعترف الإسلام بها وأن وجودها كعدمها فلا أثر لها بل شجب الإسلام بها.

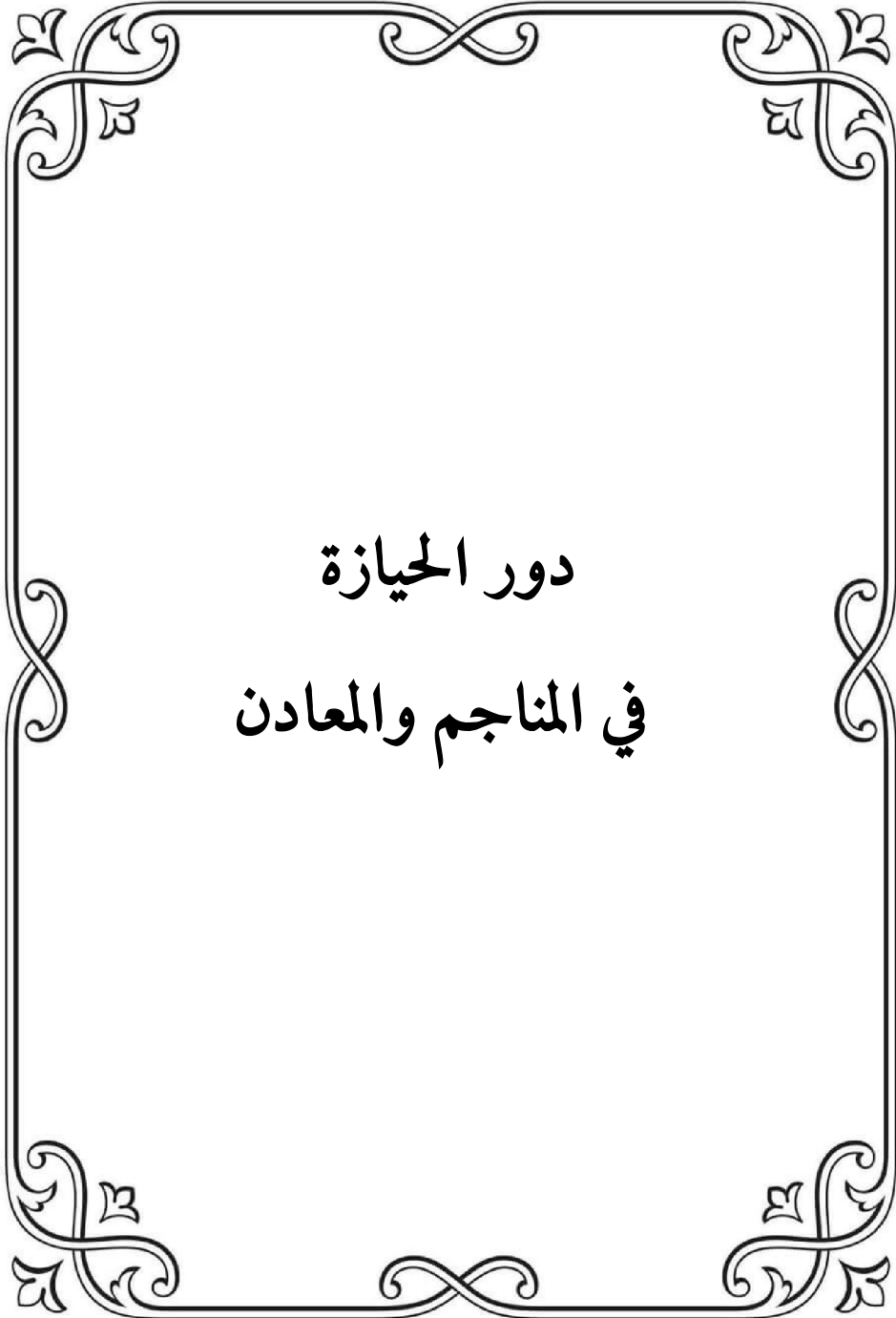
وإن كانت بذل جهد وعمل في سبيل الوصول إليها بأن يجمع من ثرواتها الطبيعية ويجعل المجموع في حوزته وتحت يده فالإسلام يعترف بها ويجعلها من أداة ملك المحاز على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

النقطة الثانية : أن الحيازة في الأرض المحيية لاتلعب عملية الإحياء في الأرض الميتة، لأن عملية الإحياء تخلق العلاقة بين العامل وهو المحيي وبين الأرض الميتة على مستوى الحق، على أساس أن تملك العامل للحياة التي يخلقها في الأرض ثابتاً ما دامت الحياة والفرصة باقية، لأن جهود العامل مجسدة في الأرض، وهي الحياة وإن لم يكن العامل يمارس الإنتفاع بالأرض فعلاً.

وأما عملية الحيازة في الأرض المحيية بإستغلال ثرواتها الطبيعية والإستفادة منها بالإنتفاع بها بجمعها وجعلها في حوزته وتحت يده مباشرة فهي لاتخلق العلاقة بين العامل وهو الحائز وبين الأرض المذكورة لاعلى مستوى الملك ولاعلى مستوى الحق، ولهذا يزول حق الفرد بمجرد تركه الإنتفاع بالأرض وعدم مواصلته وممارسته له.

النقطة الثالثة : أن عملية الحيازة في الأرض المحيية بإستغلال ثرواتها الطبيعية والإنتفاع بها تلعب نفس الدور الذي تلعبه عملية الإحياء في الأرض الموات، إذ كما أن عملية الإحياء تخلق العلاقة بين المحيي وحياة الأرض على مستوى الملك، لأن المحيي مالك لحياة الأرض بمختلف أنواعها على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله، فكذلك عملية الحيازة تخلق العلاقة بين الإنسان الحائز وبين المحاز على مستوى الملك على ضوء الإطار العام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

النقطة الرابعة : العامل في الأراضي الموات يخلق الشروط والفرصة الجديدة للاستثمار في ثروة طبيعية، بينما في الأراضي المحيطة طبيعياً يخلق الإنتفاع من ثرواتها التي توفر فرصة الإستفادة منها طبيعياً، والنقطة المشتركة بين المصدرين هي الصفة الإقتصادية، لأنّ كلاً من خلق الفرصة الجديدة، أو الإنتفاع بثرواتها على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً يعتبر ذا صفة إقتصادية.



دور المحيظة
في المناجم والمعادن

دور الحيازة في المناجم والمعادن

إن حيازة المناجم والمعادن إن كانت على أساس القوة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة ومنعهم عن الإستفادة بحقوقهم بدون بذل جهود وعمل في سبيل الوصول إليها فلاقيمة لها في الدين الإسلامي ولايعترف الإسلام بها كمصدر حق كما مر.

وبكلمة، إن تلك المصادر والثروات الطبيعية التي هي موجودة في أعماق الأراضى ما دامت ثابتة في مكانها الطبيعي وباقية فيه ولم تكن حيازتها على أساس إنفاق عمل وبذل جهود في سبيل إكتشافها والوصول إليها، بل كانت بالقوة والتحكم على الآخرين، فلا أثر لها ولايعترف بها شريعة السماء، لأنها لاتعترف إلاً بنتيجة العمل وبذل الجهد كما تقدّم.

وأما إذا كانت حيازة المناجم والمعادن على أساس بذل الجهود والعمل في سبيل إكتشافها بعملية الحفر في الأرض التي توجد تلك المناجم والمعادن بغاية الوصول إليها وإخراجها من موضعها الطبيعي إلى الخارج، فهي تخلق علاقة الحائز بالمنجم أو المعدن المخرج على مستوى الملك على ضوء أن كل عامل يملك نتيجة عمله، وأما الحفر فهو يخلق علاقة الحافر بالحفرة على مستوى الملك بإعتبار أن الحفرة التي هي طريق الوصول إلى المعادن أو المناجم نتيجة عمله وجهوده، ولهذا لايجوز لأي أحد إستخدام هذه الحفرة

والطريق إلى وصولها لإستخراجها والإستفادة منها والإنتفاع بها بغير إذنه، هذا من ناحية.


ومن ناحية أخرى، أن هذه الحفرة لا تخلق علاقة الإنسان الحافر بالمناجم والمعادن طالما هي ثابتة في موضعها الطبيعي، لأن نسبتها في هذا الموضع إلى جميع أفراد الأمة على حدّ سواء، ولهذا يجوز لغيره أن يقوم بحفر الأرض من طرف آخر للوصول إلى هذه المناجم أو المعادن ويقوم بإخراجها من ذلك الطرف ولا يحق لصاحب الحفرة الأولى منعه عن ذلك، لما مرّ من أنها طالما كانت في موضعها الطبيعي تكون نسبتها إلى الكل نسبة واحدة.

فالنتيجة، أن من يقيم بحفر الأرض لإكتشاف المعادن أو المناجم وبذل الجهد في سبيل الوصول إليها فهو يملك الحفرة على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله، ولا يجوز لغيره أن يزاحمه في استخدام تلك الحفرة للإستفادة منها والإنتفاع بها، لوضوح أن إستخدامه للإنتفاع بها محرّم لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه.

وكذلك الحال في المعادن الظاهرة وهي التي على وجه الأرض، فإنه إذا قام فرد بتسوية الطريق إليها ببذل الجهود والعمل وإيجاده للوصول إليها فلا يجوز لغيره إستخدام هذا الطريق للإنتفاع بها بدون إذنه، لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محرّم.

أطروحات فكرية / دور الحيازة في المناجم والمعادن ٣٤٥

فالتنتيجة، أن كل عامل يملك نتيجة عمله وجهده من منظور الدين الإسلامي، ولا يملك شيئاً بدون إنفاق عمل وبذل جهد في سبيل السيطرة عليه، ونتيجة عمله الحفرة في سبيل الوصول إلى المعادن في باطن الأرض وإيجاد الطريق وتسويته في سبيل الوصول إلى المعادن الظاهرة.



دور الحياة
في الثروات الطبيعية المنقولة

دور الحيابة في الثروات الطبيعية المنقولة

لاشبه في أن معنى حيابة الإنسان المصادر والثروات الطبيعية المنقولة وجعلها في حوزته وتحت يده هو تملكه لها، لأنها تخلق علاقة الإنسان الحائز بالمحاز على مستوى الملك، على أساس أنه بذل جهوداً حثيثاً وعملاً جاداً في السيطرة عليها وجعلها في حوزته وتحت يده ونقلها من مكانها الأصلي الطبيعي إلى مكانها الإتحادي المجازي بشكل مباشر، أو غير مباشر كما إذا أجر شخصاً أو وكل وكيلاً في حيابة الثروات الطبيعية له وقام بحيابتها وجمعها ونقلها من مكانها الطبيعي إلى مكانها الإتحادي بعنوان أنه وكيل له أو أجير أو متبرع، فإذا هنا ثلاثة عناوين :

العنوان الأول : فيما إذا وكل فرد غيره في الحيابة له، فحاز الوكيل لموكله.

العنوان الثاني : فيما إذا استأجر فرد غيره للحيابة من هذه الثروات الطبيعية.

العنوان الثالث : فيما إذا حاز فرد لفرد آخر تبرعاً من دون وكالة أو أجارة.

أما الأول فهل الوكالة في المقام تصلح أن تكون سبباً لتملك الموكل لما يحوزه الوكيل من الثروات الطبيعة أو لا ؟

والجواب : أن في ذلك وجهين :

الوجه الأول : إن فعل الوكيل حيث ينتسب بالوكالة إلى الموكل فإذا لاحالة تكون حيازة الوكيل حيازة الموكل، كما أن بيع الوكيل بيع الموكل.

الوجه الثاني : إن إنتساب فعل الوكيل إلى الموكل إنما هو في الأمور الإعتبارية كالبيع والإجارة والهبة وغيرها من المعاملات الإعتبارية، لا في الأمور التكوينية التي يكون إنتسابها تكويناً، إذ في الأمور الاعتبارية يصدق على الموكل أنه باع كتابه إذا باع كتاب وكيله، فإذا فعل الوكيل فعل الموكل عرفاً وعقلاً، ويترتب عليه آثار فعل الموكل.

وأما في الأمور التكوينية فلا يصدق على الموكل أنه زار زيداً مثلاً إذا زاره وكيله، لأن إنتساب الزيارة إلى الزائر تكويني، وهذا بخلاف إنتساب البيع إلى البائع فإنه إعتباري قابل للتوسعة عرفاً بالوكالة، والحيازة أمر تكويني وعبرة عن الإستيلاء الخارجي.

فالنتيجة، أن الوكالة إنما تصح في الأمور الإعتبارية من العقود والإيقاعات ولا تصح في الأمور التكوينية، ولا يمكن إنتساب فعل الوكيل إلى الموكل إذا كان الفعل تكوينياً كالزيارة ونحوها.

وأما صحة الوكالة في الأمور الإعتبارية المشروعة بأدلتها كالبيع ونحوه من المعاملات فهي تكون على وفق القاعدة، ويكفي فيها نفس الأدلة الأولية التي تدل على صحة البيع من المالك مثلاً، وحيث إن بيع الوكيل بيع الموكل

حقيقة، فإذا باع الوكيل تحقق بذلك مصداق إطلاق الدليل الأول الدال على صحة البيع من دون حاجة إلى دليل خاص يدل على صحة البيع.

إلى هنا، قد تبين، أن صحة الوكالة في الأمور الإعتبارية تكون على القاعدة ولا تحتاج إلى دليل خاص، ويكفي في صحتها إطلاقات الأدلة الأولية من الآيات والروايات التي تدل على صحة المعاملات من المالك سواءً أكانت بشكل مباشر أم كانت بالوكالة، على أساس أن فعل الوكيل فعل الموكل فإنها بإطلاقها تشمل كلا الشكليين من المعاملات.

وأما في الأمور التكوينية الخارجية فصحة الوكالة على خلاف القاعدة باعتبار أن فعل الوكيل التكويني الخارجي ليس فعلاً للموكل حتى يكون مشمولاً لإطلاقات الأدلة، فإذا صحة الوكالة في الحيازة التي هي أمر تكويني خارجي بحاجة إلى دليل خاص، والدليل الخاص غير موجود وأخبار الوكالة لإطلاق لها، فمقتضى الأصل عدم صحة الوكالة هذا.

ويمكن المناقشة في ذلك بأن مقتضى القاعدة وإن كان عدم صحة الوكالة في الأمور التكوينية، لأن مجرد الوكالة لا يحقق توسعه في الإنتساب التكويني، والدليل الخاص غير موجود وأخبار الوكالة لإطلاق لها كل ذلك صحيح، ولكن سيرة العقلاء جارية على صحة الوكالة في حيازة الثروات والموارد الطبيعية وإحياء الأراضي الموات وإخراج المعادن بمختلف أنواعها وأشكالها، وهذه السيرة ثابتة في أعماق نفوس الناس فإنهم يعملون

بها في تمام القرى والأرياف والبوادي والمدن بحياسة تلك الثروات تارة لهم وأخرى لغيرهم، لأنهم يرون صحة إنتساب أفعالهم التكوينية إلى غيرهم في الأفعال المذكورة وأن هذه الصحة أمر مرتكز لدى العرف والعقلاء الممضاة شرعاً ويكفي في الإمضاء عدم الردع عنها، فإذا حاز أحد الثروات الطبيعية في الجبال والوديان لغيره فالسيرة قائمة على تملك المحاز له سواء أكان هو الحائز أم كان الحائز غيره كما في المقام، بل يكفي في تملك المحاز له المحاز من الثروات الطبيعية أن يقوم غيره بالحياسة له وإن لم يكن الحائز وكيلاً من قبله وسوف يأتي الكلام فيه.

وأما النوع الثاني : كما إذا إستأجر أحد غيره لحياسة الثروات الطبيعية، فهل يملك المستأجر ما يحوزه الأجير من الثروات؟

والجواب : أنه في نفسه لا مبرر لتملك المستأجر ما يحوزه الأجير، باعتبار أن فعل الأجير ليس فعل المستأجر ولا يصح إسناد ما حازه الأجير إلى المستأجر، ضرورة أنه لا يصدق أن المستأجر حازه.

وأما عقد الإجارة، فهل يصلح أن يكون سبباً لتملك المستأجر الثروة الطبيعية التي يحوزها الأجير؟

والجواب : إن مدلول عقد الإجارة فقهيّاً، هو تملك المستأجر منفعة العين المستأجرة كالسكنى مثلاً في إجارة الدار، والركوب في إجارة الدابة أو

أطروحات فكرية/ دور الحيازة في الثروات الطبيعية المنقولة..... ٣٥٣

الحمل عليها، وفي إجارة العامل تملك عمله فإنه حيشة قائمة به كحيشة الإنتفاع التي هي قائمة بالسكنى بالدار المستأجر.

وعلى هذا، فإذا أجار شخص غيره لحيازة الثروات الطبيعية أو لإحياء الأرض الميتة، فمقتضى عقد الإجارة أن المستأجر يملك عمل الأجير وهو العامل لا ما هو نتيجة عمله، وهو المحاز من الثروات الطبيعية والحياة في الأرض الموات، لأن المستأجر لا يملك نتيجة عمل العامل وإنما يملك عمله، فإن عمله حيشة قائمة به لانتيجته، فإن نتيجته أن الثروة الطبيعية في حوزته وتحت يده.

ومن الواضح، أن المحاز وهو الثروة الطبيعية في حوزة الأجير وتحت يده لافي حوزة المستأجر وتحت يده، وعقد الإيجار لا يدل على أن حيازة الأجير هي حيازة المستأجر ويده كيده، ضرورة أن هذا ليس مدلول عقد الإيجار ولا إشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلالة.

ودعوى، أن الحيازة كالخياطة، فكما أن أثر الخياطة مملوك بملك الخياطة، فكذلك أثر الحيازة مملوك بملك الحيازة.

مدفوعة، بأن أثر الخياطة عبارة عن هيئة خاصة التي بها يكون القماش قميصاً.

ومن الواضح، أن ملكية هذه الهيئة تابعة للملكية المادة كالقماش في المثال، لأن من يملك المادة يملك جميع ما يطرأ عليها من الهيئات، لأن ملكية

الهيئة ليست ملكية مستقلة وإذا فرضنا أن المادة كقطعة القماش مثلاً ليست ملكاً للمستأجر، وكانت ملكاً لشخص آخر وأجاز له التصرف فيها، وحينئذٍ فإذا استأجر خياطاً لخياطتها فلا شبهة في أن الهيئة الطارئة على القماش وهي هيئة القميص تكون ملكاً للآخر تبعاً للملكية المادة، ولا يعقل أن تكون الهيئة ملكاً للمستأجر، لأن أثر عمل الأجير وهو الخياطة الذي هو عبارة عن الهيئة الطارئة على المادة كهيئة الثوب إنما يكون ملكاً للمستأجر إذا حصل هذا الأثر في مادة مملوكة للمستأجر لامطلقاً.

وعلى هذا، فمقتضى عقد الإجارة إذا استأجر شخصاً لحيازة الثروات الطبيعية أو للخياطة أو للصناعة أو لإحياء الأرض الميتة أو لإخراج المعادن أن المستأجر يملك عمل الأجير لا أثره ونتيجته، لأن - نتيجة الحيازة التي هي عمل الأجير - المحاز من الثروات الطبيعية كالخشب ونحوه الذي جعله الأجير تحت يده وفي حوزته بنقله من مكانه الطبيعي إلى مكانه الإتحادي، وكذلك الحال في الخياطة والصناعة وإخراج المعادن، فإن المستأجر يملك عمل الأجير، وهو الخياطة لا أثره ونتيجته، والصناعة لا أثرها، والإخراج لا أثره.

وملكية المستأجر أثر عمل الأجير ونتيجته بحاجة إلى سبب آخر وعقد الإجارة لا يقتضي ذلك.

أطروحات فكرية/ دور الحيازة في الثروات الطبيعية المنقولة.....٣٥٥

ودعوى، أن المستأجر حينما يكون مالكاً لحيازة الأجير فهي حيازته في الحقيقة، فعندئذٍ فالمستأجر يملك المحاز من الخشب وغيره.

مدفوعة، بأن ملكية المستأجر لحيازة الاجير إنما تحقق إضافة الحيازة إلى المستأجر بإضافة الملكية، يعني أن المستأجر يملك بمقتضى عقد الإجارة عمل الأجير وهو الحيازة إعتباراً، لأنه يملكها تكويناً وخارجاً بحيث تكون الحيازة التي هي فعل الأجير فعل المستأجر بأن تكون هذه الإضافة إضافة إلى فاعله بحيث يكون المستأجر حائزاً بحيازة أجييره، لأن ما هو سبب تملك الفرد للمال كونه حائزاً له، لاكونه مالكاً لحيازته بمقتضى عقد الإجارة شرعاً هذا.

وأما النوع الثالث : كما إذا حاز أحد الثروات الطبيعية تبرعاً لآخر فالمحاز هو الثروات الطبيعية، فهل هي ملك للمتبرع له أو لا ؟.

والجواب : أنه في نفسه ومقتضى القاعدة أنه ليس ملكاً له، ولكن المؤلف لدى العرف والعقلاء عكس ذلك، على أساس أن السيرة العقلائية العرفية الإرتكازية جارية بين الناس على أن من حاز الثروات الطبيعية وقام بقطع الأشجار من الغابات لغيره وكان ذلك بطلبه ودعوته أولاً صار المحاز من الثروات والأخشاب ملكاً للمحاز له لا للحائز، لوضوح أن المؤلف لدى العرف العقلاء أن من إحتاج إلى الثروات الطبيعية أو الأخشاب فإنه يدعو جماعة أن تقوم بالحيازة من هذه الثروات والأخشاب له، فإذا قام هؤلاء بحيازتها كان المحاز منها ملكاً للمحاز له لا للحائز، وهذه السيرة

جارية بين العرف والعقلاء ومرتكزة في أذهانهم وثابتة في أعماق نفوسهم، ولهذا فلا تكون هذه السيرة سيرة مستحدثه بأن لا يعلم بإمتدادها وإنتشارها في عصر التشريع إلى درجة يستكشف إمضائها من عدم وصول الردع عنها، بل لاريب في أنها مرتكزة بين الناس ولايحتمل أن تكون حادثة في عصر الغيبة وفي زمن متأخر عن زمن التشريع، والردع عنها لما لم يصل إلينا فعدم وصوله يكفي في الإمضاء.

ومن هنا، يظهر أن مقتضى عقد الإجارة فقهيّاً فيمن إستجار غيره في الحيازة أو الأحياء هو تملك المستاجر عمل الأجير لا أثره، ولكن حيث إن الأجير قد حاز الثروات الطبيعية للمستأجر لا لنفسه، فلهذا أصبح المحاز من تلك الثروات ملكاً للمستأجر وهو المحاز له لا للحائز، لأن الحائز حازها له لا لنفسه وهذا هو مورد السيرة.

فالنتيجة، في نهاية المطاف أن من حاز الثروات الطبيعية لغيره فالمحاز ملك للمحاز له وهو غيره، كما أن من أحيى أرضاً ميتة لغيره فالحياة ملك للمحيى له لا للمحي، ولا فرق بين أن يكون ذلك في ضمن عقد الإجارة أو الوكالة أو كان متبرعاً.

وبكلمة، إذا حاز شخص الثروة الطبيعية لشخص آخر ملكها الشخص الآخر المحاز له، لاعلى أساس أن الشخص المباشر للحيازة وكيل عنه أو أجير له، بل مجرد أنه محاز له فإن ذلك سبب في تملكه، لأن الدليل على

أطروحات فكرية/ دور الحياة في الثروات الطبيعية المنقولة..... ٣٥٧

التملك بالحياة إنما هو سيرة العقلاء، وقد عرفت أنها قائمة على تملك المحاز له سواء أكان هو الحائز أم كان غيره، لأن تملك المحاز له ليس بوصفه حائزاً كما تقدم.

فالعمدة في المقام هي السيرة العقلانية الممضاة شرعاً القائمة على أن من حاز الثروة الطبيعية لغيره، فالمحاز وهو الثروة الطبيعية ملك للمحاز له لا للحائز.



حياة الخطب

حيازة الحطب

يقع الكلام هنا في مقامين :

المقام الأول : إذا قام فرد بحيازة الحطب واحتطب كمية منه من الأراضي والجبال الحطبية والغابات والوديان ونحوها، فهي تخلق العلاقة بين الحائز والمحاز من الحطب على مستوى الملك، فإن الحطب طالما يكون في موضعه الطبيعي فهو من المباحات الأصلية ونسبته إلى جميع أفراد الأمة نسبة واحدة، وإذا حازه فرد ونقله من موضعه الطبيعي إلى موضعه الإتحادي وجعله في حوزته وتحت يده فقد تملكه، وحدثت العلاقة بينه وبين الحطب على مستوى الملك، هذا على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله وأثره.

ومن الواضح، أن كون الحطب المحاز تحت يده وفي حوزته من آثار إنفاق عمله وبذل جهده وتعبه في سبيل الوصول إليه كذلك.

المقام الثاني : إذا حاز فرد الحطب وقام باحتطابه لفرد آخر غيره، فهل الحطب المحاز يكون ملكاً للآخر وهو المحاز له أولاً ؟

والجواب : إن حيازته لغيره تارة تكون بالوكالة، وأخرى تكون بالإجارة، وثالثة بالتبرع.

أما الأول : وهو عقد الوكالة فصحته تتوقف على سببية الوكالة لتملك الموكل لما يحوزه الوكيل من الحطب.

ومن الواضح، أن هذه السببية تركز على صحة إنتساب فعل الوكيل إلى الموكل بأن تكون حيازة الوكيل حيازة الموكل، كما أن بيع الوكيل بيع الموكل، وأن لا يكون فرق بين الأمور الإعتبارية والأمور التكوينية في ذلك، فعندئذ تتم هذه السببية، ولكن من المعلوم إن هذه السببية غير تامة مطلقاً، وإنما تتم في الأمور الاعتبارية كالبيع والهبة والإجارة والمضاربة ونحوها، فإنه يصح إنتساب بيع الوكيل أو هبته أو أجارته أو مضاربتة إلى الموكل حقيقةً وهكذا.

وأما في الأمور التكوينية، فالوكالة إنما تصح فيها إذا صح إنتساب فعل الوكيل إلى الموكل تكويناً، والمفروض أن هذا الإنتساب غير صحيح وإنما يصح في الأمور الإعتبارية التي يكون الإنتساب فيها إعتبارياً لتكوينياً.

ومن هنا، فالوكالة يصدق على الموكل أنه باع داره إذا باعها وكيله، أو باع كتابه إذا باع وكيله، ولكن لا يصدق عليه أنه زار فلاناً إذا زاره وكيله بإعتبار أن إنتساب الزيارة للزائر تكويني، وهذا بخلاف إنتساب البيع إلى البائع فإنه اعتباري قابل للتوسعة لأن المباشرة لاتعتبر في الأمور الإعتبارية.

فالنتيجة، أن صحة الوكالة في الأمور الإعتبارية تكون على القاعدة وإطلاقات الأدلة تشمل بيع الوكيل والموكل معاً بدون أي مؤونه، وأما صحة الوكالة في الأمور التكوينية فهي بحاجة إلى دليل خاص.

أطروحات فكرية/ حيازة الحطب ٣٦٣

وعلى هذا ففي المقام لاتشمل إطلاقات الأدلة الوكالة في الحيازة التي هي أمر تكويني والدليل الخاص غير موجود، فإذا مقتضى القاعدة بطلان الوكالة فيها كما تقدم آنفاً.

وأما الثاني : وهو ما إذا إستأجر شخص غيره لحيازة الحطب فهل يملك المستأجر ما يحوزه الأجير أو لا ؟

والجواب : ما تقدم من أن عقد الإجارة لا يقتضي إن ما حازه الأجير من الحطب المحاز يملكه المستأجر، لأن هذا ليس مدلول عقد الإجار بل مدلوله تملك المستأجر عمل الأجير، كما إذا أجر فرداً لعمل كالخياطة والاحتطاب وقطع الأشجار وما شاكل ذلك فإن ذلك لا يقتضي أنه يملك أثر عمله ونتيجته، فإن أثر الخياطة هيئة قائمة على المادة كالقميص، وأثر الإحتطاب وقوع الحطب تحت السيطرة والإستيلاء لانفس الحطب، وأثر قطع الأشجار هيئة قائمة بالمادة وهي الأشجار المقطوعة.

وعلى هذا، فإن كانت المادة ملكاً للمستأجر فقد ملك المستأجر الهيئة القائمة بها إذ ليست للهيئة ملكية مستقلة، لأن ملكيتها بملكية المادة التي تطراً عليها الهيئة.

ودعوى، أن ملكية المستأجر لحيازة الأجير في الثروة الطبيعية بشكل عام واحتطاب الحطب بشكل خاص سبب في تملكه لما يحوزه الأجير من الخشب أو الحطب أو ما شاكل ذلك، ولهذا قد إستدل على ذلك كما في

الجواهر من أن المحاز نتيجة للحيازة التي يملكها المستأجر فيملك المال المحاز بتبع ملكيته للحيازة، وقد علّل ذلك بأن من يملك الأصل يملك نتائجه.

والجواب عن ذلك، إن هذا الدليل إنما يصح إذا كان المال المحاز نماءً لعمل الحيازة المملوك للمستأجر، فهو كنماء الشجرة فكما أن مالك الشجرة يملك ثمرتها بسبب ملكيته للشجرة، فكذلك المستأجر يملك الحطب الذي حازه أجيده من الصحراء أو الغابة بسبب ملكيته للحيازة التي يمارسها الأجير.

ولكن هذا المبنى خاطئ جداً، إذ لا واقع موضوعي له، ضرورة الفرق بين نسبة المال المحاز إلى الحيازة ونسبة الثمرة إلى الشجرة، فإن الثمرة نماءً طبيعي للشجرة والمال المحاز ليس نماءً طبيعي للحيازة.

وعلى هذا، فالحطب المحاز ليس نماءً طبيعياً للإحتطاب، لأن الإحتطاب عمل خارجي والحطب المحاز موجود خارجي، فكيف يعقل أن يكون نماءً طبيعياً له؟! فإذا لا يتصور أن يكون المال المحاز نماءً طبيعياً للحيازة بوجه من الوجوه، نعم أثر إحتطاب الأجير ونتيجته وقوع الحطب تحت سيطرة المستأجر وإستيلائه وفي حوزته، فالمستأجر إنما يملك الحطب والمال المحاز من جهة أنه قد وقع تحت يده وسيطرته بسبب حيازة الأجير الخارجية، لاسبب عقد الإجارة.

إلى هنا قد تبين، أن مقتضى عقد الإجارة - إذا كان الأجير إنساناً عاملاً - أن المستأجر يملك عمله بإزاء أجرته، فإذا إستأجر فرداً على إحطاب الحطب أو حيازة الخشب، فالمستأجر يملك عمله وهو الإحطاب أو الحيازة، لا أثره وهو الحطب أو الخشب.

نعم، يملك المستأجر الحطب أو الخشب على أساس أن الأجير قام بإحطاب الحطب له هذا لا بملاك أنه أجير وذاك مستأجر، بل بملاك أنه نوى إحطاب الحطب لزيد وحيازة الخشب له، إما بدعوته له أو أنه يقوم بإحطاب الحطب، أو بحيازة الخشب له تبرعاً بسبب من الأسباب، وقد تقدم أن السيرة العقلائية والعرفية جارية على ذلك وارتكاز هذه السيرة في أعماق النفوس كاشف عن وجودها في زمن الحضور وإمتدادها إلى ما قبل الشريعة، فإذا بطبيعة الحال تكون هذه السيرة ممضاة شرعاً.

ولافرق في ذلك بين أن من يقوم بإحطاب الحطب أو غيره لفرد آخر أن يكون ذلك في ضمن عقد الإجارة أو عقد الوكالة أو التبرع أو سبب آخر، فإن عقد الإجارة أو الوكالة وإن تضمن هذا القصد وهو قصد الأجير أو الوكيل ملكية المال المحاز للمستأجر أو الموكل، إلا أن عقد الوكالة أو الإجارة لا يدل على ذلك بمفهومه العرفي الفقهي، لأن مفهومه الفقهي هو تملك المستأجر عمل الأجير، أما ملكية المال المستأجر عليه فهي ثابتة في المرتبة السابقة غالباً، وأما إذا لم تكن ثابتة في المرتبة السابقة كما في إجارة شخص لحيازة الثروة الطبيعية أو لإحطاب الحطب أو ما شاكل ذلك، فالدليل على

ثبوت ملكية المال المحاز كالحطب ونحوه ليس عقد الإجارة أو الوكالة، لما عرفت من أنه لا يدل على ذلك والدليل الخاص غير موجود.

نعم، الدليل على ذلك هو السيرة القطعية العقلائية ولولا هذه السيرة فلادليل على ملكية المستأجر المال المحاز، وقد تقدم تفصيل ذلك.

حيازة الكلاء ونحوه

ومن هنا، يظهر حال حيازة الكلاء ونحوه، فإن من يقوم بحيازة الكلاء أو نحوه وجعله تحت سيطرته في حوزته وتحت يده بإنفاق عمل وبذل جهد في سبيل الوصول إليه فإنه يملك الكلاء المحاز ومصدر العلاقة بينهما حيازته فإنها تخلق العلاقة بينهما على مستوى الملك، وأما إذا إستأجر فرداً آخر لحيازته، فالحكم فيه هو الحكم في إجارة فرد لحيازة الثروة الطبيعية أو لإحتطاب الحطب حرفاً بحرف فلا حاجة إلى الإعادة.

ومن هذا القبيل حيازة الحجر، فإنه طالما يكون في مكانه الطبيعي فنسبة الجميع إليه نسبة واحدة، وإذا نقله من مكانه الطبيعي إلى مكانه الإتحاذي صار ملكاً له أو متعلقاً لحقه.

وأما إذا إستأجر فرداً آخر لحيازة الحجر ونقله من مكانه إلى مكان آخر، فالحكم فيه كالحكم في إجارة فرد آخر لحيازة الثروة الطبيعية كالحطب والكلاء ونحوهما، ولا فرق بينهما في جميع ما تقدم.



المياه وحيارتها

المياه وحيازتها

وهي على نوعين :

النوع الأول : المياه المكنوزة في أعماق الأرض التي لا يمكن وصول الإنسان إليها إلا من خلال عمليات الحفر وبذل الجهد المتزايد، وذلك كمياه الآبار والعيون المكنوزة المكتشفة بشرياً.

النوع الثاني : المياه المكشوفة على سطح الأرض، كالبهار والأنهار والعيون الطبيعية الجارية عليها.

وقبل أن نبدأ بالبحث عن حكم النوعين من المياه نمهد مقدمة وفيها تساؤل وهو : أن المياه بكلا نوعيها هل هي من المشتركات العامة بين أفراد الأمة كافة أو أنها من الأنفال ؟

والجواب : أن المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً أنها بكلا نوعيها من المشتركات العامة.

وقد أستدل على ذلك تارة بروايتين :

الأولى : الرواية النبوية ((الناس شركاء في ثلاثة : النار والماء والكلاء))^(١).

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر/ج٥/ص١٢٥.

الثانية : رواية محمد بن سنان عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن ماء الوادي، فقال : ((إن المسلمين شركاء في الماء والنار والكلاء))^(١).

ولكن كلتا الروايتين ساقطتان من ناحية السند، فلا يمكن الإعتماد عليهما.

أما الرواية الأولى : فهي رواية نبوية ولم تثبت من طرقنا.

وأما الرواية الثانية : فهي ضعيفة من ناحية السند، فإن في سندها محمد بن سنان وهو لم يثبت توثيقه في كتب الرجال.

وأخرى، بالإجماع المدعى من الأصحاب على أن المياه من المشتركات العامة بين أفراد الأمة ككل.

وفيه، إننا قد ذكرنا - غير مرة - أنه لا يمكن الإعتماد على شيء من إجماعات الأصحاب، ولا يمكن لنا إثبات حجية الإجماع وإن كان بين المتقدمين فضلاً عن المتأخرين، هذا إضافة إلى أنه لا إجماع في المسألة.

وثالثة : بالأصل فإن مقتضى الأصل عدم دخول المياه في مبدأ ملكية خاصة أو عامة، لوضوح أن دخولها فيها بحاجة إلى دليل ولادليل عليه، ومع عدم الدليل كان مقتضى الأصل هو أن الناس فيها شرع سواء فلا خصوصية فيها لأحد بالنسبة إلى الآخر.

(١) الوسائل/العالمي/ج٢٥/ص٤١٧/باب ٥/ح١.

والجواب، إن مقتضى الأصل وإن كان ذلك ولكن المتفاهم العرفي الإرتكازي من قوله ﷺ في صحيحة الكابلي وصحيحة مسمع ((والأرض كلها لنا)) هو أن الأرض وما تضمنته من المياه المكنوزة في أعماق الأرض والمكشوفة على وجهها ملك للإمام ﷺ .

ومن هنا، لو قيل إن أرض العراق كلها للطائفة الفلانية، كان المتفاهم العرفي الإرتكازي منه أن الأرض وما فيها وما عليها من الثروات الطبيعية كالمياه المكنوزة فيها والمعادن ونحوهما للطائفة المذكورة.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن المياه مطلقاً أي سواء أكانت مكشوفة أم كانت مكنوزة في أعماق الأرض، إذا كانت في الأرض التي هي داخلة في ملكية الإمام ﷺ فهي تتبع الأرض في مبدأ الملكية، فما عن المشهور من أنها من المشتركات العامة بين كل الناس لا يمكن إتمامه بدليل.

وأما إذا كانت المياه في الأرض المفتوحة عنوة التي هي ملك للمسلمين، فالظاهر أنها أيضاً تتبع الأرض في مبدأ الملكية وليست من المشتركات العامة.

نعم، إذا كانت المياه في أرض مملوكة لفرد خاص قبل تاريخ تشريع ملكية الأنفال للأمام ﷺ، فلا تتبع ملكية الأرض، وتفصيل الكلام في ذلك موسعاً في كتابنا الأراضى فراجع هذه هي المقدمة.

أما في النوع الأول : فإذا قام شخص بعملية حفر الأرض لإكتشاف المياه وبذل الجهد الحثيث للوصول إليها، فإذا وصل إليها فقد خلق بهذه العملية وبذل الجهد الفرصة للإستفادة منها والانتفاع بها وأصبح جديراً بامتلاك هذه الفرصة المتاحة ولا يحق لأي أحد أن يزاحمه في الانتفاع بهذه المياه من هذه الحفرة، على أساس إن إكتشاف الماء من خلال عمليات الحفر وبذل الجهد يخلق علاقة له بالمياه على مستوى الحق لاعلى مستوى الملك، باعتبار أن المادة وهي المياه المكنوزة في أعماق الأرض التي هي من الأنفال ملك للإمام عليه السلام كنفس الأرض.

ومن الواضح، أن إكتشافها من خلال عملية الحفر لايفيد أكثر من الأحقية والأولية ولايوجب إنتقالها من ملك الإمام عليه السلام إلى ملك المكتشف من خلال عمليات الحفر، فإن ذلك بحاجة إلى دليل ولادليل على ذلك على تفصيل ذكرناه في كتابنا الأراضى فراجع، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن هذه الأحقية تمتد إلى منتهى مادة هذا الماء في أعماق الأرض وباطنها ولايتقدر إمتداد هذا الحق بمسافة محدودة إلا بما هو يضر بهذا الحق.

وعليه فيما أن عروقها قد إنفتحت من خلال عملية الحفر التي أوصلها الحافر بها، فبطبيعة الحال لايجوز لآخر أن يقوم بفتح عروقها بحفر حفرة من طرف آخر وإيصالها بها لأنها تضر الأولى.

والخلاصة، أنه لا يجوز لفرد آخر أن يقوم بعمليات الحفر لإكتشاف هذه المياه وعروقها من جانب آخر فإن ذلك يضر الأول ولا أقل يقلل من مائة، وتدل على إمتداد هذا الحق مضافاً إلى ما سوف نشير إليه مجموعة من النصوص الواردة في تحديد مقدار المسافة المعتبرة بين الآبار والعيون، فإن الاستفادة من تلك المجموعة بعد تحكيم بعضها على بعضها الآخر، هو أن الحدّ المكاني المعتبر بين الآبار والعيون إنما هو بما لم تكن الثانية مضرّة بالأولى بلافق بين أن تكون المسافة بينهما قريبة أو بعيدة.

فالنتيجة، أن هذه النصوص تدل على أن الأحقية لا تقتصر على المقدار المكتشف من الماء، بل تمتد إلى منتهى عروقه ومادته الكامنة في أعماق الأرض شريطة أن يكون في أمتداده ضرر على الأرض.

وبذلك تفرق المياه المكنوزة المستورة في أعماق الأرض عن المعادن الباطنية وهي المعادن التي تكون في عمق الأرض، فإن أحقية الفرد في المعادن على أساس إكتشافه إياها من خلال قيامه بعمليات الحفر وبذل الجهد لا تمتد إلى منتهى عروقها وموادها، ولهذا يجوز لغيره أن يقوم بإستخراجها من طرف آخر.

ومن هنا، قلنا : إن مردّ ذلك بالتالي إلى أن حق العامل إنما هو قائم بنفس الحفيرة التي أوصلها إلى المعادن، فإنها طالما هي باقية في مكانها

الطبيعي فهي من الأنفال أو المشتركات العامة وليست متعلقة لحق العامل لأن نسبة الجميع إليها نسبة واحدة.

نعم، إذا إنتقلت من مكانها الطبيعي الأصلي إلى مكانها الإتحاذي صارت متعلقة لحق العامل.

ونكتة الفرق بينهما مضافاً إلى الروايات هي أن الماء بعد إكتشاف الفرد إياه من خلال قيامه بعملية الحفر ينتقل من موضعه الطبيعي إلى الحفيرة تدريجاً لأنه سيال وعليه فيصبح نفس الماء متعلق، حقه وعلاقته، فلا يجوز لآخر أن يتصرف فيه ويزاحمه في ذلك بقطع النظر عن التصرف في الحفيرة هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، حيث إن الماء يستمد قوته السيالة آناً فأناً من مادته المكنوزة في باطن الأرض، فلامحالة يمتد حقه إلى تلك المادة، وبذلك يمتاز الماء عن المعدن، حيث إن المعدن غير واجد لتلك الخصوصية لوضوح أن مايجوزه الفرد من المعدن كمية لاترتبط بما يظل في مكانه الطبيعي من الكميات، لأن إخراج المعدن من مكانه الطبيعي إلى مكانه الإتحاذي بحاجة إلى بذل جهد وعمل، ولاصلة لمقدار المخرج من المعدن بالنسبة إلى المقدار الباقي، وهذا بخلاف الماء فإنه سيال وكل جزء منه مرتبط بجزئه الآخر بنحو الإتصال والمباشر، ولايمكن التفكيك إلا بعناية زائدة، وعلى أساس ذلك فلايجوز لآخر أن يقوم بفتح عروق ذلك الماء من جانب آخر لأنه يضر

بالأول، لأن ذلك إما أن يؤدي إلى قطع جريان هذا الماء من الحفيرة الأولى أو إلى نقصانه، وهو ضرر على الحافر الأول، فلا يمكن الجمع بين إنتفاع الحافر الأول به وإنتفاع الحافر الثاني بدون أن يكون ضرراً على الأول، إلا إذا فرض أن الماء المكتشف أكثر من مقدار حاجته فإنه عندئذٍ لا مانع من أن يقوم شخص آخر بعملية الحفر لإكتشاف هذا الماء والوصول إليه بدون أن يضر بالأول، ولكن هذا خلاف الفرض.

وبكلمة، أن الحاجة إلى الماء مستمرة في الشرب والغسل وشرب الحيوانات وسقي المزارع وغيرها، فلا يمكن تحديدها في وقت محدود، ولهذا يمتد حقه إلى المادة التي تمده أنا فأناً، فإذا انقطع إتصاله بها فلا يمكن الإنتفاع به لإنتفاع جريانه، وهذا بخلاف المعدن فإن حق المخرج تعلق بالمقدار المخرج منه من موضعه الطبيعي فإن كان كافياً لإشباع حاجته فهو، وإلا فله أن يقوم بإخراجه مرة أخرى لإشباع حاجته، وحيث إن المعدن طالما هو في موضعه الطبيعي وتكون نسبته إلى الجميع نسبة واحدة، فلهذا يجوز لآخر أن يقوم بإخراجه من طرف آخر، وتفصيل الكلام بأكثر من ذلك في كتابنا الأراضي فراجع.

وأما النوع الثاني من المياه، وهي المياه المكشوفة على وجه الأرض طبيعياً كالبهار والأنهار الكبيرة كالفرات ودجلة والنيل والعيون النابعة طبيعياً، فمن الواضح أن الفرد لا يمكن أن يملك هذه المياه بالحياسة والإستيلاء والسيطرة عليها مادامت هذه المياه في مكانها الطبيعي، بل لا يحصل له على

أساس ذلك حق الأولوية فيها، لما تقدّم من أن الإسلام لا يعترف بالحيازة والسيطرة على أساس القوة والتحكم.

ومن هنا، قلنا إن الحيازة على أساس ذلك لا تؤثر في شيء ووجودها كعدمها ولا يعترف الإسلام بها كمصدر من مصادر الحق أو الملك، ولا فرق في ذلك بين القول بأن المياه المذكورة من المشتركات العامة والقول بأنها من الأنفال.

نعم، تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا أخذ شخص كمية من تلك المياه وحازها بإغتراف منها بإناء أو سحب منها بآلة أو حفر حفيرة وأوصل من هذه المياه إليها أو نحو ذلك مما يوجب جعلها في حوزته وتحت يده مباشرة.

فعلى القول الأول، يملك الكمية التي غرفها الإناء أو سحبها الآلة أو اجتذبتها أو ماجرى في النهر المستجد بسبب العمل المذكور الذي هو حيازة لدى العرف، فالحيازة إذا كانت على أساس بذل الجهد والعمل في سبيل جعل الماء المحاز في حوزته وتحت يده وسيطرته، فهي تمنح علاقة الحائز بالماء المحاز على مستوى الملك على ضوء هذا القول، وأما إذا لم تكن على أساس ذلك كما إذا دخل الماء تحت سيطرته بإنحداره من النهر أو البحر إلى منطقته بدون بذل جهد وعمل في سبيل إكتشافه والوصول إليه، فإنه لا يوجب تملكه تلك الكمية من الماء بل هي تبقى على إباحته العامة.

أطروحات فكرية / المياه وحيازتها ٣٧٧

وعلى القول الثاني، لا يملك تلك الكمية بالعمل المذكور آنفاً وإنما يمنح ذلك حقاً فيها دون الملك.

والسبب في ذلك أن الماء ملك للإمام عليه السلام وخروجه عن ملكه ودخوله في ملك من يقوم بحيازته بحاجة إلى دليل ولادليل عليه، فإن الحيازة إنما تبرر ملكية المال المحاز للحائز إذا كان المال من المباحات العامة، وأما إذا كان خاضعاً لمبدأ ملكية عامة أو خاصة وكان التصرف الانتفاعي فيه جائزاً فحيازته لا تؤثر إلا في إيجاد حق فيه دون الملك.

والخلاصة، أن الحيازة التي تقوم على أساس بذل الجهد والعمل خارجاً إنما تمنح ملكية المصادر الطبيعية فيما إذا كانت تلك المصادر من المباحات الأصلية.

وأما إذا كانت هذه المصادر من الأنفال، فهي إنما تمنح الأحقية والأولية فيها، ولا يجوز لغير الحائز أن يزاحمه في الانتفاع بها بغير إذنه، وقد تقدم أنه لا دليل على أنها تمنح ملكيتها للحائز لا من الشرع ولا من العقلاء.

نتيجة البحث أمور:

الأمر الأول : أن المياه الطبيعية على وجه الأرض كالبهار والأنهار والعيون الطبيعية الموجودة في أراضي الدولة الإسلامية المكشوفة فهي داخلة في نطاق ملكية الإمام عليه السلام، ولادليل على ما هو المشهور من أنها من المشتركات

العامة بين تمام أفراد الأمة، وكذلك الحال في المياه المكنوزة في أعماق الأرض، فإنها من الأنفال وداخلة في نطاق ملكية الإمام^{عليه السلام}.

الأمر الثاني : أن الفرد لا يملك المياه المكشوفة على وجه الأرض بالحيازة والإستيلاء عليها مادامت في مكانها الطبيعي، لما مر من أن الإسلام لا يعترف بالحيازة والسيطرة عليها بالتحكم والقوة بدون بذل جهد وعمل في سبيل ذلك، وإنما يعترف بها إذا كانت ببذل الجهد والعمل بنقلها من مكانها الطبيعي إلى مكانها الإتحاذي.

الثالث : أن الفرد لا يملك المياه المكنوزة في باطن الأرض بإكتشافها من خلال علميات الحفر.

نعم، أن هذه العمليات تخلق العلاقة للعامل الحافر بها على مستوى الحق، وهذا يلافرق بين القول بإنها من الأنفال والقول بأنها من المشتريات العامة.

نعم، يظهر الفرق بين القولين فيما إذا اجتذبتة الحفيرة من الماء فإنه على القول الأول ملك للإمام^{عليه السلام}، وعلى القول الثاني من المشتريات العامة ولكن المكشوفه بعمليات الحفر متعلق حقه.

الرابع : أن الحق الناجم في المياه عن إكتشافها من خلال عمليات الحفر يمتد إلى مادتها ومصدرها، وبذلك تفرق عن المعادن على تفصيل تقدم.

الخامس : أن المياه الموجودة في الأرض المفتوحة عنوة التي هي ملك للمسلمين تتبع الأرض في مبدأ الملكية، بلافراق بين كون تلك المياه مكشوفة على وجه الأرض أو مكنوزة في أعماق الأرض.

السادس : أن المياه الموجودة في الأرض التي لها ربّ خاص لا تتبع الأرض في مبدأ الملكية، بل هي من المشتركات العامة بين أفراد الأمة كافة أو من الأنفال، وتفصيل المسألة بتمام شقوقها ومحتملاتها مذكورة في كتابنا الأراضى فراجع.

مسألان :

الأولى : هل يجوز بيع الماء إذا استغنى عنه ؟

الثانية : هل الأقرب إلى مادة الماء ومصدره أحق ممن هو أبعد عنها ؟

أما المسألة الأولى، ففيها قولان :

أحدهما : أنه لا يجوز بيعه في هذه الحال، بل يجب على من يستغنى عن الماء كلاً أو بعضاً بذل الماء المستغنى عنه إلى الآخر مجاناً، فلا يجوز له مطالبة العوض منهم، واختار هذا القول الشيخ رحمته في المبسوط حيث قال : كل موضع قلنا فيه بتملك البئر، فإنه أحق بمائها بقدر حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء وجب بذله بلاعوض لمن إحتاج إليه، وقد علل ذلك بأن المادة لاتزال من المشتركات العامة بين كل الناس، وإنما حصل للمكتشف حق الأولوية بها بقدر حاجته، فإذا أشبع

حاجته منها فقد إنقطع حقه عنها نهائياً، وحيثُ يُجوز للآخرين الإنتفاع بها وليس له حق المنع عنه ولا مطالبة بالعوض.

وتدل على ذلك، جملة من الروايات التي لأبأس بها سنداً ودلالة، وفي مقابل هذه الروايات روايات أخرى تدل على جواز بيع الزائد عن مقدار حاجته، وفي الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات آراء وأقوال هذا.

والصحيح أنه لاتنافي بينهما، فإن المجموعة الأولى من الروايات التي تدل على عدم جواز بيع الماء بعد الإستغناء عنه ووجوب إعارته مجاناً ظاهرة عرفاً في الإرشاد إلى عدم جواز أخذ العوض بإزائه على أساس أن علاقة العامل به قد انقطعت عنه نهائياً بسبب إستغنائه عنه، فلاحق له فيه حتى يجوز أخذ العوض بأزاء رفع اليد عن حقه.

واحتمال أن الأمر بالإعارة أمر تكليفي بعيد جداً وخارج عن المتفاهم العرفي، بل لامعنى له بعد سقوط حقه عنه وكون نسبه إليه كنسبه إلى غيره، فإذا لامحالة يكون الأمر المذكور أمراً إرشادياً بمعنى أنه إرشاد إلى لزوم رفع اليد عنه ووضعه تحت يد الآخر وعدم جواز أخذ العوض بإزائه، ولا يجوز له منع الآخر من التصرف فيه.

وأما المجموعة الثانية من الروايات الدالة على جواز بيع الماء بعد الاستغناء عنه، فلا بد من حملها على بيع حصته من القناة إذا إستغنى عنها

لأن علاقة الفرد بها سواء أكانت على مستوى الملك أم كانت على مستوى الحق، فهي قابلة للإنتقال إلى الآخرين، ولايعد ظهور تلك المجموعة في ذلك على أساس أنها واردة في القناة التي فيها شركاء ولكل منهم شرب معلوم من تلك القناة، بمعنى أن حصة كل منهم معلومة من تلك القناة، ومن الطبيعي أنه يجوز لكل واحد منهم أن يبيع حصته من القناة، ومرد هذا البيع بالتالي إلى بيع الفرصة التي خلقها العامل للإنتفاع بحصته من الماء.

والخلاصة، أن المبيع في المقام هو الفرصة المتاحة للعامل من جهة عمله وبذل جهده للإستفادة من ماء القناة والإنتفاع به، وهذه الفرصة المتاحة للعامل بسبب جهوده ملك له وملكيته باقية له بعد إستغنائه عن حصته من الماء، وهذه المجموعة من الروايات تدل على أن العامل يبيع تلك الفرصة المتاحة له لغيره، وهذا لامانع منه وتكون على القاعدة، ومحل الكلام إنما هو في جواز بيع الماء بعد إستغنائه عنه وإشباع حاجته منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن من اكتشف الماء من خلال عمليات الحفر من أعماق الأرض فإنه يخلق له الفرصة للإستفادة من الماء وإشباع حاجته لشربه وشرب مواشيه وسقي مزارعه وغسل بدنه ولباسه وغيرهما، ولايجوز لغيره أن يزاحمه في ذلك، فإذا فضل بعد ذلك شيء منه وجب عليه بذله بلاعوض لمن يحتاج إليه لشربه وشرب ماشيته.

نعم، الماء الذي في حوزته وتحت يده كالماء الذي جمعه في حبه أو كوزه أو جرته أو بركته أو حفرة غير ذات مادة أو غير ذلك، فإنه لا يجب عليه بذل شيء منه وإن كان فضلاً وزائداً عن حاجته الفعلية باعتبار أن هذا الماء الذي هو في حوزته ملك له إن قلنا بأن الماء من المشتركات العامة، أو متعلق حقه إذا قلنا بأن الماء من الأنفال وملك للإمام^{عليه السلام}.

ولافرق في عدم جواز بيع الماء الزائد عن حاجته بين كونه من المشتركات العامة بين تمام أفراد الأمة وكونه من الأنفال.

أما على الأول، فكل فرد يملك من الماء بقدر حاجته من خلال عمليات الحفر وبذل الجهد في العمل في سبيل إكتشافه والوصول إليه، أو من خلال حيازته له وسيطرته عليه من الماء المكشوف على وجه الأرض كالبحار والأنهار والعيون الطبيعية، أما على الأول فلأن لكل فرد من أفراد الأمة حق الإستفادة من الماء والإنتفاع به بمقدار إشباع حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه وغسل بدنه وملابسه وغير ذلك، وأما الزائد على ذلك فنسبته إلى الجميع نسبة واحدة، ولهذا لاحق له في بيعه لغيره ولامنعه عن الإستفادة منه والإنتفاع به.

وأما على الثاني، فلأن الإمام^{عليه السلام} فقد أباح لكل أفراد الأمة الإستفادة من الماء والإنتفاع به بمقدار إشباع حاجته للشرب والغسل والسقي وغير ذلك لأكثر، فإذا لافرق بين القولين في المسألة، فإنه على كلا القولين في

المسألة فالإسلام إنما يعترف بسببية الحيازة إذا كانت ببذل جهد وعمل جاد في ضمن إطار عام، وهو أن كل عامل يملك نتيجة عمله ولايعترف بسببيتها إذا كانت بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة مع الآخرين بدون بذل عمل وجهد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج :

الأولى : إذا فضل الماء عن مقدار حاجته وزاد وجب عليه بذله بلاعوض لمن يحتاج إليه لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه وغير ذلك.

الثانية : أن من يشترك مع الآخرين في عمليات حفر القناة لإكتشاف الماء والوصول إليه وبعد تامة عمليات الحفر والوصول إلى الماء فإنه يجوز لكل واحد من الشركاء أن يبيع حصته من القناة إذا استغنى عنها أو جزء منها أو لغاية أخرى، وهذا ليس من بيع الماء الزائد على حاجته حتى يقال أنه لايجوز، بل هو بيع حصته من القناة لأنهم شركاء في القناة كما أنهم شركاء في الماء الجاري الخارج منها، فلايجوز لكل واحد منهم بيع حصته من الماء إذا استغنى عنها، ويجوز أن يبيع حصته من القناة لأن عملية حفرها لإكتشاف الماء والوصول إليه قد منحت لكل واحد منهم الفرصة المتاحة للإستفادة من مائها والإنتفاع به، وكل واحد منهم مالك لهذه الفرصة المتاحة للإستفادة من مائها والإنتفاع بها.

ومن الواضح أنه يجوز لكل واحد منهم أن يبيع من غيره هذه الفرصة المتاحة له للإستفادة من ماء القناة والانتفاع به.

الثالثة : أنه لا فرق في عدم جواز بيع الماء إذا فضل عن مقدار حاجته بين القول بأن الماء المكنوز في باطن الأرض من المشتركات العامة بين الناس كافة، والقول بأنه من الأنفال وملك للإمام^{عليه السلام}، وكذلك الحال في الماء المكشوف على وجه الأرض.

وأما المسألة الثانية :

فإن الماء المكشوف على وجه الأرض طبيعياً كماء النهر كدجلة والفرات ونحوهما أو العيون الطبيعية، إذا لم يكف لإشباع حاجة الجميع من القريب والبعيد ووقع التشاح بينهم فيه قدم من كان أقرب إلى فوهته، فالأقرب فيأخذ منه لشربه وشرب مواشيه وسقي زرعه وأشجاره ونحو ذلك بقدر ما يحتاج إليه لأكثر، ويرسل الباقي إلى من دونه وهكذا، وقد إستقرت على ذلك السيرة العقلائية في جميع الأعصار الممضاة شرعاً.

ومن الواضح أن أنتشارها في تمام الأعصار من دون ورود ردع عنها كاشف عن إمضائها جزماً.

وتدل على ذلك مجموعة من الروايات :

ومنها معتبرة غياث بن إبراهيم : عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : قضى رسول الله عليه وآله في سبيل وادي مهزور : للزرع إلى الشراك، وللنخل إلى الكعب، ثم يرسل الماء إلى أسفل من ذلك^(١).

ومنها معتبرته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قضى رسول الله عليه وآله في سيل وادي مهزور أن يجس الأعلى على الأسفل، للنخل إلى الكعبين، والزرع إلى الشراكين))^(٢).

ومنها، رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قضى رسول الله عليه وآله في شرب النخل بالسييل : أن الأعلى يشرب قبل الأسفل، ويترك من الماء إلى الكعبين، ثم يسرح الماء إلى الأسفل الذي يليه، كذلك حتى ينقضي الحوايط ويفنى الماء))^(٣).

فهذه الروايات تدل بوضوح على أن من كان في أعلى النهر أو العيون الطبيعية فهو أحق بالإنشاع بماء النهر أو العين بمقدار حاجته للشرب وشرب مواشيه والغسل وسقي الزرع وهكذا، ولا يجوز له أن يأخذ أكثر من مقدار حاجته إذا أدى إلى وقوع الضرر إلى من يعيش في أسفل النهر أو العين.

(١) وسائل الشيعة / العاملي / ج ٢٥ / ص ٤٢٠ / كتاب احياء الموات / باب ٨ / ح ١.
(٢) وسائل الشيعة / العاملي / ج ٢٥ / ص ٤٢١ / كتاب احياء الموات / باب ٨ / ح ٢.
(٣) وسائل الشيعة / العاملي / ج ٢٥ / ص ٤٢٢ / كتاب احياء الموات / باب ٨ / ح ٥.

فالنتيجة، أنه لا كلام ولا إشكال فيه، وإنما الكلام فيما إذا كانت طائفة تعيش في أسفل النهر وتستفيد من مائه في الزراعة والصناعة والبنيات وفي الشرب وشرب الحيوانات والمواشي وغير ذلك في فترة زمنية طويلة، وحينئذٍ فهل يجوز لطائفة أخرى أن تقوم بإحياء الأرض التي تكون فوق أراضي هذه الطائفة، وأقرب إلى فوهة النهر ومصدره بالتشجير والزرع والبناء، وتستفيد من ماء هذا النهر في الزراعة والصناعة والشرب وشرب الحيوانات والمواشي وغير ذلك ما يوجب الضرر على الطائفة الأولى التي كانت في أسفل النهر؟

والجواب : أنه لا يجوز، وهذا القول هو المعروف والمشهور بين الأصحاب كما في الجواهر، والوجه فيه أن هذا الماء قد أصبح متعلقاً لحقه فلا يجوز لغيره أن يزاحمه في ذلك وإن كان في أعلى النهر، وإضافة إلى ذلك تدل عليه صحيحة محمد بن الحسين قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام : رجل كانت له قناة في قرية، فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قرية له، كم يكون بينهما في البعد، حتى لاتضر أحدهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة ؟ فوقع عليه السلام : ((على حسب أن لاتضر إحدهما بالأخرى إن شاء الله))^(١).

(١) وسائل الشيعة / العاملي / ج ٢٥ / ص ٤٣١ / كتاب احياء الموات / باب ٤ / ح ١.

فإن هذه الصحيحة تنص على أن العبرة في الجواز وعدمه إنما هي بلزوم الضرر وعدمه، ولا يمكن تحديد ذلك كلياً وفي جميع الموارد بالبعد المكاني، ومورد السؤال في الصحيحة وإن كان هو القناة إلا أن الإرتكاز القطعي لدى العرف العام قائم على عدم خصوصية لها، ولهذا يعم الحكم البئر أيضاً.

وعلى هذا، فلا يعد دعوى عموم الصحيحة بضميمة هذا الإرتكاز العرفي القطعي لما نحن فيه، فإنه يظهر أن ملاك الحكم بعدم الجواز الأسبقية.

وأصرح من ذلك، صحيحة محمد بن الحسين قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام : رجل كانت له رحى على نهر قرية، والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحى، أله ذلك أم لا فوقع عليه السلام : ((يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه المؤمن))^(١).

فإنها تدل على عدم تعطيلها باعتبار أنه يضر بصاحبها، فإذا المناط بالضرر بل قوله عليه السلام في الصحيحة : ((ولا يضر أخاه المؤمن)) كبرى كلية ولا تنحصر مواردها بما نحن فيه.

ومن هنا لو أذن صاحب النهر لغيره بغرس الأشجار في حافتي نهره أو غيرها فليس له الرجوع عن إذنه بتحويل الماء في غير هذا النهر الموجب لهدم تلك الأشجار أو غيرها.

(١) الوسائل/العالمي/ج٢٥/ص٤٣١/كتاب احياء الموات/باب١٥/ح١.

٣٨٨ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

وقد تبين أن الصحيحة تدل على حكم سيال بقرينة التعليل فيها
فلا تختص بموردها.

هذا تمام الكلام في حيازة الماء المكنوز في أعماق الأرض والماء
المكشوف على وجه الأرض.

صيد الحيوان

النافر البري والبحري

بالحيازة والإستلاء

صيد الحيوان النافر البري والبحري

بالحيازة والإستيلاء

إذا قام فرد بإصطياد الحيوان النافر بوضع شبكة أو بآلة أخرى، فإذا وقع فيها فشلت حركته ومقاومته وبذلك تحققت للصيد فرصة الإنتفاع به التي هي ذات قيمة اقتصادية، وهذه الفرصة هي التي أنتجها الصياد بعمله وهو الإصطياد، وعلى أساس النظرية العامة فالصياد يملك نتيجة عمله وهي الفرصة.

والخلاصة، أن هذا الحق ثابت له مادام الصيد مشلول الحركة أو في الشبكة، وأما إذا استعاد قواه وهرب من الشبكة وحلّق في السماء فقد زال حقه بزوال الفرصة المتاحة له على، أساس أن حقه نجم من الفرصة التي خلقها الصياد بإصطياده، وأما إذا هرب الصيد إما بإسترجاع قواه أو بهروبه من آله الصيد كالشبكة فقد إنتهت الفرصة المتاحة للصياد، وحينئذ فيجوز لفرد آخر إصطياده وهذا نوع من الحيازة لدى العرف والعقلاء.

وأما إذا أخذه الصائد من الشبكة، وقضى على مقاومته وجعله تحت يده مباشرة وفي حوزته كذلك، فتكون علاقته به لدى العرف والعقلاء أقوى من علاقته به وهو في الشبكة، فإن وقوعه في الشبكة أو الحضيرة إنما يخلق العلاقة للصياد به على مستوى الحق، بينما إذا أخذه من الشبكة وقضى على

مقاومته وجعله في حوزته وتحت يده مباشرة فقد منح له العلاقة به على مستوى الملك.

وأما إذا قام الصياد بإصطياد الطير أو الحيوان النافر بآله الصيد بإغرائه بالدخول في الشبكة فيخلق له فرصة الإنتفاع به نتيجة للقضاء على مقاومته خلال عملية واحدة، ولا يجوز لغيره أن يزاحمه في هذه الفرصة المتاحة له فإذا هنا نوعان من الحياةة مختلفان في الأثر ومتحدان بحسب المفهوم، لأن مفهوم الحياةة: الإستيلاء والسيطرة، غاية الأمر أن الإستيلاء والسيطرة على شيء إن كان بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة بدون عمل وبذل جهد فلا يعترف الإسلام بها، وإن كان بالعمل وبذل جهد وتعب، فالإسلام يعترف بها كمصدر حق للحائز على أساس أن كل عامل يملك نتيجة عمله على إختلاف النتيجة بإختلاف العمل، وهذه الحياةة تارة تكون بالواسطة كما إذا اصطاد الطير أو السمك بالشبكة وأخرى تكون مباشرة، كما إذا أخذ الطير من الشبكة وجعله في حوزته وتحت يده مباشرة.

فعلى الأول الحياةة تكون سبباً لإمتلاك الصياد الفرصة للإنتفاع به والإستفادة منه.

وعلى الثاني تكون سبباً لإمتلاكه الصيد مباشرة، فنتيجة الحياةة تختلف بإختلاف الموارد.

أطروحات فكرية / صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء ٣٩٣

وتدل على ذلك معتبرة السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام أنه سأل عن رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة، فجاء رجل آخر فأخذه؟ قال: ((للعين ما رأت ولليد ما أخذت))^(١)، وهذه المعتبرة موردها وإن كان الطير إلا أنه بمقتضى الإرتكاز العرفي القطعي أنه لا خصوصية له، لأنها تدل على قاعدة عامة وهي أن مصدر ثبوت الحق في الثروة الطبيعية المنقولة هو بذل الجهد والعمل في سبيل الإستيلاء عليها وإحداث شيء ذات قيمة إقتصادية فيها، وفي المقام الإبصار ليس عملاً خارجياً ذات قيمة إقتصادية بل هو رؤية الأشياء الخارجية على ماهي عليه بدون أدنى تغيير وتأثير فيها بإحداث شيء، وهذه الرؤية هي حق البصر، بينما الأخذ باليد عمل خارجي، وهو الحيازة، وهو يحدث حقاً للأخذ بالطير، وهو فرصة الإنتفاع به، ولهذا لو هرب من يده وطار في الجو زال حقه بزوال فرصة الإنتفاع.

وأما إذا صاد الطير في الجو كما إذا رمى الصائد بحجر على طائر محلق في السماء فشل حركته واضطر إلى الهبوط في منطقة بعيدة عن موضع الصائد، وأصبح في وضع لا يسمح له إلا بالمشي كالدواجن، فالفرصة الجديدة للإنتفاع قد أنجزت في هذه العملية عن طريق إصطياده للطائر والقضاء على مقاومته وشل حركته بقذف الحجر عليه، ولكن الطير حيث

(١) الوسائل/العالمي/ج٢٥/ص٤٦١/كتاب اللقطة/باب ١٥/ج٢.

إنه بعيد عن موضع الصائد فلا يعتبر أنه في حيازته وتحت يده وإنما تتم حيازته إذا تعقبه الصائد وأخذه.

وأما إذا لم يتعقبه الصائد ولم يرد أن يأخذه فيجوز لغيره إصطياده، وأما إذا كان هبوطه بعد القضاء على مقاومته وشّل حركته في موضع الصائد ومنطقته، فيعتبر الصيد حينئذٍ في حيازة الصائد وتحت يده بإعتبار أن حيازته لا تتوقف على مؤونة زائدة، فلا يجوز لغيره أن يزاحمه في ذلك.

والخلاصة، أن الصائد إذا قام بإصطياد الطير والقضاء على مقاومته وشّل حركته فقد منحت الفرصة له التي هي نتيجة عمله، فإذا كانت نتيجة عمله فإنه يمنح له حق تملك الفرصة، هذا نظير أن يملك العامل في الأرض فرصة الإنتفاع التي نجمت عن إحيائه للأرض على أساس المبدأ العام في النظرية التي يمنح فيها كل عامل في الثروة الطبيعية المنقولة الخام حق تملك النتيجة التي يسفر عنها العمل.

وتدل على ذلك جملة من النصوص التشريعية، فلا يجوز حينئذٍ لفرد آخر أن يبادر إلى الطير ويسيطر عليه ويجعله في حوزته وتحت يده طالما يكون الصياد مشغولاً بعملية الإصطياد، لأنه يؤدي إلى تضييع حقه وهو الفرصة التي خلقها بعملية الصيد والقضاء على مقاومته وشّل حركته، لأن حق الصياد في الطائر الذي إصطاده لا يتوقف على حيازته وجعله تحت يده فعلاً والبدء بالإنتفاع به كذلك، بل مجرد القضاء على مقاومته وشّل حركته يخلق

أطروحات فكرية/ صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء.....٣٩٥

له فرصة الإستفادة منه والإنتفاع به، لأنه يملك هذه الفرصة سواء نوى الإنتفاع منه فعلاً أم لا، وبادر إلى حيازته أم لا، فعلى جميع التقادير ماليكته لهذه الفرصة مانعة عن مزاحمة فردٍ آخر له وحيازته وأخذه لأنه متعلق حقه، وهذا نظير من أحيى أرضاً ميتة، فإنه كما لايجوز لفرد آخر أن يتصرف في هذه الأرض بأن يزرع ويبنّي ويستثمر بدون إذن المحيي وإن كان المحيي لم يمارس الإنتفاع بالأرض من البناء والزرع ونحوهما من الأعمال ذات قيمة اقتصادية، كذلك لايجوز لغير العامل الذي قضى على مقاومة الطير وشلّ حركته أن يأخذ الطير طالما يكون الصياد محتفظاً بحقه وإن لم يبادر إلى حيازته فعلاً، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الطير الذي شلّت حركته وقضت مقاومته نتيجة لإصطياده إذا استطاع قبل أن يقوم الصياد بحيازته أن يسترجع قواه جميعاً، وقام بالتحليق في الجو من جديد، فإذا قام بالتحليق فيه فقد زال حق الصياد منه، لأن هذا الحق للصياد إنما هو على أساس تملكه للفرصة التي أنتجها بعملية الصيد.

ومن الواضح، أن هذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر وتحليقه في الجو، فعندئذ تكون نسبة الكل إليه على حد سواء، هذا نظير ما إذا إنتفت حياة الأرض ورجعت مواتاً من جديد إنتفى حق المحيي عنها بإنتفاء موضوعه، لأنه يدور مدار هذه الحياة وجوداً وعدماً.

والسبب نظرياً واحد في كلتا الحالتين، وهو أن حق العامل في الثروة الطبيعية في المقام يرتبط بتملكه للفرصة التي هي نتيجة عمله، فإذا زالت تلك الفرصة زال حقه في الثروة.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنا إذا لاحظنا الصيد بصورة منفصلة عن الحياة العملية فلاشبهه في أنه عمل ينتج فرصة للإنتفاع به ويخلق للعامل حق تملك الفرصة التي نتجت عن عمله كما هو الحال في إحياء الأرض الميتة، فإن العامل يملك فيها فرصة الإنتفاع التي نجمت عن إحياء الأرض الميتة، وفقاً للقاعدة العامة الشرعية، وهي أن كل عامل في الثروة الطبيعية الخام يتملك النتيجة التي يسفر عنها العمل، وعلى هذا فإذا اصطاد الطير أو غيره بالآلة المتنوعة وقضى على مقاومته وشلّ حركته فقد منح للصائد فرصة الإنتفاع به.

وأما إذا استعاد عافيته وإسترجع قواه وارتفع المانع عن حركته فهرب وحلّق في الجو فقد إنتهت الفرصة بإنتهاء موضوعها، فإذا لاحق له فيه وحيثئذ تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة.

وأما حياة الطير أو الحيوان النافر البري أو البحري وجعله في حوزته وتحت يده مباشرة فهي تختلف عن صيده بآله الصيد، لأن آلة الصيد إنما تقضي على مقاومته وتشلّ حركته فقط، وتخلق للصياد الفرصة للإستفادة

أطروحات فكرية / صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء ٣٩٧

منه والإنتفاع به، بينما الحيازة تكون سبباً لتملك الطير مباشرة، وليس تملك الطير مرتبطاً بتملك فرصة معينة لكي يزول بزوالها.

ومن هنا، إذا ملك طيراً بالحيازة بدخوله في حوزته وتحت يده مباشرة، وحينئذٍ فإذا طار في الجو واصطاده آخر جاز للصيد الأول استرجاعه من الثاني، ولا يجوز له الإحتفاظ به بل يجب عليه رده إلى صاحبه ومالكه الأول وهو من كان الطير في حوزته، باعتبار أن الحق المستند إلى الحيازة متعلق بالطير مباشرة، لا أنه متعلق بالفرصة للإنتفاع به لكي ينتفي هذا الحق بإنتفاء الفرصة بهروب الصيد وتحليقه في الجو، وتدل على ذلك - مضافاً إلى سيرة العقلاء الجارية على ذلك - صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم كثيرة، وهو مستوى الجناحين وهو يعرف صاحبه، أيحل له إمساكه ؟ فقال : ((إذا عرف صاحبه رده عليه، وإن لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له، وإن جاء طالب لاتهمه رده عليه))^(١).

فإن هذه الصحيحة تدل بوضوح على أن علاقة صاحب الطير لاتنقطع عنه بهروبه وتحليقه في الجو، ولهذا إذا اصطاده فردَّ خر وجب عليه رده إلى صاحبه إذا عرفه.

(١) الوسائل/العالمي/ج٢٥/ص٤٦١/كتاب اللقطة/باب١٥/ح١.

وبكلمة ثانية، أن أثر صيد الطير أو نحوه من الحيوان الفار البري أو البحري، ونتيجته : تملك العامل الفرصة للإنتفاع به.

وحيثُذ، فإذا فرض أنه هرب من قفصه أو إسترجع قواه وحلّق في الجوّ زال حقّه بزوال الفرصة، بينما إذا حاز الطير أو نحوه بعد الصيد وجعله في حوزته وتحت يده مباشرة منح للعامل تملك الطير أو غيره، ولايسقط حقّه بالتحليق في الجوّ أو الهروب إلى مكان آخر، لأنه يمتلك نفس الطير وهو متعلق حقّه، وبهروبه في الأرض أو بتحليقه في الجوّ لايسقط حقّه عنه، وإنما الساقط بذلك تملك الفرصة، فإنها تتلاشى بهروب الطائر في الجوّ، فلا يبقى حق للصائد في الطير، وهذا بخلاف ما إذا ملك الطير بالحيازة مباشرة، لأنه لا يزول إلا بزوال الطير، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الثروات الطبيعية المنقولة الخام على نوعين :

النوع الأول : الثروات والمصادر الطبيعية التي يكون الوصول إليها وإكتشافها من خلال عمليات الحفر وبذل الجهد والعمل كالمعادن المكنوزة في أعماق الأرض بمختلف أنواعها وأشكالها والمياه المكنوزة في أعماقها، ومنها الأراضي الميتة، ومنها مسألة الصيد.

فإن الحيازة في هذا النوع من المصادر الطبيعية تخلق فرصة الإنتفاع للعامل بها، وهذه الفرصة هي نتيجة عمل العامل وهو الحيازة، لأنها سبب مباشر لتملك الفرصة على أساس النظرية العام في الإسلام، وهي أن كل

أطروحات فكرية / صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء..... ٣٩٩
عامل يملك نتيجة عمله، مثلاً الإحياء في الأرض الميتة كان سبباً لإمتلاك
العامل الفرصة التي نجمت عن عملية الإحياء كما أن الصياد يمتلك الفرصة
التي أنتجتها بالصيد.

إلى هنا، قد تبين أن الإحياء ليس سبباً مباشراً لتملك الأرض، بل هو
سبب مباشر لتملك الفرصة للإنتفاع من الأرض والإستفادة منها.
وأما حيازة الثروة الطبيعية المنقولة الخام، فهي بمجرد سبب مباشر
لتملك تلك الثروة.

النوع الثاني : من المصادر الطبيعية وثرواتها المحياة طبيعياً لابشرياً أصالة
لاعرضاً كالأحجار الكريمة على سطح الأرض، والمياه المكشوفة على وجه
الأرض كالأنهار والبحيرات الطبيعية، والحيازة في هذا النوع من المصادر
لا تخلق فرصة جديدة للإنتفاع بها، فإن الفرصة موجودة فيها طبيعياً فلا يمكن
إحداثها بشرياً، ضرورة أن العامل في هذه المصادر لا يخلق بعمله فرصة عامة
جديدة لا في الأرض المحياة طبيعياً ، ولا في الماء الراكد الذي يجوزه من بحيرة
طبيعية، ولا في الحجر الذي يلقاه في الطريق، بإعتبار أن الفرصة موجودة
فيها فلا يمكن إيجادها مرة ثانية، فإذا ما هو حق الفرد في الأرض المحياة
طبيعياً، وفي المياه الموجودة على وجه الأرض كذلك كالبحيرة، وفي الأحجار
الكريمة التي هي على وجه الأرض إذا أخذ منها لنفسه، فإن الحيازة فيها

لا تخلق شيئاً ولا تحدث فيها فرصة جديدة للإنتفاع بها، فإذا ما هو حق العامل فيها ؟

والجواب : أن حق العامل فيها ليس تملكه الفرصة التي ينتجها عمله ولا ينحصر حقه فيها، فإن حقه تلك الفرصة إنما هو في النوع الأول من المصادر الطبيعية، وأما حقه في النوع الثاني هو الإنتفاع بالمصادر المحيية طبيعياً فمرد ذلك إلى أنه ينتفع من الفرصة التي خلقتها فيها الطبيعة بعونه تعالى وقدرته.

والخلاصة، أن حق العامل في النوع الأول من المصادر الطبيعية هو الإنتفاع من الفرصة التي ينتجها عمله على ضوء نظرية عامة، وهي أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

وحقه في النوع الثاني من تلك المصادر هو الإنتفاع من الفرصة التي نتجته الطبيعة، فالفرصة ليست نتيجة عمله في هذا النوع، بينما تكون نتيجة عمله في النوع الأول من المصادر، وهذا المقدار من الفرق بينهما في المقام لا يضر في شيء ولا يوجب الإختلاف.

نتيجة هذه البحوث عدة نقاط :

النقطة الأولى : أن المياه المكنوزة في أعماق الأرض إذا قام فرد من خلال عمليات الحفر وإكتشافها والوصول إليها، فإذا وصل إليها حصل له الحق بها ويمتد هذا الحق إلى المادة، ولا يجوز لغيره أن يزاحمه في ذلك ولو بقيام عملية الحفر من جانب آخر إذا كان فيه ضرر على الأول، وتدل على ذلك الروايات الواردة في تحديد المسافة بين الآبار والعيون البشرية، والمستفادة من هذه الروايات هو أن المناط في الجواز وعدمه إنما هو بلزوم الضرر من حفر البئر الثاني على الأول ولاعبرة بالمسافة.

النقطة الثانية : إن إكتشاف المياه المكنوزة في أعماق الأرض من خلال عمليات الحفر والوصول إليها يختلف عن إكتشاف المعادن المكنوزة فيها من خلال حفر تلك الأراضي والوصول إليها، فإن إكتشاف المياه المكنوزة والوصول إليها من خلال عمليات الحفر يوجب حدوث حق للعامل وخلق الفرصة له، وهذا الحق يمتد بامتداد المياه وإستمرارها وتحركها آناً فآناً من المادة، ولهذا لايجوز لفرد آخر إكتشافها من خلال عملية الحفر ولو من طرف آخر إذا كان مؤدياً إلى الضرر على الأول.

وهذا بخلاف إكتشاف المعادن المكنوزة من خلال عملية الحفر، فإنه إنما يمنع فرداً آخر عن الإنتفاع بها من هذه الحفيرة ولايمنع من إكتشافها

والإستفادة منها بعملية الحفر من طرف آخر، لأن حق الأول متعلق بالمقدار المكتشف منها ولا يمتد بإمتدادها.

النقطة الثالثة : أن الماء إذا فضل عن حاجة فرد وزاد وجب عليه بذل الزائد إلى الآخرين، كما إذا فرضنا أنه إكتشف الماء بعملية الحفر ووصل إليه، وزاد هذا الماء عن مقدار حاجته لشربه وشرب مواشيه وسقي زرعه وغير ذلك، فعليه بذل الزائد إلى الآخرين مجاناً، ولا يجوز له بيعه وأخذ المال بأزائه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الماء من المشتركات العامة بين تمام أفراد الأمة، ولكل منهم حق الإستفادة منه والإنتفاع به بمقدار حاجته لأكثر، وبين أن يكون من الأنفال فإن الإمام^{عليه السلام} يأذن لكل فرد من الأمة أن يأخذ من الماء بمقدار حاجته لأكثر.

النقطة الرابعة : أنه يجوز لكل فرد أن يبيع حصته من القناة إذا كان شريكاً فيها، كما إذا فرضنا أن جماعة قاموا بحفر القناة بغرض إكتشاف الماء والوصول إليه، فإذا تم حفر القناة واكتشف الماء ووصل إليه فهم حينئذٍ شركاء في القناة بنحو الكسر المشاع، وكل واحد منهم يملك الفرصة التي أنتجها عمله، وهي فرصة الإستفادة من مائها والإنتفاع به بواسطة هذه القناة، وحينئذٍ فإذا استغنى أحد من حصته من الماء في هذه القناة جاز له بيع حصته منها، وهذا ليس بيع الماء الزائد فقط، بل هو بيع حصته من القناة التي فيها الماء، والروايات التي تدل على جواز بيع الماء الزائد محمولة على هذه الصورة كما تقدم.

أطروحات فكرية/ صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء ٤٠٣

النقطة الخامسة : أن المياه المكشوفة على وجه الأرض كمياه الأنهار -
كنهر الفرات ودجلة ونحوهما - إذا وقع التشاح فيها من جهة أنها لا تكفي
لإشباع حاجة الجميع للشرب وشرب الحيوانات وغسل ما يحتاج إليه وسقي
المزارع والأشجار وغير ذلك، قُدّم من كان أقرب إلى فوهتها فالأقرب في
طول السلسلة، وتدل على ذلك جملة من النصوص مضافاً إلى جريان سيرة
العقلاء على ذلك، ولا يجوز للأقرب أن يأخذ من الماء أكثر من مقدار
حاجته.

النقطة السادسة : إذا فرضنا أن جماعة مدّة مديدة تستفيد من ماء النهر
وتنتفع به مدّة من السنين في الزراعة والصناعة وشرب الحيوانات وغسل
الأواني والفرش وغير ذلك من حاجياتهم، ثم قامت جماعة أخرى بإحياء
الأراضي الميتة وزرعها وتشجيرها وبنائها فوق أراضي الجماعة السابقة
وسكنوا في تلك الأراضي وكانوا أقرب إلى فوهة ماء النهر وأخذوا من هذا
الماء للزرع وشرب المواشي والبناء وسقي المزارع والبساتين وهكذا، وهذا
بطبيعة الحال يوجب قلة الماء الواصل إلى الجماعة السابقة وأنه غير كاف
لإشباع حاجياتهم، فهل يجوز لهم ذلك؟

والجواب : أنه لا يجوز، لأن هذا الماء أي ماء النهر متعلق لحق الجماعة
السابقة على أساس أن حيازتهم لهذا الماء قد خلقت لهم فرصة الإستفادة
منه والانتفاع به، وهذه الفرصة هي التي أنتجها عملهم وتمتد بإمتداد هذا

الماء إلى فوهة النهر، فلا يجوز لغيرهم أن يزاحمهم في ذلك وإن كانوا في أعلى النهر.

النقطة السابعة : إن صيد الطير والحيوان النافر من البري والبحري تارة يكون بإيقاعه في الشبكة وآلة الصيد، فإذا وقع فيها قضت على مقاومته وشلت حركته وخلقت للصيد فرصة الإستفادة منه والإنتفاع به، فهو يملك هذه الفرصة باعتبار أنها نتيجة عمله.

وعلى هذا، فإذا هرب الصيد من الشبكة أو إسترجع الطير قواه وحلّق في الجوّ زال حقّه بزوال هذه الفرصة.

وأخرى يكون بجزائه بأن يصطاد الطير من السماء ويجعله في حوزته وتحت يده مباشرة، أو يأخذه من الشبكة ويجعله تحت يده مباشرة، وفي هذا الفرض يملك الصياد الصيد سواء أكان طيراً أم كان غيره لأنه نتيجة عمله، وعلى هذا فإذا هرب الصيد أو إسترجع قواه وطار في السماء لم ينتف حقه بهروبه، لأن حقه تعلق بالصيد مباشرة بإعتبار أنه ملكه وهو لا ينتفي بهروبه من تحت يده، فإذا اصطاده غيره وجب عليه رده إلى صاحبه إذا عرفه.

وأما الصيد وحده فهو إنما يوجب تملك الصياد الفرصة للإستفادة منه والإنتفاع به، وفي هذه الحالة إذا استرجع الطير قواه وطار في الجو إنتفت الفرصة بإنتفاء موضوعها، وبالتالي فلاحق للصيد لأن حقه متعلق بالفرصة، وينتفي بإنتفائها فيصبح الطير حراً ويجوز لغيره إصطياده، وهذا

أطروحات فكرية / صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء.....٤٥٥

نظير إحياء الأرض الميتة فإن عملية الإحياء تخلق الفرصة للمحيي للإستفادة من الأرض والإنتفاع بها مادامت الفرصة موجودة، وأما إذا زالت فقد زال حقه لأنه متعلق بها.

النقطة الثامنة : أن الأراضي المحياة طبيعياً والأحجار الكريمة على وجه الأرض والمياه المكشوفة فيها فإن فرصة الإستفادة منها والإنتفاع بها حيث إنها متوفرة طبيعياً، فحينئذٍ فإن كان الإستيلاء عليها بالتحكم والقوة في ميدان المنافسة بدون بذل جهد وعمل فلا يعترف به الإسلام كسبب من أسباب إحداث حق فيها أو ملك.

وإن كان بإيجاد الفرصة وخلقها فهو تحصيل الحاصل، لأن الفرصة موجودة فلامعنى لإيجادها مرة ثانية.

والجواب : أن حقه هو الإستفادة من الفرصة الطبيعية في هذه الأشياء والإنتفاع بها، لأن الأرض إن كانت ميتة فالعامل والمحيي يستفيد من الفرصة التي ينتجها عمله، وإن كانت عامرة طبيعياً فالفرد يستفيد من الفرصة الموجودة فيها طبيعياً بعناية من الله تعالى لابشرياً، غاية الأمر على الفرض الأول فالعامل يملك الفرصة التي أنتجها عمله فما دامت الفرصة موجودة في الأرض فحق العامل فيها ثابت، وإذا إنتهت الفرصة إنتهى حقه.

وعلى الفرض الثاني حق العامل هو الإنتفاع من حياة تلك الأرض التي خلقتها الطبيعة بقدرته سبحانه.

النقطة التاسعة : تقدم أن العامل إذا مارس شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للإنتفاع بتلك الثروة، ونتيجة تملك العامل هذه الفرصة يكون له الحق في أصل المال كالأرض والماء وماشاكلهما من الثروات الطبيعية ويرتبط حقه في المال بملكية هذه الفرصة، فإذا زالت الفرصة التي خلقها عمله سقط حقه في المال، لأنه متعلق به بواسطة هذه الفرصة، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن ممارسة العامل بأي ثروة من الثروات الطبيعية تمنح للفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين من إنتزاع هذه الثروات منه طالما يواصل إستفادته منها ويمارس أعمال الإنتفاع والإستثمار بها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن المصدر الوحيد لعلاقة الإنسان بالثروات المنقولة هو حيازتها بإنفاق عمل وبذل جهد وتعب في سبيل السيطرة عليها، وأن حيازة هذه الثروات تعتبر عملاً ذا صفة إقتصادية من أعمال الإنتفاع والإستثمار، فالحيازة ليست هي العمل الوحيد الذي تعترف به النظرية العامة المشار إليها آنفاً، لأن الحيازة بمعنى الإستيلاء على نوعين :

النوع الأول : أن الحياة المستندة إلى العمل الخارجي وبذل الجهد والتعب في سبيل الاستيلاء على المال المحاز فهي ذات منفعة إقتصادية كحيازة الأرض الموات وإحيائها، فإنها تخلق فرصة الإنتفاع بها وتذليل مقاومتها

أطروحات فكرية/ صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحياسة والإستلاء..... ٤٠٧

وصلاحية تربتها للإنتفاع بها بزرعها وتشجيرها وبنائها وما شاكل ذلك، وكل ذلك من الأعمال ذات الصفة الإقتصادية.

فالنتيجة، أن هذا النوع من الحياسة تارةً يكون سبباً لتملك العامل فرصة الإنتفاع بالمال المحاز، وأخرى يكون سبباً لتملكه المال المحاز مباشرة، وعلى كلا التقديرين فهي منفعة إقتصادية.

النوع الثاني : إن الحياسة المستندة إلى القوّة والتحكم على الآخرين في ميدان المنافسة في مساحة واسعة من الثروات الطبيعية لا تخلق فيها فرصة جديدة للإنتفاع بها لعدم إعتراف الإسلام بها كمصدر من مصادر الإنتفاع بالثروات الطبيعية، وسبب من أسباب الإنتفاع بها وذات طابع إقتصادي.

والخلاصة، أن الحياسة إذا كانت معلولة للعمل الذي يخلق فرصة الإنتفاع بالمال المحاز لا يمكن تحقّق هذه الحياسة بدون العمل لإيجاد فرصة الإنتفاع، فإذا لامحالة تندمج الحياسة مع خلق الفرصة الجديدة في ضمن عملية واحدة.

عدم صلة الإنسان بالثروات
والمصادر الطبيعية
المنقولة وغير المنقولة
على وجه هذه الكرة الأرضية
كافة من البرية والبحرية والهوائية
بدون إنفاق عمل جاد
وبذل جهد وأتعب
في سبيل الإستيلاء عليها

أطروحات فكرية/ عدم صلة الإنسان بالثروات والمصادر الطبيعية المنقولة وغير المنقولة..... ٤١١

عدم صلة الإنسان بالثروات والمصادر الطبيعية المنقولة وغير المنقولة

على وجه هذه الكرة الأرضية كافة من البرية والبحرية والهوائية

بدون إنفاق عمل جاد وبذل جهد وأتعاب في سبيل الإستيلاء عليها.

أما الثروات البرية كالأراضي الموات والأراضي المحياة طبيعياً، فإن صلة الإنسان بالأراضي الموات إنما يكون بإحيائها، فإن عملية الأحياء فيها تمنح علاقة الإنسان بها على مستوى الحق وصلته بها على هذا المستوى وتخلق الحياة، وهذه الحياة هي فرصة الإستفادة منها والإنتفاع بها وذات قيمة إقتصادية كبيرة، وهذه الفرصة هي التي أنتجها العامل بعمله وهو الإحياء، ولهذا يملك هذه الفرصة على أساس نظرية إسلامية عامة، وهي أن كل عامل يملك نتيجة عمله.

وأما صلته بالأراضي المحياة طبيعياً فليست بالإحياء، لأنها محياة طبيعياً وقد خلقت حياتها الطبيعية بعناية الله تعالى فإذا لاعلاقة للإنسان بها لأنه لم يخلق فيها فرصة الإنتفاع بها، لأن فرصة الإنتفاع بها ناجزة بدون إنفاق عمل وبذل جهد من الإنسان، وبالتالي فيتاح لكل فرد أن يمارس الإنتفاع بتلك الثروة الطبيعية لا البشرية مادامت الطبيعة قد كفتهم ومنحتهم فرصة الإنتفاع بها.

ومن الواضح، أن هذه الممارسة الإنتفاعية من الفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى وتقدس ذات طابع إقتصادي.

نعم، من أخذ من هذه الثروات الطبيعية ونقل المال الحائز إلى مكانه الإتحادي كما إذا أخذ من الأحجار الكريمة وجعلها في حوزته وتحت يده مباشرة، أو أخذ الماء من البحيرة طبيعياً أو أخذ الطير من الجو وجعله في حوزته وتحت يده مباشرة، فإنه يملك المال المحاز وله أن يتصرف فيه ما شاء، فإذا تصرفه في المال المحاز تصرف في ملكه فلا يجوز لغيره أن يتصرف فيه بدون أذنه.

فالنتيجة، أن هذه الثروات الطبيعية مادامت في مكانها الطبيعي فحياتها ليست بمعنى خلق ما يترتب عليها من فرصة الإنتفاع بها وهو حياتها، بل بمعنى أن لكل فرد يتاح له أن يمارس الإنتفاع بها من الفرصة التي هيأتها له الطبيعة بقدرته تعالى، ومن هنا يظهر حال الثروات الطبيعية البحرية كالأسماك ونحوها والطيور وما شاكل ذلك، وقد تقدم تفصيل كل ذلك.

الإقطاع في الإسلام

الإقطاع في الإسلام

وهو في المصطلح الفقهي عبارة عن إقطاع ولي الأمر قطعة أرض أو منجم من الذهب أو غيره لفرد من الأفراد على أساس الكفاءة والطاقة والخبرة، لأن الإقطاع أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام وطريق من طرقه، فإن ولي الأمر إنما يتخذ هذا الطريق والأسلوب للاستفادة من المواد الخام وإستثمارها حين يرى أن الأقطاع للأفراد على أساس الكفاءات والخبرات والطاقات أفضل الطرق والأسلوب للاستفادة من المصادر الطبيعية الخام والإنتفاع بها في ظروف معينة، فإقطاع ولي الأمر منجم الذهب - مثلاً - لفرد معناه السماح له بإحياء ذلك المنجم وإستخراج الذهب منه، فإذا قام الفرد بإحياء المنجم وإخراج الذهب منه فهو يملك الذهب المخرج على أساس ماتقدم من النظرية الإسلامية العقلانية العامة وهي ملكية كل عامل نتيجة عمله، وهذا ليس من جهة الإقطاع، لأن الإقطاع ليس سبباً في الدين الإسلامي لتملك الفرد المقطع القطعة المقطعة من المصادر الطبيعية الخام التي أقطعها ولي الأمر أيها، لأن الإقطاع أسلوب من أساليب الإستثمار فإن ولي الأمر إذا أقطع قطعة من الأراضي الموات لفرد فلامحالة يكون بداعي إستثمارها وإحيائها، فإذا قام بإحيائها فعملية الإحياء تخلق العلاقة بينه وبين الأرض على مستوى الحق، وحيث إن الحياة نتيجة عمله على أساس ماتقدم من النظرية العامة فيملك حينئذ الحياة التي

ينتجها عمله، إذ بعد ممارسة الفرد للعمل في الأرض أو المنجم لا يبقى للإقطاع أثر من الناحية التشريعية، فإن أثر الإقطاع ودوره هو حق العامل للفرد في المساحة المحددة من الأرض أو ذلك الفرد المعين من المعدن، وليس له أي حق سوى العمل في الفترة التي تخللت بين الإقطاع والبدء بالعمل بأن يسمح له بالإحياء والاستثمار ويمنع الآخرين من مزاحمته، وهذا الحق لم يكن له قبل الإقطاع وإنما ثبت له بالإقطاع، وحينئذٍ فإذا قام الفرد بإحياء الأرض وإستثمارها أو المعدن إنتهى مفعول الإقطاع ودوره وأثره، فإن أثره العمل والفرص أن العمل قد نفذ وأنجز، وأما أثر هذا العمل فلاصلة له بالإقطاع فإنه أثر العمل ونتيجته، ولهذا يملك الفرد أثره بإعتبار أنه نتيجة عمله.

وبكلمة، أن الإقطاع في الفترة المتخللة بينه وبين العمل يؤثر أثره من الناحية الشرعية، وهو حق العمل الذي هو أسلوب من أساليب الإستثمار، ويستعمله ولي الأمر في بعض الظروف الخاصة أو إذا رأى مصلحة في ذلك من المصالح العامة أو الخاصة.

ثم إن للإقطاع في الإسلام شروطاً :

الشرط الأول : أن الإقطاع المسموح في الشريعة المقدسة، هو الإقطاع الذي تتطلبه المصالح العامة أو الخاصة في الثروات والمصادر الطبيعية الخام، وحيث إن هذه الثروات والمصادر الطبيعية ملك للإمام^{عليه السلام} أو الدولة

الإسلامية، فلا يجوز لأي فرد التصرف فيها بدون إذن الإمام ﷺ خاصةً أو عاماً.

وهذا الإذن ثابت كما حققناه في محلّه، وعلى أساس ذلك فمن الطبيعي أن لولي الأمر أن يقوم بإستثمار تلك المصادر والثروات مباشرة وبإيجاد مشاريع جماعية أو بمنح فرص إستثمارها للأفراد على أساس الشروط الموضوعية والإمكانات الإنتاجية التي تتوفر في المجتمع من ناحية ومتطلبات العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق من ناحية، أخرى.

وأما بالنسبة إلى الأراضي الموات والمعادن والمناجم وينابيع المياه التي هي في أعماق الأرض وغيرها، فلولي الأمر أن يمارس دور الإقطاع فيها، وهو أسلوب من أساليب إستثمار المواد الخام الطبيعية وطريق من طرق إستثمارها، ويرى أن السماح للإفراد بإستثمارها أفضل الطرق للإستفادة منها في ظروف معينة شريطة أن تكون تلك الأفراد من أصحاب الكفاءة والطاقة والنزاهة والخبرة في أساليب الإستثمارات وطرقها بإحياء تلك المواد الخام الطبيعية كإحياء الأرض ومعدن الذهب أو الفضة أو الحديد وما شاكل ذلك.

ثم إن توسل ولي الأمر إلى الإقطاع في المصادر الطبيعية الخام لسببين :

السبب الأول : أنه يرى أن من الأفضل بدل أن تمارس الدولة بإستثمار هذه المصادر الطبيعية الخام وإحيائها وإستخراجها - من تحت

الأرض وإعداد الكميات الكبيرة منها في خدمة الشعب والأمة - أن يقوم بإقطاع تلك المصادر والمواد الخام للأفراد تبعاً للشروط الموضوعية والكفاءة والطاقة والخبرة والإمكانات الإنتاجية لإعداد كميات كبيرة من المنتجات في خدمة البلد.

وفي هذه الحالة فلولي الأمر أن يختار إقطاع المصادر الطبيعية الخام للأفراد الكفوئين المتمكنين من استثمارها بأفضل أسلوب وطريق، كما أن له إيكال الأمر إلى الدولة التي لديها إمكانات الإستثمار للمواد الخام وإنتاجها.

السبب الثاني : أن ولي الأمر عندما يرى أن الدولة غير متمكنة من ذلك لعدم توفر إمكانات الإنتاج المادية لديها كأدوات عملية إحياء الأراضي الموت وإستخراج المناجم بكميات كبيرة، وفي هذه الحالة يجب على ولي الأمر أن يقوم بإقطاع المصادر الطبيعية الخام كالأراضي الموت والمناجم وغيرها لأفراد الأمة، الذين لديهم الكفاءات والإمكانات والطاقات والخبرات في استثمارها وأسلوبها كعملية الإحياء والإستخراج بأعداد كبيرة وضخمة تكفي لحاجة مجتمع الأمة من ناحية، وتخلق العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق من ناحية أخرى.

الشرط الثاني : أنه لايجوز لولي الأمر إقطاع الفرد ما يزيد على طاقته بحيث يكون عاجزاً عن استثماره أو إستخراجه كما صرح على ذلك جماعة، منهم العلامة الحلبي^{رحمته} في كتابه التحرير والتذكرة، باعتبار أن

الإقطاع الإسلامي هو سماح وليّ الأمر للفرد بإستثمار المصدر المقطع والمواد الخام المقطعة والعمل عليها، فإذا فرضنا أن الفرد لم يكن قادراً على العمل فيه لم يكن الإقطاع مشروعاً، لأن الإقطاع كما عرفت أسلوب من أساليب الإستثمار، فإذا لم يكن الفرد قادراً على الإستثمار لم يكن هناك إقطاع، فإذا يكون هذا الشرط مقوماً لطبيعة الإقطاع، لأن حقيقة الإقطاع جعل وليّ الأمر حق العمل للفرد المقطع فيما أقطعه له حسب طاقته وكفاءته، على أساس أن منح هذا الحق لا بد منه مادام الإقطاع أسلوباً من أساليب تقسيم الطاقات والقوى العاملة على المصادر الطبيعية بقصد إستثمارها، لأن الإقطاع لا يمكن أن يؤدي دوره هذا، ويقوم بتقسيم القوى العاملة على المصادر والمواد الخام الطبيعية على طبق البرامج والمخطط العام طالما لم يتمتع كل فرد من الأفراد بحق إستثمار ما أقطع من تلك المصادر، وبموجب ذلك يكون الفرد المقطع له أولى من غيره بعملية الإحياء أو الإستخراج، ومرجع هذا الحق إلى أن التقسيم مضمون فلا يتجاوز كل فرد عما أقطع له، كما لا يجوز لغيره أن يزاحمه.

فالنتيجة، أن الإقطاع ناجح بصفة كونه أسلوباً لإستثمار المواد الخام والمصادر الطبيعية وتقسيمها بين القوى العاملة على أساس الكفاءة والطاقة والخبرة.

الشرط الثالث : إن الفترة الزمنية بين الإقطاع والبدء بالعمل الإستثماري لا بد أن لا تتأخر عن موعد العمل، على أساس أن معنى

الإقطاع ليس تمليك الفرد قطعة أرض أو جزءاً من منجم، وإنما هو تقسيم للعمل بالمصادر والمواد الخام، ولهذا ليس من حق الفرد المقطع التأجيل عن موعد العمل بدون سبب وعذر مقبول، بإعتبار أن التسامح والتساهل في الشروع بالعمل الإستثماري يعيق عن إنجاح الإقطاع الذي هو عبارة عن الأسلوب الاستثماري للمصادر والمواد الخام، على أساس تقسيم العمل المذكور على القوى العاملة الواجدة لصفات الكفاءة والطاقة والخبرة كما كانت مزاحمة الغير له في ذلك العمل معيقة عن أداء الإقطاع ودوره الإسلامي.

والخلاصة : أن الإقطاع الإسلامي ملزم من كلا الطرفين، فإن وليّ الأمر إذا أقطع مساحة من الأرض الميته المحدودة أو جزءاً من منجم كذلك، أو من مصادر و مواد الخام الأخرى للفرد ذي الكفاءة والطاقة والخبرة لم يجوز له أن يتخلى عنه ويسحب البساط من تحت يده بأن يأخذ منه ما أقطعه له ويعطيه لفرد آخر ويمنح حق العمل الإستثماري له فيه، كما أنه لا يجوز للفرد المقطع أن يتخلى عما أقطعه ولي الأمر له ويجيز لغيره الإستثمار به.

وأما إذا تأخر عن موعد العمل الإستثماري، فلوليّ الأمر أن يتخلى عنه ويأخذ منه ما أقطعه له من المصادر الطبيعية ويعطيه لفرد آخر غيره ويمنحه حق العمل الإستثماري، كما أن له إبقاءه تحت يده للعمل به إذا رأى فيه مصلحة، ولهذا ذكر الشيخ الطوسي^{رحمته} في كتابه المبسوط أن الفرد المقطع إن أخرج الإحياء قال له السلطان إما أن تحييها أو تخلي بينها وبين غيرك حتى

يحيها، فإن ذكر عذراً في التأخير واستأجل في ذلك أجله السلطان، وإن لم يكن له عذر في ذلك خيرهُ السلطان بين الأمرين، فإذا لم يفعل أخرجها من يده.

وجاء في مفتاح الكرامة^(١) أنه لو أعتذر بالإعسار فطلب الإمهال إلى اليسار، لم يجب الاستماع إلى طلبه، لأنه لعدم الأمر يستلزم التطويل فيفضي إلى التعطيل.

فالنسيجة، أن الإخلال بهذا الشرط إخلال بالإقطاع الإسلامي، ثم إن للفرد المقطع لا بد أن تتوفر فيه الشروط التالية التي أشرنا إليها آنفاً.

الأول: الكفاءة.

الثاني: الطاقة والقدرة.

الثالث: الخبرة في أساليب استثمار المصادر والمواد الخام الطبيعية وطرقها.

محصل البحث

أنه لا يمكن أن يحصل لكل فرد حق خاص في الثروات والمصادر الطبيعية التي يمتاز به عن الآخرين، طالما لم يقم بعمل خاص يميزه عن

(١) مفتاح/الكرامة/ج٧/ص٤٧.

غيره، ولهذا لا يختص الفرد بأرض إلا إذا أحيها وما دام لم يتم بإحيائها ولا باكتشاف منجم بإنفاق عمل وبذل جهد فلا يختص بأرض ولا بمنجم.

ثم إن العمل هو المصدر الوحيد لإكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في الثروات الطبيعية ومصادرها المنقولة وغير المنقولة، ويختلف مفهومه العرفي حسب إختلاف الثروات الطبيعية ومصادرها بمختلف أنواعها وأشكالها في البر والبحر والجو، فإن الحيازة تعتبر عملاً بالنسبة إلى بعض الثروات الطبيعية، ولا تعتبر عملاً بالنسبة إلى بعضها الآخر، فالخشب في الصحراء يمكن لفرد تملكه بالحيازة بإدخاله في حوزته وتحت يده مباشرة، وكذلك الحجر والشجر وغيرهما من الثروات المنقولة براً وبحراً وجواً، فالحيازة بالنسبة إلى هذه الثروات الطبيعية هي نقلها من مكانها الطبيعي إلى مكانها الإتحادي فإنه سبب لإمتلاكها.

ولا تعتبر الحيازة بوصفها عملاً بالنسبة إلى الأرض الميتة والمناجم والينابيع الطبيعية للماء في أعماق الأرض، فإنه ليس بإمكان أي فرد أن يحوز هذه الثروات الطبيعية ويسيطر عليها بضمها في حوزته وتحت يده مباشرة إلا بإنفاق عمل جبار وبذل أقصى جهوده وأتعبه في سبيل إكتشافها والوصول إليها كما في المناجم والينابيع المذخورة في أعماق الأرض أو في سبيل السيطرة عليها كما في الأرض الميتة، لأن مجرد حيازة الأرض التي فيها المناجم والينابيع المكنوزة في أعماق الأرض ليس بالسيطرة عليها بدون بذل

عمل جاد وجهد حثيث في سبيل إكتشافها والوصول إليها، فإذا لم تكن عملاً فلا تكون سبباً لإمتلاك حق فيها.

إلى هنا قد تبين، أن العمل في الثروات والمصادر الطبيعية، هو الأساس لإكتساب الحقوق والملكيات الخاصة فيها ولا يمكن اكتساب تلك الحقوق والملكيات الخاصة فيها، ولا يمكن إكتساب تلك الحقوق والملكيات الخاصة فيها إلا بالعمل كما تقدم.

ثم إن النصوص التشريعية الواردة في المسألة تدل بوضوح على أن المصدر الوحيد في صلة الإنسان بالثروات والمصادر الطبيعية الخام في هذه الكرة الأرضية في البر والبحر والجو هو العمل وبذل الجهد، فإن العمل هو العنصر الثابت لصلة الإنسان بتلك الثروات على مستوى الحق، أو الملك على إختلاف نوع العمل بإختلاف نوع الثروة في الخارج.

ومن الطبيعي أن نتيجة العمل تختلف باختلاف العمل كما مرّ.

هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو تملك الفرد فرصة الإنتفاع من الأرض الميتة بالإحياء على ضوء قاعدة عامة، وهي ملكية كل فرد نتيجة عمله.

وأما في الأرض العامرة طبيعياً فيملك الفرد الإنتفاع بها على أساس أن الطبيعة قد جعلت الحياة فيها بعناية الله تعالى، ولا يمكن أحيائها من جديد.

نعم، إذا قام فرد بجيازة ثروة من ثرواتها الطبيعية ونقلها من مكانها الطبيعي إلى مكانها الإتحادي فهو ملك تلك الثروة، وتقدم تفصيل ذلك.

أما النقطة الأولى

فيقع الكلام في أن الحكومة هل تملك الأراضي الموات بالإحياء والأراضي المحيطة طبيعياً بالحيازة والسيطرة عليها أولاً؟

والجواب : أن فيه تفصيلاً فإن الحكومة على نوعين :

النوع الأول : الحكومة غير الشرعية، وهي الحكومة التي لا تكون قائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين ولم يكن على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع بنصب خاص أو عام.

النوع الثاني : الحكومة الشرعية، وهي الحكومة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين، ويكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع كما تقدم.

أما النوع الأول من الحكومة : فهو لا يملك الأراضي الموات بالإحياء بقيام أفرادها القائمين عليها الممثلين لها في كافة طبقاتها ومفاصلها وأركانها الإقتصادية والثقافية والتعليمية والأمنية والخدمية والزراعية والصناعية وغيرها، لأن الحكومة حيث إنه لا ولاية لها شرعاً فلا تكون للأفراد القائمين عليها ولاية من قبلها، فإذا لا تكون تصرفات الحكومة في تمام مفاصلها وأركانها نافذة، لأن هؤلاء الأفراد القائمين عليها ليسوا أولياء شرعيين من

قبلها حتى تكون تصرفاتهم نافذة، وحيث إنهم ليسوا وكلاء من قبل الحكومة شرعاً ولا أولياء شرعيين من قبلها، فلا يكون إحياءهم الأراضي الموات من قبل الحكومة إحياءً لها وحيازتهم الأراضي المحيية طبيعياً حيازةً لها.

والخلاصة، أن عملية الإحياء التي قام هؤلاء الأفراد بها للحكومة لا يمكن إسنادها إليها بعد ما لم تكن لهؤلاء الأفراد ولاية على هذه العملية من قبلها، بإعتبار أنه لا ولاية لها شرعاً، والمفروض أن الولاية أمر جعلي إعتباري كالوكالة، ولا يعقل أن تكون الحكومة التي هي شخصية قانونية وجهة غير واعية هي جاعلة الولاية للأفراد المذكورة أو الوكالة، كيف يمكن ذلك، فإنه لا ولاية لهذه الحكومة !!

ومن هنا، يظهر أنه لا أثر لحيازة هؤلاء الأفراد الثروات الطبيعية المنقولة للحكومة، ضرورة أن حيازة هؤلاء الأفراد لا يمكن أن تكون مستندة إليها، على أساس أن الحكومة لا تجعلهم أولياء شرعيين حتى تكون تصرفاتهم الخارجية والإعتبارية نافذة هذا.

وهذه المسألة بتمام مفاصلها وجهاتها تقدمت في ضمن البحوث السالفة فلاحاجة إلى الإعادة.

وأما النوع الثاني من الحكومة : وهي الحكومة القائمة على أساس مبدأ حاكمية الدين ويكون على رأسها وجود ولي شرعي منصوب من قبل الشارع على تفصيل تقدم.

وهذه الحكومة إن كانت في زمن الحضور فالأراضي الموات والأراضي الحياة طبيعياً والتي لارب لها أو إنجلى أهلها أو الأراضي التي خربت والآجام ورؤوس الجبال بإستثناء الأراضي المفتوحة عنوة ملك الإمام عليه السلام بعد تاريخ تشريع الأنفال، لأن الأنفال ملك للرسول عليه السلام وبعده للإمام عليه السلام، وكذلك ثرواتها ومصادرها الطبيعية والمناجم والينابيع الطبيعية للمياه المكنوزة في أعماق الأرض والمكشوفة.

وأما إذا كانت في زمن الغيبة، فالأراضي الموات والعامرة طبيعياً وما فيها من المصادر والثروات الطبيعية من الأشجار والنباتات والقصبات والأحجار الكريمة والمعادن المكشوفة على وجه الأرض والمياه المكشوفة على سطح الكرة كالبحيرات والأنهار والبحار والمعادن والمناجم والمياه تحت الأرض وفي أعماقها، والثروات الموجودة في البحار وفي الجو كل ذلك ملك للإمام عليه السلام لاللفقيه الجامع للشرائط منها الإعلمية.

وعلى هذا، فشرعية هذه الحكومة وولايتها على مقدرات الشعب من جهة أن على رأسها ولي شرعي منصوب من قبل الشارع، وهو الفقيه.

فإذا كانت الحكومة شرعية، فبطبيعة الحال تكون لها الولاية على تمام أركان الدولة ومفاصلها وكتابة قوانينها ونظامها وتشكيلاتها من الأفراد المؤمنين والمثقفين وأصحاب الشهادات العالية والكفاءة والطاقة والنزاهة، لأن الغاية القصوى من تشكيل هذه الحكومة من الأفراد الموصوفة بالأوصاف المذكورة هو تحقيق العدالة الإجتماعية بين أفراد الأمة وتساوي الحقوق وتطوير البلد إقتصادياً وأمنياً وثقافياً وصناعياً وزراعياً، وهكذا على أساس إستثمارات المصادر الطبيعية الخام كإحياء الأراضي الموات وحياسة الأرض العامرة طبيعياً وإستخراج المناجم المكنوزة في أعماق الأرض ومنابع المياه المكنوزة فيها وحياسة المعادن والمناجم والمياه فوق الأرض، هذا. ولكن تشكيل مثل هذه الحكومة الإسلامية مجرد إفتراض وليس بإمكان أي فقيه في هذا العصر تشكيل حكومة على أساس مبدأ حاكمية الدين بأن يكون الدين والشرع هو الحاكم.

ومع الإغماض عن هذا وتسليم أن بإمكان الفقيه الجامع للشرائط ذلك، وحينئذٍ فحيث إن الحكومة شرعية فلها أن تقوم بإحياء الأراضي الموات وحياسة الأراضي العامرة طبيعياً والثروات والمصادر الطبيعية الخام كالمعادن والمناجم بمختلف أنواعها وأشكالها وينابيع الماء المكنوزة في أعماق الأرض لأن تلك الأراضي والمصادر الطبيعية وإن لم تكن ملكاً للفقيه الجامع للشرائط، بل هي ملك للإمام ﷺ إلا أن له الولاية عليها، ويتصرف

فيها على طبق مصالح الأمة الإقتصادية وغيرها وأذن بالتصرف فيها للناس لإشباع حاجياتهم منها.

والخلاصة، أن هذه الحكومة حيث إنها شرعية، فلها الولاية على التصرف في الأراضي بالإحياء والحيازة والإستيلاء عليها وعلى مصادرها وثرواتها الطبيعية بواسطة أفرادها القائمين عليها والممثلين من قبلها ولايةً، لأن الولي الشرعي على رأس هذه الحكومة يجعل هؤلاء الأفراد أولياء شرعيين، ولهذا تكون تصرفاتهم في تلك الأراضي نافذة من باب الولاية والتصرف، فلا بد أن يكون من الإنسان الواعي ولا يمكن أن تكون من الجهة غير الواعية، وحيث إن الحكومة بما أنها جهة غير واعية فلا يتصور صدور هذه التصرفات منها، بل لا بد أن تكون من الأفراد القائمين عليها لأنهم أولياء شرعيين من قبلها، ولهذا لا بد أن تكون تصرفاتهم فيها نافذة وأن تكون معتدلة حتى تتحقق العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق بين أفراد الأمة والتخلص من العنصرية والفتوية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أن الحكومة تملك جميع الأموال الموجودة عندها في مؤسساتها المالية، وهي على أصناف :

الصنف الأول : متمثل في الأوراق النقدية التي تطبع في الدول الخارجية بشكل علمي دقيق فني بإدخال رموز فيها حفاظاً عن التزوير.

الصنف الثاني : الضرائب التي تأخذها الحكومة من الشعب بغرض التنمية الاقتصادية للبلد وتطويره.

الصنف الثالث : ودائع الناس الذين قاموا بإيداعها في البنوك والمؤسسات المالية للحكومة، وهذه الودائع ليست ودائع بالمعنى الفقهي بل هي قروض لمؤسسات الحكومة وبنوكها، فهي تصبح ملكاً لها شريطة أن لا تكون ربوية كما هو المفروض، على أساس أن الحكومة حيث إنها شرعية فبطبيعة الحال تكون جميع أحكامها ومعاملاتها مطابقة للشرع منها القروض والمعاملات المتداولة في بنوكها، فإنها لا بد أن تكون شرعية هذا، من ناحية.

ومن ناحية أخرى، أنه يصح تصرف هذه الحكومة في جميع هذه الأصناف الثلاثة من الأموال.

أما صحة تصرفها في الصنف الأول من هذه الأموال فهي واضحة، حيث إنها من المباحات الأصلية ولم تكن مسبقة بيد المسلم يعني أنها ليست ملكاً لأحد هذا إذا لم تكن الحكومة شرعية، وأما إذا كانت شرعية فهي تملك هذه الأوراق التي تطبع في الدول الخارجية بواسطة الشركات المتخصصة في طبع تلك الأوراق النقدية وإدخال الرموز فيها حفاظاً من تزويرها، على أساس أن تلك الشركات إنما تقوم بذلك العمل الجبار لكل دولة لاجتيازاً إما بعقد الجعالة أو بعقد الإيجار.

وعلى هذا، فإذا كانت الحكومة شرعية، فهذا العقد الواقع بينها وبين الشركات المذكورة صحيح، فإذا كان صحيحاً فهي تملك تلك الأوراق بعقد الإجارة أو الجمالة.

نعم، أن تلك الأوراق من المباحات الأصلية في الحكومات غير الشرعية، بإعتبار أن العقد الواقع بينها وبين تلك الشركات غير صحيح.

وأما صحة تصرفها في الصنف الثاني فمن أجل أن أخذها من الناس كان بأمر من وليّ الأمر وبقانون وضع الضريبة من أجل مصلحة البلد والحفاظ على العدالة الإجتماعية وتساوي الحقوق وهكذا.

وإما صحة تصرفها في الصنف الثالث فبإعتبار أنها ملك للبنوك والمؤسسات المالية لأنها قروض، والمفروض أن المقترض يملك ما أخذه من المال قرضاً.

والخلاصة، أن المراد من الودائع البنكية هو القروض لالودائع بمعناها الفقهي، فإذا كانت قروضاً فهي ملك للحكومة كجهة مستقلة غير واعية وملك للبنوك كجهة آلية غير واعية، ثم إن الأموال الموجودة عند الحكومة الشرعية في مؤسساتها المالية وبنوكها جميعاً مباحة لها، ولذلك يجوز لها أن تتصرف في تلك الأموال بمختلف أصنافها، ومن هنا يجوز لهذه الحكومة أن تقوم بإحياء الأراضي الموات والسيطرة عليها في حدود حاجيات البلد اقتصادياً وخدمياً وأمنياً وثقافياً وتعليمياً، وهكذا.

كما أن لها حيازة الأراضي المحيطة طبيعياً وثرواتها ومصادرهما الطبيعية في هذه الكرة الأرضية برّاً وبحراً وجواً من المناجم والمعادن الظاهرة والباطنة والينابيع للمياه المكشوفة والمكنوزة والسيطرة عليها من أجل المصالح العامة للأمة وتطوير البلد.

وبكلمة، أن البنوك والمصارف النقدية من أهم وأكبر المؤسسات المالية في العالم ككل، ولها دور أساسي وكبير في دعم الحركات التجارية والحياة الإقتصادية والإستثمارية وتوسيعها وتطويرها بأيادي نظيفة وأهل الخبرة بأوضاع السوق ومؤثراتها من حيث العرض والطلب والصعود والنزول في تلك الأسواق العالمية والإقليمية والمحلية بشكل أكثر عمقاً وسعةً وحركة بمرور العصور والأزمان، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، أن من أهم نشاطات البنوك الربوية قبولها الودائع الثابتة بفائدة والودائع المتحركة بدون فائدة، وبذلك فهي تقدر على تجميع رؤوس أموال الناس العاطلة أولاً بإغراء الناس بالفائدة، وثانياً أن أموالهم مضمونة مائة مائة بالمائة.

ثم تقوم تلك البنوك بإستثمار تلك الأموال بأقراضها لرجال الأعمال وأصحاب الشركات والمشاريع الإستثمارية، وقد تقدّم تفصيل ذلك بشكل موسع، وفي مقابل ذلك البنوك الإسلامية اللاربوية، فإنها لاتقل نشاطاً في

٤٣٢ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض رحمته الله

الحركات التجارية والإستثمارية المتمثلة في عقود المضاربة وغيرها لولم تكن أكثر من البنوك الربوية على تفصيل تقدم بشكل موسع.

هذا تمام ما أوردناه في هذا الكتاب بتوفيق من الله ﷻ وهو الموفق والمعين ونحمده تعالى ونشكره على نعمه وآله أولاً وأخراً .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة تمهيدية	٣
نتائج المقدمة التمهيدية.	١٤
أطروحات فكرية تأسيسية في دراسة مجموعة من المسائل المستحدثة وعلاج مشاكلها على ضوء الفقه الإسلامي التطبيقي.	١٧
الأطروحة الأولى : الجهات الحقوقية والإعتبارية.	٢٠
الدراسة الأولى المسجد.	٢٣
الدراسة الثانية : التصرف في الأموال الموقوفة.	٢٨
الدراسة الثالثة : الزكاة والخمس.	٣٠
الدراسة الرابعة : الأئفال.	٣١
الأراضي الخراجية.	٣٢
الدراسة الخامسة: التعامل مع الأموال الموقوفة على العلماء والفقراء والسادة والأيتام والزوار.	٣٣
الدراسة السادسة:الكلام في ملكية الجهات واثبوت الذمة ولها وتطبيقات.	٣٣
الأطروحة الثانية : أنواع الحكومات في البلاد الإسلامية.	٣٧
النوع الأول : الحكومة الشرعية والكلام فيه.	٣٩
البنوك والمؤسسات النقدية في الحكومات الشرعية.	٤٣
عناصر المصارف اللاربوية في الدولة الإسلامية الشرعية.	٤٦

٤٣٤ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

البنوك والمصارف الأهلية في الحكومة الشرعية. ٥٣.....

البنوك والمصارف المشتركة بين الحكومة والأهالي. ٥٧.....

مشكلتان في البنوك اللاربوية. ٦١.....

النوع الثاني : الحكومة غير القائمة على أساس مبدأ حاكمية

الدين. ٦٣.....

البنوك والمصارف النقدية في الحكومات الشرعية. ٦٩.....

الأطروحة الثالثة : في أحكام البنوك والمصارف الأهلية في البلاد

الإسلامية. ٧٧.....

عناصر إمتياز الأطروحة المقترحة للبنوك اللاربوية عن صيغة البنوك

الربوية. ٨١.....

الكلام في صورة ما إذا كان رأس مال البنك الأهلي للمسلم فرداً

وجماعة محددة. ٨١.....

الكلام في صورة ما إذا كان رأس مال البنك مشتركاً بين مال المسلم

ومال الحكومة. ٨٣.....

بنود متعددة والحديث فيها. ٨٧.....

ما هي وظيفة الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة تساؤل

وإجابة؟ ٩٧.....

الأطروحة الرابعة : في البنوك والمصارف المالية في الحكومات

الأجنبية. ١١٥.....

والحديث يقع في جهات

- أطروحات فكرية / الفهرس ٤٣٥
- الجهة الأولى : الحديث في ملكية الكافر للمال بالأسباب الخارجية والاعتبارية وغيرها. ١١٧.
- الجهة الثانية : في إمكانية حصول العلاقة بين الكافر والأراضي الموات إذا قام بعملية الأحياء لها. ١١٩.
- الجهة الثالثة : هل يجوز سرقة مال الكافر غير الذمي ؟. ١٢١.
- المقام الأول : الكلام في التعامل مع البنوك والمصارف الحكومية في الحكومات الكافرة. ١٢٣.
- المقام الثاني : الكلام في البنوك الأهلية للكفار. ١٣٣.
- وفيه جهات
- الجهة الأولى : في صحة المعاملات غير المحظورة والمحرمة مع البنك الأهلي ١٣٥.
- الجهة الثانية: هل يجوز للمسلم إيداع ماله في بنوك الكفار بفائدة ؟ ١٣٥.
- الجهة الثالثة : هل يجوز الأقتراض من الكافر غير الذمي بفائدة؟ ١٤١.
- الجهة الرابعة : الكلام في ملكية الكافر للأراضي. ١٤٣.
- نتائج البحوث المتقدمة. ١٤٥.
- أطروحة البنك اللاربوي. ١٥٣.
- أختلاف أطروحة البنك اللاربوي عن البنك الربوي التقليدي. ١٥٥.
- العلائق في البنك الربوي. ١٥٦.
- البنك اللاربوي وعقد المضاربة في الفقه الإسلامي. ١٥٧.
- أطراف المضاربة. ١٥٨.
- شروطة الأعضاء. ١٥٩.

٤٣٦ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

الشروط المعتبرة في المودع والمستثمر. ١٥٩.

حقوق الأعضاء. ١٦٥.

البنك اللاربوي وحقوقه. ١٧٤.

نتائج البحث. ١٧٦.

فصل في أقوال الأصحاب حول حقيقة عملية القرض بشكل

أوسع. ١٨٥.

القرض وتفسيراته. ١٨٧.

التفسير الأول : كونه تمليك العين المقترضة للمقترض على وجه الضمان بالمثل أو

القيمة لا مجاناً. ١٨٧.

التفسير الثاني : أن المقرض يأذن للمقترض بتملكه العين المقترضة مع

الضمان لا مجاناً. ١٩٤.

التفسير الثالث : كونه هبة العين المقترضة مع الاستئمان على

المالية النوعية. ١٩٩.

التفسير الرابع : كونه مبادلة مال بعوض لا مطلقاً بل حصة خاصة

مشروطة بشرطين. ١٩٩.

نتائج البحث. ٢٠٣.

ملحقات وتخریجات فقهية لمعالجة مشاكل القروض الربوية في البنوك والمصارف

التقليدية الحكومية. ٢٢١.

الملحق الأول : في تحويل الفائدة الربوية المحرمة في القرض إلى فائدة محللة من

خلال تبديل موضوع القرض بموضوع البيع. ٢٢٥.

أطروحات فكرية/ الفهرس.....	٤٣٧
كلام للمحقق الخوئي <small>رحمته الله</small> والجواب عنه	٢٢٩
أشكال في المبادلة بين الفرد وطبيعة المنطبق عليه وعلى غيره والجواب عن ذلك	٢٣١
الكلام في الزيادة في مقابل التأجيل	٢٥٥
الصور المتصورة في مقام الأثبات.....	٢٥٧
روايات المقام والحديث فيها	٢٥٨
الكلام في ربا المعاوضة في المكيل والموزون.....	٢٦٥
استعراض روايات المقام	٢٦٧
البحث في جهات	
الجهة الأولى : في دلالة الروايات على جواز البيع بالتفاضل في كل شيء لا يكال ولا يوزن.....	٢٧١
الجهة الثانية : في كون عنوان المكيل والموزون المأخوذ في لسان الروايات ظاهر - بحسب المفاهيم العرفي - بكونه تمام الموضوع لحرمة الربا.....	٢٧١
الجهة الثالثة : في الحديث في ما جاء به من لسان في الروايات في المكيل والموزون	٢٧٤
الجهة الرابعة : أن الروايات الواردة في أيقاع البيع بالأكثر في غير المكيل والموزون مؤجلاً تدل بإطلاقها على صحة هذا البيع	٢٨٠
الملحق الثاني التخريج الفقهي لمعالجة مشكلة الربا القرصي	٢٨٧
الحديث في روايات المقام	٢٩١
الملحق الثالث : التخريج الفقهي لحل مشكلة القرض الربوي.....	٢٩٥

٤٣٨ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض^{رحمته}

نتائج البحث ٣٠١

العنصر الثاني : الثروات الطبيعية المتعددة، الموات، الأراضي المحيطة طبيعياً، المناجم

والمياه، الثروات الطبيعية المنقولة ٣١١

المبحث الأول: أن هذه الثروات الطبيعية التي هي ملك منصب النبوة والإمامة فهل

تنتقل ملكيتها إلى منصب الفقاهاة في عصر الغيبة أولاً؟ ٣١٣

الثاني : الأراضي وأحكامها ٣٢١

وهي على نوعين

الأول : الأراضي الموات ٣٢٣

الثاني : الأراضي المحيطة طبيعياً ٣٢٤

الكلام في النقطة الأولى في حيازة الأرض المذكورة من قبل آحاد

المسلمين ٣٢٥

وجوه الدلالة على كون الحيازة سبب للمالك ٣٢٨

النقطة الثانية : في حيازة الأرض والاستيلاء عليها من قبل الحكومة ٣٣٨

نتائج البحث ٣٣٨

دور الحيازة في المناجم والمعادن ٣٤١

دور الحيازة في الثروات الطبيعية المنقولة ٣٤٧

الكلام في عناوين ثلاثة

العنوان الأول : فيما إذا وكل فرد غيره في الحيازة له، فحاز الوكيل

لموكله ٣٤٩

الكلام في وجوه الاستدلال في المسألة ٣٥٠

أطروحات فكرية/ الفهرس.....	٤٣٩
العنوان الثاني : فيما إذا استأجر فرد غيره للحياسة من هذه الثروات الطبيعية.....	٣٥٧٢
الكلام في الاستدلال لذلك.....	٣٥٢
العنوان الثالث : فيما إذا حاز فرد لفرد آخر تبرعاً من دون وكالة إجازة.....	٣٥٥
الكلام في حياسة الخطب.....	٣٥٩
المقام الأول : في خلق العلاقة بين المحتطب والخطب إذا قام بحيازته من الأراضي والجبال.....	٣٦١
المقام الثاني : إذا احتطب لفرد آخر فهل المحازي يكون ملكاً لذلك الآخر أو لا ؟.....	٣٦١
الكلام في المياه وحيازتها.....	٣٦٧
النوع الأول :المياه المكنوزة في أعماق الأرض.....	٣٦٩
الكلام في روايات المقام.....	٣٦٩
الكلام في الاستدلال بالإجماع والأصل.....	٣٧٠
النوع الثاني: وهي المياه المكشوفة على وجه الأرض طبيعياً كالبهار والأنهار الكبيرة والعيون النابعة طبيعياً.....	٣٧٥
نتائج البحث عدة أمور.....	٣٧٧
الكلام في مسألتين	
المسألة الأولى : هل يجوز بيع الماء إذا أستغنى عنه.....	٣٧٩
الأقوال في المسألة.....	٣٧٩

٤٤٠ سماحة الشيخ محمد اسحاق الفياض رحمته

المسألة الثانية : هل الأقرب إلى مادة الماء ومصدره أحق ممن هو أبعد عنها ؟ ٣٨٤

الكلام في روايات المسألة ٣٨٥

صيد الحيوان النافر البري والبحري بالحيازة والإستيلاء ٣٨٩

الكلام في صور المسألة ٣٩٢

نتائج البحث ٤٠١

الكلام في عدم صلة الأنسان بالثروات والمصادر الطبيعية على وجه الأرض بدون أنفاق عمل وبذل جهد في سبيل الاستيلاء عليها ٤٠٩

الاقطاع في الإسلام ومعناه في المصطلح الفقهي ٤١٣

شرائط الأقطاع في الإسلام ٤١٦

أسباب الأقطاع في المصادر الطبيعية ٤٢١

محصل البحث ٤٢١

الكلام في أن الحكومة هل تملك الأراضي الموات بالأحياء والأراضي المحيية طبيعياً بالحيازة والسيطرة عليها أو لا ؟ ٤٢٤

الجواب وتفصيلاته ٤٢٤

الكلام في ملكية الحكومة لجميع الأموال الموجودة عندها في مؤسساتها المالية . ٤٢٨

الكلام في صحة تصرف الحكومة في الأصناف المختلفة من الأموال لديها ٤٢٩

الكلام في المراد من الودائع البنكية ٤٣٠