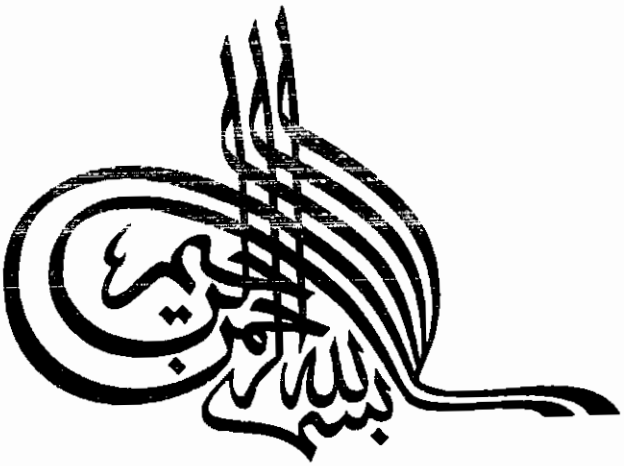
# المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الإقتصاد الإسلامي

الباحـــــث
جمال الأبعج عبد الهادي الأبعج
ماجستير في الاقتصاد الإسلامي

# المصلحة الخاصة والمصلحة العامة
# في الاقتصاد الإسلامي


بسم الله الرحمن الرحيم

# تصديـــــر

**بقلم السيد الأستاذ الدكتور/ مدير المركز**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد

فإن من خصائص الإسلام الرئيسة الجمع بين المصلحتين العامة والخاصة حيث جاء الإسلام لإصلاح المجتمع والذي يحقق مصالح الأفراد.

وقد دأبت الأنظمة الوضعية على تغليب إحدى المصلحتين على الأخرى، فهناك نظام تبنى مصالح الأفراد وسخر كل إمكانات المجتمع لتحقيق المصالح الفرديه حتى ليجعل الفرد هو الهدف النهائي لكل فعاليات المجتمع.

وفي المقابل ظهر نظام وضعي يتبنى كل ما هو على العكس من النظام الأول حيث جعل المجتمع هو القبلة التي تتوجه إليها الأنظار ويستهلك في سبيلها الأفراد وما الأفراد إلا مسامير صغيرة في آلة كبيرة هي المجتمع كلما اهتلك مسمار حل محله آخر.

فالتطرف باد على النظامين المذكورين الأول تطرف نحو مصلحة الفرد والثاني تطرف نحو مصلحة المجتمع وفقدت الوسطية التي هي خير الأمور في كل شيء.

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تتناول النظام الوسطي الذي لا ينافق الأفراد ولا يحابي المجتمع وإنما يحاول التوفيق بين مصلحة كل منهما. فالفرد تراعى مصالحه والمجتمع لا تسلب حقوقه فهي تقدم لنا الاقتصاد الإسلامي في وسطيته راعياً لمصلحة الأفراد ومحققاً لمصالح المجتمع. وهذا الاقتصاد هو أداة الإسلام لبناء

المجتمع المتكافل المتعاون الذي لا يجور على مصلحة المجتمع لحساب الأفراد، ولا يحابي الأفراد على حساب المجتمع.

وتنصهر في بوتقة الإسلام المصالح الخاصة مع المصالح العامة حتى لنرى في المصلحة المعينة مصلحة الفرد واضحة ظاهرة وفي نفس الوقت ترى مصلحة المجتمع بادية للعيان.

ولا يحدث في ظل هذا الاقتصاد - في الغالب - تضارب أو تنافر أو اختلاف بين المصالح الفردية ومصالح المجتمع.

فالكل كما قلنا قد انصهر في بوتقة واحدة ويعمل لتحقيق هدف واحد يحقق مصلحة الأفراد وفي نفس الوقت مصلحة المجتمع.

يتبين هذا الذي قلناه من صفحات هذا البحث القيم الذي قدم لنا صورة للتنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة بصورة تحقق ما يهدف إليه هذا النظام وإذا حدثت صعوبة في التنسيق بين المصلحة العامة والخاصة فإن الإسلام يقر قاعدة ذهبية في هذا الشأن هي ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة بشروط عدة قدمتها الدراسة عند تعرضها لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند عدم التمكن من إحداث التنسيق بين المصلحتين.

تقدم هذه الدراسة صورة واضحة لتكاتف المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة في ظل الاقتصاد الإسلامي ساعية إلى تحقيق خيري الدنيا والآخرة لكل أعضاء المجتمع.

وأصل هذه الرسالة القيمة رسالة ماجستير في الاقتصاد من شعبة الاقتصاد في المعهد العالي للدراسات الإسلامية وأشرف عليها العالمان الجليلان الأستاذ الدكتور / أحمد يوسف شاهين - أستاذ الشريعة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة،

والأستاذ الدكتور/ رفعت السيد العوضي ـ أستاذ الاقتصاد بكلية التجارة جامعة الأزهر.

وتشاء قدرة الله تعالى أن ينتقل الباحث إلى جوار ربه قبل أن يرى جهده ماثلاً بين أيدي الناس.

نسأل الله تعالى للباحث الرحمة وأن يسكنه فسيح جناته. وأن يجزي من أشرف عليه ومن أسهم في إخراج هذا البحث ونشره خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

**مدير المركز**

**أ.د/ يوسف إبراهيم يوسف**

## تمهيد:

من المسلم به أن الإسلام الدين الخاتم لرسالات السماء منهج متكامل للحياة، عقيدة وشريعة، وهو موجه للبشر كافة وصالح لكل زمان ومكان، ومن ثم يجب أن يكون هذا المنهج الإلهي هو الحاكم لكل فعاليات الحياة ومنها الاقتصاد.

يعارض البعض إقحام الدين في مجال الاقتصاد، وتلك دعوى علمانية مضمونها فصل الدين عن الحياة، وهي إحدى مسلمات الفكر الغربي، وقد انطلقت مما زعمته الكنيسة مبدأ: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ولكن هذا الرأي مردود عليه.

المجال الحيوي للدين (أي دين) هو السلوك البشري بدءاً من المعتقدات التي تحدد شكل هذا السلوك وأهدافه وانتهاءً بتفاصيل السلوك الإنساني ودقائقه، ولأن ميدان علم الاقتصاد هو السلوك الإنساني المتعلق بقضايا الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، لذا ينبغي أن يكون للدين قوله فيما يتعلق بالنشاط الاقتصادي للإنسان، وهذا يعني أن لكل دين وصاياه الاقتصادية الخاصة به[1].

وإذا كانت النصرانية، ومن قبلها اليهودية، قد حُرِّفَت وبُدِّلَت وباتت وصاياها غير صالحة لتسيير شئون البشر، بل سهلت للعلمانية التغلغل في حياة كثير من الشعوب، فذلك شأنها.

وحيث إن الإلحاد والعلمانية هما البديل الأسوأ الذي حل محل تلك الأديان المحرفة، فإن الرؤية الغربية الأحادية المادية اعتمدت على أن الإنسان هو مصدر للمعرفة، وجعلته أسير ملذاته وشهواته الحسية.

بيد أن للإسلام ـ الدين الخاتم ـ شأن آخر، حيث تعهد الله عز وجل بحفظ كتابه القرآن الكريم، ليكون حجة على الناس، ومن ثم فإن تعاليمه صالحة لكل البشر ولكل الأزمنة ولكل الأمكنة، وتوازن بين المادة والروح، ومن ثم فإن للإسلام القول الفصل في كل شئون الحياة ومنها الاقتصاد.

---

(١) انظر: د. محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي، القاهرة: دار آفاق الغد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، ص ١٥.

إن مرجعية التصور الإسلامي للاقتصاد تستند إلى النقل وتعتمد عليه (الوحي: القرآن الكريم والسنة الصحيحة) وهو المصدر الأول والأهم للمعرفة، ثم العقل المستند إلى النقل والمتلائم معه، فكلاهما (النقل والعقل) يعبر عن حقيقة واحدة ولا تعارض بينهما.

وهنا يبرز الفارق بين الفكر الوضعي الذي يعتمد على الحس والتجربة، والفكر الإسلامي الذي يعتمد على الوحي ثم العقل المعتمد على الوحي. ومن ثم فإن اختلاف المرجعية يترتب عليه اختلاف المبادئ والمفاهيم والقواعد والضوابط الحاكمة والسياسات والنتائج تبعاً لذلك.

وبناء على ما سبق، فإن التأصيل الإسلامي للمعرفة الاقتصادية وصياغة السياسات الاقتصادية يتعين أن ينبثق من قراءة كلية للكتاب المسطور والكون المنظور، إيماناً بضرورة تفاعل العقل المسلم مع الوحي والوجود. وعلى هذا النحو يتعين أن يستوعب الفكر الإسلامي قضايا المجتمع ويسعى إلى تحليلها وصولاً إلى الحلول المثلى لما يجده من إشكاليات.

إن الرؤية الإسلامية الكلية للكون والإنسان والحياة[1] هي التي أنضجت العقل المسلم وقادته في عصور ازدهار حضارة الإسلام أرقى حضارة عرفتها البشرية على وجه الأرض.

---

(١) من الآثار الطيبة للصحوة الإسلامية المعاصرة جاء الاهتمام بالكتابة حول الرؤية الكلية في الإسلام، وتركز ذلك أكثر بداية من الربع الأخير من القرن العشرين. ومن الكتابات التي تناولت موضوع الرؤية الكلية عموماً، انظر: د. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكلية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.
وهناك الكتابات التي تناولت موضوع الرؤية الكلية في مجال الاقتصاد تحديداً، منها على سبيل المثال:
(أ) كتابات د. رفعت السيد العوضي، وهي كثيرة ولا يتسع المجال هنا لحصرها.
(ب) كتابات د. محمد عمر شابرا، ومنها مثلاً:
- نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة د. رفيق يونس المصري، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع. <=

ومن الثابت أن الأمة الإسلامية قد نهضت وتقدمت في عصور ازدهار حضارتها عندما تمسكت بالكتاب والسنة وعملت بهما، ولا سبيل إلى استئناف دورها الحضاري مرة أخرى إلا بالعودة إليهما، والتدبر والتفكر بنفس منهج السلف الصالح رحمهم الله. وصدق من قال: لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

على أن نصوص الوحي تتسم بالإطلاق الزماني والمكاني، بينما التعامل معها يتم باجتهاد العقل المسلم، وبحكم طبيعته البشرية قد يصيب أو يخطئ في اجتهاده، ومن ثم فإن أية أخطاء في الفكر أو النظام الاقتصادي الإسلامي، مردها إلى قصور العقل في التفسير أو الفهم أو إلى أخطاء في تنفيذ السياسة الاقتصادية ذاتها. ومن ثم ينبغي الحذر من الخلط بين شرع الله وتصور البشر في تفسير أو تطبيق هذا الشرع.

وهذه الدراسة إذ تتلمس خطواتها في الطرح الإسلامي لموضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فإنها تحاول السير على منهجية مدرسة إسلامية المعرفة[1]

---

= ـ الإسلام والتحدي الاقتصادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، وخاصة الفصل الخامس (النظرة الإسلامية العامة إلى الحياة، والاستراتيجية الإسلامية)، ص ٢٥٣ إلى ٢٨٩.

ـ مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي.

(ج) كتاب د. محمد شوقي الفنجري، جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وصيغة التوازن بين المتناقضات، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

(د) كتاب محمد عبد منان، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق «دراسة مقارنة»، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر.

(١) انظر: إسلامية المعرفة، المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

ومن الكتابات المرشدة لموضوع هذه المنهجية بشكل عام:

ـ د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

ـ عبد الله الخطيب، الجمع بين قراءتي الوحي والكون للخروج بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من مأزق المنهجية الغربية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارة)، المجلد الرابع، العدد الأول، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م، ص ١ إلى ٣٧. =>

التي تجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. وبذلك تتخلص الدراسة من مأزق المنهجية الوضعية التي درجت عليها الدراسات الغربية وتوابعها في معالجة مثل هذه الموضوعات الاقتصادية كجزء من العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تنطلق الرؤية الإسلامية لموضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من نموذج معرفي مختلف تماماً عن النموذج الغربي العلماني. النموذج المعرفي الإسلامي له مرجعيته المتميزة، ومن ثم له منظومة مفاهيمه الذاتية، وله غاياته ومقاصده، وله شروطه وخصائصه، وفي النهاية له سياساته وممارساته وأدوات ووسائل الفاعلية والتقويم.

وهكذا وفق التصور الإسلامي يكون تناول موضوع الدراسة مغايراً لما عليه نظيره في الفكر الاقتصادي الوضعي، وإن وجدت ـ على نحو جزئي ـ بعض المشتركات المحايدة، كالأدوات الفنية ووسائل التحليل.

تناول موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الوضعي (عرض وتحليل وتقييم) في إطاره النظري وسياساته الاقتصادية، في محاولة لنقد الفكر الاقتصادي الغربي وكشف انحيازاته، في ضوء الرؤية المعرفية الإسلامية[1]. وهو المهمة الأولى من مهمات إسلامية المعرفة.

---

= ـ دورة المنهجية الإسلامية التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية، القاهرة، يناير ٢٠٠٩م.

(١) يدين الباحث في هذا المجال تحديداً إلى كتابات رموز إسلامية المعرفة، ومنها على سبيل المثال:

(أ) د. رفعت السيد العوضي، منهج المعرفة ونشأة علم الاقتصاد بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، مؤتمر الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي: الفلسفة والنظام، القاهرة: أكاديمية السادات للعلوم الإدارية بالتعاون مع مركز البحوث والمعلومات ومركز الدراسات المعرفية، ٢٦ ـ ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م.

(ب) د. رفعت السيد العوضي، النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد «رؤية مقارنة»، دورة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية، يناير ٢٠٠٩م.

(جـ) د. السيد عمر، الرؤيتان المعرفيتان للاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي (مقاربة أولية في التأسيس المفاهيمي)، مؤتمر الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي: الفلسفة والنظام، =>

بيد أن القراءة النقدية الموجهة من داخل المنظومة الفكرية الغربية ذاتها إلى موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الوضعي (نقد فكر غربي بفكر غربي)، هي قراءة جزئية من حيث الشكل وقاصرة من حيث المضمون، لكونها تنتمي إلى نفس المرجعية الغربية ذات الرؤية الأحادية المادية. وقد ظهر تناقضات الفكر الغربي وعوار تطبيقه العملي، والتي أقر بها المنتمون إليه ابتداءً.

ومع التسليم بأن هذا النقد مفيد ولكنه غير كافٍ، إلا أن الهدف منه هو صد محاولات التغريب والاستلاب الفكري التي يمارسها العلمانيون في العالم الإسلامي وإفحامهم بنفس الطريقة التي يفكر بها هؤلاء، ومن نفس المصادر المعرفية التي يثقون فيها، أي بشهادة مفكرين غربيين على فشل النموذج المعرفي الوضعي، على طريقة وشهد شاهد من أهلها.

أما القراءة النقدية النابعة من الرؤية المعرفية الكلية الإسلامية في المجال الاقتصادي فهي تتسم بعمق وشمول الفكرة الناقدة؛ نظراً للمعايير المستمدة من المرجعية التي تنتمي إليها هذه القراءة.

وتحسب الدراسة أنها بهذا الطرح (نقد الموضوع) تساهم في تفكيك الرؤية المعرفية الغربية للاقتصاد، وتقنع مختلف الاتجاهات الفكرية بأن الاقتصاد الوضعي (بمختلف تياراته ومدارسه وعبر تاريخه الطويل) أثبت عجزه عن حسم مشكلة اختلال التوازن الاقتصادي بين الفرد والمجتمع. ويبقى السؤال المهم: **ما هو البديل؟**

تحاول الدراسة طرح البديل الإسلامي والمساهمة في إعادة بناء الرؤية الإسلامية للاقتصاد، واكتشاف المنهج الإسلامي الذي يعالج موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وفق منهجية التأصيل الإسلامي المشار إليها.

وتنبع أهمية موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من كونه يتعلق بمذهبية الاقتصاد الإسلامي، وهذا الموضوع من أهم نقاط الافتراق بين النظم

---

=القاهرة: أكاديمية السادات للعلوم الإدارية بالتعاون مع مركز البحوث والمعلومات ومركز الدراسات المعرفية، ٢٦ ـ ٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م.

الاقتصادية المختلفة، والتي ثبت فيها عجز النظم الوضعية، وتميز الاقتصاد الإسلامي بإطلاق، مما كان مثار دهشة واهتمام المفكرين الغربيين.

ففي مؤلفه «الإسلام أمام التنمية الاقتصادية» وفي ستينيات القرن العشرين، قال جاك أوستري: لقد عجز النظامان السائدان: الاشتراكي والرأسمالي، عن مواجهة المشكلة العالمية في التنمية وفي العدالة، ولا سبيل لحل هذه المشكلة إلا عن طريق الإسلام؛ لأن النظام الرأسمالي يسير على أساس القاعدة الفردية دون المصلحة الاجتماعية، وأما النظام الاشتراكي فهو يسير على أساس المصلحة الاجتماعية مغفلاً المصلحة الفردية، وبالتالي فليس هناك غير الإسلام. كما قرأته. من يجمع بين مصلحة الفرد والجماعة، ولكننا نجهل الإسلام، وعلى المسلمين أن يضعوا النظام الاقتصادي الجديد[1].

ورغم أهمية الموضوع إلا أنه لم يحظ ـ حسب علمي ـ بدراسات اقتصادية إسلامية عميقة من قبل. فالفقه الإسلامي أثرى القانون فيما يتعلق بالمصلحة الخاصة والعامة، وعلى الاقتصاديين أن يجيدوا في نقلها علمياً[2]. ومن ثم جاءت محاولة هذه الدراسة لعلها تسهم في الإجابة عن كيفية تحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في الاقتصاد الإسلامي.

ولا شك أن الاختلاف الجذري بين البديل الوضعي والبديل الإسلامي يعني بالضرورة اختلاف المفاهيم والأدوات والوسائل والسياسات المستخدمة في التأصيل والعرض والتحليل والتطبيق والتقييم والتقويم.

وإذ تحاول الدراسة طرح تصورها لنموذج اقتصادي إسلامي يعالج قضية جدلية شائكة وهي العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، تحسب أنه أكثر

---

(١) مقتطف من كتاب: مشكلات البحث في الاقتصاد الإسلامي، ص ١٣٨.

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: حوار حول الاقتصاد الإسلامي، وقائع حلقة نقاشية بين مجموعة من العلماء، تحرير د. محمد عبد الحليم عمر، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (١٧)، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٩م، ص ٣٧.

ملاءمة لحل هذه القضية حتى في المجتمعات التي لا تدين بالإسلام[1]، وذلك انطلاقاً من شمول وعالمية الإسلام ورؤيته الكلية المستوعبة للإنسان والوجود كله. مع ملاحظة تمتع الفكر الإسلامي بالثبات والمرونة؛ بالمرونة في ما يقبل التطور كالأمور الفنية، وبالثبات على المبادئ الشرعية كالعلاقات الإنسانية.

وعملاً بمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم ومنها علم الاقتصاد، فإنه من الضرورة بناء المفاهيم[2] الاقتصادية الإسلامية ذات الصلة بموضوع الدراسة، وذلك لأن المفاهيم خلاصة مركزة معبرة عن الثقافات والنظريات والفلسفات والعقائد والقيم التي شكلتها. وعلى هذا النحو تحمل المفاهيم في طياتها أحكاماً شرعية، ومن هنا كانت خطورة استعارة مفاهيم غريبة عن المجتمع المسلم واستعمالها في مجال البحث العلمي وخاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبسبب الانبهار بالحضارة الغربية وازدواجية التعليم والغزو الثقافي للعالم الإسلامي، تغافل الكثيرون عن المفاهيم الإسلامية وظنوا أنها جزء من الماضي لا يتناسب وتطورات العصر. وكانت النتيجة زرع المفاهيم الغربية في البيئة الإسلامية فصارت مسخاً مشوهاً لا يعبر عن المراد الإسلامي، بل يستبطن الرؤية المعرفية الغربية ويرسخها في أذهان وممارسات المسلمين.

---

(١) تجربة نبي الله يوسف عليه السلام للإصلاح الاقتصادي في مصر، مع علمه بكفر ملكها (عزيز مصر) وشعبها آنذاك، خير دليل على إمكانية تنفيذ سياسة اقتصادية إسلامية في بلد غير مسلم، إذا توفرت الضمانات والشروط الملائمة للتنفيذ. وبناءً عليه، ومن باب أولى يتعين تطبيق السياسات الاقتصادية الإسلامية في بلاد المسلمين. والحجة في ذلك أن: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، أو متى ثبت نقله ولم ينسخ. وفي تفصيل هذه الحجة، انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: دار السنة المحمدية، ط٢، ١٣٦٩هـ، ج ١، ص ١٦٩.

(٢) انظر: د. إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، جزءات، إشراف د. علي جمعة محمد، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم د. طه جابر العلواني، فرجيتيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

إن المصادر المعرفية الإسلامية ثرية جداً بالمفاهيم الدقيقة المعبرة والمتسقة مع حقيقة إنسان الإسلام، ومن ثم فهي الأجدر بالتناول والتداول والتمثل والاستخدام في البحث العلمي والحياة العملية.

ونظراً لرواسب تاريخية وثقافية وتعليمية طغت المفاهيم الغربية على كتابات الكثير من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي. وبات لزاماً على الباحث المسلم الملتزم بالاستقامة العلمية أن يستبعد كل المفاهيم الوافدة المتناقضة مع دينه، وأن يؤسس دراسته على المفاهيم النابعة والمعبرة عن الرؤية الإسلامية الصحيحة، حتى وإن تطلب ذلك جهداً مضنياً ووقتاً طويلاً، وذلك ليستوي بحثه العلمي على سوقه ويؤتي نتائج طيبة.

وعملاً بهذا الالتزام تعين البدء بتأصيل المفاهيم الاقتصادية الإسلامية المتعلقة بموضوع الدراسة، في محاولة للخروج على الطريقة التقليدية المتبعة في كتابة مثل هذه الدراسات. ويحسب الباحث بذلك أن تكون الدراسة اقتصادية إسلامية بالفعل كما أريد لها.

# الفصل الأول
# التأصيل الإسلامي لمفهومي المصلحة الخاصة والمصلحة العامة

## مُقَدِّمَة:

هذا الفصل يخصص لمناقشة التأصيل الإسلامي لمفهومي المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مصادر التأصيل الأصلية، وفي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ولتغطية ذلك فلابد من طرح التساؤلات الآتية:

١ - ما معنى المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في اللغة العربية؟

- ما دلالات مفهوم المصلحة في خطاب الوحي (القرآن والسنة)؟

٢ - ما موقع مفهوم المصلحة في أصول الفقه؟

- ما موقع مفهوم المصلحة في مقاصد الشريعة الإسلامية؟

وسوف يخصص لكل واحد من هذه التساؤلات مبحث مستقل وذلك على النحو الآتي.

المبحث الأول: تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في المصادر الأصلية.

المبحث الثاني تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

## المبحث الأول
## تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في المصادر الأصلية

### المطلب الأول
### في اللغة

**أولاً: المصلحة:**

جاء في لسان العرب: المصلحة من الفعل «صلح»، والصلاح ضد الفساد، صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صَلاحاً وصُلُوحاً، ورجل صالح في نفسه من قوم صلحاء، وصلح في أعماله وأموره، وقد أصلحه الله، وربما كنوا بالصالح عن الشيء الذي هو إلى الكثرة. والإصلاح نقيض الإفساد. والمصلحة: الصلاح، والمصلحة: واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه. وأصلح الدابة: أحسن إليها فصلحت. والصلح: تصالح القوم بينهم. والصلح: السلم. وقد اصطلحوا وصالحوا وتصالحوا واصالحوا. وقوم صلوح: متصالحون. وأصلح ما بينهم وصالحهم مصالحة[1].

وجاء في المصباح المنير: أصلحته فصلح وأصلح: أتى بالصلاح وهو الخير والصواب. وفي الأمر مصلحة: أي خير. والصلح: التوفيق، ومنه صلح الحديبية، وأصلحت بين القوم: وفقت. وهو صالح للولاية: أي له أهلية القيام بها[2].

ومن المعاني السابقة للفظ المصلحة في اللغة العربية، يمكن استنتاج الآتي:

١ـ لا يوجد مرادف للفظ المصلحة، ولذا تعرف بالضد، وهو أحد طرق التعريف في العربية.

٢ـ المصلحة ومعانيها تشمل الإنسان وما يخصه من الأشياء المادية والأمور المعنوية، وتشمل علاقته بغيره من البشر، وكذا علاقته بالكون كله. مما يدل على المجال الواسع لمفهوم المصلحة على المستوى الإنساني والكوني مادياً ومعنوياً.

---

(١) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، مادة صلح، ج ٢، ص ٥١٦.

(٢) أحمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: دار القلم، ١/٤٧٢.

٣ـ من معاني الصلاح: الكثرة، والخير، وترتبط بإصلاح المال، وبالمقابل فإن نقيضه الفساد. يقول الله عز وجل: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[الروم:٤١] الفساد هنا الجدب في البر والقحط في البحر أي في المدن التي على الأنهار[١]، ويدل ذلك على المضمون الاقتصادي في مفهوم المصلحة.

٤. السلم والصلح وإصلاح ذات البين والتوفيق بين الناس، وعكسها مما يؤدي إلى الفساد وقطيعة الرحم، وكل هذه المعاني ذات دلالة اجتماعية في مفهوم المصلحة.

٥ـ من معاني الصلاح: حسن وإحسان المعاملة، ويشمل ذلك تعامل الإنسان مع غيره من البشر، وكذا تعامله مع المخلوقات الأخرى..ومعاني الصلاح: الصلح، وهو كما يكون داخل المجتمع الواحد، يكون أيضاً بين المجتمعات وبعضها، أو بين الدول وبعضها. ومن معاني الصلاح صلاحة أو أهلية الولاية. وكل هذه المعاني ذات مضامين سياسية وإدارية في مفهوم المصلحة.

٦ـ لخص أحد الكتاب المعاصرين نتيجة بحثه عن مفهوم المصلحة في معاجم اللغة العربية بقوله: المصلحة في اللغة هي المنفعة حقيقة، وتطلق مجازاً على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، فيقال: إن التجارة مصلحة، وطلب العلم مصلحة، فهما سببان للمنافع المادية والمعنوية. والمصلحة بهذا المعنى ضد المفسدة، كما أن النفع نقيض الضرر. أما المنفعة فهي اللذة تحصيلاً أو إبقاءً. والمراد بالتحصيل جلب اللذة، والإبقاء والمحافظة عليها[٢].

٧ـ طالما أن المصلحة تعني المنفعة، وأن المفسدة تعني المضرة، فإن مفهوم المصلحة يعني (تحصيل المنفعة) و(درء المفسدة). على أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، أو أن درء المضرة مقدم على جلب المنفعة. ومن ثم فإن مفهوم المصلحة يتضمن درء المفسدة.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة فسد، ج٣، ص٣٣٥.

(٢) د. حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ١٤١٣ هـ. ص ٦.

**ثانياً: الخاصة:**

جاء في لسان العرب: الخاصة من الفعل(خصص)، خصّه بالشيء يخُصّه خَصّاً وخُصوصاً وخَصُوصِيّةً وخُصُوصِيّةً والفتح أفصح وخِصِّيصَى وخصّصَه واخْتصّه أَفْرَدَه به دون غيره ويقال اخْتصّ فلانٌ بالأَمر وتخصّصَ له إِذا انفرد وخَصّ غيرَه واخْتصّه بِبِرِّهِ ويقال فلا ن مُخِصٌّ بفلان أَي خاصّ به وله به خِصِّيّة . يقال خاصٌّ بيّن الخُصُوصِيّة وفعلت ذلك بك خِصِّيّةً وخاصّة وخَصُوصيّة وخُصُوصيّة، والخاصّةُ خلافُ العامّة، والخاصّة مَنْ تخُصّه لنفسك. والخاصّة الذي اخْتَصَصْته لنفسك[1].

ومن المعاني السابقة للفظ «الخاصة» في اللغة العربية، يمكن استنتاج الآتي:

١ـ لفظ «الخاصة» يفيد التفرد والاختصاص لفرد أو قلة من الناس دون الغير، في مفهوم المصلحة، فهو يفيد القلة العددية. وبانضمام لفظ المصلحة قبله فإن المصلحة الخاصة تعني مصلحة شخصية أي خاصة بفرد أو مجموعة قليلة من الناس، في مقابل الأكثرية أو الأغلبية، وهم عامة الناس.

٢ـ لفظ الخاصة يحمل دلالات مادية ومعنوية، وهي أشياء وأمور يختص بها الفرد أو (الخاصة) المجموعة القليلة من الناس في مقابل عامة الناس.

ومن ثم فإن المصلحة الخاصة هي النفع التام الشامل مادياً ومعنوياً والذي يخص الفرد صاحب المصلحة أو مجموعة قليلة من الناس دون غيرهم، ويدخل في ذلك دفع الضرر عنه أو عنهم.

**ثالثاً: العامة:**

جاء في لسان العرب: لفظ العامة من الفعل «عمم»، والشيء العميم أي التام، وجارية عميمة وعماء: طويلة تامة القوام والخلق، والعمم الجسم التام، وأمر عمم: تام عام. وعمهم الأمر: شملهم الأمر، يقال عمهم بالعطية، ورجل معم يعم القوم بخيره. قال مِعَمٌّ مِلَمٌّ إذا كان يَعُمُّ الناسَ ببرِّه وفضله ويَلُمُّهم أي يصلح أمرهم

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة خصص، ج ٧، ص ٢٤.

ويجمعهم. والعامة خلاف الخاصة، وفي الحديث سألت ربي أَن لا يُهْلِكَ أُمتي بسَنةٍ بِعامَّةٍ أي بقحط عامٍّ يَعُمُّ جميعَهم والباء في بِعامَّةٍ زائدة. والعم: الجماعة، وقيل الجماعة من الحي، وقيل الخلق الكثير، والعماعم الجماعات المتفرقون[1].

ومن المعاني السابقة للفظ «العامة» في اللغة العربية، يمكن استنتاج الآتي:

١ـ لفظ «العامة» يفيد الشمول والعموم، كما يشمل الأشياء المادية والأمور المعنوية.

٢ـ لفظ العامة يفيد العدد الكثير من الناس، وبانضمام لفظ المصلحة قبله، تصبح المصلحة العامة هي مصلحة الخلق الكثير أي مصلحة الجماعة، أو مصلحة المجتمع.

٣ـ وحيث إن المصلحة تعني المنفعة فإن المنفعة العامة تعني عموم النفع وشموله للجماعة المقصودة بالمصلحة.

ومن ثم فإن المصلحة العامة هي النفع التام الشامل مادياً ومعنوياً والذي يعم المجتمع صاحب المصلحة، ويدخل في ذلك دفع الضرر عنه.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة عمم، ج ٤، ص ٣١١٢

## المطلب الثاني
## في خطاب الوحي

**أ ـ القرآن الكريم:**

لم يرد لفظ «المصلحة» في القرآن الكريم، ولا لفظ «مفسدة»، ولكن ورد لفظ صلح، وفسد[1] ومشتقاتهما مثل صلاح وإصلاح ، وفسد وإفساد. وبالتأمل في آيات الذكر الحكيم التي ورد بها هذا اللفظ أو مشتقاته يمكن استنتاج الآتي:

**١ـ الإصلاح وفق مفهوم المخالفة:**

جاءت هذه الآية ضمن آيات سورة البقرة (الآيات من ٨ إلى ١٤) في وصف المنافقين، جاء في تفسير البيضاوي لهذه الآية: وكان من فسادهم في الأرض هَيْجُ الحروب والفتن بمحادعة المسلمين، ومعاونة الكفار عليهم بإفشاء الأسرار إليهم ، فإن ذلك يؤدي إلى فساد ما في الأرض من الناس والدواب والحرث. ومنه إظهار المعاصي والإلهاء بالدين فإن الإخلال بالشرائع والإعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم[2].

وجاء في تفسير ابن كثير: وكان فسادهم ذلك معصية الله؛ لأنه من عصى الله في الأرض أو أمر بمعصية الله، فقد أفسد في الأرض؛ لأن صلاح الأرض والسماء بالطَّاعة[3].

ويفهم من ذلك أن الفساد في الأرض يشمل ما عليها من الماديات وما ينظمها من شرائع، وأن سبب الفساد هو المعصية والعدول عن منهج الله عز وجل.

ومضمون ذلك أن الفساد يكون من جانبين: الأول: إفساد الأشياء والنظم الصالحة، والثاني: استبدال النافع من الماديات والنظم بالضار.

---

(١) لمزيد من المضامين والمعاني المتعلقة بمفهوم المصلحة، من خلال مادة «صلح»، و«فسد»، انظر، محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، د. ت، ص ٤١٠ ـ ٤١٢، ص ٥١٨ـ٥١٩.

(٢) ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ج١، ص ٣٥.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤، ج ١، ص ١٨٠.

وأما جوابهم: (إنما نحن مصلحون)، فقد جاء في تفسير المنار: هكذا شأن كل مفسد يدعي أنه مصلح في نفس إفساده، فإن كان على بينة من إفساده عارفاً أنه مضل فإنما يدعي ذلك لتبرئة نفسه من وصمة الفساد بالتمويه والمواربة، وإن كان مسوقاً إلى الإفساد بسوء التقليد الأعمى فهو يدعيه عن اعتقاد[1].

ومن ثم وفق مفهوم المخالفة فإن الإصلاح يكون من جانبين: الأول: العمل على إيجاد الأشياء والنظم الصالحة، والثاني: استبدال الضار منها بالنافع.

**٢ـ الصلاح من الشرع، والفساد من الهوى:**

قال الله عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ۝ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[المؤمنون: ٧٠، ٧١].

جاء في تفسير الطبري: ولو عمل الربّ تعالى ذكره بما يهوى هؤلاء المشركون وأجرى التدبير على مشيئتهم وإرادتهم وترك الحق الذي هم له كارهون، لفسدت السموات والأرض ومن فيهن؛ وذلك أنهم لا يعرفون عواقب الأمور والصحيح من التدبير والفاسد، فلو كانت الأمور جارية على مشيئتهم وأهوائهم مع إيثار أكثرهم الباطل على الحقّ، لم تقرّ السموات والأرض ومن فيهنّ من خلق الله، لأن ذلك قام بالحق[2].

وهنا دلالة على أن مصدر الفساد والإفساد هو الهوى، وأن مصدر الصلاح والإصلاح هو الحق أي الشرع. ومن ثم فإذا كان تحكيم الهوى يفضي إلى الفساد في الكون، فإنه. ووفق مفهوم المخالفة. لكي يتحقق الصلاح يجب تحكيم الشرع في كل أنظمة الحياة.

---

(١) محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج ١، ص ١٣٢.

(٢) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م، ج ١٩، ص٥٧.

### ٣ـ مضامين مفهوم المصلحة في القرآن الكريم:

مضامين عقيدية: ربطت كثير من الآيات بين الإيمان ومفهوم المصلحة دلالة على التلازم بين العقيدة وفعل الصلاح، ومن أمثلة ذلك:

اقتران الإيمان والصلاح: قال الله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[الأنعام: ٤٨].

جاء في تفسير الطبري: فمن صدَّق من أرسلنا إليه من رسلنا إنذارهم إياه، وقبل منهم ما جاءوه به من عند الله، وعمل صالحًا في الدنيا =﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾، عند قدومهم على ربهم، من عقابه وعذابه الذي أعدَّه الله لأعدائه وأهل معاصيه، ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، عند ذلك على ما خلَّفوا وراءهم في الدنيا[1]. وهذا دليل على التلازم بين الإيمان والعمل الصالح.

اقتران التقوى والصلاح، ويدل عليه قول الله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى ۙ فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[الأعراف: ٣٥].

جاء في تفسير المنار: والمعنى، إن يأتكم رسل من أبناء جنسكم البشر يتلون عليكم آياتي التي أنزلتها عليهم في بيان ما أفرضه عليكم من الإيمان والأعمال الصالحة المصلحة، وما أحرمه عليكم من الشرك والأعمال المفسدة .فمن اتقى ما نهيت عنه وأصلح نفسه بما أوجبت عليه، فلا خوف عليهم مما يترتب على التكذيب والعصيان من عذاب الدنيا والآخرة، ولا هم يحزنون عند الجزاء يوم القيامة ولا في الدنيا كحزن غيرهم[2]. وهنا تربط الآية بين فعل الصلاح والتقوى وما جاء به الرسل عليهم السلام.

---

(١) المرجع السابق، ج ١١، ص٣٦٩.

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج ٨، ص ٣٦٥.

**مضامين اقتصادية:**

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[البقرة:٢٠٥].

ومما جاء في تفسير المنار: أن المراد ب (تولى) صار والياً له حكم ينفذ وعمل يستبد به، وإفساده حينئذ يكون بالظلم مخرب العمران وآفة البلاد والعباد، وإهلاكه الحرث والنسل يكون إما بسفك الدماء والمصادرة في الأموال، وإما بقطع آمال العاملين من ثمرات أعمالهم وفوائد مكاسبهم. ومن انقطع عمله، إلا الضروري الذي به حفظ الدماء، ولا حرث ولا نسل إلا بالعمل، فالبلاد التي يفشو فيها الظلم تهلك زراعتها، وتتبعها ماشيتها، وتقل ذريتها، وهذا هو الفساد والهلاك الصوريان، ويفشو فيها الجهل، وتفسد الأخلاق، وتسوء الأعمال، وهذا هو الفساد والهلاك المعنويان[1].

جاء في تفسير الطبري: وقد يدخل في «الإفساد» جميع المعاصي، وذلك أن العمل بالمعاصي إفساد في الأرض، فلم يخصص الله وصفه ببعض معاني «الإفساد» دون بعض[2].

ومن ذلك يتبين أن الفساد الاقتصادي والاجتماعي المتمثل في هلاك الحرث والنسل، هو أعظم أنواع الفساد لذا خصته الآية بالذكر فمنه تأتي كل أنواع الفساد في الأرض. وختمت الآية الأمر بالرفض المطلق للفساد والنهي عنه أيًّا كان نوعه أو حجمه، بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾، وهنا دليل من الشريعة على الأمر بدرء المفسدة.

قال الله تعالى: ﴿وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[هود:٨٥].

---

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٩٩.

(٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، ج ٤، ص ٢٣٩.

وردت هذه الآية على لسان نبي الله شعيب عليه السلام، وقد جاء في تفسير الطبري: يدعو شعيب عليه السلام قومه إلى إيفاء الكيل والميزان بالعدل، بأن يوفوا أهل الحقوق التي هي مما يكال أو يوزن حقوقهم على ما وجب لهم من التمام بغير بخس ولا نقص. كما يدعو قومه ألا ينقصوا الناس حقوقهم التي يجب عليهم أن يوفوهم كيلاً أو وزناً أو غير ذلك. كما يدعو قومه ألا يسيروا في الأرض بمعاصي الله[1].

وفي الآية الكريمة توجيهات اقتصادية قوامها إيفاء الناس حقوقهم بالعدل سواء في الكيل والميزان وغير ذلك. كما تشير إلى نقصان الكيل والميزان وبخس الحقوق يرتبط بالفساد في الأرض. ووفق مفهوم المخالفة فإن من مقتضيات المصلحة إيفاء حقوق الغير بالعدل وعدم بخس الناس أشياءهم، ويلاحظ من ذلك شمول المعنى لكل أطراف التبادل سواء المشترين أو البائعين، ولكل الحقوق سواء كيل أو وزن أو غيره. ولا شك أن الالتزام بتلك التوجيهات القرآنية يبث الثقة بين المتعاملين مما يؤدي إلى دوران حركة الإنتاج ومن ثم الرخاء والاستقرار.

**مضامين سياسية:**

قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[الحجرات: ٩].

جاء في تفسير الطبري: وإن طائفتان من أهل الإيمان اقتتلوا، فأصلحوا أيها المؤمنون بينهما بالاحتكام إلى كتاب الله، فإن أبت إحدى هاتين الطائفتين الإجابة إلى حكم كتاب الله، وتعدت ما جعل الله عدلاً بين خلقه، وأجابت الأخرى منهما، فقاتلوا التي تعتدي وتأبى الإجابة إلى حكم الله. فإن رجعت الباغية بعد قتالكم إياهم إلى الرضا بحكم الله في كتابه، فأصلحوا بينها وبين الطائفة الأخرى التي

---

(١) المعجم السابق، ج ١٥، ص ٤٤٦.

قاتلتها بالعدل يعني بالإنصاف بينهما، وذلك حكم الله في كتابه الذي جعله عدلاً بين خلقه[1].

يظهر البعد النظامي والسياسي في مفهوم المصلحة العامة من بيان لمنهج الممارسة السياسية في حالة «الحرب الأهلية». وبالتأمل في هذا النموذج من خطاب الوحي نجد أن السلام والأمن، وحفظ الأنفس والأموال من الهلاك بالسعي بين الطائفتين المتقاتلتين درءاً لمفاسد النزاعات والخلافات والاقتتال، والحيلولة بين مجتمع المؤمنين وبين هذه المفاسد بكل السبل المشروعة من الوساطة والعدل فيها، وإلا فوسائل القوة ضد الطرف المعتدي الذي لا ينصاع للوسائل الحميدة[2].

قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[النور: ٥٥].

جاء في تفسير الشنقيطي: ذكر الله جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من هذه الأمة ليستخلفنهم في الأرض: أي ليجعلنهم خلفاء الأرض الذين لهم السيطرة ونفوذ الكلمة، ومن ثم فإن طاعة الله والإيمان به والعمل الصالح سبب للقوة والاستخلاف في الأرض ونفوذ الكلمة[3].

إن الإيمان المقرون بالصلاح شرط للتمكين والاستخلاف بما يعنيه من تحقيق القوة السياسية والأمنية والاقتصادية، وبالمقابل فإن الانفصام بين الإيمان والعمل الصالح يفضي إلى وقوع مفاسد تحول دون تحقيق موعود الآية الكريمة.

---

(١) المرجع السابق، ج ٢٢، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: فوزي علي خليل، مفهوم المصلحة العامة في التراث السياسي الإسلامي: دراسة تطبيقية على فترة الخلافة الراشدة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨م، ص ٥٨.

(٣) محمد الأمين الشنقيطي أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، المكتبة الشاملة، ج ٦، ص ٣٦.

قضية سياسية أخرى تتعلق بمن يتولى الشأن السياسي في غياب ولي الأمر (الخليفة)، وتشير إليها وصية موسى عليه السلام لأخيه ووزيره هارون، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۚ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[الأعراف: ١٤٢].

جاء في تفسير ابن عاشور: وقد جمع موسى عليه السلام، في وصيته ملاك السياسة بقوله: ﴿وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾، فإن سياسة الأمة تدور حول محور الإصلاح. وهو جعل الشيء صالحاً، فجميع تصرفات الأمة وأحوالها يجب أن تكون صالحة. ودلك بأن تكون الأعمال عائدة بالخير والصلاح لفاعلها وغيره، وقوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾. تحذير من الفساد بأبلغ صيغة لأنها جامعة بين نهي والنهي عن فعل تنصرف صيغته أول وهلة إلى فساد المنهي عنه وبين تعليق النهي باتباع سبل المفسدين[1].

**مضامين اجتماعية:**

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾[النساء: ٣٥].

جاء في تفسير ابن كثير: إذا وقع الشقاق بين الزوجين، أسكنهما الحاكم إلى جانب ثقة، ينظر في أمرهما، ويمنع الظالم منهما من الظلم، فإن تفاقم أمرهما وطالت خصومتهما، بعث الحاكم ثقة من أهل المرأة، وثقة من قوم الرجل، ليجتمعا وينظرا في أمرهما، ويفعلا ما فيه المصلحة مما يريانه من التفريق أو التوفيق، وتشوف الشارع إلى التوفيق[2].

---

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، المكتبة الشاملة، ج ٥، ص ٤٤٤.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢٩٦.

وعندما تنشب الخلافات بين الزوجين يوجه الشارع الحكيم بإصلاح الخلل، حفاظاً على بناء الأسرة وتماسكها، وذلك بمعرفة حكمين مصلحين يرومان الإصلاح والتوفيق، وهو نموذج للمضمون الاجتماعي لمفهوم المصلحة.

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

[البقرة:٢٢٠]

وهنا إصلاح شأن اليتامى من الأمور الاجتماعية التي تدخل في مفهوم المصلحة، ومما جاء في تفسير الجلالين: من المصلحة تنمية أموال اليتامى ولا حرج في مخالطة نفقتهم بنفقة وليهم فهم إخوان في الدين ومن شأن الأخ أن يخالط أخاه، والله عز وجل يعلم المفسد لأموالهم بمخالطته من المصلح، فيجازي كلاً منهما، وإباحة هذه المخالطة رفع للحرج في التعامل مع أموال اليتامى وهو سبحانه غالب على أمره حكيم في صنعه(١).

ومن خلال دراسة النماذج السابقة الدالة على مفهوم المصلحة من خلال مادة «صلح» ومادة «فسد» في القرآن الكريم، يمكن رصد النتائج الآتية:

١ـ لما كان الإنسان مكلفاً بمهمة الاستخلاف في الأرض، فإن الخالق جل شأنه سخر الكون لهذا الإنسان، وأنه تعالى هيأ الأرض صالحة لتسهيل مهمة إعمارها.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[الأعراف:٥٦].

جاء في تفسير المنار: والإفساد بعد الإصلاح أظهر قبحاً من الإفساد على الإفساد، فإن وجود الإصلاح أكبر حجة على المفسد إذا هو لم يحفظه ويجري على سننه(٢).

---

(١) المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ٢٢٦..

(٢) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج ٨، ص ٤١٠.

ومن ثم فإن صلاح الأرض هو الأصل، بينما الفساد خروج عن الأصل فهو أمر طارئ يحدثه الإنسان بخروجه عن المنهج الإلهي، فكل ما في الكون صالح ومهيأ لمنفعة الإنسان إذا اتبع نظام الخالق ﷻ في قضية الاستخلاف. ومن ثم كي تعود الحال إلى وضعها الطبيعي يجب إزالة هذا العارض وهو الفساد. ومقتضى ذلك اتباع ما جاءت به الشريعة من أوامر بجلب المصالح ونواهي بدرء المفاسد.

٢. الإنسان مأمور شرعاً بتحصيل المصلحة، كما أنه مأمور شرعاً بدفع المفسدة، وهذا الدفع نوع من تحصيل المصلحة، ولذا فالأمر الشرعي على سبيل الوجوب فهو متضمن الثواب والعقاب.

٣. من مقتضيات إصلاح الفساد أن يقوم الصالحون المصلحون بالدفاع عن كل ما هو صالح من أشياء أو نظم تحقق مصلحة ونفع الإنسان. وهنا لابد من تصدي المصلحين للمفسدين، في حسم الصراع بين الخير والشر، وهو أمر حتمي لأنهما ضدان لا يجتمعان، حيث إنه بدون الذب عن المصلحة يستشري الفساد في الأرض.

قال الله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[البقرة:٢٥١].

جاء في تفسير ابن عاشور: أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضاً آخر بتكوين الله وإيداعه قوة الدفع وبواعثه في الدافع لفسدت الأرض، أي من على الأرض، واختل نظام ما عليها[١].

وفي ذلك دلالة على سنة التدافع الموجهة لتحقيق الجانب الآخر للمصلحة، وهو منع الفساد في الأرض، ونظراً لأهميته البالغة كان درء المفاسد أولى من جلب المصالح

---

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ٤١٤.

ويحتمل التدافع عدة معان: فهو وسيلة للحيوية والحركة والنمو وانطلاق الطاقات، وله صوره ودرجاته المتعددة بداية من الحوار ومروراً بالجدل والمناظرة والمنافسة والسباق والمواجهة والمغالبة وانتهاءً بالصراع أو القتال، وكل هذه الصور مشروعة، كما أنها في نفس الوقت محكومة بضوابط من شرع الله، علماً بأن المدافعة التي تبني ولا تهدم تشكل حجر الزاوية في تقدم الإنسانية وبقائها[1].

وفي هذا التدافع والمواجهة حث للمصلحين على تحقيق المصلحة والقضاء على المفسدة، وبالتالي تصبح قضية الصلاح والإصلاح قضية الوجود والحياة ودونها الأرواح والمهج. ولكي يظفر المصلحون بالتغلب على التحدي وإزالة الفساد وحسم قضية التدافع لصالحهم، يتعين عليهم انتهاج السبيل الرباني بالسير وفق السنن الكونية.

فالصلاح والإصلاح قوام الحياة ومسلك الأنبياء وغاية رسالات السماء، ومن ذلك قول شعيب عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَرَزَقَنِى مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[هود:٨٨].

٤ـ شمول وعموم مفهوم المصلحة حيث عبر عن المصالح المادية والمصالح المعنوية، كما أن صلاح الباطن أساس لصلاح الظاهر. وللدلالة على اتساع مفهوم المصلحة ونقيضه المفسدة عبر القرآن الكريم عنه بألفاظ أخرى كثيرة مبثوثة في ثنايا الكتاب العزيز، ومنها: الخير والشر، النفع والضر، الحسنات والسيئات، المعروف والمنكر، الحلال والحرام، الطاعة والمعصية، الهدى والضلال، التقوى والفجور. الحق والباطل، القوة والضعف، العز والذل.

---

(١) انظر: د. محمد أمحزون، الإعجاز السنني في القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، ٢٠٠٦، ص ١٤٤. ولمزيد من التفصيل حول سنة الله في التدافع بين الحق والباطل (قانون التدافع)، انظر: د. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ= ١٩٩٣م، ص ١٩ . ٣٥.

وقد أشار إلى بعض من هذه المصطلحات الإمام عز الدين بن عبد السلام، فقال: ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد[1].

قال الله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾[ص: ٢٨].

٥ المعنى الزمني لمفهوم المصلحة كما عبر عنه القرآن الكريم يشمل الدنيا والآخرة، فقد جاء قول الله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]

جاء في تفسير ابن كثير: هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحا - وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى وسنة نبيه - من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وإن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله، بأن يحييه الله حياة طيبة في الدنيا، وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة[2].

وجاء في تفسير الزمخشري: المؤمن مع العمل الصالح موسراً كان أو معسراً يعيش عيشاً طيباً إن كان موسراً فلا مقال فيه، وإن كان معسراً فمعه ما يطيب عيشه وهو القناعة والرضا بما قسمه الله. وأما الفاجر فأمره على العكس: إن كان معسراً فلا إشكال في أمره، وإن كان موسراً فالحرص لا يدعه أن يتهنأ بعيشه[3].

فأمر المؤمن كله خير، كما قال رسول الله ﷺ: عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله

---

(١) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م، ص ٦.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٦٠١.

(٣) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف، المكتبة الشاملة، ج ٣، ص ٣٩٧.

خير وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له[1].

**ب ـ السنة النبوية:**

من المسلم به أن السنة المطهرة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم المصدر الأول والأساس، وكلاهما وحي من عند الله تعالى، حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[النجم: ٣. ٤].

وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[النساء:١١٣].

وقال عليه الصلاة والسلام: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»[2].

وعن علاقة السنة بالقرآن الكريم، قال الإمام الشافعي: وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نص كتاب فاتبعه رسول الله ﷺ كما أنزل الله. والآخر: جملة بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها عاماً وخاصاً وكيف أراد أن يأتي به العباد وكلاهما اتبع فيه كتاب الله[3].

وفي ذلك قال الإمام ابن قيم الجوزية: السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها، والثاني أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له، والثالث أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام فلا تعارض القرآن بوجه ما[4].

---

(١) رواه مسلم، باب المؤمن أمره كله خير، رقم ٥٣١٨.

(٢) أخرجه أبو داود، باب لزوم السنة، رقم ٣٩٨٨، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داوود، رقم ٤٦٠٤.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، د. ط، ص ٩١.

(٤) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة الشاملة، ج ٢، ص ٢٢٣.

فعلاقة السنة بالقرآن كما قال الشاطبي: تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له[1].

إن السنة التي لها هذه الأهمية في التشريع إنما هي السنة الثابتة عن النبي ﷺ بالطرق العلمية والأسانيد الصحيحة المعروفة عند أهل العلم بالحديث ورجاله[2].

ومن ثم تتضافر أدلة الكتاب والسنة في تأصيل مفهوم المصلحة، ويمكن بيان ذلك من خلال الإشارة إلى بعض النماذج من الأحاديث النبوية التي تشير إلى مفهوم المصلحة ونقيضه المفسدة، وذلك على النحو الآتي:

١- صلاح القلب يؤدي إلى صلاح الجسد، والعكس صحيح، ويدل على ذلك الحديث الشريف: جاء عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا لكل ملك حمى ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»[3].

وهنا إشارة واضحة إلى أن صلاح العقل يفضي إلى صلاح العمل، حيث أن العقل مكانه القلب، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[الحج:٤٦].

إن الباطن وهو الجانب المعنوي في الإنسان هو المسئول عن أعمال الجوارح، ومن ثم فإن ما يفعله الإنسان من مصالح أو مفاسد سواء له أو لغيره مرده إلى طبيعة

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة الشاملة، ج ٣، ص ٣٣٦ وما بعدها، ج ٤، ص ١٢ وما بعدها.

(٢) محمد ناصر الدين الألباني، منزلة السنة في الإسلام، المكتبة الشاملة، ص ٢٠.

(٣) رواه البخاري، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم ٥٠.

وصف هذا الباطن. ويتلاقى ما ورد في الحديث الشريف مع ما سبق بحثه في القرآن الكريم من ضرورة ارتباط الاعتقاد بالعمل. ومن ذلك أن الفكر يرتبط بالعمل، ولابد ليكون الفكر صالحاً أن يكون على مقتضى النظر الشرعي، لا وفق الهوى والتشهي.

٢ـ عن ابن كعب بن مالك الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه»[١].

٣ـ وثمة ارتباط بين صلاح المال وصلاح المرء، حيث جاء عن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: نعم المال الصالح للرجل الصالح[٢]. وفي ذلك مدح للمال الصالح وصاحبه الصالح، فالإنسان الصالح هو من يكتسب ماله من حله ويضعه في مستحقه.

٤ـ ويأتي بعد آخر للمفهوم الإسلامي للمصلحة وهو البعد الزمني، حيث يمتد العمل الصالح المتمثل في الصدقة الجارية أو العلم النافع أو الولد الصالح يدعو لوالديه بعد الممات، يمتد ذاك العمل الصالح إلى أفق أبعد من الحياة الدنيا، يمتد أثره إلى الآخرة. ومن ثم فإن العمل الصالح بمفهومه الواسع يصبح بلا حدود، فيشمل الدنيا ويعبر بالإنسان إلى ما بعد الموت. جاء عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له[٣].

ولهذا الحديث دلالة عظيمة على مدى شمول العمل الصالح ماديا ومعنويا وفي الدنيا والآخرة. وبمعنى آخر فإن العمل النافع أو المنفعة بمفهومها الإسلامي تشمل الماديات والمعنويات وتمتد زمنياً إلى مدى أبعد من الحياة الدنيا فيتسع مداها إلى الحياة الآخرة.

---

(١) سنن الترمذي، باب ما جاء في أخذ المال بحقه، صححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي، رقم ٢٣٧٦.

(٢) صححه الألباني في مشكاة المصابيح، رقم ٣٧٥٦ ، تخريج أحاديث مشكلة الفقر للألباني، رقم ١٩.

(٣) صحيح مسلم، باب ما يلحق الإنسان من ثواب بعد وفاته، رقم ٣٠٨٤.

من خلال دراسة مفهوم المصلحة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، يمكن الوصول إلى النتائج الآتية:

١. المصلحة تتكون من شقين: الأول: جلب النفع، والثاني: دفع الضرر.

٢. موضوع المصلحة يشمل الكون (الأرض والسموات) وما فيه من مخلوقات ونظم بمعناها الواسع (شمول مادي ومعنوي)

٣. ارتباط المصلحة بالشرع، وارتباط المفسدة بالهوى.

٤. شمول مفهوم المصلحة على مضامين ودلالات عقدية وسياسية واقتصادية واجتماعية.

٥. شمول مفهوم المصلحة للحياة الدنيا والحياة الآخرة، بمعنى اتساع المدى الزمني لمفهوم المصلحة أو المنفعة.

٦. الأصل أن الكون وجد على حال الصلاح وفق ما هيأه الخالق سبحانه للإنسان ليقوم بمهمة الاستخلاف ووفق قانون التسخير، بينما الفساد أمر عارض يتسبب فيه الإنسان بخروجه عن المنهج الإلهي، ومن ثم كان المطلوب شرعاً وعلى سبيل الوجوب والقطع هو تحصيل المصلحة ودرء المفسدة، على أن ذلك يرتبط بالثواب والعقاب والسنن الإلهية في هذا الكون.

٧. جلب المصالح ودرء المفاسد يندرج ضمن سنة التدافع، مما يقتضي ضرورة وجود مقومات الغلبة لدى المصلحين لحسم القضية لصالحهم في سياق النزاع بين الحق والباطل. ومن ثم يجب الإعداد بكل المستطاع من قوة بمعناها المعنوي (الإيمان) وبمعناها المادي وفق متطلبات العصر.

## المبحث الثاني
## تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة
### المطلب الأول
### مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في أصول الفقه والقواعد الفقهية

المستقريء لتعريفات المصلحة لدى علماء الإسلام من الأصوليين يجد أن عباراتهم متباينة في تعريفها والتعبير عنها، ولكن ظلت غايتهم واحدة وهي تحقيق مقصود الشريعة. هذا التباين في الرؤى أثرى موضوع المصلحة كثيراً، حيث كشف عن الأبعاد المختلفة لها، مما ساهم في تعميق التأصيل الإسلامي لمفهوم المصلحة. وستعرض الدراسة أهم تعريفات المصلحة لدى بعض علماء الأصول الذين اهتموا بموضوع المصلحة

**١ـ تعريف المصلحة عند الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ).**

قال الإمام الغزالي: أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم[1].

ويلاحظ هنا أن الإمام الغزالي وضع تعريفاً عرفياً مجرداً للمصلحة أي وفق ميزان العقل فقط، فالمنفعة والمضرة يحددهما العقل والتجربة، ومن ثم تكون المصلحة خاضعة للتقدير الشخصي، ولا شك أن تقدير الخلق للمصلحة يتفاوت بينهم، مما يعني وجود تناقض ومن ثم صراع بين المصالح. وفي ظل غياب معيار موحد لتحديد المصالح، وفي ظل غياب نظام عام للتنسيق والموازنة والترجيح بين المصالح المتعارضة، فإن الغلبة تكون للأقوى، وهو ما عرف في الفكر الغربي بالداروينية الاجتماعية والصراع من أجل البقاء.

ولذا يلاحظ أن الإمام الغزالي استدرك كلامه بقوله: «ولسنا نعني به ذلك»، ليقدم التعريف الإسلامي للمصلحة فقال: لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على

---

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م، ص ١٧٤.

مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[1].

بين الإمام الغزالي أن المصلحة هي المحافظة على مقاصد الشريعة الإسلامية، ثم يوضح الأصول الخمسة الأساسية لمقاصد الشريعة، ومن ثم فإن حفظ هذه الأصول هو المصلحة، وتفويت أو انتقاص هذه الأصول هو المفسدة ويتعين دفعها؛ لأن دفع المفسدة يعد في حد ذاته مصلحة.

المصلحة الشرعية عند الإمام الغزالي تنطبق مع مقاصد الشريعة وتنضبط بها، ومن جانب آخر فإنه لا تطابق دائماً بين المصلحة وفق ميزان العقل، والمصلحة وفق ميزان الشرع.

ومعنى ذلك، أن الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وفي عرف الشارع، فالمصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس؛ فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى لا تكون في الواقع مصالح بل أهواء وشهوات زينتها وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح[2].

وفي كتابه شفاء الغليل (وهو سابق في تأليفه عن المستصفى) كان قد بين الإمام الغزالي تعريفه للمصلحة الشرعية، فقال: المصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، ترجع (أي المصلحة) إلى رعاية أمر مقصود (أي للشارع)، أما المقصود فينقسم إلى: ديني ودنيوي، وكل واحد ينقسم إلى: تحصيل، وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة يعني ما قصد بقاؤه فانقطاعه مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة، فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء، ودفع المقاطع، وللتحصل على سبيل الابتداء، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص ٤٣٨.

(٢) انظر د. حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ص ٦.

المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب[1]. ومعنى هذا أن مضمون تعريف المصلحة واحد في الكتابين، مع الاختلاف في الألفاظ.

ومصطلح «المناسب» أو «المناسبة» من المصطلحات التي درج عليها الأصوليون، وهو المرادف لمصطلح المصلحة. فالمناسب عند الإمام الغزالي هو ما يشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، حيث قال في وصفه للمصلحة: وإذا أطلقنا هذا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس[2].

وقال الإمام فخر الدين الرازي: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة[3].

وبالتأمل في تعريف الإمام الغزالي للمصلحة من خلال النصوص السابقة، يلاحظ الآتي:

١ـ الجمع بين المصلحة والوسيلة المؤدية إليها، حيث قال الغزالي: «فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»، فعبارة «كل ما يتضمن...» شملت المصلحة في حد ذاتها والوسيلة المؤدية إليها. وبالمثل الجمع بين المفسدة والوسيلة المؤدية إليها، حيث قال: «وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»، فعبارة «كل ما يفوت...» شملت المفسدة في حد ذاتها والوسيلة المؤدية

---

(١) أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد عبيد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م، ص ١٥٩.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ١٧٤.

(٣) انظر: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، الجزء ٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م، الجزء ٥، ص ١٥٧. ونفس المعنى في: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الجزء ١، بيروت: دار الفكر، ١٢٥٥هـ، ص ٣١٩.
ومن كتابات المعاصرين: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

إليها. ومعلوم أن هناك فرق بين الغاية والوسيلة. فالمصلحة هي غاية ومقصود الشريعة، بينما الوسيلة المفضية إلى تحقيقها ليست كذالك.

٢ـ الاتساع الزمني لمفهوم المصلحة، حيث أوضح الغزالي أن المصالح دنيوية وأخروية، على أن مصالح الإنسان في الدنيا وسيلة لتحقيق مصالحه في الآخرة.

٣ـ الاتساع الموضوعي لمفهوم المصلحة، حيث إن حفظ الأصول الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، يستوعب كل مجالات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

**٢ـ تعريف المصلحة عند الإمام عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ):**

يعد الإمام عز الدين بن عبد السلام من أبرز العلماء الذين اهتموا بموضوع المصلحة، وقد تناول مفهوم المصلحة في مواضع كثيرة من كتاباته، ومنها أنه بين حقيقة المصالح والمفاسد، فقال: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية[1].

ثم قام بتوضيح هذا التعريف فقال: المصالح ضربان: أحدهما: حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق وقتل الجناة ... والتعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص ١٢.

والشبهات المكروهات، والترفهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات، فإنها مصالح نهى عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد الحقيقية وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب[1].

وبالتأمل في تعريف الإمام عز الدين ابن عبد السلام للمصلحة من خلال النصوص السابقة، يلاحظ الآتي:

١. على عكس ما ذهب إليه الإمام الغزالي في تعريفه للمصلحة، فإن الإمام العز ابن عبد السلام ميز بين المصلحة والوسيلة المؤدية إليها، كما ميز بين المفسدة والوسلة المؤدية إليها، وبذلك يتسق تعريفه لمفهوم المصلحة مع كونها غاية ومقصود الشريعة، حيث الوسائل ليست غايات في حد ذاتها، وإنما يتوسل بها لتحقيق الغايات.

٢. الجمع بين اللذات والأفراح يعني الجمع بين الجانب المادي والجانب النفسي في تعريف المصلحة، وأكد هذا المعنى الإمام الرازي بقوله: المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه[2].

وفي موضع آخر قال الإمام الرازي: النفع عبارة عن تحصيل اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والضرر عبارة عن تحصيل الألم أو ما يكون وسيلة إليه[3].

وفي موضع آخر وهو يبين أن المصلحة يعبر عنها بأنها المناسب، قال الإمام الرازي:

وقال الرازي: الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة، ثم هذا التحصيل والإبقاء قديكون معلوماً وقد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج ٦، ص ١٧٩.

(٣) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٠٧. ١٠٨.

طريقا إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه[1].

وعبر عضد الدين الأيجي عن نفس المعنى فقال: والمصلحة: اللذة ووسيلتها، والمفسدة: الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني، دنيوي وأخروي[2].

وهكذا تضافرت أقوال العلماء مع تعريف الإمام عز الدين ابن عبد السلام للمصلحة بمفهومها الشامل: فهي تشمل الجوانب الحسية والنفسية، وتستوعب مصالح الدنيا ومصالح الآخرة.

والجدير بالذكر أن اللذة والألم كما هي عند علماء الأصول عز الدين بن عبدالسلام، والفخر الرازي وعضد الدين الإيجي، ليست كما هي عند فلاسفة المذهب المنفعي[3]، الذين يخضعون مثل هذه المفاهيم لميزان العقل البشري والتقديرات الشخصية والرغبات الفردية والتجارب الحسية واعتبار الجوانب المادية فقط. بينما كما هي عند الأصوليين، فإن مفاهيم اللذة والألم والفرح والغم، كلها منضبطة بميزان الشرع، ويأخذ في اعتبارها الحياة الدنيا والحياة الآخرة معاً، وكل ذلك مستبعد في الرؤية المعرفية الغربية عموماً، والفلسفة النفعية خصوصاً، مما أدى إلى اختلاف المضمون والدلالة في الحالتين، ومرد ذلك إلى اختلاف المرجعية والغايات والوسائل في الجانبين.

٣ـ ذهب الإمام عز الدين بن عبد السلام ـ كغيره من الأصوليين ـ إلى شمول مفهوم المصلحة في المجال واتساعه في الزمن فجمع مصالح الدارين، ولكن يبدو أنه ميز إلى حد ما بين مصدر معرفة المفهوم في الدنيا والآخرة. فعن مصالح الآخرة قال: «أما لذات الآخرة وأسبابها وآلامها وأسبابها، وغمومها وأسبابها، فقد دل عليه الوعد

---

(١) المرجع السابق، ج ٥، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) عضد الدين الأيجي، شرح مختصر منتهى الأصول لابن الحاجب، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، الجزء ٢، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م، ص ٢٣٩.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول مذهب اللذة الأناني، انظر د. توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٣م، ص ٤١ ـ ٧٤.

والوعيد، والزجر والتهديد[1]. أي معلومة عن طريق الوحي، بمعنى أن ليس للاجتهاد دخل فيها.

وعن مصالح الدنيا قال: فأما لذات الدنيا وأسبابها وآلامها وأسبابها، وغمومها وأسبابها، فمعلومة بالعادات[2]. أي معلومة عن طريق العقل والتجربة.

فقوله «معلومة بالعادات» يلمح منه تأثر الإمام عز الدين بن عبد السلام بالمعتزلة في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو ما يتعلق بدور العقل مع النقل في إدراك المصالح والمفاسد ومدى استقلال كل منهما عن الآخر في ذلك، وهو يرى أن العقل يستقل بإدراك معظم مصالح الدنيا ومفاسدها[3].

ويبدو التأثير الاعتزالي عند الإمام ابن عبد السلام في موضع آخر، عندما قال: أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته ومفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها[4].

وأكد كلامه في موضع آخر، فقال: وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل[5].

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) انظر: د. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م، ص ٢٥٦. ٢٥٧.

(٤) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١ ص ١٢.

(٥) المرجع السابق، ج ١ ص٨.

وقال أيضا: ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل[1].

وفي موضع آخر بين أن مصالح الآخرة خالصة ولا يشوبها ألم، فقال: وأما دار الكرامة فإن اللذة تحصل فيها من غير ألم يتقدمها أو يقترن بها[2].

وفي موضع آخر قال: واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها، أو سابق، أو لاحق[3].

**٢ـ تعريف المصلحة عند الإمام أبو اسحق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ).**

وضع الإمام الشاطبي مقدمة كلامية مسلمة في مؤلفه «الموافقات في أصول الشريعة»، فقال: وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[4].

ثم قدم مفهومه للمصلحة فقال: وأن المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر إليها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلق الخطاب الشرعي بها.

فأما النظر الأول، فإن المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت.

فإن المصالح الدنيوية ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلص كونها مصالح محضة، وأعني المصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو

---

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٥.
(٢) المرجع السابق، ج ١ ص٨.
(٣) المرجع السابق، ج ١ ص ٧.
(٤) الشاطبي، الموافقات، الجزء ٢، ص ٤.

كثرت... كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات الكثير... فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً[1].

وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلق الخطاب بها شرعًا فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل[2].

وفي موضع آخر، عرف الإمام الشاطبي المصالح والمفاسد، فقال: المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة شرعاً، إنما تُعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية[3].

وفي مؤلفه الاعتصام، أكد الإمام الشاطبي تعريفه للمصلحة، بقوله: المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب للمصالح ودرء للمفاسد على

---

(١) المرجع السابق، الجزء ٢، ص ٤٤. ٤٥.

(٢) المرجع السابق، الجزء ٢، ص ٢١.

(٣) المرجع السابق، الجزء ٢، ص ٦٣.

وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين[1].

ويعترض أحد المعاصرين على هذا التعريف؛ لاستعماله في تعريفه للمصلحة لفظ «المصالح» الذي هو من جنس المعرف (أي أن المعرف أعيد في التعريف، وهو ما يسمى في اللغة بالدور)، ويرى أنه لو غير لفظ «المصالح» و«المفاسد» في التعريف بلفظ «المنافع» و«المضار» لكان التعريف أحسن وأسلم من المعارضة، فيصبح على النحو الآتي: المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب للمنافع ودرء للمضار على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين[2].

وبالتأمل في تعريف الإمام الشاطبي للمصلحة من خلال النصوص السابقة، يلاحظ الآتي:

١. بدأ الإمام الشاطبي تحليله بمسلمة مضمونها أن الشريعة إنما وضعت لجلب سعادة الدارين. ثم بين أن المصالح والمفاسد الخالصة في الدنيا عزيزة الوجود (وهو نفس كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام)؛ ومن ثم يمكن القول بأن الصلاح والفساد أمر نسبي، ويفهم من حيث الجهة الغالبة، فإذا كان الغالب هو المصلحة سميت مصلحة، وإذا كان الغالب هو المفسدة سميت مفسدة، على أن الطلب الشرعي يقصد جلب المصلحة ودرء المفسدة، أي يقصد الجهة الغالبة لا غير، ولا يقصد ما يشوب المصلحة (الغالبة) من مفسدة أو مشقة، أو ما يشوب المفسدة (الغالبة) من مصلحة أو لذة، ويؤكد على أن المصلحة المستجلبة والمفسدة المستدرأة تكون من حيث اعتبار الشارع، لا من حيث أهواء النفوس وشهواتها.

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، الجزء ٢، ص ١١٣.

(٢) انظر: د. عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م، ص ٢٥٠.

كما بين الإمام الشاطبي أن المصلحة المعتبرة شرعاً هي المصلحة الحقيقية، وبدون الاعتبار الشرعي لا تكون مصلحة حقيقية بل مصلحة متوهمة، وبمعنى آخر فإنها تصبح مفسدة. وبالاعتبار الشرعي فقط تحقق المصلحة سعادة الدارين، وهنا يتبين اتساع الأفق الزمني لمفهوم المصلحة الذي يشمل الدنيا والآخرة، بل إن مصالح الدنيا وسيلة لتحقيق مصالح الآخرة، مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين مصالح الدارين.

٢ـ يلاحظ من تعريف الإمام الشاطبي للمصلحة أعلاه وكما جاء في «الاعتصام» في سياق كلامه عن مصالح الدنيا أنها «على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال»، وذلك على النقيض تماماً من كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام عن مصالح الدنيا أنها «معلومة بالعادات».

والمتأمل في نصوص مؤلفه «الموافقات» يجد أن الإمام الشاطبي يؤكد رأيه نفيه تماماً قاعدة الحسن والقبح العقليين، حيث قال: كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على نفي قاعدة التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا، فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح؛ فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً[1]. ومما سبق يلمح تأثر الإمام الشاطبي بالنظر الأشعري الذي ينفي دور العقل في التحسين والتقبيح، مما يعني أنه ينفي استقلال العقل بإدراك المصالح الدنيوية.

وخلاصة الأمر أنه إذا كان الإمام عز الدين ابن عبد السلام قد وافق المعتزلة في القول بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فإن الإمام الشاطبي، على العكس من

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

ذلك، قد وافق الأشاعرة في نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. وكلا الفريقين قد تطرف في تصوره لدور العقل. هذا على نحو موجز، فالموضوع متشعب كثيراً وليس هنا مجال لبسط كل الآراء والتفصيلات.

بيد أن الإمام ابن قيم الجوزية قد فنَّد آراء كل من المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة[1]، وحسم النزاع بين الفريقين بطرح الرأي الصحيح، وذلك في مؤلفه «مفتاح دار السعادة» فقال: «ما منكم أيها الفريقان إلا ومعه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه؛ فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً يخرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين.

وحاصل هذا القول والكلام للإمام ابن قيم الجوزية:

أن الحسن والقبح يدركان بالعقل، ولكن ذلك لا يستلزم حكماً في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحاً لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ لأن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح، بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح، وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن، عملاً في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة من صفات الله سبحانه؛ فلا حكم إلا من الخطاب الشرعي، ولا أمر ولا نهي إلا من قبل الشارع الحكيم[2].

---

(١) في تفنيد آراء المعتزلة وبيان اللوازم الفاسدة لها، يمكن الإحالة إلى: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، المكتبة الشاملة، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠، ١٠٥.

وفي تفنيد آراء الأشاعرة وبيان اللوازم الفاسدة لها، يمكن الإحالة إلى: المكتبة الشاملة، ، ج ٢ ، ص ٤٢ ـ ٥٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٧.

تجدر الإشارة إلى أن ما ذهب إليه الإمام ابن قيم الجوزية في هذه المسألة هو ما عليه أئمة السلف الصالح وجمهور المسلمين.

وفي مواضع أخرى قال الإمام ابن قيم الجوزية: وفصل الخطاب في هذا أن الحسن والقبح قد يثبت للفعل في نفسه، ولكن لا يثيب الله عليه، ولا يعاقب إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة، وهذه النكتة هي التي فاتت المعتزلة[1].

ومن خلال تعريفات الأصوليين للمصلحة يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:

١. تماثل تعبيرات الأصوليين حول مفهوم المصلحة؛ ومن ثم توصلت الآراء إلى أن المصلحة تتضمن أمرين: جلب النفع، ودفع الضرر، وذلك في حدود الشرع.

٢ـ شمول مفهوم المصلحة مجالاً وزماناً؛ حيث جمع المفهوم كل ما يحقق النفع ويمنع الضرر في الأمور المادية أو المعنوية للإنسان فرداً كان أو جماعة، كما احتوى كل المجالات المتعلقة بحياة الإنسان ودوره في الوجود، وذلك من خلال منظومة المقاصد الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والناس. كما اتسع المدى الزمني لمفهوم المصلحة ليشمل الدنيا والآخرة، بل بين العلماء أن مصالح الدنيا وسيلة لتحقيق مصالح الآخرة.

٣ـ برهن التحليل الأصولي لمفهوم المصلحة على أن غاية الشريعة هو حفظ المقاصد الخمسة الكبرى، وأن كل ما يحقق هذه الغاية فهو مصلحة مطلوب جلبها، وأن كل ما يفوت أو يعطل تحقيق هذه الغاية فهو مفسدة والمطلوب درؤها. وخلاصة القول أن مفهوم المصلحة هو غاية ومضمون مقاصد الشريعة الإسلامية.

---

ولمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، يمكن الإحالة إلى: ابن تيميه، الفتاوى ج ٨، ص ٤٣١، ج ١١، ص ٦٧٧. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ج ٨، ص ٤٩٢. ابن القيم، مدارج السالكين ج ١، ص ٢٣٨، سلم الوصول شرح نهاية السول ج ١، ص ٨٣. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٧.

وعن آراء المعتزلة، يمكن الإحالة إلى: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٤١ ـ ٤٦.

وعن آراء الأشاعرة، يمكن الإحالة إلى: الجويني، الإرشاد، ص ٢٢٨. الإيجي، المواقف، ص ٣٢٣. =>
=إتحاف المريد، ص ٢٢-٣٣. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي، ص ١٠٢-١١٠. البغدادي، أصول الدين، ص ٢٦٢-٢٦٣. الرازي، أصول الدين، ص ٩٢-٩٤.

(١) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ص ٣٣٣ وما بعدها.

## المطلب الثاني

## تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية

بداية ينبغي التأكيد على أن علم مقاصد الشريعة انبثق من خلال علم أصول الفقه، لذا لا يمكن التحدث عن المقاصد بمعزل عن الأصول وذلك لسببين:

١ـ أول فكرة من علم المقاصد ظهرت للوجود، كانت ضمن أصول الفقه، وفي كتاب خاص بأصول الفقه، وهو كتاب البرهان للإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ).

٢ـ البحث في علم المقاصد لم يستقل عن أصول الفقه إلا في العصر الحديث، وإن كانت المراحل الأولى لهذه العملية قد بدأت في القرن الثامن الهجري، على يد الإمام الشاطبي[1].

ومحاولة الإمام الشاطبي يشهد عليها اسم كتابه: الموافقات في أصول الشريعة، حيث جمل في طياته الأصول والمقاصد معاً، وقد تم في المطلب السابق استعراض تعريف المصلحة عند الإمام الشاطبي جنباً إلى جنب مع تعريفات الأصوليين، وهي ضرورة منهجية أملاها تقسيم البحث حول مفهوم المصلحة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة. ودعم هذا لتناول تعلق الآراء بقضية معينة تخص دور العقل في تحديد المصالح الدنيوية. كما أن العلاقة الوثيقة بين الأصول والمقاصد أوجدت المبرر لتناول مفهوم المصلحة عند الشاطبي ضمن مؤلفات الأصوليين. ومن جانب آخر، لم يكلّف علماء الأمة بوضع الحدود الفاصلة بين العلوم الشرعية، كونها متداخلة مع بعضها، وأنها كلها تنهل من معين واحد وهو الوحي الإلهي.

المقاصد في اللغة، جاءت من الفعل الثلاثي: قصد، القصد: استقامة الطريق، قصد يقصد فهو قاصد، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[النحل:٩]. أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

---

(١) د. عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٤ـ١٥.

أما تعريف مقاصد الشريعة باعتبارها علماً على علم معين في مفهوم علماء المقاصد الشرعية، فيمكن استشفافه من خلال تناول الإمام الشاطبي لمقاصد الشارع ومقاصد المكلفين.

وقد جمع أحد المعاصرين بين طرفي التعريف وصاغ منهما تعريف ذا طرف واحد، ليتحقق التعريف الذي كان يريده الإمام الشاطبي، وهو: مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عباداً لله اختياراً كما هم اضطراراً[1].

والذي يعكسه تعريف الإمام الشاطبي السالف الذكر، أن المقاصد تبلور شكلها، وجمعت خيوطها، وبدأت تظهر فيها صفة العلم المستقل لكنها لم تنفك عن أصول الفقه وبقيت جزءاً منه[2].

أما الإمام ابن عاشور فقد عرفها بقوله: مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع معين من أحكام الشريعة[3].

يلاحظ تباين تعبيرات علماء الأصول أو المقاصد في تناولهم لمفهوم المصلحة، حيث يستخدمون العلة، والحكمة، والمعنى، والمناسب أو المناسبة، وكلها مصطلحات خاصة بعلم أصول الفقه أو مقاصد الشريعة، على أن دلالات هذا المصطلحات تعبر بشكل عام عن مفهوم المصلحة.

وبعد هذه المقدمة حول علاقة علم المقاصد بعلم الأصول، وتعريف المقاصد الشرعية، يدلف البحث إلى دراسة مفهوم المصلحة من منظور مقاصد الشريعة، من خلال استقراء الرؤية المقاصدية لمفهوم المصلحة عند بعض من علماء المقاصد،

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٥١.

وانتهاء بما يمكن استخلاصه من نتائج، وذلك على النحو الآتي:

عبر كثير من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين الذين عنوا بمقاصد الشريعة عن العلاقة الوثيقة بين المقاصد والمصالح، وفي سبيل التأصيل المقاصدي لمفهوم المصلحة، ستعرض الدراسة بعضاً من تعبيرات هؤلاء العلماء الأجلاء، وذلك على النحو الآتي:

قال الإمام الغزالي في شفاء الغليل: فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء[1]. ومعنى عبارته: أن رعاية المقاصد تحتوي على جلب المصالح ودفع المفاسد. وأوضح الإمام الغزالي نفس المعنى في المستصفى. قائلاً: ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[2]. ويلاحظ أن تعبير الإمام الغزالي في المستصفى أدق وأوضح منه في شفاء الغليل لكون المستصفى آخر مؤلفات الإمام.

وقال الآمدي: المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالي الرب تعالى عن الضرر والنفع[3].

قال الإمام عز الدين ابن عبد السلام: من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص[4].

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل.

(٢) الغزالي، المستصفى.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، القاهرة: محمد علي صبيح، ١٣٨٧هـ = ١٩٨٦م، ص ٦٩. ص ٢٧١.

(٤) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ١٦٠.

وقال في موضع آخر: ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبَّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح[1].

وقال الإمام الشاطبي: إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية[2].

وفي موضع آخر قال: اتفقت الأمة ـ بل سائر الملل ـ على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد[3].

وهو بذلك يؤصل لمقاصد الشريعة من خلال استقراء مفهوم النصوص دون الاقتصار على منطقها فقط، ويفهم من ذلك أن المقاصد مستوحاة من روح الشريعة؛ ومن ثم تبلورت وسُمِّيت بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية. ولهذا الأمر أهميته في بيان المصلحة وتأصيلها في الجانب الاقتصادي، حيث تشكل المصالح مضمون مقاصد الشريعة.

إن إهمال المقاصد والتشبث بالنص دون اعتبار الروح والمقصد في الحكم الشرعي؛ لهو تقليص لمراد الشارع، وتحجير لسعة التكاليف، وعمق الشريعة وشمولها، مما يفضي إلى وصمها بالجمود والقصور، أو تعطيلها عن مواكبة العصور، وذلك اتهام باطل ومنقوض، بما للشريعة من الهيمنة في كل قضية ونازلة[4].

---

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣١.

(٤) د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد وموقف الأصوليين منه: دراسة أصولية مقاصدية موازنة تبين المنهج الحق في الترجيح بين المصالح والمفاسد في الشريعة

وقد عبر الإمام شاه ولي الله الدهلوي (ت: ١١٧٦ هـ) عن مفهوم المصلحة بقوله:

علم المصالح والمفاسد أعني ما بينه من تهذيب، باكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها، ومن تدبير المنزل وآداب المعاش وسياسة المدينة[1].

ويلاحظ أن الإمام الدهلوي قد جمع في تعريفه للمصالح والمفاسد بين الجانبين المعنوي والمادي، وامتد بهما زمنياً فشمل مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، كما شمل في تعريفه كلاً من المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

وأضاف الإمام الدهلوي: وكل مصلحة حثنا الشرع عليها وكل مفسدة ردعنا عنها فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها تهذيب النفس بالخصال الأربع النافعة في المعاد أو سائر الخصال النافعة في الدنيا، وثانيها إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها، وثالثها انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقاتهم وتهذيب رسومهم[2].

وهنا بين الإمام الدهلوي أن حث الشرع على جلب المصلحة ودرء المفسدة إنما يعود إلى أحد ثلاثة أمور: تهذيب النفس بما يعود عليها بالنفع في الدارين، وإعلاء كلمة الدين وتمكينه، وصلاح النظام العام للحياة. وواضح أن الإمام الدهلوي في تحليله اتبع ـ كغيره من علماء الشريعة ـ الرؤية الكلية لمفهوم المصلحة، وهذا نابع من فهمه الشامل لمقاصد الشريعة، فجلب المصلحة ودرء المفسدة ـ كما رأها ـ عائد بالنفع على الفرد والمجتمع، ويشمل الدنيا والآخرة، كما يشمل العقيدة أو الدين (الجانب المعنوي) بالإضافة إلى أحوال المعيشة (الجانب المادي).

---

=> =الإسلامية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، العدد ٧٧، السنة ٢٤، جمادى الآخرة ١٤٣٠هـ = يونيو ٢٠٠٩م، ص ٢٨٤.

(١) شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، حققه وراجعه السيد سابق، الجزء الأول، بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

أما شيخ الإسلام بن تيمية، فقد عبر عن العلاقة بين الشريعة والمصالح بقوله: والتحقيق أن الشريعة التي بعث الله بها محمداً ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل وما وافقها منها فهو حق[1].

وقد خلص أحد الباحثين المعاصرين إلى تعريف المقاصد عند شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها: الحِكَمُ التي أرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد[2].

ومقتفياً آثار سلفه، فإن الإمام ابن قيم الجوزية ـ تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قد عبَّر عن القاصد بمطلق المصلحة، فقال: الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل[3].

وعبر عنها ابن الحاجب بقوله: المقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة[4].

ورأى الإمام القرافي أن موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح في أنفسها، ووسائل وهي المفضية إليها[5].

ويعد الإمام الطاهر ابن عاشور أبرز العلماء المتأخرين الذين اهتموا بعلم مقاصد الشريعة، واستخلص تعريفاً للمصلحة على النحو الآتي:

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٢) د. يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠ م، ص ٥٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٤/٣.

(٤) ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ٢٣٩/٢.

(٥) شهاب الدين بن أحمد إدريس القرافي، الفروق، ج ٢، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٥هـ، ص٣٣.

المصلحة: وصف الفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد[1].

ومما يميز هذا التعريف أنه قسم المصلحة إلى نوعين: عامة وخاصة، أما المصلحة العامة فهي ما فيها نفع للجمهور وعموم الأمة، أما المصلحة الخاصة فهي ما فيها نفع للأفراد أو الآحاد على حد تعبير الإمام ابن عاشور.

ومن المعاصرين قدم الدكتور نور الدين الخادمي تعريفاً للمقاصد فقال: المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين[2].

وعرفها الدكتور أحمد الريسوني بقوله: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[3].

ومن خلال هذا الاستقراء لبعض التعبيرات المباشرة لعلماء الإسلام عن مفهوم المصلحة من منظور مقاصد الشريعة، وهو غيض من فيض، يمكن استنتاج الآتي:

١ـ علاقة مقاصد الشريعة ومفهوم المصلحة علاقة استيعاب واحتواء أو ـ على حد تعبير الإمام القرافي ـ علاقة تضمن، أي أن المقاصد تتضمن المصالح. فرعاية المقاصد تعني جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها. ومن وثيق الصلة بين ذينك الأصلين العظيمين: أن المنافع والمصالح لا تستوفي ولا تكتمل آثارها في العباد والأحكام، إلا أن تكتهل فيها شمس المقاصد المنيرة، وأنه لا يُثبَّت أي نفع

---

(١) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٨.

(٢) نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، قطر: كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، العدد ٦٥، جمادى الأولى ١٤١٩ هـ، السنة الثامنة عشرة، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣) د. أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٩.

دنيوي أو أخروي، أو إقصاء أي مشقة أو ضرر، قل أو كثر، إلا في ظلال العناية والرعاية بالمقاصد الشرعية[1].

٢ـ تهدف رعاية مقاصد الشريعة الخمسة إلى تحقيق المصلحة العليا وهي عمارة الأرض وفق مبدأ الاستخلاف؛ ومن ثم فإن مفهوم المصلحة يفضي إلى تحقيق العمران؛ وذلك تنفيذاً لأمر الله ﷻ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]

وعبر الإمام ابن عاشور عن ذلك بقوله: المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالم[2].

ومن ثم فإن مفهوم المصلحة يتضمن علاقة الإنسان مع الكون، مما يعني صلاح الإنسان، وصلاح الأشياء، وصلاح النظام العام. وهذه الدائرة لها مغزاها بالنسبة للتأصيل الاقتصادي، حيث تتعلق بمنهج تعامل الإنسان مع الموارد الاقتصادية، ومن هنا فلا مناص من هيمنة الشريعة على العناصر الثلاثة: الإنسان والموارد والمنهج، حتى يكون إعمار الأرض مندرجاً ضمن المراد الإلهي.

٣ـ النظرة الكلية لمقاصد الشريعة وما تتضمنه من مصالح، تؤكد شمول وعموم كل منها موضوعاً وزماناً ومكاناً، حيث أن شمول الشريعة وعمومها ينعكس على المقاصد ومن ثم على مضمونها وهو المصالح. وقد لوحظ من خلال استقراء آراء الأصوليين والمقاصديين إجماعهم على هذا الشمول والعموم لمنظومة المقاصد وما تتغياه من جلب للمصالح ودرء للمفاسد. ومما يتميز به المفهوم الإسلامي للمصلحة أنه يشمل كلاً من المصالح المادية والروحية، على العكس من المفهوم الوضعي للمصلحة الذي يقتصر على اللذة المادية فقط.

---

(١) د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد وموقف الأصوليين، ص ٢٨٣.

(٢) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٧٣.

كما أنهم أجمعوا على الاتساع الزماني لمفهوم المصلحة الذي يشمل الحياة الدنيا والحياة الآخرة، ولا شك أن هذه النتيجة مهمة للغاية في التأصيل الإسلامي لمفهوم المصلحة في المجال الاقتصادي، حيث يفترق المفهوم الإسلامي للمصلحة عن مفهوم المصلحة المعروف في الفكر الوضعي، ومن ثم تتباين السياسات الاقتصادية وتختلف طرق الترجيح والموازنة بين المصالح، ومن ثم تختلف النتائج، وفي الجملة يختلف جوهر النظام الاقتصادي وينعكس ذلك على المجتمع.

٤- حفظ مقاصد الشريعة المتضمن رعاية المصالح الكلية، يفضي في النهاية إلى تحقيق الغاية النهائية للوجود الإنساني على الأرض وهي تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى؛ مصداقاً لقوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]

## المطلب الثالث

## أقسام المصالح وأنواعها في الشريعة الإسلامية

تنقسم المصالح إلى أقسام كثيرة وفق اعتبارات مختلفة، وتأتي أهمية الدراية بذلك عند إجراء التنسيق والموازنة بين المصالح. ويساعد بحث أقسام المصالح وأنواعها في الشريعة الإسلامية على تعميق التأصيل النظري لمفهوم المصلحة؛ وذلك من حيث موقع المصلحة في سلم الأولويات الشرعية، ومن حيث مدى اعتبار الشارع لها، ومن حيث مدى تعلقها بالدنيا والآخرة، ومن حيث مدى شمول المصلحة. على أساس أن هذه الاعتبارات هي الأكثر تعلقاً بموضوع الدراسة.

وسيتم بحث أهم أقسام وأنواع المصلحة كما تناولها العلماء الذين عنوا بموضوع المصلحة، وذلك على النحو الآتي:

**أولاً: أقسام المصلحة من حيث مدى اعتبار الشارع لها:**

قسم جمهور الأصوليين المصلحة من حيث مدى اعتبار الشارع لها إلى نوعين: مصالح شرعية (معتبرة)، ومصالح غير شرعية.

١. المصالح الشرعية (المعتبرة):

وهي التي شهد الشارع باعتبارها اعتماداً على نصوص الوحي ( قرآناً وسنة) أو على مقاصد الشريعة. وفي مجال الاقتصاد، فإن المصالح الشرعية هي الأجدر بالاهتمام والطلب من جانب رجال الفكر وصناع القرار الاقتصادي، من خلال رسم وتنفيذ السياسات الاقتصادية المختلفة بغية تحقيق تلك المصالح والمحافظة عليها ودرء الفساد الذي قد يلحق بها.

ومن الخطأ القول بأنه: حيثما كانت المصلحة فَثَمَّ شرع الله؛ إذ الصحيح أنه: حيثما كان شرع الله فَثَمَّ المصلحة[1].

---

(١) انظر: د. السيد عمر، من معالم الاقتصاد الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٩٥)، السنة الرابعة والعشرون، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م، ص ٣١.

المصالح الشرعية قد يكون اعتبارها بنص من الوحي، أو من خلال مقاصد الشريعة، وهي: مصالح منصوص عليها، مصالح قياسية، مصالح مرسلة، وبيانها على النحو الآتي:

أ. المصالح المنصوص عليها (النصية):

ذكر في ما سبق أن المناسب أو المناسبة أو العلة أو الحكمة مصطلحات أصولية تعبر عن مفهوم المصلحة، ومن ثم فإن المصالح المنصوص عليها أو النصية، هي المناسبات أو العلل أو الحكم أو المصالح التي دل عليها نص الوحي (قرآنا أو سنة)، وبنى الحكم شأنها بالحل أو الحرمة من خلال نص ثابت قطعي الدلالة، ولا اجتهاد مع النص، بمعنى أن النص ملزم، ولا يكون الاجتهاد إلا في حدود فهم النص، لا في ما جاء به من حكم.

ب. المصالح القياسية:

القياس في اللغة هو التقدير[1]، وقد تعددت تعريفاته عند علماء الأصول[2]، وإن كانت تلتقي جميعها عند معنى التقدير والمساواة؛ ولذلك يعرف بأنه: إلحاق فرع بأصل في حكمه لمساواته له في علة الحكم[3].

والمصالح القياسية هي المتعلقة بالفرع المقيس على الأصل المقيس عليه. فالأصل المقيس عليه اعتمد في حكمه على منطوق النص ولفظه، بينما الفرع المقيس اعتمد على الأصل المقيس عليه لاشتراكهما في علة ذلك الحكم. ومن ثم فإن العلاقة بين المصالح القياسية والنص علاقة غير مباشرة، حيث تأخذ المصالح القياسية

---

(١) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د. ت، ص ٢٣١.

(٢) انظر بعض هذه التعريفات في: الشيخ محمد الخضري بك، أصول الفقه، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م، ص ٢٨٨. ٢٨٩. وكذلك في: محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، ص ٢٣١.

(٣) د. صوفي حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م، ص ١٤٦.

حكمها من خلال مفهوم النص ومعقوله، وبالتالي فهي مصالح معتبرة في نظر الشارع.

ج. المصالح المرسلة:

يعرف المالكية المصلحة المرسلة بأنها: كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها، وفي اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر[1].

والمقصود بالإرسال الإطلاق عن قيد النص المعين الذي يشهد لعين هذه المصلحة ـ كما في القياس ـ وليس المقصود بالإرسال إطلاقها من قيد النصوص بالكلية، ومن ثم فإن المصلحة المرسلة ليست شيئاً خارجاً عن الأصول أو النصوص الشرعية[2].

أما مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي فإن تعريفه للمصلحة المرسلة: هي التي لم ينص الشارع عليها بعينها أو نوعها بالاعتبار أو الإلغاء، وهي داخلة تحت المقاصد الكلية[3]

أما شروط الاحتجاج بالمصلحة المرسلة فهي:

١. أن تكون مصلحة حقيقية وليست مصلحة وهمية.

٢. أن تكون مصلحة عامة وليست مصلحة شخصية.

٣. ألا يعارض تشريع هذه المصلحة حكماً أو مبدأً ثبت بالنص أو الإجماع[4].

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٢) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤، ص٦٧.

(٣) وهذا التعريف ورد في قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي قرار رقم ١٤١ (١٥/٧) بشأن المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة، والمرفق طيه في ملاحق هذه الدراسة.

(٤) لمزيد من التفصيل حول هذه الشروط، يمكن الإحالة إلى: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الدعوة. شباب الأزهر، د. ت، الطبعة الثامنة، ص ٨٦. ٨٧.

وثمة شروط أخرى للمصلحة المرسلة، وتفصيلها في: د. صوفي حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ص ١٩٠. ١٩٤.

إن ما تحققه المصلحة المرسلة (بشروط اعتبارها) يضاهي ما تحققه المصلحة النصية، ومن ثم فالمصلحة المرسلة تدور في فلك نفس المقاصد التي تدور فيها المصلحة النصية، وهي تحقق شمولاً واتساعاً ومرونةً تستوعب تطورات العصر.

وحيث إن الشريعة وضعت للمحافظة على المقاصد الخمسة، وهي ـ أي المقاصد الخمسة ـ لم تثبت بدليل معين، ولا شهد لها أصل معين ترجع إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد[1]، فإن المصالح المقصودة شرعاً بدرجاتها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات تندرج ضمن المصالح المرسلة. وحيث يشترط للمصلحة المرسلة أن تكون عامة لا خاصة، وأن المجال الخصب لعملها هو مجال المعاملات، وهي بطبيعتها متجددة ومتغيرة، لذا فإن كثيراً من السياسات والأهداف الاقتصادية تدخل تحت المصالح المرسلة، ومن هنا تأتي أهميتها في مجال الاقتصاد.

٢. المصالح غير الشرعية:

وتنقسم إلى نوعين:

أ. المصالح المصادمة للنص الشرعي:

وهي مصلحة شهد الشرع ببطلانها، لوجود نص يدل على حكم في الواقعة يناقض الحكم الذي تمليه المصلحة[2].

ومن ثم فهي مصلحة متوهمة وليست حقيقية، لأن ما يتوهم فيها من نفع عائد إلى أهواء النفس، وهي مردودة، لأنها تخالف نصوص الوحي (قرآناً أو سنة) ومقاصد الشريعة. وما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله باتفاق المسلمين[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٣١.

(٢) د. حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ص ٩.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ج ١، ص ٧٨.

ب. المصالح الغريبة:

وهي المصالح التي لم يشهد الشرع لا ببطلانها ولا لاعتبارها، وقد أنكر الإمام الغزالي وجود هذا النوع من المصالح على أساس أنه لا يتصور أن توجد واقعة مسكوت عنها في الشرع؛ لأن هذا يتضمن أن الله قد ترك الناس سدى، وأن الدين لم يكتمل، وأن النعمة لم تتم، وهذا خلاف ما أخبر به الشارع سبحانه[1].

فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهى باطلة مطروحة[2].

**ثانيا: أقسام المصلحة وفق سلم الأولويات الشرعية:**

تتسيم المصالح وفق سلم الأولويات الشرعية؛ يعني مدى معيار الحاجة إليها في الحياة، وينطبق ذلك على الفرد والأمة، كما يعنى مدى أهمية تلك المصالح في ذاتها. وعلى هذا النحو استقر علماء الشريعة الإسلامية على تقسيم المصالح إلى ثلاثة أنواع: المصالح الضرورية، والمصالح الحاجية، والمصالح التحسينية.

١. المصالح الضرورية:

ومعناها أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[3].

وهي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ، وذلك لا يعني هلاكها واضمحلالها بالكلية؛ بل تصير أحوالها شبيهة بأحوال الأنعام؛ بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع لها، وقد يفضي بعض ذلك الاضمحلال

---

(١) د. حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ص ١٠.

(٢) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٤٤٩.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ، ص ١٨.١٧.

الآجل بتفاني بعضها ببعض أو بتسلط العدو عليها، إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية أو الطامعة في الاستيلاء عليها[1].

٢. المصالح الحاجية:

ومعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين. على الجملة. الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[2]، أي الضرورية

بمعنى أن فوات المصالح الحاجية يسبب المشقة والحرج في حياة المجتمع، دون اختلال النظام العام. ولذلك كانت ذات أهمية أقل من المصالح الضرورية.

٣ المصالح التحسينية:

وهي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسن والتزين والتيسير للمزايا والمرائد ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات[3].

وهي ما كان بها كمالُ حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها[4].

وبمعنى آخر، فإن المصالح التحسينية تعني المستوى الذي يحقق الرفاهية في حياة المجتمع.

**ثالثاً: أقسام المصلحة من حيث مدى تعلقها بالدنيا والآخرة:**

قال الإمام عز الدين ابن عبد السلام: اعلم أن اكتساب العباد ضربان: أحدهما ما هو سبب للمصالح وهو أنواع: أحدها: ما هو سبب لمصالح دنيوية، والثاني: ما

---

(١) انظر: الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٣٠٠.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، ص ٢١.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، ج ١، ص ٤٤٠.

(٤) الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص ٣٠٧.

هو سبب لمصالح أخروية، والثالث: ما هو سبب لمصالح دنيوية وأخروية... الضرب الثاني من الاكتساب ما هو سبب للمفاسد وهو أنواع:أحدها: ما هو سبب لمفاسد دنيوية، والثاني: ما هو سبب لمفاسد أخروية، والثالث: ما هو سبب لمفاسد دنيوية وأخروية[1].

ومن النص السابق يتبين أن المصالح من حيث مدى تعلقها بالدنيا والآخرة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مصالح دنيوية، ومصالح أخروية، ومصالح دنيوية وأخروية.

١. المصالح الدنيوية:

وهي المنافع المجتلبة والمضار المدفوعة للفرد أو للجماعة في الحياة الدنيا دونما تعلق بالحياة الآخرة. وغالباً ما تكون المصالح الدنيوية مشوبة بالمشاق والآلام.

وقد قسم الإمام عز الدين ابن عبد السلام المصالح الدنيوية (المنافع المجتلبة) إلى قسمين: أحدهما: ناجز الحصول، كمصالح المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمساكن والمراكب، وكذلك مصالح المعاملات الناجزة الأعواض وحيازة المباح كالاصطياد والاحتطاب.

والثاني: متوقع الحصول وغير مقطوع به، كالاتجار لتحصيل الأرباح، والاتجار في أموال اليتامى، وكذلك تعليمهم الصنائع والعلوم لما يتوقع من مصالحها وفوائدها، وبناء الدور وزرع الحبوب وغرس الأشجار، وكذلك ما يتوقع من مصالح الانزجار من الحدود والعقوبات الشرعية[2].

كما قسم المفاسد الدنيوية (المضار المدفوعة) إلى قسمين: أحدهما: ناجز الحصول، كالكفر والجهل الواجب الإزالة، وكالجوع والظمأ والعري وضرر الصيال والقتال.

---

(١) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج، ١، ص ١٣ . ١٤.
(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٩.

والثاني: متوقع الحصول، كقتال من يقصدنا من الكفار والبغاة وأهل الصيال[1].

وينبغي على المكلف أن يجعل أعماله تحقق مصلحة الدارين، امتثالاً لقول الله عز وجل: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[القصص:٧٧].

ويتوجب على المكلف إخلاص النية عند القيام بجلب المصالح أو درء المفاسد الدنيوية، بأن يبتغي من ورائها طاعة الله تعالى، حتى يحصل له الأجر والمثوبة، وبذلك يتعدى نفع عمله إلى الآخرة. وبالمقابل، فإن غياب نية الطاعة والتقرب إلى الله تعالى يفقد العمل الثواب ويجعله هباءً منثوراً.

إن المكلف مسئول عن توفير حد الكفاية له ولمن يعول، وهو ما يعني توفير الحاجات الضرورية والحاجية (منافع مجتلبة). وفي حالة العجز عن ذلك، فإنه يقع على القادرين في المجتمع توفير حد الكفاية. وهو ما يعرف بالتكافل الاجتماعي. فإن لم يتحقق ذلك، فعلى الدولة توفير حد الكفاية لغير القادرين، وهو ما يعرف بالضمان الاجتماعي؛ لأن حد الكفاية من فروض الكفايات في الإسلام.

**٢.المصالح الأخروية:**

وهي المنافع المرجو حصولها والمضار المرجو دفعها في الحياة الآخرة. وبخلاف المصالح والمفاسد الدنيوية، فإن كلاً من منافع الآخرة ومضارها خالصة لا اختلاط بينهما. وقد عبر شيخ الإسلام ابن تيمية عن ذلك فقال: ودار الرحمة الخالصة هي الجنة ودار العذاب الخالص هي النار وأما الدنيا فدار امتزاج...[2].

وعليه فإن منافع الآخرة مجردة من المضار، وعن مضار الآخرة مجردة من المنافع، ويدل على ذلك قول الله ﷻ ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٦٠.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٢، ص ٦٢.

وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٦﴾ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

[يونس: ٢٦، ٢٧]

وقد بين الإمام عز الدين ابن عبد السلام أن المصالح الأخروية (المنافع المرجوة) متوقعة الحصول؛ إذ لا يعرف أحد بم يُختم له؟، ولو عرف ذلك لم يقطع بالقبول، ولو قطع بالقبول لم يقطع بحصول الثواب ومصالحها؛ لجواز ذهابها بالموازنة والمقاصة[1].

وهذا الكلام وإن كان صادقاً بالنسبة لعموم أفراد الأمة، إلا أنه يستثنى منه أصناف من المؤمنين كالأنبياء عليهم السلام والمبشرين بالجنة من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم ممن ثبت في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ أنهم من أهل الجنة[2].

كما بين الإمام عز الدين بن عبد السلام أن المفاسد الأخروية (المضار المرجو دفعها) متوقعة الحصول، لا يقطع بتحققها؛ لأنها قد تسقط بالتوبة أو العفو أو الشفاعة أو الموازنة[3].

**٣. مصالح دنيوية وأخروية:**

وهي المنافع المجتلبة والمضار المدفوعة والمتعلقة بالحياة الدنيا والحياة الآخرة معاً.

ومن هذه المنافع المجتلبة: الكفارات والعبادات المالية (كالزكاة والوقف والصدقات، وغيرها)، فإن مصالحها العاجلة لقابليها، والآجلة لباذليها، فمصالحها

---

(١) انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٥٩.

(٢) د. أحمد عليوي حسين الطائي، الموازنة بين المصالح: دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، عمان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م، ص ٣٢.

(٣) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٦٠.

العاجلة ناجزة الحصول، والآجلة متوقعة الحصول[1]. أما عن المضار المدفوعة والمتعلقة بالدنيا والآخرة، فهي: ما يكون له مفسدتان: إحداهما عاجلة والأخرى آجلة، كالكفر، فالعاجلة ناجزة الحصول والآجلة متوقعة الحصول. وأما ما يكون مفسدته عاجلة ومصلحته آجلة فكالصيال على الدماء والأبضاع والأموال، فإن درء مفسدته عاجل حاصل لمن درئت عنه، ومصلحة درئه آجلة لمن درأه[2].

ولكي يجمع المكلف من وراء عمله بين سعادة الدارين، ينبغي عليه أن يجعل حياته كلها في طاعة الله عز وجل، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الأنعام:١٦٢]

رابعا: أقسام المصلحة من حيث مدى العموم والخصوص: أو من حيث الشمول:

ترى الدراسة تقسيم المصلحة من حيث العموم والخصوص إلى قسمين رئيسين: مصالح عامة ومصالح خاصة. والمصالح العامة على نوعين: المصلحة العامة للإنسانية، والمصلحة العامة للأمة الإسلامية.

١. المصلحة العامة الإنسانية:

هي ما فيه صلاح عموم الإنسانية أو معظم شعوبها.

ونظراً لكون الإسلام رسالة خاتمة للخلق كافة، ومن منطلق أن الصلاح غاية إنسانية عليا في الشريعة، ولأن الإنسان مستخلف ومكلف بعمارة الأرض، ولاشتراك الأمة المسلمة مع غيرها من الأمم في خيرات هذه الأرض، ولأن التشريع الإسلامي قد نظم العلاقات الدولية على نحو عادل، ولأن العالم أصبح قرية كونية متشابكة المصالح؛ لكل ذلك فإن البحث في مفهوم المصلحة وهو يعتمد على الرؤية الكلية للكون والإنسان والحياة، وهي رؤية تنسجم مع عمومية الرسالة وعلاقة الأمة مع غيرها في ضوء مقاصد الشريعة، ينبغي أن يبرهن على ذلك من خلال تصور إسلامي

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٦٠.

للمصلحة الإنسانية العليا، ويقدم للعالم بغية إقامة العدل وإحقاق الحق بين الأمم والشعوب[1].

أما المصلحة باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها، فتنقسم إلى كلية وجزئية[2]، وبمعنى آخر تنقسم إلى: مصالح عامة، ومصالح خاصة.

**٢. المصالح العامة (للأمة الإسلامية):**

وعرفها الإمام ابن عاشور بأنها: ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور[3].

وفي موضع آخر سماها المصالح الكلية، وعرفها بأنها: ما كان عائداً على عموم الأمة عوداً متماثلاً، وما كانت عائدة على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر[4].

فالمصالح العامة أو الكلية هي المنافع المجتلبة أو المضار المدفوعة لجميع الأمة أو لجماعة كبيرة منها كمجموعة من شعوبها أو بلد من بلدانها. ومن ثم فإنها تنقسم إلى نوعين:

**أ. المصالح العامة لجميع الأمة:**

وهي المصالح التي يعود تحصيلها بالنفع على عموم الأمة، كما يعود فقدانها بالضرر على الأمة كلها. والمصالح العامة لجميع الأمة قليلة الأمثلة، منها حفظ الدين

---

(١) ينبغي أن ينال مفهوم «المصلحة العامة للإنسانية» اهتمام الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، لا سيَّما وأن العالم يرزح تحت ضغوط الأمم الكبرى في عصر العولمة الذي تسن فيه القوانين الدولية وفق مصالح الكبار على حساب مصالح الإنسانية، وما أدوار منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي وغيرها ببعيدة عن الأذهان. وفي هذا الخصوص جاءت دعوات تتطلع إلى توجيه الاقتصاد الإسلامي وجهة عالمية تستوعب الإنسانية كافة، انظر في ذلك: عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، الاقتصاد الإسلامي الإنساني: رؤية استراتيجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢١، ع ٢، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م، ص ١١٧ . ١٣١. وفي استجابة بحثية لهذه الدعوة ستتناول الدراسة مفهوم الملكية العامة الدولية في الفصل التالي.

(٢) انظر: د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٥)، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ. ١٩٩٤ م، ص ١٧٢.

(٣) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٩.

(٤) المرجع السابق، ص ٣١٣.

من الزوال، وحماية الحرمين. مكة والمدينة. من الوقوع في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن الكريم من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حفاظه وتلف مصاحفه معاً، وحفظ السنة من دخول الموضوعات..[1].

**ب. المصالح العامة لجماعة كبيرة من الأمة:**

وهي المصالح التي يعود تحصيلها بالنفع على جماعة عظيمة الأمة، كمجموعة من شعوبها أو بلد من بلدانها أو قبيلة من قبائلها، كما يعود فقدانها بالضرر على هذه الفئات.

ويمكن القول بأن هذا النوع من المصالح العامة يشمل المصالح العامة للدولة ككل، والمصالح العامة للأغلبية من رعاياها.

فالمصالح العامة للدولة هي التي يعود تحصيلها بالنفع على عموم الدولة، كما يعود فقدانها بالضرر على الدولة كلها.

ومن أمثلة المصالح العامة للدولة: الولايات العامة التي إذا لم يتولها ذوو الكفاءة والصلاح تعرضت الأمة في مجموعها لأعظم المفاسد[2].

ومنها، المعاهدات المبرمة بين بلد مسلم وبلاد أخرى لتأمين التجار المسلمين وتجارتهم إذا دخلوا تلك البلاد، وتأمين المياه الدولية والإقليمية الواقعة تحت سلطة غير المسلمين لتمكين المسلمين من مخرها آمنين[3].

ومنها ما تتوقف عليه مصالح الناس جميعاً مما فيه مصلحة كلية، كالفلاحة والتجارة والصناعة والتعليم والطب والقضاء والأمن[4]، وغيرها من فروض الكفايات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٢) انظر: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م، ص ٥٢.

(٣) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣١٤.

(٤) انظر: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٥٣.

أما المصالح العامة للأغلبية فهي التي يعود تحصيلها بالنفع على أغلب الناس، كما يعود فقدانها بالضرر عليهم.

ومن أمثلة المصالح العامة للأغلبية: منع الاحتكار، والتسعير عند وجود مقتضياته، وتقديم الخدمات العامة التي يحتاجها أغلب الناس كالتعليم العام والعلاج في المستشفيات العامة.

٣. المصالح الخاصة:

وعرفها الإمام ابن عاشور بأنها: ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاحُ المجتمع المركَّب منهم، فالالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع[١].

وفي موضع آخر سمّاها المصالح الجزئية، وعرفها بأنها: مصلحة الفرد أو الأفراد القلائل، وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات[٢].

فالمصالح الخاصة أو الجزئية هي المنافع المجتلبة أو المضار المدفوعة لفرد واحد أو أفراد قلائل.

ومن أمثلة هذا القسم: ضمان ما يكفل المصلحة الشخصية للأفراد من الضروريات والحاجيات والتحسينيات طبعاً وشرعاً، وحمايتها من كل ما من شأنه أن يضر بها أو يلحق بها أي نوع من الفساد[٣]، وذلك وفق الضوابط الشرعية.

وختاماً لتقسيم المصلحة وفق معيار العموم والخصوص، ينبغي القول بأن المصلحة الخاصة والمصلحة العامة متداخلتان ومترابطتان. المصلحة لا تختص

---

(١) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٩. ٢٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٤.

(٣) انظر: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، ص ٥٤.

بالمصلحة العامة، ولا ينقص من قيمتها كونها مصلحة خاصة .بل في مراعاتها .لما بينهما من التلازم الذي قد يخفى أو يظهر، فالتلازم بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في ضوء الربط بين الدنيا والآخرة.ليجعل في الواقع كل مصلحة خاصة محتوية على مصلحة عامة وكذلك العكس[1].

## خصائص المصلحة المعتبرة في الشريعة الإسلامية:

تتميز المصلحة المعتبرة شرعاً بعدة خصائص تجعل منها .بحق .مفهوماً متكاملاً مترابطاً يحقق سعادة الإنسان في الدارين، فهي سواء أكانت مصلحة عامة أم خاصة؛ فإن خصائصها أنها مصلحة شرعية، دنيوية وأخروية، مادية وروحية. وهذه الخصائص الكامنة في المصلحة الشرعية هي على النحو الآتي:

**١- الشريعة الإسلامية هي المحدد للمصلحة:**

الشريعة الإسلامية بمصادرها المعتبرة هي الميزان الدقيق الذي يحدد المصلحة الشرعية مما عداها. ومعنى ذلك أن ما عدا الشرع فليس بمصدر معتبر لتحديد المصلحة. فالمصلحة مصدرها الشرع، وليس هو النفس أو العقل المجرد[2].

وحيث إن العقل وحده قاصر عن إدراك المصالح والمفاسد، وأن مدى هذا الإدراك القاصر يختلف من شخص لآخر، كما تختلف الأهواء والشهوات والطموحات، فالنتيجة هي تنازع الناس في تحديد المصالح والمفاسد، مما ينجم عنه الفوضى والظلم، بيد أن تحكيم الشرع يعني وجود ميزان موحد محايد يحدد المصالح والمفاسد بدقة، ويحسم ذلك التنازع بناءً على معايير موضوعية، فيحقق العدل ويوجد التناسق بين جميع الأطراف.

---

(١) محمد المختار السلامي، القياس وتطبيقاته المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم (١٥)، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ= ١٩٩٨م، ص ٦٠.

(٢) انظر: د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٤٠

والموقف الذي عليه جمهور العلماء المسلمين من مدى استقلال العقل في إدراك المصالح عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية وهو: أن العقل والفطرة قد يستقلان بمعرفة وجه المصلحة أو المفسدة كاستقلال الشرع بذلك، وهذا في نوع محدود من المصالح، ثم إنه لا يترتب على معرفة العقل لذلك جزاء أخروي من ثواب أو عقاب، ما لم يرد دليل شرعي، وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية إنما هو سائغ في المصالح التي ترجع إلى أعراف الناس وخبراتهم، أما فيما يتصل بالعبادة فلا يكون شيء منه البتة[1].

فالعقل لا يستقل بتحديد المصلحة أو المفسدة دون دليل من الشرع. ومن ثم فإن مهمة العقل هي البحث والتأمل في مصادر الشريعة؛ لاكتشاف المصلحة وكيفية جلبها، وكذا المفسدة وكيفية دفعها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ وطاعته، إذ هذا طريق النجاة من العذاب الأليم والسعادة في دار النعيم، والطريق إلى ذلك الرواية والنقل. إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل. بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة[2].

والجدير بالذكر أن تلميذه الإمام ابن قيم الجوزية قد سار على نفس نهجه[3]، وهذا هو رأي عامة السلف الصالح وجمهور المسلمين. وما ذكره هذان الإمامان الجليلان واضح بذاته ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

ويتبين مما سبق أن المصلحة المعتبرة شرعاً حقيقة موضوعية، لا تتعلق بالعوامل الشخصية، ومن ثم فهي الأصلح والأنسب للتناول في البحث العلمي. ولكي يستقيم التحليل الاقتصادي فإنه لا مناص من مفاهيم موضوعية تعبر عن الحقائق، ومن ثم تبنى قواعد علم الاقتصاد.

---

(١) د. يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص ٢٩٤.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، ج ١، ص ١.

(٣) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج ١، ص ١٣٠.

المفهوم الإسلامي للمصلحة محدد من خلال مقاصد الشريعة التي يدور معها وجوداً وعدماً، وبالتالي فإن مصالح الإنسان محددة من خلال منظومة المقاصد، وفق الأولويات: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. وهكذا تكتسب حاجات الإنسان الصفة الموضوعية لكونها وليدة مفهوم المصلحة الشرعية. ولا شك أن الترتيب الموضوعي للأولويات هو المحدد لتخصيص الموارد، ومن هنا يتبين دور المصلحة الشرعية في التخصيص الأمثل للموارد، الذي يتحرى مصلحة الإنسان في الحاضر والمستقبل.

بينما مفهوم المصلحة أو المنفعة الوضعي يظل متعلقاً بالعوامل الشخصية، مما يجعله أكثر غموضاً واضطراباً، ويتناقض بذلك مع مقتضيات الحقائق العلمية. ويبين الواقع أن الاعتماد على العوامل الذاتية في تحديد مصالح الإنسان، ومن ثم حاجاته وترتيبها وفق تصورات العقل البشري، أدى إلى تشويه تخصيص الموارد، ومن ثم هدرها واستنزافها، وليس ذلك من مصلحة الإنسان في الحاضر أو المستقبل.

**٢ـ الاتساع الزماني للمصلحة في الدنيا والآخرة:**

الرؤية الكلية لمفهوم للحياة في الإسلام تعني الحياة الدنيا والحياة الآخرة، بل إن الحياة الدنيا مؤقتة وهي وسيلة إلى الحياة الآخرة الأبدية، وتبعاً لذلك يكون امتداد زمن المصلحة ـ وكذلك المفسدة، من حيث آثارها المستقبلية على المدى القريب (الحياة الدنيا) وعلى المدى البعيد (الحياة الآخرة). واتساع زمن المصلحة على هذا النحو يعطي معياراً أهم لاتخاذ القرار وهو مراعاة الحال واعتبار المآل في الأعمال.

إن المعيار للمصلحة يتضمن الربط بين الدنيا والآخرة، فلا يهمل أحدهما من الاعتبار، ولذا فإن الصلاح الدنيوي إذا لم يعتبر فيه المآل الأخروي كان لا عبرة به ولا وزن له[1].

وقد عبر الإمام الشاطبي عن هذه الخاصية بقوله: إن المصالح مشروعة لمصالح

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٠.

العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية، فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أصحاب النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية، فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات[1].

والمصالح الدنيوية وإن بدا منها نفع دنيوي ظاهر، لكنها في الحقيقة ـ إن اقترنت بالإخلاص في النية ـ تكون موجهة باعتبار المآل الأخروي (نفع أخروي).

إن كون أعمال المكلفين في الدنيا محكومة بالمسئولية والحساب الأخروي، يؤكد الارتباط الوثيق بين الدنيا والآخرة، ولذا فإن الإيمان بيوم الحساب يقتضي الاستعداد له بصلاح العمل في الدنيا. ومن ثم فإن مفهوم المصلحة الشرعية هو الضامن للتوفيق بين المصالح، وهو الضامن للموازنة والترجيح السليم في حال تعارض المصالح.

ولا شك أن هذا الامتداد الزمني للمنافع والمضار مهم للغاية؛ لضمان سلامة القرار الاقتصادي سواء للفرد أو المجتمع، حيث يضبط رؤية الإنسان لمصالحه وعلاقته مع الآخرين، ويرشد تفكيره في ترتيب الأولويات والترجيح بين المصالح المتعارضة، فيتم تقديم المصلحة طويلة الأجل على نظيرتها قصيرة الأجل.

**٢ـ الاتساع الموضوعي للمصلحة ماديا وروحيا:**

من المسلم به أن الإسلام دين الفطرة، ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الروم: ٣٠].

ولذا يقر الإسلام بحاجات الإنسان المادية والروحية، ومن ثم فإن المصلحة الشرعية تنظر بعدالة إلى حاجات كل من الجسم والروح، ملبية بذلك مطالب الفطرة

---

(١) الشاطبي، الموافقات.

السليمة. وهذا الارتباط بين المادة والروح في المفهوم الإسلامي للمصلحة ينسجم مع كون الدنيا وسيلة إلى الآخرة، فالمادة في النظر الشرعي ليست مقصودة لذاتها، بل هي وسيلة إلى غاية أسمى هي عبادة الله عز وجل.

ولا شك أن خاصية جمع المصلحة الشرعية بين البعدين المادي والروحي له آثاره الطيبة في الفكر والسياسة الاقتصادية الإسلامية، فتطبع النشاط الاقتصادي بطابع إيماني، وتوجد في النفس رقابة ذاتية، وتسمو بالهدف الاقتصادي إلى عمارة الأرض بموجب مبدأ الاستخلاف ووفق قانون التسخير الإلهي، فيصبح التعاون هو سمة العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتبقى العلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة انسجام وتكامل، فالكل مخلوق يسبح بحمد الله سبحانه وتعالى.

وعلى العكس تماماً، فإن المفهوم النفعي للمصلحة[1] والمرتكز على اللذة المادية فقط يجعل الفرد أسير ملذاته الخسيسة وشهواته المادية، ومن ثم يعاني من الفراغ الروحي والخواء النفسي. ولا شك أن لهذه الفلسفة النفعية آثارها المدمرة، حيث تصبح الأنانية ومن ثم الصراع هما محور العلاقة الإنسانية، وتصبح علاقة الفرد مع الطبيعة علاقة عداء وصراع دائم للسيطرة على مواردها. اعتماد المفهوم الوضعي للمصلحة على البعد المادي وحده ينعكس على منهج البحث العلمي، فيعتمد المنهج التجريبي الحسي على النظرة الجزئية للإنسان والكون والحياة. ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أنه يمكن إدراك الواقع مجزأً. ومثال ذلك نظريات البعد الواحد كالتفسير الاقتصادي للتاريخ عند ماركس، والتفسير الجنسي للإنسان عند فرويد، وغيرها.

---

(١) من المعلوم أن النصرانية ذات عقيدة سلبية وروحانية عقيمة، فنظرتها إلى المال متشككة، ومن ذلك ما جاء في إنجيل متى: «لا تقدرون أن تخدموا الله والمال». ومعناه أنه لا يمكن التوفيق بين الدنيا والآخرة. وأدى ذلك إلى ردة فعل معاكسة رفضت التعاليم الدينية، وتنكرت للغيبيات، واعتبرت فقط كل ما هو مادي ونفعي، فنشأت العلمانية التي فصلت بين الدين والدنيا، ومنها جاءت المدرسة الكلاسيكية في الاقتصاد، وأدى الغلو في النفعية الفردية إلى ردة فعل مادية جماعية ملحدة تمثلت في الماركسية، وهكذا. فالمناهج الفكرية الغربية ذات بعد واحد: إما روحاني صرف، كالنصرانية، وإما مادي نفعي صرف كالعلمانية، وقد فشلت كلها فشلاً ذريعاً.

بينما اعتماد المفهوم الإسلامي للمصلحة ببعديه المادي والروحي، يمنح النظرة الشاملة لمنهج البحث العلمي، حيث في هذا الاتجاه المعياري يعتمد فهم الأجزاء على فهم الكل. وهذا ينبثق من الرؤية الإسلامية الكلية للإنسان والكون والحياة.

**استنتاج عام من هذا الفصل:**

من خلال تأصيل مفهومي المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في اللغة العربية وخطاب الوحي (الكتاب والسنة) وفي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، يتبين أن المصلحة مفهوم واسع شامل لكل مجالات الحياة باتساق وتناغم تام حيث يندرج تحته كل ما هو روحي ومادي دنيوي وأخروي، والهدف من المصلحة ذو شقين: جلب المنافع ودرء المضار. وعلى هذا الأساس فإن مصطلح المصلحة أو المنفعة في المفهوم الإسلامي يختلف تماماً عن مصطلحات المصلحة والمنفعة والرغبة وهي مصطلحات وضعية مشحونة بمضمون مادي بحت، ولهذا المضمون أثره البالغ الضرر في الفكر والواقع. بينما المضمون الإسلامي للمصلحة والمنفعة يعني الصلاح في الأرض وهو تعبير عن مفهوم الاستخلاف الذي يتميز به الإسلام عن غيره من النظم الوضعية.

# الفصل الثاني
# التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة
# في الاقتصاد الإسلامي

## مُقَدِّمَة:

هذا الفصل يخصص لمناقشة التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي، ولتغطية هذه القضية فلابد من التساؤلات الآتية:

١ـ ما خصائص الاقتصاد الإسلامي التي يتميز بها عن غيره من المذاهب الوضعية؟

٢ـ ما موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية الحرية؟ وما مدى علاقتها بخصائصه؟ كيف ينسق الاقتصاد الإسلامي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الحرية الاقتصادية؟

٣ـ ما أنواع الملكية المعتبرة في الاقتصاد الإسلامي؟ وكيف ينسق الاقتصاد الإسلامي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الملكية؟

٤ـ ما موقف الاقتصاد الإسلامي من قضية توزيع الثروة والدخل؟ وكيف ينسق الاقتصاد الإسلامي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال التوزيع؟

وسوف يخصص لكل واحد من هذه التساؤلات مبحث مستقل، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الثاني: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

المبحث الثالث: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الملكية.

المبحث الرابع: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال التوزيع.

# المبحث الأول

## خصائص الاقتصاد الإسلامي

انطلاقاً من فطرية مفهوم المصلحة وهي المفردة الإسلامية المنبثقة من الوحي، والتي تفاعل معها العقل المسلم، وانتهى التأصيل الإسلامي لها إلى أن المصلحة المعتبرة هي غاية الشريعة ومقصودها، ولكون الشريعة الإسلامية هي الحاكمة لفعاليات الحياة كافة في مجتمع مسلم؛ فإن الاقتصاد الإسلامي جزء لا يتجزأ من الشريعة، ومن ثم فإنه يتميز بأمرين:

الأول: يكتسب الاقتصاد الإسلامي خصائص مشتقة من مسلمات الشريعة الإسلامية.

الثاني: مناط الاقتصاد الإسلامي هو تحقيق المصلحة. وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: إنها تربط جميع الأحكام بالمصالح إذ الغاية منها جلب المنافع ودرء المفاسد، حتى إن الرسول كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ثم يبيحه إذا تغيرت الحال وصارت المصلحة في إباحته ... فغاية الشرع هو المصلحة، والسبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص من قرآن أو سنة هو اجتهاد الرأي[1].

وعلى هذا النحو فإن خصائص الاقتصاد الإسلامي تعد بمثابة مسلمات مستوحاة من الشريعة، وهي بذلك لا تقبل النقاش والجدل، إذ إنها حقائق شرعية، لا فرضيات أو تصورات ذهنية.

وبالمقابل تبدأ المدارس الاقتصادية الوضعية تحليلاتها بفرضيات أو احتمالات، وغالباً ما يثبت الواقع خطأها، والدليل على ذلك الإحلال والإبدال بين النظريات الاقتصادية الوضعية وبعضها، كما سبق بيانه.

الاقتصاد الإسلامي له خصائص كثيرة، وستحاول الدراسة تناول الخصائص التي لها علاقة مباشرة بموضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وأهمها على النحو الآتي:

---

(١) انظر: الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، القاهرة: المطبعة السلفية، ص ٦ ـ ٧.

## المطلب الأول
## التوحـــيد

ينطلق الاقتصاد الإسلامي من التوحيد الخالص كما هو محدد في القرآن الكريم والسنة، وذلك يتضمن التسليم بأن الله خالق كل شيء ومالكه على الحقيقة، والإنسان مخلوق خلقه الله في أحسن تقويم، وفطره على الخير، واستأمنه على بعض ما لا قوام له في الوجود إلا به، من أشياء خلقها الله بقدر، في كون كل ما فيه يسبح بحمد الله في تناغم وفق سنن كونية، وأقام تلك الأمانة على حرية الاختيار المرتبط ببيان المنهج والعاقبة معاً[1].

ويترتب على التوحيد أن تكون الرؤية الكلية للوجود (الإنسان والكون والحياة) هي الإطار العام للاقتصاد الإسلامي، ومن ثم فإن الإيمان بخالق هذا الكون يلزم الإنسان بالعمل وفق المنهج الرباني في الحياة.

ومعنى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي رباني المصدر: أي أنه في جملته مصدره الوحي (القرآن والسنة)، أو الاجتهاد في ضوئه، وأنه كذلك رباني الهدف: أي أن الهدف من النشاط الاقتصادي عند المسلم أساساً عبادة الله عز وجل[2].

وحيث إن الغاية من خلق الإنسان هي العبودية لله عز وجل؛ فإن التوحيد هو الخاصية المحورية للاقتصاد الإسلامي والتي تتفرع منها خصائصه الأخرى، كما أن المنهج الرباني ينظم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وعلاقته بالموارد الطبيعية في الكون، وهذا يستتبع بحث خاصية الاستخلاف.

---

(١) انظر: د. السيد عمر، من معالم الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٢-٢٣.

(٢) انظر في تفصيل ذلك: د. على أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، بلبيس: مكتبة دار القرآن، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢، ص ٢٢-٢٦.

## المطلب الثاني

## الاستخلاف[1]

يعد مفهوم الاستخلاف من المفاهيم الإسلامية الخالصة؛ وذلك لأنه نابع من خطاب الوحي، ومن ثم فلا يوجد له نظير في الفكر الوضعي، حيث يغيب الجانب العقدي تماماً أو يوجد بشكل محرَّف. هذا المفهوم من القواعد الأساسية في كل النظم الإسلامية سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية وغيرها.

استخلاف الله للإنسان في الأرض مظهر من مظاهر التكريم، وصورة من صور الابتلاء والاختبار، وهو مشروط بتطبيق منهج الله تعالى وتعاليمه، وسعادة الإنسان وشقاوته منوطة بتطبيق هذا المنهج[2]. والإنسان مزود بجميع الخصائص الروحية والعقلية، فضلاً عن الموارد المادية، لتمكينه من القيام بمهمته على نحو [illegible] وهو حر الإرادة ضمن حدود الخلافة، كما أنه قادر على التمييز والاختيار بين

---

(١) حول القول بأن الإنسان خليفة الله في الأرض، جاء في معجم المناهي اللفظية: جماع خلاف أهل العلم في هذا على ثلاثة أقوال: الأول: الجواز، فيجوز القول بأن الإنسان خليفة الله في أرضه... الثاني: منع هذا الإطلاق... الثالث: وهو ما قرره ابن قيم الجوزية بعد ذلك.
انظر: د. بكر عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، الرياض: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٧٩م، ص ١٥٦.
ويسيل الباحث إلى منع القول مطلقاً بأن الإنسان خليفة الله أو خليفة عن الله في الأرض أو المال، لما يترتب عليه من مزالق عقدية ولوازم فاسدة.
ومن ثم فالرأي الصحيح هو: أن الله عز وجل استخلف عباده في أرضه وعلى ماله عمن سبقهم من البشر.
ولمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع، يمكن. على سبيل المثال. الإحالة إلى: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، ج ٣٤، ص ٤٥. ومن الكتابات المعاصرة: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، بصائر للمسلم المعاصر، دمشق: دار القلم، ١٩٨٨م، ص ١٥٢. ١٦٦. وأيضاً: د. يوسف الزيوت، مدى صحة القول بأن الإنسان خليفة الله في الأرض، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، ٢٠٠١، ص ٢٦٥. ٢٨٨.

(٢) د. عبد الله بن علي البار، مفهوم الاستخلاف وعمارة الأرض في الإسلام، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة السابعة، العدد العشرون، ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣م، ص ٨٥.

الحق والباطل وبين العدل والظلم وعلى تغيير ظروف الحياة والمجتمع والتاريخ، وهو مفطور على الخير والنبل، وبوسعه المحافظة على فطرته الخيرة والنبيلة بالتربية والتوجيه المناسبين، فضلاً عن الحوافز المناسبة[1].

والموارد التي حباها الله هذا العالم تكفي لتأمين رفاهية الجميع إذا استخدمت بكفاءة وعدالة، ولذا فإن أحد الاختبارات الحقيقية للإنسان هي في استخدام الموارد بطريقة كفؤة وعادلة، بحيث يتأمن فلاح الجميع، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا باستخدام الموارد من منطلق الشعور بالمسئولية وبالقيود التي تحددها الهداية الإلهية ومقاصد الشريعة[2].

ومن نعم الله تعالى على الإنسان أن منحه الحرية والقدرة الكافية وسخر له الموارد بما يكفي للقيام بمهمة الاستخلاف، أي أن لديه الكفاءة المعنوية والمادية للقيام بتلك المهمة، ومن ثم فالإنسان مسئول عن أعماله ومحاسب عليها، وهذا يعني الربط بين الحياة الدنيوية والأخروية. وطالما أن الإنسان مستخلف فهو أمين على ما منح له من النعم، وهذه الأمانة تقتضي منه المحافظة عليها ومراعاة حق غيره من البشر في تلك الموارد تحقيقاً لكرامة الإنسان.

التوحيد والاستخلاف يتضمنان تقرير وحدة الأصل الإنساني، ومن ثم فإن مقياس التمايز والتفاضل بين بني الإنسان هو التقوى، مما يقتضي أن تكون العدالة هي محور أداء واجبات الخلافة. وهذا يستلزم بحث خاصية العدالة.

---

(١) انظر: د. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص ٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

## المطلب الثالث

## العدالـــــــة

إن أهداف العدالة الاقتصادية الاجتماعية والتوزيع العادل للدخل والثروة يُنظر إليها بالإجماع على أنها جزء لا يتجزأ من الإسلام، لا يمكن تجاوزه، وأنها تقوم على التزام ثابت تجاه الأخوة الإنسانية، وفي الحقيقة أن هناك تركيزاً كبيراً على العدالة والأخوة في القرآن والسنة، بحيث لا يمكن تصور مجتمع مسلم مثالي، ليس لهذين المبدأين فيه وجود[1].

وبالمقابل فإن الإسلام يهدف إلى اجتثاث كل آثار الظلم من المجتمع البشري، والظلم مصطلح إسلامي شامل يشير إلى جميع أشكال عدم الإنصاف وعدم العدالة والاستغلال والاضطهاد والعدوان حيث يحرم شخص الآخرين من حقوقهم أو لا يفي بالتزاماته تجاههم[2]، وحيث تفعل ذلك الجماعات والأمم الظالمة، فتهضم حقوق المستضعفين وتنهب خيرات وثروات المسالمين.

إن تحقيق مقاصد الشريعة يعني تحقيق الرفاهية الاقتصادية ومن أولوياتها توفير حد الكفاية، ويرتبط هذا بتلبية الحاجات الإنسانية وفق المنهج المقاصدي، بيد أن هناك فئات قد تعجز عن ذلك، ولذا يأتي دور العدالة في حل هذه الإشكالية، كما سيتضح توًا.

تعد الموارد بمثابة أمانة في حوزة المستخلف ترتب عليه واجبات تجاه الغير، ولتحقيق مقاصد الشريعة يُلزَم المستخلف بالتخصيص الكفء للموارد وأداء الحقوق لأصحابها. وبالمقابل فإن هدر الموارد يسبب الندرة النسبية لها، كما أن التقصير في أداء حقوق الغير يعد ظلماً، مما يعد إخلالاً بالأمانة يعيق تحقيق مقاصد الشريعة.

---

(١) انظر: د. محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ص٣٩.

(٢) انظر: د. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص ٢٦٧.

ويعد حد الكفاية من الالتزامات الإسلامية المعروفة التي تلبي حاجات العيش الكريم للإنسان. ويقع عبء تحقيق حد الكفاية على الفرد القادر ابتداءً، وبالنسبة للفئات العاجزة عن ذلك يتعين على المجتمع كفايتها من خلال التكافل الاجتماعي، ثم على الدولة من خلال الضمان الاجتماعي، وقد بلغ اهتمام الإسلام بذلك أن جعل حد الكفاية من فروض الكفايات في المجتمع ضماناً لتحقيقه.

إن إقامة العدالة الاجتماعية تستلزم القيام بأعمال في اتجاهات ثلاثة: أولها: التحويل لمصلحة الفئات الاجتماعية المحرومة من خلال موارد التحويل الرئيسة كالزكاة والإسهامات الطوعية كالوقف، وثانيها: إعادة توزيع الثروات من خلال الإجراءات الأخرى كالمواريث وتحريم الربا، وثالثها: دور الدولة من خلال التربية والتعليم والتكوين، ومن خلال توزيع الثروة الطبيعية[1].

ولا شك أن الالتزام بمبدأ العدالة الشامل كما يريد الإسلام، يُحقق النمو ويعزز الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، مما يكفل تحقيق التناغم بين الفرد والمجتمع، وهو جزء من منظومة التناغم الكلي في الكون. وفي الاقتصاد الإسلامي تشكل خاصية التناغم بين المتقابلات إحدى أهم خصائصه، وهو ما يستتبع بحثها أدناه.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: د. عبد الحميد براهيمي، العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧، ص ٣٣. ٤٢.

## المطلب الرابع
## التناغـــــم

إذا كان وصف الإسلام بأنه دين الفطرة، يقصد به أنه يفطر الإنسانية من جميع نواحيها الروحية والجسدية ـ المعنوية والمادية ـ فينتج عن ذلك أنه يبني نظمه وتشريعاته على أساس الجمع بين هاتين الناحيتين، ويضع على عاتق الفرد والجماعة مسئولية التوفيق بينهما[1]. ولا يتأتى تحقيق هذا التناغم بين المادي والروحي إلا بإتباع المنهج الرباني الذي يتسق مع فطرة الإنسان.

ومن أسس التشريعات الاقتصادية في الإسلام أنه: يعترف بالملكية الخاصة بشروط كما يتبنى الملكية العامة، ويسمح بتراكم رأس المال كما يوجب مساعدة الفقراء والمحتاجين، ويمنع الاحتكار كما يسمح بالتنافس المشروع ويرغب في التعاون بين الناس، وكما يحصل صاحب رأس المال على ربح عادل، لكن يجب أن يعطى العمال أجراً عادلاً، وكما يجب ألا تكون النفقات والاستهلاك فوق الحاجة، لكنها يجب أن تكون معتدلة ومناسبة لتلبية الحاجيات، ويحرم كنز الأموال كما يحرم التبذير في الاستهلاك ويأمر الأغنياء بمساعدة الفقراء والمحتاجين[2].

وفي إطار الجمع بين المتضادات فإن التشريع الاقتصادي الإسلامي يجمع بين الثبات والمرونة أو التطور. ما يتعلق بالجوانب الفنية الاقتصادية فإنه يخضع للتطور، فالإسلام يحث على التقدم من خلال تحقيق العمران المأمور به المكلَّف شرعاً، بل يؤمِّن هذا التقدم بإعمال الأحكام والآداب الإسلامية، واعتماد العقل والتجربة مصدراً من مصادر المعرفة لا يعوق التقدم بل يدعمه في الأمور الفنية للاقتصاد. وأما ما يتعلق بأمور الاقتصاد التي تشمل العلاقات الإنسانية وهي منطقة القيم فإنها ثابتة ولا تخضع للتطور والأحكام التشريعية العاملة عليها ثابتة ولا تخضع للتطور، بل إن

---

(١) انظر: د. حسن صالح العناني، خصائص إسلامية في الاقتصاد، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، ص ١١٨.

(٢) انظر: د. عبد الحميد براهيمي، العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، ص ٢٨. ٢٩.

هذا الثبات يدعم التقدم ويرشده ويحفزه، بل إن القيم الاقتصادية الإسلامية تؤمن هذا التقدم، واعتبار النقل مصدر المعرفة يؤمّن تحقيق العدل في النموذج التفسيري للاقتصاد الإسلامي[1].

وبهذا التناغم والتكامل بين المتقابلات يهدف الإسلام إلى تحقيق العمران الاقتصادي جنباً إلى جنب مع عدالة التوزيع، ليتسق بذلك الأداء الاقتصادي مع منظومة التناغم الطبيعية في الكون في انسجام تام وتسبيح عام بحمد الله سبحانه وتعالى.

الإنسان المستخلف وما لديه من موارد ومنهج رباني وما عليه من مهام الاستخلاف، تقع عليه مسئولية تحقيق التناغم المطلوب منه بناءً على ذلك، ومعناه أن يكون تحقيق العمران الاقتصادي محكوماً بالشريعة. وطالما أن الإنسان تكفَّل بحمل الأمانة وهو مؤهل بما لديه من إمكانات ذاتية وموضوعية؛ فإنه مسئول عن تبعة أعماله واختياراته وإرادته الحرة، فالحرية تقتضي المسئولية.

(١) لمزيد من التفاصيل، يمكن الإحالة إلى: د. رفعت السيد العوضي، النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد «رؤية مقارنة»، ص ٢٩ ـ ٣٣.

## المطلب الخامس
## المسئوليـــــة

في الإسلام المسئولية فردية، وذلك لضمان سير الأعمال كما ينبغي. ويهتم الإسلام أساساً بالتربية الخلقية والسلوكية للأفراد وإيجاد الرقابة الذاتية من منطلق المسئولية الرعوية لكل منهم.

غير أن الأفراد قد لا يكونون جميعاً على وعي بواجباتهم الأخلاقية، ولو كانوا على وعي بها، إلا أنهم قد لا يكونون ملتزمين بها، ومن الممكن أيضاً أن يكونوا غير واعين بالحاجات الملحة وغير المشبعة للآخرين، أو بمشكلة الندرة والأولويات الاجتماعية في استخدام الموارد، كما أن هناك عدداً من الوظائف اللازمة للرفاه العام، ولكن الأفراد لا يرغبون أو لا يستطيعون إنجازها حتى في مجتمع مفعم بالقيم، لهذا فإن دوراً فعالاً للدولة، أمر لا بد منه لتحقيق الرؤية الاسلامية[1].

وعلى قدر حجم عبء الأمانة تكون المسئولية، ولذا لم يدع الإسلام معاش الناس رهن أخلاق الأفراد وضمائرهم، ومن ثم جاءت الشريعة بالنظم الرقابية والمحاسبية اللازمة ضماناً لحفظ النظام العام للمجتمع وكفالة حياة الإنسان بما يليق بالتكريم الإلهي له.

وفي الإسلام فإن المكلف القادر مسئول عن إعالة أسرته وأقاربه وفق ما قرره الفقهاء، والمجتمع مسئول عن العاجزين فيه وذلك بموجب التكافل الاجتماعي، والدولة مسئولة عن رعاياها بغض النظر عن دينهم وذلك بموجب الضمان الاجتماعي. وهكذا، فلكل مسئول عن رعيته.

وتأتي رقابة الدولة أيضاً من منطلق مسئوليتها الرعوية، وتنفيذ ذلك من خلال مؤسسة الحسبة والقضاء وغيرها من التنظيمات الإدارية والفنية اللازمة لضبط وتقويم الأداء الاقتصادي إذا ما انحرف عن مساره المطلوب شرعاً.

---

(١) انظر: د. محمد عمر شبرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ص ١١٤.

## المبحث الثاني

## التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصادي الإسلامي في مجال الحرية الاقتصادية ودور الدولة في النشاط الاقتصادي

### المطلب الأول

### الحرية الاقتصادية في الإسلام

١ـ جاءت رسالة الإسلام لهداية الناس إلى عبادة الله وحده والخضوع له سبحانه، والتحرر من كل أشكال العبودية لغيره، وهذا هو المضمون الحقيقي للحرية، وبذلك وُضِعت عن الإنسان القيود والأغلال التي كانت عليه قبل مجيء الرسالة الخاتمة، ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف:١٥٧].

إن عقيدة التوحيد تجعل العبودية لله وحده، وتلغي العبودية لغيره مطلقاً، ومن ثم فإن الالتزام بتوحيد الله أي بعبوديته سبحانه يعني الالتزام بشريعته والتحرر من كل ما عداها، بل إن كمال حرية الإنسان يكمن في كمال العبودية لله تعالى، وذلك كما جاء في الكتاب والسنة.

ومما تميز به الإسلام أن كان من أهدافه الكبرى القضاء على مشكلة الرق، وتم ذلك بنظام عملي تدريجي رائع، حيث جعل عتق الرقاب جزءاً من أحكام الشريعة التعبدية. وبذلك قضى الإسلام على كافة أشكال العنصرية والشعوبية ووصم من يتصف بها بأن فيه جاهلية. اعتمدت رؤية الإسلام للحرية على أساس المساواة بين الناس، وعدم التمييز على أساس الأصل أو اللون أو الجنس أو الوطن. وأصبحت التقوى هي معيار التفاضل بين الناس. وهكذا انصهر الجميع في بوتقة واحدة،

والفارق بينهم هو درجة إيمانهم وطاعتهم لله سبحانه. وعلى هذا الأساس كان من صحابة النبي ﷺ بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي رضي الله عنهم.

وأكدت سياسات الخلفاء الراشدين على أن الحرية حق إنساني لا تجوز مصادرته أو المساس به ولو من قبل الحكام، ومن الأمثلة الشهيرة على ذلك موقف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أمر بالقصاص من ابن والي مصر الذي أساء لأحد الرعية آنذاك، وقال الفاروق الخليفة العادل رضي الله عنه للوالي: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟

٢ لقد نال مبحث الحرية الكثير من الجدل عند علماء الكلام المسلمين، وكان ذلك في سياق قضايا القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وغيرها من القضايا العقدية ومسائلها الفرعية. وكانت قضية الحرية محوراً جوهرياً في فكر بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة. إلا أن المتقدمين من علماء الأصول والمقاصد أحجموا عن الخوض في هذه القضية إلى حد بعيد.

وجاء الاهتمام ببحث الحرية في الفكر المقاصدي عند المتأخرين وعلى يد الإمام الطاهر ابن عاشور، الذي جعلها مقصداً أصلياً من مقاصد الشريعة، فقال: إن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية[1].

وفي تعريفها قال الزعيم المغربي علال الفاسي: الحرية الإسلامية جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقاً طبيعياً يستمد من غريزة الرجل المتناقضة[2].

---

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٠. كما كان فضيلته قد تناول الموضوع ذاته بتوسع أكثر في مؤلفه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ٢، د. ت، ص ١٥٩. ١٧٨.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٢٤٤.

وعرف أحد الباحثين المعاصرين الحرية بقوله: هي انسجام فطري بين سلوكات الإنسان والتكاليف الشرعية بذات حرة وإرادة مستقلة غايتها تحقيق الصالح العام[1].

ويتبين مما سبق الارتباط الوثيق بين مفهوم الحرية وأمانة الاستخلاف؛ حيث امتن الله تعالى على الخلق بنعمة الحرية واستقلال الفكر والإرادة، بجانب القدرات الأخرى الذاتية والموضوعية والمنهج الإلهي، وذلك لتمكينهم من أداء أمانة الخلافة في الأرض على الوجه المطلوب، ثم تكون المسئولية على تلك الأعمال التي مورست بحرية في فترة الاستخلاف، ومن ثم فالحرية هي المرتكز الأول للمسئولية وعلى قدر الأولى تكون الثانية[2].

وخلاصة القول أن الحرية قيمة أصيلة ومحورية في الإسلام[3]، بداية من حرية العقيدة، وانتهاءً بأصغر أمور الحياة. ومن ثم فإن الحرية في الإسلام هي الحرية المنضبطة بتعاليم الشرع والموجهة لتحقيق المصلحة العامة[4]، فهي ليست مطلقة تماماً، ولا مصادرة تماماً.

وتطبيقاً وتفريعاً عن المفهوم العام للحرية؛ فإن الحرية الاقتصادية في الإسلام هي الحرية المنضبطة بتعاليم الشرع والموجهة لتحقيق المصلحة العامة. ويلاحظ هنا الربط بين الحرية الاقتصادية للأفراد وهي المفضية لتحقيق مصالحهم الخاصة وبين

---

(١) د. عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص ٢٠٤.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول المسئولية والحرية في الإسلام ومدى ارتباطها، انظر: د. محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي، ص ٧٧. ٨٠.

(٣) حول قيمة الحرية في الإسلام ومحاورها العقدية والسياسية والاقتصادية، انظر: د. رفعت السيد العوضي، التخطيط الاقتصادي في الإسلام مع دراسة عن أدبيات في التخطيط الاقتصادي، مذكرة داخلية، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م، ص ١٠٠. ١٠٣.

(٤) قد يقال إن النظم الوضعية أيضاً ذات حريات منضبطة وتحقق المصلحة العامة، ولكنه قول مردود عليه، فحتى لو أخضعت النظم الوضعية لكل الضوابط، فإن الحرية في الإسلام (ومنها الحرية الاقتصادية) وكذلك المصلحة، منضبطة بتشريعات مصدرها الوحي الإلهي، بينما الحرية والمصلحة وضوابطها في النظم الوضعية لا تخلو من التحيز والقصور طالما أن مصدر تشريعها العقل البشري.

كونها منضبطة شرعاً ومستهدفة تحقيق الصالح العام في آن واحد؛ مما يساعد في تحقيق الانسجام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

٣. وإذا تم التأكيد على جوهر الحرية الاقتصادية في الإسلام؛ فإنه ينبغي توضيح المقصود بكونها منضبطة. وطالما أن الهدف الأسمى للنشاط الاقتصادي وفق مبدأ الاستخلاف هو عبادة الله عز وجل، فإن الحرية الاقتصادية منضبطة بهذا الهدف، وبمعنى آخر فإن المكلف حر في ممارسة نشاطه الاقتصادي الخاص في مجالاته المختلفة كالعمل، والتملك، والإنتاج، والاستهلاك، والادخار، والتعاقد، وغير ذلك؛ بشرط التقيد بأحكام الشريعة من الحلال والحرام وعدم الإضرار بالآخرين، أو بمعنى مجمل: فعل المأمور به وترك المنهي عنه.

وتأسيساً على هيمنة الشريعة الإسلامية على كل جزئيات الاقتصاد، فإن الحرية الاقتصادية محكومة بالضوابط العقدية، والضوابط الفقهية، والضوابط الأخلاقية[1].

ومما سبق تدعمه الفكرة الآتية: يقوم النظام الاقتصادي في الإسلام على أساس الحرية الاقتصادية بشروط تكفل اتفاق المسار الاقتصادي مع القواعد التي حددتها الشريعة لهذا المسار وهي: أولاً: التكامل مع سائر جوانب الشريعة الإسلامية وإقامة أحكامها، وتوفير الموارد اللازمة لذلك. ثانياً: الاستخدام الأمثل للموارد المتاحة بما يكفل تحقيق مصلحة الأفراد والمجتمع معاً وبأقل التكاليف والجهود الممكنة، وبما يمكن من التوافق مع الاحتياجات المتطورة والظروف المختلفة[2].

---

(١) نظراً لعدم اتساع المجال لعرض الضوابط الشرعية وتنزيلها بالتفصيل على موضوع الحرية الاقتصادية ومجالاتها، فإنه يمكن الإحالة إلى: د. رفعت السيد العوضي، الضوابط الشرعية للاقتصاد، سلسلة البحوث والدراسات الاقتصادية رقم ٥، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، رمضان ١٤١٨هـ. يناير ١٩٩٨م.

(٢) د. محمد عبد المنعم عفر، السياسة الاقتصادية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية (٢٠)، ١٤١٥هـ، ص ١٧.

وبناءً على ما سبق فإن الحرية الاقتصادية (المنضبطة) أصل في الاقتصاد الإسلامي.

٤ـ وإذا تقرر حق الحرية الاقتصادية المنضبطة للأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي، فإن ذلك الحق يترتب عليه أمران:

الأول: ما من حق إلا وله الحماية والصيانة:

في مجال العمل والاكتساب فإن الخلق متساوون في حق إتاحة الفرص أمامهم لممارسة نشاطهم، وهذا يقود إلى مناقشة مبدأ تكافؤ الفرص وعلاقته بالحرية. إن تكافؤ الفرص في الرؤية الإسلامية يرجع إلى عاملين: التمكين للجميع في المعايش، والقسمة وهي مرهونة بمقدرة البشر وسعيهم في الحياة الدنيا، ولما كانت الخاصية الأساسية للاقتصاد الإسلامي هي تحقيق العدل وعمارة الأرض، فإن هذه الخاصية منبثقة من تفاوت القدرات من خلال وضع الإنسان بشكل متكافئ أمام الفرص، فالحرية الفردية مضمونة طالما أنها في حدود الشرع، والمؤكد أن تفاوت القدرات يؤدي إلى تفاوت مشروع في الدخول والثروات وفي السعي والمنافسة بمفهومها الإسلامي، والمنافسة في هذا السياق هي لحيازة حق تدعمه الشريعة أو تثميره أو تكثيره طالما هو نتاج جهد وعمل مقر شرعاً وهو كسب حلال[١].

وكما بين الإمام ابن عاشور أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية[٢]، ويلزم أن يتفرع على ذلك استواء الأفراد في حرية التصرف في أنفسهم، وعدَّ الحرية بذلك مقصداً أصلياً من مقاصد الشريعة[٣].

---

(١) د. أحمد إبراهيم منصور، عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية: رؤية إسلامية مقارنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٦)، ط ١، يونيو/حزيران ٢٠٠٧، ص ١٤٠.

(٢) لمزيد من التفصيل حول المساواة كونها من مقاصد الشريعة، يمكن الإحالة إلى: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٢٩. ٣٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩٠.

أي أن المساواة بين الأفراد في تكافؤ الفرص تقتضي حرية التصرف والاختيار، ومن ذلك حرية المكلف في التصرف في ماله[1] وفق الضوابط الشرعية.

وحيث رتب الشارع مسئولية المكلف على أعماله المختارة بحريته، فإنه رتب أيضاً الرعاية والحماية لهذه الحرية لكونها حقاً له ومقصداً من مقاصد الشريعة. ومن ثم كفلت الشريعة حماية حقوق الأفراد وممتلكاتهم على نحو حاسم؛ ومن ذلك قوله ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه»[2].

فالنص الشريف يدل بوضوح على حرمة مال المسلم؛ ولهذا شرعت الحدود بقصد السرقة وحد الحرابة بالإضافة إلى التعازير الشرعية؛ حسماً لمادة الفساد عن المال، وذلك لكونه وسيلة لصلاح الدنيا والآخرة.

وما ذكر آنفاً يبين العلاقة بين المال والحرية الاقتصادية؛ فالمال مُصان شرعاً، وهذا المال يحتاج إلى تنميته وروَاجه في مختلف مجالات الاقتصاد، ومن لوازم ذلك أن يتنقل الإنسان والمال بين الأنشطة الاقتصادية أو بين البلاد المختلفة؛ وذلك بحرية وأمان برعاية الشريعة؛ ومن ثمَّ فإن الحرية مصانة بالتبعية للإنسان أو للمال أو لكليهما معاً في هذا الجانب.

ومن المقرر شرعاً أن حفظ المال مقصد من المقاصد الكلية للشريعة وهي عناصر الوجود الإنساني؛ ولكونه المقصد الخامس في منظومة مقاصد الشريعة؛ فإن المال خادم لكل المقاصد السابقة عليه، وهي الدين والنفس والعقل والنسل؛ ومن ثم فإن مقصد المال مطلوب لذاته ومطلوب لغيره. ولما كان حفظ المال يكون من

---

(١) لمزيد من التفصيل حول حرية التصرف كونه إجراء لإقامة مقصد ثبات الأموال، يمكن الإحالة إلى: د.عز الدين بن زغيبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٩٢ .٢٩٦. د. أحمد بلوافي، مراجعة علمية لكتاب مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية تأليف د. عز الدين بن زغيبة، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢١، ع ١، ١٤٢٩هـ، = ٢٠٠٨م، ص ٦٧ .٧٨.

(٢) صحيح مسلم، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم ٤٦٥٠.

جانبي الوجود، والعدم؛ فإن كل ما يتعلق بحفظ المال ويؤدي إليه يعد وسيلة تقع تحت مظلة الحفظ والحماية أيضاً.

ولحفظ المال من جانب الوجود مثلاً، أوجبت الشريعة العمل والكسب وتحصيل الرزق، كما أوجبت استثمار المال وتنميته، وهذا يحتم حركة المال والإنسان بين الأنشطة الاقتصادية المختلفة، والتنقل من مكان إلى آخر. وبجانب أن الإنسان مفطور على حب المال وتحصيل مصلحته الخاصة بل وتعظيمها، فإن كل ذلك لن يتأتى ذلك إلا بالحرية المنضبطة شرعاً في ممارسة نشاطه الاقتصادي.

وتطبيقاً لذلك فإن الحرية الاقتصادية المنضبطة مصونة ومحترمة في الإسلام، لكونها وسيلة لرواج الأموال وتنميتها وهذا جانب من حفظها؛ كما تقرر في مقاصد الشريعة.

أما الأمر الثاني: ما من حق إلا ويقابله واجب:

حيث إن الإنسان في علاقة مشتركة مع غيره من بني البشر، والموارد الطبيعية أمانة في يد الجميع، فإن إطلاق الحرية الاقتصادية للفرد قد يضر بالمصالح الخاصة لغيره، وقد يضر بالمصالح العامة للمجتمع أو للخلق كافة. ومن هنا تأتي الضوابط الشرعية للحرية الاقتصادية لتعمل في اتجاهين:

الاتجاه الأول: أن يكون سعي المكلف في سبيل تحصيل وتعظيم منفعته ومصلحته الخاصة محكوم في إطار عدم الإضرار بالمصالح الخاصة لغيره أو بالمصلحة العامة؛ امتثالاً للقاعدة الشرعية: لا ضرر ولا ضرار[1].

أما الاتجاه الثاني: فهو أن تحقيق المصلحة الخاصة يتضمن في طياته تحقيق المصلحة العامة. وهذا الاتجاه محدد من خلال مدخل الحق والواجب في مفهوم المصلحة كما سبق بيانه. وللتوضيح، يمكن القول بأن سعي الفرد للعمل والكسب في حرية منضبطة يجلب له مصلحة خاصة تتمثل في دخل أو ثروة، ويترتب على ذلك

(١) مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء، كراتشي، الهند، المادة ١٩.

التزامات مالية (حقوق) ما بين واجب كالزكاة، ومندوب كالوقف والصدقة. وتأدية هذه الالتزامات يحقق المصلحة العامة.

وتبعاً للمفهوم الإسلامي للمصلحة؛ فإن هذه الحقوق المؤداة لمستحقيها ستعود على من أداها في الأجل الطويل (البعد الأخروي للمصلحة) بالأجر والمثوبة. ومن ثم فإن تحقيق المكلف للمصلحة العامة في الحياة الدنيا يعود عليه بأضعاف مضاعفة من الأجر (وهي بمثابة مصالح أو منافع خاصة). وهكذا تدفع المصلحة بخصائصها الشرعية المكلَّف وتحفزه إلى تحقيق المصلحة العامة. وعلى هذا النحو فإن مفهوم الحرية الاقتصادية المنضبطة يفضي إلى قيام الفرد بمطلق إراداته الحرة الواعية إلى تحقيق المصلحة العامة؛ في نفس الوقت وبنفس الدافع الذي يحقق به مصلحته الخاصة. وهي بمثابة يد خفية واعية مسئولة عن تحقيق المصلحتين الخاصة والعامة بل لا يمكن تصورها أنها ستعمل على أنها يد خفية تعمل بتلقائية لا إرادية.

وتأسيساً على ذلك فإن الحرية الاقتصادية المنضبطة شرعاً تؤدي إلى تحقيق الانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

٥. من تطبيقات الحرية الاقتصادية في التاريخ الاقتصادي الإسلامي:

أولاً: أولى الإسلام عناية كبيرة بالمال والتجارة ونظام التعامل في السوق، ويمكن بيان الهدي النبوي من خلال ذكر بعض الأحاديث الشريفة المتعلقة بالحرية الاقتصادية، وذلك على النحو الآتي:

أ. منع الإسلام التسعير الجبرى إذا كان فيه ظلم لأصحاب السلع ولم يكن ثمة احتكار من جانب التجار؛ أي أن يكون ارتفاع الأسعار ناشئاً عن زيادة الطلب أو قلة العرض. عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا يا رسول الله: لو سعرت، فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإنى لأرجو أن ألقى الله ﷻ ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال»[1].

---

(١) صحيح وضعيف سنن الترمذي، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، رقم ٢٣٤٣.

وقد استدل بالحديث وما ورد في معناه على تحريم التسعير وأنه مظلمة؛ ووجهه أن الناس مسلطون على أموالهم، والتسعير حجر عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن، وإذا تقابل الأمران وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، وإلزام صاحب السلعة أن يبيع بما لا يرضى به منافٍ لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء[١].

وقد ثار جدل قديم بين الفقهاء حول تفسير حديث التسعير، وانتهى رأي الإمامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية إلى أن هذا الحديث ورد في قضية معينة، وأن الرسول ﷺ امتنع عن التسعير لعدم وجود مبرراته. وجماع الأمر أن مصلحة الناس إذا كانت لا تتم إلا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط[٢].

ولا شك أن رفضه ﷺ للتسعير في حالة كهذه ظاهر وجه الحق فيها؛ مغزاه إقامة العدل ومنع الظلم بين المتعاملين في تلك السلع، ومن العدل أن تترك للناس حرية التصرف الشرعي في أموالهم والبيع بالسعر الناشيء عن التوازن الطبيعي لقانون العرض والطلب. أما في حالة تلاعب الناس بقانون العرض والطلب وتحجيم مهمته للتحكم في الأسعار، فيجوز تسعير الإمام عليهم إنفاذاً للقانون العادل، إذ المسعر هو الله ﷻ، وقانون العرض والطلب قانون وضعه الله تعالى في هذا الكون، من أجل ضبط حركة التعامل في السوق[٣].

والتسعير في حال عدم وجود مقتضياته من شأنه أن يصبح عائقاً لحرية عمل السوق باختفاء السلع وظهور السوق السوداء ونشوء الاحتكارات

---

(١) تحفة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، باب ما جاء في التسعير، ج ٣، ص ٤٢٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، وانظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، إشراف بكر بن عبدالله أبوزيد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، م ١، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ٦٦٠. ٦٦٩.

(٣) انظر: د. أحمد حسن، التسعير في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م ٢٢، ع ١، ٢٠٠٦، ص ٤٦٣.

ـاع الأسعار، مما يضر بمصلحة المحتاجين لتلك السلع، وهذا غير وارد على الإطلاق، حيث قال الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وهو الحديث الذي صار قاعدة فقهية مشهورة.

استنتاج: الغرض من منع التسعير، أو التسعير عند وجود المبررات (النهي عن الاحتكار)، هو ضمان حرية حركة التعامل في السوق، بمنع كل ما من شأنه عرقلة الحركة الحرة لقانون العرض والطلب (جهاز الثمن). ولا شك أن في ذلك منع الظلم ودفع الضرر وإقامة العدل وتحقيق مصلحة الناس.

ب ـ النهي عن الاحتكار: قال رسول الله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ»[2].

اختلفت تعريفات الفقهاء في الاحتكار، بناءً على القيود التي وضعها كل مذهب، وترجع كلها إلى حبس السلع انتظاراً لارتفاع أثمانها[3].

ج ـ النهي عن تلقي الركبان أو أن يبيع حاضر لباد: والغرض منه توفر المعلومات للمتعاملين في السوق، ومنع الضرر: قال رسول الله ﷺ: «لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لبادٍ»[4].

د ـ النهي عن الغش: قال رسول الله ﷺ: «من حمل علينا السلاح فليس منا ومن غشنا فليس منا»[5].

---

(١) سنن ابن ماجة، باب من بنى في حقه من يضر بجاره، رقم ٢٣٣١، وصححه الألباني في صحيح وضعيف ابن ماجه، رقم ٢٣٤٠.

(٢) صحيح مسلم، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم ٣٠١٣.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، المكتبة الشاملة، ج ٢، ص ٤٠٨٧.

(٤) صحيح البخاري، باب هل يبيع حاضر لبادٍ بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه وقال النبي ﷺ «إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له ورخص فيه عطاء»، رقم ٢٠١٣.

(٥) صحيح مسلم، باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»، رقم ١٤٦.

**ثانيا: الحسبة:**

وعرفها أحد الباحثين المعاصرين بقوله: هي فاعلية المجتمع في الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله تطبيقاً للشرع الإسلامي[1].

والجدير بالذكر أن الحسبة منبثقة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مبدأ إسلامي صرف، وقد بدأت تطبيقاتها على يد النبي ﷺ، حيث كان يقوم بنفسه بمراقبة الأسواق، وتبعه في ذلك صحابته الكرام رضي الله عنهم.

ومن الوظائف الاقتصادية للحسبة والتي تتعلق بالحرية الاقتصادية: التسعير عند وجود ما يبرره، ومنع الاحتكار، ومنع الغش والتدليس، وغيرها.

**ثالثا: مفهوم الحرية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الإسلامي:**

تجلت فكرة الحرية الاقتصادية بوضوح عند كبار علماء الإسلام، حيث أقروا بحرية النشاط الاقتصادي والمنافسة الحرة في السوق؛ شريطة أن تكون في إطار الشريعة الإسلامية؛ مما يعني ضرورة توفير الحماية للحرية الاقتصادية المنضبطة، ومع ذلك فإن انحرفت تلك الحرية عن مسارها الطبيعي أو قصرت في أداء واجباتها الاجتماعية المقررة شرعاً، ففي هذه الحالة يجب على الدولة التدخل الشرعي لتصحيح المسار وتقويم الأداء وتحقيق المصلحة العامة. وستتم الإشارة إلى آراء بعض هؤلاء العلماء، على سبيل المثال لا الحصر، وذلك على النحو الآتي:

**١. القاضي أبو يوسف (ت ١٢٨ هـ = ٧٩٨م):**

برز الفكر الاقتصادي للقاضي أبي يوسف بشكل كبير في مؤلفه «الخراج»، ومن خلاله يمكن معرفة موقفه من الحرية الاقتصادية وطبيعة عمل السوق.

في معرض كلامه عن خراج الأرض، تحدث عن ارتفاع وانخفاض السعر فقال: والرخص والغلاء بيد الله لا يقومان على أمر واحد، وكذلك وظيفة الدراهم،

---

(١) د. محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة: دار الهداية، ط ١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، ص ١٦.

مع أشياء كثيرة تدخل في ذلك، تفسيرها يطول. وليس للرخص والغلاء حد يعرف، ولا يقام عليه. إنما هو من السماء، لا يدري كيف هو؟، وليس الرخص من كثرة الطعام ولا غلاؤه من قلته، إنما ذلك أمر الله وقضاؤه. وقد يكون الطعام كثيراً غالياً، وقد يكون قليلاً رخيصاً[1].

رفض القاضي أبو يوسف وجود علاقة وثيقة بين سعر الطعام وبين عرضه، ومن ثم فليس من العدل تحديد الخراج الزراعي بمبلغ نقدي معين، ومع أنه لم يهتم بأوضاع الطلب مقابل العرض، ولم يبحث العلاقة بين مستوى الدخل أو الثروة وارتفاع الأسعار، ولكن لا يمكن الادعاء بأنه لم يكن على علم بها؛ بدليل أنه لم يذكر استغلالات المحتكرين مع علمه - لكونه فقيهاً - بأن الاحتكار من مسببات الغلاء؛ لهذا فإن تفسير قوله: مع أشياء أخرى كثيرة تدخل في ذلك، تفسيرها يطول، وقوله عن السعر: لا يدري كيف هو؟، أنه أراد به في هذا المقام التأكيد على أن السعر لا يتوقف على العرض وحده، بل تتدخل فيه أيضاً عوامل أخرى، كما قال، وإن لم يتمكن من الإحاطة بها[2]، فتركها خشية الإطالة ليس إلا، لأن تفسير عوامل تقلبات السوق ليس مكانها في كتاب يجيب عن استفسارات الخليفة هارون الرشيد، فلكل مقام مقال.

ولكونه من أكبر فقهاء المذهب الحنفي؛ فإن القاضي أبا يوسف بحكم علمه الشرعي وعمله القضائي كان يشدد من إجراءات مكافحة الاحتكار والغش والرشوة وكافة الانحرافات التي تعرض عليه سواء للإفتاء أو للقضاء[3].

---

(١) أبو يوسف، الخراج، المطبعة السلفية، ط٥، ١٣٩٦هـ، ص ٤٥.

(٢) انظر: محمد نجاة الله صديقي، الفكر الاقتصادي لأبي يوسف، ترجمة رضوان أحمد فلاحي، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م ٢، ع ٢، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م، ص ٩٢. ٩٣.

(٣) يتضح ذلك جلياً من خلال فتاوى كتب فقه المذهب الحنفي. ومثال ذلك: «... وقال أبو يوسف رحمه الله: كل ما ضرَّ بالعامة حبسُه فهو احتكار، وإن كان ذهباً أو فضة أو ثوباً... فاعتبار حقيقة الضرر، إذ هو المؤثر في الكراهة» ورد هذا في: فتح القدير، ج ٢٢، ص ٢٨٨.

وبهذا يمكن القول بأن القاضي أبا يوسف اعترف ضمناً بدور قانون العرض والطلب في تحديد الأسعار، ومن خلال فتاواه وأحكامه القضائية يتضح أنه كان حريصاً فعلاً على إقامة العدل والحق ومحاربة كافة صور الظلم والاستغلال والكسب غير المشروع. وبلغة اقتصادية يمكن القول بأن القاضي أبا يوسف كان يؤكد على الحرية الاقتصادية والتفاعل الحر بين العرض والطلب.

والجدير بالذكر أن القاضي أبا يوسف قد قام بكتابة مؤلفه «الخراج» بطلب من الخليفة هارون الرشيد، مما يعني أن الخراج كتاب في السياسة المالية للدولة الإسلامية آنذاك، وهذا دليل على الاستجابة السياسية للفكر الاقتصادي الإسلامي في عصور ازدهار حضارة الإسلام.

**٢. الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١٩٨م):**

الفكر الاقتصادي للإمام الغزالي مبثوث في كثير من مؤلفاته، ومن أشهرها «إحياء علوم الدين» ويمكن معرفة آرائه حول الحرية الاقتصادية وكيفية عمل السوق.

قام الإمام الغزالي ببيان العدل واجتناب الظلم في المعاملة، فذكر ما يسبب الضرر العام مثل الاحتكار لكونه سبباً لغلاء الأسعار، ومثل ترويج العملة المزيفة، كما ذكر ما يسبب الضرر الخاص: مثل الثناء على السلعة بما ليس فيها، وإخفاء عيوبها وخفايا صفاتها، والغش في وزنها ومقدارها، وكتم سعرها الذي لو عرفه المتعامل لامتنع عنه[1].

وذكر الإمام الغزالي الحسبة مبيناً شروط المحتسب والمحتسب عليه، ومجالات الاحتساب وإجراءاته. وفي المجال الاقتصادي ذكر الإمام الغزالي أن الممارسات التجارية المنحرفة في الأسواق، يمكن القضاء عليها بطريقين:

---

(١) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة الشاملة، ج ٢، ص ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

الأول: وهو دور الدولة في المراقبة والمحاسبة ممثلاً في جهاز الحسبة. أما الثاني: وهو دور المواطنين، فعلى من يعلم بتلك الانحرافات الضارة القيام بالآتي: تنبيه المستهلكين حماية لهم منها، وتغيير تلك المنكرات بنفسه عند الاستطاعة، أو إبلاغ السلطات المختصة عنها لتغييرها[1]. ورأي أبي حامد هذا تجاه الممارسات التجارية المنحرفة، كما عبر عنه بدور المواطنين، يذكِّر بدور جمعيات حماية المستهلك في الوقت الحاضر، مما يدل .بحق .على النضج الفكري عند حجة الإسلام الذي سبق عصره بقرون.

ومضمون تحليل الإمام الغزالي يدور حول استبعاد أية عوائق مصطنعة تعطل حرية عمل جهاز الثمن، وإيجاد الشفافية وتحرير قوى السوق، لتحدد الأسعار بعدالة وفق الحركة الحرة لجهاز الثمن. وبمعنى آخر أن الإمام الغزالي تبنى فكرة الحرية الاقتصادية المنضبطة، واعترف بقانون العرض والطلب، ودوره في المنافسة العادلة بين قوى السوق، ومع ذلك رأى تشديد الإجراءات اللازمة لمعالجة الممارسات المنحرفة التي تمس حرية التعامل المنضبط في السوق.

**٣. شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ ١٣٢٨م):**

تجلى الفكر الاقتصادي لشيخ الإسلام في كثير من مؤلفاته، ومن «الفتاوى الكبرى» يمكن الاستدلال ببعض تحليلاته في ما يتعلق بالحرية الاقتصادية وطبيعة عمل السوق.

قال شيخ الإسلام في «الفتاوى»: «...الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم...»[2].

وهذا معناه أن الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية مصونتان، ولا يحق لأحد المساس بهما إلا وفق الضوابط الشرعية.

---

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٦، ص ٣٢٨.

أما بشأن التسعير فقال: «السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه؛ أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل؛ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ على عوض الثمن: فهو جائز؛ بل واجب»[1].

وفي موضع آخر قال: «الغلاء بارتفاع الأسعار والرخص بانخفاضها هما من جملة الحوادث التي لا خالق لها إلا الله وحده، ولا يكون شيء منها إلا بمشيئته وقدرته، لكن هو سبحانه قد جعل بعض أفعال العباد سبباً في بعض الحوادث ... وجعل ارتفاع الأسعار قد يكون بسبب ظلم العباد، وانخفاضها قد يكون بسبب إحسان بعض الناس ...»[2].

وكان رأيه أن ارتفاع الأسعار لا يكون دائما نتيجة ظلم بعض الأفراد، فقد يكون «لقلة الشيء أو لكثرة الخلق» على حد تعبير شيخ الإسلام. وفي حالة ارتفاع الأسعار بسبب زيادة الطلب أو نقص العرض بشكل عادي دونما تدخل من أحد فلا يجوز التسعير لأنه إكراه بغير حق، أما إذا كان ارتفاع الأسعار نتيجة ممارسات ضارة بحرية عمل السوق كالاحتكار فهنا يجب التسعير[3].

وأشار شيخ الإسلام إلى وضعين مختلفين يستدعيان تدخل الدولة في تحديد الأسعار: الأول في حال كارثة طبيعية أو حرب، وعلى الدولة أن تفرض على الفرد بيع منتجاته إذا احتاج إليها الناس بأسعار معقولة، أما الثاني في الظروف الطبيعية العادية، فيقتصر تدخل الدولة في تحديد الأسعار على حالات الظلم والاحتكار والمخالفات، أو السحب العمدي للسلع من الشبكة التجارية لتحقيق أرباح غير شرعية، على ألا تتخذ عملية التسعير من

(١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٣٢٦.
(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٥٧.
(٣) المرجع السابق، ج ٦، ص ٣٢٦.

طرف السلطات العامة طابعاً تعسفياً، بل تكون بالتشاور مع ممثلي التجار وممثلي المستهلكين، نظراً لما ينجم عن سياسات التسعير التعسفية من مساوئ كالسوق السوداء والرشوة وتقليص قيمة السلع المعروضة ونوعيتها[1].

وبهذا أقر شيخ الإسلام بدور قانون العرض والطلب في تحديد الأسعار، مما يعني أنه تبنى فكرة الحرية الاقتصادية المنضبطة المفضية إلى التنافس الحر بين قوى السوق. ولكنه قرر حق الدولة في التدخل بالتسعير في الظروف الاستثنائية كالمجاعة أو الحرب، وكذا في الظروف العادية كالاحتكار والانحرافات التجارية المختلفة، وذلك لحماية جمهور المستهلكين وتحقيق المصلحة العامة، وركز أبو العباس كثيراً في تحليلاته على «ثمن المثل»[2] كونه المعيار الدقيق للتسعير، ولتحديده نصح السلطات المختصة بمشورة أهل الحل والعقد الخبراء في المجال الاقتصادي، مراعاة للرأي العام كي يجد القرار القبول عند تنفيذه.

### ٤ العلامة عبد الرحمن ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦م):

قدمت دراسات حديثة تحليلات للفكر الاقتصادي عند العلامة والمؤرخ الكبير ابن خلدون من خلال كتابه «المقدمة»، ومما كشفت عنه هذه التحليلات موقفه من الحرية الاقتصادية وطريقة عمل السوق.

صرح ابن خلدون بأنه ضد أن تكون الدولة تاجراً، كما دافع عن المنافسة بين المنتجين، وبذلك دافع عن الحرية الاقتصادية في شقيها: الإنتاج والتبادل، أي أنه من أنصار الحرية الاقتصادية الكاملة، وقد ظهر مصطلح الحرية الاقتصادية مع مدرسة الطبيعيين في القرن الثامن عشر، مما يعني أن مساهمة ابن خلدون سابقة على الفكر

---

(١) انظر: عبد الحميد براهيمي، ص ٥١.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن تيمية، الفتاوى، ج ٦، ص ٣٢٦، ومواضع أخرى كثيرة. وانظر كذلك: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص٣١، ٦٤، ٦٥.

الأوربي بحوالي أربعة قرون، ويترتب على هذا أن ابن خلدون هو المؤسس لمذهب الحرية الاقتصادية[1].

لابن خلدون تحليل دقيق لمحددات السعر في السوق خلال عملية النمو الاقتصادي، يلجأ فيه إلى استخدام فكرتي العرض والطلب[2].

آلية السعر هي التي تحدث التوازن في سوق المنافسة الحرة أو السوق الحرة، وفي النظريات الاقتصادية يعتبر فالراس هو أول من أشار إلى قانون توازن السوق وهو: يؤدي فائض العرض إلى انخفاض الأسعار، بينما يؤدي فائض الطلب إلى ارتفاع الأسعار، لكن ابن خلدون من خلال مقدمته سبق أن أشار إلى هذا القانون[3].

ويتبين مما سبق أن العلامة ابن خلدون أقر بقانون العرض والطلب ودوره في تحديد السعر وإحداث توازن السوق، ودافع عن المنافسة الحرة بين قوى السوق، ومن جهة أخرى فإنه رفض تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي سواء بالإنتاج أو بالتبادل أو بفرض الضرائب الباهظة، حرصاً منه على توفير الحرية الكاملة لعمل السوق.

وبذلك تبنى العلامة ابن خلدون مذهب الحرية الاقتصادية، ولا شك أنه يعني بها الحرية الاقتصادية المنضبطة شرعاً، كونه مفكراً مسلماً ملتزماً بدينه، ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته العلمية ومناصبه التي تولاها، فقد كان فقيهاً وقاضياً من قضاة

---

(١) انظر: د. رفعت السيد العوضي، تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد: المساهمة العربية العقلانية، دار البحوث، دبي، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٩١. ٩٢.

(٢) د. عبد الرحمن يسري أحمد، إسهام عبد الرحمن بن خلدون في الفكر الاقتصادي: عرض وتحليل وتقويم، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م ١٣، ع ٢، محرم ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م، ص ٤٨.

(٣) د. بن علي بلعزوز، عبد الكريم قندوز، مبدأ «الضريبة تقتل الضريبة» بين ابن خلدون ولافر، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م ١٣، ع ٢، محرم ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م، ص ١٣٤. ١٣٥.

والبحثان المذكوران بعاليه في (٢)، (٣) من ضمن أوراق مؤتمر الإسهامات الاقتصادية لابن خلدون، مدريد ١٢. ١٤ شوال ١٤٢٧هـ = ٣. ٥ نوفمبر ٢٠٠٦م، الذي عقده المركز الثقافي الإسلامي بمدريد بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية والجامعة الوطنية المفتوحة UNED ومنظمة الإيسيسكو، وذلك بمناسبة مرور ٦٠٠ عام على وفاة العلامة عبد الرحمن ابن خلدون رحمه الله تعالى.

المالكية في عصره. وعلى هذا النحو سبق ابن خلدون الفكر الاقتصادي الأوربي بقرون طويلة، ومن ثم يستحق أن يكون العلامة ابن خلدون المؤسس لمذهب الحرية الاقتصادية، بل المؤسس لعلم الاقتصاد.

وخلاصة القول أن تطبيقات الحرية الاقتصادية في الإسلام تمحورت حول العناصر الآتية:

أ ـ توفير الحرية الاقتصادية المنضبطة شرعاً للتعامل في السوق واستبعاد أية عوائق مصطنعة كالاحتكار وغيره مما يعرقل الحركة الطبيعية لجهاز الثمن. وذلك لتكوين الأسعار بالفعل نتيجة التفاعل الحر بين جانبي العرض والطلب.

ب ـ توفير حرية الدخول إلى السوق والخروج منها.

ج ـ توفير العلم التام بأحوال السوق، من حيث أسعار السلع والخدمات وأنواعها ومستوى جودتها وحجم العرض والطلب عليها.

د ـ في حال حدوث انحرافات تخل بحرية عمل قوى السوق، تتدخل الدولة بقوة الشريعة للقضاء على تلك الانحرافات وإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي الحر حفاظاً على المصلحة العامة.

هـ ـ وبهذا لا يحق حتى للدولة ذاتها التدخل في النشاط الاقتصادي بشكل يعرقل حرية عمل السوق، كأن تتدخل في الإنتاج أو التبادل أو بفرض ضرائب باهظة وغير ذلك، مما يخل بمبدأ المنافسة الحرة ويضعف الحافز الاقتصادي لدى الأفراد.

وهذه العناصر مؤداها تحقيق الشفافية والنزاهة وحرية الدخول إلى السوق والخروج منه، وكلها تحفز المنافسة الحرة الفعالة، ومن ثم تمنع التواطؤ والاحتكار. على أن كل حق مشروط بضوابط شرعية وعليه واجبات اجتماعية، فإذا خرج عنها تجرد من الحماية المقررة له.

والملاحظ أن هذه العناصر متضمنة ومتحدة في كل النماذج المذكورة لآراء العلماء المسلمين، ولا شك أن ذلك نتيجة طبيعية لتفاعل العقل المسلم مع مرجعية

واحدة وهي نصوص الوحي الإلهي، مما كون لدى هؤلاء العلماء رؤية كلية واحدة، ألا وهي الرؤية الإسلامية العالمية.

وفي الجملة تعمل تلك العناصر على حماية حق الحرية الاقتصادية المنضبطة للمتعاملين في السوق، تحقيقاً لمبدأ العدل الاقتصادي. ولهذا الأمر إيجابياته، فمن جهة يقوى الحافز الاقتصادي ومن ثم تزيد الكفاءة الاقتصادية، ومن جهة أخرى تكون قرارات المتعاملين في السوق نتيجة إرادة حرة ومن ثمَّ مسئولة، وهو تطبيق لخصائص الاقتصاد الإسلامي.

وهذا ينسجم مع أهداف الإسلام العامة في تحقيق معاني العدل والحرية، والقيام بأمانة الاستخلاف وعمارة الأرض كما يجب أن يكون. وفي التحليل الأخير، فإن توفير الحرية الاقتصادية المنضبطة كفيل بتحقيق العدالة والكفاءة الاقتصادية، والتنسيق بين المصلحين الخاصة والعامة.

وقبل ختام مبحث الحرية الاقتصادية في الإسلام تجدر الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

١ـ الحرية الاقتصادية المنضبطة حق ذاتي للإنسان، وقد اعتمد التحليل أساساً على فرضية أن هذه الحرية أصل في الاقتصاد الإسلامي، أي افتراض نظري مؤقت بأن الأفراد يمارسون حياتهم بمقتضاها، دون تدخل من قوى أخرى تعرقل التفاعل الحر بين القوى الاقتصادية في المجتمع.

مع الأخذ في الحسبان أن الحديث عن وجود انحرافات في ممارسة تلك الحرية هو استثناء من الأصل، ويتم تصحيحها مباشرة، لتعود الأمور إلى نصابها الطبيعي (الافتراض المؤقت).

٢. يمكن ترجمة الملاحظة السابقة إلى أن المجتمع محل البحث هو (مجتمع مثالي)، فالفرضية مبنية أساساً على الحرية الاقتصادية المنضبطة. وبمعنى آخر، الفرضية مبنية على التزام كل أفراد المجتمع بالشريعة الإسلامية.

٣ـ لكن واقع الحياة مختلف تماماً عن فرضية البحث هذه، فليس ثمَّة مجتمع

مثالي، وليس كل أفراد المجتمع مؤمنين. فقد شاءت حكمة الله ﷻ أن يكون البشر مختلفين، وحتى أهل التوحيد تختلف درجات إيمانهم، بل إن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. والإنسان تتجاذبه نزعتا الخير والشر، وحيث أنه حر فهو مخير.

٣ـ لهذا فإن كانت الحرية الاقتصادية المنضبطة أصل في الاقتصاد الإسلامي، ومن شأنها ـ إذا مورست كما يجب ـ أن تحقق التناسق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ولكن بالنظر إلى طبيعة النفس البشرية، وأن الانضباط عامل ذاتي، فلا يمكن الاعتماد على ذلك الأصل لوحده دون عامل موضوعي، في أداء أمانة الاستخلاف وعمارة الأرض، وذلك لسببين:

الأول: الفرد قد يدفعه الحرص على تحقيق مصلحته الخاصه إلى إهمال المصلحة العامة.

أما الثاني: فإن الفرد قد يهمل تحقيق مصلحته الخاصة.

ومثال ذلك تصرف السفيه في ماله، حيث يتضمن إهمال مصلحته الخاصة، بالإضافة إلى إهمال مصلحة المجتمع حيث يضيع الحقوق الا بتراعية المفروضة شرعاً تجاه ذلك المال، ولهذا شرع الحجر على مال السفيه.

٤ـ الملاحظة السابقة تؤكد ضرورة وجود أصلٍ ثانٍ في الاقتصاد الإسلامي يتناغم في أدائه مع الأصل الأول (الحرية الاقتصادية المنضبطة)، حيث الأخيرة مرهونة بالدافع الذاتي لدى الفرد، ولابد من وجود جهة أخرى لمراقبة وتقويم أداء ذلك الأصل الأول.

٥ـ نبين من بحث الحرية الاقتصادية المنضبطة وتطبيقاتها وجود خلل أحياناً في بعض ممارسات تلك الحرية، واعتبر البحث ذلك الخلل استثناءً، وكان علاجه يتم بقوة الشريعة وبواسطة الدولة. وفي أسوأ الأحوال، إذا افترضنا أن الأفراد يسعون إلى تحقيق مصالحهم الخاصة دون مراعاة للمصلحة العامة، فإن الأخيرة تحتاج إلى من يدافع عنها ويسعى إلى تحقيقها.

٦ـ من خلال المناقشة لوحظ غياب جزء هام من المصلحة العامة، وهو أن

الأخيرة بكل مجالاتها وأنواعها ليست دائماً في عهدة الأفراد، فقد تكون فوق طاقتهم أو غير مربحة لهم فيحجموا عنها، أو أنه لا يجب أن يوكل أداؤها إليهم، ومن ثم فلابد من جهة مسئولة عن تحقيق هذا الجانب من المصلحة العامة. ومن باب العدل، فطالما أن المصلحة الخاصة لها من يحققها ويتحمل مسئوليتها، فيجدر أن يكون للمصلحة العامة نفس الشأن أيضاً، ضماناً لتحقيقها كما ينبغي.

٧ـ لكل الاعتبارات السابق ذكرها بات من الضروري القول بأنه: إذا كانت الحرية الاقتصادية المنضبطة أصل في الاقتصاد الإسلامي، فإن دور الدولة هو أصلٌ ثانٍ فيه. ولكون الشريعة حاكمة على كل فعاليات الحياة، فإن دور الدولة ليس مطلقاً، وإنما مقيد بالضوابط الشرعية. وهذا معناه أن قيام الدولة بعلاج انحرافات السوق وفق أحكام الشريعة هو جزء من دورها، وليس تدخلاً في الشأن الاقتصادي، فقد يوحي لفظ «التدخل» بأن المتدخل يقحم نفسه فيما ليس من شأنه.

ومع ذلك فإن استعمل مصطلح «تدخل الدولة» فهو على سبيل المجاز، ومقصود به ممارسة الدولة لحقها وأداء لدورها الشرعي.

وبهذا ثبت أن الحرية الاقتصادية المنضبطة ودور الدولة في النشاط الاقتصادي أصلان متلازمان ومتكاملان في الاقتصاد الإسلامي.

وإنما حاول البحث عزل هذين الأصلين لاعتبارات التحليل النظري، عملاً بفرض بقاء الأشياء الأخرى على حالها، أو بتعبير الفقهاء: «والأمور بحالها»، أو «إذا استوت (أو تساوت) الأمور الأخرى»[1].

لهذا فلكي تكتمل الصورة لابد من بحث دور الدولة في النشاط الاقتصادي، وهو ما ستتم مناقشته توًّا، من خلال المطلب التالي.

---

(١) لمزيد من التفصيل حول فرض بقاء الأشياء الأخرى على حالها وأهميته، يمكن الإحالة إلى : د. رفيق يونس المصري: إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ١٨ . ٢١.

## المطلب الثاني
## دور الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي

١. بداية تجدر الإشارة إلى أن الأمة ومن ثم الدولة في الإسلام وليدة الشريعة، إذ الأخيرة هي التي تحدد دور الأمة والدولة والمجتمع المسلم في الحياة بشكل عام، وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على هذا الدور، منها على سبيل المثال لا الحصر:

قال الله ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[آل عمران: ١١٠].

وقال الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾[الحج: ٤١].

وقال النبي ﷺ: «كلكم راعٍ ومسئول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسئول عن رعيته»(١).

ومفهوم الأمة مفهوم قرآني جامع مانع، ولكن لما آل حال هذه الأمة الواحدة إلى دول كثيرة، ومجتمعات عديدة ضمن دول أخرى غير مسلمة، ومع أن ما ينطبق على الأمة ينطبق على الدولة المسلمة، فقد رؤى مراعاة للدقة أن يكون نطاق البحث هو الدولة. ومصطلح «الدولة» في الإسلام يعادله مصطلح «دار الإسلام» عند الفقهاء، وتعرف «دار الإسلام» بأنها: كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة(٢). ولم يشع استعمال الفقهاء لمصطلح «الدولة»، وورد استعماله في بعض كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية(٣).

وقد تناول العلماء المسلمون دور الدولة تحت مسميات أخرى تحمل ظلالاً

---

(١) صحيح البخاري، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم ٨٤٤.
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٧٠٩٩.
(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٢٩٠.

شرعية كالإمامة والخلافة، وتستشهد الدراسة ببعض من أقوال هؤلاء العلماء الأجلاء حول ذلك الدور، بغية إدراك الإطار العام لدور الدولة الإسلامية والذي ينبثق منه دورها الاقتصادي، وذلك على النحو الآتي:

قال الإمام الماوردي (ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م): «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا...»[١].

وقال إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م): «إن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية. أي الدنيا. مرعية»[٢].

أما شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق شرحه للآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[النساء:٥٨]، فقال: «... نزلت الآية في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل ... وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[٣].

وقال العلامة ابن خلدون: «... والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية الراجعة إليهم، إذا أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي. أي الخلافة. في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به ...»[٤].

٢. من استقراء كتابات هؤلاء العلماء على اختلاف تعبيراتهم يلاحظ أنها تصبو

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، المكتبة الشاملة، ص ٣.

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب، عني بنشره عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، قطر: وزارة الأوقاف، ط ١، ١٤٠٠ هـ، ص ١٨٣.

(٣) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المكتبة الشاملة، ص ٣. ٤.

(٤) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ٩٧.

إلى هدف واحد وهو أن دور الدولة في الإسلام يشمل كل ما يحقق مصالح الإنسان الدينية والدنيوية، وهو هدف جامع مانع. وتقسيم دور الدولة إلى ديني ودنيوي لا يعني الانفصال بينهما، بل هما متصلان مترابطان، وهو ما تأكد من كلام العلماء آنفاً، وعبر عنه أيضاً الإمام الغزالي بقوله: «الدين والملك توأمان، فلا يستغني أحدهما عن الآخر»[1]، وفي موضع آخر قال: «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ... والدين والسلطان توأمان ... والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدود، وما لا حارس له فضائع ... والسلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»[2].

وحيث إن المفهوم الشرعي للمصلحة يكمن في حفظ المقاصد الخامة للشريعة، فإنه يتجلى بوضوح أن دور الدولة الإسلامية هو حفظ المقاصد العامة للشريعة، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. ولتحقيق هذه المقاصد الكلية تستخدم الدولة العديد من السياسات، مثل سياسات نشر دعوة الإسلام والسياسات الدفاعية والأمنية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية، وغيرها. وبذلك يمكن القول بأن دور الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي هو: إيجاد المتطلبات الاقتصادية اللازمة لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية. أو بعبارة أخرى: تحقيق الركن الاقتصادي في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

وحيث إن مناط الاقتصاد الإسلامي هو تحقيق المصلحة؛ فإن الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية يرتبط بتحقيق المصالح الشرعية، وهذا يتم من جانبين: الأول: حفظ الأمور التي يتوقف عليها إقامة أركانها وتثبيت قواعدها، وهو مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: حفظ الأمور التي تدرأ

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٥، ص ٨٩٣.

(٢) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

عن هذه المصالح الاختلال الواقع عليها أو المتوقع حصوله فيها، وهو مراعاتها من جانب العدم[1].

بهذا يتضح أن تحقيق المصلحة الشرعية هو أساس الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية، فكل نشاط اقتصادي يحقق هذه المصلحة يجب على الدولة القيام به، وكل نشاط اقتصادي يسبب الإخلال بهذه المصلحة يجب الابتعاد عنه.

٣ـ ولما كان حفظ المال هو أحد الكليات الخمس التي قصد الشارع حفظها، فإن الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية من صميم دور الدولة في الإسلام، لكونه يتعلق بأحد الأصول العامة التي رعتها الشريعة. وفي ذلك قال الإمام ابن عاشور: «وقد تقرر عند علمائنا أن حفظ المال من قواعد كليات الشريعة الراجعة إلى القسم الضروري ... وأن مال الأمة لما كان كلاً مجموعاً فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، فإن حفظ المجموع يتوقف على حفظ أجزائه»[2].

ومعنى ذلك أن مال الأمة مكون من المال العام والأموال الخاصة للأفراد، وبداية تقع مهمة حفظ المال العام على الدولة، ومهمة حفظ الأموال الخاصة على الأفراد. ولكون الدولة راعية، فإنها مسئولة عن توجيه أعمال رعاياها الوجهة الشرعية، أو بعبارة ابن خلدون: «... حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيوية والأخروية الراجعة إليهم ...»[3].

كما أنه على الأفراد المحافظة على المال العام بموجب أمانة الاستخلاف.

٤ـ وبهذا يمكن القول بأن دور الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي مكون من شقين:

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨.

(٢) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٥٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٩٧.

الأول: الدور المباشر للدولة في تحقيق الركن الاقتصادي لمقاصد الشريعة: وهو يشمل ما يقع على الدولة مباشرة من مهام اقتصادية. وهذا الدور يهدف مباشرة إلى تحقيق المصلحة العامة.

والأصل أن النشاط الاقتصادي فرض كفاية على الأفراد، ولكن قد يعجز هؤلاء عن ممارسة أنشطة اقتصادية معينة بسبب ضخامتها كمشروعات السكك الحديدية، أو بسبب كونها غير مربحة كالصناعات العسكرية والقضاء والأمن العام. وهناك مجالات اقتصادية إذا صارت في عهدة الأفراد فإنها تكون عرضة للاستغلال كالتعليم والصحة، مما يضر بالمصلحة العامة، وفي تلك الحالات يصبح فرض عين على الدولة أن تتدخل مباشرة للقيام بتلك الأنشطة.

والثاني: الدور غير المباشر للدولة في تحقيق الركن الاقتصادي لمقاصد الشريعة: وهو يشمل تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي الخاص للأفراد. وهذا الدور يهدف إلى تحقيق جانب المصلحة العامة الكامن في المصالح الخاصة للأفراد. ويتمثل هذا الدور في تنظيم ورقابة النشاط الاقتصادي للأفراد. ومثاله تنظيم الأسواق ومنع التجاوزات التجارية، وفرض وتحصيل الإيرادات العامة لتغطية النفقات العامة، والجهة المسئولة عن التنظيم والرقابة هي ولاية الحسبة.

وفي الجملة فإن تحقيق المصالح الخاصة يتم من خلال الأفراد، أما تحقيق المصلحة العامة فيتم من خلال الدولة والأفراد معاً.

٥. لكون الشريعة هي المهيمنة على التصرفات العامة والخاصة، فإن دور الدولة الاقتصادي ليس مطلقاً بل هو منضبط بالضوابط الشرعية، وهي الضوابط العقدية والفقهية والأخلاقية[1]، وقد قرر الفقهاء القاعدة الشرعية: تصرف الحاكم على

---

(١) نظراً لعدم اتساع المجال لعرض الضوابط الشرعية وتنزيلها بالتفصيل على موضوع الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية ومجالاته، فإنه يمكن الإحالة إلى: د. رفعت السيد العوضي، الضوابط الشرعية للاقتصاد. وأيضاً: د. رفعت السيد العوضي، الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، أبحاث ندوة التربية=>

الرعية منوط بالمصلحة[1]، ومن ثم فإن المصلحة هي الإطار العام الضابط لتصرفات الدولة في كافة المجالات ومنها المجال الاقتصادي.

ومن ثم فإن المصلحة الشرعية هي المعيار الذي تقاس به التصرفات الاقتصادية للدولة الإسلامية.

٦ـ بناءً على ذلك فقد منحت الشريعة الإسلامية للولاة العادلين صلاحيات كبيرة في ما لم يرد فيه نص أو إجماع أو دليل شرعي، وذلك لسياسة أحوال البلاد والعباد، شريطة ألا تتعارض هذه السياسة مع مبادئ الشريعة. وفي هذا الشأن نقل الإمام ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين قول ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فقد غلط وغلط الصحابة[2].

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشرع وأصوله وإن لم تتفق وأقوال الأئمة المجتهدين، وبعبارة أخرى، متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث، والمراد بالشئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم سواء كانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء كانت من شئونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشئون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية[3].

وبناءً على ما سبق فإن دور الدولة في النشاط الاقتصادي وفق الضوابط الشرعية أصل في الاقتصاد الإسلامي.

---

=الاقتصادية والإنمائية في الإسلام، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، ومركز الدراسات المعرفية. وهي دراسة عن الدولة كمؤسسة في الأخلاق والاقتصاد.

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٥٨.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٦، ص ٢٦.

(٣) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص١٧.

٧ـ وإذا تقرر حق الدولة في ممارسة دورها الاقتصادي وفق الضوابط الشرعية، فإن ذلك يترتب عليه أمران:

الأول: ما من حق إلا وله الحماية والصيانة:

بعد ما سوغت الشريعة الصلاحيات الواسعة للدولة بغية تحقيق أهدافها الاقتصادية وفق الضوابط الشرعية، كان للدولة الحق في حماية كل ما يتعلق بدورها هذا، حفاظاً على المصلحة العامة، ولذلك شرعت الحدود (كحد السرقة وحد الحرابة) والتعازير الشرعية لحماية المال العام وصونه من الاعتداء عليه، ويلحق بذلك حماية كل ما يتعلق بتنفيذ السياسة الاقتصادية للدولة الإسلامية.

ولما كان لكل مصلحة جانبان للحفظ؛ فإن المال العام يحفظ من جانب الوجود بتنميته على الوجه الأصلح، ويحفظ من جانب العدم بحمايته مما يقع أو يتوقع عليه من [illegible] تحقيق المصلحة العامة المبتغاة منه. وبذلك يحق للدولة الإسلامية تنفيذ سياستها الاقتصادية المنضبطة شرعاً واتخاذ الإجراءات والوسائل المناسبة لذلك، وإزالة كافة العراقيل التي تحول دون تنفيذها. ومن أمثلة ذلك قيام الدولة الإسلامية في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأول حرب عسكرية في التاريخ الإنساني لحماية المصلحة العامة، وهي حرب المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة.

أما الأمر الثاني: ما من حق إلا ويقابله واجب:

وردت الكثير من النصوص في القرآن والسنة، الدالة على مسئولية الولاة تجاه رعيتهم، منها على سبيل المثال قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[النساء: ٥٨].

ومنها قول النبي ﷺ: «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة»[1].

---

(١) صحيح البخاري، باب من استرعي رعية فلم ينصح، رقم ٦٦١٧.

ومما قاله الإمام عز الدين بن عبد السلام ـ بعدما ذكر واجب الولاة ونوابهم تجاه مال اليتيم من ضرورة مراعاة الأصلح ـ: «وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة؛ لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة، وكل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه»[1].

٨ـ طالما كان للدولة الحق في ممارسة دورها الاقتصادي؛ ومنه التدخل في النشاط الاقتصادي الخاص بالأفراد عند وجود مقتضيات ذلك؛ تحقيقاً للمصلحة العامة؛ فيجب على الرعية طاعة ولاة الأمور؛ طالما كانت سياساتهم لا تتعارض مع الشرع. ومن الأدلة على ذلك قول الله ﷻ: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ﴾[النساء: ٥٩].

ومنها أيضاً قول النبي ﷺ: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[2].

ومنها قوله ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصا أميري فقد عصاني»[3].

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق شرحه للآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، قد قال: «نزلت هذه الآية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن

---

(١) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج٢، ص١٢٢.

(٢) صحيح البخاري، باب السمع والطاعة للإمام، رقم ٢٧٣٥.

(٣) صحيح مسلم، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم ٣٤١٨.

تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله ورسوله، لأن ذلك من طاعة الله ورسوله، وأديت الحقوق إليهم كما أمر الله ورسوله»[1].

وقد أجمعت الأمة على اعتبار اجتهادات أمراء المسلمين بالقبول، ما دامت في نطاقها الشرعي، كما أنها إذا تلقتها الأمة بالقبول وأجمع عليها الأئمة المجتهدون صارت في عداد الأحكام الواجب اتباعها[2].

ومما سبق يتبين أنه كما كانت الدولة - ممثلة في ولاة الأمور - مسئولة عن إيجاد المستلزمات الاقتصادية اللازمة لتحقيق مقاصد الشريعة، فقد منحت الشريعة لولاة الأمور اتخاذ ما يرونه مناسباً من السياسات الاقتصادية الكفيلة بإتمام ذلك في إطار الضوابط الشرعية. ومن جانب آخر فإنه على الرعية الامتثال لما يقرره ولاة الأمور من سياسات اقتصادية ما لم تتعارض مع أصول الشريعة.

٥. من تطبيقات الدور الاقتصادي للدولة في التاريخ الاقتصادي الإسلامي:

- قيام مؤسسة الحسبة منذ عهد النبوة، واستمرارها في عهد الخلافة الراشدة، وكانت فعالية هذه المؤسسة الرقابية بعد ذلك تتناسب طردياً مع حالة الدولة قوة وضعفا. وقد ناقشت الدراسة في مطلب الحرية الاقتصادية في الإسلام دور الحسبة من حيث أنها تعمل على تحقيق الحرية الاقتصادية في السوق الإسلامية. وجانب الحسبة الذي يهم هنا هو كونها صورة تطبيقية بارزة لدور الدولة التنظيمي والرقابي في النشاط الاقتصادي.

- وردت نصوص قرآنية ونبوية صريحة بتحريم الربا، منها قول الله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ٤٠٣.

(٢) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٥٥.

ومنها قال النبي ﷺ: «لعن الله آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء»[1]. بيد أن الإسلام لا يكتفي بالنص على هذا التحريم حيث قد لا يلتزم الناس بذلك إلا بالقوة، ولذا انتهى رأي الفقهاء إلى استعمال القوة للقضاء على هذا التصرف المحرم.

ـ قيام حروب الردة في عهد الخليفة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ضد مانعي الزكاة، وهو دليل على تدخل الدولة بالقوة العسكرية لحماية المصلحة العامة الكامنة في فريضة الزكاة.

ـ فترة خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كانت طويلة نسبياً مقارنة بسلفه الخليفة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث قامت الفتوح الإسلامية بتبليغ الدعوة إلى الآفاق، واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وكان هناك الكثير من صور تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، منها على سبيل المثال لا الحصر:

ـ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تم منع بيع وتجارة اللحوم وأكلها يومين متتاليين من كل أسبوع، عندما قلت اللحوم ولم تعد كافية لجميع الناس في المدينة.

ـ بيع السلع المحتكرة جبراً عن محتكريها بثمن المثل وتحديد أسعار بعض السلع منعاً للتحكم والإضرار بالناس، وذلك تطبيقاً لنهي النبي ﷺ عن الاحتكار.

ـ استيلاء الدولة على أرض ممنوحة من قبل النبي ﷺ للصحابي بلال بن الحارث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما عجز الأخير عن إحيائها، وأعيدت للدولة ليقوم القادرون بإحيائها.

ـ فرضت الدولة الخراج على أرض السواد في العراق، بعدما أبقى أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تلك الأرض في يد أصحابها ومنع توزيعها على الفاتحين بعد مشورة الصحابة في ذلك.

---

(١) صحيح مسلم، باب لعن الله آكل الربا ومؤكله، رقم ٢٩٩٥.

٦. من الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية في الفكر الاقتصادي الإسلامي:

تحاول الدراسة عرض نماذج من الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية عند بعض علماء الإسلام، وبيان مدى تحقيق التناسق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من خلاله.

**القاضي أبو يوسف:**

فيما يلي محاولة لبحث دور الدولة الاقتصادي عند القاضي أبي يوسف من خلال كتابه الخراج، وذلك على النحو الآتي:

ألف القاضي أبو يوسف كتاب الخراج بطلب من الخليفة هارون الرشيد، بمعنى أن الكتاب وجد طريقه للتنفيذ لكونه مثل السياسة المالية للدولة الإسلامية آنذاك. إن توجيه ذلك الطلب إلى الرجل الثاني في المذهب الحنفي وقاضي القضاة في زمنه ليدل على مدى انطباق السياسة المالية آنذاك (وهي إحدى السياسات الاقتصادية في لغة اليوم) مع السياسة الشرعية. وقد مثلت نموذجاً للسياسة المالية المنضبطة. ولما كانت الدولة الإسلامية في عصور ازدهار حضارتها آنذاك، مما يدل على أن تقدم المسلمين ورفاهيتهم مرهون بحاكمية الشريعة في حياتهم.

كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف يشمل: الفيء والغنيمة والجزية ورسوم الجمارك وضريبة الأرض، وموضوعات حول الشئون المالية الأخرى والقضايا الإدارية، والأحكام الفقهية للحرب والسلم وأحكام الجنايات ومسئوليات الحاكم والولاة وواجبات الرعية وشئون الرفاهية العامة والأحكام المتعلقة بكل من الذمي والمعاهد والمستأمن والحربي والمرتد وأهل البغي ومصلحة البريد والمخابرات، كما ناقش قضايا الأرض والمراعي والعيون والأنهار، وتناول. ولو عرضياً. بعض قضايا البيوع، وضمن تلك المباحث كثيراً من المعلومات التاريخية[1].

---

(١) انظر: محمد نجاة الله صديقي، الفكر الاقتصادي لأبي يوسف، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ص ٨٢.

وواضح أن هذه الموضوعات تتعلق بالدور الاقتصادي للدولة بشقيه المباشر وغير المباشر. وقد احتل موضوع الإيرادات وتبعه النفقات جزءاً رئيساً من الكتاب، وكانت الإيرادات نوعين: الضرائب والرسوم (مثل الزكاة والخراج)، وإيرادات الدولة من ممتلكاتها (مثل الحمى)، وظهور هذين النوعين من الإيرادات يعني أن الاقتصاد الإسلامي ليس من قبيل الاقتصاديات الفردية وليس من قبيل اقتصاديات التدخل الشامل[1]، فهذه الإيرادات المالية الإسلامية لا نظير لها على الإطلاق.

ومن موضوعات الكتاب تحاول الدراسة الإشارة إلى موضوع الخراج (بشقيه: الايرادات والنفقات) كنموذج لدور الدولة الإسلامية في النشاط الاقتصادي.

دعا القاضي أبو يوسف إلى اتباع نظام المقاسمة في الإنتاج (الضريبة النسبية) دون فرض خراج معين من النقود أو الطعام، وعلل ذلك بعدة أسباب منها:

أ. نظام المقاسمة أعدل وأنفع للدولة والمزارعين على حد سواء.

ب. كان الخراج المعين (الثابت) يفرض على الأراضي الصالحة للزراعة وإن لم تكن مستغلة، لكن نظام المقاسمة سيفرض فقط على الأراضي المزروعة فعلاً، مما سيخفف العبء على المزارعين، ويشكل حافزاً لديهم لزراعة الأراضي الصالحة للزراعة غير المستغلة؛ بل وإحياء الأرض الموات[2].

وقبل الدخول في تحليل اقتراحات القاضي أبي يوسف يجدر القول بأن الأرض مورد إنتاجي مسخر للخلق كافة ولا ينبغي تعطيله، ومن ثم فإن الخراج يدفع أصحاب الأرض إلى زراعتها بكفاءة اقتصادية عالية وعدم تعطيلها بتركها بوراً أو بإهمال زراعتها، وهي حقيقة اقتصادية يتميز بها التشريع الإسلامي يمكن قياسها على فريضة الزكاة وتحريم كنز الأموال.

---

(١) انظر: د. رفعت السيد العوضي، النظام المالي الإسلامي، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٥م، ص ٤٣. ٤٤.

(٢) انظر: محمد نجاة الله صديقي، الفكر الاقتصادي لأبي يوسف، ص ٨٨. ٨٩.

والشاهد في نظام المقاسمة عند القاضي أبي يوسف أن العدالة الضريبية تُوجِد الحافز الإنتاجي فتتسع الرقعة الزراعية وتزيد الكفاءة الاقتصادية، وبذلك تزيد إيرادات الدولة من الخراج، فتتمكن من مواجهة النفقات العامة. وعلى هذا النحو فإن المصالح الخاصة للمزارعين (اتساع ممتلكاتهم الزراعية) تتناسق مع المصلحة العامة (زيادة الإيرادات العامة مع زيادة المساحة المزروعة).

هذا وقد وضع القاضي أبو يوسف عدداً من المبادئ العامة للتوظيفات المالية، منها على سبيل المثال:

أ مراعاة مقدرة دافعي الخراج؛ بل ينبغي تخفيض نسبة الخراج لأن ذلك يكفل الرخاء والنمو.

ب .يتم تحديد نسبة الخراج من قبل الحكومة المركزية فقط، ولا يُفوَّض ذلك لولاة أو للجباة.

ج عدم التعسف في جباية الخراج، وأن تتم الجباية كيلاً بالمكيال لا خرصاً وتقديراً[1].

وتُعبِّرُ هذه المبادئ عن توخي العدالة، ومراعاة مقدرة الممولين، واستقرار إجراءات تشريع الخراج، والملاءمة في تحصيله، وتحري الدقة في قيمته. وهذه المبادئ ترعى المصالح الخاصة للمزارعين، وهذا يتناسق مع تحقيق المصلحة العامة المتمثلة في الرخاء والنمو الاقتصادي.

وبالنسبة للنفقات العامة، فقد أشار القاضي أبو يوسف على الخليفة هارون الرشيد بأن يأمر بحفر الأنهار الجديدة وإصلاح الأنهار القديمة وبتشييد السدود تحسباً للفيضانات وبعمارة الأرض الغامرة واتخاذ كل ما من شأنه جلب الخير والمصلحة لأهل الخراج، أما بالنسبة لتحمل تكاليف التنمية، فقد وضع القاضي أبويوسف قاعدة لها وهي: يتحمل تكاليفَ المشروع من ينتفع به؛ فإذا عَمَّ الانتفاع

---

(١) المرجع السابق، ص٩١.

عَمَّ التحمُّل، فيقوم بيت المال بعبء الدفع، وإذا خَصَّ الانتفاع خَصَّ التحمُّل، فيقوم المنتفعون بعبء الدفع، وإذا اشترك العام والخاص في الانتفاع وُزِّعَ عبء الدفع بينهما بالعدل[1].

والملاحظ استصحاب مبدأ العدالة دائماً في اقتراحات القاضي أبي يوسف، ويظهر ذلك هنا من خلال توزيعه لتكاليف التنمية بين الدولة والمزارعين حسب معيار عموم وخصوص النفع.

والملاحظ أيضاً توجيه إيرادات الخراج لتغطية نفقات البنية التحتية الزراعية، وهو ما يشير إلى مبدأ أصيل في السياسة المالية الإسلامية، وهو مبدأ تخصيص الإيرادات، وهو مما يميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره. وطالما أن نفقات التنمية مطلوبة شرعاً لعمارة الأرض، فإن ذلك يُعَدُّ بمثابة إلزام شرعي يضبط سلطة الدولة في فرض الخراج وتخصيص إيراداته لهذا الغرض.

توزيع نفقات التنمية الزراعية وفق معيار عموم وخصوص النفع يجسد العدل بين العام والخاص، وتوجيه الإيرادات العامة وفق مبدأ تخصيص الإيرادات يضمن ألا تطلق يد الدولة في فرض الضرائب على الأفراد فيمتنع الظلم. تحقق العدل وامتناع الظلم يفضي إلى تحفيز الأفراد إلى تحقيق مصالحهم الخاصة المتمثلة في زيادة الإنتاج وجودته (الكفاءة الاقتصادية). وبتراكم الإنتاج يعم الرخاء ويزيد النمو الاقتصادي مما يدعم تحقيق المصلحة العامة للمجتمع.

**الإمام الماوردي (ت ٤٥٠ هـ):**

تحاول الدراسة تناول نماذج من دور الدولة الاقتصادي في فكر الإمام الماوردي من خلال كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ومعرفة مدى تناسق المصالح الخاصة والمصلحة العامة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤. ٩٧.

إحياء الموات واستخراج المياه:

رصد الإمام الماوردي الأبعاد الفقهية لإحياء الأرض الموات، ولكن الإحياء وفق التنظيم الإسلامي فيه أبعاد أخرى اقتصادية وسياسية واجتماعية، ومن الأبعاد الاقتصادية للإحياء:

- التنظيم الإسلامي للإحياء يتضمن من الحوافز ما يجعل عملية الإحياء ذات كفاءة اقتصادية كافية، ومن قمة العناصر في ذلك ترتيب حق الملك للقائم بالإحياء.

- تطبيق الإحياء وفق التنظيم الإسلامي يمكن أن يكون من المحاور الضخمة للتنمية في العالم الإسلامي.

- تحجير الأرض (وضع اليد) باطل، ومنع القادرين الحقيقيين على الإحياء من التملك باطل أيضاً[1].

والشاهد من ذلك أن دور الدولة الاقتصادي في موضوع الإحياء دور تنظيمي، مداره تحفيز القادرين على إحياء الموات بأن يكون العمل (زراعة أو بناء) أساساً للملكية الخاصة، ومنع تحجير الأرض، حيث التحجير لا يعتبر سبباً للملكية الخاصة. ومناط دور الدولة هنا تحقيق المصلحة العامة (التنمية الاقتصادية) عن طريق حث الأفراد بشيء فطري هو حب التملك. وتحقيق المصلحة العامة الكامنة في إحياء الموات يتم من جانبين: جلب المصلحة بتشجيع الأفراد على العمل بحافز الملكية الخاصة، ودرء المفسدة بمنع وضع اليد وتعطيل الأرض بعد تجاوز المدة المقررة للإحياء وهي ثلاث سنوات (رأي الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب ﷺ)، لتعود الأرض الموات إلى الإباحة الأصلية بانتظار من يقوم بإحيائها فعلاً.

وبتحقق المصالح الخاصة للأفراد (تملك ما تم إحياؤه) تتحقق المصلحة العامة (زيادة الإنتاج والحد من البطالة نتيجة التنمية الاقتصادية). على أنه في مجتمع مسلم تحكمه الشريعة سيكون من نتائج الإحياء زيادة حصيلة الزكاة مع بلوغ الأموال

---

(١) انظر د. رفعت السيد العوضي، النظام المالي الإسلامي، ص ٨٠. ٨١.

الناتجة عن الإحياء حد النصاب الزكوي، مما يدعم المصلحة العامة للمستفيدين من الزكاة. وبهذا فالإحياء وفق التنظيم الإسلامي بمثابة تنسيق عملي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

الحمـــى:

عرف الإمام الماوردي الحمي بأنه: ما منع من إحيائه أملاكاً ليكون مستقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي الماشية. وبعد ذكره أن الحمى بدأ في عهد الرسول ﷺ، واستمر في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قدم الإمام الماوردي بعض الأحكام الفقهية المنظمة للحمى في الإسلام، ومنها:

أ. لا يجوز حمى جميع الموات أو أكثره.

ب. لا يجوز الحمى لفئة معينة من الناس أو للأغنياء.

ج. جواز الحمى للفقراء والمساكين وللمصالح العامة للمسلمين[1].

رؤية الإمام الماوردي لدور الدولة الاقتصادي في مجال الحمي أنه دور تنظيمي، فالدولة لا تترك الأرض الموات كلها متاحة للقادرين على الإحياء، لكنها تستثني جزءاً من الموات لغرض الحمى لصالح الفئات الضعيفة والمصالح العامة للدولة.

ومن جانب آخر - بحسب الإمام الماوردي - لا يجوز حمى جميع الموات أو أكثره، والغرض واضح هو إعطاء فرصة للقادرين على الإحياء تحفيزاً للقطاع الخاص للقيام بالتنمية الاقتصادية، ولأنه لو أجيز حمى جميع الموات أو أكثره فإن رأس المال القادر على الإحياء والراغب فيه سيحرم من ذلك؛ مما يترتب عليه ضياع فرص كبيرة للتنمية الاقتصادية.

والمتأمل في هذا الحكم الفقهي يجد توخيه العدل في توزيع الأرض ما بين القادرين على الإحياء وغير القادرين عليه. ومن عناصر العدل في الحمى أيضاً، أن

---

(١) المرجع السابق، ص ٨١. ٨٢.

القائم بالإحياء (العمل أو البناء) يكافأ بتملك ما أحياه، بينما الحمى يقتضي .مراعاة للمصلحة العامة. الانتفاع دون التملك، فملكية الرقبة في الحمى تكون للدولة.

والمصلحة العامة الكامنة في الحمى تشمل مصالح الفئات الضعيفة (رعاية ماشية الفقراء والمساكين) والمصالح العامة الأخرى (رعاية ماشية الصدقة وخيل الجهاد في سبيل الله). على أنه لا يجوز للأغنياء الانتفاع بالحمى، فهؤلاء لديهم مزارع خاصة ذات كلأ أو لديهم المقدرة المالية لتوفير أعلاف لماشيتهم، وهو ما يفتقده الفقراء، لذا جاء الحمى لتحقيق التوازن بينهما.

وفي ذلك طلب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى عامله على الحمى هُني، فقال له: يا هُني ضم جناحك على الناس وأدخل رب الغنيمة، وإياك ونعم ابن عفان وابن عوف فإنهما إن تهلك ماشيتهما يرجعان إلى نخل وزرع، وإن رب الصرمة يأتيني ببنيه فيقول. يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا؟ فالكلأ أهون علي من الدينار والدرهم، والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبراً[1].

لوحظ من خلال بحث دور الدولة الاقتصادي في موضوع الحمى أن الدولة تدافع عن مصالح الفئات الضعيفة في المجتمع بطريقة مُحَفِّزَة على العمل وسد الحاجة اعتماداً على الذات. ولم يظهر من الحمى أن تقوم الدولة بالإنتاج لتسد حاجة تلك الفئات. كما يبدو واضحاً من خلال الحمى أن الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية هو دور تنظيمي وليس إنتاجي، وهذا يحمل عناصر الكفاءة الاقتصادية من خلال تأمين العدل وتحقيق التوازن بين فئات المجتمع وإيجاد الحافز على الإنتاج.

تنظيم الحمى يتسق مع الإحياء، وهذا الاتساق يحقق المصلحة الخاصة للقادرين من خلال الإحياء بالتملك، ويحقق مصالح الفئات الضعيفة والمصالح العامة الأخرى من خلال الحمى.

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢١٠. ٢١١.

في تنظيم الحمى عنصر تحفيز للفئات الضعيفة أن تنتفع وتنمي ثروتها الحيوانية (وهذا تحقيق للمصلحة الخاصة لهذه الفئات كأفراد) وإضافة للثروة العامة (وهذا تحقيق للمصلحة العامة للمجتمع). وتنظيم الحمى (وهو مبني على الانتفاع دون التملك) يدفع المنتفعين من الحمى (الضعفاء) إلى تنمية ثرواتهم والانتقال إلى إحياء الموات بغية تحقيق طموحهم في التملك والغنى. تحسن حال الضعفاء وانتقالهم إلى مصاف الأغنياء يعني انتقالهم من متلقين للزكاة إلى مؤدين لها بحكم غناهم. ومما سبق يتضح التناغم والتناسق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

الإقطـــاع:

الإقطاع معناه: أن يقطع ولي الأمر مساحة معينة من الأرض أو غيرها من مصادر الثروة. التي لا يجوز تملكها الخاص. لأحد الأفراد[1].

العناصر ذات الأهمية في رأي الإمام الماوردي بشأن الإقطاع تتلخص في الآتي:

- إقطاع السلطان يكون في ما جاز فيه تصرفه ولا يصح في ما تعين مالكه وتميز مستحقه.

- إقطاع الموات يكون بقصد الإحياء والإعمار، وإذا تم إقطاع بغير هذه الصفة فهو باطل.

- لا يجوز إقطاع المعادن الظاهرة، أما المعادن الباطنة ففي إقطاعها قولان: يجوز ولا يجوز[2].

والشاهد من ذلك أن دور الدولة الاقتصادي في الإقطاع هو دور تنظيمي يتوخى العدل ومنع الظلم ويحقق الكفاءة الاقتصادية، وفي كل ذلك مراعاة للمصلحة العامة، فالعدل ومنع الظلم يكمن في قصر الإقطاع في ما جاز فيه تصرف

---

(١) انظر: د. السيد عطية عبد الواحد، دور السياسة المالية الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتوزيع العادل للدخول والتنمية الاجتماعية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٣، ص ٤٧٨.

(٢) انظر: د. رفعت السيد العوضي، النظام المالي الإسلامي، ص ٨٤. ٨٥.

الدولة، دون ما كان تحت تصرف الأفراد، وفي ذلك حماية للممتلكات الخاصة من استيلاء الدولة عليها وتوزيعها بحجة الإقطاع. ويحمل الإقطاع عناصر الكفاءة الاقتصادية، فشرط الإحياء والإعمار يعني تحفيز من تقطع له الأرض الموات على العمل (وهو نفس شرط إحياء الموات). وهنا يستعمل الحافز الفطري للكسب لدفع الأفراد للقيام بالتنمية الاقتصادية. أما تنظيم إقطاع المعادن فيحقق كفاءة استغلالها ويحقق كفاءة حصول الناس على ما يلزم منها، ويحقق كفاءة توزيع الدخل، حيث أن منع دخول معادن معينة في دائرة الملكية الخاصة يحقق أهدافاً توزيعية[1]، وينسجم هذا المنع مع مبدأ العمل سبب التملك وهو ما سيتضح في مبحث الملكية. وفي الجملة فإن نظام الإقطاع يهدف إلى حفز القطاع الخاص على تنمية الموارد الإنتاجية وفي ذلك تحقيق للمصلحة العامة حيث يساهم الإقطاع في التنمية الاقتصادية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

## المبحث الثالث
## التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي في مجال الملكية

تباينت المذاهب والنظم الاقتصادية المختلفة في نظرتها للملكية، فالاتجاه الفردي انحاز للملكية الخاصة، والاتجاه الجماعي انحاز للملكية العامة وانعكس ذلك على العلاقة بين المصالح الخاصة للأفراد والمصلحة العامة للمجتمع فاختل التوازن بينهما واختل التوازن بين طبقات المجتمع، ولا شك أن كثيراً من مشاكل الاقتصاد المعاصر مردها إلى هذا الاختلال. بيد أن للاقتصاد الإسلامي رؤيته المتميزة والمتوازنة للملكية ولهذه الرؤية انعكاسها على التنسيق بين المصالح المختلفة.

عرف البعض الملكية بأنها: الاختصاص الذي يعطي لصاحبه صلاحية الانتفاع والتصرف بالشيء[1]. وعليه فقد وضع الإسلام القواعد المنظمة للملكية سواء في الاكتساب أو التصرف، بحيث تصلح لكل زمان ومكان، وتستجيب لدواعي الفطرة السليمة. ومن دواعي فطرة الإنسان حب التملك والنزوع إلى حرية الكسب لسد الحاجات الخاصة؛ ولذا أقر الإسلام الملكية الخاصة؛ فلا معنى للحرية الاقتصادية ما لم تقترن بالملكية الخاصة. ومن دواعي الفطرة أيضاً النزوع إلى الجماعة؛ فالفرد جزء من جماعته ولا غنى له عنها؛ ومن ثم أقر الإسلام الملكية العامة. لكن لوجود فئات ضعيفة في المجتمع غير قادرة على سد حاجاتها بنفسها؛ فقد شرع الإسلام ملكية بيت المال (ملكية الدولة) لمساعدة تلك الفئات على سد حاجاتها والخروج من حال العوز إلى الاكتفاء الذاتي بل والغنى، تحقيقاً للتوازن الاقتصادي والاجتماعي بين الأفراد، بالإضافة إلى سد النفقات العامة كالتنمية الاقتصادية وتمويل الجهاد وحماية الثغور وغير ذلك.

وهناك نوع آخر من الملكية يبدو أنه خافٍ على الكثير من الباحثين، وهو ما

---

(١) د. عبد السلام العبادي، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، وقائع ندوة رقم (٣٦)، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ص ٦٢.

يمكن تسميته بالملكية العامة الدولية، ومبرره وجود الكثير من المباحات الدولية ممثلة في المياه الدولية من بحار وأنهار وخلجان ومحيطات لا تخضع لسيادة الدول الوطنية، وهي تشكل مساحة كبيرة من المعمورة، وتحتوي على موارد طبيعية هائلة سواء ناضبة كالنفط وغيره أو متجددة كالثروة السمكية وغيرها، فضلاً عن موارد اقتصادية أخرى ستذكر عند مناقشة هذا النوع من الملكية. وهذه المباحات الدولية هي ملك للإنسانية كافة، وفي الرؤية الإسلامية يجب أن يكون التصرف فيها وفق معايير عادلة، ربما يضمن تحقيق مصلحة الإنسانية العليا.

وبهذا فإن أنواع الملكية في الإسلام هي: الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية [illegible] والملكية العامة الدولية.

وهذه الملكيات كلها أصول في الاقتصاد الإسلامي ولا غنى عن أحدها ولكل منها دوره في المجتمع، وقد وضع الإسلام الضوابط المنظمة لكل منها.

ومما ينبغي التأكيد عليه أن الملكية الحقيقية هي لله ﷻ، والأدلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم، منها على سبيل المثال لا الحصر قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[المائدة:١٨]، وقوله ﷻ: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ﴾[طه: ٦].

بينما ملكية الإنسان هي على سبيل الاستخلاف، فقد قال الله ﷻ: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ﴾[الحديد:٧]. وما يقع تحت يد المكلف من ممتلكات هي بمثابة وديعة أو أمانة مسئول عنها يوم القيامة، فقد قال ﷻ: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾[التكاثر:٨].

---

(١) بعض الفقهاء يقولون بنوعين من هذه الأنواع الثلاثة وهما: الملكية الخاصة والملكية العامة، وفي الملكية العامة يذكرون في تفصيلاتها نوعين: ملكية مشتركة، وملكية تديرها الدولة. انظر: د. عبد السلام العادي، المرجع السابق، ص ٦٣. بينما يبدو حسب إطلاعي أن الملكية العامة الدولية لم تنل اهتماماً كافياً بالبحث، رغم أهميتها الاقتصادية والاستراتيجية لكل بلاد المعمورة.

ولا مرية في أن الملك الحقيقي هو للخالق ﷻ، ويسري ذلك على المال كغيره من الممتلكات التي أمر المكلف باكتسابها وإنفاقها، ومن الآيات الدالة على نسبة المال إلى الله ﷻ: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾[النور:٣٣].

ولكن في نفس الوقت نسب المال إلى البشر، فجاء في آيات أخرى لفظ «أموالهم»، «أموالكم»، فالإضافة هنا تفيد الملكية الخاصة للمال، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[الذاريات:١٩]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[البقرة:١٨٨].

ولا تعارض بين نسبة المال إلى الله ﷻ ونسبته إلى البشر، فالمقاصد الشرعية من ذلك هي:

أ. إضافة ملكية المال إلى الخالق ﷻ ضمان وجداني لتوجيه المال إلى نفع عباده، وإضافة ملكية المال إلى البشر ضمان لتوجيه المالك إلى الانتفاع بماله في الحدود التي رسمها الله ﷻ.

ب. لأن الإسلام دين المسئولية، لذا أقر الملكية الفردية ليسأل كل فرد عما بين يديه من مال.

ج. لأن الإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وكانت الفطرة تتوق إلى تملك المال وتحبه حباً جماً، كان لابد لشريعة الإسلام أن تقضي بربط بعض المال على آحاد الناس، لحفزهم على استثمار وتنمية المال الذي في حوزتهم، وفي ذلك نفع مشترك لهم وللمجتمع على السواء[1].

وينطبق مفهوم ملكية الاستخلاف على كل أنواع الملكية، حيث أنها جميعاً تحت تصرف الإنسان (الفرد، أو الجماعة، أو الإمام أي الدولة)، وهو مؤتمن ومسئول عنها، ومن ثم فحق الانتفاع بالملكية بالتصرف والاستهلاك والاستثمار كلها منضبطة بمنهج المالك الحقيقي وهو الله ﷻ.

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله العربي، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، دراسات في الإسلام، ع ٣٤، السنة الرابعة، محرم ١٣٨٤هـ = مايو ١٩٦٤م، ص ٢٣. ٢٥.

وسيتم تناول كل نوع من أنواع الملكية في الاقتصاد الإسلامي، ومعرفة مدى تحقيقها للتنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وذلك على النحو الآتي:

**أولا: الملكية الخاصة:**

الملكية الخاصة هي الملكية التي يكون صاحبها فرداً أو مجموعة من الأفراد على سبيل الاشتراك، حتى تدخل الملكية المتميزة والملكية الشائعة كنوعين من أنواع الملكية الخاصة[1].

**١. أدلة مشروعية الملكية الخاصة:**

وردت الكثير من النصوص القرآنية والنبوية الدالة على مشروعية الملكية الخاصة منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. من القرآن الكريم:

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[التغابن: ١٥].

وقال ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة: ١٠٣].

ب. من السنة المطهرة:

قال الرسول ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[2].

وفي حجة الوداع قال ﷺ: «... فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا ...»[3].

**٢. أسس الملكية الخاصة:**

لما كان المكلف مسئول عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، فقد حددت الشريعة الإسلامية أسباب اكتساب الأموال فمنها ما هو ممنوع كالربا والسرقة والاحتكار وغيرها، ومنها ما هو مباح كالمعاوضة والتبرع والميراث وغيرها، كما حددت كيفية الانتفاع بها. وهذه الحدود تضبط حركة المال إيراداً وإنفاقاً كي يوجه لنفع الفرد والمجتمع على السواء كما أراد الشارع الحكيم. وبناءً على ذلك وضعت

---

(١) د. عبد السلام العبادي، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، ص ٦٣.

(٢) صحيح مسلم، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم ٤٦٥٠.

(٣) صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ رب مبلغ أوعى من سامع، رقم ٦٥.

الشريعة أسس الملكية الخاصة، وحددت الفواصل بينها وبين الملكية العامة وملكية بيت المال (ملكية الدولة). ويمكن من خلال استعراض بعض أحكام الشريعة للملكية الخاصة أن يكتشف المرء أسس التملك الخاص، وذلك على النحو الآتي:

أ. الإحياء: جاء في صحيح مسلم باب من أحيا أرضا مواتا ورأى ذلك علي في أرض الخراب بالكوفة موات وقال عمر من أحيا أرضا ميتة فهي له ويروى عن عمرو بن عوف عن النبي ﷺ وقال في غير حق مسلم وليس لعرق ظالم فيه حق ويروى فيه عن جابر عن النبي ﷺ[1]. وجاء في فتح الباري: «... وإحياء الموات أن يعمد الشخص لأرض لا يعلم تقدم مالك عليها فيحييها بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء فتصير بذلك ملكه ...»[2].

وفي رواية أخرى، قال ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكلت العافية فهو له صدقة»[3].

ب. منع تحجير الأرض: أمر الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برد الجزء من الأرض التي لم يقدر على إحيائها الصحابي بلال بن الحارث المزني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ورفض الأخير ذلك؛ بحجة أن النبي ﷺ أقطعها إياه، فبين له الخليفة الحكم بقوله: «إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجزه عن الناس، إنما أقطعك لتعمل فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي»[4].

ج - إخراج بعض الموارد من نطاق الملكية الخاصة: قال الرسول ﷺ: «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار»[5].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، المكتبة الشاملة، ج ٧، ص ١٩٢.

(٣) صحيح ابن حبان، كتاب إحياء الموات، باب ذكر كتبة الله جل وعلا لمحيي الموات من أرض الله جل وعلا، رقم ٥٢٩٣.

(٤) أبو عبيد، كتاب الأموال، ص ٢٤٨.

(٥) مسند أحمد، باب أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ، رقم ٢٢٠٠٤، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح، رقم ٣٠٠١.

وروي عن أبيض بن حمال المازني أنه وفد إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه الملح - قال ابن المتوكل: «الذي بمأرب - فقطعه له، فلما أن ولى قال رجل من المجلس: أتدري ما قطعت له؟ إنما قطعت له الماء العد، قال: فانتزع منه ...»[1].

والموارد الطبيعية الأربعة: الماء والكلأ والنار والملح لم تمنع بعينها من التملك الخاص، بل منعت بسبب أنها لم يبذل فيها أحد جهداً، فهي بحالتها الطبيعية مهيأة للاستهلاك. ومن ثم خرجت من دائرة الملكية الخاصة، ويقاس عليها كل ما كان له بحمل نفس السبب.

د - منع الحمى الخاص: قال الرسول ﷺ: «لا حمى إلا لله ورسوله»[2]. ومؤدى ذلك إلغاء الحمى الخاص كحمى الجاهلية القائم على النفوذ القبلي والمكانة الاجتماعية.

ومما سبق يتبين أن أساس الاختصاص الفردي هو العمل، وهو القاسم المشترك بين النصوص الواردة آنفاً؛ ومن ثم فقد أبطل التشريع الإسلامي تحجير الأرض أو استعمال السلطة والقوة (مثل حمى الجاهلية) كوسيلة للملكية الخاصة. ومن خلال هذه الأحكام يتبين أن الملكية تدور مع العمل الخاصة وجوداً وعدماً، فبقدر ما يبذل من جهد يكون التملك الخاص.

وامتداداً لهذه الأحكام أثرى الفقهاء والعلماء أسباب التملك الخاص، فقد جاء في مجلة الأحكام العدلية في بيان كيفية استملاك الأشياء المباحة، المادة (١٢٤٨)، أسباب التملك ثلاثة: الأول: الناقل للملك من مالك إلى مالك آخر كالبيع والهبة، الثاني: أن يخلف أحد آخر كالإرث، الثالث: إحراز شيء مباح لا مالك له[3].

---

(١) سنن أبي داوود، باب في إقطاع الأرضين، رقم ٢٦٦٣. وقال الألباني: حسن بما بعده، في صحيح وضعيف سنن أبي داوود، رقم ٣٠٦٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ورسوله ﷺ، رقم ٢١٩٧.

(٣) مجلة الأحكام العدلية، المادة ١٢٤٨.

أما العلامة ابن خلدون في فصل بعنوان: في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه، فقال: «اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله ... ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه، على قانون متعارف، ويسمى مغرماً وجباية. وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً. وإما أن يكون الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم، كاللبن من الأغنام، والحرير من دوده، والعسل من نحله. وإما أن يكون من النبات في الزرع والشجر، بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فَلْحاً. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما في مواد معينة، وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات. وإما يكون الكسب من الضائع وإعدادها للأعواض، إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة»[1].

وفي موضع آخر قال: «... فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول»[2].

وفي ذلك قال الإمام ابن عاشور: «... أسباب التملك في الشرع هي: الاختصاص بشيء لا حقَّ لأحد فيه كإحياء الموات، والعمل في الشيء مع مالكه كالمغارسة، والتبادل بعوض كالبيع من المالك إلى غيره كالتبرعات والميراث»[3].

وتؤكد هذه النصوص ما أوردته الأحكام الشرعية من أن القاعدة العامة هي: العمل أساس الملكية الخاصة، ويظهر ذلك من طرق التكسب في الزراعة والتجارة والصناعة، فكلها تحتاج لبذل جهد حتى تستملك وتنتج. وحتى طرق التملك التي

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٥. ولمزيد من التفصيل يمكن الإحالة إلى فصل آخر بالمقدمة بعنوان: في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي، وفصل بعنوان: في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٣) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٦١.

وصحها العلماء كالتبرعات والميراث ترجع في الأصل إلى عنصر العمل الذي كونها وجعلها ملكية خاصة خولت لصاحبها حق التصرف فيها. واستثناءً من القاعدة العامة: العمل أساس الملكية الخاصة، أجازت الشريعة اكتساب المال بطرق أخرى شرعية وهي بمثابة حالات خاصة، كمساعدة الفئات الضعيفة وهي التي فقدت القدرة على العمل، أو الإعطاء لصلة الرحم، أو لتوثيق الروابط الاجتماعية كالهبة والوصية، أو التعويض عن الإتلاف. وكلها حالات استثنائية لها سند شرعي، ومن ثم تظل القاعدة العامة هي الأصل. وحتى تكون الملكية الخاصة حقاً له الحماية والرعايه، يجب أن تبنى هذه الملكية على أسباب مشروعة؛ وإلا فقدت الاعتبار الشرعي ونزعت من يد حائزها وأعيدت لمالكها الأصلي. وهكذا فإن شرعية أسباب الملكية الخاصة تكفل لها حق الحماية.

٢. حماية الشريعة للملكية الخاصة:

إذا نالت حيازة الملكية الخاصة بطريقة شرعية أصبحت هذه الملكية حقاً لصاحبها تقدم له الحماية والصيانه حتى يتمكن من أداء مهمة الاستخلاف بحريه وأمان. والمال باعتباره المقصد الخامس في مقاصد الشريعة محاط بالحفظ من جانبي الوجود والعدم، حتى يتسنى له الرواج والنمو.

ولأجل حماية الملكية الخاصة شرعت الحدود كحد السرقة، فقال الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨].

كما شرع حد الحرابة، فقال الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[المائدة: ٣٣].

كما شرعت التعازير الشرعية في الحالات التي لا تكتمل فيها شروط الحدود.

وكل هذه التشريعات حماية لحق الملكية الخاصة. وشرع الحجر على مال السفيه، فقال الله ﷻ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[النساء: ٥].

والحجر على مال السفيه يعد حماية لمصلحة الجماعة الكامنة في هذا المال، ويعد أيضاً حماية لمصلحة صاحب المال ذاته من سوء تصرفه وسفهه.

وأجازت الشريعة الدفاع عن المال، فقال الرسول ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[1].

وطالما صار المال حقاً مشروعاً وضمنت له الشريعة حق الحماية، ولأن ما من حق إلا ويقابله واجب؛ فإن الشريعة قد فرضت عليه عدداً من الواجبات أو التكاليف الشرعية.

**٤. التكاليف الشرعية على الملكية الخاصة:**

وضع الإسلام عدداً من التكاليف الشرعية الحاكمة للملكية الخاصة، وذلك لتوجيهها لخدمة مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع على السواء، وهي تكاليف واجبة على صاحب المال، وتتراوح ما بين الأوامر والنواهي، ومنها ما يأتي:

أ. الإلزام باستثمار المال إذا كان من مصادر الإنتاج.

ب. الإلزام بأداء الزكاة إذا بلغ المال النصاب الزكاة.

ج. الإلزام بالإنفاق في سبيل الله، على النحو الذي يفي بمطالب المجتمع وضروراته.

د. الإلزام بألا يكون استعمال المال مصدر ضرر للغير أو للمجتمع.

هـ. الإلزام بالامتناع عن تنمية المال بالربا أو الغش أو الاحتكار.

و. الإلزام بالامتناع عن التقتير وعن الإسراف.

ز. الإلزام بالامتناع عن استغلال المال لحيازة نفوذ سياسي.

ح. الإلزام بعدم الخروج على فرائض الإرث والوصية[2].

---

(١) صحيح البخاري، باب من قتل دون ماله، رقم ٢٣٠٠.

(٢) لمزيد من التفصيل ذلك، انظر: د. محمد عبد الله العربي، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، ص ٢٦. ٣٨. والتكاليف المذكورة أعلاه هي أبرز التكاليف المباشرة على الملكية الخاصة، على أن هناك =>

والمتأمل في التكاليف الشرعية المفروضة على الملكية الخاصة يجد أنها تنطوي على جلب مصلحة ودرء مفسدة، فهذه التكاليف تمثل جلب مصلحة في شقها الإيجابي، وهي بمثابة حقوق على الملكية الخاصة تحقق مصلحة عامة، كالإلزام بالاستثمار وأداء الزكاة والإنفاق في سبيل الله. كما أن هذه التكاليف تمثل درء مفسدة في شقها السلبي، وهي بمثابة قيود على الملكية الخاصة مفروضة لحماية مصلحة عامة، كمنع الضرر بالغير وبالمجتمع ومنع الربا والاحتكار والغش ومنع التقتير والإسراف ومنع استغلال المال لحيازة نفوذ سياسي ومنع الخروج على فرائض الإرث والوصية.

هذه التكاليف تعمل على تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع على السواء، فالشريعة الإسلامية لا تترك مالك المال يتصرف بحرية مطلقة في ماله مما قد يمتنع معه تحقيق مصلحته الذاتية إذا خالف أحكام الشريعة، بل يحيطه الشريعة بالقيود التي من شأنها أن تضبط تصرفاته المالية بحيث يحقق مصلحته الخاصة ولا ينحرف عن المسار الشرعي. كما أن الشريعة الإسلامية تعمل على تحقيق المصلحة العامة من خلال التكاليف الشرعية الواقعة على الملكية الخاصة. فتلك التكاليف في جانبها الإيجابي (جلب مصلحة) توجه الملكية الخاصة لخدمة الصالح العام، وفي جانبها السلبي (درء مفسدة) تحسم مادة الفساد عن الملكية الخاصة حتى يتسنى لها خدمة الصالح العام كما ينبغي. وتتنوع وسائل تنفيذ هذه التكاليف الشرعية فتبدأ بمالك المال ذاته عليه يقوم بها بدافع ذاتي، ولاشك أن الوازع الإيماني أساس هذا الدافع، وفي حالة تقصير الفرد في القيام بذلك لجهله أو لعدم رغبته، يجيء دور الدولة في إجباره بقوة الشريعة على تنفيذ تلك الواجبات الشرعية، وفي هذا الإطار على الأفراد والدولة التكاتف معاً لتوفير البيئة الاجتماعية الملائمة لذلك، عن طريق التربية الدينية والأخلاقية المحفزة على الالتزام بالشريعة وتنفيذ ما أمرت به واجتناب ما نهت عنه.

---

= تكاليف مباشرة مهمة كالخراج والعشور والضرائب التي يسنها ولي الأمر بمعرفة أهل الحل والعقد الخبراء في مجالاتهم، كما أن هناك تكاليف غير مباشرة لا يتسع المجال هنا لسردها، وهي تتعلق بعنصر العمل أهم مصدر من مصادر الملكية وكسب المال. وغاية الأمر أن الملكية الخاصة ملزمة بأداء ما عليها من التزامات شرعية، مباشرة كانت أو غير مباشرة.

وهكذا وظفت الشريعة الإسلامية الملكية الخاصة لتحقيق التناسق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من خلال التكاليف والقيود الشرعية المفروضة على اكتساب الملكية الخاصة وعلى التصرف فيها، وذلك مضمون بحماية الشريعة للملكية الخاصة والدفاع عنها.

وخلاصة القول في بحث موضوع الملكية الخاصة أن التشريعات المحيطة بالملكية الخاصة تتضافر لتوجيهها الوجهة الصحيحة الفعالة التي تحقق مصلحة صاحب الملكية ذاته ومصلحة المجتمع، ويبدو ذلك من خلال الأدلة الشرعية التي تقوم عليها الملكية الخاصة ومن خلال طرق اكتسابها ومن خلال تكفل الشريعة بحمايتها ورعايتها ومن خلال التصرف فيها استثماراً أو استهلاكاً أو إنفاقاً. وبهذا يتم التنسيق بين المصلحتين الخاصة والعامة بإرادة واعية مسئولة وفق تكاليف شرعية ورقابة ذاتية وموضوعية وبموجب نظام دقيق للثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.

**ثانيا: الملكية العامة:**

الملكية العامة هي التي يكون صاحبها مجموع الأمة أو جماعه منها، دون النظر إلى أشخاص أفرادها على التعيين، بحيث يكون الانتفاع بالأموال التي تتعلق بها لهم جميعاً، دون اختصاص بها من أحد[1]. وطبيعة الملكية العامة أنها شركة إباحة وليست شركة ملك، ولا يختص بها الأفراد أو الدولة، وبالتالي لا يجوز التصرف فيها بأي وجه كالبيع أو الرهن أو الهبة أو الإقطاع، فهي ملكية عامة موقوفة على جميع المسلمين للانتفاع بها، سواء للجيل الحالي أو لأجيال المستقبل.

وبهذا تختلف الملكية العامة عن ملكية الدولة، حيث الأخيرة يجوز للدولة أن تتصرف فيها، ومن هنا كان من الضروري التفرقة بين هذين النوعين من الملكية، حتى يكون تصرف الدولة فقط في ما هو مجاز لها شرعاً، كما سيبين من تناول موضوع ملكية بيت المال (ملكية الدولة).

---

(١) د. عبد السلام العبادي، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، ص ٦٤.

### ١ـ أدلة مشروعية الملكية العامة:

وردت الكثير من النصوص القرآنية والنبوية الدالة على مشروعية الملكية العامة منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. من القرآن الكريم:

قول الله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: ٢٩]

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[النساء:٥]

وقوله ﷻ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧]

ب. من السنة المطهرة:

قال الرسول ﷺ: «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار»[١].

وقال ﷺ: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»[٢]. وروي عن أبيض بن حمال المأربي أنه وفد إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه الملح. قال ابن المتوكل: الذي بمأرب. فقطعه له، فلما أن ولى قال رجل من المجلس: أتدري ما قطعت له؟ إنما قطعت له الماء العد، قال: فانتزع منه...[٣].

**أسس الملكية العامة:**

ومن هذه الأحاديث يتبين أن الأساس الأول للملكية العامة في هذه الموارد الطبيعية هو أنه لم يبذل فيها جهد يضارع ما يستفاد منها من منافع، وبالتالي لا يحق للأفراد تملكها ملكية خاصة. أما الأساس الثاني فهو أن هذه الموارد ضرورية للحياة. والأساس الثالث هو أن وقوع هذه الموارد في دائرة الملكية الخاصة قد يعرضها للاحتكار والاستئثار بها من قبل من يتملكونها، الأمر الذي يسبب ضرراً لحياة

---

(١) مسند أحمد، باب أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ، رقم ٢٢٠٠٤، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح، رقم ٣٠٠١.

(٢) صحيح البخاري، باب من قال إن صاحب الماء أحق بالماء حتى يروى، رقم ٢١٨٢.

(٣) سنن أبي داوود، باب في إقطاع الأرضين، رقم ٢٦٦٣. وقال الألباني حسن بما بعده في صحيح وضعيف سنن أبي داوود، رقم ٣٠٦٤.

الناس. وهذا الأسس هي القاسم المشترك بين النصوص الواردة أعلاه. وبمعنى آخر فإن الموارد المذكورة أعلاه مشتركة في علة حكم واحد، وهذه العلة يقاس عليها كل ما يمثل ضرورة عامة للمجتمع، إذا اشتركت في علة الحكم، ويقرر ذلك أهل الحل والعقد من الخبراء والعلماء المتخصصين.هذا، وقد فصَّل علماء الأمة في صور الملكية العامة امتداداً للمنهج الذي رسمه النبي ﷺ، وتحاول الدراسة بيانها، وذلك على النحو الآتي:

**صور الملكية العامة:**

أ. المرافق العامة (المباحات والأرفاق): ومثالها ما ورد في الأحاديث السابقة: الماء والنار والكلأ والملح. وامتداداً لهذه الأحكام أثرى العلماء موضوع الملكية العامة، فقال القاضي أبو يوسف: «المسلمون جميعاً شركاء في دجلة والفرات، وكل نهر عظيم نحوهما أو وادٍ يستقون منه، ويسقون الشفة والحافر والخف، وليس لأحد أن يمنع . .»[1].

وقال الإمام الكاساني: « . . فالأرض الموات هي أرض خارج البلد لم تكن ملكاً لأحد ولا حقاً خالصاً، فلا يكون داخل البلد مرات أصلاً، وكذا ما كان خارج البلدة من مرافقها محتطباً بها لأهلها أو مرعي لهم لا يكون مواتاً حتى لا يملك الإمام إقطاعها، لأن ما كان من مرافق أهل البلدة فهو حق أهل البلدة كفناء دارهم، وفي الإقطاع إبطال حقهم»[2].

وقال الإمام ابن قدامه (ت ٦٤٣هـ): «وما كان من الشوارع والطرقات والرحاب بين العمران، فليس لأحد إحياؤه سواء كان واسعاً أو ضيقاً، وسواء ضيق على الناس أو لم يضيق، لأن ذلك يشترك فيه المسلمون، وتتعلق به مصلحتهم، فأشبه مساجده»[3].

---

(١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٠٥.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الشاملة، ج ١٤، ص ٥٤.

(٣) موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن أحمد ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق د. عبد الله التركي وآخرون، القاهرة: مطبعة هجر، ط ١، ١٤٠٨ هـ،ج ٨، ص ١٦٨.

ويقاس على المرافق العامة التي ذكرت كل ما اشترك معها في علة الحكم، على ما يقرره أهل العلم. لذلك رأى بعض المحدثين: أن كل ما كان ضرورياً لحياة الناس مجتمعة، لا يصح أن يكون محلاً لملكية خاصة بل تستقل به الدولة أو الجماعة[1]، فالقطارات وغيرها من وسائل المواصلات المعتمدة على وضع أدوات ثابتة في المرافق العامة يجب أن تدخل في الملكية العامة، وكذلك المؤسسات المعتمدة في أداء خدماتها على وضع أدوات ثابتة في المرافق العامة[2].

ب ـ الحمى العام: وعن إلغاء الحمى الخاص (حمى الجاهلية) وتشريع الحمى العام (حمى الإسلام)، قال الرسول ﷺ: «لا حمى إلا لله ورسوله»[3].

وفي ذلك قال الإمام ابن زنجويه (ت ٢٥١ هـ) نقلاً عن الإمام أبي عبيد: «ومذهب الحمى لله ورسوله، يكون في وجهين: أحدهما أن يحمي الأرض للخيل الحاضرة في سبيل الله، وقد عمل بذلك رسول الله ﷺ. والوجه الآخر أن تحمى الأرض لنعم الصدقة إلى أن توضع مواضعها، وتفرق في أهلها، وقد عمل بذلك عمر رضي الله عنه»[4].

وقال الإمام الماوردي: وحمى الموات هو المنع من إحيائه إملاكاً ليكون مستبقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي المواشي، وقد حمى رسول الله ﷺ بالمدينة وصعد جبلاً بالنقيع (وقيل النقيع)، وقال: «هذا حمايَ» وأشار بيده إلى القاع وهو قدر ميل في ستة لخيل المسلمين من الأنصار والمهاجرين[5].

---

(١) انظر: الشيخ علي الخفيف، الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام، كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، مارس ١٩٦٤، ص ١١٢، وانظر: د. علي عبد الواحد وافي، التكامل الاقتصادي في الإسلام، كتاب المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، مارس ١٩٧١، ص ١٤١.

(٢) انظر: د. عبد السلام داوود العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، القسم الأول، عمان: مكتبة الأقصى، ط ١، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م، ص ٢٥١. ٢٥٢.

(٣) صحيح البخاري، كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ورسوله ﷺ، رقم ٢١٩٧.

(٤) انظر: حميد ابن زنجويه، كتاب الأموال، تحقيق د. شاكر ذيب فياض، ج ١، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإنسانية، ط ١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م، ص ٦٦٦. ٦٦٧.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٣٧٣. ٣٧٤. (البقيع أو النقيع: موضع قرب المدينة).

وفي موضع آخر قال: «... حمى أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالربذة لأهل الصدقة ...» وحمى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الشرف مثل ما حماه أبو بكر من الربذة، وولى عليه مولى يقال له هُني وقال: يا هُني ضم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم فإن دعوة المظلومة مجابة، وأدخل رب الصريمة ورب الغنيمة، وإياك ونعم ابن عفان وابن عوف فإنها إن تهلك ماشيتها يرجعان إلى نخل وزرع، وإن رب الصريمة ورب الغنيمةِ يأتيني بعياله فيقول يا أمير المؤمنين، أفتاركهم أنا؟ لا أبا لك، فالكلأ أهون علي من الدينار والدرهم، والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا[1].

تبين مما سبق أن الحمى هو جزء من الأرض ذات الكلأ يخصصه ولي الأمر لتحقيق منفعة عامة للمسلمين، وقد جُعِلَ لرعي خيل الجهاد، وماشية الفقراء، وماشية الصدقة لأنها في النهاية تؤول إلى الفقراء.

وبالجمع بين الأحاديث السابقة يمكن التمييز بين هذين النوعين من أنواع الملكية العامة (المرافق العامة والحمى): الأول: شركة إباحة عامة (المرافق العامة) ينتفع بها الجميع، والثاني: حمى لمصلحة عامة معينة (خيل الجهاد وماشية الصدقة وماشية الفقراء) ينتفع بها البعض. وقد جاء تشريع الحمى إنصافاً لهذه الفئات، ووسيلة للتوازن الاقتصادي في المجتمع. والقاسم المشترك بين المرافق العامة والحمى أنها ملكية عامة لا يحق للفرد أو للدولة التصرف فيها بالبيع أو الرهن أو الإقطاع.

ج. **الوقف:** تعددت تعاريف الفقهاء للوقف تبعاً للمذاهب الفقهية، بل وحتى داخل المذهب الفقهي الواحد، وجاء أرجحها هو تعريف الحنابلة، حيث عرفوا الوقف بأنه: تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة[2].

وهو تعريف جامع مانع لكونه مقتبساً من قول الرسول ﷺ للصحابي الجليل

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٣. ٣٧٤. (الربذة والشرف: موضعان بين مكة والمدينة).

(٢) محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج ١١، الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٥.

عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها»[1]. والنبي ﷺ وقد أوتي جوامع الكلم فهو أفصح الناس لساناً وأكملهم بياناً وأعلمهم بالمقصود من قوله.

**أدلة مشروعية الوقف:**

وردت الكثير من النصوص الدالة على مشروعية الوقف في القرآن الكريم والسنة النبوية، منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ. القرآن الكريم:

قال الله ﷻ: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ﴾[آل عمران: ٩٢]

ب. من السنة المطهرة:

قال الرسول ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[2].

**دور الوقف في التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة:**

الوقف صدقة اختيارية تهدف إلى التراحم والتكافل بين أفراد المجتمع، وهو من أرقى صور التكافل الاجتماعي التي شرعها الإسلام، إذ يجسد عملياً الرؤية الإسلامية للمجتمع المتمثلة في مفهوم الجسد الواحد. والمرجو أن يعود الوقف بالمنفعة الأخروية على الواقف (الأجر والمثوبة من خلال هذه الصدقة الجارية)، وأن يعود بالمنفعة الدنيوية على الموقوف عليهم من خلال تأمين بعض الحاجات الضرورية لهؤلاء المحتاجين في المجتمع.

ويظهر التناسق جلياً بين المصلحة الخاصة للواقف والمصلحة العامة للمستهدفين من الوقف، وهو تناسق ناجم عن إرادة حرة وقصد واضح من جانب الواقف إيثاراً منه لتحقيق مصالح الآخرين من ذوي الاحتياج في المجتمع ورغبة في

---

(١) صحيح البخاري، باب الشروط في الوقف، رقم ٢٥٣٢، صحيح مسلم، باب الوقف، رقم ٣٠٨٥.

(٢) صحيح مسلم، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم ٣٠٨٤.

تحصيله الثواب في الآخرة. وهذا النوع من تناسق المصالح مما تتميز به عقود التبرعات التي حث عليها الإسلام ومنها الوقف والهبة والصدقة والوصية. ولكون المصلحة هي لب مقاصد الشريعة، فقد بين الإمام ابن عاشور مقاصد الشريعة من عقود التبرعات (ومنها الوقف) بقوله: المقصد الأول: التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، إذ قد كان شح النفوس حائلاً دون تحصيل كثير منها، دلت أدلة الشريعة على الترغيب فيها، فجعلتها من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت ... والمقصد الثاني: أن تكون التبرعات عن طيب نفس لا يخالجه تردد، لأنه من المعروف والسخاء، ولأن فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمخض أن يكون قصد المتبرع النفع العام والثواب الجزيل ... والمقصد الثالث: التوسع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين، ووجه هذا المقصد أن التبرع بالمال عزيز على النفس، فالباعث عليه أريحية دينية ودافع خلقي عظيم، ومع ذلك لا يسلم من مجاذبة شُحِّ النفوس تلك الأريحيةَ وذلك الدافع في خطرات كثيرة أقواها ما ذكره الله ﷻ بقوله: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾[البقرة: ٢٦٨]. وقد تبين ترغيب الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كيفيات انعقادها خدمة للمقصد الأول ... والمقصد الرابع: أن لا يجعل التبرع ذريعة إلى إضاعة مال غيره، من حق وارث أو دائن ... فكثير من الناس يجعلون الوصية والتبرع وسيلة إلى تغيير المواريث أو رزية لمال دائن، ظناً أن ذلك يحللهم من إثمها؛ لأنهم غيروا معروف بمعروف، فكان من سد هذه الذريعة لزوم كون صورة التبرع بعيدة عن هذا القصد[1].

يبين هذا النص مقاصد الشريعة من الوقف من حيث دوافعه وضوابطه، ومن أول هذه المقاصد التكثير من الوقف لما فيه من المصالح العامة للمستهدفين منه ومن المصالح الخاصة للواقفين. ومما يميز الوقف أن المصلحة الأخروية الخاصة للواقفين تعمل على تحقيق المصلحة الدنيوية العامة للموقوف عليهم، وبتعبير آخر تعمل

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٤.

المصلحة الروحية الخاصة على تحقيق المصلحة المادية العامة في تناسق وانسجام تام وإرادة حرة واعية.

إن الوقف منفعته متعدية حيث يحقق مصالح الأجيال القادمة، علاوة على أنه يحقق مصلحة روحية للواقفين. وهكذا يمثل الوقف مصلحة عامة مستقبلية، بالإضافة إلى ما يحققه من مصالح عامة في الحاضر كما اتضح من المناقشة.

ج. معادن الأرض: قال الإمام الشافعي: «... كل عين ظاهرة كنفط، أو قار، أو كبريت، أو مومياء ظاهر، كمومياء في غير ملك أحد، فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره، ولا للسلطان أن يمنعها لنفسه، ولا لخاص من الناس. لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ»(١).

وقال الإمام الكاساني: «... وأرض الملح والقار والنفط ونحوها مما لا يستغنى عنها المسلمون لا تكون أرض موات حتى لا يجوز للإمام أن يقطعها لأحد لأنها حق عامة المسلمين، وفي الإقطاع إبطال لحقهم وهذا لا يجوز»(٢).

وإلى نفس الرأي ذهب الإمام ابن قدامة الحنبلي، فقال: «... المعادن الظاهرة وهي التي يتوصل إلى ما فيها من غير مؤنة، ينتابها الناس، وينتفعون بها، كالملح والماء والكبريت والقير والمومياء والنفط والكحل والبرام والياقوت ومقاطع الطين وأشباه ذلك، لا تملك بالإحياء، ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين؛ لأن فيه ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم ...»(٣).

وواضح أن المعادن الظاهرة تلك التي لا تحتاج إلى جهد لاستخدامها، وأن ما يعنيه الفقهاء بالنفط هو الآبار السطحية المكشوفة سهلة الاستخدام في زمانهم، لا النفط المغمور في باطن الأرض المعروف في زماننا.

أما المعادن الباطنة فهي نوعان: الأولى قريبة من سطح الأرض وهذه تأخذ

---

(١) الشافعي، الأم مع مختصر المزني، ج ٤، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ص ٢٦٥. ٢٦٦.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ١٤، ص ٥٤.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج ١٢، ص ١٢٦.

حكم المعادن الظاهرة، والثانية توجد في أعماق الأرض وتتطلب جهوداً لاستخراجها وتطويرها وإبراز خصائصها، وهذه المعادن الباطنة المستترة يعتبرها البعض من الأنفال والأنفال ملك للدولة والبعض الآخر يعتبرها ملكية عامة كما نقل عن الإمام الشافعي وعن كثير من العلماء الحنابلة، وقد اتفقت كلمة المذاهب الإسلامية على أن المعادن الموجودة في الأرض التابعة لبيت المال مملوكة له والنظر فيها إلى الإمام، أما المعادن الموجودة في غير الأرض التابعة لبيت المال فقد ذهب المالكية إلى أن المعادن لا تتبع الأرض التي هي فيها، بل هي لجميع المسلمين يفعل فيها الإمام ما يراه مصلحة لهم[1]، على أن يعوض صاحب الأرض من فقدانه انتفاعه بالأرض بسبب استخراج ما فيها من معادن[2].

والخلاصة أن المعادن الظاهرة والباطنة على السواء هي ملكية عامة، ولا يحق لأحد أن يستغلها دون غيره، ولا يحق لولي الأمر أن يخصصها لنفسه أو لأحد من الناس، وإنما توجه لتحقيق المصلحة العامة للأمة.

د .الأرض: الأرض مستقر الإنسان ومستودع الثروات، لذا تحظى بالأهمية البالغة في موضوع الملكية، والأرض تشمل اليابسة والمياه معاً، وهي مخلوقة لمنفعة كل البشر. وقد نظم الإسلام ملكية الأرض وفق معايير عادلة، معتبراً فيها العامل الاقتصادي والعامل السياسي. وتحاول الدراسة بيان ملكية الأرض الداخلة في حوزة الإسلام، وذلك على النحو الآتي:

١.الأرض المسلمة بالدعوة:

وهي الأرض التي أسلم أهلها طوعاً دون قتال، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن زكي إبراهيم، نظام الملكية في الإسلام وآثاره التوزيعية، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة السابعة، العدد العشرون، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م، ص ١٣٩. وانظر في هذا المعنى أيضاً: د. محمد منذر قحف، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، ص ٩٩.

(٢) انظر: د. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٦٠ (الهامش).

الارض العامرة بشرياً، ولأهلها حق الانتفاع بها، وعليها العشر أو نصف العشر (حسب ما سقيت به من ماء)، زكاة تؤدى إلى الدولة لتصرفه في خدمة الصالح العام، ولا خراج عليها. وإذا عطل إعمارها، سقط حقهم فيها وعادت إلى الدولة، لتقرر ما تراه حسب المصلحة العامة للأمة. أما الأرض العامرة طبيعياً، والأرض الموات، فهما من ملكية الدولة.

٢. الأرض المفتوحة صلحاً:

وهي الأرض التي ظل أهلها على دينهم، دون مقاومة منهم للدعوة، ورضوا بالعيش مسالمين في دار الإسلام. وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: الأرض العامرة بشرياً، تشمل وقت عقد الصلح مع إمام المسلمين، فيكون على أهل الصلح الجزية على رءوسهم والخراج على الأرض، يؤدونها إلى الدولة لتصرفهما حسب المصلحة العامة. أن الأرض العامرة طبيعياً، والأرض الموات فهما من ملكية الدولة، ما لم ينص عقد الصلح على غير ذلك.

٣. الأرض المفتوحة عَنْوَةً:

وهي الأرض التي صارت في حوزة الإسلام نتيجة الجهاد المسلح، حيث قاوم أهلها دعوة الإسلام وتغلب المسلمون عليهم. وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: الأرض العامرة بشرياً، وهي ملكية عامة للأمة، وعلى المنتفعين بها الخراج يؤدونه إلى الدولة لتصرفه في خدمة الصالح العام. وإذا عُطِّلَ إعمارها عادت إلى الدولة لتقرر ما تراه بشأنها حسب المصلحة العامة للأمة. وهذه الأرض لا تُمَلَّكُ ملكية خاصة ولا تباع ولا تورث ولا توهب لكونها وقفاً عاماً لكل المسلمين. والأصل في ذلك ما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بشأن أرض السواد في العراق والشام وغيرهما، حيث رفض قسمة الأرض بين الفاتحين وأبقاها بيد أهلها ووضع الخراج عليها، محققاً بذلك مصلحة الأمة كلها في أجيالها الحاضرة والمستقبلة. أما الأرض العامرة طبيعياً والأرض الموات حال الفتح فهي من ملكية الدولة.

ويظهر العامل الاقتصادي في التصور الإسلامي للأرض العامرة طبيعياً والأرض الموات في اعتبار الإعمار (العمل) مسوغاً لحق الانتفاع بها واستثمارها. فالأرض العامرة طبيعياً، والأرض الموات، كلاهما تقع ضمن ملكية الدولة ولها الحق في التصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة، فيجوز إقطاع الإمام كل موات، كما يجوز إحياء الأفراد لها، وفق ما هو مقرر شرعاً في ذلك.

ومعلوم أن إعمار الأرض (بإقطاع من الدولة أو بإحياء من الأفراد) يحقق مصلحة خاصة للقائم به مع تحقيقه مصلحة عامة للمجتمع. وإذا انتفى الإعمار انتفى تحقيق المصلحتين، ومن ثمَّ تؤول الأرض إلى ملكية للدولة لتضعها من جديد في ما يحقق المصلحة العامة. ولأن المصلحة تدور مع الإعمار وجوداً وعدماً؛ فحق الانتفاع بالأرض يدور مع الإعمار وجوداً وعدماً. وبهذا يحمل العامل الاقتصادي في التصور الإسلامي للأرض عناصر الكفاءة الاقتصادية.

ويظهر العامل السياسي في ارتباط ملكية الأرض العامرة بشرياً بقبول الإسلام طوعاً أو بالفتح (صلحاً أو عنوة). فالأرض التي فتحت عنوة تظل وقفاً على عموم المسلمين ملكية عامة وعليها الخراج، وفي ذلك تحقيق مصلحة لعموم الأمة. والعامل السياسي في كونها ملكية عامة هو اشتراك عموم الأمة في الجهاد لضمها إلى حوزة الإسلام.

أما أرض الصلح فيحكمها عقد الصلح (عليها الخراج وعلى أهلها الجزية)، ولا شك أنه يحقق مصلحة خاصة لأهل الصلح ومصلحة عامة للمسلمين. والعامل السياسي في ذلك يتمثل في عقد الصلح الذي قبل بموجبه أهل الصلح العيش مسالمين في دار الإسلام.

وأما الأرض التي أسلم أهلها طوعاً فتبقى بيد أهلها وعليها الزكاة ولا خراج عليها، وإذا عُطِّلَت عن الإنتاج فإنها تعود إلى ملكية الدولة تضعها في ما يخدم المصلحة العامة. والعامل السياسي فيها هو قبول أهلها الطوعي للإسلام.

وبهذا يحمل العامل السياسي في التصور الإسلامي للأرض عناصر الكفاءة الاقتصادية.

الخلاصة أن تنظيم ملكية الأرض من خلال العاملين الاقتصادي والسياسي يهدف إلى تحقيق المصلحة الخاصة للأفراد مع تحقيق مصلحة عموم الأمة. فالعامل الاقتصادي يدور حول محور العمل مبرر لحق الانتفاع بالأرض. والعامل السياسي يدور حول موقف المنتفعين بالأرض من الإسلام معاداةً ومسالمةً وانتماءً، وكل موقف منها للإسلام حكم فيه:

فمعاداة الإسلام ومقاومة حرية نشر دعوة التوحيد تتطلب من المسلمين الجهاد المسلح وفيه تبذل الأرواح والمهج، ومن ثم فالعدل أن تصبح الأرض المعادية ملكية عامة لأمة الإسلام، وفي ذلك تحقيق مصلحة لعموم الأمة. ووفقاً لأحكام الحرب والسلم في الإسلام فإن العدل مطلوب حتى مع ذوي الشأن، ويدخل في ذلك العدل الاقتصادي، حيث تبقى أرض العنوة بيد أهلها المنتفعين بها، مما يجعل أعلى درجات الكفاءة الاقتصادية؛ لأنهم أكثر خبرة وقوة عليها من الغانمين المسلمين، ولا شك أن ذلك يحقق مصلحة المنتفعين ومصلحة عموم المسلمين.

وأما المسالمة فيحكمها عقد الصلح الذي يتحرى فيه إمام المسلمين تحقيق العدل مع الآخر، وتحقيق المصلحة العامة للأمة.

وأما الانتماء إلى الإسلام بقبوله طوعاً واختياراً يعني أنه كما قبل الإنسان الإسلام والتزم بفرائضه، فكذلك الأرض تخضع لتشريع الإسلام في الإحياء مقابل حق الانتفاع بالأرض، وعليها الزكاة، لا الخراج، وفي ذلك تحقيق مصلحة خاصة للقائم بالإحياء مع تحقيق مصلحة عامة للأمة.

وما يترتب عن العاملين الاقتصادي والسياسي في التصور الإسلامي للأرض من فروض الزكاة (العشر أو نصف العشر) أو وضع الخراج، له دور في تحقيق المصالح الخاصة والعامة، وهو ما سيتم بحثه من خلال ملكية الدولة لاحقاً بعد الفقرة التالية

**الملكية العامة الدولية:**

لما كان الإسلام رسالة خاتمة موجهة للعالمين، ولما كان محل الاستخلاف الإنساني هو الأرض، وغايته صلاح الإنسان والكون بالمنهج الإلهي، فإن من عالمية الإسلام وموجبات الصلاح أن يشمل ذلك كافة أرجاء المعمورة، وأن تصاغ العلاقات الاقتصادية الدولية وفق معايير العدل والحق والمصلحة.

وفق التعبير القرآني فإن الأرض هي البر والبحر، أي اليابسة والمياه، أما اليابسة فهي مقسمة بين الدول، بينما المياه وهي تشكل ثلاثة أرباع مساحة الكرة الأرضية وتشمل الأنهار والبحار والخلجان والمحيطات، فقد تعورف دولياً بالنسبة للدول الساحلية (المطلة على المياه) أن هناك مسافة معينة داخل المياه من حقها، وتسمى «المياه الإقليمية»، وهي بمثابه حدود مائيه، وما بعدها فهي مياه دولية، بمعنى أنها من حق كل دول العالم الساحلية منها والمغلقة، الغنية منها والفقيرة.

المياه الدولية في البحار والأنهار والخلجان والمحيطات تحتل مساحة كبيرة من العالم وتحتوي على ثروات طبيعية هائلة معدنية ونفطية وسمكية وغيرها، وهي تشكل ممرات بحرية وجوية مهمة، فتمخر عبابها السفن والأساطيل التجارية، وتمر من خلالها أنابيب نقل الزيت والغاز والكابلات البحرية المشغلة للاتصالات الحديثة، وتوجد في سمائها الممرات الجوية، وتحتوي على جزر كثيرة قد يكون بعضها غير تابع لدولة معينة، وبالتقدم العلمي قد تُستحدث جزر صناعية لاستغلالها اقتصادياً.

تقوم الدول الكبرى بحكم إمكاناتها المتطورة باستغلال المياه الدولية لصالحها، فتسيطر أساطيلها العسكرية الضخمة على تلك المياه الدولية مهددة الدول الضعيفة بالتدخل العسكري السافر أو معاقبة الدول المارقة في نظرها، ومهددة حركة الملاحة البحرية والجوية العالمية في أي وقت.

كما تستنزف الدول الكبرى ما في تلك المياه من ثروات لمصلحتها، بل وتستنزف ثروات المياه الإقليمية للدول القريبة منها من خلال الصيد البحري وسحب ما في تلك المياه من ثروات معدنية ونفط وغيرها، كما تجري مناوراتها

العسكرية فيها وتنفذ تجاربها الخطيرة كالتجارب النووية والكيماوية، وتلقي النفايات الضارة في أعماقها، مما يهدد الحياة البحرية في تلك المياه ويفسد البيئة والمناخ العالمي. وقد تقوم الدول الكبرى بالتحكم والسيطرة تماماً على ما تراه مهماً من المياه الدولية بحجة أن ذلك من دواعي الأمن القومي ومن ثم تضمها إليها وتعتبرها جزءاً تابعاً لها. ورغم أن المياه الدولية تحكمها نظرياً مواثيق ومعاهدات دولية وأن هناك منظمات أممية مختلفة منها ما يختص بحماية البيئة مثلاً، وهناك قوانين دولية مثل قانون حماية الحياة البحرية من الانقراض، لكن في الواقع أن الدول الكبرى هي المسيطرة على المياه الدولية وعلى حرية الملاحة فيها. وهذا غيض من فيض مما يحدث في المياه الدولية والتي هي بمثابة ملكية عامة دولية.

لذلك فإنه يجب على دول العالم النامي ومنها الدول الإسلامية أن تطالب بحقها في المياه الدولية انطلاقاً من أنها ملكية عامة دولية وما بها من ثروات طبيعية ضخمة هي من حق جميع الدول. ومن وجهة نظر اقتصادية إسلامية فإن المياه الدوليه من «المباحات المشتركة» للإنسانية، ولا يجوز الاستئثار بها أو إفسادها. وبهذا يمكن وضع تصور إسلامي للملكية العامة الدولية بتنزيل أحكام المباحات في الإسلام عليها، وبتطبيق القواعد الفقهية الخاصة بها.

وفي ذلك ذكر الإمام عز الدين بن عبد السلام أن من أنواع الاختصاص بالمنافع الاختصاص بالسبق إلى بعض المباحات[1].

وقال الشيخ السعدي: «... ومن أحكامه الكلية .يقصد الإسلام .أن من سبق إلى مباح فهو أحق به ... ويدخل في ذلك السبق إلى المباحات من الصيود البرية والبحرية، وإلى ما يستخرج من البحار والمعادن .... وأن الشركاء في الأملاك والمنافع يلزمون بكل ما يعود إلى حصول المنافع الضرورية ودفع المضار، ويجبر

---

(١) انظر عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ١١٨.

الممتنع منهما من ذلك من المصارف والنفقات والضرائب التي تلحق بالأملاك هم فيها شركاء على كل منهم بقدر ملكه»[1].

وكما أن من سبق إلى مباح فهو أحق به، لكن في المباحات العامة الإسلامية فإن هذا الحق يقابله واجب ممثلاً في التكاليف الشرعية، ومنها أداء الزكاة وما قد يفرض عليه من ضرائب ونحو ذلك.

ومن القواعد الفقهية: لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال، والضرر لا يزال بمثله، وغيرها مما ورد في كتب الأشباه والنظائر[2].

ويمكن مما سبق وضع بعض القواعد التي تحكم الملكية العامة الدولية (المباحات المشتركة) وذلك على النحو الآتي:

أ- المياه الدولية ملكية عامة دولية ومن ثم فلا يحق لدولة أن تختص بها وتمنع غيرها منها.

ب- على الدول المسببة لأضرار في المياه الدولية أن تزيل ما تسببت فيه وتعوض كل من له حق فيها بالتعويض المناسب، وذلك بسن القوانين الدولية الملزمة.

ج - على الدول التي تسبق إلى المياه الدولية بحكم إمكاناتها المتطورة أن تلتزم بأداء ما يفرضه المجتمع الدولي عليها من التزامات مالية لمساعدة الدول الفقيرة.

د- على المجتمع الدولي العمل على حماية المياه الدولية وفرض عقوبات على من يعتدي عليها، من خلال المنظمات الأممية، حفظاً للأمن والسلم الدوليين.

هـ- على الدول النامية ومنها الدول الإسلامية المطالبة بحقها في ثروات تلك المباحات الدولية، وألا تكف عن ذلك بشتى السبل، فما ضاع حق وراءه مطالب.

ج - **ملكية الدولة:** ملكية الدولة هي الملكية التي يكون صاحبها بيت المال أو

---

(١) انظر: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٢٠٠، ٢٠٢.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المواد ١٩، ٢٠، ٢٥.

الدولة بوصفها شخصاً معنوياً أو اعتبارياً، ويجوز لولي الأمر التصرف فيها من أجل تحقيق المصلحة العامة[1].

وتتكون ملكية الدولة من مجموعة من الموارد المالية منها ما هو دوري مثل الزكاة والخراج والجزية وعشور التجارة، ومنها ما هو غير دوري مثل الفيء والغنائم وغيرها.

وفي ما يلي محاولة لبحث أهم موارد ملكية الدولة وهي الزكاة والخراج، ودور كل منهما في التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

**أولاً: أهم موارد ملكية الدولة:**

**١. الزكاة:**

وهي عبادة مالية مخصصة للتكافل الاجتماعي وفق مصارف معينة جاءت في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[التوبة: ٦٠].

ولكونها إحدى فرائض الإسلام فإن الدولة هي المسئولة عن الزكاة جباية وإنفاقاً، والأدلة في ذلك كثيرة في خطاب الوحي منها ما يأتي:

أ. القرآن الكريم:

قال الله ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة: ١٠٣].

وهذا النص حكمه عام وإن كان سببه خاص، عام في الآخذ يشمل خلفاء الرسول ﷺ من بعده ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وعام في المأخوذ منهم وهم المسلمون الموسرون[2].

---

(١) د. عبد الرحمن زكي إبراهيم، نظام الملكية في الإسلام وآثاره التوزيعية، ص ١٤٨.

(٢) تفسير المنار.

ب. السنة المطهرة:

قال الرسول ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[1].

وهذا ما قام به الخليفة الأول أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على رأس جيش من الصحابة الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بحرب المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة، وهي أول مرة في التاريخ تشن فيها الدولة حرباً عسكرية دفاعاً عن حقوق الضعفاء في المجتمع، وهذا عمل إنساني من الدرجة الأولى.

ورغم مسئولية الدولة عن الزكاة إلى هذا الحد، لكن مؤسسة الزكاة مستقلة تماماً عن الدولة في إدارتها وإيراداتها، فلا تدخل إيرادات الزكاة ضمن إيرادات الدولة على الإطلاق. وما وضعت الزكاة هنا تحت مسمى ملكية الدولة إلا لبيان مسئولية الدولة عن أداء هذه الفريضة بالدفاع عنها ولو بالقوة.

وفريضة الزكاة ـ كسائر تشريعات الإسلام ـ إنما شرعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد، وقد بين ذلك الإمام الدهلوي، بقوله: «اعلم أن عمدة ما روعي في الزكاة مصلحتان: مصلحة ترجع إلى تهذيب النفس، وهي أنها أحضرت الأنفس الشح، والشح أقبح الأخلاق ضار بها في المعاد، ومن كان شحيحاً في نفسه فإنه إذا مات بقي قلبه متعلقاً بالمال، وعذب بذلك، ومن تمرن بالزكاة وأزال الشح من نفسه كان ذلك نافعاً له، وأنفع الأخلاق في المعاد بعد الإخبات لله تعالى هو سخاوة النفس ... ومصلحة ترجع إلى المدينة، وهي أنها تجمع لا محالة الضعفاء وذوي الحاجة ... ولما لم يكن أسهل ولا أوفق بالمصلحة من أن تجعل إحدى المصلحتين مضمومة بالأخرى أدخل الشرع إحداهما في الأخرى»[2].

---

(١) صحيح البخاري، باب ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، رقم ٢٤.

(٢) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ٢، ص ٦٠. ٦١.

وهذا الدمج الذي تحققه الزكاة بين المصلحتين الخاصة والعامة يتضح عند مناقشته من جانب اقتصادي. إن فرض الزكاة على الثروات المكتنزة (الادخارات) يدفعها إلى الاستثمار كي لا تتآكل، فإذا استثمرت هذه الثروات وتحولت إلى أصول رأسمالية فرضت الزكاة على الدخل المتولد منها، وكل هذا يحمل أعلا درجات الكفاءة الاقتصادية لأنه يحقق مطالب المجتمع على الادخارات من حيث دفعها إلى الاستثمار، ولأنه يحافظ على الأصول المنتجة في المجتمع فلا يجبر صاحبها على بيعها لأداء الزكاة المفروضة عليها، وفي ذلك تحقيق لمصلحة الفرد صاحب الادخارات وتحقيق لمصلحة المجتمع[1].

كما أن مسئولية الدولة عن الزكاة قد تصل إلى حد القتال من أجلها، ليؤمن أداء هذه الفريضة، ومن ثم يؤمن تحقيق كل من مصلحة الفرد صاحب الادخارات ومصلحة المجتمع، وذلك بأقصى درجة ممكنة.

وبهذا تعمل المصلحة الأخروية الخاصة بالمزكي على تحقيق المصلحة الدنيوية العامة لمتلقي الزكاة في تناسق وانسجام تام. ولأن الزكاة تشريع إلهي ملزم ترعاه وتنفذه الدولة ويستجيب له الأفراد، فإن ما يحققه من تنسيق بين المصلحتين الخاصة والعامة يصبح نتيجة مؤكدة.

٢. الخراج:

الأصل في ذلك ما قرره أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث وضع الخراج على أرض البلاد المفتوحة كالعراق والشام وغيرهما، وجعله لخدمة المصالح العامة للأمة إلى يوم الدين[2]، مستنداً في اجتهاده ذلك إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والمصلحة.

---

(١) انظر: د. عفت السيد العوضي، الإعجاز التشريعي في الزكاة: أوجهه ومعاييره ودلالاته الاجتماعية، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ١٠٠-١٠١.

(٢) انظر: أبو يوسف، الخراج.

أ. القرآن الكريم:

قال الله ﷻ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ٧، ١٠]. وتسمى آيات الفيء.

ب. السنة النبوية:

من الأدلة على مشروعية الخراج ما رواه أبو داوود عن سهل ابن أبي حثمة قال: «قسم رسول الله ﷺ خيبر نصفين، نصفاً لنوائبه وحاجته، ونصفاً بين المسلمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً»[1].

ج. المصلحة:

رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن من المصلحة العامة للأمة عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة، ووقفها على جميع المسلمين وضرب الخراج عليها، وأهم ما تقضي به المصلحة في ذلك:

١ـ تأمين مورد مالي ثابت للأمة الإسلامية بأجيالها المتعاقبة ومؤسساتها المختلفة.

---

(١) سنن أبي داوود، باب ما جاء في حكم أرض خيبر، رقم ٢٢١٦. وقال الألباني حسن صحيح في صحيح وضعيف سنن أبي داوود، رقم ٣٠١٠.

٢. توزيع الثروة وعدم حصرها في فئة معينة، كما جاء في قوله ﷻ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧].

٣. عمارة الأرض وعدم تعطيلها، فهو من مقتضيات الاستخلاف في الأرض، وكان القصد من ضرب الخراج أن تبقى الأرض عامرة بالزراعة فأهلها أقدر من الغانمين على ذلك لتوفر الخبرة والقدرة على الزراعة[1].

والمتأمل في ذلك يجد أن الهدف هو التشغيل الأمثل للموارد الزراعية، حيث حمل تشريع الخراج عناصر الكفاءة الاقتصادية، بجانب تحقيقه العدل الاقتصادي بين الأجيال المتعاقبة، وكذا بين المسلمين وأهل الخراج المنتفعين بالأرض.

وإيرادات الدولة من الخراج مخصصة لخدمة الصالح العام مثل تغطية نفقات مشروعات البنية التحتية الزراعية، حيث تخضع إيرادات الدولة الإسلامية لمبدأ تخصيص الإيرادات، وفي ذلك حفز للممولين دافعي الخراج على أدائه لأنه سيعود بالنفع عليهم خاصة، وسيعود بالنفع على الأمة عامة بزيادة الرخاء والنمو الاقتصادي.

كما توجه بعض إيرادات الخراج لتمويل الجند وحراسة الحدود والثغور حماية لأمن الأمة، وفي ذلك تحقيق للمصلحة العامة بحفظ حوزة الإسلام والدفاع عن البيضة، وأيضاً فإن بث الأمن والاستقرار من مقتضيات التنمية الاقتصادية فيعود بالنفع على أهل الخراج.

وخلاصة القول أن تشريع الخراج لأنه يعود بالنفع الخاص والعام، فهو ينسق بين المصلحة الخاصة لأهل الخراج والمصلحة العامة للأمة ككل. ولأن الخراج تشريع تقرره وتنفذه الدولة ويقبله أهل الخراج، فهذا مما يجعل التنسيق الذي يحققه بين المصلحتين الخاصة والعامة نتيجة مؤكدة.

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ٦٥٨١. ٦٥٨٢.

**ثانيا: أساس التكاليف الشرعية على ملكية الدولة:**

ملكية الدولة عبارة عن خرج ودخل أو إيرادات الدولة ونفقاتها، وتتميز السياسة المالية الإسلامية بأنها تخضع لمبدأ عام هو تخصيص الإيرادات، فكل وجه من وجوه الإيرادات مخصصة لتغطية نفقات معينة، بحيث لا يبقى في بيت المال أموال معطلة من جانب وعرضة للسلب والنهب من جانب آخر. لذا فالتكاليف الشرعية في ملكية الدولة هي تحقيق المصلحة العامة وفق مبدأ تخصيص الإيرادات.

**ثالثا: الفرق بين الملكية العامة وملكية الدولة وأهميته:**

الفرق بين ملكية بيت المال (ملكية الدولة) والملكية العامة أن الأخيرة لا يحق لأحد التصرف فيها بالبيع أو الرهن أو الإقطاع، بينما ملكية بيت المال (ملكية الدولة) يجوز للدولة التصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة.

ومن هنا كانت أهمية التمييز بين الملكية العامة وملكية الدولة لأن الخلط بينهما واعتبار الكل ملكية الدولة يطلق يد الدولة في التصرف في الملكية العامة ببيعها أو رهنها أو إقطاعها، مما قد يضر بالمصلحة العامة للأمة ككل. وهذا ما حذر منه بعض الفقهاء، فقال الإمام تقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦ هـ) في شرح المنهاج: «... ومما عظمت البلوى به اعتقاد بعض العوام أن أرض النهر ملك بيت المال، وهذا أمر لا دليل عليه، وإنما هو كالمعادن الظاهرة، لا يجوز للإمام إقطاعها ولا تمليكها، بل هو أعظم ... فكيف يباع ؟ ... ولو فتح هذا الباب لأدى إلى أن بعض الناس يشتري أنهار البلد كلها، ويمنع بقية الخلق عنها، فينبغي أن يشهر هذا الحكم، ليحذر من يقدم عليه كائناً من كان، ويحمل الأمر على أنها مبقاة على الإباحة، كالموات، وأن الخلق كلهم يشتركون فيها، وتفارق الموات في أنها لا تملك بالإحياء، ولا تباع ولا تقطع، وليس للسلطان تصرف فيها، بل هو وغيره فيها سواء»[1].

---

(١) تقي الدين السبكي، شرح المنهاج، ولمزيد من التفصيل، انظر: السيوطي، الحاوي للفتاوى، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ١٩١. ٢٠٦.

**رابعاً: ضوابط الملكية العامة وملكية الدولة والملكية العامة الدولية:**

أ ـ أمانة الاستخلاف: وهو ضابط عام لكل أنواع الملكية، ويقتضي المحافظة على الموارد الطبيعية والأموال العامة لكونها وديعة وأمانة لدى الإنسان، وهي مُسَخَّرة له لعمارة الأرض، ومن ثم عليه أن يستخدمها في صلاح الكون ويبعد عنها الفساد والإفساد. وبهذا فإن العمل بمبدأ الاستخلاف يضبط السلوك الإنساني في تعامله مع الموارد الاقتصادية عموماً مما يحد من مشكلة الندرة المسببة عن سوء استخدام تلك الموارد.

ب ـ المصلحة العامة: وهي هدف إنساني عام لكل أنواع الملكيات، فحتى في الملكية الخاصة ينبغي أن تستخدم لتحقيق المصلحتين الخاصة والعامة معاً، وبالنسبة للملكية العامة وملكية الدولة والملكية العامة الدولية فإنها موجهة أصلاً لخدمة المصلحة العامة، سواء على مستوى الأمة أو الإنسانية ككل. ومن ثم فإن العمل بضابط المصلحة العامة يضمن تلبية حاجات الفئات المستهدفة منه، ويسعى إلى تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي على مستوى الدولة الإسلامية، وعلى مستوى العالم أيضاً.

## المبحث الرابع
## التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة
## في الاقتصاد الإسلامي في مجال التوزيع

التوزيع في الاقتصاد الإسلامي يتم على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل الإنتاج): توزيع الثروة.

المرحلة الثانية (مرحلة الإنتاج): توزيع الدخل.

المرحلة الثالثة (مرحلة ما بعد الإنتاج): التوزيع التوازني[1].

وهذه المراحل ليست منفصلة بل متكاملة، وتحاول الدراسة تحليل كل مرحلة على حدة لبيان دورها في التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وذلك على النحو الآتي:

### المطلب الأول
### المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل الإنتاج): توزيع الثروة

وهي تتعلق بموضوع الملكية الذي سبق تناوله في المبحث السابق، ومنعاً للتكرار فإنه سيتم تناول الملكية هنا من زاوية دورها في توزيع الثروة في مرحلة ما قبل الإنتاج، وهو دور توزيعي مهم للغاية، لأنه إذا نُظِّمت الملكية على نحو سليم؛ فإن ذلك سيحقق عدالة التوزيع في هذه المرحلة، مما يسهل مهمة المرحلتين الثانية والثالثة؛ فيكون علاج التفاوت في توزيع الثروة داخلهما، لا علاج التفاوت بأثر رجعي نشأ في المرحلة الأولى.

والمرتكزات الأساسية للتوزيع في مرحلة ما قبل الإنتاج هي على النحو الآتي:

أ ـ التسخير: ويشمل التسهيل لبني البشر في التمكين من تحصيل المعايش من

---

(١) اعتمد الباحث في هيكلة هذا المبحث على كتاب الدكتور رفعت العوضي، في الاقتصاد الإسلامي: المرتكزات ـ التوزيع ـ الاستثمار ـ النظام المالي، قطر، ١٤١٠هـ، فهو بحق عمدة الباحث في موضوع التوزيع.

الموارد الطبيعية بالمقدرة العلمية والعملية؛ فالتسخير هو تطويع الموارد لغرض الانتفاع منها.

ب ـ العمل: لا حيازة ولا تملك من دون عمل، فلابد من إعمار الأرض التي سخر الله مواردها.

ج ـ العدل: اقتران العمل بالموارد المسخرة يجب أن يكون بصيغة العدل دون إسراف أو تقتير[1].

التفاعل داخل إطار المرتكزات الثلاثة: التسخير والعمل والعدل، سينتج عنه حدارة استحقاق الملكية لصاحبها، لأن إتاحة الفرص المتكافئة أمام عنصر العمل ليتفاعل مع الموارد المسخَّرة مع مراعاة العدل في استخدامها، ومع الأخذ في الاعتبار تفاوت القدرات والمهارات، فإن ذلك سيؤدي إلى تفاوت في الملكية الخاصة، وبمعنى آخر تفاوت في توزيع الثروة. كما سيؤدي تفاوت القدرات والمهارات إلى تفاوت المنافع التي يجنيها الأفراد من الملكية العامة، حيث الأخيرة متاحة للجميع وفق مبدأ تكافؤ الفرص، بينما لكل فرد العمل للانتفاع منها، ومثال ذلك الحمى والإقطاع، فالغرض منها هو إتاحة فرصة الانتفاع، ومرة أخرى يبرز عنصر العمل كمعيار للانتفاع. وحتى في ملكية الدولة يعكس العمل نفسه؛ فإذا أعطيت الزكاة في شكل أدوات عمل، أو كان الوقف على التعليم مثلاً، ففي مثل هذه الحالات سيكون عنصر العمل وتحصيل العلم هو الفيصل.

وهكذا يعكس العمل نفسه كوسيلة رئيسة في تنظيم اكتساب الملكية، فتتفاوت الثروة نتيجة تفاوت كل من: الملكية الخاصة، والمنافع المجتلبة من الملكية العامة ومن ملكية الدولة والتي تؤول في النهاية إلى ملكيات خاصة أيضاً. ومن ثمَّ فلا مناص من التفاوت في مرحلة التوزيع الأولى، وهو تفاوت مشروع منضبط لكونه نتيجة تفاعل موضوعي بين العمل مع الفرص المتكافئة أمامه.

---

(١) انظر. د. أحمد إبراهيم منصور، عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية: رؤية إسلامية مقارنة، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

وانعكاسات تنظيم الملكية على التوزيع في هذه المرحلة هي:

أ. الإقرار بالملكية الخاصة وفي ظل مبدأ الاستخلاف يوجه الملكية وجهة جماعية منظمة بقواعد يضعها المالك الحقيقي وهو الله ﷻ.

ب ـ الإقرار بالملكية العامة، يعني توجيهها لأداء وظائف معينة هي: تحقيق التنمية والتقدم مشاركة مع الأفراد، وتحقيق التوازن بين أفراد الجيل الواحد وبين الأجيال الإسلامية المتتالية، وتغطية احتياجات التضامن الاجتماعي.

ج. تنظيم وسائل اكتساب الملكية، على أساس العمل الوسيلة الرئيسة للتملك يجعل توزيع الثروات والدخول قائماً على أساس موضوعي، وبجانب العمل هناك وسائل أخرى للتملك، كالميراث والوصية، فانتقال الثروات بالميراث هو توزيع للثروات على نطاق واسع.

د. تنظيم الإسلام لاستثمار الملكية الخاصة يراعى فيه اتجاهات جماعية بجانب قيامه على المصلحة الفردية.

و. إقرار التدخل لتحديد الملكية الخاصة بغرض تحقيق التوازن بين أفراد الجماعة الإسلامية وبين الأجيال الإسلامية، ومواجهة حاجات التضامن الاجتماعي[1].

وبهذا يتضح دور المرحلة الأولى للتوزيع في التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، ويبدو ذلك من الأثر الإيجابي لتنظيم الملكية على عدالة توزيع الثروة، وبمعنى آخر فإن تنظيم الملكية وعدالة توزيع الثروة وجهان لعملة واحدة. وحيث إن تنظيم الملكية يعمل على التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة؛ فإن نفس النتيجة تنطبق على التوزيع العادل للثروة في هذه المرحلة، أي أن عدالة توزيع الثروة في مرحلة ما قبل الإنتاج تحقق التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

وكما سبقت الإشارة فإنه يحتمل وجود تفاوت في نتائج توزيع الثروة في مرحلة

---

(١) انظر: د. رفعت السيد العوضي، في الاقتصاد الإسلامي، ص ٣٣.

ما قبل الإنتاج، وهو أمر موضوعي ومشروع وعادل، فالمطلوب إسلامياً هو العدل في التوزيع (بمعنى إعطاء كل ذي حق حقه، أي العدل بالحق)، لا المساواة في التوزيع. ومن الخطأ استعمال المساواة بدل العدل؛ لأن المساواة قد تقتضي التسوية بين شيئين الحكمة تقتضي التفريق بينهما[1].

وعليه فإن إقرار التفاوت في توزيع الثروة في مرحلة ما قبل الإنتاج هو تفاوت عادل ناشئ عن تفاوت قدرات عنصر العمل، ومن ثم فإن أثره إيجابي على شكل العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فهما في تناسق منطقي طالما أن مفهوم العدل هو الإطار الحاكم لها.

وإذا كان التنظيم الإسلامي للملكية يتضمن آليات تعمل على تحقيق عدالة توزيع الثروة في الحاضر (من خلال مرحلة ما قبل الإنتاج)، فإنه يتضمن آليات تحقق عدالة توزيع الثروة والدخل بين الأجيال، منها الملكية العامة وهي تستبقي ثروات مهمة وأساسية ملكاً لمجموع الناس على تعاقبهم، ومنها الوقف الخيري والأهلي واستثماراتها حيث تظل منفعته للأجيال على تعاقبها، ومنها واجب مداومة الإعمار الذي تتولاه الأجيال في حاضرها ليؤتي ثماره في الحاضر والمستقبل، ومنها ضوابط الاقتراض العام في النظام الإسلامي حيث يكون القرض العام مشروعاً لتمويل حاجات عامة ضرورية ولا يتم اللجوء للقروض العامة إلا بعد استنفاد كافة الوسائل الذاتية وألا يعقد قرض إلا بعد التأكد من سداده مستقبلاً، ومنها الاعتدال في الإنفاق منعاً لتبديد الموارد التي هي ثروة للأجيال جميعها، ومنها توزيع الدخل بين الحاضر والمستقبل على مستوى الفرد والدولة على السواء[2].

---

(١) محمد بن صالح بن محمد العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ج ٨، الرياض: دار الوطن، دار الثريا، ١٤١٣ هـ، ١٨٨.

(٢) انظر: د. نجاح عبد العليم أبو الفتوح، مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في اقتصاد إسلامي، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، السنة السادسة، ع٢٠، ١٤٢٣هـ= ٢٠٠٢م، ص ١٢٢. ١٢٦.

وما قيل عن الأثر الإيجابي لتنظيم الملكية على التوزيع بين الأجيال يقال أيضاً عن التوزيع الجغرافي للثروة. فالعدالة في الاقتصاد الإسلامي مفهوم شامل للإنسان والموارد في الزمان والمكان، ولا شك أن التنظيم الإسلامي للملكية سيحدث أثره الإيجابي على عدالة توزيع الثروة لدى أجيال المستقبل، ومن ثم ينتقل هذا الأثر إلى العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في هذه المرحلة آنذاك، مما يعني أن التنسيق بينهما قائم في هذه المرحلة مستقبلاً.

ومن ناحية أخرى فإنه في ظل مبدأ الاستخلاف وبما يحققه التنظيم الإسلامي للملكية من عدالة توزيع الثروة في الحاضر، فإنه يؤدي إلى التخصيص الأمثل للموارد في الحاضر، بل وفي المستقبل. وعلى هذا النحو فإن التخصيص الأمثل للموارد يعكس نفسه في مرحلة الإنتاج وهو ما ستتم مناقشته توّا.

## المطلب الثاني

## المرحلة الثانية (مرحلة الإنتاج): توزيع الدخل

وهي مرحلة التفاعل بين عناصر الإنتاج، وحيث إن الإنسان هو المحرك لكل الموارد الإنتاجية، فإن عنصر العمل يصبح له دوره المحوري في هذه المرحلة كما كان في سابقتها، وهذا يستدعي بيان عناصر الإنتاج وهي: العمل ورأس المال والأرض. والأخيران يعبران عن الملكية، وعلى هذا تكون الملكية قسيم العمل في توزيع الدخل[1].

وأما عوائد عناصر الإنتاج فهي كالآتي: عائد عنصر العمل يكون أجرة أو مشاركة في الإنتاج، وعائد عنصر رأس المال لا يكون إلا مشاركة في الإنتاج، عائد عنصر الأرض يكون إجارة أو مشاركة في الإنتاج، على أن المشاركة في الإنتاج تحكمها القاعدة الشرعية: الغنم بالغرم[2].

**وتتحدد عوائد عناصر الإنتاج (الدخول) على ثلاث مراحل:**

أ ـ وضع قواعد أولية تسبق التحديد الفعلي للعائد في السوق، ومنها تحديد الأجر بمقدار الكفاية، أما بالنسبة للعناصر الأخرى فتوضع لها القواعد والمبادئ والقيم الكلية أكثر من تحديد دخولها.

ب ـ تحديد العائد في السوق، وفق قانون العرض والطلب.

ج ـ وضع قواعد تصحيحية لقوى السوق، وهي بمثابة تقويم لنتائج السوق، وتعمل أيضاً على تحديد العائد وفق مبدأ العدل القائم على أساس مراعاة مصلحة طرفي التعامل والتوفيق بينهما[3].

والملاحظ أن العمل هو العنصر الإيجابي في العناصر المذكورة، وذلك

---

(١) د. رفعت السيد العوضي، عالم إسلامي بلا فقر، ص ٧٣.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٨٥.

(٣) انظر: د. رفعت السيد العوضي، في الاقتصاد الإسلامي.

لاعتبارين هما: أولهما: أن العمل أساس الملكية الخاصة، فدوره إيجابي من المرحلة الأولى، وهنا في مرحلة الإنتاج فإن العمل يتفاعل مع الملكية (رأس المال والأرض)، أي أن العمل هو العنصر الحركي الفاعل، بينما غيره من العناصر تتشكل تبعاً له. وثانيهما: أن حصول عنصر العمل على أجر الكفاية كحد أدنى من شأنه أن ينشط الطلب على المنتجات (الطلب الفعَّال)، مما يعني تنشيط حركة عناصر الإنتاج ومن ثم تزداد عوائدها، وهكذا. ولأهمية أجر الكفاية ستتم مناقشته توّا بتوضيح أكثر.

إن تحديد الأجر لابد أن يأخذ في اعتباره ابتداءً حد الكفاية اللازم لتلبية احتياجات العامل حسب مستوى المعيشة السائد، ثم يترك لقوى العرض والطلب تؤدي دورها في تحديد حصص عناصر الإنتاج بحرية دون تدخل من الدولة، ومع ذلك فإن الإسلام لا يترك نتائج قوى السوق دون تقويم في ضوء مبدئه العام وهو العدل[1].

والقصد من وضع حد أدنى للأجور لا يعني أنها متساوية، بل يعني ألا يهبط مستوى الأجور عن هذا الحد، حمايةً للعمال من استغلال أصحاب الأعمال، وهذا هو الأصل لأجور العاملين في الدولة وفي القطاع الخاص على السواء. أما بعد أجر الكفاية فيمكن أن تختلف الأجور بحسب الإنتاجية، نظراً لاختلاف القدرات والمهارات، وفي ذلك عدل بالحق.

ولكن لو فرضنا أن العامل في عمل خاص، والعمل الخاص يأتي بربح لا يكفيه لحاجته ومن يعول، فإنا لا نستطيع أن نلزم صاحب العمل الخاص بأن يعطيه ما يكفيه هو ومن يعول ما دام ناتج العمل لا يأتي بهذا، أو هو يعمل عملاً خاصاً وناتج هذا العمل لا يكفيه لحاجاته الضرورية .تمام كفايته .فهنا نعطيه من الزكاة تمام الكفاية[2]. فهذه الحالة استثناء من الأصل، وحلها موجود في الزكاة. فكما أن التشريع

---

(١) انظر: د. عبد الهادي علي النجار، الإسلام والاقتصاد، عالم المعرفة، ع ٦٣، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، مارس ، ١٩٨٣، ص ٨٦ .٨٧.

(٢) انظر: د. علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ص ٥٠٣.

الإسلامي عاماً ومطرداً، لكنه وضع حلولاً لحالات الضرورة، مما يدل على واقعيته وملاءمته لكل زمان ومكان.

يتحقق حد الكفاية بتوفير حاجات الكفاية وهي: تلك الحاجات التي يلزم تلبيتها حتى يمكن الحفاظ على الفرد المسلم حياً قادراً على الإسهام في النشاط الاقتصادي للمجتمع، وتتكون من مستوين: حاجات ضرورية، وحاجات ما بعد الضرورة حتى الكفاية[1].

فالإسلام ما جاء ليبقي الإنسان على حد الكفاف يكاد يجد ما يسد الرمق، بل جاء ليبقي الإنسان حياً وقادراً على أداء أمانة الاستخلاف وعمارة الأرض. ومن ثم فإن تشريع حد الكفاية ينسجم تماماً مع تكريم الإنسان، فقد قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[الإسراء: ٧٠].

وكما قال الله ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[آل عمران: ١١٠].

لذا فإن حد الكفاية هو الملائم تماماً لخير أمة ودورها القيادي بين الأمم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستوى العالمي، وبلا شك لن يقوى إنسان وعالم حد الكفاف على ذلك.

وبناء على ما سبق فإن الحد الأدنى للأجر في الإسلام ينبغي أن يسد حاجات الكفاية وهي ما يعرف بالضروريات والحاجيات بتعبير الأصوليين. ومستوى الكفاية هو المستوى المعيشي اللائق حسب الزمان والمكان لكل رعايا الدولة الإسلامية.

وقد حرص ولاة الأمور في العصور الإسلامية المزهرة على تأمين حد

---

(١) انظر: د. عبد الله عبد العزيز عابد، مفهوم الحاجات في الإسلام وأثره على النمو الاقتصادي. دراسات في الاقتصاد الإسلامي، ورقة قدمت إلى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي. المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٥، ص ٢٢.٢٦.

الكفاية[1]، ومن ذلك مساعدة الدولة في زواج غير القادرين من العمال ذوي الدخل المحدود وتوفير السكن والمواصلات بل والخدم لهم، والأصل في ذلك قول النبي ﷺ: «من كان لنا عاملاً فليكتسب زوجة فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكناً». قال أبو بكر أخبرت أن النبي ﷺ قال: «من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق»[2].

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال: «من ولي لنا عملاً وليس له منزل فليتخذ منزلاً أو ليست له زوجة فليتزوج أو ليس له خادم فليتخذ خادماً أو ليست له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب سوى ذلك فهو غال»[3].

وعلى هديه ﷺ سار الخلفاء من بعده، ومنه ما أصدره الخليفة عمر بن

---

(١) من خلال التطور العلمي في العصر الحديث يمكن تحديد معايير حد الكفاية بدقة؛ فيمكن معرفة احتياجات الفرد من السعرات الحرارية اللازمة لممارسة نشاطه اليومي، وذلك من خلال علوم التغذية، وبنفس الطريقة يمكن تحديد باقي حاجاته من المسكن والملبس والمواصلات وغيرها. وفي الإسلام فإن نظرية مقاصد الشريعة كفيلة تماماً بتحديد الأولويات على نحو دقيق. والمشكلة ليست مشكلة بحوث علمية ونظريات بقدر ما هي مشكلة إرادة وإدارة في المقام الأول. وتأكيداً لهذا الرأي يطيب لي أن أنقل ما قرره المؤتمر العلمي الثامن للجمعية المصرية للإدارة المالية بالقاهرة في الفترة من ١٤ ـ ١٦ أبريل ١٩٨١م، لمناقشة موضوع «العدالة الاجتماعية في ضوء السياسات المالية والاقتصادية في مصر»، وكانت أولى توصيات المؤتمر بالنص الآتي: «إن النظام الإسلامي وهو يوائم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في مجالات الحرية والعمل والتملك والتوزيع، نظام متكامل يضع أساس المجتمع بكل مقوماته الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم فإن تحقيق التوازن الاجتماعي بين الفرد والمجموع من ناحية، وبين الأفراد من ناحية أخرى يحقق التكامل الاجتماعي ومن ثم العدالة الاجتماعية بتحقيق حد الكفاية للإنسان والذي يقتصر على كفالة الضروريات، وإنما يمتد ليشمل طيبات الحياة الأخرى. إن مرونة النظام الإسلامي وواقعيته وشموله تجعله نموذجاً إنمائياً شاملاً قابلاً للتطبيق في كل زمان ومكان، وفي مصر يتطلب تهيئة المجتمع تشريعياً للأخذ بهذا النموذج، وكفالة تطبيقه تطبيقاً أميناً». انظر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ٤٩، ص ٢٩٧.
وغير خافٍ أن هذه الدراسة المتواضعة تصب في نفس الاتجاه المشار إليه آنفاً، ولكن الواقع يؤكد دائماً أن المشكلة في التطبيق ليس إلا.

(٢) سنن أبي داوود، باب في أرزاق العمال، رقم ٢٥٥٦. وصححه الألباني في كتاب صحيح وضعيف سنن أبي داود، رقم ٢٩٤٥.

(٣) مسند أحمد، باب حديث المستورد ابن شداد رضي الله عنه، رقم ١٧٣٢٩.

عبدالعزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تعليمات لعامله في هذا الشأن قائلاً: «إنه لا بد للمرء من مسكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث في بيته»[1]. وهذا هو مستوى الكفاية للعاملين في الدولة الإسلامية، ويقاس عليه مستوى الكفاية لعموم الرعايا فيها آنذاك.

وإذا كان الهدف من حد الكفاية هو تجاوز الفقر، ويعرف الأخير بأنه عبارة عن فقد ما يُحتاج إليه، أما فقد ما لا يُحتاج إليه فلا يسمى فقراً[2]؛ فإن الفقر مرده إلى سببين: الأول هو سوء تخصيص الموارد، وهذا تم تلافيه في المرحلة الأولى (مرحلة ما قبل الإنتاج) من خلال تنظيم الملكية، أما الثاني فهو سوء توزيع الدخول وهو ما يعمل على تلافيه في المرحلة الثانية (مرحلة الإنتاج).

وفي حالة عائد العمل فإن المطلوب في حده الأدنى هو أجر الكفاية، أما بالنسبة لعائد رأس المال يتم تحديده حسب العرض والطلب، على أن تعمل قوى السوق وفق الضوابط الشرعية، ومن ذلك تحريم الربا كعائد على رأس المال النقدي. وبالنسبة لعائد عنصر الأرض فيتم الاتفاق عليه وفق مصلحة المجتمع الإسلامي فيكون إجارة أو مشاركة في الإنتاج. وعلى هذا النحو فإن عناصر الإنتاج الثلاثة تحقق عدالة في توزيع الدخول.

إن التزام مرحلة الإنتاج بالضوابط الشرعية يؤدي حتماً إلى تحقيق الكفاءة في تخصيص الموارد، وفي ذلك تحقيق للمصلحة العامة في الحاضر والمستقبل؛ إذ إن الاعتدال في الإنفاق والاستهلاك يعني العدل في استخدام الموارد مع ترتيب أولويات الإنتاج، وكل هذا سيمنع تبديد الموارد، مما يحقق كفاءة عالية في تخصيصها.

وفي ظل سوق إسلامية ملتزمة بالضوابط الشرعية، فإن نتيجة المشاركة في الإنتاج ستكون طبيعية وعادلة وفقاً لمبدأ الغنم بالغرم، وفي ظل التفاعل الحر لقوى

---

(١) أبو عبيد القاسم ابن سلام، الأموال، ص ٥٥٦.

(٢) [illegible] التعريفات، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ٥٤.

السوق. وعليه فإن الأرباح المحققة لن تكون مبالغاً فيها لانتفاء وجود الاحتكارات. على أن ذلك لا يمنع من سعي منظم العملية الإنتاجية إلى تعظيم الربح في إطار القيم والضوابط الشرعية، وفي ظل التفاعل الحر بين العرض والطلب، وفي جو المنافسة بمفهومها الإسلامي وهي تعني مجاهدة النفس للتشبه بالأفاضل واللحوق بهم من غير إدخال ضرر على غيره[1]، ولأن الربح هو حافز استمرار العملية الإنتاجية؛ فإن تعظيم الربح على النحو المبين هو هدف مشروع[2].

وتحقيق حد الكفاية مسئولية الفرد أولاً، بمعنى أن دخول عناصر الإنتاج هدفها الرئيس تحقيق حد الكفاية.

وهكذا وفق ما أشير إليه سابقاً تعمل مرحلة الإنتاج على تحقيق العدالة في توزيع دخول عناصر الإنتاج، وهذا معناه أن إعطاء كل عنصر منها حقه سيضمن توفير حد الكفاية (الضروريات والحاجيات) وهو مطلب فردي ومجتمعي في آن واحد، مما يشكل الطلب الفعَّال المحرك للفعالية الإنتاجية في المجتمع فيزيد النمو والرخاء. وبهذا تبين أن تحقيق عدالة توزيع الدخل تحقق التنسيق بين المصلحة الخاصة (حد الكفاية ينمي قدرات الفرد) والمصلحة العامة (حد الكفاية ينمي قدرات المجتمع).

في مرحلة الإنتاج هذه قد يحدث ما لم يكن بالحسبان، واحتمال ذلك في أمرين: الأول: مع الالتزام بالضوابط الشرعية في عملية الإنتاج، فقد لا تكون الموارد كافية وبالتالي لا تحقق عوائد عناصر الإنتاج دخول حد الكفاية لكل الأفراد.

أما الأمر الثاني: قد تقصر الفعالية الإنتاجية في الالتزام بالضوابط الشرعية فيختل تفاعل عناصر الإنتاج، وتنحرف عوائدها عن المطلوب حتى مع وفرة

---

(١) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ص ٥١.

(٢) لمزيد من التفصيل حول مشروعية فرض التعظيم، ومنه تعظيم الثمن والربح، يمكن الإحالة إلى: د.رفيق يونس المصري: إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد، ص ٣٢-٤٤.

الإنتاج؛ مما يؤثر سلباً على تحقيق حد الكفاية. فوفرة الإنتاج مع سوء التوزيع هو احتكار لا تقره الشريعة، وعدالة التوزيع دون إنتاج هو توزيع للفقر والبؤس يرفضه الإسلام[1].

ولذلك فلا بد من تصحيح الوضع وكفالة تحقيق حد الكفاية من خلال إعادة توزيع الدخل والثروة، وتلك هي مهمة المرحلة التالية.

(١) عبد الحق شكيري، التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، قطر: سلسلة كتاب الأمة، ع ١٧، ١٤٠٨هـ، ص ٦٦.

## المطلب الثالث

## المرحلة الثالثة (مرحلة ما بعد الإنتاج): التوزيع التوازني

الهدف الأسمى كما تبين هو تحقيق حد الكفاية اعتماداً على دخول عناصر الإنتاج وأهمها العمل. ولأنه ـ أحياناً ـ ليس كل ما يتمناه المرء يدركه؛ فإن ذاك الهدف قد يواجه صعوبات منها: حدوث خلل في توزيع الثروة في مرحلة ما قبل الإنتاج، أو حدوث خلل في توزيع الدخل في مرحلة الإنتاج؛ فكانت المحصلة عدم تحقق حد الكفاية، مما يتطلب تصحيح الوضع.

ومن الصعوبات التي قد تواجه تحقيق حد الكفاية أن الموارد قد لا تكون كافية؛ وبالتالي يكون المطلوب تحقيق التوازن وفق الموارد المتاحة، وبالمقابل قد تكون الموارد واسعة وتفيض عن حد الكفاية، ومن ثم فالمطلوب هو تحقيق التوازن بين أفراد الجماعة الإسلامية، وليس مجرد توفير حد الكفاية[1].

ومن جانب آخر فإن حدوث خلل في توزيع الثروة والدخل في المرحلتين السابقتين يعني حدوث خلل في تخصيص الموارد، والمطلوب هو تصحيح هذا الخلل بإعادة توزيع الدخل والثروة.

وعليه تقوم المرحلة الثالثة بدورها التصحيحي عن طريق عدة آليات منها:

مرحلة إلزامية: وتشمل:

أ. الزكاة والميراث والوصية.

ب ـ موارد ذات طبيعة خاصة ومنها: النفقات الواجبة والوقف وزكاة الفطر والأضحية والكفارات والنذور.

مرحلة اختيارية: وتشمل صدقة التطوع.

مرحلة إلزامية: وتشمل التوظيف.

---

(١) انظر: د. رفعت السيد العوضي، في الاقتصاد الإسلامي.

وتنوع المراحل ما بين الإلزام والاختيار ثم الإلزام له أسبابه:

فالهدف المباشر من الزكاة هو توفير حد الكفاية للفئات المستهدفة منها، أما الهدف غير المباشر فهو إغناء المحتاجين والوصول بهم إلى حد أن يؤدوا الزكاة بدلاً من تلقيها. والهدف من الميراث والوصية هو التفتيت الهادئ العادل للثروة.

وعنصر الإلزام يأتي من كونها فرائض شرعية إسلامية يؤديها الفرد بدافع ذاتي، على أنه في دولة إسلامية فإن أداء هذه الفرائض من مسئوليتها، لأنه إن قصر الفرد في أدائها ديانة أجبر على أدائها قضاءً.

وبالرغم من أن أداء هذه الفرائض لا بد منه، لكن قد لا تكون كافيه لتوفير حد الكفاية للمستهدفين منها، ولهذا يضع التشريع موارد أخرى لتغطي الفرق المطلوب، وهي الموارد ذات الطبيعة الخاصة؛ كالنفقات الواجبة والوقف والأضحية وزكاة الفطر والكفارات والنذور، وهي متنوعة ما بين الأجل الطويل والأجل القصير، مما يضمن سد حاجات الفئات المستهدفة بشكل دائم ودوري، بل ويتعدى ذلك إلى رصد الموارد لسد احتياجات أجيال المستقبل كما في حالة الوقف.

المرحلة الاختيارية وهي تعطي الفرصة للمبادرات التطوعية وتشمل صدقة التطوع، وعنصر الاختيار يأتي من كونها نابعة من ذات الفرد بدافع نيل الأجر والمغفرة.

وقد حث الإسلام على بذل فضول الأموال لتحقيق التكافل الاجتماعي، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له، قال فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل»[1].

ولكون هذه المرحلة اختيارية فإنه يصعب معرفة مدى تغطيتها لحد الكفاية.

---

(١) صحيح مسلم، باب استحباب المواساة بفضول الأموال، رقم ٣٢٥٨.

المرحلة الإلزامية وتشمل التوظيف على الأغنياء. ذهب الفقهاء إلى أن للإمام فرض ضرائب على القادرين لوجوه المصالح العامة ولسد حاجات المسلمين[1].

ومن ذلك قول الإمام ابن حزم عن التوظيف لصالح الفقراء: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يقيهم من المطر والصيف وعيون المارة»[2].

ومن ذلك التوظيف لصالح الجهاد والدفاع عن حوزة الإسلام قول الإمام الغزالي: «إذا لم يكن في المصالح ما يفي بخراجات العسكر وخيف دخول العدو بلاد الإسلام، أو ثورة الفتنة من قبل أهل الشر، جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران دفع أشد الضررين وأعظم الشرين»[3].

على أن يخضع التوظيف لمبدأ النظام المالي الإسلامي المعروف بتخصيص الإيرادات، ويتم تقرير حجم وكيفية تحصيل الضرائب بمعرفة الخبراء المتخصصين من أهل الحل والعقد.

ولما كان الهدف من إعادة توزيع الثروة والدخل هو تحقيق حد الكفاية، وقد جربت مرحلة الإلزام وفي حال احتمال عدم كفايتها، كانت مرحلة الاختيار، وفي حال احتمال عدم كفايتها، كان من اللازم أن تكون المرحلة الختامية إلزامية لضمان تحقيق الهدف المطلوب.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢، ص ١٢٦٤٩.

(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ٦، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٤٥٢.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٣٠٣. ٣٠٤. وإلى ذلك ذهب قبله الإمام الجويني، وذلك في: غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٥٧. ٢٦١، ٢٦٩. ٢٧٠، ٢٨٠، ٣٤٨. كما ذهب إلى ذلك بعده الإمام الشاطبي، ذلك في: الاعتصام، المكتبة الشاملة، ج ٢، ص ١٠٤.

مرحلة إعادة توزيع الثروة والدخل ذات طابع جماعي بمعنى أنها تسعى لتحقيق المصلحة العامة ببذل الأموال والممتلكات من جانب القادرين لصالح المعوزين، لتصحيح التجاوزات التي حدثت في المرحلتين السابقتين والتي حالت دون توفير حد الكفاية ودون تحقيق مستوىً عالٍ من كفاءة تخصيص الموارد.

والغرض من هذه المرحلة هو إعادة التوزيع إلى جادة الطريق بتحقيق العدل في توزيع الثروة والدخل. والمتأمل في طبيعة هذه المرحلة يجد أنها تجعل المصلحة الخاصة في خدمة المصلحة العامة، وتنوع ذلك ما بين الإجبار والاختيار، ما بين الفروض والسنن.

ويلاحظ هنا دور الدولة في إعادة توزيع الثروة والدخل من خلال مسئوليتها عن بعض آلياتها ذات الطبيعة الإلزامية كالزكاة والتوظيف. فالزكاة محددة في نسبها ومتسعة في مجالاتها (في كل مال نام زكاة)، فهي مفتوحة إيراداً ولكنها محددة إنفاقاً، ودلك لتغطية مصارفها بكفاءة عالية. ولا تدخل الزكاة ضمن ميزانية الدولة، ضماناً لحقوق المستحقين لها، وإنما مسئولية الدولة عنها إشرافية ورقابية. أما التوظيف فهو من سلطة الدولة ويدخل ضمن إيراداتها مع خضوعها كلها لمبدأ تخصيص الإيرادات كما سلف. وجود دور للدولة في إعادة التوزيع يضمن تحقيق العدالة فيه، ومن ثم ضمان تحقيق الآثار الناجمة عنه. وبهذا تعمل آليات إعادة توزيع الثروة والدخل على تحقيق التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة.

وإجمالاً يتضح من خلال بحث التوزيع ودوره في التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة أن هناك معيارين يحكمان التوزيع في مراحله الثلاث وهما: معيار الحاجة ومعيار العمل.

ظهر معيار العمل كأساس للتملك الخاص في مرحلة ما قبل الإنتاج، كما ظهر في مرحلة الإنتاج. وظهر معيار الحاجة من خلال حد الكفاية في مرحلة الإنتاج ومرحلة ما بعد الإنتاج.

ويلاحظ التداخل بين المعيارين، حيث إن توفير حد الكفاية من مسئولية العمل في المقام الأول. كما يمكن القول بأن الغرض من توفير الحاجة (حد الكفاية) هو تنمية قدرات عنصر العمل لممارسة نشاطه الإنتاجي في حال قدرته على ذلك، ومثاله توفير فرص وأدوات عمل للذين يعانون من البطالة والقادرين على العمل. وفي عدم كفاية الموارد، فإن الحل هو التوازن في الموارد المتاحة، أو بتعبير الفاروق عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «... فإذا عجز ذلك عنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف»[1].

ويمكن القول بأنه إذا كان معيار العمل يمثل المصلحة الخاصة، وحد الكفاية يمثل المصلحة العامة، فإن التنسيق بينهما يبدو واضحاً من خلال جعل أحدهما مندمجاً في الآخر ومن صميم مسئوليته. فالعمل يحقق حد الكفاية، وحد الكفاية يهدف إلى إنماء طاقات العمل وهكذا دواليك.

(١) أبو الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، ج ٧، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، ص ٥٤. ٥٥.

## استنتاج عام لهذا الفصل:

من خلال عرض خصائص الاقتصاد الإسلامي ثم تحليل موضوع التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، يستنتج أن هناك تماسك داخلي بين تلك الخصائص وبين مفهومي المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. كما يستنتج أن التنسيق بينهما هو الأصل أي في الأحوال العادية حيث تكون المصلحة الخاصة منضبطة شرعاً سواء في مجال الحرية أو الملكية أو التوزيع وكذلك المصلحة العامة منضبطة شرعاً في نفس المجالات.

وهذا الانضباط الشرعي هو الضامن لتناسق المصلحتين، بحيث أن تحقيق المصالح الخاصة ينطوي على تحقيق للمصلحة العامة، كما أن المصلحة العامة ما هي إلا تعميم النفع على المجموع، وذلك في تناغم وانسجام تام من خلال تركيبة المجتمع المسلم الذي يتقيد بالتكاليف الشرعية حكاماً ومحكومين، ويتفاعل وفق مفهوم الجسد الواحد الذي يتميز به الإسلام عن غيره من النظم الوضعية.

وبهذا الاستنتاج العام فإن تناسق المصالح وفق الضوابط الشرعية يحمل عناصر الكفاءة الاقتصادية والعدالة على نحو أمثل، حيث الضوابط الشرعية ذات دوافع ذاتية وموضوعية تتضافر لتحقيق هدف واحد هو المصلحة العامة، وفي نفس الوقت تحقيق المصلحة الخاصة، حيث كلا المصلحتين معتبرة في الاقتصاد الإسلامي.

# الفصل الثالث
# ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة
# في الاقتصاد الإسلامي

## مُقَدِّمَة:

ناقش الفصل السابق قضية التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في حالة التعارض، وتبين من خلال ذلك أن هناك إمكانية للتوفيق والجمع بين المصلحتين إلى حد كبير، ولكن بالمقابل قد يستحكم التعارض بينهما ولا يمكن التوفيق البتَّة، وعندها لا بدَّ من ترجيح إحدى المصلحتين على الأخرى، وفق أسس شرعية، وهي المهمة التي يحاول الفصل الحالي بيانها، لذا فإن هذا الفصل .كما يبدو من عنوانه .يختص بكيفية حل التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة عند تعذر الجمع بينهما، أو بالأحرى يخصص لمناقشة ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي، ولتغطية ذلك فلا بد من طرح التساؤلات الآتية:

١. ما معنى الترجيح؟ وما مدى مشروعيته؟ وما أهميته؟ وما ضوابطه الشرعية؟

٢ـ هل هناك قواعد شرعية يمكن إعمالها في قضية الترجيح بين المصالح في الاقتصاد الإسلامي؟

٣ـ هل كانت هناك تطبيقات لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في العهدين النبوي والراشدي؟ كيف تصرفت الدولة الإسلامية في حالات الطوارئ والأزمات الاقتصادية التي واجهتها في تلك القرون الخيرة؟

وما مدى مشروعية التطبيقات الاقتصادية المعاصرة لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة؟

وسوف يخصص لكل من هذه التساؤلات مبحث مستقل وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية الترجيح ومشروعيته وأهميته وضوابطه.

المبحث الثاني: القواعد الشرعية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الثالث: تطبيقات ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي.

## المبحث الأول
## تأصيل مفهوم الترجيح وضوابطه وأهميته

كما أشير قبل قليل؛ فإن هذا الفصل. كما يبدو من عنوانه ومباحثه. يختص بكيفية حل التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة عند تعذر الجمع بينهما، والسؤال المطروح قبل الولوج إلى تفاصيل الحل هو: لماذا يكون الترجيح هو الحل بين المصالح المتعارضة؟ ولماذا تستخدم القواعد الشرعية في الحل؟ أو بالأحرى: لماذا يكون الحل شرعياً؟. والجواب عن ذلك هو: طالما أن الاقتصاد الإسلامي يستمد أصوله وفروعه من الشرع، فلا بد عند تعارض المصالح من أن يكون الحل شرعياً، امتثالاً لقول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[النساء: ٥٩]. ومما جاء في تفسير هذه الآية: التنازع: شدة الاختلاف، ويشمل كل من بينهم التنازع، وهم من عدا الرسول إذ لا ينازعه المؤمنون، فشمل تنازع العموم مع بعضهم، وشمل تنازع ولاة الأمور بعضهم مع بعض، كتنازع الوزراء مع الأمير أو بعضهم مع بعض، وشمل تنازع الرعية مع ولاة أمورهم، وشمل تنازع العلماء بعضهم مع بعض في أمور الدين. وعموم لفظ شيء يقتضي عموم الأمر بالرد إلى الله والرسول، وعموم أحوال التنازع، تبعاً لعموم الأشياء المتنازع فيها، فكل هذا الاختلاف والتنازع مأمور أصحابه برد أمره إلى الله ورسوله، ورد كل نوع من ذلك يتعين أن يكون بحيث يرجى معه زوال الاختلاف، وذلك ببذل الجهد والوسع في الوصول إلى الحق الجلي في تلك الأحوال. والإيمان بالله واليوم الآخر وازعان يمنعان من مخالفة الشرع، والتعريض بمصالح الأمة للتلاشي، وعن الأخذ بالحظوظ العاجلة مع العلم بأنها لا ترضي الله وتضر الأمة، فلا جرم أن يكون دأب المسلم الصادق الإقدام عند اتضاح تلك المصالح، والتأمل عند التباس

الأمر والصدر بعد عرض المشكلات على أصول الشريعة[1]. فالاحتكام إلى الشريعة هو الحل الأمثل عند التنازع، لما فيه مصلحة الناس في الدين والدنيا والعاقبة.

وبناءً على ما سبق ستتم محاولة بيان مفهوم الترجيح وأهميته وضوابطه، وذلك على النحو الآتي:

## المطلب الأول

## تأصيل مفهوم الترجيح

### أولا: في اللغة:

رجح الشيء بيده، إذا وزنه ونظر ما ثقله، وأرجح الميزان، أي: أثقله حتى مال[2].

ومنه قول النبي ﷺ للوزان: «يا وزان زن وأرجح»[3].

الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، يقال: رجح الشيء وهو راجح إذا رزن[4].

### ثانيا: في خطاب الوحي:

#### ١ـ القرآن الكريم:

وردت الكثير من الآيات القرآنية الدالة على ترجيح بعض الأعمال على غيرها لما في ذلك من تحقيق مصلحة أكبر ممثلة في جلب المنافع لرجحانها أو بدرء المفاسد لغلبة ضررها. ونورد في ما يأتي بعضاً من هذه الآيات:

أ. قال الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[الزمر: ١٨].

---

(١) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص ٤٥٤.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، وتاج العروس، مادة: رجح.

(٣) سنن ابن ماجه، باب الرجحان في الوزن، رقم ٢٢١١، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، رقم ٢٢١٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة، والصحاح في اللغة، المكتبة الشاملة، مادة: رجح.

وقال الله ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[البقرة: ٢١٩].

وقال الله ﷻ: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[التوبة: ١٩].

**٢. السنة المطهرة:**

أ. دفاع الصحابة عن النبي ﷺ يوم أحد: أقر النبي ﷺ أبا طلحة بن عبيد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين دافع عنه بسيفه ورمحه يوم أحد، حتى ضربت يده، لأن في بقاء الرسول ﷺ بقاء الأمة كلها، وليس بقاء أبي طلحة كذلك، وقد أدرك أبو طلحة ذلك، فكان يقول للرسول ﷺ: «يا نبي الله بأبي أنت وأمي لا تُشْرِفْ يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك»(١).

ب ـ نهي النبي ﷺ عن تلقي الركبان: قال ﷺ: «لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لبادٍ»(٢).

ج. نهي النبي ﷺ عن الاحتكار: قال ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطئ»(٣).

## ثالثا: الترجيح في أصول الفقه ومقاصد الشريعة:

### أ. الإمام العز بن عبد السلام:

قال: «لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك»(٤).

---

(١) صحيح البخاري، باب مناقب أبي طلحة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم ٣٥٢٧.

(٢) المرجع السابق، باب هل يبيع حاضر لبادٍ بغير أجر وهل يعينه أو ينصحه؟، رقم ٢٠١٣.

(٣) صحيح مسلم، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم ٣٠١٣.

(٤) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٥.

وفي موضع آخر قال: «إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعهما فإن عُلم رجحان أحدهما قُدِّمت ...»[1].

ب. الإمام الشاطبي:

قال: «... فإذا كان كذلك فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة فإن رجحت المصلحة فمطلوب ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه ويقال إنه مفسدة»[2].

ج. شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال: «... إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فإذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد فإن الأمر والنهي وإن كانا متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له فإذا كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر...»[3].

د. الإمام الفخر الرازي:

قال: «الترجيح تقوية أحد الطريقين على الآخر، ليعلم الأقوى فيعمل به، ويُطَّرح الآخر»[4].

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٨٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٤٠.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٦، ص ٣٣٧، الاستقامة، ص ٤٢١.

(٤) الرازي، المحصول، ج ٢، ص ٥٢٩، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٧.

هـ. الإمام البزدوي:

قال: «الترجيح عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر، وصفاً»[1].

و. الإمام ابن عاشور:

قال: «الترجيح: هو إظهار أولوية جانب على آخر في حق صالح لجانبين فأكثر»[2].

ومما سبق فإن خلاصة أقوال الأئمة هي على النحو الآتي:

١. أن يصار إلى الترجيح بين المصالح المتعارضة إذا تعذر الجمع والتوفيق بينها، وذلك ثابت بالشرع والعقل، ويشهد له واقع الناس.

٢. أن للمصلحة جانبين إما جلب منفعة أو دفع مفسدة.

٣. أن أسس التعارض بين المصالح هي كالآتي:

أ. تعارض جلب منفعة مع جلب منفعة أخرى (تعارض المصالح).

ب. تعارض دفع مفسدة مع دفع مفسدة أخرى (تعرض المفاسد).

ج. تعارض جلب منفعة مع دفع مفسدة (تعارض المصالح والمفاسد).

وفي كل ذلك فإن الترجيح يكون بتحقيق المصلحة سواء بجلب المنفعة الأعظم أو دفع المفسدة الأشد.

٤. الترجيح قد يؤدي إلى ترك مأمور به أو فعل منهي عنه، ولا يعني ذلك مطلقاً إسقاط المأمورات أو إباحة المنهيات وإنما ذلك استثناء لحال الضرورة فقط.

٥ـ أن يتم الترجيح وفق مراحل شرعية معينة، وأن يكون القائم به مؤهلاً شرعياً لذلك.

وهذا ما يقود إلى البحث عن تلك المراحل والمؤهلات الشرعية للترجيح والتي ستوضع تحت عنوان ضوابط الترجيح بين المصالح المتعارضة.

---

(١) علي بن محمد البزدوي الحنفي، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ج ١، ص ٢٩٠.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٢٢.

## المطلب الثاني
## ضوابط الترجيح بين المصالح المتعارضة وأهميته

يناقش هذا المطلب ضوابط الترجيح بين المصالح المتعارضة وهي تشمل شروط من يتولى الترجيح، كما تشمل المراحل الشرعية للترجيح، ثم يختم ببيان أهمية الترجيح.

**أولاً: شروط من يتولى الترجيح:**

تتفاوت الموازنة والترجيح بين المصالح المتعارضة من حيث وضوحها وخفائها، فهناك من المسائل التي لا تخفى على عاقل، مثل الترجيح بين إنقاذ إنسان أو إنقاذ حمار، فالواجب في هذه الحالة إنقاذ الإنسان، وذلك لا يحتاج أدنى تفكير أو انتظار. وهناك مسائل دقيقة يصعب الترجيح فيها، ولكي يكون الحكم فيها صحيحاً وجب أن يكون للقائم بالترجيح أهلية شرعية تمكنه من ذلك، وهي ما تسمى أهلية المجتهد، ويتحقق ذلك بتوفر شروط الاجتهاد، ومنها: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والعلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والحاذق باللغة العربية، ومعرفة أصول الفقه، ومواضع الإجماع، ومقاصد الشريعة[1]، والعلم بأحوال العصر الذي يعيش فيه[2]، ليتمكن من صحة النظر في الوقائع والنوازل، وينأى بنفسه وبأمته عن مواطن الزلل، وليس هنا مجال لبسطها فهي معروفة في مظانها[3]. على أن الموازنة والترجيح بين المصالح العامة والمصالح الخاصة من القضايا الاجتهادية المهمة في حياة الأمة، وينبغي أن تؤخذ أحكامها من المجامع الفقهية والهيئات الشرعية

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥. ١٠٦، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص ١١٩، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٥١.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص ١٩٩.

(٣) انظر: الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣٥١. ٣٥٢، الزركشي، البحر المحيط، ج ٦، ص ١٩٩. ٢٠٤، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٢٩٧. ٣٠٢، الرازي، المحصول، ج ٢، ص ٣٣. ٣٥.

المعتمدة في البلاد الإسلامية[1]، لأن الاجتهاد الجماعي أحكم وأقرب إلى الصواب وأكثر تحرياً لمصالح الأمة.

**ثانياً ـ المراحل الشرعية للترجيح بين المصالح المتعارضة:**

**المرحلة الأولى:** التأكد من أن المصالح ـ محل البحث ـ معتبرة شرعاً: وذلك بالتثبت من أن المصالح المتعارضة محل البحث ضمن المصالح الشرعية المعتبرة كما تم بيانها سابقاً من خلال هذه الدراسة.

**المرحلة الثانية:** محاولة الجمع بين المصالح المتعارضة: وبشأن موضوع الدراسة، فإنه إذا تعارضت مصلحتان من نفس المستوى كأن تكونا عامتين أو خاصتين، يصار إلى الجمع بين المصلحتين بقدر الإمكان، لأن الجمع بينهما أفضل من تفويت إحداهما مع القدرة على تحصيلها، وفي ذلك قال الإمام عز الدين بن عبد السلام: «... فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين في وقت واحد لزمه ذلك لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين»[2].

وإذا تعارضت المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، يصار إلى الجمع بينهما ما أمكن حتى لا تحصل واحدة وتفوت الأخرى، لأن الشريعة اعتبرت الفرد ومصلحته كما اعتبرت الأمة ومصلحتها سواء بسواء. ومن ثم فإن ولي الأمر أو صانع القرار إذا وجد مسلكاً يمكنه من تحصيل المصالح العامة من دون التعرض للمصالح الخاصة بالإلغاء أو الانتقاص، وجب عليه أن يسلكه، وعليه أن يحجم عن أي مسلك آخر يفضي إلى التعرض للمصالح الخاصة. وذلك في سبيل الجمع بين المصلحتين.

---

(١) وهي كالآتي:
مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.
مجمع الفقه التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف بمصر.
هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بالرياض.

(٢) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ١، ص ٢٢٩.

وهذه المرحلة هي ما تم مناقشته في الفصل السابق من خلال التوفيق أو التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة عند التعارض.

المرحلة الثالثة: الترجيح بين المصالح المتعارضة: إذا استحكم التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة وتعذر التوفيق بينهما قدمت المصلحة العامة (لشمولها وعمومها) على المصلحة الخاصة (لضيقها وانحصارها)، فمصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد، ومصلحة الأمة مقدمة على مصلحة طائفة معينة منها، لأن الفرد داخل في الجماعة والأخص داخل في الأعم. وفي ذلك قال الإمام عز الدين ابن عبد السلام: «وإن تعذر الجمع بينهما أمر بأفضلهما لما ذكرناه من تقديم أعلى المصلحتين على أدناهما ...»[1].

لأنه ليس من المعقول أن تهدر مصلحة فئة كبيرة من الناس مقابل حفظ مصلحة شخص أو فئة قليلة؛ لأن إهدار المصلحة العامة يلحق الضرر بالعموم وإهدار المصلحة الخاصة لا يلحق الضرر بالخصوص لانتفاعه بالمصلحة العامة باعتباره فرداً أو جزءاً من العموم.

وفي هذه الحالة يجب على ولي الأمر أو صانع القرار منع أصحاب المصالح الخاصة من تحقيق مصالحهم الخاصة بالقدر الذي يحقق المصالح العامة، بمعنى ألا يتذرع بتقديم المصالح العامة ويقوم بإلغاء المصالح الخاصة بالجملة، لأن تقديم مصلحة العموم يكون بالقدر الذي يراعى فيه خفة الضرر اللاحق بالخصوص. وذلك وفقاً للقاعدة الشرعية: ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها[2].

ومثال ذلك ضرورة وجود طريق عام يلزم معه اقتطاع جزء من عقار ذي ملكية خاصة، ففي هذه الحالة ينتزع من العقار الخاص بالقدر اللازم فقط للطريق العام. لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة وبالقدر اللازم لذلك. وفي هذه

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٢٢.

الحالة فإن صاحب العقار وإن فوتت مصلحته الخاصة لكن مع ذلك فهو سيستفيد من خلال استعماله الطريق العام كفرد من أفراد المجتمع. مع العلم بأن ما انتزع من ملكيته الخاصة يتم تعويضه بشكل عادل.

وهذه المرحلة هي التي تتم محاولة تأصيلها الآن، ثم محاولة تفصيلها من خلال هذا الفصل.

المرحلة الرابعة: في حالة تساوي المصالح المتعارضة (تعذر الجمع أو الترجيح) يلجأ إلى الآتي:

أ. الاستشارة. ب. الاستخارة.

ج. القرعة. د. الاختيار.

يصار إلى هذه المرحلة الرابعة في حالة التعارض بين مصلحتين عامتين وتساويهما، وفي ذلك قال الإمام ابن عاشور: «ويظهر التخيير واضحاً في تصرفات ولاة الأمور عند تعارض المصلحتين العامتين، كتوسيع طريقي جبلي يفضي إلى بلد بتضييق طريق بينهما يفضي إلى بلد آخر، ولا يكون التخيير إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل مُرجِّح ما، ثم العجز عن تحصيله ... »[1].

أما في حالة التعارض بين مصلحتين خاصتين وتساويهما فقال الإمام ابن عاشور: «ومن طرق الترجيح الخفية عن المدركات الشائعة آثارها في المعاملات، ترجيح إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بمرجح مراعاة الأصل؛ فإن كثيراً من أنواع التجارات إذا احترف به التاجر لجلب مصلحته (يدخل على مماثله في التجارة إضرار بمقدار احترافه هو إياها)، فمصلحة أحد التاجرين في الاحتراف بالتجارة، ومصلحة الآخر في ترك غيره ذلك الاحتراف، وهما متساويان ولا يمكن الجمع بينهما، فراعت الشريعة طريق الترجيح في مثل هذا بأن الأصل إرسال الناس في ميدان الاختيار والجلب، فتترجح إحدى المصلحتين باختيار جالب تلك المصلحة

(١) الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٩٧.

لنفسه؛ ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضرب من ضروب السلع مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله المقارن، فإذا قصد بذلك الإضرار كان آثماً على نيته ولم يكن ممنوعاً من العمل»[1].

وبذلك قرر الإمام ابن عاشور ـ كغيره من العلماء ـ أن ما يرجع لخصوصيات الأفراد فالأمر فيه موكول إلى دينهم وضمائرهم، بحيث تتفق أفعالهم مع أحكام الشريعة، فالله ﷻ مطلع على سرائرهم، ويعلم حقيقة نواياهم.

وفي النهاية تجدر الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

١ـ ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض يعني ضمناً تقديم المصلحة العامة على المصلحة الغالبة، وتقديم المصلحة الغالبة على المصلحة الفردية، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الفردية. وذلك حسب تعريفات كل من أنواع المصالح كما سلف بيانه.

٢ـ إن الترجيح بين المصالح المتعارضة يعني أن هناك مصلحة راجحة وأخرى مرجوحة. بيد أن تفويت المصلحة المرجوحة لا يخرجها عن كونها صلاحاً، فهي مرجوحة افتراضاً وليست ملغاة في حقيقتها.

٣ـ عند الترجيح بين المصالح المتعارضة فالمصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة؛ كتضمين مصلحة أرباب السلع على مصلحة بعض الصناع بالقول بضمانهم، وقد اعتمدت قاعدة سد الذرائع على هذا الأصل، بأن المنع من الفعل الجائز في الحالات التي يؤدي فيها إلى مفسدة توازي مصلحة الفعل أو تزيد، وعند الموازنة بين المصلحة والمفسدة يؤخذ في الاعتبار عموم المصلحة والمفسدة وخصوصهما[2].

٤ـ ولأن تحقيق المصلحة يكون إما (بجلب منفعة أو درء مفسدة)، فإن المنهج السابق يشمل التعارض بين المصالح، ويشمل التعارض بين المفاسد (باعتبار أن درء

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٩٧ـ٢٩٨.

(٢) [illegible] حمد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، ص ١٥.

المفسدة في حد ذاته جلب مصلحة)، كما يشمل التعارض بين المصالح والمفاسد، فالهدف هو جلب المصلحة ودفع المفسدة، ويُكتفى هنا بما ورد أعلاه خشية الإطالة، وستتم محاولة توضيح التعارض بين المصالح، والتعارض بين المفاسد، والتعارض بين المصالح والمفاسد، وذلك عند شرح قواعد الترجيح.

**ثالثا: أهمية الترجيح بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة:**

وتكمن هذه الأهمية بإيجاز في النقاط الآتية:

أ. فعل المصالح وترك المفاسد.

ب. تمييز المصلحة الحقيقية وتقديمها على غيرها.

ج. درء المفسدة الكبرى بفعل الصغرى، وتحصيل المصلحة الكبرى بتفويت الصغرى.

د. إصدار الفتاوى في حالة الضرورة.

هـ. معرفة أحكام القضايا المستجدة.

و. الخروج من الخلاف في كثير من المسائل.

## المبحث الثاني
## القواعد الشرعية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي
### المطلب الأول
### العلاقة بين القواعد الشرعية والاقتصاد الإسلامي

الهدف من معرفة العلاقة بين القواعد الشرعية والاقتصاد الإسلامي هو تأصيل دور القواعد الشرعية في ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فيه، وسيتم تناول ذلك على النحو الآتي:

١ـ اختلفت تعريفات علم الاقتصاد الإسلامي من باحث إلى آخر، وهذه هي بعض التعريفات:

علم الاقتصاد الإسلامي هو معرفة وتطبيق التعاليم والقواعد الإسلامية التي تمنع الظلم في الحصول على الموارد والتصرف فيها، بغرض إشباع الكائنات البشرية وتمكينهم من إنجاز واجباتهم نحو الله والمجتمع.

علم الاقتصاد الإسلامي هو أحد العلوم الاجتماعية التي تهتم بدراسة المشكلات الاقتصادية للناس المتشربين بالقيم الإسلامية.

علم الاقتصاد الإسلامي هو الجهد المنظم لمحاولة فهم المشكلة الاقتصادية وسلوك الإنسان المتصل بهذه المشكلة من وجهة نظر إسلامية.

علم الاقتصاد الإسلامي هو استجابة المفكرين المسلمين للتحديات الاقتصادية في وقتهم، ويساعدهم في مسعاهم القرآن والسنة والعقل والتجربة.

يهدف علم الاقتصاد الإسلامي إلى دراسة الفلاح (الرفاه) البشري المنجز بواسطة تنظيم موارد الأرض على أساس التعاون والمشاركة.

علم الاقتصاد الإسلامي هو تمثيل سلوك المسلم في مجتمع إسلامي نموذجي.

علم الاقتصاد الإسلامي هو ذلك الفرع من فروع المعرفة الذي يساعد على

تحقيق الرفاه البشري، من خلال تخصيص وتوزيع الموارد النادرة بطريقة منسجمة مع المقاصد، بدون تقييد حرية الفرد بلا حق، ولا خلق اختلالات اقتصادية كلية وبيئية، ولا إضعاف التضامن العائلي والاجتماعي والنسيج الأخلاقي للمجتمع[1].

علم الاقتصاد الإسلامي هو علم البحث عن الأرزاق المقدرة وفق الضوابط الشرعية[2].

ويمكن أن نستخلص من هذه التعريفات أهم الأسس الفكرية لعلم الاقتصاد الإسلامي وهي:

أ ـ مجال علم الاقتصاد الإسلامي هو السلوك الإنساني المتعلق بالموارد لغرض تلبية الحاجات وفق الضوابط الشرعية.

ب ـ هدف علم الاقتصاد الإسلامي هو تحقيق الرفاه البشري من خلال اختيار أفضل الاستخدامات الممكنة للموارد المتاحة.

ج ـ ممارسة الإنسان لسلوكه الاقتصادي تتم من خلال علاقاته التبادلية مع الآخرين على نحو عادل.

٢ـ الاختيار بين البدائل الممكنة لاستخدام الموارد الاقتصادية المتاحة في تلبية الحاجات الإنسانية على نحو أفضل يعني أمرين: الأول: وجود معلومات دقيقة حول الموارد المتاحة والحاجات المطلوب تلبيتها. والثاني: تعلق الاختيار بالمستقبل وهو أمر محجوب غائب عن عقل الإنسان، ومن ثم فلابد لاتخاذ القرار الاقتصادي السليم من الاستعانة بالله ﷻ عالم الغيب والشهادة للاهتداء إلى أفضل الاختيارات. وبهذا

---

(١) حول هذه التعريفات من رواد المدرسة الباكستانية في الاقتصاد الإسلامي، انظر: د. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) د. السيد عمر، الرؤيتان المعرفيتان للاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي: مقاربة أولية في التأسيس المفاهيمي، ص ٢٨.

فالقرار الاقتصادي بحاجة إلى الشرع والعقل معاً حتى يكون الأفضل من بين البدائل الممكنة.

٣ـ حيث إن السلوك الاقتصادي قائم على التبادل بين الأفراد فإن كل طرف يحاول تعظيم منفعته على حساب الطرف الآخر، ومن ثم فقد يحدث ظلم لأحد الأطراف في ظل قوة المساومة ومدى الحاجة وغيرها من العوامل، وذلك في ظل غياب ضوابط عادلة تحكم عملية التبادل. ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام المعاملات لتتم المبادلات بالعدل والحق.

٤ـ وبناء على ذلك ظهرت الحاجة إلى قواعد منظمة لتحديد الأولويات الاقتصادية في سبيل التخصيص الأمثل للموارد المتاحة، وذلك بتعظيم المنافع المستمدة منها. وفي حالة التعارض بين المصالح وتعذر الجمع بينها فإنه يلجأ إلى وسائل أكثر دقة وحيادية للفصل بينها. ولا شك أن الوسائل المنبثقة من التشريع الوضعي قاصرة قصور العقل البشري المستندة إليه في بلوغ هدف العدالة، ومن ثم فهي قاصرة في تحقيق كفاءة تخصيص الموارد. لذا تبدو الحاجة ملحة إلى وسائل مستندة إلى الشريعة الإلهية التي جاءت لتحقق مصالح العباد في المعاش والمعاد.

٥ـ تمثل القواعد الشرعية المعيار الأمثل للاختيار بين البدائل المختلفة، حيث إنها منبثقة من روح الشريعة ومقصودها، وبالتالي فهي تتسم بالعدل والحياد والنزاهة، وبالتالي فإن نتائجها منصفة لكل الأطراف. ومن هنا تبدو أهمية القواعد الشرعية في التخطيط وتحديد الأولويات الاقتصادية. وتحمل القواعد الشرعية عناصر الكفاءة الاقتصادية؛ إذ تعمل على ترجيح المصلحة الأكثر نفعاً على الأقل نفعاً، ولتوضيح ذلك يعرض الأمر على فرض المصلحة الخاصة والمصلحة العامة؛ فالأولى منفعتها قاصرة على صاحبها والثانية منفعتها متعدية إلى غيره، ومنطقياً تقدم المنفعة المتعدية على المنفعة القاصرة. والقواعد الشرعية هي الحل العملي الأمثل لمشكلة التعارض بين المصالح، لأنها نابعة من منهل إلهي وكل ما فيه هو لخير الإنسان.

٦. تعرف القواعد في اللغة: من قعد، جمع قاعدة، والقاعدة من الشيء: ما يرتكز عليه، وقواعد البيت: أساسه[١]، قال الله ﷻ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾[البقرة: ١٢٧].

والقاعدة في الاصطلاح: هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها[٢]، وعرفها الحموي بأنها: حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه[٣].

وبالجمع بين التعريفين يمكن القول بأن الأول هو الأصل والثاني هو الاستثناء، وهو ما نصت عليه مجلة الأحكام العدلية في المادة الأولى منها حيث جاء فيها: ثم إن بعض هذه القواعد وإن كان بحيث إذا انفرد يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات لكن لا تختل كليتها وعمومها من حيث المجموع لما أن بعضها يخصص ويقيد بعضاً[٤].

وعرفها من المعاصرين العلامة مصطفى الزرقاء بقوله: «أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»[٥]. ويتميز هذا التعريف بتقييده عموم القاعدة بقوله: «التي تدخل تحت ...»، وبذلك لم يترك مجالاً للاستثناء.

٧. مصدر هذه القواعد هو الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة المطهرة مثل قول الله ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[النساء: ٢٩]، التي تقرر مبدأ التراضي في العقود والتصرفات، واحترام سلطان الإرادة، ومثل قول النبي

---

(١) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، ص ٣٥٤، ابن منظور، لسان العرب، مادة: قعد.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٥٤، محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ط ١، ١٤١٠ هـ، ص ٥٦٩.

(٣) شهاب الدين الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ص ٢٢.

(٤) مجلة الأحكام العدلية، المادة (١).

(٥) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، دمشق، ١٩٦١م.

ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1]، وقد يكون مصدر القواعد هو الاجتهاد وذلك باستنباط القواعد الكلية من الأصول الشرعية السابقة، ومن مبادئ اللغة العربية، ومسلمات المنطق، ومقتضيات العقول، وتجميع الفروع الفقهية المتشابهة في علة الاستنباط، فالعالم الفقيه يرجع إلى هذه المصادر، ويبذل جهده فيها، ويجمع بين الأحكام المتماثلة، والمسائل المتناظرة، ويستخرج قاعدة كلية منها، تشمل كل ما يدخل تحتها أو أغلبه، وكما فعل علماء الأصول في وضع القواعد الأصولية، سار الفقهاء في القواعد الفقهية[2].

ومن المعلوم أن القواعد الشرعية على أنواع وأقسام، فتوجد قواعد فقهية، وقواعد أصولية، وهناك القواعد الكلية الأساسية الكبرى، والقواعد الكلية وهي أقل شمولاً من سابقتها، والقواعد الكلية المختلف فيها، وتحت كل منها قواعد فرعية، وهناك قواعد تختص بباب أو بجزء من باب من أبواب الفقه وتسمى الضابط.

٨ـ اختير مصطلح القواعد الشرعية وليس القواعد الأصولية أو الفقهية لأن الأخيرتين تستندان أساساً إلى الأدلة الشرعية، ولأنه يمكن استخلاص قواعد فرعية خاصة بالمجال الاقتصادي استناداً إلى الأدلة الشرعية. لذا كان مصطلح القواعد الشرعية متسعاً ليشمل كل ذلك. كما أن دمج القواعد الفقهية مع القواعد الأصولية ظهر لدى مؤلفي القواعد الفقهية منذ البداية، ومنه ما فعله الإمام العلائي في كتابه "مختصر قواعد العلائي"، فجعل القواعد الأصولية أكثر من القواعد الفقهية، ومن ذلك أنه أورد في كتاب الحج ثماني قواعد أصولية وقاعدة فقهية واحدة. ويضاف إلى ذلك أنه في موضوع الترجيح يحتاج الباحث إلى كل القواعد الخاصة بذلك سواء في

---

(١) صحيح البخاري، باب بدء الوحي، رقم ١.

(٢) د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج ١، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م، ص ٣٠. ٣١.

الفقه أو الأصول أو مقاصد الشريعة، لذا كان مصطلح القواعد الشرعية هو الأنسب في هذا الصدد.

٩ـ المسلم مطالب بالالتزام بأحكام الشريعة من أمر ونهي، لكن نصوص الكتاب والسنة متناهية بينما الوقائع متجددة ومتعددة وغير متناهية، وهو ما عبر عنه الإمام الجويني بقوله: «أصحاب المصطفى ﷺ، ورضي عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة، وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنَّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدوا حدوده، فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة»[1]، لذا فإنه يلزم استخلاص قواعد عامة من الأدلة الشرعية يمكن بواسطتها معرفة الحكم الشرعي لكل واقعة وفي أي زمن، ومن هنا جاءت أهمية هذه القواعد عموماً وفي مجال الاقتصاد الإسلامي على وجه الخصوص.

١٠. وتبدو أهمية القواعد الشرعية (فقهية، وأصولية، ومقاصدية) في أنها تسهل عملية تقنين الشريعة في دولة إسلامية معاصرة، خاصة في ما يتعلق بسلوك الأفراد ومنه السلوك الاقتصادي، ولاسيما وأن علم الاقتصاد الإسلامي في طور البناء والتكوين. وليس أدل على ذلك من مجلة الأحكام العدلية[2] التي مثلت جزءاً مهماً من قانون دولة إسلامية كبيرة حكمت لأكثر من ستة قرون.

---

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٦٦ . ٢٦٧. وانظر في نفس المعنى: الشهرستاني: الملل والنحل، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ٧٦.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المعروفة بالمجلة، هي خلاصة وافية للمذهب الحنفي مقنناً خلال العهد العثماني، لكن القواعد مستخدمة من قبل العلماء في جميع مذاهب الفقه الإسلامي. وتعد المجلة أول تقنين معاصر للفقه الإسلامي. وقد صدرت المجلة عام ١٢٨٦هـ، وبدأ العمل بها عام ١٢٩٣هـ = ١٨٧٦م، وجاء في المقدمة بيان القواعد الكلية الفقهية وعددها تسع وتسعون قاعدة، كل قاعدة في مادة مستقلة. من المادة الثانية إلى المادة المائة. وتولى شراح المجلة البدء بشرح هذه القواعد، وبيان أهميتها، ودلالاتها، والفروع الفقهية التي تدخل تحتها، والمسائل الجزئية التي تتناولها، والمستثنيات التي تخرج منها، وكثير من هذه الشروح باللغة التركية، وترجم بعضها أحياناً، ووضعت شروح مستقلة باللغة العربية. وهناك ترجمة إنجليزية للمجلة قام بها س. ر. تايسر وزملاؤه، ونشرتها مجلة القرارات الشرعية الباكستانية.=>

١١ـ مجال الاقتصاد هو السلوك (الفعل) الإنساني المتعلق باستعمال الموارد وعلاقته مع الآخرين، وهي مسائل تتعلق بالقيم والأخلاق وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، والمسلم مأمور في كل ذلك بالالتزام بأحكام الشريعة. وبهذا فإن الحكم على السلوك الاقتصادي للمكلفين يأتي من الفقه الذي يعرف في الاصطلاح بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[1].

وحيث إن التعرف على الحكم خاصة في المستجدات يبنى على القواعد الشرعية، لذا تأكدت الحاجة إلى القواعد الشرعية في الاقتصاد الإسلامي.

---

=ومثلت مجلة الأحكام العدلية القانون المدني للمعاملات في ظل الدولة العثمانية، وكانت تطبق على جميع الأقطار التي كانت تظلها الدولة العثمانية، ثم أُلغيت المجلة بالتدريج في تركيا وسوريا والعراق والكويت، ولم تطبق أصلاً في مصر، ووضع مكانها القوانين المدنية الأجنبية المستمدة من القانون المدني الفرنسي (قانون نابليون) وغيره، مع تطعيمها بالفقه الإسلامي أحياناً، وظلت المجلة مطبقة إلى عهد قريب في الأردن وفلسطين المحتلة وبعض الإمارات العربية، ثم صدر في الأردن قانون مدني مستمد من الفقه الإسلامي المحض، وهو أول قانون مدني إسلامي، ثم حذا حذوه قانون المعاملات في الإمارات العربية والسودان واليمن، وكانت جميع هذه القوانين متوَّجة في أولها بالقواعد الفقهية السابقة، كما اعتمدت هذه القواعد، وهذه القوانين على أنها أوراق عمل أصلية، في مشروع القانون المدني الموحد في إطار الجامعة العربية، ولكنه لم يصدر حتى الآن. كما وُضعت هذه القواعد سابقاً في صدر القانون المدني العراقي. أما المملكة العربية السعودية فإنها تعتمد في المعاملات المدنية والمالية والقضائية على القول المعتمد في المذهب الحنبلي في المحاكم الشرعية، وعلى الأنظمة الخاصة بالمجالات المتعددة الأخرى. انظر: د. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ص ١١١ (الهامش)، د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ص ٤٧ ـ ٤٩.

[1] عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ١١.

## المطلب الثاني

## دور القواعد الشرعية في حل التعارض بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة عند تعذر التوفيق بينهما

١ـ كثيرة هي القواعد الشرعية المبثوثة في ثنايا كتب الفقه وأصوله، ولكل منها مجال استخدامه، لذا سيتم تناول القواعد الشرعية المتعلقة بالتحكيم بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة عند تعذر التوفيق بينهما. وبداية تجدر الإشارة إلى القواعد الكلية الأساسية الكبرى وهي القواعد المتفق عليها بين جميع المذاهب وهي:

القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها.

القاعدة الثانية: اليقين يزول بالشك.

القاعدة الثالثة: المشقة تجلب التيسير

القاعدة الرابعة: الضرر يزال.

القاعدة الخامسة: العادة مُحكَّمة[١].

٢ـ في ما يلي محاولة لجمع شتات القواعد الشرعية المتعلقة بالترجيح بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة عند تعارضهما وتعذر الجمع والتوفيق بينهما[٢].

إن التعارض بين مصلحتين ـ بعد تعذر الجمع بينهما ـ يعني أن تحقيق أحدهما يسبب ضرراً للأخرى، ولذا يكون الحل هو تفادي الضرر الأكبر بتحمل الضرر الأصغر، مما يعني تحقيق المصلحة الأهم منهما. ومعيار الأهمية في موضوع هذه الدراسة هو معيار العموم والخصوص، فالمصلحة العامة هي الأهم لكونها الأعم؛ ولذا يتم تقديمها على المصلحة الخاصة في حال تعارضهما وتعذر التوفيق بينهما.

---

(١) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الفقهية الأربعة، ص ٦١.

(٢) مصدر هذه القواعد هو مجلة الأحكام العدلية والأرقام المشار إليها بين قوسين إثر كل قاعدة هي أرقام مواد المجلة.

والقاعدة الشرعية الكلية الكبرى التي تختص بالترجيح بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة هي القاعدة الرابعة: الضرر يزال (المادة ٢٠).

**ومن فروع هذه القاعدة:**

أ. الضرر لا يكون قديماً (المادة ٧).

ب. الضرر لا يزال بمثله (المادة ٢٥).

ج. يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام (المادة ٢٦).

د. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧).

هـ. إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما (المادة ٢٨).

و. يختار أهون الشرين (المادة ٢٩).

ز. درء المفاسد مقدم على جلب المنافع (المادة ٣٠).

ح. الضرر يدفع بقدر الإمكان (المادة ٣١).

٣. وفي ما يلي محاولة لبيان بعض جوانب القاعدة الشرعية الكبرى: الضرر يزال (المادة ٢٠)، وذلك على النحو الآتي:

**أ. توضيح القاعدة:**

لأن الضرر هو ظلم وغدر والواجب عدم إيقاعه، وإقرار الظالم على ظلمه حرام وممنوع أيضاً فيجب إزالته[1].

ونص هذه القاعدة يدل على إزالة الضرر مطلقاً سواءً كان ضرراً خاصاً أم عاماً، وتدل من باب أولى على الوقاية من الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل الممكنة.

كما تدل على وجوب اختيار أهون الشرين لدفع أعظمهما، لما في ذلك من تخفيف للضرر عندما لا يمكن منعه منعاً باتاً، ومن ثم كان إنزال العقوبات الشرعية

---

(١) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، المكتبة الشاملة، ج ١، ص ٤٥.

بالمجرمين لا ينافي هذه القاعدة، وإن ترتب عليها ضرر بهم، لأن فيها عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم[1].

**ب ـ مصدر هذه القاعدة:**

**أولاً: من القرآن الكريم:**

قول الله ﷻ: ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾[البقرة: ٢٣٣].

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾[الطلاق: ٦].

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[البقرة: ٢٨٢].

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾[البقرة: ٢٣١].

وقوله ﷻ: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾[النساء: ١٢].

**ثانياً: من السنة النبوية المطهرة:**

قول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2].

ومما جاء في شرح معنى الحديث: أن الضرر ما قصد الإنسان به منفعة نفسه وكان فيه ضرر على غيره، وأن الضرار ما قصد به الإضرار لغيره[3].

وهذا الحديث الشريف من جوامع الكلم التي أوتيها النبي ﷺ. وقد وضعته مجلة الأحكام العدلية مادة من موادها على النحو الآتي: لا ضرر ولا ضرار (المادة ١٨). وكما تبين فإنه مصدر للقاعدة الكلية الكبرى: الضرر يزال (المادة ٢٠)، ودرج على ذلك في الكثير من مؤلفات القواعد الفقهية، مع أنه في رأي الباحث أن يكون الحديث النبوي الشريف: «لا ضرر ولا ضرار» هو القاعدة الكلية الكبرى التي يتفرع

---

(١) انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ٢، ص ٩٧٨.

(٢) موطأ مالك، باب القضاء في المرفق، رقم ١٢٣٤، وسنن ابن ماجة، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم ٢٣٣٢، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم ٢٥٠.

(٣) المنتقى: شرح الموطأ، باب القضاء في المرفق، ج ٤، ص ٤١.

عنها قواعد فرعية، ومن ثم تندرج تحتها قاعدة: الضرر يزال (المادة ٢٠) وغيرها، وليس العكس.

**ج ـ المجال الاقتصادي لهذه القاعدة:**

تتعلق هذه القاعدة بالمجالين الخاص والعام في النشاط الاقتصادي:

فأمال المجال الخاص: تتعلق القاعدة بالضرر الخاص الواقع من خلال معاملة بين طرفين من شأنها أن تحقق منفعة غير مشروعة لطرف على حساب الآخر، وأبرز مثال على ذلك المعاملات الربوية بمختلف أنواعها، لأن الضرر يزال، والربا ضرر يزال.

وأما المجال العام: تتعلق القاعدة بالضرر العام الواقع من خلال حركة البيع والشراء في السوق ومن شأن ذلك تحقيق منفعة غير مشروعة لصالح طرف على حساب مجموعة من الناس، ومن أمثلة ذلك: الاحتكار لما يحتاج إليه الناس لإغلاء السعر عليهم، والتواطؤ بين التجار لرفع السعر، وحرق السلع لطرد تجار آخرين من حلبة السوق. وبيع النجش وهو خلق طلب وهمي على السلع بغرض زيادة أسعارها، وتلقي الجلب قبل الوصول إلى السوق لما فيه من تغرير للبائع، وبيع السلع الضارة بالمجتمع كالخمور والمخدرات، وغيرها كثير.

**فروع هذه القاعدة:**

**أولا: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧).**

إن المواد الآتية: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧)، إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما (المادة ٢٨)، يختار أهون الشرين (المادة ٢٩)، هذه المواد هي قواعد شرعية ذات معنى واحد، وتنطوي جميعها على اختيار أخف الضررين، ولذا فإن ما يأتي في بيان هذا الفرع ينطبق على هذه المواد كلها، وذلك منعاً للتكرار.

ومعنى هذه القاعدة الفرعية أنه إذا كان ارتكاب أحد الضررين واقعاً لا محالة، وكان أحدهما أشد من الآخر، فإن الضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف.

إن الضرر ليس على درجة واحدة، وإنما يتفاوت في ذاته، وفي آثاره، والضرر يجب رفعه لقاعدة: الضرر يزال (المادة ١٩) وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار (المادة ١٨) ولكن إذا لم يمكن إزالة الضرر نهائياً، وكان بعضه أشد من بعض، ولا بد من ارتكاب أحدهما، فتأتي هذه القاعدة: الضرر الأشد يزال ويرفع ويتجنب بارتكاب الضرر الأخف، وذلك لعظم الأول على الثاني، وشدته في نفسه، أو لأن الضرر الأول عام يعم أثره، والضرر الثاني خاص ينحصر وينحصر أثره، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[١].

ومن مصادر هذه القاعدة قول الله ﷻ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ﴾[البقرة:٢١٧]. كما يستدل على هذه القاعدة بحديث بول الأعرابي في المسجد والأمر بتركه ثم بصب الماء عليه[٢].

**أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:**

المحتكر الذي يجمع السلع من السوق وقت قلتها، ليبيعها وقت الغلاء، يجب أن تؤخذ منه السلع جبراً، وتباع للناس، وذلك بثمن المثل، ارتكاباً لأصغر الضررين بدفع أكبرهما[٣].

إجبار جار المسجد، وجار الطريق، وصاحب ممر الماء، على بيع أرضه أو داره، إذا ضاق المسجد، أو انهدمت الطريق، أو ممر الماء، لتوسعة المسجد والطريق

---

(١) د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ص ٢١٩.

(٢) صحيح البخاري، باب الرفق في الأمر كله، رقم ٥٥٦٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، الفتاوى، ج ٦، ص ٣٢٦.

وإصلاح ممر الماء، إذا تعين ولم يوجد غيره، تحصيلاً للمصلحة العامة، ودفعاً للضرر الأكبر بارتكاب أخف الضررين[1].

**ثانيا: درء المفاسد أولى من جلب المنافع (المادة ٣٠):**

ومعنى القاعدة أنه إذا اجتمعت مصلحة ومفسدة فإن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، لأن عناية الشريعة بترك المنهيات أشد من عنايتها بفعل المأمورات.

ومن مصادر هذه القاعدة قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: ١٠٨].

قال الإمام عز الدين بن عبد السلام: «إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك، امتثالاً لأمر الله تعالى لقوله ﷻ: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦] وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسده أعظم من المصلحة، درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة[2].

وقال الإمام السيوطي: درء المفاسد أولى من جلب المصالح فإذا تعارض مفسدة ومصلحة، قدم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: «دعوني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3].

ومن ثم سومح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة، كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات، وخصوصاً الكبائر[4].

---

(١) انظر: د. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال إيضاح المسالك للونشريسي (٩١٤ هـ) وشرح المنهج المنتخب للمنجور (٩٧٥ هـ)، ط ١، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م، ص ١٥٩.

(٢) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

(٣) صحيح البخاري، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم ٦٧٤٤.

(٤) [illegible] الأشباه والنظائر، المكتبة الشاملة، ص ٨٧.

**أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:**

منع الشخص من الاتجار بالمحرمات من خمور ومخدرات ولو أدت إلى ربح له[1].

منع الاحتكار والتعدي في الأسعار، ولو كان فيها مصلحة لصاحبها[2].

**ثالثا: الضرر لا يزال بمثله (المادة ٢٥).**

تعد هذه القاعدة الفرعية قيداً على القاعدة الكلية الكبرى: الضرر يزال (المادة ٢٠)، فالضرر لا يزال بضرر مثله، ومن باب أولى لا يزال بضرر أشد منه، بل تتعين إزالته من دون ضرر إن أمكن ذلك، وإن لم يمكن فإنه يزال بأقل ضرر ممكن. وتتكامل هذه القاعدة مع قاعدة: ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها (المادة ٢٢). أي أن الشيء الذي يجوز بناءً على الضرورة يجوز إجراؤه بالقدر الكافي لإزالة تلك الضرورة فقط، ولا يجوز استباحته، أكثر مما تزول به الضرورة[3].

وإذا أزيل الضرر بتحمل ضرر خاص لم يزل بمثله، لأن الخاص ليس مثل العام فتأمل[4].

وهذه لفتة دقيقة من قائلها، حيث إن وجد ضرر عام ويلزم عند إزالته وقوع ضرر خاص فهنا تجب إزالة الضرر العام طبقاً لهذه القاعدة، لأن الضرر الخاص الناشئ عن ذلك لا يماثل الضرر العام المزال.

**أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:**

لو أن شخصاً فتح حانوتاً في سوق وجلب أكثر المشترين لجانبه بصورة أوجبت الكساد على باقي التجار، فلا يحق للتجار أن يطالبوا بمنع ذلك التاجر عن المتاجرة

---

(١) انظر: د. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط ٢، الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٣م، ص ٥٢٢.

(٢) عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية، ط ٢، حماة: مكتبة الغزالي، د. ت، ص ٢٧.

(٣) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج١، ص ٤٨.

(٤) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ج ٢، ص ٩٦.

بداعي أنه يضر بمكاسبهم، لأن منع ذلك التاجر عن التجارة هو ضرر بقدر الضرر الحاصل للتجار الآخرين[1].

**رابعاً: الضرر يدفع بقدر الإمكان (المادة ٣١).**

الضرر لا تقره الشريعة مطلقاً، ويتعين دفعه قبل وقوعه من باب الوقاية خير من العلاج، وإذا وقع تتعين إزالته كليةً وفوراً، وإن تعذر ذلك فيزال بأقصى قدر ممكن وفوراً.

أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:

الحجر على المفلس، منعاً للضرر على الدائنين[2].

إذا اغتصب شخص مال آخر واستهلكه؛ فلأن إرجاع المال المغصوب المستهلك بعينه غير ممكن، يضمن الغاصب مثل ذلك المال إذا كان من المثليات وقيمته إن كانت من القيميات[3].

**خامساً: يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام (المادة ٣٦):**

يجب رفع الضرر، لقاعدة: الضرر يزال (المادة ١٩) وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار (المادة ١٨)، ولكن قد يصعب رفع الضرر نهائياً، وهنا يتفاوت الضرران قطعاً، ويكون أحد الضررين لا يماثل الآخر، في حقيقته، أو في آثاره، فيزال الأعلى بالأدنى، وقد يكون عدم المماثلة لخصوص أحدهما، وعموم الآخر، فيرتكب الضرر الخاص، ويتحمله صاحبه، لدفع الضرر العام الذي يؤثر على المصلحة العامة؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة[4].

وتعد هذه القاعدة قيداً لقاعدة: الضرر لا يزال بمثله (المادة ٣٥) التي سبقت.

---

(١) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج ١، ص ٥٢.

(٢) انظر: د. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ص ٥١٠.

(٣) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج ١، ص ٥٩.

(٤) د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ص ٢٣٥.

أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:

يجوز تحديد أسعار المأكولات عند طمع التجار في زيادة الأرباح زيادة تضر بمصالح العامة، والمقصود بذلك هو التعدي في البيع بالغبن الفاحش (وفسر هنا بضعف القيمة)[1].

وكذلك يمنع إخراج بعض الذخائر والغلال من بلدة لأخرى، إذا كان في إخراجها ارتفاع الأسعار في البلدة[2].

منع اتخاذ الورش الصناعية داخل الأحياء السكنية دفعاً للضرر العام الذي تسببه لأهل الحي، ولو كان في ذلك إلحاق ضرر خاص بأصحاب هذه الورش. والحل المناسب هو تحديد مناطق صناعية للورش والمصانع خارج الأحياء المأهولة بالسكان.

**سادساً: الضرر لا يكون قديماً (المادة ٧):**

الشرع يمنع الضرر مطلقاً سواء كان ضرراً حديثاً أو قديماً، عملاً بقاعدة: الضرر يزال (المادة ٢٠). والشرع وإن أقر القديم ببقائه على حاله عملاً بقاعدة: القديم يترك على قدمه (المادة ٦)، لكنه اشترط ذلك بعدم وجود ضرر في القديم، فإن وجد فيه ضرر وجبت إزالته. ومن ثم فإن قاعدة: الضرر لا يكون قديماً (المادة ٧) تعد قيداً لقاعدة: القديم يترك على قدمه (المادة ٦)، وكذلك تعد قيداً لقاعدة: الأصل بقاء ما كان على ما كان (المادة ٥). وبالتالي يجب إزالة الضرر العام والخاص متى كان فاحشاً بيناً بغض النظر عن حداثته أو قدمه.

---

(١) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج ١، ص ٥٣، وانظر: مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ص ١٩٨، وانظر: د. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال إيضاح المسالك للونشريسي (٩١٤ هـ) وشرح المنهج المنتخب للمنجور (٩٧٥ هـ)، ص ١٥٩، انظر: د. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ص ٥٣٥.

(٢) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج ١، ص ٥٣.

**أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة:**

يجب إزالة ميزاب الدار إذا كان يطل على الطريق العام ويسبب ضرراً عاماً بالمارة مهما كان ذلك قديماً.

يمنع المصنع أو الورشة المطلة على النهر من إلقاء النفايات والمخلفات الصناعية فيه، مهما تقادم عهده، وذلك دفعاً للضرر العام المتسبب عن تلوث مياه النهر التي يشرب منها الناس.

وفي هذين المثالين فإنه لا عبرة بالقديم طالما كان ضاراً، كما أن الضرر الخاص يتحمل، لأن الضرر العام يتعين دفعه عملاً بقاعدة: يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام (المادة ٢٦)، وبهذا تتكامل القاعدتان.

**ملاحظات عامة حول قواعد الترجيح في الاقتصاد الإسلامي:**

أ. أسباب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض وتعذر الجمع بينهما:

١. الامتثال لما جاء به الشرع الحنيف، مثل: منع الاحتكار والنهي عن تلقي الجلب والنهي عن بيع الحاضر للبادي، حتى ولو لم تتبين العلة من ذلك.

٢ـ لما كان مقصود الشريعة هو تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ولأن المسلم مأمور بتحصيل الأحسن؛ فإن الترجيح بين المصالح المتعارضة أدق وسيلة لرصد المصلحة الأفضل وتحديد الأولويات. وفي التحليل الاقتصادي فإن الترجيح الشرعي بين المصالح المتعارضة يشبع شرط الكفاءة على نحو أمثل؛ لأنه يحقق أعلى نفع ممكن بأقل تضحية ممكنة.

٣. المصلحة العامة طويلة الأجل طول حياة المكلفين وتمتد لأجيال المستقبل، بينما المصلحة الخاصة قصيرة الأجل ومؤقتة بوجود صاحبها.

٤ـ رغم تفويت المصلحة الخاصة وترجيح المصلحة العامة؛ إلا أن صاحب المصلحة الخاصة كفرد من المجتمع يستفيد غالباً من المصلحة العامة الراجحة،

وإن لم يستفد هو فذويه وذريته وذلك بمثابة تعويض ضمني له. كما أن تنازل صاحب المصلحة الخاصة عنها إيثاراً للمجتمع على نفسه هو قيمة أخلاقية رفيعة تتسق مع مفهوم الجسد الواحد في الإسلام.

٥ـ المتسبب في الضرر قد يعمد إلى ذلك بقصد تحقيق حظ نفسه على حساب ضرر غيره، كالمحتكر الذي يهدف للربح بتخزين السلع وإغلائها على الناس، ولذا كان ترجيح المصلحة العامة وتفويت مصلحة المحتكر بالنهي عن الاحتكار معاملة له بنقيض مقصوده.

ب ـ قواعد شرعية تتعلق بالمصلحة العامة مباشرة وتجب مراعاتها عند رسم السياسات:

١. التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (المادة ٥٨).

٢. المشقة تجلب التيسير (المادة ١٧).

٣. الأمر إذا ضاق اتسع (المادة ١٨).

٤. لا ضرر ولا ضرار (المادة ١٩).

٥. الضرر يزال (المادة ٢٠).

٦. الغرم بالغنم (المادة ٨٧).

٧. النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة (المادة ٨٨).

٨. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٩٤.

## المبحث الثالث
## نماذج تطبيقية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي

لوحظ من المبحث السابق أن ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة كان يتم في حالات الضرورة، وأن قواعد الترجيح التي انبثقت من الحديث الشريف: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، هي المعيار الشرعي الضابط لهذه العملية في حال التعارض بين المصالح مع تعذر الجمع بينها.

الأصل هو الجمع بين المصلحتين العامة والخاصة ما أمكن، أما تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فهو الاستثناء. فالشريعة الإسلامية وإن جاءت عامة ومطردة؛ إلا أنها لم تغفل الحالات الخاصة والطارئة، وهذا دليل على سماحة الشريعة وواقعيتها.

وفي الظروف غير العادية كحالات الحرب أو المجاعات أو الأوبئة أو الأزمات الاقتصادية، فإنه بالإجماع يضحى بالمصلحة الخاصة وتقدم المصلحة العامة؛ لكونها حق الله الذي يعلو فوق كل الحقوق. ولا شك أن هذا الحل لا يكون إلا في حالات الطوارئ، ويلجأ إليه كإجراء استثنائي وبقدر الضرورة عند استحكام التعارض وتعذر الجمع بين المصلحتين.

والإسلام يضع مسارين لحل التعارض: أما أحدهما فهو اختياري، فيحث الأفراد على التكافل والتعاون والكرم والإيثار والتواد والتراحم وغير ذلك من مكارم الأخلاق. وبذلك تحل الأخلاق مشكلة التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، كما تحل التعارض بين المصالح الخاصة بعضها وبعض، وهذا مما تميز به العصر النبوي على وجه الخصوص حيث كانت أخلاق الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

---

(١) موطأ مالك، باب القضاء في المرفق، رقم ١٢٣٤، وسنن ابن ماجة، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم ٢٣٤٠، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم ٢٥٠.

مثالاً رفيعاً للتضحية والعطاء. أما المسار الثاني لحل الأزمات الطارئة: فهو إجباري؛ حيث تتدخل الدولة بقوة الشريعة لتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

وتعرض الدراسة نماذج تطبيقية لتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، كما تعرض بعض النماذج المعاصرة لمعرفة مدى مطابقتها للترجيح الشرعي للمصالح على نحو ما تبين سلفاً، وهذا العرض سيكون على النحو الآتي:

## المطلب الأول

## نماذج تطبيقية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في العصرين النبوي والراشدي

١ـ يعد نموذج المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار من أبرز صور التكافل الاجتماعي في صدر الإسلام، حيث قام أهل مكة بمصادرة أموال المهاجرين وممتلكاتهم، وهذه حالة طوارئ في حياة الأمة، فكانت المؤاخاة في المدينة حلاً أخلاقياً غاية في النبل والإيثار، قدمت فيه مصلحة المسلمين ككل على المصلحة الخاصة لطائفة منهم.

٢. دأب الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في الصدر الأول للإسلام على الامتثال لما ينزل من الحق، ومنه قول الله ﷻ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[البقرة: ٢١٩] والعفو هو الفضل والزيادة عن الحاجة[١]، وهذا ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قلَّ طعام عيالهم في المدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم»[٢]. وفي إيثار الأشعريين هذا دلالة على السمو الأخلاقي عند هؤلاء الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الذي دفعهم إلى التضحية بمصالحهم الخاصة وتقديم مصلحة المجتمع؛ لا سيَّما في حالات الضرورة كالحرب وقلة الغذاء.

---

(١) محمد رشيد رشا، تفسير المنار، ص ٣٤.

(٢) صحيح البخاري، باب الشركة في الطعام، رقم ٢٣٠٦.

٣ـ ومن النماذج التطبيقية الرائعة في العصر النبوي، تبرع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لأجل مصلحة الأمة، ففي إحدى الغزوات احتاج المسلمون إلى المال لتجهيز المجاهدين، واستشعر ذلك الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وهرعوا إلى التبرع بأموالهم في سبيل الله، فقد روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق فوافق ذلك عندي مالاً، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر، إن سبقته يوماً، قال: فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: ما أبقيت لأهلك؟ قلت: مثله، وأتى أبوبكر بكل ما عنده، فقال له يا أبا بكر: ما أبقيت لأهلك؟ قال: أبقيت لهم الله ورسوله، قلت: والله لا أسبقك إلى شيء أبداً[1].

وفي غزو تبوك قام عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتجهيز جيش العسرة وحده بما يحتاج إليه من المؤن والظهر، كما تبرع ببئر مياه لمصلحة الجيش. فقد روي أن الرسول ﷺ قال: «من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين فاشتراها عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[2]، وجاء في حديث طويل أنه جهز جيش العسرة عندما طلب الرسول ﷺ ذلك[3].

هذه النماذج الراقية تؤكد على الدور الإيجابي للأغنياء في مواجهة الأزمات المالية التي تتعرض لها الأمة. وهذا الدور الاقتصادي للصحابة في صدر الإسلام بتقديم المصلحة العامة للأمة على مصالحهم الخاصة وبشكل تلقائي ابتغاء الأجر والمثوبة، هو الفهم الصحيح للملكية الخاصة وفق مبدأ الاستخلاف، وهو الفهم الصحيح لمضمون المصلحة الذاتية الذي لا يتقيد فقط بالبعد المادي الدنيوي بل يتعداه إلى البعد الروحي الأخروي.

---

(١) سنن أبي داوود، باب في مناقب أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كليهما، رقم ٣٦٠٨، وحسنه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داوود برقم ١٦٧٨.

(٢) صحيح البخاري، باب مناقب عثمان بن عفان أبي عمرو القرشي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) سنن الترمذي، في باب مناقب عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رقم ٣٦٣٢، وصححه الألباني في صحيح وضعيف الترمذي، رقم ٣٦٩٩.

٤ . تعد حروب الردة في عهد الخليفة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نموذجاً عملياً لدور الدولة في حفظ المصلحة العامة للفئات المستهدفة من فريضة الزكاة وهم أغلبية، مقابل التضحية بالمصلحة الخاصة لفئة الأغنياء وهم أقلية، عندما امتنعوا عن أداء تلك الفريضة.

٥ . ومن تطبيقات هذا الحل في حالات الطوارئ ما قام به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمواجهة أزمة المجاعة في عام الرمادة التي حلت ببلاد العرب عام ١٨ هجرية، حيث طلب إلى ولاته على العراق والشام ومصر وهي البلاد الزراعية الغنية آنذاك، طلب إليهم إرسال المساعدات الغذائية لمواجهة الأزمة في المناطق المنكوبة، وتم ذلك بالفعل، حتى انتهت فترة الجفاف.

ويبدو أن وصول الإمدادات من الطعام إلى المدينة دفع الكثير من القبائل، التي كانت تعاني من وطأة المجاعة، أن تتجه نحو المدينة، ولم يكتفِ الخليفة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتكليف من يقوم بالإشراف على هذه الجموع لضمان وصول الطعام إليهم، بل كان يشرف على ذلك بنفسه، فضلاً عن سلوكه الشخصي في التقشف، والذي أمضاه أيضاً على أهل بيته، وكان على استعداد - إذا ساءت الأمور أكثر - أن يجعل أهالي المدينة يدخلونهم عليهم ويشاركونهم طعامهم[1]، فقد روي أنه قال: «لو لم أجد للناس من المال ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسمونهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بحيا لفعلت، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم»[2]. وهذا امتثال لقول النبي ﷺ: «طعام الواحد يكفي الاثنين وطعام الاثنين يكفي الأربعة وطعام الأربعة يكفي الثمانية»[3].

---

(١) انظر: صلاح التيجاني حمودي، معالجة الخليفة عمر ابن الخطاب لمشكلة المجاعة في عام الرمادة، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ١، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م، ص ٩٤ - ٩٧.

(٢) محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، ج ٣، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٦٨، ص ٣١٦.

(٣) صحيح مسلم، باب فضيلة المواساة في باب فضيلة المواساة في الطعام القليل وأن طعام الاثنين يكفي الثلاثة ونحو ذلك، رقم ٣٨٣٦.

وفي فعل أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كونه ولي الأمر دلالة على دور الدولة الاقتصادي في حالات الطوارئ بالتضحية بالمصلحة الخاصة حفاظاً للمصلحة العامة للأمة. وما اتخذ من إجراءات في عام الرمادة هو الفهم الصحيح لمقاصد الشريعة بتقديم مصلحة حفظ النفوس على مصلحة حفظ الأموال.

كما قام الخليفة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمنع بيع وتجارة اللحوم وأكلها يومين متتاليين من كل أسبوع، عندما قلت اللحوم ولم تعد كافية لجميع الناس في المدينة.

٦. ظهر تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في ما قرره الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ بعد مشورة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وأهل الحل والعقد ـ بشأن أرض السواد في العراق والشام ومصر، حيث رفض توزيعها على الفاتحين وأبقاها بيد أهلها وفرض عليها الخراج، حرصاً على مصلحة عموم الأمة حاضراً ومستقبلاً. وقد تبعه في هذه السياسة من بعده الخليفة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وخلاصة القول أنه في الظروف الاستثنائية كالحروب والمجاعة يتساوى المسلمون في حد الكفاف، وهذا ما عبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: «إني حريص على ألا أرى حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجز ذلك عنا تأسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف»[1]. وهو ما يعني ترجيح المصالح العامة على المصالح الخاصة عند الضرورة وفي أوقات الشدة التي تلم بالأمة.

أما في ما عدا ذلك وفي الظروف العادية يتساوى المسلمون من حيث توفير حد الكفاية، وما زاد عن حد الكفاية فيتفاوت فيه الأفراد لكل حسب عمله وجهده، فالله ﷻ يقول: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾[النجم: ٣٩. ٤١].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ص ٥٤. ٥٥.

٧ـ يجب نزع الملكية الخاصة لتحقيق منفعة عامة وقد حدث ذلك في العصر النبوي، حين أمر الرسول ﷺ بخلع نخلة للصحابي سمرة ابن جندب لأنها أضرت بجاره، حيث لا ضرر ولا ضرار، وحين أخذ الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الأرض المحيطة بالكعبة جبراً عن أصحابها لتوسعتها، وعوضهم التعويض المناسب، ووضع قيمة التعويض بخزانة الكعبة ليأخذها أصحابها، وكانت تلك الدور تضيق على المسجد الحرام، ولذا أزال الخليفة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الضرر الخاص في سبيل تحقيق الصالح العام، وبشأن هذه الواقعة قال: إنما نزلتم على الكعبة وهذا فناؤها، ولم تنزل الكعبة عليكم.

## المطلب الثاني
## نماذج تطبيقية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في العصر الحديث ومدى مشروعيتها

شهد العصر الحديث ظاهرتين لترجيح المصلحة العامة على المصالح الخاصة في البلاد الإسلامية، الظاهرة الأولى هي: التأميم وتمثلت في نزع ملكيات خاصة وإعادة توزيعها على أفراد المجتمع، وذلك تأثراً بالفكر الاشتراكي خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. أما الظاهرة الثانية فهي: الخصخصة وتعني تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص، وهو معكوس مفهوم التأميم، ولكن بنفس الحجة وهي تحقيق المصلحة العامة، وكان ذلك تأثراً بما يسمى العولمة وسيطرة النظام الرأسمالي إثر انهيار الاشتراكية.

وبالنظر إلى دوافع كل من الظاهرتين يلاحظ أنها لم تكن نابعة من المجتمع الذي طبقها، بقدر ما هي نتيجة ضغوط خارجية في المقام الأول. وبناءً على ذلك ستحاول الدراسة تناول هاتين الظاهرتين بإيجاز من وجهة نظر اقتصادية إسلامية، وذلك على النحو الآتي:

**١- ظاهرة التأميم:**

التأميم في اللغة: من أمم الشيء إذا قصده، وفي الاصطلاح: تحويل المرافق التي تعلق بها نفع عام المملوكة ملكية فردية إلى ملكية عامة[١].

وقد شهد العالم النامي ومنه البلاد الإسلامية موجة كبيرة من تأميم الممتلكات في فترة المد الاشتراكي بدعوى تحقيق المصلحة العامة، وكثيراً ما حاول المنظرون والسياسيون إسباغ المشروعية على التأميم بحجة أنه هو بذاته الحمى أو الإقطاع الذي شرعه الإسلام، ولكن شتان بينهما وبين التأميم. فالحمى هو منع الموات من إحيائه أملاكاً ليكون مستبقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي المواشي[٢]؛ لأنها حُبِّست على

---

(١) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ص ١١٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ج ١، ص ٣٧٣.

المصلحة العامة للمسلمين. وإقطاع السلطان مختص بما جاز فيه تصرفه ونفذت فيه أوامره، ولا يصح فيما تعين مالكه وتميز مستحقه[1].

بينما التأميم الذي حدث في العصر الحديث فهو نزع للملكية وهذا معناه أخذ الشيء بقوة السلطان دون رضا صاحبه[2] ودون مبرر شرعي، ومن ثم فهو غصب لأموال وممتلكات الأفراد لمصلحة الأمة - كما يدَّعون - وهي فكرة شيوعية تتصادم مع النصوص الشرعية القطعية في الإسلام، والتي جاءت بحرمة الأموال والممتلكات وحمايتها والمحافظة عليها.

وأما ما قررته الشريعة الإسلامية من جواز مصادرة أموال الناس وممتلكاتهم للمصلحة العامة، فهو كما سلف بيانه إجراء استثنائي عند الضرورة فقط ومقيد بضوابط منها: أن تتعارض المصلحتان العامة والخاصة، ولا يمكن التوفيق بينهما، ولا يوجد بديل آخر لتحصيل

المصلحة العامة ودفع الحرج عن الناس، وأن يكون ذلك بالقدر الكافي لتحقيق المصلحة العامة، فالضرورة تقدر بقدرها، وأن يتم تعويض الفرد عن ماله الذي صودر للمصلحة العامة تعويضاً عادلاً يقرره أهل الحل والعقد في هذا المجال، عملاً بالقاعدة الفقهية: الاضطرار لا يبطل حق الغير[3].

والأدلة الشرعية كثيرة في حرمة المال الخاص، منها ما أعلنه الرسول ﷺ في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»[4]. لذلك فقد حرم الفقهاء بالإجماع المصادرة والتأميم الاعتباطيين للممتلكات من قبل الدولة[5]. وقد ترافق التأميم التحكمي بسياسات

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٨.
(٢) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، ص ١١٩.
(٣) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٣٣.
(٤) صحيح البخاري، باب قول النبي ﷺ رب مبلغ أوعى من سامع، رقم ٦٥.
(٥) د. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص ٣٦٩.

عليلة وتحكمات مفرطة، أدى عملياً إلى خراب اقتصادات جميع البلدان، التي لجأت إليه[1].

هذا وقد قرر مجمع البحوث الإسلامية في أول مؤتمر له سنة ١٣٨٣هـ = ١٩٦٤م، أن المال الطيب الذي أدى ما عليه من الحقوق المشروعة، إذا احتاجت المصلحة العامة إلى شيء منه أُخِذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه[2].

كما أصدر مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع بجده في المملكة العربية السعودية سنة ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م، القرار رقم (٤) بشأن انتزاع الملكية للمصلحة العامة، ومرفق طيه نص القرار المذكور بالملحق رقم (٢) في نهاية الدراسة.

**٢ـ ظاهرة الخصخصة:**

بدأ الاتجاه نحو الخصخصة منذ ثمانينيات القرن الماضي في الدول الصناعية والدول النامية على السواء، من خلال برامج التثبيت والتصحيح الهيكلي للاقتصاد الوطني، وذلك بتوصيات ملزمة من المؤسسات المالية الدولية وعلى رأسها البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية في بداية التسعينيات من القرن الماضي تصاعد النظام الرأسمالي تحت غطاء العولمة، وأخذت ظاهرة الخصخصة تفرض نفسها بقوة على اقتصادات الدول النامية ومنها الدول الإسلامية، وانحسر القطاع العام في الدول التي تبنته، أي تآكل التأميم على يد الخصخصة، وهكذا لكل زمان مصطلحات وسلطان.

والواضح أن كلاً من الظاهرتين: التأميم في الماضي، والخصخصة في الحاضر، هما انعكاس للضغوط الخارجية على الدول النامية، أكثر منه مصلحة قومية لهذه الدول.

وعلى كل حال فقد تم تغييب الإسلام عن مثل هذه السياسات، وباتت الدول

---

(١) د. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ص ١٢١.

(٢) انظر: د. علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، ص ٦٥٨.

النامية رهينة إملاءات النظم الغربية تحت غطاء المؤسسات المالية الدولية وهي الذراع المالي لتلك النظم التي تستغل الأوضاع الاقتصادية للدول النامية وما تعانيه من فقر وتخلف ومديونية خارجية ضخمة، فتفرض عليها سياسات معينة منها الخصخصة بحجة الإصلاح الاقتصادي لها.

وبناءً عليه يأتي بحث ظاهرة الخصخصة من منظور اقتصادي إسلامي لمعرفة مدى مشروعيتها من جهة ومدى تحقيقها للمصلحة العامة للدول التي تتبناها.

ودون تفاصيل أكثر فإن مضمون ظاهرة الخصخصة هو تحويل القطاع العام ملكية أو إدارة أو الاثنين معاً إلى القطاع الخاص، بغية تحقيق الكفاءة الاقتصادية والعدالة. بمعنى أنها ترجح انتقال ملكية وإدارة القطاع العام أو إحديهما إلى الأفراد والمؤسسات الخاصة تحقيقاً للمصلحة العامة. ويبدو من ذلك أن الخصخصة تسعى إلى تحقيق المصلحة العامة بالتخلص من القطاع العام. والمتأمل في ذلك يجد أنها عودة عصرية للرأسمالية الكلاسيكية بلبوس جديد. فالفلسفة الكلاسيكية في هذا الشأن مفاده ا أن المصلحة العامة هي مجموع المصالح الخاصة، وهو ما يعبر عنه بمفهوم «اليد الخفية». ويبدو أن هذا المبدأ لم تتراجع الرأسمالية عنه، وقد عاد بقوة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، حيث خلت الساحة ولم يعد هناك منافس بعد.

**أهداف الخصخصة:**

دفعت إلى هذا التوجه نحو الخصخصة عوامل متعددة، منها ما يلي:

١ـ رفع الكفاءة الاقتصادية للاقتصاد القومي، حيث تبين ضعف مستوى أداء القطاع العام.

٢. الإسهام في حل مشكلة البطالة.

٣ـ توفير نوعية عالية من السلع والخدمات من قبل القطاع الخاص تنافس المنتجات الأجنبية.

٤ـ توسيع قاعدة الملكية، وجذب الأموال الأجنبية وإغراء رءوس الأموال الوطنية بالعودة.

٥ـ إعادة تحديد دور الدولة للقيام بوظيفتها في التحكم والانضباط والإشراف والرقابة.

٦. تفعيل المدخرات المحلية الخاصة وفتح الباب لامتلاك حصص أو أسهم في المشروعات.

٧. رغبة دول النظام الرأسمالي في تعميم كل مبادئه وتنظيماته على دول العالم[1].

والملاحظ أن الهدف الأخير مضمر وغير معلن بشكل مباشر، بينما الأهداف الأخرى معلنة ويروج لها ليل نهار، بحجة تحقق المصلحة العامة للدول التي تتبنى سياسات الخصخصة الحالية طوعاً أو كرهاً. وبمعنى آخر أن الخصخصة بمفهومها العام وهو تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص تحقق المصلحة العامة من خلالها؛ لأن القطاع العام فشل في تحقيق المصلحة العامة، لذا يوكل الأمر للقطاع الخاص لتحقيقها. وبربط ما سبق بعنوان هذه الفقرة فإنه من وجهة نظر المنادين بالخصخصة ـ تحقيقاً للمصلحة العامة يتعين تخلي القطاع العام عن دوره للقطاع الخاص. الخصخصة بهذا المعنى هي معكوس مفهوم التأميم.

وتتضح الصورة أكثر ببيان طرق الخصخصة وهي بإيجاز:

١ـ خصخصة الملكية، ومؤداها تحويل ملكية المشروع كلياً أو جزئياً إلى ملكية خاصة.

٢ خصخصة الإدارة، ومؤداها أن يظل المشروع مملوكاً ملكية عامة لكن توكل إدارة المشروع إلى القطاع الخاص، على أن توفر له الأموال اللازمة، وذلك نظير عائد محدد[2].

---

(١) انظر د. شوقي دنيا، الاقتصاد الإسلامي والخصخصة، مجلة المسلم المعاصر، ع ١١٥، السنة التاسعة والعشرون، شوال. ذو القعدة. ذو الحجة. المحرم ١٤٢٦هـ = يناير. فبراير. مارس ٢٠٠٥م، ص ٧٩. ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٨١.

ومن خلال هذه اللمحة العامة حول الخصخصة يتعين معرفة الموقف الشرعي تجاهها، وذلك اعتماداً على ما تم بيانه في موضوع الملكية بالفصل السابق.

أشير في ما سبق إلى أن الدولة تختص بنوعين من الملكية هما: الملكية العامة، وملكية الدولة.

ولكل منهما طبيعته الخاصة، فالأول لا يجوز للدولة ولا الأفراد التصرف فيه، بينما يجوز للدولة التصرف في الثاني على مقتضى المصلحة العامة الشرعية.

الدول الغربية التي فرضت الخصخصة لا تفرق بين الملكية العامة وملكية الدولة بدليل أنه يحق للدولة أن تتصرف في ما يسمى الدومين العام (وهو ما يقابل الملكية العامة) والدومين الخاص (وهو ما يقابل ملكية الدولة) على السواء.

وبناء عليه فإن أي برنامج للخصخصة في دولة إسلامية يجب أن يأخذ في اعتباره طبيعة الملكية التي يقصد تخصيصها. وبمعنى آخر مراعاة مدى جواز التصرف في الملكية العامة وملكية الدولة بخصخصة الملكية أو خصخصة الإدارة.

وإن كانت هناك مساوئ في القطاع العام لكن لا يكون حلها في إلغائه وتحويله إلى ملكية خاصة مما يلحق ضرراً بالغاً بأفراد المجتمع، والأخطر في الأمر أن الخصخصة تفتح المجال لرءوس الأموال الأجنبية والشركات متعددة الجنسيات بالتغلغل داخل الدولة الإسلامية ولا يخفى ما ينجم عن ذلك من مخاطر اقتصادية واجتماعية وسياسية وأمنية وغيرها، وفي الجملة فإن كانت مساوئ القطاع العام ضرراً، فإن مساوئ الخصخصة أشد ضرراً، وطبقاً للقاعدة الشرعية: الضرر لا يزال بالضرر، ومن ثم فإنه يتعين على الدول الإسلامية هيكلة اقتصادها دون الخروج عن مقررات الشريعة.

على هذا الأساس فإن كل ما تشمله الملكية العامة لا يجوز شرعاً أن يخضع للخصخصة، وكل ما تم تخصيصه منها فهو باطل، بمعنى أن خصخصة الملكية وهو تصرف الدولة ببيع أصول المنشآت ذات الملكية العامة أو تأجيرها غير جائز شرعاً،

بناءً على ما سلف بشأن الملكية العامة. أما خصخصة الإدارة فإنها تجوز بشأن المنشآت ذات الملكية العامة؛ لأنها من قبيل الإجارة ولا يترتب عليها تملك، وبشرط أن تكون الخصخصة هي الأسلوب الأمثل لذلك.

ومن أمثلة الأموال التي لا يجوز أن تخضع لخصخصة الملكية، بينما يجوز أن تخضع لخصخصة الإدارة ومنا: المرافق العامة (المباحات والأرفاق)، والحمى والوقف والمعادن ومصانعها عملاً بقاعدة: التابع تابع، والنفط والصناعات المشتقة منه، والمناجم ومصانعها، والطرق والبحار والأنهار، ووسائل المواصلات والنقل العمومية التي تحتل طرقاً عامة باستمرار كالقطارات والمترو والترام، لأنها تابعة دائمة للطرق والأخيرة ذات ملكية عامة، ويلحق بها كل ما يشغل الطريق العام كلياً أو جزئياً، بشكل دائم وله منفعة عامة كأنابيب المياه وشبكات المجاري وشبكات الكهرباء والغاز وشبكات الاتصالات.

أما بالنسبة لملكية الدولة فهناك رأيان بشأن موقف الدولة منها، من حيث كون الدولة منتجة أم غير منتجة. ومن ثم يتعين توضيح هذين الرأيين ثم بيان مشروعية الخصخصة في ملكية الدولة بناء على ذلك. الرأي الأول يقول بأن الدولة لا يحق لها ممارسة النشاط الاقتصادي، ومن القائلين بهذا الرأي الإمام أبو الحسن الماوردي والعلامة عبد الرحمن بن خلدون والإمام أبو جعفر الدمشقي. ومعنى كلامهم أن دور الدولة من خلال ملكية الدولة (ملكية بيت المال) يتمثل في تحصيل الإيرادات وإنفاقها وفق المصلحة العامة، وليس لها أن تقوم بالإنتاج.

الرأي الثاني يقول بأن دور الدولة لا يتوقف على مجرد تحصيل الإيرادات وإنفاقها، بل يمكن أن تقيم مشروعات إنتاجية، ومن هؤلاء الإمام محمد بن الحسن، والإمام يحيى بن آدم، والإمام الدسوقي، والإمام ابن رشد الجد، ويحتج هؤلاء بعمل الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما أجلى اليهود عن خيبر وحلت الدولة محلهم في زراعة الأراضي التي كانوا يستغلونها، وبعمله أيضاً في استغلال أرض الصوافي، وكذلك بعمل الخليفة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والخليفة عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في

استغلال أراضي الصوافي. وفي ذلك كان الاستغلال يتم بأحد طريقين: الأول: عن طريق الدولة مباشرة وهو ما يسمى بالقطاع العام. والثاني عن طريق القطاع الخاص؛ بمعنى أن يكون الاستغلال بدون تدخل في كيفية الإدارة، على أن يكون نصيب الدولة مربوطاً بالإنتاج لا الربح، فهي تتحصل على نسبة من الدخل يكون مصدراً من مصادر الإيرادات العامة، وبذلك يتحقق استغلال هذه الموارد بالأسلوب الذي يحقق الكفاية والفعالية الإدارية بعيداً عن تدخل الدولة في إدارة النشاط[1].

وبافتراض العمل بالرأي الثاني وهو وجود نشاط اقتصادي تابع للدولة بشكل مباشر (مشروعات عامة يديرها القطاع العام) أو غير مباشر (مشروعات عامة يديرها القطاع الخاص)، فإنه عند الحديث عن الخصخصة يقصد بها هذه المشروعات، وهو ما يتم بيانه تواً.

المنشآت العامة التابعة لملكية الدولة؛ فلأنه يحق للدولة التصرف فيها بالبيع أو الإيجار أو الرهن، كان من الجائز أن تخضع لخصخصة الملكية وخصخصة الإدارة، بشرط أن يكون ذلك هو الأسلوب الأمثل لتحقيق المصلحة العامة، إعمالاً لقاعدة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة[2]. ومثال ذلك: الأراضي الواقعة ضمن ملكية الدولة ومنها أراضي الصوافي والأراضي التي لا وارث لها، أو المشروعات المستثمرة بواسطة أموال الخراج أو غيرها.

ويجب الحذر تماماً من خصخصة المشروعات الوطنية للأجانب لما فيه من مخاطر كثيرة.

ومن جانب آخر مهم لا ينبغي للدولة الإسلامية التخلي عن دورها الذي رسمته لها الشريعة، وعليه فلا يجوز للدولة خصخصة قطاعات التعليم والصحة مثلاً أو كف يدها عن تحقيق حد الكفاية لمواطنيها، كأن تخفض أو تلغي دعم السلع

---

(١) انظر: محمد بن عبد الله الشباني، الخصخصة من المنظور الإسلامي، المنتدى الإسلامي، لندن: مجلة البيان، ع ٨٩، السنة العاشرة، محرم ١٤١٦هـ = يونيو ١٩٨٥، ص ٣٩

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٥٨.

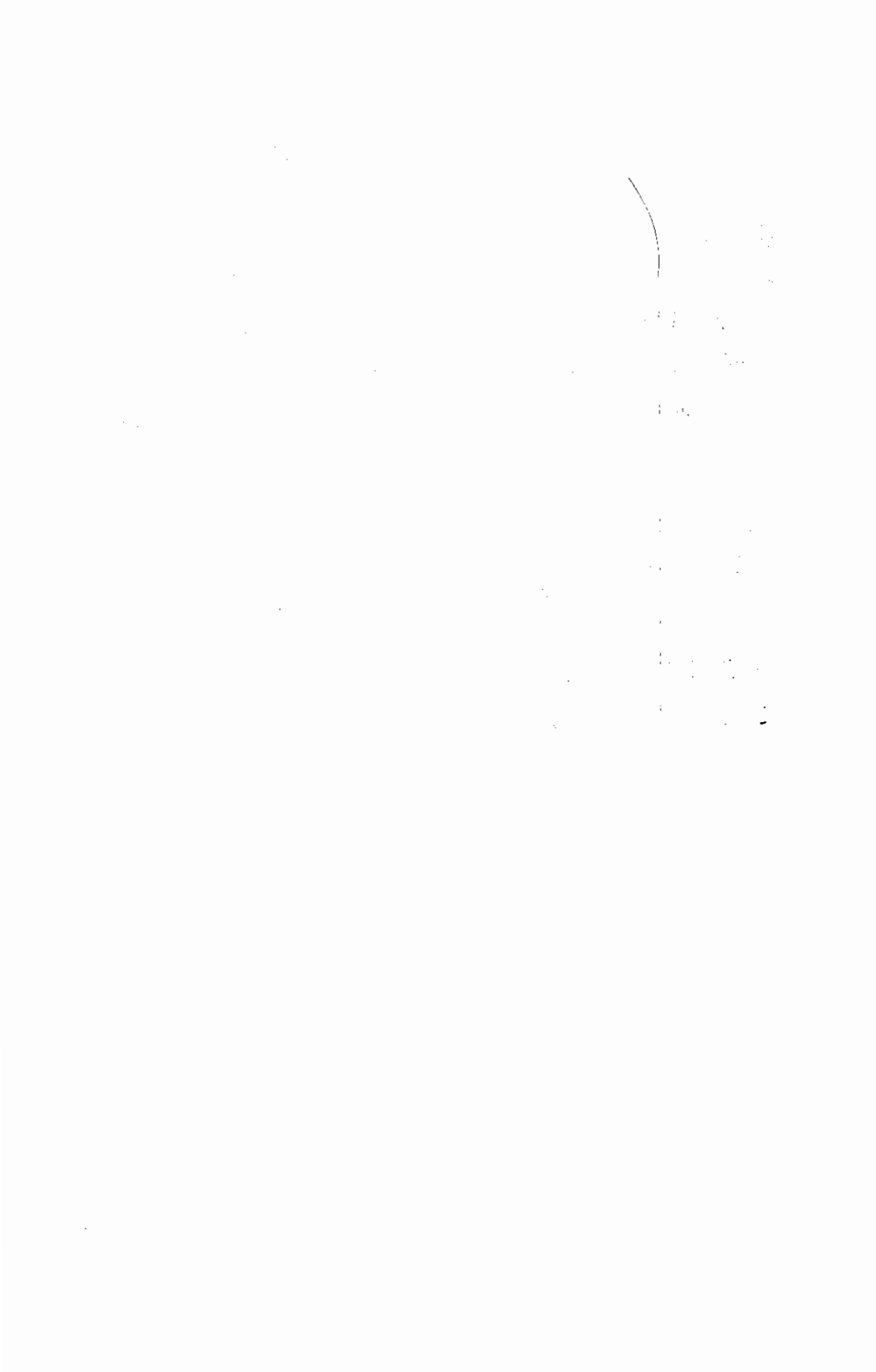
الأساسية للفئات الفقيرة، لما يترتب عليه من ضرر على المصلحة العامة للأمة، عملاً بقاعدة: لا ضرر ولا ضرار[1]. فالمشروع الخاص في التعليم أو الصحة بلا شك سيعمل بهدف الربحية؛ مما لا يتناسب وحال الفئات ذات الدخل المحدود، بينما يستطيعه الأغنياء، وخصخصة مثل هذه القطاعات الضرورية في حياة الناس تخل بوظيفة الدولة في تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين فئات المجتمع، ودليل ذلك في قول الله ﷻ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧].

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ١٩.

**استنتاج عام من هذا الفصل:**

مما سبق عرضه يستنتج أن ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند تعذر الجمع بينهما، يتم في الاقتصاد الإسلامي باستخدام القواعد الشرعية التي تكفل تحقيق أكبر نفع ممكن بأقل تضحية ممكنة، وهذا بذاته يحمل عناصر الكفاءة الاقتصادية ويحقق العدالة بين مصلحة المجتمع والمصلحة الخاصة (لفرد أو فئة) ومصلحة المجتمع. وبربط ذلك بالتناسق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة يمكن القول بأن القواعد الشرعية تضمن هذا التناسق ضماناً لتحقيق المنفعة العامة للمجموع.

على أن الطرف الذي تمت التضحية بمصلحته ليس خاسراً؛ فهو بمنظور الأجل الطويل (الآخرة) يسهم في تعظيم مصلحته الخاصة بنيل الثواب والمغفرة، وبمنظور الأجل القصير (الدنيا) يستفيد من المصلحة العامة التي قُدِّمَت لكونه فرد أو جزء من المجتمع وهذا بذاته مضمون مفهوم الجسد الواحد في الإسلام. وفي التحليل الأخير فإن هذا الحل الشرعي العملي دليل على مرونة التشريع الإسلامي وواقعيته وملاءمته لكل زمان ومكان.



# الفصل الرابع
# أثر العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة
# على معايير أداء الاقتصاد الإسلامي

هذا الفصل يخصص لمناقشة أثر العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة (من حيث التنسيق وحل التعارض) على معايير أداء الاقتصاد الإسلامي، الهدف من ذلك هو إثبات مدى قدرة النظم الاقتصادية المقارنة على تحقيق معايير الأداء الاقتصادي تلك على نحو أفضل، مما يؤهل .بجدارة وموضوعية .ترجيح النظام الاقتصادي الأمثل للعمل به تحقيقاً لمصلحة الإنسانية على وجه العموم، ومصلحة الأمة الإسلامية بوجه خاص. ولتغطية ذلك فلا بد من طرح التساؤلات الآتية:

١ـ ما أهم معايير الأداء في الاقتصاد؟

٢ـ ما أثر العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة على معايير أداء الاقتصاد الإسلامي؟

وسوف يخصص لكل من هذين التساؤلين مبحث مستقل وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: أهم معايير الأداء الاقتصادي.

المبحث الثاني: أثر العلاقة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة على معايير الأداء في الاقتصاد الإسلامي.

## المبحث الأول
## أهم معايير الأداء الاقتصادي

تقتضي المقارنة العلمية العادلة تحديد معايير موحدة ثم تطبيقها على الأطراف محل المقارنة، كما تقتضي الاستقامة العلمية التأكيد على أن الأشياء والنظم في هذه الحياة الدنيا يختلط فيها جانبا الخير والشر والنفع والضر والحق والباطل، ومن ثمَّ وجب بيان هذين الجانبين معاً، ثم تكون العبرة بالغالب، بمعنى أنه إذا غلب جانب المصلحة على جانب المفسدة سُمِّي الأمر مصلحة، ولا يُلتفت إلى ما فيه من مفسدة، وبالمقابل إذا غلب جانب المفسدة على جانب المصلحة سُمِّي الأمر مفسدة، ولا يُلتفت إلى ما فيه من مصلحة.

والعمدة في ذلك هو ما قرره علماء الإسلام ومنهم الإمام أبو اسحق الشاطبي، إذ قال عن المصالح المبثوثة في هذه الدار من جهة تعلق الخطاب الشرعي بها: «... فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود، على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر»[1].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، الجزء ٢، ص ٢١.

وعلى هذا الأساس ستتم معايرة النظم الاقتصادية لبيان جوانب الخير والشر فيها ثم بيان الغالب منهما، ومن ثم الحكم بقبولها إذا غلب جانب الخير فيها، والحكم برفضها إذا غلب جانب الشر فيها.

هناك الكثير من معايير الأداء التي تُختبر بها النظم الاقتصادية، ولكن تقترح الدراسة استخدام أهم تلك المعايير، ثم اختبار مدى تحققها من خلال علاقة المصلحة الخاصة والمصلحة العامة بتلك المعايير في النظام محل المقارنة. وبناءً على نتيجة هذا الاختبار يتم الترجيح بين النظم الاقتصادية. على أن هذه المعايير من جهة أخرى هي أهداف تتوخَّاها النظم الاقتصادية المختلفة، ولكن تختلف كل منها في مدى تحقيقها.

**ومعايير الأداء الاقتصادي المقترحة هي على النحو الآتي:**

١. الكفاءة الاقتصادية.

٢. عدالة التوزيع.

٣. العالمية.

وفي ما يلي توضيح لكل من هذه المعايير من خلال المطالب الآتية:

## المطلب الأول
## معيار الكفاءة الاقتصادية

**١ـ مفهوم الكفاءة:**

هناك ثلاث مستويات للكفاءة حسب مستويات التحليل الاقتصادي: مستوى الوحدة الإنتاجية، ومستوى الصناعة، ومستوى الاقتصاد ككل. ولكن الذي يخص موضوع الدراسة في الأساس هو كفاءة تخصيص الموارد على مستوى الاقتصاد الكلي.

يمكن القول أن اقتصاداً ما قد حقق الحد الأمثل من الكفاءة إذا تمكن من استخدام كامل الموارد البشرية والمادية المتاحة بحيث يمكن إنتاج الحد الأقصى الممكن من السلع والخدمات التي تلبي الحاجات مع وجود درجة معقولة من الاستقرار الاقتصادي ومعدل نمو قابل للاستمرار، ويكمن معيار تحقق هذه الكفاءة في عدم القدرة على بلوغ نتيجة أفضل في نظر المجتمع دون وقوع حالات طويلة الأمد من اختلال توازن الاقتصاد الكلي، ودون استنزاف الموارد غير المتجددة أو إلحاق الأذى بالبيئة بما يعرض الحياة على الأرض للخطر[1]. وهذا الرأي هو ما ستعتمد عليه الدراسة في اختبار معيار الكفاءة الاقتصادية.

وبمعنى آخر فالكفاءة هي القدرة على تحقيق أقصى المخرجات من مدخلات محددة، أو القدرة على تحقيق الحجم نفسه باستخدام أدنى قدر من المدخلات. ويلاحظ أن ذلك يعبر عن الكفاءة الفنية في عملية الإنتاج، لكونه يحسب العلاقة بين الموارد والنواتج، دون اعتبار المعايير السلوكية للاقتصاد أو الوحدة الإنتاجية محل البحث.

وحيث إن أهم مبدأ في الفيزياء هو أن المادة لا تزداد ولا تفنى، فإجمالي الناتج المادي يكون دائما مساوياً لإجمالي المنتجات؛ لذا فإن التعريف الصحيح للكفاءة ليس

---

(١) انظر: د. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ص ٣٠. ٣١.
وانظر نفس المعنى تقريباً في: د. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ص ١٥٨.

هو: النسبة بين إجمالي «النواتج» وإجمال «المدخلات» (لأن هذه النسبة تساوي الواحد الصحيح بالضرورة)، بل هو: النسبة بين الناتج النافع وإجمالي المدخلات، وهذا يعني أنه لا بد من مقياس قيمي «للنفع» حتى يمكن قياس الكفاءة[1].

**٢ـ أنواع الكفاءة:**

هناك نوعان من كفاءة تخصيص الموارد: الأول: الكفاءة التخصيصية الجامدة (الثابتة أو الساكنة) وهي تحقيق نسب أعلى ما بين المخرجات أو الإنتاج من جهة والمدخلات أو التكاليف من جهة أخرى، والثاني:: الكفاءة التخصيصية الحركية وهي الإبقاء على معدل أعلى للنمو بمرور الوقت[2].

**٢ـ نطاق الكفاءة:**

تهدف كل النظم الاقتصادية إلى تحقيق الكفاءة من خلال منظومة القيم التي تحكمها فتسعى إلى تحقيق أقصى إشباع ممكن للحاجات باستخدام الموارد المتاحة. وبالرغم من أن تلك النظم لا تختلف في مبدأ تعظيم الأهداف، لكنها تختلف في نوعية الحاجات المطلوب إشباعها. وهنا تلعب القيم الدور الأساسي في تحديد تلك الحاجات وأولوياتها.

وبلا شك يرى كل نظام أنه يعمل بالرشد الاقتصادي (من وجهة نظره الخاصة) على تحقيق الكفاءة الاقتصادية. والنتيجة أن كل نظام اقتصادي يعتقد أنه يحقق كفاءة تخصيص الموارد بطريقته الخاصة.

وكما سلف القول فإن المعيار الصحيح هو معيار النفع والضر الذي يختلف باختلاف مفهوم الرشد، وهو ذو بعد قيمي محض، وهو المعيار الذي سيتم إعماله عند معايرة النظم الاقتصادية المقارنة.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٢) انظر: تشارلز وولف جونير، الأسواق أم الحكومات: الاختيار بين بدائل غير مثالية، ترجمة: د. علي حسين حجاج، مراجعة: د. غسان أومت، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م، ص ١٥٨.

وخلاصة القول أن كفاءة تخصيص الموارد تتطلب الإجابة عن سؤالين: ماذا ننتج؟ وكيف ننتج؟ بمعنى ما هي السلع والخدمات المطلوب إنتاجها وفق الأولويات الاقتصادية في المجتمع؟، وما هي الطريقة الفنية المناسبة لذلك الإنتاج؟. ولا شك أنها مسألة قيمية وفنية أيضاً تختلف حسب رؤية وفلسفة كل نظام ودرجة تطوره.

مما سبق يتبين أن معيار كفاءة تخصيص الموارد الاقتصادية يرتبط بالعناصر الآتية:

أ. تحديد الموارد الاقتصادية المتاحة.

ب. تحديد الحاجات المطلوب إشباعها.

ج. تحديد أولويات إشباع الحاجات.

د. تخصيص الموارد الاقتصادية على نحو يضمن إشباع الحاجات العامة والخاصة وفق أولوياتها.

## المطلب الثاني
## معيار عدالة التوزيع

هناك اختلافات واسعة وأشكال غموض كثيرة ناجمة عن تفسير العدالة وفقاً لكل من المعايير التالية: العدالة عندما تقيَّم على أنها المساواة في الفرص، العدالة على أنها المساواة في الدخل، العدالة على أنها المساواة التامة في الإنتاج ما لم يكن الابتعاد عن المساواة متطلباً أساسياً لضمان الفوائد لأولئك الذين يحظون بأقل قدر من المحاباة، والعدالة كمتطلب إلزامي قاطع يحدِّد أنه ما من عمل شخصي أو فردي سيكون منصفاً ما لم يطبَّق كقاعدة عامة تحكم سلوك الآخرين؛ والعدالة بمعنى العدالة الأفقية (معاملة الناس الذين هم في مواقع متساوية بطريقة متساوية)؛ والعدالة بمعنى العدالة العمودية (معاملة الذين ليسوا في مواقع متساوية بطريقة غير متساوية مناسبة)؛ والعدالة بمعناها الماركسي (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته)، والعدالة كما وردت في العهد القديم (الكتاب المقدس): «... العين بالعين»، أو العدالة كما وردت في العهد الجديد: «...أدر خدك الأيسر»[1]، أما في الشريعة الإسلامية فإن العدالة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور ديناً[2].

ومما سبق يتبين أن العدالة مفهوم نسبي يختلف من نظام لآخر حسب رؤيته للوجود.

أما التوزيع فمقصود به توزيع الدخل والثروة، ومعلوم أن الفكر الاقتصادي الوضعي قد وضع مرحلتين للتوزيع هي:

**المرحلة الأولى:** التوزيع الوظيفي، ويعني توزيع عوائد عناصر الإنتاج المختلفة: العمل والأرض ورأس المال. وهنا لا بد من وجود تفاوت في تلك العوائد بسبب

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ٤٧.

اختلاف القدرات والمهارات الفردية، واختلاف ما يملكه كل فرد من ثروة (نقدية أو عينية) تستخدم من ضمن عناصر الإنتاج.

أما **المرحلة الثانية**: التوزيع الشخصي، ويعني إعادة توزيع الدخل بين أفراد المجتمع خارج عملية الإنتاج مثل دعم الدولة للسلع والخدمات أو تسعيرها لصالح فئات معينة في المجتمع. وبالنظر إلى أن هذه المرحلة تدخل ضمن مفهوم العدالة المختلف عليه بين النظم الاقتصادية؛ فإن دوافع وكيفية إعادة التوزيع ستختلف حتماً.

يمكن القول أن اقتصاداً ما قد حقق الحد الأمثل من العدالة إذا ما تم إنتاج وتوزيع السلع والخدمات بطريقة تشبع إشباعاً كافياً حاجات جميع الأفراد وتوفر توزيعاً منصفاً للدخل والثروة، دون أن تؤثر سلبياً على حوافز العمل والادخار والاستثمار وروح المبادرة في مجال الأعمال[1]، وهو الرأي الذي ستعتمد عليه الدراسة في اختبار معيار عدالة التوزيع.

وخلاصة القول أن عدالة التوزيع تتطلب الإجابة عن سؤال: لمن يتم الإنتاج؟ بمعنى من سيُوزَّع عليهم إنتاج تلك السلع والخدمات، وبالطبع بعد عوائد العناصر المشاركة فيه. وهي أيضاً مسألة قيمية تختلف حسب رؤية وفلسفة كل نظام.

---

(١) انظر: د. محمد عمر شابرا، **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، ص ٣٠. ٣١.

وانظر نفس المعنى تقريباً في: د. محمد عمر شابرا، **مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي**، ص ١٢٨.

## المطلب الثالث
## معـــيار العالمـــية

والمقصود به هو مدى إمكانية تطبيق النظام الاقتصادي محل المقارنة في العالم كله، بمعنى مدى القبول الإنساني له في العالم، وهذا المعيار مركب من عدة عناصر يتعين وجودها في سياسة ذلك النظام، وأهم هذه العناصر هي:

أ ـ الغائية، ومعناها أن تكون للسياسة الاقتصادية أهداف واضحة تخدم الإنسانية عموماً لا شعب دون آخر، وذلك سواء على المدى القصير أو الطويل.

ب ـ ألا تكون سياسة أنانية فردية أو طبقية تحابي أصحابها على حساب الآخرين.

ج . أن تتمتع بالعمومية والتناسق، ومعناها أن تتناسق السياسة الاقتصادية مع مجالات الحياة المختلفة كالمجالات الاجتماعية والدينية والسياسية والعسكرية وغيرها.

د . أن تتمتع بالمرونة، ومعناها تحقق قدرة السياسة الاقتصادية على التكيف وفق الظروف الزمانية والمكانية المتغيرة للمجتمع الذي يطبقها بحيث تحافظ على تحقيق أهدافها على نحو أمثل، ودون أن تفقد تلك السياسة ذاتيتها المستقلة.

هـ . الديمومة: والمقصود بها مدى قدرة السياسة الاقتصادية على الاستمرارية وإثبات وجودها على أرض الواقع إذا تهيأت لها الظروف المناسبة لتطبيقها، وبمعنى آخر قدرة تلك السياسة على تحقيق أهدافها باستمرار.

## المبحث الثاني
## أثر العلاقة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة
## على معايير الأداء في الاقتصاد الإسلامي

سيتم من خلال هذا المبحث اختبار مدى تحقيق الاقتصاد الإسلامي لمعايير الأداء الاقتصادي المشار إليها في هذا الفصل من خلال أثر العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة من حيث التناسق أو التعارض على تلك المعايير، وذلك على النحو الآتي:

### المطلب الأول
### الكفاءة الاقتصادية

العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي إما أن تكون علاقة تناسق وانسجام فيمكن الجمع بين المصلحتين معاً، وهذا في الظروف العادية، وإما أن يكون هناك تعارض بين المصلحتين ويتعذر الجمع بينهما، فيلجأ إلى ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وهذا في الظروف الاستثنائية مثل الحرب والمجاعة والأزمات الاقتصادية.

وفي هاتين الحالتين: التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وترجيح المصلحة العامة، يحقق الاقتصاد الإسلامي الكفاءة الاقتصادية على نحو أمثل وذلك للأسباب الآتية:

١. الحرية الاقتصادية المنضبطة وسيلة لضمان تخصيص الموارد على نحو أمثل، حيث يمتنع المنتج بدافع ذاتي عن إنتاج السلع والخدمات الضارة، كما تمتنع العقود والمعاملات الظالمة، كالعقود الربوية بأنواعها والغش والغرر وتلقي الجلب ونحو ذلك.

٢. دور الدولة في مراقبة الحرية الاقتصادية والتزامها بالضوابط الشرعية كفيل بمنع أي انحراف في سيرها، مما يضمن استمرار تخصيص الموارد الخاصة على نحو أمثل.

٣ـ تنظيم الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة ضمان لتخصيص الموارد الاقتصادية للأمة بين هذه الملكيات على نحو أمثل، حيث لا تداخل بين هذه الأنواع الثلاثة، ومن ثم يعمل كل منها بحافز إنتاجي يؤهله لأن يعود الكسب على عنصر العمل مباشرة مما يتلاءم مع الفطرة الإنسانية المجبولة على حب المال والتملك الخاص.

٤ـ دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي في ما يتعلق برعاية ورقابة المصلحة الخاصة يعمل على تقويم أي خلل في سيرها مثل منع إنتاج المواد الضارة (منع التبذير)، ومنع إهدار الموارد حتى في إنتاج المواد النافعة (منع الإسراف)، مما يضمن استمرارها في اتجاه تخصيص الموارد على النحو الأمثل، وقد امتلكت الدولة من السياسات والصلاحيات ما يؤهلها لهذه المهمة على خير وجه.

٥. تشريع الحجر على مال السفيه (وهو مال خاص) ضماناً لاستخدام ذلك المال على نحو أمثل، وكذلك تشريع الحجر على مال اليتيم (وهو مال خاص) حتى يبلغ الرشد ضماناً لاستخدام ذلك المال على نحو أمثل.

٦. وفي حين أن أكفأ استخدام للموارد في علم الاقتصاد التقليدي يتحدد حسب أمثلية باريتو، فإن هذا يتحدد في الاقتصاد الإسلامي حسب المقاصد الشرعية، فكل استخدام يعيق تحقيق المقاصد يدخل في التبديد أو عدم الكفاءة[1]، حيث إن دور الدولة الاقتصادي في الإسلام ينطلق من قاعدة: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، وهو ضمان للالتزام بالإنتاج وفق أولويات مقاصد الشريعة: الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات، وهو أكفأ نظام لتخصيص الموارد بما يلبي حاجات المجتمع من الأهم ثم المهم، وهكذا.

٧ـ منع الاحتكار بوازع ذاتي أو بوازع سلطاني (دور الدولة في منعه) كفيل بامتناع تركز الموارد تحت سيطرة فرد أو فئة معينة، وبالتالي يُدرء الفساد بمنع

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٢.

الاحتكار، والنتيجة أنه لن يبقى أمام الموارد سوى الإنتاج بالمنافسة وفق مفهومها الإسلامي، وبالتالي يتم تخصيصها على نحو أمثل.

٨ـ يعد تنظيم الإحياء والإقطاع من وسائل تخصيص الموارد على نحو أكفأ حيث يشترط العمل لتملك الأرض محل الإحياء، وهو حرص على تشغيل مورد الأرض على نحو أمثل.

٩ـ إعمال القواعد الشرعية عند ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة يكفل تخصيص الموارد على نحو أكفأ، حيث تتحقق أقصى منفعة عامة مع أقل تضحية للمصلحة الخاصة، حيث المنافع العامة متعدية وبالتالي محصلة المنفعة أكبر، بل وقد يستفيد صاحب المصلحة الخاصة التي تمت التضحية بها من المنفعة العامة باعتباره فرداً في المجتمع له الحق في الإفادة منها، في حين أن المصلحة الخاصة ذات منفعة قاصرة.

وخلاصة القول أن التنظيم الإسلامي للمصلحة الخاصة والمصلحة العامة والضوابط الشرعية الحاكمة لهما والعلاقة بينهما من تناسق هاتين المصلحتين حال التعارض وإمكانية التوفيق، أو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة حال استحكام التعارض وتعذر التوفيق بينهما، كل هذا كفيل بتحقيق كفاءة تخصيص الموارد الاقتصادية على نحو أمثل.

## المطلب الثاني
## عدالة التوزيع

١. يحقق الاقتصاد الإسلامي عدالة التوزيع من خلال رؤيته للمصلحة الخاصة والمصلحة العامة والعلاقة بينهما والتي تقتضي تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض وتعذر التوفيق بينهما. إنه لأجل العدالة، قام العلماء، خلال العصور المتتالية، بوضع عدد من القواعد الفقهية التي يمكن أن تساعد على تحقيق الرفاه للجميع، بطريقة عادلة ومتوازنة، ومن هذه القواعد:

يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام (المادة ٢٦)

الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧).

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما (المادة ٢٨).

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (المادة ٣٠).

الضرر يدفع بقدر الإمكان (المادة ٣١).

جميع هذه القواعد لا ريب أنها تتصادم مع أمثلية باريتو، التي لا تعترف بأي حل يتطلب تضحية من جانب القلة (الأغنياء) لزيادة رفاه الكثرة (الفقراء)، وعلى هذا فإن هذا المفهوم لا يمكن، تحت أي ظرف، أن يحتل مكانة عالية في علم الاقتصاد الإسلامي، كما هو في علم الاقتصاد التقليدي[1].

٢. نظام الملكية في الإسلام القائم على أن العمل أساس التملك الخاص هو أضمن نظام لعدالة توزيع الثروة في مرحلة ما قبل الإنتاج، إذ يجعل الملكية الخاصة مبنية على أساس موضوعي عادل ناشيء عن اختلاف القدرات والمهارات بشرط تكافؤ الفرص.

٣. تنظيم عوائد عناصر الإنتاج في مرحلة الإنتاج بأن يكون أجر الكفاية متضمناً

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

في عائد عنصر العمل، وأن يكون عائد رأس المال وفق نظام المشاركة عملاً بقاعدة: الغنم بالغرم، وتنظيم عائد عنصر الأرض مشاركة أو ريعاً، كل هذه الدخول منظمة على نحو يحقق العدالة على نحو أمثل.

٤. إعادة توزيع الدخل والثروة من خلال آليات إعادة التوزيع في مرحلة ما بعد الإنتاج تعمل على تلافي أي خلل في المرحلتين السابقتين للتوزيع، وتكفل بذلك تحقيق العدالة على نحو أمثل.

٥. من تطبيقات عدالة توزيع الثروات في الإسلام، يعد عمل الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بشأن أرض السواد في بلاد الفتوح تحقيقاً لعدالة توزيع الثروة بين الأجيال.

٦. من تشريعات الإسلام يعد تنظيم الحمى من وسائل تحقيق عدالة التوزيع التي تحمي المصالح العامة ومصالح الفقراء.

٧. تعد الزكاة والوقف والصدقات تنظيمات متنوعة ما بين الإلزام والاختيار تعمل على تحقيق عدالة التوزيع وإنصاف الفئات المستحقة لها.

٨. يعد التوظيف وفق الضوابط الشرعية من وسائل تحقيق العدالة لخدمة الصالح العام ومساعدة غير القادرين في حال عدم كفاية الزكاة والوسائل الاختيارية الأخرى.

٩. كفالة تحقيق حد الكفاية لكل أفراد الدولة الإسلامية (مسلمين وغير مسلمين) دليل على حرص الإسلام على تحقيق العدالة والعيش الكريم، وفي تنوع وسائل تحقيق هذا الحد من دور الفرد ذاته إلى التكافل الاجتماعي إلى الضمان الاجتماعي حرص على ضمان تحقيقه على نحو تام.

١٠. هناك علاقة تناغم وانسجام بين عدالة التوزيع والكفاءة الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي، على عكس العلاقة بينهما في الاقتصاد الوضعي التي تتسم بالتعارض. ولذا فإن تحقيق عدالة توزيع الدخل والثروة في الاقتصاد الإسلامي

يفضي إلى تحقيق كفاءة تخصيص الموارد على نحو أمثل، حيث إن تحقيق العدالة بامتناع وقوع الظلم والغبن يوجد الحافز على العمل والتشغيل الكامل للموارد، ومن ثم تخصيصها على نحو أمثل، كما أن كفاءة تخصيص الموارد من شأنها أن تعطي كل ذي حق حقه، من خلال مبدأ العمل أساس الملكية والتشريعات الأخرى المنظمة للتملك كالميراث والهبة والوصية، فكلها تكفل تحقيق العدالة في توزيع الثروة.

وخلاصة القول أن التنظيم الإسلامي للمصلحة الخاصة والمصلحة العامة والضوابط الشرعية الحاكمة لهما والعلاقة بينهما من تناسق هاتين المصلحتين حال التعارض وإمكانية التوفيق، أو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة حال استحكام التعارض وتعذر التوفيق بينهما، كل هذا كفيل بتحقيق عدالة توزيع الدخل والثروة، وأن تحقيق عدالة التوزيع يفضي إلى تحقيق الكفاءة الاقتصادية، وهو الأمر المستبعد في الاقتصاد الوضعي.

## المطلب الثالث
## العالميـــــــة

أ ـ الغائيـة: يهـدف الاقتـصاد الإسـلامي (ومـن سياسـاته المـصلحة الخاصـة والمصلحة العامة وتنظيم العلاقة بينهما) إلى الغاية الأسمى في الوجود كله وهي عبادة الله ﷻ، وفي هذا الصدد فإنه من ناحية عقدية يعد الاقتصاد الإسلامي النظام الوحيد المناسب للشعوب الإسلامية.

وفي سبيل تحقيق العبودية لله ﷺ تعمل السياسات الاقتصادية الإسلامية على عمارة الأرض أو التنمية الاقتصادية، وهذه غاية تسعى لها كل شعوب الأرض وتوضع لها الخطط القصيرة والطويلة الأجل، والتنمية الاقتصادية، مع اختلاف مفاهيمها ومكوناتها في الإسلام عن النظم الوضعية، دليل قاطع على أن السياسة الاقتصادية الإسلامية والتي تتعلق بموضوع المصلحة تخدم الإنسانية عموماً، بل إن مما تتميز به هذه السياسة أنها تحقق التنمية الشاملة بما يفيد الإنسان سواء في الأشياء أو النظم وتمتنع عما يضره، وفي ذلك مطلق النفع له، وهو الأمر المستبعد في نظريات وسياسات التنمية في الاقتصاد الوضعي.

ب ـ تبين من مناقشة الملكية وعدالة التوزيع أن السياسة الاقتصادية الإسلامية تهدف إلى إعطاء كل ذي حق حقه، وبالتالي فإنها لا تحابي فئة على حساب أخرى، فهي ليست سياسة أثرة بل تسمو بالمسلم إلى أرقى مدارج العلاقات الإنسانية وهو الإيثار، ولعل التضحية بالمصلحة الخاصة وتقديم المصلحة العامة، وكذا التكاليف الشرعية المالية المفروضة على الأفراد القادرين تجاه الآخرين من غير القادرين مما يعد خير دليل على ذلك.

وفي الاقتصاد الإسلامي ـ كغيره من النظم الإسلامية ـ لا وجود لمعنى الطبقية وهو مفهوم وضعي بغيض يكرس العنصرية ويزرع الأحقاد والعداوات ويلغي معاني الأخوة الإنسانية. والمعروف في الإسلام أن الناس درجات وذلك لغاية إلهية

يمثلها مبدأ التسخير وهو المبدأ المحرك للعمران البشري ومهمة الاستخلاف. وفي الإسلام فإن التفاوت بين الناس وتقسيمهم إلى درجات مبني على الاعتراف بالملكية الخاصة وهذه بدورها مبنية على أسس موضوعية أهمها العمل، ومن ثم فهذا التفاوت موضوعي لا محاباة فيه لطرف على حساب آخر، وهو وسيلة لتحقيق التكافل بين عناصر الإنتاج، فقوة العمل وملكية رأس المال أو الأرض تتفاوت من فرد إلى آخر، وبتفاعل هذه القدرات والمهارات والإمكانات المختلفة تكون عمارة الأرض. وبالمقابل فإن التفاوت المبني على أسباب غير مشروعة للتملك كالربا والغش والاحتكار هو أمر مرفوض في الإسلام.

ج. العمومية والتناسق: يتميز المفهوم الإسلامي للمصلحة بالشمول والعموم في الموضوع والزمان والمكان، حيث يضم الجانبين المادي والروحي، والدنيوي والأخروي. ويتسع لمعنى الصلاح في الكون كله، وذلك كما تبيَّن عند تأصيل مفهوم المصلحة. كما يتناسق هذا المفهوم مع المجالات الأخرى الدينية والاجتماعية والسياسية والعلمية وغيرها، فكل هذه المجالات تتكامل لتحقيق غاية الإنسان من الوجود وهي عبودية الله ﷻ. وبهذا فإن العلاقة بين المصلحتين الخاصة والعامة تنسجم تماماً مع مجالات الحياة المختلفة، لأن الرؤية الإسلامية شاملة ومتوازنة في نظرتها لكل جوانب الحياة. وهذا التميز مفقود تماماً في النظم الوضعية التي تعتمد الرؤية العلمانية المادية وتهمش كل ما هو روحي وديني ولا تعترف بالغيبيات، وهي بذلك تنزع الإنسان من صفته الإنسانية وتجعله مجرد كائن مادي يستهلك دون هدف، وهو ما عبر عنه بمفهوم الإنسان الاقتصادي وما يهمه هو إشباع رغباته وملذاته.

د. المرونة: تتميز العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة بالمرونة، فهي تحقق تناسق المصلحتين في الظروف العادية، كما أنها تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة حلاً لتعارض المصالح في حالات الطوارئ والأزمات الاقتصادية، وهي وقائع لا تخلو منها الحياة، مما يعني أن هذه السياسة كغيرها من السياسات الاقتصادية الإسلامية تتكيف مع ظروف المجتمع المتغيرة العادية والاستثنائية،

وتحقق أهدافها على نحو أمثل، كما ظهر في بحث كفاءة تخصيص الموارد عندما تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وذلك من دون أن تفقد تلك السياسة ذاتيتها المستقلة، لأن حلولها جزء منها.

هـ ـ الديمومة: عندما تهيأت الظروف المناسبة لتطبيقها استمرت السياسة الاقتصادية الإسلامية المتعلقة بالمصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فنتج عن التناسق بينهما أن عمَّ الرخاء وانتشر العمران ولم تهتز اقتصادات بلاد الفتوح عندما طبقت فيها تلك السياسة، بل زادت نماءً. كما أن أوقات الشدة والأزمات الاقتصادية تكيفت معها السياسة الاقتصادية الإسلامية مقدمة المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ونجحت في الخروج بسلام من تلك الظروف الصعبة، ولعل سياسة الخليفة عمر بن الخطاب لمواجهة المجاعة عام الرمادة خير دليل على ذلك.

ونظراً للقبول الإنساني الفطري للإسلام فقد انتشر في كثير من بقاع العالم بسبب حركة التجارة الإسلامية، كما هو الحال في كثير من دول اسيا كإندونيسيا، وكثير من دول أفريقيا. وهذا الدفع الذاتي للإسلام حمل معه سياساته الاقتصادية، بل لقد كانت هذه من وسائل الدعوة، حيث أعجب المتعاملون الأجانب آنذاك مع التجار المسلمين بالضوابط الشرعية في مجال السوق مثل تحري الحلال والعدل وإيفاء الكيل والميزان ومنع الربا والغش والغرر والاحتكار وغير ذلك مما تتميز به المعاملات الإسلامية، كل هذا جعل الكثيرين من هؤلاء الأجانب يتخذون الإسلام ديناً لهم، مما أعطى للمعاملات الإسلامية الاستمرار والديمومة على المستوى الفردي على الأقل إذا لم تطبقه الدولة. ومن أهم تنظيمات العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة كانت الزكاة والميراث والوقف والصدقات تشريعات إسلامية وجدت أينما وجد مسلمون، بغض النظر عن مدى الالتزام بها نظراً لغياب الدور الاقتصادي للدولة الإسلامية في كثير من الأحيان وعلى مر العصور المختلفة.

وخلاصة القول أنه انطلاقاً من عالمية الإسلام، فإن الاقتصاد الإسلامي، وهو أحد مبادئه الأساسية، ومن مكونات هذا النظام سياسة المصلحة الخاصة والمصلحة

العامة والعلاقة بينهما، فإن هذه السياسة مؤهلة للقبول الإنساني العام لأنها تنسجم مع الفطرة السليمة للإنسان. والسياسة الاقتصادية الإسلامية إنسانية من الطراز الأول، إذ تنبذ الأنانية ولا تعترف بالطبقية، وتتسم بالعمومية والتناسق مع جوانب الحياة المختلفة، وتتميز بالمرونة وتتكيف مع كل الظروف المتغيرة، وكلما تهيأت لها الظروف المناسبة لتطبيقها استمرت وعم نفعها.

ولا شك أن هذه المواصفات القياسية في السياسة الاقتصادية الإسلامية تعد من المشتركات الإنسانية، بدليل أن كل النظم الاقتصادية الوضعية تدَّعي أن لها صفة العالمية، دون أن تحققها على أرض الواقع. ويتأكد ذلك بالإحالة إلى نموذج الاشتراكية الذي ادَّعى أنه نظام عالمي يحقق الخير للبشرية وتم فرضه بالقوة على كثير من شعوب الأرض، وفي النهاية سقط وانهار غير مأسوفٍ عليه. كما يتأكد ذلك أيضاً بالإحالة إلى نموذج العولمة المعاصر، والذي يحاول أصحابه فرضه بالقوة، ومع ذلك تناهضه مختلف شعوب العالم، وهو يعاني حالياً من إحدى أزماته الدورية وهي الأزمة المالية العالمية، وبالتالي لا يلاقي القبول الإنساني العام بسبب رؤيته العلمانية المادية المتناقضة مع الفطرة الإنسانية، وكذلك بسبب فشله في مواجهة أزماته الاقتصادية والخروج بالإنسان إلى بر الأمان والعيش الكريم، وفي النهاية فإن العبرة ليست بالإعلان عن الشيء، بل بتطبيقه عملياً وقبوله إنسانياً.

إن الاقتصاد الإسلامي (ومن مكوناته سياسة المصلحة الخاصة والمصلحة العامة والعلاقة بينهما) هو البديل الاقتصادي الإنساني الصالح للحياة، وعلى الشعوب التي تجرعت مرارة الاشتراكية وتعاني الآن من ضيم الرأسمالية أن تعمل بهذا النظام البديل لأنه يحقق التخصيص الأمثل لمواردها الاقتصادية والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والعدالة في توزيع الثروة والدخل في المجتمع. ولا شك أن هذه الأهداف تسعى كل الشعوب إلى تحقيقها.

ومن باب أولى فإن على المسلمين تفعيل سياسات الاقتصاد الإسلامي كاملة لأنها مسألة تتصل بالعقيدة وأداء أمانة الاستخلاف قبل كل شيء.

**وفي ختام هذا الفصل يمكن استنتاج الآتي:**

أجريت المقارنة بشأن أثر علاقة المصلحة الخاصة والمصلحة العامة على معايير الأداء الاقتصادي في الاقتصاد الإسلامي وفق معايير موحَّدة هي: معيار كفاءة تخصيص الموارد الاقتصادية، ومعيار عدالة توزيع الدخل والثروة، ومعيار العالمية. وتبين أن الاقتصاد الاشتراكي فشل في تحقيق هذه المعايير عندما كان في كامل عنفوانه، بدليل أنه انهار منذ عقدين من الزمان.

كما تبين أيضاً أن الاقتصاد الرأسمالي فشل في تحقيق هذه المعايير وهو الآن يمثل القطب الكوني الواحد بدليل أنه يعاني من الأزمة المالية العالمية دون حل منقذ منها. أما ما حققه من كفاءة اقتصادية ممثلة في التطور العلمي والتقني المتسارع فهو في حقيقته كفاءة اقتصادية من منظور الداروينية الاجتماعية ومنطق الحق للقوة لا من المنظور الإنساني ومنطق العدل.

وتبين أيضاً من هذه المقارنة أن الاقتصاد الإسلامي من خلال موضوع الدراسة مؤهل لتحقيق الأمثلية في كفاءة تخصيص الموارد الاقتصادية وعدالة توزيع الدخل والثروة، وتحقيق العالمية والقبول الإنساني العام، وذلك باختبار هذه المعايير نظرياً من خلال بعض التشريعات الإسلامية في هذا المجال، وعملياً من خلال بعض التطبيقات الاقتصادية.

وبهذا اجتازت السياسة الاقتصادية الإسلامية موضوع المقارنة اختبار هذه المعايير بجدارة، الأمر الذي يرجحها على غيرها من السياسات الاقتصادية الوضعية لقيادة الحياة الإنسانية بالعدل والخير والسلام.

# خاتمـــة الدراســـة

**أولا: نتائج الدراسة:**

يمكن أن تخلص الدراسة من خلال بحث موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي إلى عدد من النتائج على النحو الآتي:

١ـ نظراً لشمول وعالمية الرؤية الكونية في الإسلام فإن مفهوم المصلحة يتسع زماناً ومكاناً وموضوعاً، فيسهم بذلك في حل مشكلة التعارض بين المصالح، حيث إن المنظور الأخروي هو المدى الذي يستوعب مفهوم المصلحة، ومن ثم فإن التضحية بالمصلحة الذاتية في الدنيا لا يعد خسارة في نظر المسلم، بل هو مربح له في دار البقاء الدار الآخرة. وهكذا في التأسيس النظري لمفهوم المصلحة في الاقتصاد الإسلامي يتجلى التميز والتفوق بجدارة، حيث يشمل كل الأبعاد المتعلقة بالإنسان من مادية وروحية دنيوية وأخروية، وبهذا فإنه المفهوم الحقيقي الملائم للإنسان. وذلك على العكس من مفاهيم الاقتصاد الوضعي كمذهب المنفعة والإنسان الاقتصادي وغيرها من المفاهيم القاصرة المشحونة بالبعد المادي فقط والتي لا تمثل حقيقة الإنسان.

٢ـ نظراً لرؤية الإسلام المتوازنة إلى الأشياء والنظم، فإن الحرية الاقتصادية ودور الدولة الاقتصادي أصلان ولكل مجاله، كما أن الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة كلها أصول ولكل منها مجاله، كما أن مراحل توزيع الثروة والدخل في ترتيب واتساق دقيق بشكل يضمن تحقيق العدل بين الأفراد وبين الأجيال. وهكذا فإن التنسيق بين المصلحتين الخاصة والعامة يتجلى بوضوح من خلال إعمال خصائص الاقتصاد الإسلامي وأصوله المشار إليها آنفاً.

٣. الاقتصاد الإسلامي لا يزعم التناسق الدائم بين المصالح، ولا يعترف بوجود تعارض بين المصالح ثم لا يسعى إلى حل هذا التعارض كما هو حال الفكر الاقتصادي الوضعي، بل إن الاقتصاد الإسلامي يعترف بوجود مشكلة تعارض المصالح لا سيما في حالات الحروب والأزمات، ولكنه يسعى إلى حلها بواقعية

وبعدالة. لهذا وضعت القواعد الشرعية ما يكفل بحل مشكلة التعارض بين المصالح في حال وجودها، وهي قواعد منبثقة من روح الشريعة الإسلامية وتتوخى مصلحة الإنسان، وهي قواعد واقعية تم تطبيقها في أوقات الأزمات التي طرأت على الدولة الإسلامية، وكفلت بذلك لها الخروج من تلك الأزمات بسلام، محافظة بذلك على مقاصد الشريعة، مما يدل على نجاحها في التطبيق بجدارة.

٤ـ أثبتت الدراسة أن إدارة الاقتصاد الإسلامي للمصلحة الخاصة والمصلحة العامة سواء بتحقيق كل منهما والتنسيق بينهما أو بحل التعارض بينهما إن وجد، كل هذا يحقق معايير الأداء الاقتصادي والتي اختارت الدراسة منها أهم تلك المعايير أو بالأحرى بما سمح به مجال البحث وحجمه. فثبت من خلال ذلك أن العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة تحقق الكفاءة الاقتصادية كما تحقق عدالة توزيع الثروة والدخل، وتحقق أيضاً الشمول والعالمية. وبالمقابل فشلت المدارس والنظم الاقتصادية الوضعية في تحقيق ذلك والواقع خير شاهد عليها. وبهذا تضع الدراسة بكل قناعة نتيجة نهائية هي أن الاقتصاد الإسلامي هو البديل الأمثل الملائم للإنسانية.

**ثانيا: التوصيات:**

يمكن أن تخلص الدراسة من خلال بحث موضوع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي إلى عدد من التوصيات على النحو الآتي:

١ـ توصي الدراسة الباحثين في الاقتصاد الإسلامي بالاعتماد على منهج مقاصد الشريعة في أبحاثهم العلمية لأنه المنهج المستوعب للتطور المتلاحق وهو الملائم لكل زمان ومكان، والمنهج المقاصدي يتميز بالمرونة والتنظيم الدقيق، مما يجعل إعماله في مجال الاقتصاد خير وسيلة للتغلب على المشكلات التي تطرأ على المجتمع بشكل يحقق مصلحة الإنسان وسعادته.

٢ـ توصي الدراسة بضرورة التأصيل الإسلامي لمفاهيم الاقتصاد، وعدم الانجرار وراء المفاهيم الوضعية التي تحمل مكونات غريبة عن المجتمع المسلم، وهي مهمة وإن كانت شاقة بسبب طغيان مناهج التعليم والبحث الغربيين على مؤسسات التعليم والبحث العلمي في بلاد المسلمين، إلا أنه لا بد من بناء المفاهيم الإسلامية وترسيخها قبل الولوج إلى ساحة البحث والدراسة.

٣. توصي الدراسة صناع القرار الاقتصادي بضرورة العمل بالقواعد الشرعية من خلال وضعها في صورة قوانين سارية، والاستفادة في ذلك من النماذج التطبيقية لها مثل مجلة الأحكام العدلية، ويقيناً فإن إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية ومنها القواعد الشرعية في مجال الاقتصاد هو الضامن لاستقرار النظم في البلاد الإسلامية، حيث إن الشعوب المسلمة لن تعترض على الشريعة في حين أنها تعترض على القوانين الوضعية المخالفة للشريعة. وبهذا فإن من يبحث عن الاستقرار والسلام والعدل يجده في الشريعة الغراء لا في سواها.

وما توفيقي إلا بالله

## المصادر والمراجع

**أولاً: القرآن الكريم.**

**ثانياً: كتب التفاسير وعلوم القرآن:**


(١) ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة: مكتبة النهضة العربية.

(٢) ابن كثير، تفسير ابن كثير، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٣) محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

(٤) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م.

(٥) محمد الأمين الشنقيطي أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٦) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٧) المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٨) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٩) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، الرياض: وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

(١٠) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د. ت.

(١١) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، د. ت.

**كتب الحديث:**

(١٢) صحيح البخاري، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٣) صحيح مسلم، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٤) سنن أبي داود، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٥) سنن الترمذي، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٦) سنن ابن ماجة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٧) صحيح ابن حبان، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٨) مسند أحمد، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٩) موطأ مالك، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

**كتب شروح وتصحيح الحديث:**

(٢٠) صحيح وضعيف سنن أبي داود، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢١) الألباني، مشكاة المصابيح، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٢) الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٣) تحفة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٤) الألباني في صحيح وضعف ابن ماجة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٦) ابن حجر، فتح الباري، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٨) المنتقى، شرح الموطأ، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٢٩) الألباني، السلسلة الصحيحة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

**كتب المعاجم واللغة العربية:**

(٣٠) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى.

(٣١) أحمد المقري الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: دار القلم.

(٣٢) معجم مقاييس اللغة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٣٣) الصحاح في اللغة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٣٥) الجرجاني، التعريفات، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٣٦) محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤١٠هـ.

(٣٧) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨م.

(٣٨) د. بكر عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية، الرياض: دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ = ١٩٧٩م.

**الموسوعات:**

(٣٩) الموسوعة الفقهية الكويتية، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

**كتب الفقه وأصول الفقه ومقاصد الشريعة:**

(٤٠) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: دار السنة المحمدية، ط٢، ١٣٦٩هـ.

(٤١) ابن تيميه، الفتاوى، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٢) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف، ج ٣٤.

(٤٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٦) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٧) الشاطبي، الاعتصام، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٤٨) الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، د. ط.

(٤٩) الشافعي، الأم مع مختصر المزني، ج ٤، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

(٥٠) السيوطي، الأشباه والنظائر، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٥١) السيوطي، الحاوي للفتاوى، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٥٢) عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت: مؤسسة الريان، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م.

(٥٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٥٤) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٥٦) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٥٧) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، إشراف بكر بن عبدالله أبوزيد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، م١، ط١، ١٤٢٨هـ.

(٥٨) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

(٥٩) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد عبيد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، ١٣٩٠هـ = ١٩٧١م.

(٦٠) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، القاهرة: مكتبة الجندي، د. ت.

(٦١) الغزالي، إحياء علوم الدين، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٦٢) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، الجزء ٥، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م.

(٦٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الجزء ١، بيروت: دار الفكر، ١٢٥٥هـ.

(٦٤) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية.

(٦٥) عضد الدين الأيجي، شرح مختصر منتهى الأصول لابن الحاجب، مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل، الجزء ٢، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

(٦٦) د. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

(٦٧) د. عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ = ١٩٩٦م.

(٦٨) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١هـ = ٢٠٠١م.

(٦٩) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، القاهرة: محمد علي صبيح، ١٣٨٧هـ = ١٩٨٦م.

(٧٠) شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، حققه وراجعه السيد سابق، الجزء الأول، بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

(٧١) د. يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ = ٢٠٠٠م.

(٧٢) شهاب الدين بن أحمد إدريس القرافي، الفروق، ج ٢، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٤٥هـ.

(٧٣) محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

(٧٤) الشيخ محمد الخضري بك، أصول الفقه، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م.

(٧٥) د. صوفي حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م.

(٧٦) د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤.

(٧٧) الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الدعوة. شباب الأزهر، د. ت، الطبعة الثامنة.

(٧٨) ـــــــــــــ، السياسة الشرعية، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

(٨٠) د. أحمد عليوي حسين الطائي، الموازنة بين المصالح: دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، عمان: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٧م.

(٨١) د. يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٥)، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

(٨٢) انظر: عبد النور بزا، مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

(٨٣) محمد المختار السلامي، القياس وتطبيقاته المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم (١٥)، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.

(٨٤) د. عز الدين بن زغيبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٠م.

(٨٥) د. محمد كمال الدين إمام، أصول الحسبة في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة: دار الهداية، ط ١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

(٨٦) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق د. عبد العظيم الديب. عني بنشره عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، قطر: وزارة الأوقاف، ط ١، ١٤٠٠هـ.

(٨٧) لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، كراتشي: نور محمد، كار خانة تجارت كتب، آرام باغ، د. ت.

(٨٨) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٨٩) ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق د.عبد الله التركي وآخرون، القاهرة: مطبعة هجر، ط ١، ١٤٠٨هـ.

(٩٠) محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج ١١، الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ.

(٩١) ابن العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ج ٨، الرياض: دار الوطن، دار الثريا، ١٤١٣هـ.

(٩٢) ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، ج ٧، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م.

(٩٣) د. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج ١، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.

(٩٤) الشهرستاني: الملل والنحل، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٩٥) علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(٩٦) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دمشق، ١٩٦١م.

(٩٧) د. الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال إيضاح المسالك للونشريسي (٩١٤هـ) وشرح المنهج المنتخب للمنجور (٩٧٥هـ)، ط ١، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

(٩٨) د. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط ٢، الرياض: دار بلنسية، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٣م.

(٩٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق إحسان عباس، ج ٣، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٦٨م.

(١٠٠) د. حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ١٤١٣ هـ.

كتب إسلامية متنوعة:

(١٠١) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ٢، د. ت.

(١٠٢) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٠٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٠٤) د. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية،بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣م.

(١٠٥) محمد ناصر الدين الألباني، منزلة السنة في الإسلام، (المكتبة الشاملة الإصدار ٣,٢٤).

(١٠٦) د. إبراهيم البيومي عانم وآخرون، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، جزءان، إشراف د. علي جمعة محمد، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم د. طه جابر العلواني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

(١٠٧) إسلامية المعرفة، المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

(١٠٨) د. محمد شوقي الفنجري، جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي الإسلامي وصيغة التوازن بين المتناقضات، الرياض: دار ثقيف للنشر والتأليف، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

(١٠٩) د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م.

(١١٠) د. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكلية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساسي للإصلاح الإنساني، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

(١١١) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

كتب اقتصاد إسلامي:

(١١٣) د. محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي، القاهرة: دار آفاق الغد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩م.

(١١٥) د. علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، بلبيس: مكتبة دار القرآن، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة السابعة، ٢٠٠٢.

(١١٦) د. عبد الحميد براهيمي، العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٧.

(١١٧) د. حسن صالح العناني، خصائص إسلامية في الاقتصاد، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي.

(١١٨) د. رفعت السيد العوضي، التخطيط الاقتصادي في الإسلام مع دراسة عن أدبيات في التخطيط الاقتصادي، مذكرة داخلية، ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥م.

(١١٩) د. رفعت السيد العوضي، النظام المالي الإسلامي، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥م.

(١٢٠) د. رفعت السيد العوضي، عالم إسلامي بلا فقر، مذكرة داخلية.

(١٢١) د. السيد عطية عبد الواحد، دور السياسة المالية الإسلامية في تحقيق التنمية الاقتصادية والتوزيع العادل للدخول والتنمية الاجتماعية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٣م.

(١٢٢) أبو عبيد القاسم ابن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، ١٩٧٥م.

(١٢٣) حميد ابن زنجويه، كتاب الأموال، تحقيق د. شاكر ذيب فياض، ج ١، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإنسانية، ط ١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

(١٢٤) أبو يوسف، الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، ط ٥، ١٣٩٦هـ.

(١٢٥) د. رفعت السيد العوضي، تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، المساهمة العربية العقلانية، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.

(١٢٦) د. محمد عبد الله العربي، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، دراسات في الإسلام، ع ٣٤، السنة الرابعة، محرم ١٣٨٤هـ = مايو ١٩٦٤م.

(١٢٨) د. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٦م.

(١٣٠) د. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة د. محمد زهير السمهوري، مراجعة د. محمد أنس الزرقاء، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية، سلسلة إسلامية المعرفة (١٤)، شوال ١٤١٦هـ = شباط ١٩٩٦م.

(١٣١) د. محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ترجمة: د. رفيق يونس المصري، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ = تموز (يوليو) ٢٠٠٤م.

(١٣٣) د. محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، ترجمة سيد محمد سكر، مراجعة د. رفيق يونس المصري، سلسلة إسلامية المعرفة (٣)، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع.

(١٣٤) محمد عبد المنان، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، أشرف على ترجمته إلى العربية د. منصور إبراهيم التركي، القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر.

رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه:

(١٣٥) د. أحمد إبراهيم منصور، عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية: رؤية إسلامية مقارنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٦)، ط ١، يونيو/ حزيران ٢٠٠٧م.

(١٣٦) فوزي علي خليل، مفهوم المصلحة العامة في التراث السياسي الإسلامي: دراسة تطبيقية على فترة الخلافة الراشدة، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٨م.

قيد الاعداد وضعي:

(١٤١) تشارلز وولف جونير، الأسواق أم الحكومات: الاختيار بين بدائل غير مثالية، ترجمة: د. علي حسين حجاج، مراجعة: د. غسان أومت، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦م.

(١٧٠) د. توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٣.

**المجلات والدوريات:**

(١٧٢) د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد وموقف الأصوليين منه: دراسة أصولية مقاصدية موازنة تبين المنهج الحق في الترجيح بين المصالح والمفاسد في الشريعة الإسلامية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، العدد ٧٧، السنة ٢٤، جمادى الآخرة ١٤٣٠هـ = يونيو ٢٠٠٩م.

(١٧٣) نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، قطر: كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، العدد ٦٥، جمادى الأولى ١٤١٩هـ، السنة الثامنة عشرة.

(١٧٤) د. السيد عمر، من معالم الاقتصاد الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٩٥)، السنة الرابعة والعشرون، ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

(١٧٥) د. شوقي دنيا، الاقتصاد الإسلامي والخصخصة، مجلة المسلم المعاصر، ع ١١٥، السنة التاسعة والعشرون، شوال. ذو القعدة. ذو الحجة. المحرم ١٤٢٦هـ = يناير. فبراير. مارس ٢٠٠٥م.

(١٧٦) عبد الرحيم عبد الحميد الساعاتي، الاقتصاد الإسلامي الإنساني: رؤية استراتيجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢١، ع ٢، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

(١٧٧) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، بصائر للمسلم المعاصر، دمشق: دار القلم، ١٩٨٨م.

(١٧٨) د. أحمد بلوافي، مراجعة علمية لكتاب مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية تأليف د. عز الدين بن زغيبة، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ٢١، ع ١، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

(١٨١) د. يوسف الزيوت، مدى صحة القول بأن الإنسان خليفة الله في الأرض، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، ٢٠٠١م.

(١٨٢) د. عبد الله بن علي البار، مفهوم الاستخلاف وعمارة الأرض في الإسلام، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة السابعة، العدد العشرون، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

(١٨٣) محمد نجاة الله صديقي، الفكر الاقتصادي لأبي يوسف، ترجمة رضوان أحمد فلاحي، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، م ٢، ع ٢، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥م.

(١٨٤) د. أحمد حسن، التسعير في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، م ٢٢، ع ١، ٢٠٠٦.

(١٨٥) د. عبد الرحمن يسري أحمد، إسهام عبد الرحمن بن خلدون في الفكر الاقتصادي: عرض وتحليل وتقويم، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م ١٣، ع٢، محرم ١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦م.

(١٨٦) د. بن علي بلعزوز، عبد الكريم قدوز، مبدأ "الضريبة تقتل الضريبة" بين ابن خلدون ولافر، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، م ١٣، ع ٢، محرم ١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦م.

(١٨٧) د. عبد الرحمن زكي إبراهيم، نظام الملكية في الإسلام وآثاره التوزيعية، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة السابعة، العدد العشرون، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م.

(١٨٨) د. نجاح عبد العليم أبو الفتوح، مؤسسات وآليات عدالة توزيع الدخل والثروة في اقتصاد إسلامي، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، السنة السادسة، ع ٢٠، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.

(١٩٠) صلاح التيجاني حمودي، معالجة الخليفة عمر بن الخطاب لمشكلة المجاعة في عام الرمادة، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م ١، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

(١٩١) محمد بن عبد الله الشباني، الخصخصة من المنظور الإسلامي، المنتدى الإسلامي، لندن: مجلة البيان، ع ٨٩، السنة العاشرة، محرم ١٤١٦هـ = يونيو، ١٩٨٥م.

(١٩٣) عبد الحق شكيري، التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي، قطر: سلسلة كتاب الأمة، ع ١٧، ١٤٠٨هـ.

(١٩٤) حوار حول الاقتصاد الإسلامي، وقائع حلقة نقاشية بين مجموعة من العلماء، تحرير د. محمد عبد الحليم عمر، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (١٧)، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٩.

(١٩٥) د. محمد عبد المنعم عفر، السياسة الاقتصادية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية (٢٠)، ١٤١٥هـ.

(١٩٦) د. رفيق يونس المصري: إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، سلسلة محاضرات العلماء الفائزين بجائزة البنك رقم ١٤، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ =٢٠٠١م.

(١٩٧) د. رفعت السيد العوضي، الضوابط الشرعية للاقتصاد، سلسلة البحوث والدراسات الاقتصادية رقم ٥، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، رمضان ١٤١٨هـ. يناير ١٩٩٨م.

(١٩٨) د. رفعت السيد العوضي: في الاقتصاد الإسلامي، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية في قطر، ١٤١٠هـ.

(١٩٩) عبد الله الخطيب، الجمع بين قراءتي الوحي والكون للخروج بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من مأزق المنهجية الغربية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل (العلوم الإنسانية والإدارة)، المجلد الرابع، العدد الأول، ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م.

(٢٠٠) مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ٤٩.

(٢٠١) د. عبد الهادي علي النجار، الإسلام والاقتصاد، عالم المعرفة، ع ٦٣، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، مارس، ١٩٨٣م.

**المؤتمرات والندوات والدورات العلمية:**

(٢١١) د. رفعت السيد العوضي، منهج المعرفة ونشأة علم الاقتصاد بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، مؤتمر الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي: الفلسفة والنظام، القاهرة: أكاديمية السادات للعلوم الإدارية بالتعاون مع مركز البحوث والمعلومات ومركز الدراسات المعرفية، ٢٦ .٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م.

(٢١٥) د. عبد الله عبد العزيز عابد، مفهوم الحاجات في الإسلام وأثره على النمو الاقتصادي. دراسات في الاقتصاد الإسلامي، ورقة قدمت إلى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي. المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٥م.

(٢١٦) د. رفعت السيد العوضي، الإعجاز التشريعي في الزكاة: أوجهه ومعاييره ودلالاته الاجتماعية، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، ٢٠٠٦.

(٢١٧) د. رفعت السيد العوضي، الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، أبحاث ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي ، جامعة الأزهر، ومركز الدراسات المعرفية.

(٢١٩) د. رفعت السيد العوضي، النموذج التفسيري الإسلامي للاقتصاد «رؤية مقارنة»، دورة المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية، يناير ٢٠٠٩م.

(٢٢٠) دورة المنهجية الإسلامية التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية، القاهرة، يناير ٢٠٠٩م.

(٢٢١) انظر: د. محمد أمحزون، الإعجاز السنني في القرآن الكريم، المؤتمر العالمي الثامن للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الكويت، ٢٠٠٦م.

(٢٢٢) د. علي عبد الواحد وافي، التكامل الاقتصادي في الإسلام، كتاب المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، مارس ١٩٧١م.

(٢٢٣) الشيخ علي الخفيف، الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام، كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، مارس ١٩٦٤م.

(٢٢٤) د. عبد السلام العبادي، السياسة الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي، وقائع ندوة رقم (٣٦)، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.

(٢٢٥) مؤتمر الإسهامات الاقتصادية لابن خلدون، مدريد ١٢ ـ ١٤ شوال ١٤٢٧هـ = ٣ ـ ٥ نوفمبر ٢٠٠٦م، الذي عقده المركز الثقافي الإسلامي بمدريد بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية والجامعة الوطنية المفتوحة UNED ومنظمة الإيسيسكو، وذلك بمناسبة مرور ٦٠٠ عام على وفاة العلامة عبد الرحمن ابن خلدون رحمه الله تعالى.

(٢٢٦) د. السيد عمر، الرؤيتان المعرفيتان للاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي (مقاربة أولية في التأسيس المفاهيمي)، مؤتمر الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد

الوضعي: الفلسفة والنظام، القاهرة: أكاديمية السادات للعلوم الإدارية بالتعاون مع مركز البحوث والمعلومات ومركز الدراسات المعرفية، ٢٦ .٢٧ نوفمبر ٢٠٠٥م.

**قرارات المؤتمرات والمجامع الفقهية:**

(٢٢٧) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي رقم ١٤١ (١٥/٧) بشأن المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة.

(٢٢٨) قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادي الآخرة ١٤٠٨ هـ، الموافق ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م، بشأن انتزاع الملكية للمصلحة العامة.

# الملاحـــــــق

## ملحق رقم (١)

## قرار بشأن المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) ١٤ - ١٩ المحرم ١٤٢٥هـ، الموافق ٦ - ١١ آذار (مارس) ٢٠٠٤م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المصالح المرسلة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وإجماع المسلمين على أن الأحكام الشرعية مبنية على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد،

قرر ما يلي:

١. المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع وهو الحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. والمصلحة المرسلة: هي التي لم ينص الشارع عليها بعينها أو نوعها بالاعتبار أو الإلغاء، وهي داخلة تحت المقاصد الكلية.

٢. يجب أن يتأكد الفقيه وجود ضوابط المصلحة وهي:

- أن تكون حقيقية، لا وهمية.
- كلية، لا جزئية.
- عامة، لا خاصة.
- لا تعارضها مصلحة أخرى أولى منها أو مساوية لها.
- ملائمة لمقاصد الشريعة.

وقد وضع العلماء معايير دقيقة للتمييز بين أنواع المصالح، والترجيح بينها على أساس بيان متعلَّق هذه المصالح. فقسموها من حيث تعلُّقها بحياة الناس إلى ثلاثة أقسام، ورتبوها حسب درجة اعتبارها.

وهذه الأقسام هي: الضروريات. الحاجيات. التحسينيات.

٣. من المقرر فقهاً أن تصرّف وليّ الأمر الحاكم على الرعية منوط بالمصلحة. فعليه مراعاة ذلك في قيامه بإدارة شؤونها. وعلى الأمة طاعته في ذلك.

٤. للمصلحة المرسلة تطبيقات واسعة في شؤون المجتمع، وفي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والإدارية والقضائية وغيرها.

وبهذا يظهر خلود الشريعة ومواكبتها لحاجات المجتمعات الإنسانية مما تناولته البحوث المقدمة في هذه الدورة.

والله أعلم

## ملحق رقم (٢)
## قرار بشأن انتزاع الملكية للمصلحة العامة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادي الآخرة ١٤٠٨ هـ، الموافق ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م.

بعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص «انتزاع الملك للمصلحة العامة».

وفي ضوء ما هو مسلم في أصول الشريعة، من احترام الملكية الفردية، حتى أصبح ذلك من قواطع الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وأن حفظ المال أحد الضروريات الخمس التي عرف من مقاصد الشريعة رعايتها، وتواردت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على صونها، مع استحضار ما ثبت بدلالة السنة النبوية وعمل الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم من نزع ملكية العقار للمصلحة العامة، تطبيقاً لقواعد الشريعة العامة في رعاية المصالح وتنزيل الحاجة العامة منزلة الضرورة وتحمل الضرر الخاص لتفادي الضرر العام.

قرر ما يلي:

أولاً: يجب رعاية الملكية الفردية وصيانتها من أي اعتداء عليها، ولا يجوز تضييق نطاقها أو الحد منها، والمالك مسلط على ملكه، وله في حدود المشروع التصرف فيه بجميع وجوهه وجميع الانتفاعات الشرعية.

ثانياً: لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامة إلا بمراعاة الضوابط والشروط الشرعية التالية:

١- أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل الخبرة بما لا يقل عن ثمن المثل.

٢- أن يكون نازعه ولي الأمر أو نائبه في ذلك المجال.

٣- أن يكون النزع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة أو حاجة عامة تنزل منزلتها كالمساجد والطرق والجسور.

٤- أن لا يؤول العقار المنزوع من مالكه إلى توظيفه في الاستثمار العام أو الخاص، وألا يعجل نزع ملكيته قبل الأوان.

فإن اختلت هذه الشروط أو بعضها كان نزع ملكية العقار من الظلم في الأرض والغصوب التي نهى الله تعالى عنها ورسوله ﷺ.

على أنه إذا صرف النظر عن استخدام العقار المنزوعة ملكيته في المصلحة المشار إليها تكون أولوية استرداده لمالكه الأصلي، أو لورثته بالتعويض العادل.

# محتويات الدراسة


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| تصدير | ٧ |
| تمهيد | ١١ |
| الفصل الأول: التأصيل الإسلامي لمفهومي المصلحة الخاصة والمصلحة العامة | ١٩ |
| المبحث الأول: تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في المصادر الأصلية | ٢٠ |
| المبحث الثاني: تأصيل مفهوم المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة | ٣٩ |
| الفصل الثاني: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في الاقتصاد الإسلامي | ٨١ |
| المبحث الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي | ٨٢ |
| المبحث الثاني: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي | ٩١ |
| المبحث الثالث: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال الملكية | ١٣١ |
| المبحث الرابع: التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة في مجال التوزيع | ١٦٣ |
| الفصل الثالث: ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي | ١٨١ |
| المبحث الأول: ماهية الترجيح ومشروعيته وأهميته وضوابطه | ١٨٣ |
| المبحث الثاني: القواعد الشرعية لترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي | ١٩٤ |
| المبحث الثالث: تطبيقات ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في الاقتصاد الإسلامي | ٢١٢ |
| الفصل الرابع: أثر العلاقة بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة على معايير أداء الاقتصاد الإسلامي: رؤية مقارنة | ٢٢٩ |
| المبحث الأول: أهم معايير الأداء الاقتصادي | ٢٣٠ |
| المبحث الثاني: أثر العلاقة بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة على معايير الأداء في الاقتصاد الإسلامي | ٢٣٨ |
| خاتمة الدراسة | ٢٤٩ |
| المصادر والمراجع | ٢٥٣ |
| الملاحق | ٢٧١ |
| محتويات الدراسة | ٢٧٥ |

طبع بمطبعة مركز صالح كامل
للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر بمدينة نصر
☎ : ٢٢٦١٠٣٠٨

رقم الإيداع: ١٧٥٥٦ / ٢٠١٣
الترقيم الدولي: 978-977-355-093-6